



N12<510742238 021



UB Tübingen

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

13. Jahrgang

1999

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und des
Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von Reinhard Frische, Rolf Hille, Helge Stadelmann,
Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion)
und Jochen Eber (Buchinformation)

R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)
ist eine Arbeitsgemeinschaft
der Verlage R. Brockhaus Wuppertal und Brunnen Gießen.
Sie hat das Ziel, schriftgemäße theologische Arbeiten zu veröffentlichen.



ZH 7295-13

© 1999 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Satz: Ulrich Harst, Knittlingen
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26743-9
Bestell-Nr. 226.743

INHALT

Heinz-Werner Neudorfer

Zur Einführung.....	5
---------------------	---

Aufsätze

Hendrik J. Koorevaar

Beltschazzars Sprache. Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil 1).....	7
---	---

Beat Weber

Lob und Klage in den Psalmen des AT als Anfrage und Herausforderung an unsere Gebets- und Gottesdienstpraxis.....	33
--	----

Wilfrid Haubeck

Gottes Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen.....	49
--	----

Heinrich von Siebenthal

Die syntaktische Rolle von θεόπνευστος in 2 Tim 3,16.....	57
---	----

August Strobel

Die gemeinsame Kalenderbasis von Qumran und Heliopolis. Zur rechnerischen Tiefenstruktur archäologischer Fakten.....	67
---	----

Mark Noll u. a.

Evangelikale Theologie heute: Eine Standortbestimmung.....	77
--	----

Buchinformation

Altes Testament.....	81
Neues Testament.....	112
Systematische Theologie.....	158
Historische Theologie.....	192
Praktische Theologie.....	230
Rezensionen (JETH 1999) im Überblick.....	282
Anschriften.....	287

ZUR EINFÜHRUNG

Der nun vorliegende 13. Jahrgang des „Jahrbuchs für evangelikale Theologie“ belegt erneut das große Gewicht, das die Auslegung der Heiligen Schrift für evangelikale Theologen hat. Exegetische Beiträge im weitesten Sinne bestimmen das Bild. Interessant ist aber auch die Internationalität, die diesem Band das Gesicht gibt.

Der Schweizer Theologe *Beat Weber* befasst sich mit „Lob und Klage in den Psalmen“ und schlägt gleich auch die Brücke zu gegenwärtigen Fragestellungen, indem er seine Ergebnisse mit heutiger Gebets- und Gottesdienstpraxis in Beziehung setzt. Beides, Lob wie Klage, wurde in vielen Gemeinden in der protestantischen Welt lange zurückgedrängt, tritt seit einigen Jahren aber (das Lob vor allem in charismatischen Kreisen, die Klage besonders dort, wo Seelsorge und Psychologie große Beachtung finden) wieder in den Vordergrund des Interesses. Der Schweizer „Arbeitskreis für eine biblisch erneuerte Theologie“ und seine deutsche „Schwester“, der „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“, stehen ja seit langem gemeinsam hinter JETH. Es ist deshalb besonders erfreulich, dass nun auch wieder ein Schweizer Beitrag veröffentlicht werden kann. Ebenfalls zum Alten Testament äussert sich der an der Evangelischen Theologischen Facultät im belgischen Leuven lehrende Niederländer *H.J. Koorevaar*. Sein Aufsatz beschäftigt sich mit dem für viele Wissenschaftler längst erledigten, aber doch eines erneuten und nüchternen Nachdenkens werten Hintergrund des Danielbuchs: „Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel“. Die hier vorgelegten Ausführungen sollen im nächsten „Jahrbuch“ ihre Fortsetzung finden.

Der dritte nicht in Deutschland entstandene Beitrag, den wir als gekürzte Fassung einer amerikanischen Veröffentlichung wiedergeben, ist zugleich durch sein Thema brisant: *Mark Noll* hat (zusammen mit anderen) den Versuch einer Standortbestimmung heutiger evangelikaler Theologie *in Amerika* gemacht. Der Zusatz „in Amerika“ ist insofern wichtig, als eine unmittelbare Übertragung auf deutsche oder auch nur europäische Verhältnisse ein schiefes Bild ergeben würde. Kenner wissen, dass die Verhältnisse zu beiden Seiten des Atlantiks nicht einfach miteinander verglichen werden können. Interessant ist er aber wegen der Tendenzen, die Noll in USA beobachtet, und brisant, weil er sehr selbstkritisch offenlegt, was nach seiner Auffassung in der evangelikalen Theologie Amerikas im Argen liegt. Insofern kann der Beitrag zu nüchterner Selbstbetrachtung anregen und auf Bewegungen aufmerksam machen, die bei uns vielleicht noch im Frühstadium abgefangen werden könnten.

Nun aber zu den deutschen Beiträgen:

Auch in dieser Ausgabe des JETH dokumentieren wir die (in diesem Fall beiden) Vorträge, welche die diesjährigen Träger des „Johann-Tobias-Beck-Preises“ bei der Verleihung in Giessen gehalten haben. *Wilfrid Haubeck* sprach über „Gottes

Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen“, *Heinrich von Siebenthal* über „Die syntaktische Rolle von θεόπνευστος in 2 Tim 3,16“. Beide erhielten den Preis für ihre Arbeit am „Sprachlichen Schlüssel zum Neuen Testament“. *August Strobel* schliesslich, der frühere Neuendettelsauer Neutestamentler, der dann viele Jahre in Israel gearbeitet hat, schreibt über „Die gemeinsame Kalenderbasis von Qumran und Heliopolis“.

Auch dieser Band enthält wieder eine Fülle von Rezensionen zu Büchern vor allem evangelikaler Provenienz, nach Disziplinen geordnet, sodass sich Leserinnen und Leser ein Bild über in den letzten Jahren erschienene Veröffentlichungen machen können.

Heinz-Werner Neudorfer

Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil 1)²

1. Einleitung: Unterschied in der Zeit oder Unterschied in der Absicht?

Im Buch Daniel werden zwei Sprachen verwandt: Hebräisch und Aramäisch. Dan 1,1-2,4a und Dan 8-12 sind Hebräisch, aber Dan 2,4b-7,28 sind in Aramäisch geschrieben. Der Wechsel ist also mitten in 2,4. Dan 2,4a lautet auf Hebräisch: **וַיְדַבְּרוּ הַכַּשְׂדִּים לְמֶלֶךְ אַרְמִיָּה וַיִּרְבְּרוּ** "Und die Chaldäer sprachen mit dem König aramäisch." Das Letzte, was wir im Hebräischen hören, ist das Wort "aramäisch". Dann folgt eine Aussage der Chaldäer in aramäischer Sprache. Die Erzählung wird dann auf Aramäisch fortgesetzt.

Das Buch Daniel wird generell in zwei Teile geteilt: 1-6 und 7-12. Der erste Teil besteht hauptsächlich aus Erzählungen in der dritten Person über Daniel und seine drei Freunde. Der zweite Teil ist in der ersten Person, nach einer Einleitung in 7,1-2a in der dritten Person, und berichtet hauptsächlich über die Gesichte Daniels. Es besteht also keine Übereinstimmung zwischen dem Sprach- und dem Inhaltswechsel.

Deshalb soll folgende Frage in diesem Artikel behandelt werden: Warum findet dieser Sprachenwechsel statt? Jede Antwort muss sich mit zwei Folgefragen beschäftigen: 1. Warum besteht keine Kongruenz zwischen dem Sprachwechsel und dem Inhalt? 2. Warum geschieht dieser Sprachwechsel mitten in 2,4, eingeleitet vom Wort "aramäisch", und nicht in 2,1, am Anfang von Kap. 2?

Die Forschung hat in der Vergangenheit vier unterschiedliche Hauptantworten für den Wechsel der Sprachen gegeben.³ Innerhalb dieser Antworten gibt es allerlei Varianten und Abweichungen.

1) Ein einzelner Autor schrieb das ganze Werk, mit dem Wechsel zweier Sprachen. So z. B. Hugo de Groot in 1644.⁴

2) Das ganze Buch war ursprünglich in Hebräisch geschrieben. Eine aramäische Übersetzung wird fast gleichzeitig für diejenigen angefertigt, die kein Hebräisch lesen konnten. Ein Teil des hebräischen Textes ist verloren gegangen und

1 Dr. H. J. Koorevaar ist Professor - Departementshaupt an der Evangelischen Theologischen Fakultät (ETF) in Heverlee (Begien). Die ETF ist ein Unterteil des Bibelinstituts Belgien (BIB).

2 Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf ein Referat, das auf der Tagung der Facharbeitsgruppe Altes Testament (FAGAT) des Arbeitskreises für evangelikale Theologie am 9.3.1998 in Hattingen (D) zur Diskussion gestellt wurde.

3 Siehe zu einer Übersicht J. J. Collins, 1993, S. 12-13.

4 K. Koch, 1980, S. 49: GROTIUS, H., *Annotata ad Vetus Testamentum*. Paris 1644, S. 411.

kurz darauf füllte jemand dieses Loch aus der aramäischen Übersetzung auf. So Bevan 1882.⁵

3) Das ganze Buch ist ursprünglich in Aramäisch geschrieben worden. So Huetius 1679.⁶

4) Der Wechsel der Sprachen wird durch die Einfügung von älterem aramäischen Material ins hebräische Werk aus einer späteren Zeit verursacht. Diese These wurde von Baruch Spinoza 1674 vertreten.⁷

Heutzutage finden eigentlich nur die erste und die vierte Erklärung Anhänger. Das bedeutet nicht, dass die zweite und dritte Erklärung gänzlich ausgeschaltet sind. Es gibt nämlich interessante Varianten innerhalb des vierten Standpunktes. Einige Forscher nehmen an, dass einige Teile des Buches Daniel ursprünglich aramäisch waren, aber später auf hebräisch übersetzt wurden; auch das umgekehrte wird als möglich gesehen.

Wenn wir die zwei Hauptpositionen über die Erklärung des Sprachwechsels betrachten, dann geht es im Wesentlichen noch immer um die zwei Positionen, die von zwei Niederländern aus dem 17. Jh. vertreten wurden. Es geht um die Meinung des Remonstranten Hugo de Groot gegenüber dem Standpunkt des (liberalen) Juden Baruch Spinoza.

Die Mehrheit ist in den letzten zwei Jahrhunderten Spinoza gefolgt. Mit seinem Standpunkt hat man eine weitere Hypothese verbunden. Das Buch Daniel wird nicht in das 6. Jh. v.Chr., zur Zeit des Daniel datiert, sondern im Rahmen der Makkabäer-Hypothese um 160 v.Chr.. Der Grund dafür ist primär nicht linguistisch sondern inhaltlich. Es sind Prophetien über den syrischen König Antiochus IV Epiphanes. Dieser hat zwischen 167-164 v.Chr. im Tempel von Jerusalem einen Gottesdienst für Zeus Olympios eingeführt. Der jüdische Gottesdienst wurde verboten. Einhaltung des Sabbats und Beschneidung wurden mit der Todesstrafe bestraft. Dieses antijüdische Gesetz provozierte den Aufstand der Juden unter der Leitung der priesterlichen Familie, der Makkabäer. Schlussendlich wurden die Syrer aus Jerusalem vertrieben und der Tempeldienst wieder hergestellt. Der Schreiber des Buches Daniel, so wird behauptet, habe im 2. Jh. v.Chr. aus der Erfahrung des makkabäischen Aufstandes, (vor allem) die hebräischen Kapitel geschrieben als *vaticinia post eventum*: Die Ereignisse aus der Vergangenheit wurden in die Form einer Prophetie gegossen und in den Mund von Daniel aus dem 6. Jh. v.Chr. gelegt. Neben dieser Makkabäer-Hypothese gibt es die Exilshypothese. Sie akzeptiert das Zeugnis des Danielbuches, dass Daniel diese Träume und Gesichte während des Exils in Babel im 6. Jh. v. Chr. empfangen hat. Dies ist aber die Meinung einer Minderheit.

5 A. A. Bevan, 1882, S. 27.

6 J. J. Collins, 1993, S. 13. L. Bertholdt, 1806, S. 51; Huetius, *Demonstrat. Evang.* S. 472 (Huet, P.D., *Demonstratio Evangelica. ad serenissimum Delphinum*. J. Thomas Fritsch. Leipzig 1694).

7 J. J. Collins, 1993, S. 13; Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus*. 1674.

Im Wesentlichen gibt es zwei unterschiedliche Fragen mit jeweils zwei unterschiedlichen Hauptpositionen, die deutlich unterschieden werden müssen, aber leider in der Praxis häufig vermischt werden. 1) Exilshypothese gegenüber Makkabäer-Hypothese. 2) Der Wechsel von Hebräisch und Aramäisch wird durch den Unterschied in der Zeit oder durch den Unterschied in der Absicht verursacht.

Diese unterschiedlichen Fragen kreuzen sich zwar häufig, aber dies geschieht nicht notwendiger Weise automatisch. Anhänger der Exilshypothese nehmen häufig an, dass der Wechsel der Sprachen beim Schreiber einen bewussten Grund hatte. Es gibt jedoch auch Anhänger der Exilshypothese, die keinen bewussten Grund für den Sprachenwechsel annehmen. Die Anhänger der Makkabäer-Hypothese nehmen häufig an, dass der Wechsel der Sprache durch einen (großen) zeitlichen Unterschied zwischen der Entstehung der aramäischen und hebräischen Teile verursacht wurde. Es gibt jedoch auch Anhänger der Makkabäer-Hypothese, die überzeugt sind, dass der Schreiber bewusst die Sprachen wechselte.

Man sollte klar abgrenzen zwischen der Frage nach der Entstehungszeit und der Frage nach dem Sprachenwechsel. In einem zukünftigen Artikel möchte ich über zwei weitere Themen schreiben: 1) Prinzipielle Fragen zur Exils- und Makkabäer-Hypothese. 2) Die Hypothese, dass der Sprachenwechsel durch einen zeitlichen Unterschied verursacht wurde.

Dieser Artikel widmet sich jedoch der Erforschung möglicher bewusster Gründe für den Sprachenwechsel. In den letzten zwei Jahrzehnten wurde über dieses Thema vermehrt geschrieben, dabei wurden interessante Vorschläge gemacht. Der jetzige Schreiber hofft hierzu einen eigenen Beitrag zu liefern.

2. Unterschied in der Absicht: Bewußte Gründe für den Sprachenwechsel

2.1 Einleitung

Der Ausdruck "auf Aramäisch" in 2,4a fehlt in den Qumran-Fragmenten des Danielbuches. Statt dessen gibt es eine Lakune. Wie bedeutend ist dieses Phänomen?

Sowohl der Leerraum als auch der Ausdruck "auf Aramäisch" haben zum Ziel, die Aufmerksamkeit auf den Sprachenwechsel zu richten. Dass diese Handschriften von Qumran die ältesten sind, hat textkritisch nicht viel zu bedeuten. In der modernen Textkritik wird der Überlieferungslinie ein größerer Stellenwert eingeräumt als dem Alter. Snell⁸ weist zudem darauf hin, dass in 1Q Dan^a höchstwahrscheinlich wohl das Wort "Aramäisch" gestanden hat. Van der Woude⁹ unterstützt dies.

8 D. Snell, 1980, S. 36.

9 A. S. Van der Woude, 1993, S. 11-12, bezweifelt, dass das Wort "Aramäisch" in 2,4a eine spätere Zufügung gewesen sein soll, was häufig angenommen wird. Ihm zufolge darf man

Koch¹⁰ lehnte 1980 mit einem einzigen Satz ab, dass der Schreiber von Daniel das Buch als Ganzes geschrieben hat. Sein Grund ist, dass sowohl Kapitel 7 (Aramäisch) als auch Kapitel 8 (Hebräisch) das selbe Endereignis berichtet. Die Frage ist allerdings, ob dies Argument Gewicht hat. Das Gerichtetsein auf das selbe Endereignis ist nicht allein für Kapitel 7 und 8 kennzeichnend, sondern für das Buch Daniel als Ganzes. Es beginnt in Kapitel 2 mit dem Traum über das Bild, was grundlegend für das ganze Buch ist. Es kommt ausführlich in Kapitel 7 zur Sprache, etwas weniger ausführlich in Kapitel 8, wieder ausführlicher in Kapitel 9 und am ausführlichsten in Kapitel 10-12 mit dem Höhepunkt 11,40 - 12,13. D.h. zwei Perikopen im aramäischen und drei im hebräischen Teil beschäftigen sich mit der Endzeit.

Immer wieder hat es Forscher gegeben, die davon überzeugt sind, dass das Buch Daniel aus einem Guß stammt, in dem Hebräisch und Aramäisch wechselten. Wir wollen die verschiedenen Vorschläge auf diesem Gebiet zusammenfassen und auswerten. Teilweise liegen die Erklärungen dicht beieinander, einige Forscher haben sogar mehr als eine Erklärung in ihre Sichtweise eingebaut.

Wenn ein bewusster Grund die Ursache für den Sprachenwechsel ist, dann ist der Mehrheitsposition das Fundament entzogen. Aber was noch bedeutender ist, dann verfügen wir über eine zusätzliche Möglichkeit, die theologische Botschaft des Buches Daniel zu erfassen.

Schließlich sollen eigene Vorschläge für das theologische Verständnis des Buches Daniel mittels des Sprachenwechsels gemacht werden.

2.2 Übersicht über einige bereits gemachte Vorschläge

2.2.1 Sprache und Zitat

Ab Kap. 2,4b beginnt ein Zitat, das eingeleitet wird durch die Worte "Und die Chaldäer sprachen zum König Aramäisch". Deshalb kam fast automatisch der Gedanke auf, dass der Wechsel ins Aramäische durch den Gebrauch des Zitats verursacht wurde. In diesem Fall darf man erwarten, dass, wenn das Zitat vorbei ist, der Schreiber wieder zum Hebräischen zurückkehrt. Das müsste dann ab 2,5 geschehen. Der Schreiber berichtet dort, dass der König das Wort ergreift. Aber es bleibt beim Aramäischen. Nun wird der König auch wohl auf Aramäisch geantwortet haben. In diesem Fall hätte der Schreiber zum Aramäischen zurückkehren müssen. Wenn der Schreiber dann in 2,7 berichtet, dass die Chaldäer erneut

sich nicht auf das zweite Fragment der ersten Rolle von Daniel aus Höhle 1 von Qumran beziehen. Dort blieb an Stelle von "Aramäisch" ein Teil der Zeile unbeschrieben. Es ist tatsächlich am Beginn der vierten Zeile ein Leerraum, aber durch eine Rekonstruktion des Textes wird deutlich, dass "Aramäisch" in der dritten Zeile gestanden haben muss. Es ist auch möglich, dass das Ende dieser Zeile unbeschrieben gewesen ist, aber dies ist unwahrscheinlich wegen des Leerraums am Beginn von Zeile 4.

10 Siehe Karl Koch, 1980, S. 49-51 (3.9. Ursprünglichkeit des Sprachwechsels).

das Wort ergreifen, hätte er wieder Hebräisch schreiben müssen, um danach beim Zitat der Chaldäer wieder auf das Aramäische überzugehen, usw., usw. Der Schreiber hat dies jedoch nicht getan. Das ist insofern begreiflich, als dass er dann andauernd Ping Pong mit den Sprachen hätte spielen müssen. Jedoch hat er bewusst mit dem Phänomen Zitat begonnen. Wie erklären wir dies?

Gemäß Driver¹¹ wechselte der Schreiber in 2,4b zum Aramäischen, um die Worte der Chaldäer zu berichten. Danach bleibt er beim Aramäischen bis Kap. 8, weil es für ihn wie für seine Leser bequemer ist. Falls dem so ist, dann wäre dies Marti¹² zufolge "eine ungläubliche Gedankenlosigkeit" seitens des Schreibers.

Nun gibt es jedoch Parallelen mit dem Wechsel von Hebräisch zum Aramäisch im Buch Esra. Die Einleitung in Esra 4,7b verwendet auch das Wort Aramäisch, wie in Daniel 2,4a. Und ebenso wie im Buch Daniel gebraucht das Buch Esra nach dem Zitat des Dokumentes das Aramäische weiter. Doch gibt es in den Büchern Daniel und Esra Unterschiede im Wechsel von Hebräisch und Aramäisch. In Daniel ist der Anlaß ein mündliches Zitat, während es in Esra das Zitat eines schriftlichen Dokumentes ist. Ferner wird das Aramäische im Buch Esra durch eine hebräische Einfügung unterbrochen (Esra 6,18 - 7,11). Etwas, was im Buch Daniel nicht geschieht. Deshalb können die Gründe für den Sprachenwechsel in beiden Büchern unterschiedlich sein. Wir wollen es offen lassen, ob im Buch Esra die Fortsetzung des Aramäischen nach dem Zitat durch Bequemlichkeit verursacht worden ist oder nicht. Für Daniel ist diese Erklärung nicht ganz überzeugend. Man kann dies vielleicht bis Kapitel 6 so sehen. Aber warum ist dann Kapitel 7 immer noch in Aramäisch?

2.2.2 Sprache und literarischer Aufbau

Der Sprachenwechsel weist nach Gordon¹³ ein ABA-Muster auf. Verwiesen wird auf Hiob, wo der poetische Teil von der prosaischen Einleitung und Schluß eingerahmt wird.

Daniel 1 kann tatsächlich als Einleitung betrachtet werden, aber es ist jedoch recht schwierig Kap. 8-12 als Ganzes als Schluss zu sehen. Dafür scheinen diese Kapitel zu umfangreich. Kap. 8-12 beinhaltet zwar einen Schluss (12,1-13), aber der Block weist als Ganzes nicht diese Funktion auf. Man würde dann eine oder mehrere inhaltliche Parallelitäten zwischen Kap. 1 und 8-12 erwarten. Es ist richtig, dass der aramäische Teil von zwei hebräischen Teilen umrahmt wird. Es ist aber zu bezweifeln, ob wir dieses formale Phänomen für sich genommen automatisch mit dem literarischen Begriff ABA-Muster versehen müssen.

11 S. R. Driver, 1901, S. XXII. Er verweist dabei auf Behrmann und Kamphausen.

12 K. Marti, 1901, S. IX.

13 K. Koch, 1980, S. 50. Leider gibt Koch nicht an, um welche Werke von Gordon es sich handelt.

2.2.3 Sprache und Volk

Nach Koch stammt die älteste Erklärung für die Zweisprachigkeit von dem Niederländer Hugo de Groot.¹⁴ Er meinte: In Kapitel 1 sei die Aufmerksamkeit auf das eigene Volk gerichtet, deshalb Hebräisch. Ab Kap. 2,4 gäbe es eine Prophezie über das Schicksal der Völker in ihrer eigenen Sprache, deshalb das Aramäische. Ab Kap. 8 würde der Blick wieder auf Israel gerichtet, deshalb wieder das Hebräische. Eichhorn zufolge ist das die Auffassung aller Exegeten seiner Zeit. Keil war als konservativer Exeget der gleichen Ansicht und schreibt zu Daniel 2,4b: "Daniel schrieb dieses und die folgenden Capp. aramäisch, um die Weissagung von der Weltmacht in der Sprache der Weltmacht zu geben, welche unter der chaldäischen Dynastie, die in Babylon einheimische ostaramäische Sprache war."¹⁵

Hier muss die Frage gestellt werden, ob der Wechsel der Aufmerksamkeit auf das hebräische Volk oder die anderen Völker ausreichend ist, um den Sprachenwechsel zu erklären. Denn Daniel und seine Freunde spielen als Judäer auch innerhalb der aramäischen Abschnitte eine große und entscheidende Rolle. Umgekehrt haben die Heidenvölker in den hebräischen Teilen einen beherrschenden Einfluss. Zudem befindet sich 2,1-4a an recht unbequemer Position. Aus oben genanntem Grund hätten wir den Sprachenwechsel in 2,1 erwartet.

Eine Variante dazu vertritt Plöger.¹⁶ Der Übergang zur aramäischen Sprache in 2,4b geschieht dort, wo die Weisen von Babel beim König das Wort ergreifen. Das Aramäische symbolisiert die fremde Sprache, die Daniel lernen musste und es ist für die Sache unerheblich, ob der Kern der folgenden Erzählungen auch auf Aramäisch überliefert wurde oder nicht. Kapitel 7 ist in Aramäisch wegen der Verwandtschaft zu Kap. 2. Zugleich sind in Kap. 7 bereits Themen präsent, die Zeitbestimmung des Urteils und die Verbindung dieses Ereignisses mit Israel, die ab Kapitel 8 in den Vordergrund treten. Diese stehen nun in Beziehung zu Israel, so dass dadurch der Gebrauch des Hebräischen gerechtfertigt ist. Eine derartige Erklärung des Sprachproblems unterstützt die Einheit des Buches Daniel, so dass unter diesem Aspekt die Frage der Verfasserschaft aufgegriffen werden kann.

Plögers Argument bleibt etwas unbefriedigend. Wenn Aramäisch das Symbol der fremden Sprache ist, warum wird es erst in 2,4a eingeführt? Zugegeben, das Argument des Zitats hat etwas, aber warum wird das Aramäische nach dem Zitat fortgeführt? Und wenn Daniel mit seinen Freunden spricht (2,17-18), warum wird dies dann nicht auf Hebräisch mitgeteilt?

14 K. Koch, 1980, S. 49; Grotius, H., *Annotata ad Vetus Testamentum*. Paris 1644, S. 411.

15 C. F. Keil, 1869, S. 73.

16 O. Plöger, 1965, S. 26-27.

Davis¹⁷ verweist auf eine alte Ansicht hin, ohne dabei Personen zu benennen. Es wird nicht deutlich, ob dies die Sicht Hugo de Groot's war oder ob es eine Variante dazu darstellt. Daniel soll die Teile in Hebräisch geschrieben haben, die für seine Volksgenossen bestimmt waren und in Aramäisch für die Leser aus den Völkern.

Die Frage ist, ob das Buch dann noch ein einheitliches Werk darstellt. Werden die Leser wirklich durch ein Buch befriedigt, das sie zur Hälfte nicht lesen konnten? Werden sie diejenigen Teile nicht auch lesen wollen, die nicht für sie bestimmt waren? Kann man die Botschaft von 2,4bff begreifen, wenn die Einleitung 1,1-2,4a nicht zugänglich war? Sobald deutlich ist, dass das Buch Daniel eine strukturelle Einheit bildet, wobei die aramäischen und hebräischen Teile aufeinander bezogen sind, wird der Annahme noch weiterer Boden entzogen. Der Schreiber will, dass der Leser das Ganze begreift. Gooding¹⁸ hat diese gegenseitige strukturelle Beziehung deutlich dargelegt.

Eine letzte Anmerkung. Die oben genannte Auffassung mit ihren verschiedenen Varianten weist eine Anzahl ernster Schwächen auf. Dennoch liefert das Argument Hebräisch/Aramäisch gegenüber Israel/Völker einen wertvollen Beitrag. Der Sprachwechsel ist sicherlich damit in irgendeiner Weise in Zusammenhang zu bringen. Dennoch fehlt dem Argument ein entscheidender Faktor.

2.2.4 Sprache und Entwicklungsniveau

Merx¹⁹ vertritt die Auffassung, dass der Sprachwechsel durch zwei Kreise innerhalb des jüdischen Volkes verursacht wurde, die erreicht werden mussten. Die Erzählungen in Aramäisch waren für das einfache Volk und die Gesichte in Hebräisch für einen Kreis von Gelehrten. Rouillard-Bonraisin²⁰ hat diese Sicht in ihre Theorie integriert. Die Sprachen haben eine entgegengesetzte Entwicklung durchgemacht. Das Aramäische ist eine administrative- und Volkssprache geworden. Das Hebräische hat sich von einer Sprache der Mehrheit zu einem Idiom entwickelt, das nur einer Elite zum Lesen und Schreiben vorbehalten war.

Es gibt verschiedene Schwächen in dieser Theorie.²¹ Was machen wir mit Kapitel 1, das als Narrativ einfach ist, aber doch in Hebräisch steht? Ist dies allein für die Gelehrten bestimmt? Warum hört das Hebräisch nun genau nach 2,4a auf? Hat Kapitel 7, das in Aramäisch und also für das einfache Volk bestimmt ist, nicht denselben Schwierigkeitsgrad wie die Kap. 8-12? Sind die formalen Gründe stark genug, um dies Phänomen zu erklären?

17 P. R. Davies, 1985, S. 35.

18 Siehe D. W. Gooding, 1981, S. 43-79.

19 K. Koch, 1980, S. 49 verweist auf E. O. A. Merx, 1865. Weder der Titel noch das Werk noch die Seitenzahlen wird bei Koch aufgeführt. Dasselbe gilt für K. Marti, 1901, S. IX.

20 H. Rouillard-Bonraisin, 1996, S. 151.

21 Siehe auch K. Marti, 1901, S. IX.

2.2.5 Sprache und Authentizität

Snell hat das Argument von Eißfeldt modifiziert, daß der Kompilator des Buches Daniel die Bücher Esra und Nehemia als Modell genommen hatte. Esra-Nehemia sind auf Hebräisch geschrieben, aber sie zitierten die Dokumente nach ihrer aramäischen Herkunft.²² Er²³ vertritt die Auffassung, dass das Aramäische in der Bibel Dokumenten und Erzählungen den Wert von Authentizität verleiht, indem sie in dieser Sprache wiedergegeben werden, in der sie wahrscheinlich zuerst niedergeschrieben worden waren. Der Schreiber von Daniel unterstreicht dies durch das Wort Aramäisch in 2,4a; etwas Ähnliches geschieht in Esra 4,7b.

Für seine These, dass das Aramäische von Daniel das Aramäische von Esra imitiert, nimmt er an, dass das Buch Daniel jünger sei als das Buch Esra.

Gegen diese Sicht von Zitat und Authentizität ist einzuwenden, dass die Chaldäer in 2,11 aufhören zu sprechen und dennoch das Aramäische fortgeführt wird. Des weiteren liegen zwischen den drei Zitaten der Rede der Chaldäer (2,4b-5, 2,7b, 2,10a²-11) noch erzählende Abschnitte mit den Antworten des Königs, und zwar alles auf Aramäisch. Etwas Vergleichbares finden wir übrigens auch in Esra. Snell sieht das alles ohne aber darin einen Einwand gegen seine These zu sehen.

2.2.6 Sprache und Gattung

Rouillard-Bonraisin²⁴ verweist auf A. Laccoque, der vorschlägt, dass der Gebrauch der heiligen Sprache (Hebräisch) durch das eschatologische Thema gerechtfertigt sei. Diesen Gedanken aufnehmend versucht die Autorin, die Situation der zwei Sprachen im 2. Jh. v.Chr. bis zum 2. Jh. n.Chr. in Judäa zu skizzieren. Ihr geht es um eine Situation des parallelen Gebrauchs der Sprachen. Aramäisch ist die Sprache der Verwaltung und des Volkes, das Hebräische ist für eine Elite bestimmt, vor allem für das Lesen und Schreiben heiliger Texte. Die Autorin nimmt an, dass sowohl das Hebräische als auch das Aramäische von Daniel aus dem 2. Jh. v.Chr. stammen. Der größte Teil der Erzählung ist in Aramäisch und der größte Teil der Gesichte in Hebräisch verfasst. Dies stellt nur eine Tendenz dar, weil ein geringer, aber nicht zu verachtender Teil der Erzählungen in Hebräisch ist (Kap. 1) und umgekehrt ein geringer, aber nicht zu verachtender Teil der Gesichte in Aramäisch (Kap. 7). Sie kommt zu der Schlussfolgerung, dass die Frage der zwei Sprachen von der Gattung Apokalypse beantwortet werden kann. Aramäisch ist die Sprache der Erläuterung und Hebräisch die Sprache der Ge-

22 Eißfeldt muss dann von der Einheit Esra-Nehemia ausgehen, denn in Nehemia findet sich kein Aramäisch.

23 D. Snell, 1980, S. 32-51.

24 H. Rouillard-Bonraisin, 1996, S. 171-189.

heimhaltung. Die Autorin kombiniert im Grunde zwei Positionen für die Funktion der Sprachen: Gewöhnliches Volk - Gelehrtenkreis, Narrativ - Apokalypse.

Der Autorin gelingt es nicht, eine befriedigende Erklärung zu geben, warum Kap. 1 in Hebräisch und Kap. 7 in Aramäisch ist. Ihre Darlegung, dass es eine Tendenz mit einer geringen Ausnahme gibt, kann nicht befriedigen. Die Ausnahmen unterhöhlen gerade die Auffassung von der Verbindung zwischen Gattung und Sprachgebrauch. Des weiteren ist nicht nur Daniel 7 sondern auch Daniel 2 in Aramäisch ein Gesicht (Traum) mit demselben geheimen Charakter wie Kap. 8-12. Diese aramäischen Träume / Gesichte müssen genauso ausgelegt werden wie die hebräischen Träume / Gesichte. Siehe 2,36-45 und 7,15-27 in Aramäisch und 8,20-25 in Hebräisch. Des weiteren müssen auch andere Offenbarungen im aramäischen Abschnitt ausgelegt werden, wie der zweite Traum / Gesicht des Nebukadnezar in 4,19-27 und die Schrift auf der Wand in 5,17-28.

Was bedeutet übrigens Hebräisch als Sprache der Geheimhaltung? In 8,26 ist die Rede vom Geheimhalten des Gesichtes, und in 12,4.9 muss Daniel die Worte verbergen und das Buch bis zur Endzeit versiegeln. Verbergen hatte jedoch nicht die Bedeutung von verstecken sondern von bewahren. Durch die Niederschrift muss Daniel die Worte festlegen, dadurch werden sie aufbewahrt, d.h. sie sind sicher.

Schließlich weist Caquot²⁵ in seinem "Postface" in demselben Band über *Le bilinguisme dans le Proche-Orient* auf die Schwäche der Annahme hin, dass Hebräisch das Kennzeichen der Gelehrten sein solle. In der Gemara wird ebenfalls zwischen Hebräisch und Aramäisch gewechselt. Das Hebräische der Bibel und der Mischna legen auch die Grundlagen der Diskussion, ebenso wie die Entscheidungen, die ihnen entstammen. Aramäisch ist die Sprache der Diskussion selbst. Diese wird durch eine genaue aramäische Terminologie gekennzeichnet. Es gibt einen bewussten Gebrauch einer echten Zweisprachigkeit, nicht von Seiten des gewöhnlichen Volkes, sondern von Seiten eines Gelehrtenkreises.

2.2.7 Sprache und Standpunkt

Arnold²⁶ hat eine Untersuchung des Sprachenwechsels in den Büchern Esra und Daniel vorgenommen und ist zu dem Schluß gekommen, dass das Verbleiben der aramäischen Texte in diesen Büchern nicht mittels der Übersetzung oder Diachronie erklärt werden kann. Er selbst nimmt ein bewussten Grund für den Wechsel an und beruft sich auf die Arbeit von Uspensky.²⁷ Darin geht es um den Anfang eines abwechselnden "point of view" (Standpunkt), aus dem eine Erzäh-

25 A. Caquot, 1996, S. 214.

26 B. T. Arnold, 1996, S. 1-16.

27 B. T. Arnold, 1996, S. 2, 16: Uspensky, B (tr. Zavarin V., Wittig, S.) *A poetics of composition: The structure of the artistic text and typology of a compositional form*. University of California Press. Berkeley 1973.

lung erzählt werden kann. Er unterscheidet vier Ebenen: "ideologisch - phraseologisch - Raum und Zeit - psychologisch". Vor allem die ersten beiden Ebenen sind für die biblische Erzählung von Nutzen. Der ideologische Gesichtspunkt ist der des Erzählers (Narrator). Des weiteren gibt es zahllose Arten, wie der phraseologische Standpunkt gebraucht werden kann. Die einfachste Art ist, wenn der Autor von der Rede eines anderen Gebrauch macht. Die Verwendung einer zweiten Sprache ist ein zielsicheres "technisches Hilfsmittel der Repräsentation" (*technical device of representation*). Zweisprachigkeit scheint das höchste phraseologische Ausdrucksmittel für das Phänomen Standpunkt zu sein. Arnold wendet dies zunächst auf das Aramäische in Esra an, was wir hier leider übergehen müssen, und danach auf das Aramäische von Daniel.

Arnold zufolge sind die einleitenden Formeln von Dan 1 und 2 aufschlussreich, denn Kap. 1 beginnt mit einer jüdischen Datierungsformel, während Kap. 2. überraschend mit dem zweiten Jahr Nebukadnezars beginnt. Gewöhnlich datieren jüdische Schreiber Ereignisse der neubabylonischen Zeit anhand der Gefangenschaft des jüdischen Königs Jojachin. Vor dem Wechsel zum Aramäischen in 2,4b präsentiert der Schreiber zunächst ein hebräisches Stück. Darin führt er alle Hauptpersonen des kommenden Konfliktes zwischen den Weltanschauungen ein. Die hebräische Einleitung beschreibt ein Aufeinanderprallen der Kulturen: jüdisch versus babylonisch, fromm im Gegensatz zu heidnisch, kurzum Hebräisch gegenüber Aramäisch. Der Standpunkt des Schreibers wird auch deutlich an der bleibenden Verwendung der hebräischen Namen der Freunde Daniels in Kap. 1 (1,19) im Gegensatz zu den aramäischen Teilen (siehe 3,12). Kapitel 1 beschreibt den Standpunkt des Autors auf zwei Ebenen. Phraseologisch ist der Standpunkt des Schreibers intern, da die Erzählung sich auf das Wesen der Rede konzentriert statt auf Besonderheiten von Formen in der Rede. Die Rede des Eunuchen (1,10) ist in Hebräisch und nicht in Aramäisch. Der Standpunkt des Autors liegt deutlich auf ideologischer Ebene. Siehe seine Beurteilung der Standhaftigkeit Daniels (1,8) und des Segens Gottes (1,17). Im Licht der literarischen Technik scheint es Arnold unwahrscheinlich, dass Kap. 1 ursprünglich auf Aramäisch geschrieben wurde. Die interne Position, sowohl phraseologisch als ideologisch, bestimmt die Wahl des Hebräischen für den zweisprachigen Schreiber. Alles ist nun für den Erzähler bereit, um in Kap. 2 Aramäisch zu verwenden, das zurecht mit einer Datierungsformel des chaldäischen Königs Nebukadnezar beginnt. Der Standpunkt des Schreibers wird nun auf einer neuen Ebene beschrieben. Auf phraseologischer Ebene ist er extern. Um dies zielsicher tun zu können, beendet der Autor die ideologische Ebene, die in Kapitel 1 so beherrschend war. Nun spricht Nebukadnezar als erster Nicht-Hebräer in 2,3, und man fragt sich, warum der Erzähler nicht mit dem Aramäischen beginnt. Arnold meint dafür bestehen zwei Gründe. Zum ersten bildet 2,1-4a ein Übergangsstück, das zur Verwendung des Aramäischen überleitet wie in Esra. Zum zweiten beginnt das Aramäische mit einer besonderen Formulierung der Chaldäer: "O König, lebe

in Ewigkeit". Die Verwendung dieser Formel schafft völligen Abstand zwischen den Sprechern und dem Erzähler. Die Bekanntheit dieser Formel stellt den Höhepunkt der Veränderung der Szene dar.

Schwierig wird es für die These Arnolds in Kap. 7. Es wäre logisch, hier zum Hebräischen zurückzukehren. Zudem ist nach 7,1 das ganze Kapitel eine Rede Daniels in der ersten Person, indem er den Inhalt eines Traumes erzählt. Es ist ganz überraschend, dass der Schreiber kein Hebräisch verwendet, um Daniel zu charakterisieren, warum steht Kap. 7 in Aramäisch und Kap. 8 in Hebräisch? Um seine These durchhalten zu können sieht er Kap. 7 und 8 zusammen als Übergang zu Kap. 9, das ganz in Hebräisch ist. Arnold muß eingestehen, dass er das Problem nicht völlig lösen kann, aber ist der Überzeugung, dass das Phänomen Standpunkt als literarisches Phänomen ein Schritt in die richtige Richtung bedeuten kann. Obwohl Kap. 7 mit der dritten Person beginnt, wechselt der Standpunkt der Erzählung zur ersten Person. Kap. 8 beinhaltet keinerlei Zitat, sondern ist eine direkte Erzählung in der ersten Person, d.h. Daniel ist der Erzähler in Kap. 8. In Kap. 8 verschmelzen der Erzähler und Daniel. Einen derartigen Prozess nennt Uspensky "*concurrence*" (Zusammentreffen). Der Wechsel zum Hebräischen geschieht also wegen des Zusammentreffens des Standpunktes. Die Verwendung des Aramäischen in Kap. 7 ist dadurch ein bewusstes literarisches Instrument.

In seiner Schlussfolgerung weist Arnold darauf hin, dass zweisprachige Schreiber ein weiteres Hilfsmittel hatten, um auf subtile Weise die Beziehungen zwischen Erzähler, Charakter und Ereignis miteinander zu verbinden. Wenn die Verwendung des Aramäischen als ein integraler Bestandteil der Sprachkunst in Daniel betrachtet werden muss, dann müssen wir allen Theorien über ursprünglich aramäische Abschnitte, die später ins Hebräische übersetzt worden sein sollen, viel skeptischer gegenüberstehen.

Zunächst müssen die Ergebnisse von Arnold positiv beurteilt werden. Durch die Untersuchung des "Standpunktes" des Erzählers auf phraseologischer und ideologischer Ebene verfügt er über eine Methode, die einen wichtigen Beitrag liefert, um den Wechsel von Hebräisch und Aramäisch zu erklären. Einige Erklärungen sind sehr überzeugend. Er trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er den Wechsel der Sprachen ideologisch erklärt durch ein "Aufeinanderprallen der Kulturen: jüdisch versus babylonisch, fromm im Gegensatz zu heidnisch, kurzum Hebräisch gegenüber Aramäisch. Es könnten noch mehr hervorragende Erklärungen genannt werden.

Doch gibt es auch verschiedene Schwächen. Zunächst müssen wir etwas bei der Verwendung von Hebräisch und Aramäisch selbst als einem wichtigen Hilfsmittel für zweisprachige Schreiber verharren. Es muss Schreiber alttestamentlicher Bücher gegeben haben, die sowohl Hebräisch wie Aramäisch beherrschten, und die dennoch nicht von der Technik des Wechsels Gebrauch machten. Ein Buch wie Esther scheint eine ideale Gelegenheit zu bieten, dies an-

zuwenden. Es ist nicht geschehen. Deshalb muß gefragt werden, ob die Methode von Uspensky nicht zu mechanisch ist oder ob Arnold diese Methode nicht zu mechanisch angewandt hat. Die Anwendung auf Esra und Daniel ist dieselbe und die Gründe für die Verwendung von Hebräisch und Aramäisch sind bei Arnold im Grunde gleich. Seine Behandlung des Buches Esra kann überzeugen, aber beim Buch Daniel gelingt dies nur zum Teil.

Seine Erklärung für den Übergang des Hebräischen in 2,1-4a zum Aramäischen in 2,4b kann nur beschränkt überzeugen. In Esra 4 macht seine Erklärung mittels des Phänomens Übergang Sinn, da das Hebräische (Esra 4,1-7) auf ein authentisches aramäisches Dokument hinarbeitet. Aber Dan 2,4b beginnt nicht mit einem offiziellen aramäischen Dokument. Dann bleibt nur der Aspekt Inhalt übrig. Das neue Thema beginnt nun einmal nicht in 2,4b, sondern in 2,1. Zudem ist es problematisch, dass wir in 1,21 (auf Hebräisch) eine Übersicht der Karriere Daniels bis einschließlich Kapitel 6 haben (hauptsächlich auf Aramäisch). Dadurch werden die aramäischen Abschnitte durch diesen hebräischen Vers betrachtet. Arnolds Erklärung ist zutreffend, dass das Aramäische bewusst mit dem Segensspruch in 2,4b beginnt, aber hat seine Erklärung genügend Tiefgang? Der Grund muss vielmehr theologisch gesucht werden. Es geht um den Segenswunsch des "ewigen Lebens" für einen heidnischen König, der ohne den wahren Gott lebt, wobei das "ewig" über sein irdisches Königreich stehen bleiben kann. Mit dieser Anmaßung beginnt das Aramäische. Ein derartiger Segensspruch steht jedoch allein dem einzig wahren Gott zu, und allein sein Königreich ist beständig. Siehe 2,44; 4,3.34; 7,27. Mit diesem Segensspruch endet auch der aramäische Teil in 7,27. D.h. die Frage warum das Aramäische in 2,4a beginnt und in 7,27 endet, müßte eigentlich theologisch erklärt werden.

Es ehrt Arnold, wenn er ehrlich zugibt, dass seine These das Problem des Aramäischen in Kap. 7 nicht ganz lösen kann (S. 13). Ich sehe in seiner Annahme keine Logik, dass das Aramäische von Kap. 7 und das Hebräische von Kap. 8 durch ihre Übergangsfunktion zu Kap. 9 erklärt werden kann. Bei 2,1-4a konnten einige Verse mittels des Phänomens Übergang erklärt werden, aber nun sind es gar zwei Kapitel, wobei ein Kapitel am Ende des aramäischen Teils und eins zu Beginn des hebräischen Teils steht. Arnolds Haupterklärung für das Aramäische in Kap. 7 aufgrund des Personenwechsels, 7,1 in der dritten Person, worauf die erste Person in 7,2 folgt, scheint mir wenig zwingend. Zudem scheitert diese Erklärung an 10,1-2, wo dasselbe Phänomen vorliegt. In 10,1 gibt es eine Einleitung in der dritten Person, worauf das אֲנִי דָנִיֵּאל „ich Daniel“ in 10,2 folgt, genauso wie auf die dritte Person in 7,1 die erste Person von Daniel in 7,1-2 folgt, obwohl ohne das selbständige Personalpronomen אֲנִי „ich“. Dieses begegnet wohl am Ende von Kap. 7 in 7,28 durch das אֲנִי דָנִיֵּאל „ich Daniel“. Es gibt meines Erachtens andere Erklärungen, die genauso gut, wenn nicht besser sein

können. 7,1 muss in der dritten Person geschrieben sein, weil die vorangehenden Kapitel in der dritten Person stehen.²⁸

Bei 8,1 bedarf es keiner Einleitung in der dritten Person, weil diese schon in 7,1 gegeben war. Dadurch werden Kap. 8 und Kap. 7 verbunden, und auf diese Weise auch das Hebräische von Kap. 8 und das Aramäische von Kap. 7. Dies ist wichtig, weil vom formalen Standpunkt aus diese beiden Kapitel durch den Aspekt "Gesicht" zueinander gehören. Kap. 9 wird ferner mit ihnen verbunden, weil es auch keine Einleitung in der dritten Person hat. 10,1 hat aufs Neue eine Einleitung in der dritten Person für die Kapitel 10-12. Was kann der Grund hierfür sein? Vielleicht dieses: Es geht um den abschließenden Teil des Buches. Dieser ist am umfangreichsten und es gibt dort bedeutende abschließende Schlüssel, dass dies durch eine zusätzliche einleitende Formel in der dritten Person nachdrücklich gemacht wird. Die letzte und entscheidende Runde wird eingeleitet.

Arnold liefert einen wertvollen Beitrag auf ideologischer Ebene für das Phänomen des Namenswechsels der Freunde von Daniel. Die Frage ist jedoch: Warum funktioniert das nicht auch bei der Hauptperson selbst, Daniel wird doch Beltschazar? Im Aramäischen der Kap. 2 und 4 wird zum größten Teil die Nennung Daniel beibehalten. Selbst Nebukadnezar scheut sich nicht, ihn Daniel zu nennen, neben dem Namen Beltschazar, nach dem Namen seines heidnischen Gottes (4,8; 5,12). Interessant ist es nun den "Standpunkt" auf der Ebene der Ideologie und Phraseologie in 4,19 zu betrachten. Unser Autor schreibt in 4,19 a zunächst: "Dann stand Daniel auf, dessen Name Beltschazar ist". Nachdem der König Daniel mit dem Namen Beltschazar in 4,19 anredet, schreibt unser Autor: "Beltschazar antwortete". Wie aktuell ist weiter dieser babylonische Name in Kap. 6, wenn Daniel an den persischen Hof in Babel kommt? Dort heißt er durchweg Daniel. Es scheint, dass beim Namen von Daniel noch ein Aspekt beim Sprachenwechsel mitschwingt nämlich der der "Durchdringung". Er erhält in dem hebräischen Teil den (babylonisch) aramäisch-heidnischen Namen Beltschazar, aber wird im aramäischen Teil mit seinem hebräisch-jüdischen Namen genannt. Im ersten Fall (בִּלְטַשְׁצַר) geht es um den Namen des Gottes Nebukadnezars, im zweiten Fall um den Gott Israels, der durch den Begriff אֱלֹהִים in אֱלֹהֵינוּ zugleich Gott ist, der Richter der ganzen Welt (Gott des Himmels).

Zum Schluss noch einige Sätze über die ursprünglichen Quellen des Buches Daniel. Wahrscheinlich hat Arnold Recht, wenn er annimmt, dass die Erklärung des Sprachenwechsels mittels des "Standpunktes" Kap. 1 keine hebräische Übersetzung einer ursprünglichen aramäischen Quelle sein kann. Aber wie steht es um 2,1-4a? Hier will ich auf ein interessantes Phänomen hinweisen. Sowohl Nebukadnezar als auch Daniel erhalten in Kapitel 2 unabhängig voneinander denselben Traum oder dasselbe Gesicht. In welchen Sprachen haben sie dieses Gesicht erhalten oder erfahren? Interessant ist, dass die Information über den Erhalt

28 Ganz anderes als Miller, 1991, S. 123, der annimmt, dass man die Entstehung des Buches Daniel erst gut begreifen kann, wenn man 7,1 emendiert.

dieses Traumes bei Nebukadnezar auf Hebräisch (2,1) und bei Daniel auf Aramäisch (2,19a) erzählt wird. Auch dies weist auf das Phänomen "Durchdringung". Das führt uns zum folgenden Kapitel.

2.3 Neuer Vorschlag: Sprache und Herrschaft

2.3.1 Einleitung: Die Stellung des Daniel im Weisheitskanon

Als Einleitung will ich auf die Klagelieder hinweisen. Das Buch der Klagelieder endet mit der Frage beim Untergang Jerusalems, ob Jahwe sich noch einmal über Israel erbarmen wird (Klagel. 5,20-22). Innerhalb des Kanons wird diese Frage aus den Klageliedern durch das Buch Daniel beantwortet.²⁹ Dabei handelt es sich nicht um eine kurzfristige Antwort für ein momentanes Bedürfnis. Die ganze zukünftige Geschichte Israels wird vorgeführt mit dem Tempelbau und der Krise durch die umliegenden Völker, die die Macht über Israel bis ans Ende ausüben werden.

2.3.2 Ein Schlüssel: Jeremia

Für das Verstehen des Buches Daniel ist der Prophet Jeremia sehr wichtig, was daran sichtbar wird, dass: 1. Daniel im ersten Jahr des Meders Darius Gott sucht im Zusammenhang mit einem Wort Jahwes an Jeremia, dass Jerusalem 70 Jahre lang in Trümmer liegen soll (Dan 9, 1-2 vgl. Jer 25, 11; 29,10). 2. Wir dürfen davon ausgehen, dass Daniel das ganze Buch Jeremia kannte. Nun befindet sich im Buch Jeremias ein Vers in aramäischer Sprache und zwar Jer 10,11:

כְּדָנָה תִּאמְרוּן לְהוּם אֱלֹהֵיָ דִי־
שְׁמִיָּא וְאַרְקָא לָא עֲבָדוּ יִאבְדוּ מְאַרְעָא וּמִן־תְּחֹת שְׁמִיָּא אֱלֹהֵ:

Dies sollt ihr ihnen sagen: Die Götter, die weder Himmel noch Erde gemacht haben, werden vergehen auf der Erde und unter dem Himmel." Es geht hier um einen Verkündigungsauftrag für Israel an die Völker und zwar im Zusammenhang mit ihren Göttern. Die Götter haben weder Himmel noch Erde gemacht und darum werden sie untergehen. Das ergibt der Zusammenhang von Jer 10,1-16. Die Botschaft an Israel in diesem Abschnitt lautet, dass Israel nicht die Lebensweise der Völker annehmen darf und sich vor den Zeichen am Himmel nicht fürchten soll, vor denen die Völker erschrecken (10,1). Danach wird das Übel der Völker geschildert: Ihre Bilder, ihre Götter (10,2-5) können nichts tun. Dann werden sie mit Jahwe verglichen. Jahwe ist groß und groß ist sein Name in Kraft. "Wer

29 Bei der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher im Talmud-Traktat Baba Bathra 14b-15a beginnt die zweite Hälfte der "Schriften" mit den Klageliedern, darauf folgen Daniel - Esra - Esther (Nehemia) - Chronik. Die letzten fünf würde ich gerne mit den Worten des Herodot als "den persischen Logos" bezeichnen. Ich lege großen Wert auf das Zeugnis von Baba Bathra, da es die autorisierte Reihenfolge des Alten Testaments enthält und möglicherweise das älteste Zeugnis darüber ist.

sollte dich nicht fürchten, König der Völker?“ (10,7). Damit erhebt Jahwe Anspruch auf die Königsherrschaft über die Völker. Unter den Weisen und Königen der Völker gleicht ihm niemand (10,6+7b). Schließlich wird der Grund genannt, warum Jahwe diesen Anspruch erhebt. Er hat die Erde gemacht und er herrscht über die Welt (10,12-13). Die Götter - die Bilder - machen beschämt und sind Lügen, ja lächerlich (10,14-15). Israel ist Jahwes Erbe (10,17). Diese Botschaft ergeht an Israel im Zusammenhang mit dem zu erwartenden Untergang Jerusalems und der Gefangenschaft Israels (9,11+19; 10,17-18). Unter den Völkern in der Gefangenschaft muss Israel als Priestervolk eine Botschaft haben. Diese Botschaft ist aramäisch, nämlich so wie sie in 10,11 steht. Jahwe richtet also eine Botschaft in aramäischer Sprache an die Völker und zwar im Zusammenhang mit dem Königreich Gottes und dem Untergang der Götter der übrigen Völker, die durch ihre Bilder gekennzeichnet werden.³⁰ Dies können wir als Ausgangspunkt für die Erklärung der wechselnden Sprachen im Buch Daniel nehmen. Aus Dan 9,2 geht deutlich hervor, dass das Buch Jeremia für Daniel Autorität hat. Daniel hat sich durch das Buch Jeremia zum Gebet inspirieren lassen und Jer 10,11 musste Daniel als eine göttliche Anweisung ansprechen. Als Hebräer hatte er eine Botschaft in aramäischer Sprache für die Völker. Die Götter werden untergehen und Jahwe wird schließlich als König der Völker regieren. Diesen Auftrag hat Daniel tatsächlich ausgeführt und das Buch Daniel ist dafür ein eindrückliches Zeugnis. Siehe z.B. Dan 4,24-27.

2.3.3 Die Eröffnung: Umwälzung, Durchdringung und Vernichtung

Der Wechsel der Sprachen hat theologische Gründe und deutet eine Umwälzung im geistlichen Bereich an. Hebräisch ist die Sprache des Bundesvolkes, Aramäisch die Sprache der heidnischen Fremdherrscher. In Dan 1,1-2 wird die gewaltige Umwälzung in der Heilsgeschichte beschrieben. Das Buch beginnt mit dem König von Juda, den der Herr³¹ dem König von Babel ausgiefert. Damit hat Gott selbst dem Gottesstaat auf Erden, in der Gestalt von Israel und Juda, ein Ende gesetzt. Die alte Ordnung ist vorbei. Eine neue Ordnung ist gekommen. Das wird daran deutlich, dass ein Teil der Geräte des Hauses Gottes in das Land Sinear gebracht werden, in den Tempel des Gottes Nebukadnezars. Eine größere negative Umwälzung ist in der Heilsgeschichte nicht denkbar. Dabei kann der Leser sich folgende Fragen stellen: Welche Funktion hat sie? Was folgt daraus?

30 Etwas Ähnliches können wir in Ps 2,12 feststellen. Die Könige der Völker werden aufgefordert, den Sohn zu küssen. Das Wort Sohn steht nicht in hebräischer sondern in aramäischer Sprache (ܩܪܝܢ). Das hebräische Wort Sohn (בן) kommt in Ps 2,7 vor.

31 Einige Handschriften lesen יהוה "Jahwe". Diese Lesart ist nicht akzeptabel, da es in Dan 1,2 um die Herrschaft Gottes geht, sowohl über Israel als auch über die Völker. Hier passt der Gottestitel "Herr" ausgezeichnet. Der Name Jahwe kommt nur in Dan 9 vor, als Daniel Gott für das Bundesvolk Israel bittet.

Wozu führt sie? Diese Fragen sind berechtigt, weil es in der Geschichte eine Parallele gibt, der Untergang des Zentralheiligtums in Silo, 1075 v.Chr. Es ist wieder Jeremia, der auf die Parallele zwischen Silo und Jerusalem hinweist (Jer. 7,12+14). In 1 Sam 4-6 verliert Israel den Krieg gegen die Philister und die Bundeslade Jahwes gerät in die Hände der Feinde. Sie wird im Tempel des Gottes Dagon neben das Bild des Dagon gestellt (1 Sam 5,1-2), ganz so, wie Nebukadnezar einen Teil der Tempelgeräte Jahwes in die Schatzkammer des Tempels seines Gottes brachte (Dan 1,2). In beiden Fällen werden heilige Gegenstände Jahwes erbeutet. Die Philister werden angenommen haben, dass sie Jahwe durch den Raub der Bundeslade, sein wichtigstes Attribut, mit Hilfe ihres Gottes Dagon gefangen genommen haben. Das Bild Dagens thront hoch über der Bundeslade Jahwes. Dennoch hat Dagon das Nachsehen. Zunächst fällt er neben der Bundeslade Jahwes auf sein Gesicht zu Boden. Zwar wird er danach wieder aufgestellt, aber am folgenden Tag geschieht dasselbe, dieses Mal allerdings liegen sein Kopf und seine Hände abgeschlagen auf der Schwelle (1 Sam 6,3-4). Dagens Nacken war gebrochen. In Daniel geschieht etwas ähnliches. Ein Teil der Geräte Jahwes befindet sich im Tempel Gottes Nebukadnezars. Aber es gibt auch einen Unterschied: Die Bundeslade Jahwes wird man nicht mitgenommen haben, denn sie zählt nicht zu den Geräten.³² Trotzdem werden die Geräte für den Gottesdienst Jahwes benötigt und das geht nicht mehr. Folgende Frage entsteht: Kann dies ungestraft geschehen? Es ist eine berechtigte Frage, besonders wenn wir Silo im Hinterkopf haben. Jahwe hat die Philister gestraft. Was wird er jetzt tun? Wird er die Völker wieder strafen? Womit und wie? Oder handelt er dieses Mal anders?³³

Das Buch Daniel ist im Grunde eine Antwort auf die neue Problematik, die durch das in Kap. 1,1-10 beschriebene Geschehen entstanden ist.

Die Aufmerksamkeit des Lesers wird nun auf vier jüdische Prinzen in der babylonischen Gefangenschaft gerichtet. Mit ihnen geht die Geschichte weiter. Gott macht mit ihnen weiter, im Verborgenen, im Hintergrund, aber die Folgen werden sichtbar. Mit diesen Repräsentanten des Bundesvolkes Gottes geht die Geschichte weiter. Der Übergang ist geschehen, das Neue kann beginnen. Nun würde man in Kap. 2,1 Aramäisch erwarten. Denn ein heidnischer König empfängt einen Traum. Aber nein, Kap. 2,1-4a ist in hebräischer Sprache geschrieben. Was hat dies für einen Effekt? Man könnte sagen, dass die hebräische Welt mit ihrem Gott in die aramäische Welt mit ihrer Abgötterei und ihrem Okkultis-

32 Die Herrlichkeit Jahwes ist mit seiner Wohnung und mit der Bundeslade verbunden. Die Herrlichkeit verlässt den Jerusalemer Tempel erst kurz vor dem Untergang Jerusalems und des Tempels. Siehe Hes 10, 4 +18-20; 11,22-23. Wir dürfen annehmen, dass die Bundeslade bis zu diesem Augenblick noch im Tempel war.

33 Es gibt noch eine weitere Parallele mit dem Fall des Bildes Dagens. Das große Traumbild Nebukadnezars wird schließlich zu Fall gebracht und durch einen Stein vernichtet, welcher das Königreich des Gottes der Himmel ist (Dan 2,44).

mus eindringt. Und genau dies wird in Kap 2, 1-4a beschrieben. Nebukadnezar ist die handelnde Person. Ist er das wirklich? Er hatte einen Traum. Man kann sich fragen: Woher kommt der Traum? Die Erscheinung des Traums wird in Hebräisch erzählt. Der aufmerksame Leser weiß also, dahinter steht der Gott Israels. Nun wird die religiöse Weisheit der Völker hinzugezogen. Immer noch in hebräischer Sprache. Die Konfrontation ist perfekt. Dann beginnt die Antwort der Welt der Völker. In dem Moment, in dem die Völker zu antworten beginnen, setzt die aramäische Sprache ein. Das Wort "Aramäisch" ist das letzte Wort im ersten hebräischen Hauptteil, bevor der aramäische Mittelteil beginnt.

וַיְדַבְּרוּ הַכַּשְׂדִּים לְמֶלֶךְ אַרְמִיָּה

"Und die Chaldäer sprachen zum König auf Aramäisch" (2,4a).³⁴ Jetzt beginnt die heidnische Welt. Sie beginnt sich mit Gott zu befassen. Danach wird der Inhalt des Traums in aramäischer Sprache mitgeteilt, allerdings nicht durch einen Repräsentanten der heidnischen Welt, sondern durch einen Gefangenen aus Juda (2,24-30). Die Welt Gottes befasst sich mit der Welt des Heidentums (2,31-45). Gott hat zweimal denselben Traum gegeben, zunächst an den König von Chaldäa und dann dem jüdischen Prinzen. Zweimal dasselbe, und zwar für zwei Menschen, die einander als Gegenpole gegenüber stehen. So funktionieren auch ihre Sprachen als zwei Gegenpole, die durch den Traum eine Einheit bilden.

Der Inhalt des Traums ist zugleich eine Antwort auf die Frage, die in 1,1-2 entstanden ist. Wo wird die Machtübernahme der Völker hinführen? Die Antwort ist die Statue, dem Merkmal der Abgötterei und des Heidentums. Das Heidentum und seine Zukunft werden durch vier Metalle und Lehm repräsentiert, das sind vier oder fünf Phasen der Geschichte bzw. Königreiche. Das Hauptmerkmal ist Instabilität und Übergang. Sie enden mit der Verwüstung durch einen Stein. "Der Gott des Himmels" wird ein ewiges Königreich errichten. Das ist ein Kennzeichen der Stabilität. Dieses Königreich geht nicht mehr an ein anderes Volk über. Die Frage aus 1,1-2 ist beantwortet. Gott offenbart in einem Traum bzw. in einem Bild die gesamte Weltgeschichte. Das Ende, auf das alles hinausläuft, ist auch bekannt: Gottes unvergängliches Königreich.

Es ist auffallend, dass im ersten Hauptteil, im erzählenden Teil von Dan 1-6, ein Traum im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Er wird in aramäischer Sprache, d.h. in weltlicher Sprache berichtet. Der Traum des Nebukadnezar ist kein satanischer oder okkultur Traum. Auch Daniel empfängt den Inhalt dieses

34 In 2 Kön 18,28 steht: וַיִּקְרָא בְּקוֹל-גָּדוֹל יְהוֹרֵית וַיְדַבֵּר וַיֹּאמֶר "Und er rief mit kräftiger Stimme auf judäisch, und er sprach und sagte": Die Heeresobersten des Königs von Assur sprachen judäisch und nicht aramäisch, so wie es die Regierung von Juda wünschte (2 Kön 18,26). Mittels der (judäischen) Sprache versuchte der Heeresoberste nach Juda einzudringen und es in die Knie zu zwingen. Das misslang. Ein erster Unterschied zu Dan 2,4 ist, dass 2 Kön 18 in Hebräisch (Judäisch) geschrieben ist. Wenn darauf die Worte des Heeresobersten zitiert werden, dann ist das in derselben hebräischen Sprache. Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass nach dem Wort "Judäisch" noch zwei Einleitungswörter folgen, bevor das Zitat kommt. In Dan 2,4a folgt auf das Wort "Aramäisch" sofort das Zitat.

Traums, zwar nicht in der Form eines Traums, aber in einem Nachtgesicht, das von Gott kommt, und zwar zusammen mit der Erklärung. Darum stehen die Gesichte des zweiten Hauptteils (Dan 7-12) nicht unverbunden daneben. Im Gegenteil. Der zweite Hauptteil beginnt mit einem Gesicht, ebenfalls in aramäischer Sprache. Es handelt erneut von denselben Königreichen der Welt mit zwei neuen auffallenden Elementen: 1. Das Auftreten des "Menschensohns". Er empfängt das Königreich von Gott (7,13-14). 2. "Das Volk der Heiligen des Allerhöchsten" (7,27). Auch dieses Volk empfängt das Königreich. Damit endet das Gesicht. Danach geht es in hebräischer Sprache weiter, weil "das Volk der Heiligen des Allerhöchsten" erwähnt wird. Das Volk der Heiligen ist das hebräische Volk. Es gerät plötzlich, am Ende des Kapitels, in den Blick. Danach wird sofort von 8,1 an das Hebräische benutzt.

Das oben ausgeführte, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Buch Daniel beginnt mit der Verwüstung des Gottesstaates durch das Heidentum. Danach herrscht das Heidentum über Gottes Volk. Deutlich wird es daran, dass Jahwes Tempelgeräte als Siegestrophäen in den Tempel eines anderen Gottes gebracht werden (1,2) und dadurch, dass Daniel und seine Freunde andere Namen empfangen, in denen der Name eines anderen Gottes vorkommt (1,7; 4,8). Die aramäische Sprache setzt ein. Die gesamte aramäische Angelegenheit endet mit der Herrschaft des Volkes Gottes über das ganze Heidentum. Nun setzt die hebräische Sprache ein.

In den folgenden Kap. 8-12 liegt der Nachdruck auf dem hebräischen Volk.³⁵ Die drei Gesichte laufen jeweils auf eine Hauptkrise und ein Ende zu, das durch Gott bestimmt wird.

Innerhalb der aramäischen und hebräischen Teile gibt es noch einige auffällige Strukturmerkmale. Wie wir gesehen haben, sind Dan 2 und Dan 7 parallel. Der aramäische Teil wird durch zwei Gesichte eingerahmt, die das gesamte Weltgeschehen nach dem Untergang des hebräischen Staates und die Auslieferung an den König von Babel durch den Herrn betreffen. Dazwischen befinden sich vier Stücke. Auch diese stehen in chiasmischer Anordnung parallel zueinander. Dan 3 und Dan 6 beschreiben verwandte Rettungen von außergewöhnlicher Art: Drei jüdische Männer werden aus einem Feuerofen gerettet und Daniel wird aus dem Rachen der Löwen gerettet. Dan 4 und Dan 5 handeln von der Erniedrigung zweier babylonischer Könige, der Erniedrigung des Nebukadnezar und des Bel-sazar. Dieser Chiasmus ist bereits Lenglet³⁶ aufgefallen.

Was die hebräischen Teile betrifft, so steht Dan 9 im Zentrum von Dan 8-12 (Dan 8, 9 und 10-12). Der zentrale Teil handelt sich um ein Gebet Daniels im Zusammenhang mit einer Prophetie des Jeremia, nämlich dass die Trümmer Jerusalems 70 Jahre dauern werden. Dies geschah im ersten Jahr des neuen Königs,

35 Das Buch Daniel besteht aus 10 Teilen. Die ersten 9 Teile laufen mit unserer Kapiteleinteilung parallel. Nur Teil 10 besteht aus dem Kapitel 10-12.

36 A. Lenglet, 1972, S. 169-190.

des Meders Darius. (Daniel sieht eine reale Möglichkeit, ins Land zurückzukehren.) Die Antwort, die Daniel erhält, ist die Offenbarung der 70 Jahrwochen. Die 70 Jahrwochen ersetzen nicht die 70 Jahre der Gefangenschaft, sondern sie folgen nach der Beendigung derselben (9,25), d. h., sie folgen auf den Befehl, Jerusalem wiederherzustellen und wiederaufzubauen. Damit wird eine neue Periode eingeleitet. Aber man darf sich nicht der Illusion hingeben, dass nun der alte hebräische Staat wieder hergestellt wird. "Siebzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, so wird dem übertreten gewehrt und die Sünde abgetan und die Missetat versöhnt und die ewige Gerechtigkeit gebracht, und die Gesichte und Weissagung versiegelt und ein Hochheiliges gesalbt". Kap. 9,24 ist das Zentrum der drei hebräischen Hauptteile. Die 70 Wochen werden danach in sieben, zweiundsechzig und eine Woche aufgeteilt. Jede Zeit hat ihre eigenen Kennzeichen. In den ersten sieben Wochen steht das Bauen im Mittelpunkt. Zweiundsechzig Wochen lang wird das so bleiben, aber "unter dem Druck der Zeit". Die letzte Woche wird sehr schwierig sein.

So, wie das Heidentum in Dan 2 und 7 eine Übersicht über die ganze Weltgeschichte in aramäischer Sprache durch den Traum Nebukadnezars bzw. Daniels mit der Statue und ihren verschiedenen Metallen erhält, so empfängt das Judentum in Dan 9 eine Übersicht über seine ganze Geschichte in hebräischer Sprache durch das Gesicht Daniels von den 70 Wochen. Dabei wird eine große gegenseitige Durchdringung und Verflechtung deutlich. So, wie der Traum (Dan 2) und das Gesicht (Dan 7) in aramäischer Sprache die Taten der heidnischen Fürsten einschließen (Dan 3-6), so wird das zentrale Gesicht Daniels in Dan 9 durch zwei Gesichte flankiert, Dan 8 (Persien - Griechenland) und Dan 8-10 (Persien - Griechenland). Die Geschichte des Judentums mit den 70 Wochen ereignet sich in der Geschichte der Völkerwelt, wobei die Statue mit ihren verschiedenen Metallen durch wilde Tiere ersetzt wird. Sie verwüsten das Judentum, bis dessen Untergang droht. Aber der drohende Untergang wird verhindert durch ein Eingreifen von außen, durch Michael (12,1), der das Ende herbeiführt.

Kurz zusammengefasst sind die aramäische und hebräische Sprache ein Modell für die Macht der Königreiche, die durch sie repräsentiert werden. Der hebräische Gottesstaat des einzigen und wahren Gottes des Himmels (der Herr, Jahwe) wird durch die aramäische Macht der Völker mit ihren anderen Göttern überwunden. Dies ist allerdings nur scheinbar so. Der hebräische Gott dringt mit seinen hebräischen Verehrern durch einen Traum in die heidnische Welt ein und verwüstet zum Schluss die Macht der Völker und bleibt als einziger Gott übrig und herrscht durch sein Volk über alle Völker. Die dazwischenliegende Zeit bedeutet Instabilität der heidnischen Macht und anhaltende Unsicherheit für Gottes Volk. Unter der Oberfläche wirkt Gott ständig weiter, überrascht immer wieder durch seine Macht, die er an die Oberfläche treten läßt und als die heidnische Macht und die Unterdrückung der Völker ihren Höhepunkt erreichen, macht Gott

dieser Macht ein Ende Das bedeutet das Ende der Herrschaft des Aramäischen und die bleibende Herrschaft des Hebräischen.

2.3.4 Die 3 1/2 hebräischen Verse in Daniel 2, 1-4a

Wir müssen noch die 3 1/2 hebräischen Verse in Dan 2, 1-4a behandeln. Bei diesem "störenden" Teil können wir uns fragen, ob die Zahl 3 1/2 zufällig ist oder ob der Schreiber bewusst 3 1/2 Verse in hebräischer Sprache an den Anfang von Daniel 2 gestellt hat.³⁷ Falls dies der Fall ist, müssen wir uns fragen, was für eine Bedeutung die Zahl 3 1/2 hat. In Dan 9, der Offenbarung über die 70 Wochen, heisst es bei der 70. und letzten Woche: "In der Hälfte der Woche wird er Schlachtopfer und Speiseopfer aufhören lassen" (9,27). Die Hälfte einer Woche sind 3 1/2 Tage, oder besser: Die Hälfte einer Jahrwoche sind 3 1/2 Jahre.³⁸ Die letzte Jahrwoche muss ein schwieriger Zeitabschnitt sein. Dieser wird in zwei Teile von je 3 1/2 Jahre aufgeteilt, und die letzten 3 1/2 Jahre bringen eine weitere Verschlechterung. Auch Dan 7,25 u. 12,7 handeln von der letzten Hälfte dieses Zeitabschnitts, der mit den Worten umschrieben wird: "Eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit". Es handelt sich also insgesamt um 3 1/2 Zeiten. Wir müssen beachten, dass der Schreiber die 3 1/2 Zeiten im Hinterkopf hatte, als er sich entschied, im hebräischen Text von Dan 2,1-4a 3 1/2 Verse zu verwenden. Nun können wir

37 Der masoretische Text bietet ein interessantes Problem. Das *sof pasuq* wird in der Überlieferung des hebräischen Textes in einem späteren Stadium eingefügt worden sein. Handelt es sich daher um eine rein masoretische Schöpfung? Vielleicht gibt es Parallelen mit den Vokalen, die auch erst in einem relativ späten Stadium zu den Konsonanten hinzugefügt wurden. Die alte These, dass die Vokale eine Schöpfung der Masoreten sind, ist jetzt durch die meisten Forscher aufgegeben worden. Die Vokale dürften aufgrund einer lebenden Tradition hinzugefügt worden sein. Die Frage ist, ob etwas Vergleichbares nicht auch für die Einteilung in Verse gilt. Die Einteilung in Verse war bereits viel früher bekannt. Siehe E. Tov, 1992, S. 52 u. 211. Das Bewusstsein für den Nutzen der Einteilung in Verse dürfte bereits bei den Schreibern des Alten Testaments vorhanden gewesen sein. Ein Buch wie das der Klagelieder mit seinem Achrostichon gehört in dieselbe Zeit wie die Person Daniel, nämlich ins 6. Jahrhundert. Gerade die Verwendung eines Achrostichon zeigt, dass die Einteilung in Verse bewusst verwendet wurde, wo man bewusst auf die Zahl der Verse achtete. Hier sind es 22 Verse. Es bleibt uns objektiv keine andere Möglichkeit, als mit der Einteilung in Verse im masoretischen Text zu arbeiten. Der hebräische Text von Dan 2 enthält nun einmal 3 1/2 Verse. Das bedeutet allerdings nicht, dass der Forscher keine Freiheit hätte, ein Textstück auf eine andere Einteilungsmöglichkeit hin zu untersuchen. Dies können wir mit dem Material am Ende des aramäischen Teils und am Ende des zweiten hebräischen Hauptteils versuchen. Ob man dabei zu ernsthaften Abweichungen gelangt, lassen wir offen. In unserem Fall muss darauf geachtet werden, ob es auffällige inhaltliche Parallelen mit Kap 2,1-4a gibt. Sollte das der Fall sein, müssen wir untersuchen, ob die 3 1/2 Verse bei der Einteilung des masoretischen Textes befriedigend sind oder ob eine andere Einteilung die Parallelität mit dem Inhalt besser unterstützt.

38 Da das Wort *שבוע* in der maskulinen Pluralform verwendet wird (*שבועים*), ist eine Übersetzung mit *Woche* zweifelhaft. Es geht hier um die Zahl 7, die auf 7 Jahre hinweist.

uns fragen, ob dazu nicht ein Gegenstück von noch einmal 3 1/2 Verse gehören muss. Sollte das der Fall sein, was hat das für eine Funktion? Repräsentieren die ersten 3 1/2 Verse die weniger schwierige Zeitperiode und handelt es sich bei den letzten 3 1/2 Versen um die schwierigere Periode? Sollten diese Überlegungen zutreffen, dann ist es notwendig, die letzten 3 1/2 Verse zu finden. Methodisch gesehen können wir die folgenden Wege einschlagen:

1) Wir suchen die 3 1/2 Verse im hebräischen Teil. Da gibt es die folgenden Möglichkeiten:

a) Die ersten 3 1/2 Verse im hebräischen Text nach dem aramäischen Text, sind 8,1-4a. Diese Verse berichten von einem Gesicht Daniels, das er in der Burg Susa in Elam empfing. Das Gesicht handelt von einem Widder mit zwei Hörnern. Es handelt vom Königreich der Meder und Perser (8,20). Kap. 8,4a schließt mit den Worten: "Es gab niemanden, der aus seiner Macht befreien konnte".³⁹ Im Grunde sagt 8,4b das auch: "Und er verfuhr nach seinem Wohlgefallen und machte sich groß". Es wird nicht einfach sein, 8,1-4a als eine Botschaft zu betrachten, die eine Einheit mit 2,1-4a bilden könnte.

b) Die letzten 3 1/2 Verse im hebräischen Text sind Kap. 12,10b-13. Die Weisen (Verständigen) werden die Botschaft verstehen (12,10b)⁴⁰ von "dem Mann, der mit weißen Kleidern bekleidet war (12,7). Anschließend wird darauf hingewiesen, dass das tägliche Opfer 1290 Tage eingestellt wird, aber dass der "Glückliche" 1335 Tage warten kann. Schließlich muss Daniel ruhen und am Ende der Tage aufstehen. Die Zahlen können eine Verbindung mit den 3 1/2 Versen in 2,1-4a herstellen. Die Zahlen 1290 und 1335 sind allerdings anders als die 1260 Tage der 3 1/2 Jahre (3,5 x 12 x 30). (Siehe Offb 13,4-7, 42 Monate, und Kap. 12,13-14 u. 16,6, 1260 Tage). Darüber hinaus handelt es sich um zwei Zahlen. Diese lauten hier 3 1/2 + und 3 1/2 ++. Es lässt sich nicht ganz leugnen, dass eine Beziehung zu den 3 1/2 Jahren besteht. Vielleicht lässt sich eine Brücke schlagen zwischen den (echten) Weisen in Dan 12,10b, die die Botschaft des Gesichtes verstehen, und den Weisen von Babel, die sich mit den Träumen Nebukadnezars befassen, aber selbst den Inhalt des Traumes nicht empfangen und darum den Traum auch nicht verstehen.

2.) Wir können die 3 1/2 Verse im aramäischen Teil suchen.

a) Es könnten die ersten 3 1/2 Verse im aramäischen Text nach dem hebräischen Text sein, nämlich 2,4b-7. Dieses Stück ist eingeschlossen zwischen zweimal derselben Frage, die von den Weisen Babels in 2,4b und 2,7 gestellt

39 Man könnte mit dem Platz des atnach mit dem Wort מִיָּדוֹ *aus seiner Hand* unzufrieden sein. Es wäre zu erwarten, dass das atnach bei וְנִבְּרָה *nach Süden* oder bei לְפָנָיו *vor seinem Angesicht* steht. Doch tut dies kaum etwas zur Sache. 8,4 bildet inhaltlich eine Einheit, wo immer der atnach auch stehen mag.

40 12,10b besteht nur aus zwei Wörtern: וְהַמְּשָׁכִלִים יְבִינּוּ und die Verständigen werden es verstehen. Dies ist das Gegenstück zu וְלֹא יְבִינּוּ כָּל־רְשָׁעִים *all die Verkehrten werden es nicht verstehen* (12,10a2).

wird, nämlich, ob der König Nebukadnezar so freundlich sein will, den Inhalt seines Traumes bekanntzumachen. Dazwischen steht die Weigerung des Königs, die mit seiner Drohung einhergeht, dass er die Weisen töten und ihre Häuser verwüsten wird, wenn sie nicht selbst auf den Inhalt des Traumes kommen (2,5-6). Wenn wir hierin das Gegenstück zu 2,1-4a sehen wollen, dann kann folgende Botschaft verstanden werden: Gott dringt mit seinem Wirken in dieser Welt durch. Die Welt reagiert mit Unwissen auf der einen Seite und Tod und Verwüstung auf der anderen Seite.

b) Die letzten 3 1/2 Verse in aramäisch sind 7,25b-28. Diese Verse handeln von einem Horn aus dem vierten und letzten Königreich, das die Zeiten und das Gesetz verändern und die Heiligen des Allerhöchsten zugrunde richten will. Das dauert "eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit" (7,26b). Dann kommt das Endurteil. Die Königsschaft wird dem Volk der Heiligen des Allerhöchsten übergeben. Seine Königsherrschaft ist ewig. Dem muss alles dienen. Es endet mit der Bemerkung, dass Daniel sehr erschrocken war. Vergleichen wir dies mit 2,1-4a, dann fallen zwei Übereinstimmungen auf:

a. Die 3 1/2 Zeiten in 7,26b, die dort zum ersten Mal im Buch Daniel erwähnt werden. Es muss sich um die letzte Hälfte der Jahrwoche handeln.

b. Durch das Gesicht sind Daniels Gedanken sehr "erschrocken" (7,28) und durch den Traum ist der Geist Nebukadnezars "beunruhigt (2,1+3).

Wenn es zutrifft, dass die 3 1/2 hebräischen Verse in 2,1-4a eine Konnotation im Zusammenhang mit der letzten Jahrwoche darstellen und mit ihrer Aufteilung in $2 \times 3 \frac{1}{2}$ Jahre, dann lässt sich die folgende Schlussfolgerung ziehen:

1. Das Gegenstück zu den 3 1/2 Versen müssen wir in erster Linie im aramäischen Text und nicht im hebräischen suchen. Schließlich geht es um den Wechsel zwischen dem Hebräischen und dem Aramäischen.

2. Es ist methodisch zu verantworten, das Gegenstück der 3 1/2 letzten Verse im hebräischen Text mit den 3 1/2 letzten Versen im aramäischen Text verglichen wird, nämlich mit 7,25b-28.

3. Inhaltlich gibt es zwei Übereinstimmungen: a. Die Bestürzung über den Traum und das Gesicht bei den beiden Empfängern: Dem Chaldäer Nebukadnezar (hebräisch) und dem Judäer Daniel (aramäisch). b. Die 3 1/2 hebräischen Verse in 2,1-4a können wir als Konnotation zur ersten Hälfte der Jahrwoche betrachten, die weniger schlecht ist. In 7,25b-28 wird explizit auf die 3 1/2 Jahre der letzten Hälfte der Jahrwoche hingewiesen, die sehr furchtbar sein wird.

4. Weiterhin wird neben der ersten Brücke zwischen den 3 1/2 Verse in 2,1-4a im hebräischen und den 3 1/2 Versen in 7,25b-28 im aramäischen Text eine zweite Brücke zu den 3 1/2 Versen in 12,10b-13 im hebräischen Text am Ende des Buches geschlagen. Die Zahl der Tage am Ende ist jedoch länger als 3 1/2 Jahre oder 1260 Tage. Es handelt sich um 1290 und um 1335 Tage. Die 1260 Tage scheinen einen zweifachen Schwanz zu haben. Das Ende ist mit 1260 Tagen erreicht und doch scheinen sie zweimal etwas länger zu sein. Kann dies etwas

mit der letzten Aussage im Buch Daniel לְקֵץ הַיָּמִין “am Ende der Tage” zu tun haben? Das Ende der Tage ist mit dem Aufstehen Daniels verbunden. Das letzte Wort lautet הַיָּמִין. Mehrere Forscher haben sich über das *nun-sofit* am Ende des Wortes Gedanken gemacht. Es handelt sich um eine aramäische und nicht um eine hebräische Form der Pluralendung (*mem-sofit*). Daher spricht man von einem aramäischen Einfluss auf das Hebräisch des Schreibers des Danielbuches. Das ist nicht zu leugnen. Wir bezweifeln jedoch, dass der Schreiber unaufmerksam war oder eine vereinzelte aramäische Variante verwendete. Durch den bestimmten Artikel הַ vor dem selbständigen Hauptwort ist deutlich, dass es sich nicht um ein aramäisches Wort handeln kann. Dieses hätte יָמִינָא (2,28) lauten müssen. Ohne Artikel lautet das aramäische Wort יָמִין (6,8 + 13). Weiterhin fällt auf, dass in den zwei vorangehenden Versen 12,11+12 zweimal das Wort “Tage” mit einer normalen hebräischen Pluralendung vorkommt: יָמִים mit einem *mem-sofit*. Der Schreiber verwendet also gewöhnlich die hebräische Pluralendung, aber beim letzten Wort gebraucht er (bewusst) die aramäische Endung, ohne das hebräische Wort in ein aramäisches Wort zu verwandeln.⁴¹ Was hat dies für einen Effekt? Am Ende des Buches Daniel und am Ende des letzten Wortes dieses Buches lässt der Autor ein hebräisches Wort aramäisch enden. Damit erhält das Hebräische bewusst einen aramäischen Schluss. Im letzten Wort gehen das Hebräische und das Aramäische ineinander über und verschmelzen miteinander. Das Hebräische bleibt dabei dominierend. Das ist nach 7,27 genau die Botschaft des Buches Daniel: לְקֵץ הַיָּמִין über das Ende der Tage.

Wir können das Phänomen der 3 1/2 Verse als Ganzes folgendermaßen theologisch auswerten. Der Gott Israels, der Gott des Himmels, dringt mit der hebräischen Sprache und durch einen Traum in die Welt der Völker ein und seine Anwesenheit ist damit in der ersten Hälfte der 70 Jahrwochen nicht zu übersehen. Er bleibt während der ganzen Zeit der Völker anwesend, die durch die aramäische Sprache gekennzeichnet ist, und wird auch während der letzten Hälfte der 70. Jahrwoche auf dem Höhepunkt der heidnischen Macht anwesend sein und diese gerade dann auflösen.

Es besteht ein großer räumlicher Abstand zwischen den letzten 3 1/2 Versen des einleitenden Hauptteils in hebräischer Sprache und den letzten 3 1/2 Versen in aramäischer Sprache. Dieser räumliche Abstand beinhaltet einen großen Zeitabstand. Dies kann zugleich bedeuten, dass zwischen der ersten Hälfte und der zweiten Hälfte der Jahrwoche in Dan 9,27 eine große Zeitspanne eingefügt wer-

41 H. Rouillard-Bonraisin, 1996, S. 154, hat auch auf den hybriden Charakter dieses Wortes hingewiesen. Sie betrachtet die Sprache des Autors jedoch leider als die eines Menschen, der hebräisch nicht gut beherrschte, sondern dessen erste Sprache oder dessen Muttersprache Aramäisch war (S. 156). Ich versuche etwas ganz anderes zu zeigen. Der Schreiber beherrscht beide Sprachen perfekt und geht um theologischer Ziele willen kreativ mit ihnen um.

den kann.⁴² Die Endredaktion des Buches Daniel scheint dies durch den Wechsel der Sprachen zu suggerieren und damit bewusst mehr Licht auf dieses Thema zu werfen.

3. Zusammenfassung und Schlussfolgerung

1. Die älteste Erklärung für den Wechsel zwischen dem Hebräischen und Aramäischen im Buch Daniel lautet, dass der Schreiber diesen Wechsel bewusst gewollt hat und damit etwas mitteilen wollte. Dieses Prinzip hinter dem alten Standpunkt aus dem 17. Jahrhundert erfährt in den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts neue Beachtung, obwohl die konkreten Antworten unterschiedlich sind:

- *Sprache und Zitat.* Von 2,4a an erscheint ein Zitat in aramäischer Sprache. Der Autor schreibt einfachheitshalber in aramäischer Sprache weiter.

- *Sprache und literarischer Aufbau.* Es handelt sich um das ABA-Muster. Das Aramäische wird durch das Hebräische eingerahmt.

- *Sprache und Volk.* Dies ist die älteste Erklärung. Das Hebräische ist die Sprache Israels, des Bundesvolkes, und Aramäisch ist die Sprache der Heiden, vor allem die Sprache der Macht der Israel unterworfen ist.

- *Sprache und Entwicklungsniveau.* Die aramäischen Teile sind an das normale Volk gerichtet und die hebräischen Abschnitte sind für die Gelehrten bestimmt.

- *Sprache und Authentizität.* Der aramäische Abschnitt ist eingefügt worden, um den Eindruck von Authentizität hervorzurufen.

- *Sprache und Gattung.* Die Zweisprachigkeit hat mit der Gattung der Apokalyptik zu tun. Aramäisch ist die Sprache der Offenbarung und Hebräisch ist die Sprache der Geheimhaltung.

- *Sprache und Standpunkt.* Der Wechsel der Sprachen wird dazu verwendet, den ideologischen und phraseologischen Standpunkt des Schreibers auszudrücken. In den hebräischen Abschnitten liegt der Nachdruck auf dem Volk Israel und den Wegen seines Gottes. In den aramäischen Abschnitten ist das Gegenteil der Fall. Es geht um eine Konfrontation von Kulturen.

2. Obwohl nicht jeder Vorschlag überzeugen kann, gibt es eine Reihe von Elementen, die zutreffend sind:

- Hebräisch hat mit dem Bundesvolk zu tun und Aramäisch ist die Sprache der Fremdherrschaft.

- Der ideologische Standpunkt des Schreibers das Israel als Bundesvolk mitten im Volk der Fremdherrscher ist, ist ein Beitrag für das Verständnis des Sprachwechsels.

- An sich ist das ABA-Muster zutreffend.

42. Vergleich K. Koch, 1980, S. 145-155 (6.5 Fristensetzung für die Zeitgeschichte? 6.6 Die konsequent zeitgeschichtliche Auslegung. 6.7 Die 490 Jahre der Großreiche und die Chronologie der Weltzeit).

3. Es gibt einige Themen, die zwar teilweise aber nicht genügend behandelt worden sind:

- Das Hebräische in 2,1-4a.
- Das Aramäische in 7.

4. Der Beitrag dieses Artikels zum Sprachwechsel lautet, dass der Wechsel der theologische Ursachen hat:

a) Der Sprachwechsel hat mit dem Zusammenstoss des Königreiches Gottes, das durch das hebräische Volk Juda vertreten wird, und den Königreichen der Völker mit dem Kennzeichen der aramäischen Sprache zu tun, von denen das hebräische Volk unterworfen worden ist.

b) Das Königreich Gottes ist durch die Eroberung der Tempelgeräte in Jerusalem und deren Aufbewahrung im Tempel eines heidnischen Gottes nur scheinbar überwunden. Der Tempel und das Volk wurden ausgeliefert. Gottes Königreich existiert weiter, nicht so sehr in Form des Gottesstaates Israel-Juda, aber in Form eines himmlischen Königreiches. Plötzlich schlägt dieses Königreich zu und dringt durch einen Traum in die heidnische Welt ein. Darum ist 2,1-4a bewusst in hebräischer Sprache formuliert. Das Königreich Gottes meldet sich durch einen Traum beim König der Fremdherrscher. Das wird uns in der Sprache des unterworfenen Volks berichtet. Als die Weisen des herrschenden Volks sich mit dem Traum befassen, wird in 2,4b zur aramäischen Sprache, mit dem Ausdruck: "Oh König, lebe in Ewigkeit" umgeschaltet. In diesem Traum wird durch einen jüdischen Gefangenen in aramäischer Sprache vorausgesagt, dass Gottes Königreich nach mehreren Wechselln bei den Königreichen dieser Welt diese Königreiche überwinden und selbst dauerhaft herrschen wird. Am Ende des hebräischen Teils in Kap. 7 wird mittels eines anderen Gesichts bezeugt, dass die Herrschaft dem Volk des Allerhöchsten gegeben wird (7,27). Das ist das jüdische Volk. Danach wird zur hebräischen Sprache übergegangen, der Sprache dieses Volkes.

5. Ein besonderer Beitrag ist die Erklärung für das Hebräische in 2,1-4a. Es handelt sich um 3 1/2 Verse. Die Zahl 3 1/2 hat mit der Hälfte der letzten Jahrwoche zu tun, die für das Ende der Zeiten Kennzeichen ist. Die 3 1/2 letzten hebräischen Verse finden ihr Gegenstück in den 3 1/2 letzten aramäischen Versen in 7,25b-28, die mit den Worten beginnen "Eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit" (7,25b).

4. Bibliographie

- Archer, G. L., *Das Hebräische im Buch Daniel verglichen mit den Schriften der Sekte von Qumran*. Basel 1972.
- Arnold, B. T., „The Use of Aramaic in the Hebrew Bible: Another Look at Bilingualism in Ezra and Daniel.“ *JNSL* 22/2, 1996, 1-16.

- Berthold, L., *Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt mit einer vollständigen Einleitung und einigen historischen und kritischen Exkursen*. Band 1/2. Erlangen 1806.
- Bevan, A. A., *A Short Commentary on the Book of Daniel*. Cambridge 1882.
- Caquot, A., "Postface". In: *Mosaïque de langues. Mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien, Actes de la Table-Ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062 "Études Sémitiques"*. F. Briquel-Chatonnet, Hrsg. Antiquités Sémitiques 1. Paris 1996, S. 211-215.
- Collins, J. J., *Daniel*. Hermeneia. Augsburg, Minneapolis, 1993.
- Davies, P. R., *Daniel*. Old Testament Guides. Sheffield, 1985.
- Driver, S. R., *The Book of Daniel with Introduction and Notes*. The Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge, 1901.
- Gooding, D. W., „The Literary Structure of the Book of Daniel and its Implications.“ *TynBull* 32, 1981, 43-79.
- Keil, C. F., *Das Buch Daniel*. Biblischer Kommentar über das Alte Testament. Leipzig, 1980.
- Koch, K., *Das Buch Daniel*. Erträge der Forschung 144. Darmstadt, 1980.
- Lenglet, A., „La structure littéraire de Daniel 2-7.“ *Biblica* 53, 1972, 169-190.
- Marti, K., *Das Buch Daniel erklärt*. Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament 18. Tübingen und Leipzig, 1901.
- Miller, J. E., „The Redaction of Daniel.“ *JSOT* 52., 1991, 115-124.
- Plöger, O., *Das Buch Daniel*. Kommentar zum Alten Testament XVIII. Gütersloh 1965.
- Rouillard-Bonraisin, H., "Problèmes du bilinguisme en Daniel". In: *Mosaïque de langues. Mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien, Actes de la Table-Ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062 "Études Sémitiques"*. Briquel-Chatonnet, F. Hrsg., Antiquités Sémitiques 1. Paris 1996., S. 171-189.
- Snell, D., „Why is there Aramaic in the Bible?“ *JSOT* 18, 1980, 32-51.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis, Assen, usw. 1992.
- Van der Woude, A. S., "Die Doppelsprachigkeit des Buches Daniel". In: *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Van der Woude, A. S., Hrsg., Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 106. Leuven 1993, S. 3-12.
- Waelkens, A., *De datering van het boek Daniel vanuit taalkundig oogpunt. Het Hebreeuws van Daniel onderzocht*. Verhandeling aangeboden aan de Evangelische Theologische Faculteit tot het behalen van de graad van licentiaat in de godgeleerdheid. Heverlee 1991.

Lob und Klage in den Psalmen des Alten Testaments als Anfrage und Herausforderung an unsere Gebets- und Gottesdienstpraxis¹

1. Annäherung

"Freud und Leid
sind die Zwillinge des Lebens,
die beiden Seiten einer kostbaren Münze,
die in der Hand des Glaubenden, Hoffenden und Liebenden sich stetig wendet,
bis er das Leben einst ungetrübt und versöhnt mit Gott genießen darf.
Dann herrscht Frieden."
(Jörg Zink)²

Diese Worte von Jörg Zink lassen sich nicht nur auf unsere Lebensbefindlichkeit beziehen. Ich möchte sie, leicht modifiziert, auch für die biblischen Psalmen geltend machen: Wie Freude und Leid Zwillinge des Lebens sind, so umspannen Klage und Lob unser Reden und Ringen, unser Beten und Gottesdienst-Feiern. Diese beiden unverzichtbaren Seiten einer kostbaren Münze sind uns im Schatz der biblischen Psalmen für immer gegeben und je neu aufgegeben.

Die Psalmen erfassen die Gesamtdimension des gemeinschaftlichen, stellvertretenden und individuellen Lebens und bringen es ins Gespräch mit Gott. "Klage" und "Lob" bilden dabei gleichsam die "Eckwerte" des Dialogs mit Gott.³ Zu ihnen gehören und mit ihnen verbunden sind die quasi "dazwischen" liegenden Gebetsformen: Bitte, Fürbitte, Danksagung, Rückblick, Bekenntnis und anderes mehr.

Klage und Lob wollen wir zunächst an einem Psalmtext beispielhaft "erden". Es ist Ps 13, auf den wir als Zeugen und Mitbeter uns besinnen wollen.

1 Der Aufsatz stellt die überarbeitete und mit Literaturhinweisen ergänzte Fassung eines Referats dar, das anlässlich einer Studientagung der Schweizerischen "Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie" (AfbeT), die zugleich als Theologentag der "Schweizerischen Evangelischen Allianz" (SEA) durchgeführt wurde und unter dem Gesamthema "Der Gottesdienst im Namen von Jesus Christus" stand, am 9. Mai 1998 in Basel gehalten wurde (der Referent/Autor ist selber Mitglied der AfbeT). Der Referatstil wurde beibehalten.

2 Der Herkunftsort dieses Zitats ist mir nicht bekannt.

3 Vgl. schon der Buchtitel des klassisch gewordenen Werkes von C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983⁶.

2. Psalm 13⁴

- 1 Dem Musikverantwortlichen - ein Psalm - David zugehörig.
- II 2 a Wie lange noch, JHWH? Willst du mich für immer vergessen?
 b Wie lange willst du dein Antlitz verbergen vor mir?
- 3 a Wie lange noch soll ich Schmerzen in meiner Seele hegen?
 b (Wie lange noch) ist Kummer in meinem Herzen tagelang?
 c Wie lange noch darf sich mein Feind über mich erheben?
- II 4 a Schau doch her! Antworte mir, JHWH, mein Gott!
 b Mache doch hell meine Augen, damit ich nicht zum Tod entschlafen muss!
- 5 a Damit mein Feind nicht sagen kann: Ich habe ihn überwältigt!
 b (Damit nicht) meine Bedränger jubeln dürfen, wenn/weil ich wanke.
- III 6 a Ich aber, ich habe auf deine Gnade vertraut,
 b mein Herz wird jubeln über deine Hilfe.
 c Ich will (hiermit) JHWH besingen, denn er hat an mir (wohl) getan.

• *Zum Ganzen:* Der kurze Psalm hat drei Strophen (I, II, III) mit abnehmender Grösse (5 - 4 - 3 Zeilen). In seiner poetischen Gestalt weist er also eine Verengung gegen den Schluss hin zu ("Trichter"-Form), die mit einer inhaltlichen Zuspitzung einhergeht. Es handelt sich um ein Gebet, kenntlich an der Anrufung JHWHs (vgl. die beiden Vokative in 2a und 4a): Die Worte werden zu Gott hingetragen und vor Gott ausgetragen. Jede der drei Strophen dieses Gebets hat eine unterschiedliche Einfärbung: In Strophe I hören wir den Psalmist 'klagen', in Strophe II schreitet er fort zum Bittgebet, und in Strophe III zeigen sich mit der Zuversichtsaussage und dem Gotteslob die hellen Streifen anbrechenden Heils.

• *Zu Strophe I (2-3):* "Wie lange noch...?" - mit dieser Frage klopft der Beter wiederholt und laut bei JHWH an. Da ist Klage, auch Anklage, ja Vorwurf und Vorhaltung drin. Drei Sozialdimensionen sind dabei umgriffen: Zuerst ist in der "Gottes-Klage" von Vers 2 Gott als der Urheber und Verursacher der Not im Blick. Danach wird in der "Ich-Klage" von 3ab die eigene notvolle Befindlichkeit vor Gott ausgebreitet. Und schliesslich wird in der "Feind-Klage" von 3c auch ein mitmenschlicher Verursacher der Not erkennbar. Die Krise wird gleichsam "symbiotisch" erfahren: Hinter dem Klagegebet verdichten sich verschiedene

4 Vgl. insbesondere C.Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983⁶, 48-60.125-131; K.Seybold, *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996, 63-65 (mit weiteren Literaturhinweisen zu Ps 13).

ne Momente zu einem einzigen Geschehen: Erfahrung der Abwesenheit Gottes, seelischer Schmerz, der die Gesamtbefindlichkeit schwer beeinträchtigt, und schliesslich die Schädigung durch Mitmenschen. Später, in 4b, wird deutlich, dass die Krise derart massiv ist, dass der Betende sich in Todesnähe befindet oder zumindest wähnt. Auffallend ist, dass die gesamte Klage sich in Form von Fragen vollzieht; ja, es ist eine einzige Frage, die je unterschiedlich akzentuiert wird: "Wie lange noch..."? - 5mal hämmert der Beter diese Frage Gott entgegen. Es ist die Frage nach dem zeitlichen Verzug. Mit ihr artikuliert der Beter seine Irritation angesichts des Umstandes, dass JHWH zu seinem Heil nicht bzw. immer noch nicht eingegriffen hat. Die Bundes- und Hilfsverpflichtung Gottes, die JHWH gegenüber seinem Volk und deren Menschen eingegangen ist, wird hier gleichsam ein-geklagt.

In manchen christlichen Kreisen ist derartiges Klagen tabu, gelten Fragen nach dem "Warum?" und "Wie lange?" als unpassend; als hilfreich wird lediglich die Frage nach dem "Wozu?" angesehen. Wir heutigen Christen sind geneigt, diesen Psalmbeter an Frömmigkeit übertreffen zu wollen und den Status seines Klagens als "alttestamentlich" und "vorchristlich" zu bezeichnen. Doch wenn man bereit ist genau hinzuhören, entdeckt man, wie viel ernster in diesem Klagegebet Gott genommen wird als dies bei mir/uns vielfach der Fall ist. Hier wird nicht in angeblicher Frömmigkeit der Grund der Not nur bei sich selbst und seiner Sündhaftigkeit gesucht; es wird auch nicht in Gottvergessenheit nur der Mitmensch als Ursache der Not benannt; vielmehr wird hier Gott selbst bzw. seine Untätigkeit als erster und letzter Grund der Not angesehen. Darin wird Gott viel ernster genommen als gemeinhin gesehen, und damit führt die Klage in ihrem Ringen mit und um Gott viel näher zu ihm, als wir dies meist wahrzunehmen vermögen.

Ein letztes zu Strophe I: Man beachte, *wie* und *mit wem* Kommunikation geschieht. Lediglich mit Gott tritt der Beter ins Gespräch, und er tut das, obwohl er gerade Gott als denjenigen beklagt, der ihn "vergessen" hat und "abwesend" ist. Welch grosse Not und zugleich welch grosses Mass an Gottvertrauen zeigen sich in diesen Worten an! Zu Gott allein spricht er direkt. Er spricht zu Gott über Gott, er spricht zu Gott über sich selbst, und er spricht zu Gott über seinen Feind. Zum Feind aber spricht er nicht. Und auch in Selbstgesprächen bleibt er nicht stecken.

Auch dies ist eine Einsicht, die aus den Psalmen zu lernen wäre. Im Klagegebet haben ungeschönte Worte und "Aggressionen" bis hin zu Verwünschungen Platz. Aber sie werden weder dem "Feind" an den Kopf geworfen noch in sich selbst hineingefressen, sondern *allein* an Gott gerichtet und damit seiner Gerechtigkeit und seinem Gerichtshandeln übergeben.

• *Zu Strophe II (4-5)*: Hat schon die Klage indirekt das Ziel, JHWH zur Beendigung seines bisherigen Verhaltens aufzufordern, so wird dies in den Bitten von Strophe II explizit. Diesbezüglich sind die Bitten mit ihrem Appell an Gott, zu

"schauen", zu "hören" und "einzugreifen", Fortsetzung und Weiterführung der Klage. Die Klage bereitet den Boden zum Bittgebet. Ohne die Klage würde der Bitte die Tiefe und Dringlichkeit abhanden gehen, und ohne die Bitte wäre die Klage zu wenig konkret auf die Behebung der Not ausgerichtet. Hinter den Bit-ten der Verse 4 und 5 geht es um mehr als um die Behebung der Not und die Wiederherstellung persönlichen Wohlbefindens - auch wenn das seinen berechtig-ten Platz hat. Die *tieftste* Not liegt darin, dass angesichts der Duldung der Not-lage des Beters die Ehre JHWHs selbst auf dem Spiel steht. Des Beters Ergehen ist mit Gottes Ergehen und Ansehen gekoppelt: Wird die Gerechtigkeit gebeugt und der Gottesfürchtige durch den Spötter gedemütigt, steht der Ruf und die Macht JHWHs selbst auf dem Spiel. Darin liegt der letzte Grund dieses Klage-und Bittgebets. "Mein Gott" (4a) soll "meinem Feind" (5a) entgegentreten und damit seine prahlende Arroganz, in der sich Überhebung und Auflehnung gegen Gott selber manifestiert, zum Schweigen bringen.

• *Zu Strophe III (6)*: Nach Klage und Bitte mündet der Psalm in die Schluss-strophe. Sie ist sein "Trichterhals": Kulminationspunkt und Abschluss seines hier bezeugten Betens. Der "Weg" von der Klage über die Bitte zum Lob in Vers 6 geschieht nicht ohne Spannung und An-Spannung. Dem aufmerksamen Mit-Beter des Psalms fällt der 'atmosphärische Einschnitt' zwischen dem Ende von Strophe II und dem Anfang von Strophe III auf. Es liegt ein Zäsur, eine Pause dazwischen. Dieser Einschnitt ist auch theologisch bedeutsam. Ich möchten ihn so auszuloten versuchen: Klage und Lob gehören zusammen, sind verklammert in einem *einzig*en Gebet, diesem Ps 13. Doch die leichte Absetzung markiert gleichsam eine 'Schwelle', zeigt an, dass der Weg von der Klage zum Lob 'ge-schenkt' ist und damit 'unverfügbar' bleibt. Zwischen Vers 5 und 6 liegt das 'Wunder der Gnade'. Es ist in und mit der Zäsur unausgesprochen gegenwärtig. Die Aufbewahrung, Weitergabe und vielfache Nach-Betung von Ps 13 legt Zeugnis ab vom immer neu begangenen und geschenkten Weg von der Klage zum Lob Gottes.

Im Schlussvers sind die zum Ausdruck kommenden Zeitachsen genau zu be-achten (sie sind leider nicht in allen Bibelübersetzungen erkenntlich). In 6a kann der Psalmist - in deutlich markierter Absetzung zum gottlosen Feind - auf *früher* investiertes Gottvertrauen und damit auf den Schatz von Gotteserfahrungen der Vergangenheit zurückgreifen. Mit seinem Bekenntnis des Vertrauens stellt er sich neu in diesen Erfahrungshorizont und erklärt ihn damit als jetzt gültig. Aus dieser Vertrauenserklärung wächst ihm Hoffnung zu; so weitet sich in 6b der Blick von der Vergangenheit in die Zukunft. Sein Jubeln ist ihm angesichts von Gottes helfendem Eingreifen in kühner Vorausnahme bereits gewiss. Wenn ich es recht interpretiere, wird dieses Vorhaben zukünftigen Jubels in und mit dem Besingen der Schlusszeile 6c bereits vollzogen. "Er *hat* an mir wohlgetan" - in diesem Bekenntnis, seinem letzten Wort in diesem Psalm, fließen frühere Gotte-

serfahrungen und die Gewissheit gegenwärtiger und zukünftiger Heils-
erfahrungen gleichsam zu einem Punkt zusammen.

Noch etwas Entscheidendes ändert sich in dieser Schlusszeile des Psalms: Am Anfang war er allein: ohne Gott, ohne Menschen, ohne Hilfe. Die einzige anw-
esende Wirklichkeit waren seine Not und die "Feinde". In dieser Not ist er zu Gott
durchgestossen und kann am Schluss von Gnade, Hilfe und Vertrauen reden.
Seine Klage hat sich in "Singen" gewandelt und wird in "Jubel" enden. Gott ist
wieder da. Doch nicht allein Gott: Der Beter findet sich unwillkürlich in die Ge-
meinde eingebetet. Mit der theologischen ist auch die soziale Isolierung beendet.
Der Psalm endet nicht mit einer Anrede zu Gott, sondern einem Besingen von
Gott und seinen Taten. Damit treten Mithörer, die Gemeinde, ins Blickfeld, und
mit dem Gebet zu Gott verbindet sich das Zeugnis von Gott vor der Gemeinde:
"er hat an mir (wohl) getan".

So vollzieht sich in diesem Ps 13 eine Bewegung vom Dunkel zum Licht, von
der Klage über die Bitte zum Lob. Dies geschieht aber dergestalt, dass die Klage
am Schluss nicht abgestossen, sondern im bezeugten Ps 13 bleibend mit dem
Lob verklammert wird. Doch nicht nur Klage und Lob sind in diesem so knappen
und doch so reichen Psalm auf engstem Raum verbunden, sondern auch der Ein-
zelne und die Gemeinschaft. Ob Ps 13 im Gottesdienst seinen Anfang nahm,
wissen wir nicht - mir scheint eher nicht. Eines ist aber gewiss: Ps 13 hat im Got-
tesdienst seinen Ausgang genommen, im bezeugten Gotteslob inmitten der Ge-
meinde.

3. Zwischenbemerkungen

• *Verschiedene Problemkreise:* Bevor wir von Ps 13 die Linie zu unserer christli-
chen Gebets- und Gottesdienstpraxis ausziehen und daraus Folgerungen ableiten,
stellen sich eine Reihe hermeneutischer und theologischer Fragen, die hier nicht
ausgeführt werden können. Auf einige Themenkreise will ich im Sinne einer
Problemanzeige wenigstens hinweisen. Zu der für unsere Thematik besonders
wichtigen Fragestellung nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament⁵
möchte ich darüber hinaus wenigstens einige Hinweise anfügen, in welche
Richtung mein Verständnis geht.

- (1.) Zur Vielgestaltigkeit des Psalmenbuches: "Klage" und "Lob" sind For-
men des Gebets.⁶ Doch nicht alle Psalmen sind direkt an Gott adressiert, also

5 Eine Skizzierung der Fragestellungen mit Lösungsansätzen wurde kürzlich von
B. Janowski, *Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theolo-
gie*, ZThK 95 (1998) 1-36, dargeboten.

6 Zur Thematik des Betens im Alten (und Neuen) Testament vgl. H. Graf Reventlow, *Gebet
im Alten Testament*, Stuttgart u.a. 1986; S.E. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible. The
Drama of Divin-Human Dialogue (Overtures to Biblical Theology)*, Minneapolis 1993;

Gebete im engeren Sinn. Und nicht alle Psalmen, die Gebete sind, sind *nur* Gebete. Nicht selten finden sich weisheitliche Überlegungen, Rückblicke in die Geschichte, prophetische Worte und Meditationen *vor* Gott eingestreut. All dies gehört in den weiteren Zusammenhang des Redens *vor* und mit Gott - allein und in der Gemeinde. In vielen Psalmen zeichnet sich wie in Ps 13 ein "Weg" ab, auf dem verschiedene Gebetsformen nebeneinander vorkommen bzw. durchschritten werden. Bei den Einzelgebeten sind Klage- und Bittgebete häufig, daneben Dankgebete (Toda)⁷, die als Gelübde nach der Gebeterhörung dargebracht wurden. Bei den Gemeindegebeten kennen wir die Klagegebete im Zusammenhang nationaler Bedrängnis (Hunger, Missernte, Kriegsnot, Exil) und die Hymnen (Lobpreis), in denen die guten Taten JHWHs aufgezählt werden.

- (2.) Zur Art der Psalmen: In den Psalmen sind uns "nur" die Worte überliefert. Was fehlt und oft nur annähernd durch die Psalmen selbst oder andere Texte erschlossen werden kann, sind Momente wie die geschichtlichen Situationen, denen sie ihre Entstehung und Wiederverwendung verdanken; der oder die Verfasser(kreise); die Art der Vortragsweise und bei den Gesängen die Melodie; weiter die Gesten und Riten, mit denen sie vorgetragen wurden. Auch den genauen Ort, wo die Psalmen einst vorgetragen und verwendet wurden, kennen wir vielfach nicht: Gehört der Psalm in einen öffentlichen Gottesdienst, etwa in ein Wallfahrtsfest-Gottesdienst in Jerusalem? (so v.a. Volksklagelieder, Hymnen) Oder wurde der Psalm im Familien- und Freundeskreis vorgetragen bzw. gebetet? (so v.a. die Danklieder im Tempelvorhof) Oder ist der Psalm fernab vom Jerusalemer Gottesdienst in z.T. qualvoller Einsamkeit entstanden? (so wohl ein Teil der Klage- und Bittgebete) Kurz: Das "liturgische Setting" ist oft nur schwer bestimmbar. Der angesprochene "Mangel" ist aber zugleich ein "Gewinn" insofern, als die Psalmen daher so "offen" sind für ihre Wiederverwendung. Sie vermögen immer neue Kontexte an sich zu ziehen und ihre Worte in immer neuen Situationen hilfreich darzureichen. Das macht zum grossen Teil die "Aktualität" und Beliebtheit der Psalmen bis in unsere Zeit hinein aus.⁸

- (3.) Zur Verwendung des Psalters um die Zeitenwende: Die viel gehörte Annahme, dass der Psalter "das Gebets- und Liederbuch des (zweiten) Tempels" war, stimmt nur bedingt. Auch für den jüdischen Synagogengottesdienst ist die Integration des Psalters erst spät bezeugt. Die Chronikbücher berechtigen uns zwar zur Annahme, dass dies in nachexilischer Zeit zumindest teilweise so war. Das Psalterbuch selber mit seiner vorangestellten "Leseanleitung" von Ps 1 legt

P.D.Miller, *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994.

7 Zu deren Elementen vgl. etwa L.C.Allen, Psalm 73: Pilgrimage from Doubt to Faith, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997) 1-10 (3f.).

8 Vgl. dazu ausführlicher B.Weber, Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995, 29-32.248-250.

nahe, dass dieses wohl ab der Zeit von Jesus Sirach als "Meditationsbuch" im Sinne geistlicher Auferbauung ("Tora Davids") verstanden wurde. Auch im Neuen Testament vernehmen wir m.W. nichts vom Psalmen-Singen am Tempel, wohl aber vom Singen der Hallel-Psalmen (Ps 113-118) von Jesus und seinen Jüngern im Zusammenhang des familiär gefeierten Passa-Festes beim letzten Mahl (Mt 27,30par.). Die häufigen Zitierungen und Anspielungen im Neuen Testament scheinen in der Tendenz weniger für einen Gebetsgebrauch, sondern für einen Offenbarungs-, Lehr- und Weisheitsgebrauch der Psalmen zu sprechen - etwa im Sinne der reformatorischen Redeweise von den Psalmen als der "kleinen Biblia" (Luther) oder der "Schatzkammer" (Calvin)⁹. Wichtige Ausnahmen - und zugleich ein Plädoyer für einen christlich legitimen Gebrauch der Klage - bilden Jesu Klage über Jerusalem (Mt 23,37-39, unter Rückgriff auf Ps 69) und v.a. das aramäisch überlieferte Gebetswort Jesu am Kreuz, das er aus Ps 22 entimmt: "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15,34par.)¹⁰

- (4.) Zum Wohnort Gottes im Tempel: "Klage" und "Lob" hat wesentlich mit Gottes Gegenwart bzw. dessen Abwesenheit zu tun. Das Alte Testament kennt eine zweifache, miteinander verbundene Wohnstätte Gottes. Gott wohnt bzw. thront im Himmel, und er hat sein irdisches "Zuhause" im Tempel zu Jerusalem (vgl. u.a. Ps 9,5ff.; 11,4; 14,2,7; 18,3ff.). Der Heilige Berg Zion ist gleichsam der Berührungspunkt seiner irdischen und himmlischen Gegenwart. Der Verlust des Tempels und des Opferkults um 587 v. Chr. zog eine Neubesinnung über den Wohnort Gottes und den Stellenwert des Kultes nach sich. Nach christlicher Überzeugung nimmt in der "Fleischwerdung" des göttlichen Logos (Joh 1,1-18) Gott Wohnung im Menschen Jesus. Dies konnte für das Verständnis des Jerusalemer Tempels als Ort der Gottesgegenwart nicht ohne Folgen bleiben: Sie zeigen sich am Zerreißen des Tempelvorhanges (zum Allerheiligsten) in zwei Stücke nach dem Tod Jesu (Mt 27,51). Der Tempel als Ort der Opferdarbringung wurde hinfällig, weil das Opfer ein-für-allemal erbracht worden war und der Zugang zu Gott durch Jesus, letztes und eigentlichstes Opferlamm und zugleich wahrer Mittler und Hohenpriester, nun offen stand (vgl. Hebr).

• *Zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament und damit zur Berechtigung der (An-)Klage:* Wie in der Auslegung von Ps 13 angedeutet, liegt ein wesentlicher Problembereich in der Frage, *ob* und *inwiefern* die atl. Psalmen *nach* dem Kommen von Jesus Christus auch in der christlichen Gemeinde und ihrer Ge-

9 Nach R.G.Kratz, Die Tora Davids, Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, ZThK 93 (1996) 1-34 (1.32).

10 Weiterführend zu diesem Abschnitt N.Füglister, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J.Schreiner (Hrsg.), Beiträge zur Psalmenforschung, Psalm 2 und 22 (fzb 60), Würzburg 1988, 319-384; R.G.Kratz, Die Tora Davids, Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, ZThK 93 (1996) 1-34; A.M.Schwemer, Jesu letzte Worte am Kreuz (Mk 15,34; Lk 23,46; Joh 19,28ff), Theologische Beiträge 29 (1998) 5-29.

bets- und Gottesdienstpraxis Gültigkeit haben. Im Blick auf Lobpreis, Dank und Bitte scheint dies wenig Probleme zu bereiten. Wie aber ist mit den Psalmenworten umzugehen, die vom Klagen zu Gott, ja teils sogar von der Anklage Gottes reden? Und wie ist es denn gar mit jenen Passagen, in denen Fluch- und Todesverwünschungen gegenüber Feinden ausgesprochen werden? Man spricht dann - die Bezeichnung ist allerdings nicht glücklich - von den sogenannten "Rachepsalmen".¹¹ Dazu ein Beispiel: Der von vielen geliebte und recht häufig verwendete Ps 139 enthält in den Versen 19-22 Todeswünsche und Vergeltungsworte. Die Folge ist, dass beim Beten, in der liturgischen Lesung oder bei der Auslegung von Ps 139 diese Verse vielfach stillschweigend übergangen werden - gleichsam eine Form von "praktizierter Bibelkritik". Dies als Problemanzeige. Es geht also um die Frage, ob die Psalmen - zumindest in einem Teil ihrer Aussagen - nicht als *vor-* oder gar *unchristlich* einzustufen und damit für die Verwendung in unserer Gebets- und Gottesdienstpraxis ungeeignet oder zu modifizieren sind. Es geht damit grundlegend um die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, insbesondere darum, ob und inwiefern Aussagen des Alten Testaments, in unserem Fall der (Klage-)Psalmen, noch Gültigkeit besitzen.

Bei diesem so umfassenden Thema muss ich mich mit einer kurzen und sehr unvollständigen Erörterung begnügen. Eine Schlüsselstelle zum Angehen des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament sind die Aussagen Jesu in den sog. "Antithesen" der Bergpredigt (Mt 5,21-48). Ihnen gemeinsam ist, dass zunächst ein feststehender bzw. von den Hörern anerkannter Sachverhalt (Weisung, Halaka) aus dem Alten Testament angeführt wird (= "These"). Daraufhin formuliert Jesus jeweils eine weitergehende Aussage, die er mit den Worten einführt: "Ich aber sage euch..." (= "Antithese"). Die zentrale Frage ist, wie das "Vorgegebene", d.h. die Aussage des Alten Testaments, sich zum "Neuen", d.h. dem autoritativen Wort Jesu, verhält. Nach meinem Verständnis wird die atl. Weisung von Jesus nicht "ersetzt", sondern "ergänzt", ja in ihrem eigentlichsten Sinn "erfüllt" (vgl. Mt 5,17). Dieses Verständnis legt sich auch insofern nahe, als für das "(Ich) aber" im Griechischen nicht das stärker abgrenzende Wort *ἀλλά*, sondern das stärker anknüpfende *δέ* verwendet wird. Sollte meine Interpretation zutreffend sein, so bedeutet das m.E., dass das atl. Gebot - und ich schliesse damit etwas kühn auf das Alte Testament insgesamt - sein relatives Recht behält und dessen Gültigkeit *nicht* abgelöst wird. Mit andern Worten: Das "Neue", das Jesus bringt, hat sein Recht in der steten Bezogenheit auf das "Alte". Unser Problem ist, dass wir (meist) nicht mehr den gleichen "Weg" vom Alten Testament zur Botschaft Jesu hinter uns haben wie die damaligen Erst-Hörer. Aus diesem Grund tendieren wir dazu, *direkt* die "Antithesen", das Christliche, das Neue Te-

11 Vgl. dazu E.Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg/Basel/Wien 1994; B.Janowski, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, EvTh 55 (1995) 155-173.

stament, anzusteuern, *ohne* die Rückbezogenheit auf das Alte Testament in Rechnung zu stellen. Die in christlichen Kreisen nicht selten zu beobachtende Folge ist eine Geringschätzung des Alten Testaments, die sich darin äussern kann, dass das Alte Testament in einer gewissen Beliebigkeit als "Steinbruch" ausgebeutet wird, wo man "Brauchbares" nimmt und Anderes liegen lässt. Damit geht die Tendenz einher, die Aussagen Jesu bzw. das Neue Testament zu "verabsolutieren" und damit das zu tun, was man eigentlich gerade nicht wollte: nämlich das "Neue" von Jesus seinerseits zum "Alten" zu machen und damit zu vergesetzlichen. Sachgemäss ist es m.E., mit Jesus und im Sinn des Neuen Testaments die beiden Testamente aufeinander bezogen zu verstehen, was nicht bedeutet, dass unterschiedliche Akzente eingeebnet werden müssten.

Das "Leitprinzip" des Zueinanders von Gericht und Barmherzigkeit lässt es nicht ratsam erscheinen, dass wir uns allzu schnell von den sog. "dunklen" Passagen aus dem Alten Testament, wozu auch die Worte der "Klage" und "Anklage" gehören, verabschieden. Einforderung von Gerechtigkeit und Vergeltung, Zweifel und Anklage Gottes haben innerhalb des biblischen Gesamtzeugnisses ihr Recht im Gegenüber zu Barmherzigkeit und Versöhnung, Gewissheit und Lobpreis. Die ganze Bibel ist uns aufgegeben als Gabe und Aufgabe. Jesus selbst hat ganz in und mit dem Alten Testament gelebt, und das Psalmenbuch ist das neben Jesaja am häufigsten zitierte atl. Buch im Neuen Testament. Wir dürfen wie Jesus das ganze Alte Testament verwenden, ja mit Christus gleichsam ins Gotteswort des alten Bundes gehen und darin leben. Die Psalmen sind - ohne Abstriche - Heilige Schrift. In Aufnahme eines Wortes von Dietrich Bonhoeffer können wir sagen: "So sind alle Gebete der Bibel solche Gebete, die wir mit Jesus Christus zusammen beten, in die er uns hineinnimmt und durch die er uns vor Gottes Angesicht trägt, oder es werden keine rechten Gebete; denn nur in und mit Jesus Christus können wir recht beten"¹². Daraus ergibt sich: Die Psalmen als Heilige Schrift bleiben normativ auch für unser Beten als gottesdienstliche Gemeinde wie als einzelne Christen.

4. Klage und Lob: Einige Schlussfolgerungen für die heutige Gebets- und Gottesdienstpraxis, zugleich ein Plädoyer für die Integration der Klage in den christlichen Gottesdienst

• *Das Fehlen der Klage:* "Klage" und die ihr zugeordnete "Bitte" einerseits und der "Lobpreis" bzw. das Dankgebet andererseits sind Grundformen des atl. Psalmengebets. Mit Nuancen gilt das im Alten Israel sowohl für das Einzelgebet wie das gottesdienstliche Gemeindegebet. Es lohnt sich, darüber nachzudenken,

¹² D. Bonhoeffer, Das Gebetbuch der Bibel - Eine Einführung in die Psalmen (1940), in: Beten mit der Bibel. Das Gebet der Gemeinde. Die erste Tafel. Eine Einführung in die Psalmen (Stundenbücher 91), Hamburg 1970, 54-84 (56f).

ob und wie die Grundformen von "Klage" und "Lobpreis" in Gebeten, Liedern und anderen Teilen unserer Gottesdienste heute zum Ausdruck kommen bzw. kommen sollten. Charakterisiere ich mein eigenes Beten und dasjenige in den Gemeinden, in denen ich war, so würde ich es etwas vergrößernd so formulieren: Das Gebet als Bitte, Fürbitte und Dank nimmt den breitesten Raum ein. Dazu kommt, dass in den letzten rund 20 Jahren - nahnhaft beeinflusst von Basel her (Alban-Arbeit) - der "Lobpreis" in vielen Gemeinden neu entdeckt wurde. Die Gestaltung von ganzen Anbetungsgottesdiensten bzw. liturgischen Teilen, die im Lobpreis ihr besonderes Gewicht haben, darf in vielen Kirchen in unserem Land und darüber hinaus als Bereicherung verstanden werden. Sie hat uns etwas vom Festcharakter der alten Jerusalemer Tempel- und Festgottesdienste zurückgebracht. Bitte, Fürbitte, Dank und Lobpreis sind da, eine Grundform des Betens aber fehlt: die Klage. Klagefeiern oder -gottesdienste gab es im Alten Israel und gibt es auch in der heutigen jüdischen Gemeinde. In christlichen Gottesdiensten sind sie kaum zu finden. Lediglich in unseren Abdankungen sind Reste der Klage übriggeblieben. Dabei gäbe es im persönlichen wie kirchlichen Leben, geschweige denn im Blick auf die Ereignisse in der Welt, auch heute noch genug Be-klagens-wertes.

• *Mögliche Gründe für das Fehlen der Klage und ihre Beurteilung:* Unserem Zeitgeist gelten Attribute wie "gesund", "jung", "fit", "cool" als "in". Leiden, Alter, Krankheit, Tod und ähnliches und mit ihnen auch der Raum zur Klage werden - zumindest in der Öffentlichkeit - verdrängt (vgl. die immer stärkere Privatisierung der Beerdigungen). Ein zweiter wesentlicher Grund für das Fehlen der Klage scheint mir darin zu liegen, dass wir Christen denken, dass man nicht mehr klagen dürfe oder sollte. Eine Begründung könnte etwa so lauten: Die Klage gehört ins Alte Testament, jetzt leben wir im Neuen Testament. Mit dem Kommen Jesu Christi und seiner Auferstehung hat das Lob die Klage endgültig überwunden. Als Christen und Kirche sollen wir aus der Freude, der Hoffnung und dem Sieg Jesu leben und die Traurigkeit, die Klage, überwinden.

Ich halte Einschätzungen in dieser Absolutheit biblisch-theologisch, aber auch psychologisch und sozial gesehen für falsch und schädlich. Richtig daran ist, dass durch das Christusgeschehen tatsächlich der Anlass zum Gotteslob überaus verstärkt worden ist - die Grundmelodie des Lobes bestimmt als *cantus firmus* tatsächlich das gesamte Neue Testament und darf auch in der Kirche kräftig zum Zug kommen. Falsch aber ist die Aussperrung der Klage, die - wie oben schon hingewiesen - auf eine Geringschätzung des Alten Testamentes hinausläuft. Eine solche Haltung kann sich m.E. weder auf Jesus selbst noch auf das Neue Testament berufen.

• *Die Zugehörigkeit zu zwei "Welten" und die Erfordernis einer doppelten "Sprachfähigkeit":* Das Alte Testament ist der "erdige" Unterbau, der Humus, auf dem die schöne Blüte des Neuen Testaments, die Jesus-Botschaft, wächst.

Das Alte Testament garantiert uns die Erdebundenheit, die Lebens- und Traditions-Verwurzelung. Das Neue Testament zeigt uns den Heiland und leitet uns zur Himmelswelt. Als Christenmenschen leben wir - wohlgermerkt: gemäss dem Neuen, nicht dem Alten Testament! - in zwei Welten: Wir haben die himmlische Welt schon geschmeckt, leben von ihr her und auf sie hin, zugleich aber noch ganz in dieser Welt. In der Sprache des Johannesevangeliums heisst diese doppelte Wahrheit: "in der Welt - aber nicht von der Welt" (vgl. u.a. Joh 17,15-18). Daraus ergibt sich die Erfordernis einer doppelten "Sprachfähigkeit": Die Sprache des Himmels ist das Lob, die Sprachform dieser Welt aber die Klage. Solange wir noch hier auf dieser Welt leben, müssen wir *beide* Sprachen beherrschen. Am Ende der Zeit in Gottes Welt bleibt dann das Lob allein übrig. Noch aber sind wir Bürger zweier Welten. Klage und Lob als Sprach- und Gebetsäusserungen sind einander zugeordnet, aufeinander angewiesen, stehen in einem inneren Zusammenhang - ein Umstand, den wir nicht zuletzt vielen atl. Psalmen entnehmen können.

Meine These lautet: Als Christen und Kirchen beherrschen wir entweder *beide* "Sprachen" je zu ihrer Zeit und an ihrem Platz oder aber *keine* von beiden richtig. Denn: Wo die Klage keinen Platz haben darf, droht dem Lobpreis das Abgleiten in Oberflächlichkeit, Unechtheit und Unwahrheit oder aber lässt Menschen in Resignation und Apathie zurücksinken. Es drohen, Dinge überspielt und übertüncht zu werden, und viele Menschen bleiben auf der Strecke, weil sie in der Tiefe ihrer Not nicht abgeholt werden. Wo die Klage keinen Raum hat, wo man sie nicht ausschreien darf, drohen die leidenden Menschen zu verstummen und in sich zu verkümmern; das Leid beginnt innerlich zu fressen, psychisch zu schädigen, das Menschsein zu erwürgen. Ohne die Klage droht das Leid und das Böse verdrängt, wegerklärt, überspielt oder privatisiert zu werden. Die Folge sind neurotische Erscheinungen bei Menschen, in der Kirche und schliesslich auch in der Gesellschaft.

• *Eine kleine "biblische Psychologie" der Klage:* Die Klage, in der sich Schmerz, Wut, Zweifel, Aggression und Zorn artikulieren kann, hat - psychologisch gesprochen - eine reinigende und befreiende Wirkung. Sie bewahrt vor Heuchelei wie auch vor Bitterkeit und Verhärtung, ferner vor Gramm, Groll und Hass. Klagen bedeutet Verarbeitung von Schmerz, ist Trauerarbeit. Klage artikuliert sich vielfach im Stellen von aus der Not geborenen (Über-)Lebens- und Glaubensfragen. Es sind Fragen, deren Beantwortung von Gott erwartet wird. Ich erwähne hier Hiob, der sagt: "Ich will meinem Munde nicht wehren. Ich will reden in der Angst meines Herzens und will klagen in der Betrübnis meiner Seele." (Hi 7,11) Klage öffnet statt zu verschliessen. Sie lässt das Empfinden, die Not, unzensuriert zur Sprache kommen.

Für das Verständnis der atl. Psalmen ist die Beachtung der "Adressierung" wesentlich: Die Klage wird nicht dem Feind entgegengeschleudert, sondern vor

Gott ausgesprochen. Hierin liegt der Unterschied zwischen "Klagen" und "Jammern" begründet: Jammern ist diejenige Ausdrucksform, bei der ich bei mir selber stehen bleibe, über Umstände und Mitmenschen mich auslasse und mich dabei um mich selber drehe. Während das Jammern keine "Adresse" kennt und damit *kein* Gebet ist, ist Klagen eine Form des Betens. Ich bringe darin die Not, den Zorn oder was auch immer vor Gott. Klagen ist Beten, und Beten soll echt sein. Gott sieht ohnehin mein Herz, und es ist gut, dass ich mich auch mit Worten vor ihm äussern lerne, wie es mir zutiefst zumute ist. Sogar meine Wut und meinen Groll auf Gott darf ich ihm sagen - wenn ich es ihm nur *sage*, meine Gefühle und Gedanken also ins Gespräch mit Gott bringe und mich nicht vor ihm verschliesse! Das kann mich vor der schleichenden Entfremdung vor ihm bewahren. Dass die Anklage Gottes nicht das Letzte im Gespräch mit ihm ist, ist richtig und lehren uns auch die Psalmen. Aber gerade fromme Menschen müssen die Klage, ja auch die Anklage, zunächst einmal zulassen können und sie aus schlechtem Gewissen heraus nicht gleich abwürgen. Selbst in der Anklage gegen Gott kann ich Ehrfurcht vor ihm wahren und ihn dadurch als Gott ernstnehmen.¹³

• *Drei Arten des Klagens*: In Rückgriff auf atl. Zusammenhänge möchte ich drei Formen der (Gemeinde-)Klage (z.T. verbunden mit Fasten und Trauerriiten)¹⁴ vorstellen, die im Blick auf eine christliche Neuverwendung weiter zu überdenken und zu vertiefen wären:

- (1.) Die "Verlust-Klage" (theologischer Akzent): Sie hat ihr Vorbild in den atl. Volksklageliedern (vgl. u.a. Ps 44; 74; 80; Klg1¹⁵). In ihnen werden "Verlusterfahrungen" wie Hungersnot, Dürre, Krieg, Exilierung etc. klagend vor Gott gebracht. Die Verlust-Klage führt eher selten die Sünde des Volkes bzw. einzelner Menschen als *eigentliche* Ursache der Not an, sondern sieht diese - in theologische Zuspitzung - in "Verlust" Gottes, seiner Abwesenheit und seinem Gericht begründet. Sie erbittet dementsprechend sein Neu-Erscheinen zum Heil.

- (2.) Die "Buss-Klage" (anthropologischer Akzent): Die Bussklage hat ihre Vorschattung in den grossen nachexilischen Bussgebeten (vgl. Esr 9; Neh 9; Dan 9). In ihnen wird, anders als in den meist älteren "Verlust-Klagen", das eigene schuldhafte Verhalten und (z.T. stellvertretend als Für-Busse) dasjenige der Väter beklagt und an Gottes Erbarmen appelliert.

- (3.) Die "Tat-Klage" (ethischer Akzent): In Anlehnung an Jes 58,1-12 und in Aufnahme von Buss-Riten wäre auch die Möglichkeit einer "Tat-Klage"

13 Weiterführend zu diesem Abschnitt sind etwa Ch.Hinz, Die Krankheitspsalmen. Ein Gespräch mit ihren Betern, Leipzig 1994; W.Müller, Meine Seele weint. Die therapeutische Wirkung der Psalmen für die Trauerarbeit (MKS 73), Münsterschwarzach 1995³ (1993).

14 Vgl. dazu T.Podella, Söm-Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1989.

15 Vgl. dazu meinen Kommentar zu den Klageliedern (Threni), der in der Reihe "edition C" (Hänsler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart) voraussichtlich im Jahr 2000 erscheinen soll.

im Sinne eines neuen ethischen Verhaltens (in Korrigierung bisheriger Lebensmustern) ins Auge zu fassen.

• *Einige Vorschläge zum Einüben der Klage:* Um ein Üben geht es wohl auch hier wie bei vielem im christlichen Leben. Das erste Übungsfeld wird das persönliche Leben oder der kleine Kreis sein. Ich denke da vor allem an die Seelorge als Ort, wo vor einem Zeugen zu Gott geklagt werden kann - über sich selber, über andere und auch über Gott. Ein nächster Schritt ist der kleine vertraute Kreis, z.B. die Partnerschaft, die Familie, der Hauskreis. Mit der Zeit gelingt es vielleicht, eine hilfreiche Form, eine "Liturgie des Klagens", zu entwickeln. Die Juden beten im Gedenken an die Zerstörung(en) Jerusalems an ihrem Nationaltrauertag die "Klagelieder" (Threni). Nationales und internationales Elendsgeschehen gäbe es auch bei uns genug, die der Klage bedürften, seien es Meldungen über Kriegsversehrung und Vergewaltigungen im Balkan, seien es Hungersnöte und Aidselend in Afrika, sei es die Tötung ungeborenen Lebens in der Schweiz und andern Ländern, sei es der zunehmende Wertezusammenbruch des einst christlich geprägten Abendlandes etc. Der Theologe Claus Westermann hat in seiner Auslegung der Klagelieder die Bedeutung der Klage so formuliert: "Der Sinn der Klagen besteht darin, in ihnen das Leid der Geschlagenen zu Wort kommen zu lassen." Und: "Mit dem Rufen aus der Tiefe beginnt jede Geschichte von einer Rettung, von einer Heilung. Die Bibel redet von Gott als dem, der sich der Klage eines Leidenden erbarmend zuwendet."¹⁶ Das Nachbeten von vorgegebenen Psalmworten kann eine Hilfe sein. Möglicherweise fällt es uns leichter, solche Worte zu beten, weil sie als Gotteswort der Bibel gelten. Von Psalmworten ausgehend können wir dann weiterführend notvolle Empfindungen und quälende Gedanken auch in eigene Worte kleiden.¹⁷ Schliesslich brauchen wir auch in der örtlichen Gemeinde Gelegenheiten und Ausdrucksformen gemeinsamen Klagens (Schuldbekentnis, "Kyrie" und/oder das Fürbittengebet könnten liturgische Orte für die Klage sein). Das Volk Israel hat in der Unterdrückung in Ägypten zu Gott geschrien, es hat angesichts der unsäglichen Not der Verwüstung und Zerstörung des Landes und des babylonischen Exils vor Gott geklagt und noch viele andere Male. Jesus selbst hat in der grössten Not am Kreuz mit Worten des 22. Psalms zu Gott geklagt. Sollten wir als Christen, als Kirche, es anders halten?

• *"Wege" beschreiten und "Räume" öffnen von der Klage zum Lob:* Eine wesentliche Aufgabe besteht nicht nur darin, allen Formen des Betens Raum zu geben, sondern wahrzunehmen, wie diese Formen des Betens miteinander verknüpft und aufeinander bezogen sind. Gegen die Beliebigkeit des Betens sind die im Alten Testament gesammelten Psalmen das kanonische Zeugnis wahren Be-

16 C. Westermann, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1990, 77 und 192.

17 Vgl. dazu etwa P. Stutz, Du hast mir Raum geschaffen. Psalmengebete, München 1997².

tens. Wir sind in Ps 13 den Weg des Beters von der Klage über die Bitte zum Lob nachgeschritten. Die Darbietung des Psalms in sechs Versen darf uns dabei nicht über den prozesshaften Charakter des Betens hinwegtäuschen.

Es wäre weiter nachzudenken, welche Gebetsformen in den einzelnen Psalmen abgeschritten werden und wie solche "Stationenwege" des Betens für unsere gottesdienstliche Liturgie fruchtbar gemacht werden könnten. Unsere reformierte Liturgie hat in der Tendenz gegenüber der aufgewiesenen Struktur eine andere, gleichsam umgekehrte Anlage: Lob und Dank - Verkündigung - Bitte. Dies hat seine Berechtigung. Könnten aber gottesdienstliche Formen, die mit der Klage einsetzen und von dort her einen Weg suchen, nicht die Menschen noch besser dort abholen, wo sie vielfach sind: in Sorgen, Ängsten, Nöten, Sünden? Klage kann - wie zum Beispiel an Ps 77 ersichtlich¹⁸ - eine Station auf dem Weg zur Busse, zur Heilung, zur Erneuerung und damit schliesslich zum Lobpreis sein. Und nach dem äusserst dunklen Beginn von Ps 22, aus dem Jesus am Kreuz betet, öffnet sich in diesem Psalm ein Tor zu (vorweggenommenem) Dank und Lobpreis. Dass dies geschieht, bleibt unverfügbar - das heisst nicht, dass wir nicht gottesdienstliche "Räume" für das Unverfügbare anbieten, wo "Wege" von der Klage zum Lob zu suchen und zu finden wären.

• *Der seelsorgerliche Ratschlag des Jakobus*: Lob und Klage in den Psalmen bzw. im Gottesdienst lautet unser Thema. Vielleicht darf man den seelsorgerlichen Ratschlag im Jakobus-Brief (Jak 5,13f.), der Menschen in drei verschiedenen Lebensumständen anspricht, in diesem Sinn ausdeuten:

- (1.) "Wer unter euch Übles erleidet, der bete (προσευχέσθω)". Darf man in dieser Aufforderung zu "beten" nicht auch als Einladung zum Klage- und Bittgebet sehen? Dann wäre auch in christlicher Weise das (Mit-)Erleiden eigener und fremder Not die Lebenslage, wo wir in das Klage- und Bittgebet eingewiesen werden.

- (2.) "Wer frohen Mutes ist, der singe Psalmen (ψαλλέτω)". Das Psalmen-Singen darf als Darbringen von Lobliedern aufgefasst werden; dies kann nicht nur, aber auch in und mit der Form der atl. Psalmen geschehen. Dann wäre in christlicher Weise das Erleben von Freude und Mitfreude der (wenn auch nicht ausschliesslich, so doch bevorzugte) Lebenszusammenhang, wo wir zu Dank und Lobpreis aufgefordert werden.

- (3.) "Wer unter euch schwach/krank ist, der lasse die Ältesten der Gemeinde rufen, und sie sollen über ihm beten (προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν) und ihn mit Öl im Namen des Herrn salben". Neben Klage- und Bittgebet auf der einen und dem Lobpreis auf der andern Seite werden wir hier auf einen dritten

18 Vgl. zu diesem Psalm meine Dissertation: B.Weber, Psalm 77 und sein Umfeld. Eine poetologische Studie (BBB 103), Weinheim 1995 (vgl. dazu die Rezension von H.H.Klement im Jahrbuch für Evangelikale Theologie [JETH]. 10. Jahrgang 1996, Wuppertal 1996, 192-194).

Modus des Gebets hingewiesen: es ist das "stellvertretende Gebet", das als Für-Bitte, aber auch als Für-Klage und Für-Lobpreis ergehen kann. In der Lebenssituation von Schwäche und Krankheit, die mit der Unfähigkeit zu eigenem Beten verbunden sein kann, wird "über" und in Vertretung dieser Person gebeten. Das Gebet zur Neuerstarkung ist verbunden mit dem Ritus der Salbung mit Öl.

5. Schluss

Ich will unser Thema mit drei Zitaten, einem von Martin Luther, einem von Dietrich Bonhoeffer und einem von Jörg Zink, beschliessen.

- (1.) Wer aber den Psalter ernstlich und regelmässig zu beten angefangen hat, der wird den anderen, leichten, eigenen "andächtigen Gebetlein bald Urlaub geben und sagen: ach, es ist nicht der Saft, Kraft, Brunst und Feuer, die ich im Psalter finde, es schmeckt mir zu kalt und zu hart". (M.Luther)¹⁹

- (2.) "Die Bibel ist Gottes Wort, auch in den Psalmen ... Jesus Christus hat alle Not, alle Freude, allen Dank und alle Hoffnung der Menschen vor Gott gebracht. In seinem Munde wird das Menschenwort zum Gotteswort, und wenn wir sein Gebet mitbeten, wird wieder das Gotteswort zum Menschenwort. So sind alle Gebete der Bibel solche Gebete, die wir mit Jesus Christus zusammen beten, in die er uns hineinnimmt und durch die er uns vor Gottes Angesicht trägt... Wer betet den Psalter? David betet, Christus betet, wir beten. Wir - das ist zunächst die ganze Gemeinde, in der allein der ganze Reichtum des Psalters gebetet werden kann, es ist schliesslich aber auch jeder einzelne, sofern er an Christus und seiner Gemeinde teil hat und ihr Gebet mitbetet." (D.Bonhoeffer)²⁰

- (3.) "Freude und Leid sind die Zwillinge des Lebens, die beiden Seiten einer kostbaren Münze, die in der Hand des Glaubenden, Hoffenden und Liebenden sich stetig wendet..." (J.Zink)²¹

19 Nach D.Bonhoeffer, Das Gebetbuch der Bibel - Eine Einführung in die Psalmen (1940), in: Beten mit der Bibel. Das Gebet der Gemeinde. Die erste Tafel. Eine Einführung in die Psalmen (Stundenbücher 91), Hamburg 1970, 54-84 (63).

20 D.Bonhoeffer, Das Gebetbuch der Bibel - Eine Einführung in die Psalmen (1940), in: Beten mit der Bibel. Das Gebet der Gemeinde. Die erste Tafel. Eine Einführung in die Psalmen (Stundenbücher 91), Hamburg 1970, 54-84 (56 und 56f. und 61).

21 Das vollständige Wort findet sich am Anfang dieses Referates/Aufsatzes.

Gottes Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit des Menschen¹

Bei der Arbeit am „Neuen sprachlichen Schlüssel“² ist mir immer wieder deutlich geworden, daß die griechischen Begriffe im Neuen Testament keine feststehende, statische Bedeutung haben. Sie haben vielmehr ihre Geschichte und werden in ihrem jeweiligen Kontext mit unterschiedlichem Sinngehalt gefüllt. Dies läßt sich beispielhaft am Begriff der „Gerechtigkeit“ verdeutlichen. Zugleich läßt sich an ihm zeigen, welche Wirkungsgeschichte er in der neutestamentlichen Auslegung gehabt hat und wie sein Verständnis von daher bestimmt wurde.

1. Luthers Neuentdeckung der Gerechtigkeit Gottes

Bevor ich zu Martin Luthers neuem Verständnis der Gerechtigkeit Gottes komme, ist es nötig, kurz das mittelalterliche Verständnis der göttlichen Gerechtigkeit zu skizzieren, damit das Neue bei Luther klarer hervortritt.

Anselm von Canterbury (1033/34–1109) ging von einem juristischen Sühneverständnis aus, in dem sich griechisches Denken und germanische Tradition miteinander verbanden.³ Gott ist durch die Sünde der Menschen beleidigt. Für diese verletzte Ehre muß ihm in Form von Sühne Genugtuung (*satisfactio*) geleistet werden. Diese können die Menschen als die Schuldigen aber nicht leisten.⁴ Daher leistet der Sohn Gottes Genugtuung für die verletzte Ehre Gottes. So hat die Gerechtigkeit Gottes als Grund für die Ordnung dieser Welt ihre überlegene Kraft bewiesen.⁵

Thomas von Aquin (1225/6–1274) verstand die Barmherzigkeit Gottes als eine gewisse Fülle der Gerechtigkeit.⁶ Andererseits sei es Gottes Gerechtigkeit

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 11.12.1998 anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises in Gießen gehalten wurde.

2 Wilfrid Haubeck/Heinrich von Siebenthal, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament (2 Bände), Gießen 1994/1997. Der erste Band ist von Klaus Haacker in diesem Jahrbuch auf S. 114 rezensiert, der zweite von Rainer Riesner in JETH 9, 1995, S. 196–198.

3 Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer. 1. Teilband: Römer 1–5, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 195f.226.

4 Dem Zorn Gottes leistet der Sohn Gottes am Kreuz Genugtuung; dies wird von Anselm als Voraussetzung für die Rechtfertigung durch Gott verstanden.

5 Vgl. Wilckens, Der Brief an die Römer I, S. 226.

6 Thomas von Aquin, Summa Theologica I 21,3 ad. 2: ... misericordia ... sed est quaedam iustitiae plenitudo. Vorher sagt er dort: „Gott handelt barmherzig, nicht indem er etwas gegen seine Gerechtigkeit tut, sondern indem er über die Gerechtigkeit hinaus etwas wirkt,

auch angemessen, die Bösen zu strafen. Von Röm 1,18 her wird der Zorn Gottes oft als Teil seiner Gerechtigkeit verstanden. Offen bleibt dabei die Frage: Wie kann einerseits die Gerechtigkeit Gottes in seiner Barmherzigkeit bestehen, wenn andererseits Zorn und Gnade Wirkungen ein und derselben Gerechtigkeit Gottes sein sollen?

Man unterschied daher in der mittelalterlichen Theologie zwischen der *iustitia Christi* (Gerechtigkeit Christi) und der *iustitia Dei* (Gerechtigkeit Gottes). Durch die Gerechtigkeit Christi leistet Christus Genugtuung. Sie wird dem Menschen im Glauben verliehen und ist so eine passive Gerechtigkeit, die der Mensch vor Gott hat. Aber diese Gerechtigkeit Christi muß der Mensch bewahren, indem er ihr mit seinen Werken der Gerechtigkeit entspricht. Der Gerechtigkeit Christi steht die *iustitia Dei* gegenüber. Mit ihr richtet Gott im Endgericht und straft die Sünder. In seiner richtenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) urteilt Gott nach den Werken, die der Mensch auf Grund der verliehenen Gerechtigkeit bzw. Gnade tut. Dies führte dazu, daß es für den Menschen keine Heilsgewißheit gab, weil er nicht wußte, ob er mit seinen Werken der *iustitia Dei* genüge.

Dieses Verständnis der Gerechtigkeit Gottes – als Gnadengerechtigkeit und zugleich als Strafgerechtigkeit – führte Luther in tiefe Verzweiflung. Er suchte nach Heilsgewißheit, aber er konnte sie auf dem Boden der mittelalterlichen Theologie nicht finden. Den entscheidenden reformatorischen Durchbruch erlebte er nach seinem Selbstzeugnis in einer späten Schrift durch das neue Verständnis von δικαιοσύνη θεοῦ (Gerechtigkeit Gottes) in Röm 1,17.⁷ Luther verstand die *iustitia Dei* nun nicht mehr als Gottes aktive – d.h. als seine fordernde, richtende und strafende – Gerechtigkeit. Sondern er verstand sie neu als *iustitia Dei passiva*, als die uns von Gott aus Gnade geschenkte Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Luthers entscheidende reformatorische Erkenntnis ist, daß die *iustitia Christi*, die Rechtfertigung durch Christus, mit der *iustitia Dei* – der Gerechtigkeit vor Gott, die er im Glauben schenkt – zusammenfällt.

Sprachlich ist damit der Genitiv θεοῦ bei Luther nicht mehr als *genitivus subjectivus*, sondern als *genitivus obiectivus* bzw. *genitivus auctoris* verstanden, als passive Gerechtigkeit, die Gott schenkt. Gottes Gerechtigkeit ist meine Gerechtigkeit vor Gott geworden. Die Lutherbibel übersetzt daher bis heute δικαιοσύνη θεοῦ an den meisten Stellen mit „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“.⁸

wie wenn jemand einem Gläubiger, dem er hundert Denare schuldet, von sich aus zweihundert gibt.“ Vgl. dazu noch Wilckens, Der Brief an die Römer I, S. 226 samt Anm. 682.

7 Vorrede zum 1. Bande der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften von 1545 (WA 54, S. 185f); vgl. dazu Peter Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen²1966, S. 22.

8 So in Röm 1,17; 3,21; 10,3; 2 Kor 5,21; vgl. Röm 3,22.

2. Zum gegenwärtigen Verständnis von Gerechtigkeit Gottes

Von diesem lutherischen Verständnis und damit von seiner Rechtfertigungslehre her ist δικαιοσύνη θεοῦ von den Neutestamentlern seitdem meistens als *genitivus obiectivus* bzw. *genitivus auctoris* verstanden worden. Dagegen hat Ernst Käsemann 1961 in einem Aufsatz⁹ Gerechtigkeit Gottes wieder als *genitivus subiectivus* gedeutet. Der Begriff ist von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her zu füllen. Käsemann versteht die Gerechtigkeit Gottes als eschatologische Heilsmacht Gottes, durch die Gott sein Recht in der Welt als seiner Schöpfung durchsetzt und dem Gottlosen als „neuer Kreatur“ daran Anteil gibt. Seine These wurde von Peter Stuhlmacher in seiner Dissertation in modifizierter Weise aufgenommen und ausgebaut.¹⁰

Die Gegenposition wurde von Rudolf Bultmann markiert.¹¹ Er vertrat die Auffassung: Die bei Paulus herrschende Bedeutung von δικαιοσύνη θεοῦ sei die der Gabe, die Gott dem Glaubenden schenke. Phil 3,9 und Röm 10,3 zeigten, daß es sich um einen *genitivus auctoris* handle. Paulus bezeichne mit δικαιοσύνη θεοῦ die Erfahrung von Gnade im Selbstverständnis des Glaubenden, auf Grund derer er seinen Willen, aus sich selbst zu leben, preisgibt, um aus der Gnade zu leben.¹²

Ich will die weitere exegetische Diskussion jetzt nicht nachzeichnen. Zur Lösung der strittigen Frage nach dem Verständnis von Gerechtigkeit Gottes haben Karl Kertelge, Stuhlmacher und Ulrich Wilckens beigetragen, indem sie die Alternative zwischen dem Macht- und Gabecharakter der Gerechtigkeit Gottes überwunden haben. Vielmehr gilt es zu sehen, daß Paulus mit Gerechtigkeit Gottes sowohl das Heilshandeln Gottes als auch das Heilsgeschenk der Rechtfertigung bezeichnet.¹³ Stuhlmacher spricht deshalb von einer „synthetischen Be-

9 Ernst Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus (1961); in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen³ 1970, S. 181-193.

10 So formuliert Stuhlmacher zu Röm. 3,21-26: „δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet also in dem ganzen Abschnitt Röm 3,21-26 wieder nur Gottes eigenes, heilstiftendes Recht, Gottes weltweite Schöpferfreue“ (Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, S. 91). Vgl. aber seine veränderte Position in seinem jüngeren Aufsatz: Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus; in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, S. 87-116, bes. S. 105f Anm. 16.

11 R. Bultmann, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ (1964), in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, S. 470-475.

12 Vgl. dazu Wilckens, Der Brief an die Römer I, S. 232. – Im Gefolge Bultmanns grenzten sich insbesondere Günter Klein (Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung [1967], in: ders., Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, München 1969, S. 225-236) und Hans Conzelmann (Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?, in: EvTh 28, 1968, S. 389-404) gegen Käsemann ab.

13 „Der Gebrauch von ‚Gerechtigkeit Gottes‘ im Römerbrief, in 2 Kor 5,21 und in Phil 3,9 läßt sich insgesamt weder auf die Formel bringen, es ginge überall nur um die Glaubensgerechtigkeit, die vor Gott Anerkennung findet, noch auch, es gehe stets um Gottes eigenes

deutungsbreite“ bzw. „synthetischen Ganzheit“¹⁴ des Begriffs Gerechtigkeit Gottes, in dem beide Aspekte enthalten sind.¹⁵

Exegetisch ist daher an jeder einzelnen Stelle vom Kontext her zu prüfen, welcher Aspekt dieses „synthetischen“ Verständnisses jeweils betont ist.¹⁶ Gerechtigkeit Gottes meint als *genitivus subiectivus* Gottes eigene Gerechtigkeit, nämlich sein heilschaffendes Handeln in Jesus Christus. Als *genitivus auctoris* bzw. *genitivus obiectivus* bezeichnet der Begriff die Wirkung seines Handelns, nämlich die von Gott ausgehende und dem Menschen zugeeignete Gerechtigkeit vor Gott.

Entsprechend dem alttestamentlich-jüdischen Verständnis von Gerechtigkeit (צדקה) versteht Paulus unter Gerechtigkeit Gottes seine Gemeinschaftstreue gegenüber seinem erwählten Volk („Bundestreue“), mit der er seinem Volk trotz seiner Sünde treu bleibt. Angesichts des Gerichtshorizontes stellt sich von Röm 2 und 3 die Frage: Wie kann Gott seine Gerechtigkeit, mit der er seinem Volk treu bleibt, durchhalten, wenn er doch auf Grund ihrer Sünde *alle* verurteilen müßte? Oder: Wie lassen sich Gottes Gemeinschaftstreue und sein Gericht nach menschlichen Werken angesichts der Schuldverfallenheit *aller* Menschen zusammendenken (Röm 3,5)?

Die paulinische Antwort des Evangeliums auf diese Frage lautet: Gott offenbart seine eigene Gerechtigkeit als die durch das Kreuz Christi Sühne stiftende und Leben schenkende, heilschaffende Gerechtigkeit. Im Unterschied zur Barmherzigkeit schließt die Gerechtigkeit Gottes ein: Gott handelt als der Schöpfer und Richter zum Heil der Menschen und schafft für sie „Gerechtigkeit und Wohlordnung“.¹⁷ In seinem Sohn erleidet dabei Gott selbst das Gericht. Jesus Christus stirbt den Gerichtstod, den alle Menschen als Sünder sterben müßten, weil sie ihr Leben verfehlt haben.

Gott erweist seine Gerechtigkeit dadurch, daß er den Gottlosen umsonst, ohne Verdienst, rechtfertigt, d.h. ihm die Gerechtigkeit vor Gott als Glaubensgerechtigkeit schenkt (Röm 3,21-26). Sünder werden damit zu Gerechten vor Gott

Recht in Christus; beide Aspekte gehören unlösbar zusammen“ (Stuhlmacher, Gerechtigkeitsanschauung, S. 105).

14 Stuhlmacher, Gerechtigkeitsanschauung, S. 100.105; er nimmt dabei einen Begriff von K. H. Fahlgren auf.

15 Das synthetische Verständnis von Gerechtigkeit Gottes meint einerseits die „Heilswirksamkeit Gottes des Schöpfers und Richters, der für die Betroffenen Gerechtigkeit und Wohlordnung schafft“ und andererseits die Gerechtigkeit vor Gott, die dem Menschen durch den Glauben an Jesus Christus zugeeignet wird (Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen ¹⁴1989, S. 32).

16 Meistens handelt sich bei Paulus um einen *genitivus subiectivus* (Röm 1,17; 3,5.21.25f; 10,3f), der nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern sein heilschaffendes Handeln meint. In Röm 3,22 und 2 Kor 5,21 bezeichnet δικαιοσύνη θεοῦ als *genitivus auctoris* bzw. *genitivus obiectivus* das Ergebnis dieses Handelns.

17 Stuhlmacher, Der Brief an die Römer, S. 32.

(2 Kor 5,21).¹⁸ So bewirkt die sich offenbarende heilschaffende Gerechtigkeit Gottes durch den Sühnetod Christi die Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben (Röm 3,22; 2 Kor 5,21; vgl. Phil 3,9). Die Glaubensgerechtigkeit gründet also in der heilschaffenden Gottesgerechtigkeit. Beides kann Paulus mit δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnen.

Da die Gabe der Glaubensgerechtigkeit vom Geber nicht ablösbar ist, ist die Gerechtigkeit Gottes auch die den Menschen bestimmende Heilsmacht. Gott bestimmt die Menschen „zum Leben in der Gemeinschaft mit ihm“¹⁹ und ruft sie im Glauben zur Unterordnung unter die Gerechtigkeit Gottes, so daß diese ihre christliche Existenz bestimmt (vgl. Röm 10,3f).

3. Gerechtigkeit als Signatur christlichen Verhaltens

Paulus versteht die Rechtfertigung nicht nur als Sündenvergebung, sondern auch als Befreiung von der Macht der Sünde, als Eingliederung in den Leib Christi und Neuschöpfung des Menschen durch den Heiligen Geist. Rechtfertigung ist von daher zwar auch als Freispruch bzw. Gerechtsprechung im eschatologischen Gericht Gottes zu verstehen, aber sie verändert den glaubenden Menschen schon in der Gegenwart. Er soll der Gerechtigkeit Gottes durch sein Leben entsprechen. Diese Korrespondenz von Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit des Menschen zeigt sich deutlich im Matthäusevangelium, besonders in der Bergpredigt.

Wie sieht nun bei Paulus die Neuwerdung des Menschen durch die Rechtfertigung aus? Ich beschränke mich bei der Antwort darauf, zu zeigen, inwieweit bei Paulus die Gerechtigkeit als Signatur für das christliche Leben genannt wird.

Stuhlmacher hat die These vertreten: „In dem einen Stichwort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ liegt, wenn man es recht besieht, das ganze Christusverständnis und damit das ganze Evangelium des Paulus beschlossen.“²⁰ Ist in dieser Weise die Gerechtigkeit bei Paulus auch umfassende Signatur für das Leben der Gerechtfertigten, für das Verhalten der Christen? Bei der Beantwortung dieser Frage teile ich die paulinischen Stellen in drei Gruppen ein.

a) Es gibt bei Paulus eine ganze Reihe von Aussagen, vor allem im Römerbrief, die das christliche Verhalten umfassend mit dem Stichwort Gerechtigkeit kennzeichnen. Dies gilt besonders für Röm 6,11ff: Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ist als Gegenbegriff zur Ungerechtigkeit (ἀδικία) bzw. Gesetzlosigkeit (ἀνομία) gebraucht. Die Herrschaft der Sünde über den Menschen führt zu einem Verhalten, das als Gesetzlosigkeit bzw. Ungerechtigkeit bezeichnet wird. Demgegenüber führt die Herrschaft Gottes zur Gerechtigkeit, so daß Paulus schreiben kann: *Ihr seid in den Dienst der Gerechtigkeit getreten* (Röm 6,18).

18 Es handelt sich sprachlich um eine Metonymie, bei der das Abstraktum „Gerechtigkeit“ für das Konkretum „Gerechter“ steht; vgl. Röm 3,25f.

19 Stuhlmacher, Gerechtigkeitsanschauung, S. 116.

20 Ebd., S. 105.

Paulus kennzeichnet das Verhalten der Christen, den Gehorsam gegenüber Gott, den gelebten Glauben hier umfassend als Gerechtigkeit. Dies hängt meines Erachtens damit zusammen, daß er im Römerbrief Gottes heilvolles Handeln als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes beschreibt. Ihr entspricht zum einen die Gerechtigkeit des Menschen, die er als Geschenk durch den Glauben erhält, und zum anderen entspricht ihr sein durch diese Gerechtigkeit bestimmtes Verhalten.

In die erste Gruppe gehören auch die Stellen Röm 8,10 (Der Geist ist Leben um der Gerechtigkeit willen) und 8,4: Wir erfüllen, indem wir entsprechend dem Geist leben, die Rechtsforderung des Gesetzes (τὸ δικάϊωμα τοῦ νόμου). Der Herrschaftswchsel aus der Herrschaft der Sünde und des Gesetzes unter die Herrschaft Christi bedingt einen Wechsel der für den Christen gültigen Lebensordnung. Weil er aus der versklavenden und zum Tode verurteilenden Lebensordnung der Sünde durch Christus befreit wurde, gilt für ihn die neue Lebensordnung des Heiligen Geistes. Dieser schenkt Leben und dessen Ordnung führt zum Leben. Das bedeutet, daß die Christen als Menschen, die sich in ihrem Leben vom Heiligen Geist bestimmen lassen, die Rechtsforderung Gottes erfüllen. Diese ist in der Tora und im ganzen Alten Testament als Wort Gottes bezeugt. Dennoch ist die Lebensordnung des Geistes nicht einfach identisch mit der Tora, aber sie steht in einem Zusammenhang mit ihr. Es geht, wie schon Jer 31,33f und Ez 36,26f zeigen, um den neu in unser Herz gegebenen Willen Gottes. Es geht um eine geistliche Lebensordnung als Weisung zum Leben.²¹

Daß die Christen die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllen sollen, heißt nicht, daß sie als Glaubende nun durch einen von Christus ermöglichten radikalen Gesetzesgehorsam ihr Heil erwerben sollen. Das wäre der von den Essenern in Qumran vertretene Weg. Für Christen geht es vielmehr um einen erneuerten Gehorsam gegenüber Gott aus ganzem Herzen durch die Kraft des Heiligen Geistes, und zwar als Folge der Befreiung vom Gesetz und von der Lebensordnung der Sünde.²²

b) Neben den Stellen, an denen mit der Signatur Gerechtigkeit das christliche Verhalten in umfassender Weise beschrieben wird, gibt es eine zweite Gruppe von Aussagen. Sie gebrauchen ebenfalls den Begriff Gerechtigkeit, um damit christliches Verhalten zu beschreiben. Doch ist Gerechtigkeit an diesen Stellen nur eine Bestimmung unter anderen. Ich nenne einige der Belegstellen, ohne auf sie im einzelnen einzugehen, da sich meistens im Kontext nicht genau bestimmen läßt, welchen spezifischen Sinn Gerechtigkeit jeweils hat. Dies deuten eher die

21 In Röm 3,31 hatte Paulus betont, daß er das Gesetz nicht aufheben, sondern es in seiner eigentlichen Intention als Gottes Wort und Weisung zur Geltung bringen will.

22 In Phil 1,11 beschreibt Paulus das Verhalten der Christen als Frucht der Gerechtigkeit (vgl. 2 Kor 9,10). 2 Tim 3,16 spricht vom christlichen Verhalten als Erziehung zur Gerechtigkeit. Auch an diesen Stellen beschreibt Paulus mit Gerechtigkeit in umfassender Weise das Leben der Christen.

Begriffe an, die parallel zur Gerechtigkeit das christliche Verhalten charakterisieren.

Die Stellen sind: Röm 14,17; 2 Kor 6,6f; Phil 4,8; 1 Thess 2,10; Eph 4,24; 5,9; 6,14; 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; Tit 1,8 und 2,12. Es sind also sowohl ältere als auch jüngere paulinische Briefe, in denen die Gerechtigkeit als ein Begriff neben anderen christliches Verhalten kennzeichnet. Die an diesen Stellen parallel genannten Begriffe sind, ohne daß ich sie näher systematisiere und Vollständigkeit beabsichtige: Wahrheit, Heiligkeit, Reinheit, Güte, Frieden, Untadeligkeit, Frömmigkeit, Liebe, Glaube, Besonnenheit, Freude, Langmut, Geduld, Sanftmut. Viele von ihnen finden sich in Gal 5,22f als Frucht des Heiligen Geistes wieder.

Meines Erachtens wirkt sich hier die Tatsache aus, daß Gerechtigkeit in der griechischen Umwelt als eine Tugend neben anderen verstanden wurde. Phil 4,8 spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von Tugenden. So erscheint in dieser zweiten Gruppe die Gerechtigkeit als eine Signatur unter anderen für das Verhalten des neuen Menschen, des Gerechtfertigten, das im Kontext der anderen genannten Begriffe zu verstehen ist.

c) Schließlich möchte ich eine dritte kleinere Gruppe nennen, wo entsprechend dem alttestamentlichen Verständnis von Gerechtigkeit (תקנת) ein gemeinschaftsgemäßes Verhalten als gerecht bezeichnet wird. An konkreten Einzelfällen wird deutlich, daß das Verhalten gegenüber Menschen der Gemeinschaft mit Gott und der dadurch in Christus begründeten neuen Gemeinschaft von Menschen entsprechen soll.

In Phil 1,7 bringt Paulus zum Ausdruck, daß er den Philippnern im Blick auf ihren Glaubensfortschritt vertraut und daß er regelmäßig für sie betet. Dieses Verhalten entspricht der Gemeinschaft zwischen Paulus und der Gemeinde und wird darum als gerecht bezeichnet.

In Kol 4,1 werden die Herren aufgefordert, sich ihren Sklaven gegenüber gerecht zu verhalten, weil auch sie als Herren einen Herrn im Himmel haben. Ihr Verhalten gegenüber ihren christlichen Sklaven soll dem entsprechen, was sie von Gott für sich erwarten. Das ist gerecht, denn es entspricht der Gemeinschaft in Christus.

Nach Eph 6,1 ist es gerecht, daß die Kinder ihren Eltern im Herrn gehorsam sind. Solches Verhalten entspricht der von Gott zwischen ihnen gesetzten Gemeinschaft.

Paulus bestreitet nachdrücklich, daß der Mensch durch sein eigenes Verhalten vor Gott gerecht werden kann. Wer dies dennoch versucht, lehnt sich gegen die in Jesus Christus geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes auf, der die Menschen aus Gnade durch die Erlösung am Kreuz rechtfertigt. So eindeutig es Paulus ablehnt, daß der Mensch durch gerechtes Handeln seine eigene Gerechtigkeit vor Gott schaffen kann, so deutlich ist auf der anderen Seite: Aus der Rechtfertigung des Sünders soll durch den Heiligen Geist ein gerechtes Handeln der Christen er-

wachsen. Die Frucht der im Glauben empfangenen Gerechtigkeit soll im Leben der Glaubenden ablesbar sein. So wird Gerechtigkeit zur Signatur für das Leben der Glaubenden, die ihrem Schöpfer und Erlöser dienen und ihm im Vertrauen gehorchen.

Es hat sich gezeigt, daß Paulus den Begriff Gerechtigkeit in unterschiedlicher Weise gebraucht und daß dieser in seinem jeweiligen Kontext einen spezifischen Sinn erhält. Darauf ist bei der Übersetzung und Auslegung der neutestamentlichen Texte zu achten. An mehreren Stellen ist aber auch deutlich geworden, daß die Bedeutungen von Gerechtigkeit einen inneren Zusammenhang aufweisen, der vom alttestamentlich-jüdischen Hintergrund bestimmt wird. Deshalb weicht die neutestamentliche Bedeutung vom griechischen und auch vom bei uns allgemein verbreiteten Verständnis von Gerechtigkeit ab. Wo dies nicht beachtet wird, kann es zum grundlegenden Mißverständnis der neutestamentlichen Aussagen kommen. Damit dies nicht geschieht, ist es wichtig, nicht nur die lexikalische Bedeutung eines Begriffs zu erheben, sondern auch seinen traditionsgeschichtlichen Hintergrund und seine Einordnung in den Kontext zu beachten.

Die syntaktische Rolle von θεόπνευστος in 2 Tim 3,16¹

0. Einleitung

Evangelikale, auch die Evangelische Allianz, bekennen sich zur göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift und berufen sich dabei u.a. auf 2 Tim 3,16 als besonders wichtige Belegstelle. Die Auslegung dieser Stelle wirft eine Reihe von vieldiskutierten Fragen auf, von denen ich heute abend eine herausgreifen und mit Ihnen kurz besprechen möchte, nämlich: Welches ist die syntaktische Rolle des Ausdrucks »von Gott eingegeben« θεόπνευστος? Wie ist sie vom Autor intendiert, beabsichtigt? Daß übrigens dieser Autor der Apostel Paulus war, sehe ich bisher durch nichts widerlegt.²

1. Die Deutungsvarianten

2 Tim 3,16-17 besteht aus einem zweiteiligen Satzgefüge; Vers 16 ist der Hauptsatz, ein Nominalsatz, dessen Prädikatsverb, die »Kopula« ἐστίν, wie im Griechischen überaus häufig, gedanklich zu ergänzen ist; der ἵνα-Nebensatz von Vers 17 ist der dazugehörige finale Adverbialsatz, der die Zielsetzung des im Hauptsatz Ausgesagten angibt. Unser Augenmerk richtet sich hier auf Vers 16a, den Anfang des Hauptsatzes, der sich wie folgt analysieren läßt:

1 Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 11. Dezember 1998 anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises in Gießen gehalten wurde.

2 Vgl. dazu Donald A. Carson et al., *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1992), S. 359-371; George Knight, *The Pastoral Epistles*, *New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), S. 21-52.

1.1 Übersicht

	πᾶσα γραφή	θεόπνευστος	καί	ὠφέλιμος ... ³
(1)	Subjekt <i>Jede/Alle Schrift</i>	Prädikatsnomen 1 <i>[ist] von Gott eingegeben</i>	»und« <i>und</i>	Prädikatsnomen 2 <i>nützlich ...</i>
(2)	Subjekt <i>Jede/Alle von Gott eingegebene Schrift (3 Lesarten: 2a/2b/2c)</i>	Attribut zum Subjekt	»auch« <i>[ist] auch</i>	Prädikatsnomen <i>nützlich ...</i>
(3)	Subjekt <i>Jede/Alle Schrift,</i>	Adjektiv-Apposition zum Subjekt <i>[da ja] von Gott eingegeben,</i>	»auch« <i>[ist] auch</i>	Prädikatsnomen <i>nützlich ...</i>

1.2 Erläuterungen

Wie bei dieser Analyse sichtbar gemacht, sind für θεόπνευστος drei zu unterscheidende syntaktische Rollen möglich (dabei variiert die Funktion von καί). θεόπνευστος kann sein:

(1) Prädikatsnomen (Subjektartergänzung) 1 neben ὠφέλιμος als Prädikatsnomen 2 (καί ist kopulative Konjunktion »und«); es gehört also zu dem Teil des Satzes, der ausdrückt, was dieser über die πᾶσα-γραφή-Größe aussagt:

Jede/Alle Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich ...;

(2) Attribut zum Subjekt (καί ist ein Fokusadverb »auch«, das eine Ausweitung von bereits Ausgesagtem signalisiert);⁴ θεόπνευστος gibt also eine Eigenschaft des von πᾶσα γραφή Bezeichneten an:⁵

Jede/Alle von Gott eingegebene Schrift [kann nicht nur zur Rettung führen, sondern] ist auch nützlich ...;

3 Die ebenfalls zum Hauptsatz gehörenden πρὸς-Ausdrücke – hier ausgeklammert, da sie für unsere Fragestellung nur von geringer Relevanz sind – bestimmen (als Präpositionalobjekt zweiten Grades [vgl. HS §254d; Duden-Grammatik §1188]) das als Prädikatsnomen verwendete Adjektiv ὠφέλιμος näher.

4 Vgl. Weinrich, S. 595-598.

5 vgl. Greenbaum 5.8; z.B. erwähnt 2 Makkabäer 10,34 Menschen, die λόγους ἄθεμίτους (restriktives Attribut) *unerlaubte Worte* äußerten (die Existenz von Worten, die erlaubt sind, ist zweifellos impliziert); dagegen spricht 1 Pet 4,3 von Menschen, die in ἄθεμίτους (nicht-restriktives Attribut) *eidωλολατρίας unerlaubtem Götzenkult* verwickelt sind (die Existenz von erlaubtem Götzenkult ist nicht impliziert). Nicht-restriktive Attribute, die durch Relativsätze ausgedrückt werden, scheinen allerdings häufiger als adjektivische.

Je nach Bedeutung von γραφή und der Funktion des Attributs gibt es für Deutungsvariante (2) drei zu unterscheidende Lesarten:

(2a) *Jede von Gott eingegebene Schriftstelle ist auch nützlich ...* (das Attribut hat restriktive Funktion: impliziert ist, es gebe in der Schrift auch Stellen, die nicht von Gott eingegeben und auch nicht nützlich seien);

(2b) *Jede von Gott eingegebene Schrift* (etwa = alles, was zur Heiligen Schrift gehört) *ist auch nützlich ...* (γραφή für sich hat hier die allgemeine Bedeutung von Schrift/Schriftwerk; dank des restriktiven Attributs θεόπνευστος wird ein Bezug zur Heiligen Schrift hergestellt; der Singularausdruck πᾶσα γραφή θεόπνευστος würde somit [mit πᾶσα »jede«] dasselbe bezeichnen wie das davor genannte τὰ ἱερὰ γράμματα »die Heiligen Schriften« [d.h. den jüdischen Kanon] – nach manchen darüber hinaus auch die in jener Zeit entstehenden Schriften des neutestamentlichen Kanons –, wobei durch das Attribut θεόπνευστος ein Teilaspekt der ἱερός-Eigenschaft der Heiligen Schrift, die Theopneustie, in den Vordergrund gerückt würde);

(2c) *Jede [ja] von Gott eingegebene Stelle der [Heiligen] Schrift ist auch nützlich ...* (θεόπνευστος ist nicht restriktives Attribut [eine beim Adjektiv ziemlich seltene Funktion]; impliziert ist dann, daß jede Stelle der Heiligen Schrift, ohne Ausnahme, von Gott eingegeben ist);

(3) Adjektiv-Apposition⁶ zum Subjekt (καί ist wie bei [2] ein Fokusadverb »auch«); es beschreibt eine Eigenschaft des von πᾶσα γραφή Bezeichneten, die im Blick auf die Satzaussage besonders relevant ist:

Jede/Alle Schrift, von Gott eingegeben [etwa = da/weil sie ja von Gott eingegeben ist], *ist* [folglich darüber hinaus] *auch nützlich ...*

6 Die hier gemeinte Satzgliedrolle wird sehr unterschiedlich benannt: »Adjunkt« (BR §260f), »Satzadjektiv« (Duden-Grammatik §1102ff) usw. (vgl. HS §259o [dort »Artangabe« zu Subjekt oder Objekt]). Die oben verwendete Bezeichnung stammt von Weinrich (S. 530ff): Eine (substantivische) Apposition entspricht semantisch einem Gleichsetzungssatz, z.B. die Apposition im Satz »Muhammad Ali, der ehemalige Boxweltmeister im Schwergewicht (Apposition), ist gestern abend in Berlin eingetroffen« dem Gleichsetzungssatz »er ist der ehemalige Boxweltmeister im Schwergewicht«. Analog läßt sich eine Adjektiv-Apposition auf einen Artergänzungssatz zurückführen, z.B. diejenige im Satz »Er kehrte krank (Adjektiv-Apposition) nach Hause zurück« auf den Artergänzungssatz »er war krank«, die Adjektiv-Apposition bezeichnet Eigenschaften, die der Subjekt- oder Objektgröße im Blick auf die Verwirklichung des Prädikatsinhalts (bzw. im Blick auf das durch das Prädikat Ausgesagte) zugeschrieben werden (vgl. BR §261; HS §259n). Im Griechischen liegt diese Satzgliedrolle auch den sehr viel häufigeren »adverbialen« (participium coniunctum) und »prädikativen« Gebrauchsweisen des Partizips zugrunde (vgl. BR §244-246; HS §230-234).

Alle drei Hauptmöglichkeiten sind im Laufe der Geschichte von kompetenten Auslegern befürwortet worden, beispielsweise:⁷ (1) von Chrysostomos, Calvin und den Übersetzern der New Revised Standard Version⁸ usw.; (2) von Theodoretos, Erasmus und Menge⁹ usw.; (3) von Origenes, Luther¹⁰ und Alford usw.

2. Bewertung

Welche der genannten Möglichkeiten entspricht am ehesten der Intention des Apostels?

2.1 Methodisches

Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, einige methodische Vorbemerkungen. Nach den Erkenntnissen moderner kommunikationswissenschaftlicher Studien wie auch nach den besten Regeln der Biblexegese erfüllt die vom Sprecher bzw. Schreiber intendierte Deutungsvariante im Normalfall folgende Voraussetzungen (davon gehen Sprecher bzw. Schreiber wie auch Hörer bzw. Leser beim Kommunikationsgeschehen aus):¹¹

2.1.1 Lexikalisch-Grammatisches

(a) Bei den verwendeten Wörtern und Konstruktionen ist jeweils die Hauptbedeutung bzw. Hauptfunktion¹² intendiert, es sei denn, sprachliche oder außersprachliche (sachliche [vgl. Voraussetzung b]) Hinweise im en-

7 Siehe z.B. Henry Alford, *The Greek New Testament*, Vol. III, 5th ed. (London: Rivingtons, 1871; reprint: Grand Rapids, Mich.: Guardian, 1976), sub loc., aus dem die nachfolgenden, nicht zusätzlich dokumentierten (von mir auch nicht näher überprüfen) Hinweise stammen. Dabei ist zu beachten, daß (2) und (3) sich – vor allem in lateinischen Texten wegen des fehlenden Artikels (Attributmarker) – nicht immer auseinanderhalten lassen.

8 *The New Revised Standard Version (NRSV) of the Bible* (Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America, 1989).

9 *Die Heilige Schrift*, übersetzt von Hermann Menge, 12. durchges. Aufl., Neuausg. (Stuttgart: Dt. Bibelges., 1994).

10 D. Martin Luther, *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift Deudsch auff's new zugericht* (Wittenberg, 1545; München: dtv, 1974).

11 Vgl. Adrian Akmajian et al., *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, 4th ed. (Cambridge, Mass., U.S.A.: MIT Press: 1995), S. 343-393.

12 Der Großteil der Wörter und grammatischen Muster aller bekannten Sprachen hat mehr als eine Bedeutung bzw. Funktion (sie sind mehrdeutig, »ambig«); herauszufinden, welche davon in dem konkreten Text gemeint ist (»Disambiguierung«) ist eine zentrale Aufgabe der Exegese.

geren oder weiteren Kontext zeigen mit ausreichender Deutlichkeit, daß statt dessen eine vorhandene Nebenbedeutung bzw. Nebenfunktion gemeint ist.

2.1.2 Kontextuelle Angemessenheit

(b) Die intendierte Deutungsvariante erweist sich im sprachlich-sachlichen Kontext (aufgrund allgemeiner und kontextspezifischer Präsuppositionen) als die angemessenste.

Der Voraussetzung (b) kommt erfahrungsgemäß besonderes Gewicht zu. Wenn sich eine Deutungsvariante als deutlich angemessenste herausstellt, wird ein Hörer bzw. Leser gewöhnlich in dieser die intendierte sehen, selbst wenn er bei (a) von eher untergeordneten Bedeutungen bzw. Funktionen ausgehen muß. Andererseits geschieht es nicht selten, daß gerade die Frage nach der Angemessenheit einer Deutungsvariante Auslegern Kopfzerbrechen verursacht. Dennoch ist das eigentliche Kommunikat eines Textes von solchen Unsicherheiten in der Regel nur marginal betroffen.¹³

Welche der beschriebenen Möglichkeiten ist also am ehesten vom Apostel intendiert?

2.2 Bewertung aus lexikalisch-grammatischer Sicht

Aus lexikalisch-grammatischer Sicht gehört Variante 1 an erste Stelle. Nicht nur ist »und« zweifellos die Hauptbedeutung von καί, sondern, wenn es wie hier zwischen zwei Wörtern der gleichen Wortart und mit identischer Flexionsform steht, ist es auch am naheliegendsten, daß die beiden Wörter die gleiche syntaktische Rolle, hier die des Prädikatsnomens, innehaben.

Bei Variante (2) ist zwar die Einordnung von θεόπνευστος als Attribut, für sich genommen, aus grammatischen Gründen eigentlich am besten; negativ ins Gewicht fällt jedoch der Umstand, daß hier für καί die Nebenbedeutung »auch« bzw. eine eher ungewöhnliche Funktion zwischen θεόπνευστος und ὀφέλιμος vorauszusetzen wäre.

Bei (2b) kommt eine lexikalische Schwierigkeit hinzu, nämlich, daß wir der hier angenommenen allgemeinen, zeitgenössischen durchaus vorhandenen Bedeutung von γραφή in keinem der übrigen 49 NT-Belegen

13 Je wichtiger einem Kommunikator ein Kommunikationselement ist, um so deutlicher wird er dies gewöhnlich auch zum Ausdruck bringen, signalisieren. Fallen interpretatorische Entscheidungen aus Mangel an Kommunikationssignalen schwer, legt sich im Normalfall der Schluß nahe, daß man sich nicht im zentralen Bereich der intendierten Botschaft befindet und bei der dogmatischen oder praktisch-theologischen »Verwertung« entsprechende Zurückhaltung geboten ist.

begegnen (was zwar ziemlich gewichtig, m.E. aber nicht absolut entscheidend ist [es könnten weitere NT-Beispiele auch zufällig fehlen]).

Negativ wirkt sich bei der Beurteilung von (2c) die Tatsache aus, daß die hier vorauszusetzende nicht-restriktive Funktion bei adjektivischen Attributen recht selten vorkommt.

Im Fall von Variante (3) kommt zu der eben genannten Schwierigkeit mit καί die Tatsache hinzu, daß die für θεόπνευστος angenommene syntaktische Rolle als Adjektiv-Apposition zwar in einer schönen Anzahl von Belegen innerhalb und außerhalb des Neuen Testaments bezeugt ist, aber doch im Vergleich zu derjenigen als Attribut oder Prädikatsnomen eine Nebenfunktion darstellt.

Aus lexikalisch-grammatischer Sicht erscheinen die genannten Varianten also etwa in der Reihenfolge ihrer Wahrscheinlichkeit.

2.3 Bewertung aus der Sicht der kontextuellen Angemessenheit

Welches Bild ergibt sich nun aber aus der Sicht der kontextuellen Angemessenheit? Ist an der genannten Reihenfolge festzuhalten, oder muß sie modifiziert werden?

2.3.1 Präsuppositionen

Neben dem näheren expliziten sprachlich-sachlichen Kontext (2. Timotheusbrief, besonders der Abschnitt, in den unser Satz eingebettet ist) ist auch – soweit relevant – der implizierte sachliche Kontext zu berücksichtigen, der sich aus den für Paulus und Timotheus geltenden Präsuppositionen ergibt. Zu diesen gehört die für das Frühjudentum wie auch für die Frühchristen, speziell auch für unseren Herrn und seine Apostel, charakteristische Schrifthaltung, wie die Quellen nach einhelliger Ansicht der Forscher ohne jeden Zweifel zeigen.¹⁴ Zentrales Element dieser Haltung war der Glaube an die uneingeschränkte göttliche Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen. Dies galt für Paulus und Timotheus von Kindheit an als völlig selbstverständlich.

Was läßt sich für unsere Stelle davon ableiten? Mindestens zweierlei:

14 Siehe etwa Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 4 (München: Beck, 1928), Exkurs 16 »Der Kanon des Alten Testaments und seine Inspiration«, besonders S. 435-446; Roger T. Beckwith, *The Old Testament canon of the New Testament church and its background in early Judaism* (London: SPCK, 1985), S. 70-71.

2.3.1.1 Präsupposition: erste Konsequenz

Ein erster Punkt, der sich aus der genannten Grundüberzeugung, ergibt: Unmöglich konnte es die Intention des Paulus sein, explizit oder implizit zu kommunizieren, nur bestimmte Teile der Heiligen Schrift seien göttlich inspiriert und nützlich, es gebe also auch solche, die nicht göttlich inspiriert und nicht nützlich seien.

Mit diesem Punkt stehen weder Deutungsvariante (1) noch (3) in Konflikt, Deutungsvariante (2) jedoch zum Teil: während sich (2b) und (2c) mit dem genannten Punkt einwandfrei vereinbaren lassen, ist das bei (2a) nicht der Fall, da dort impliziert ist, es gebe Teile der Heiligen Schrift, die nicht von Gott eingegeben und nicht nützlich seien; (2a) muß daher als unmöglich intendiert ausscheiden.

2.3.1.2 Präsupposition: zweite Konsequenz

Von der Tatsache, daß der Glaube an die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift für Paulus und Timotheus nicht zur Debatte stehende Präsupposition war, läßt sich noch ein zweiter Punkt ableiten: Im Licht dieser Präsupposition scheint es fraglich, ob die bei Deutungsvariante (1) angenommene Aussage »Jede/Alle Schrift ist inspiriert« als kontextuell angemessen zu betrachten ist. Die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift – offenbar im Unterschied zu den sich für Timotheus daraus ergebenden, direkt relevanten praktischen Implikationen, war für die beiden Kommunikationspartner eine absolute Selbstverständlichkeit. Wie die »Heiligkeit« (vgl. τὰ ἱερὰ γράμματα V. 15) wurde die Theopneustie (als damit verknüpfte Eigenschaft) der Heiligen Schrift vorausgesetzt und mußte nicht speziell behauptet werden. Eine explizite Aussage »die Heilige Schrift ist von Gott eingegeben« scheint von daher wenig relevant und damit wenig angemessen, es sei denn, der nähere sprachliche (und der durch diesen angesprochene sachliche) Kontext würde eine explizite Bekräftigung *dieser* Erkenntnis als besonders angebracht erscheinen lassen, was als nächstes geprüft werden soll.

Aufgrund der obigen Überlegungen muß die sich aus der lexikalisch-grammatischen Sicht ergebende Rangordnung der Lösungen zumindest in folgender Weise modifiziert werden: Deutungsvariante (1) kann den Spitzenplatz wegen fraglicher kontextueller Angemessenheit nicht halten.

2.3.2 Expliziter sprachlich-sachlicher Kontext

Wie fügt sich nun unser Satz in den näheren expliziten sprachlich-sachlichen Kontext ein? Welche Veränderungen der genannten Rangordnung drängen sich allenfalls in diesem Zusammenhang auf?

Neben den dabei zum Ausdruck gebrachten sachlichen Punkten scheint ein oft wenig beachtetes Strukturmerkmal von Interesse.

Meistens werden griechische Sätze innerhalb eines konkreten Textes durch Partikeln wie $\delta\acute{\epsilon}$ »aber/und«, $\gamma\acute{\alpha\rho}$ »denn«, $\omicron\upsilon\nu$ »also/nun« usw. miteinander verknüpft. Beim vorliegenden Satz ist dies nicht der Fall; es handelt sich um ein sogenanntes Asyndeton. Wie neuere Forschungen zu diesem gar nicht seltenen Phänomen der altgriechischen Syntax zeigen,¹⁵ deutet das Asyndeton »meistens eine innere Bewegung oder Erregung des Sprechers an«; es »tritt besonders im Zusammenhang mit Bitten, Aufforderungen und Mahnungen auf und gibt ihnen Eindringlichkeit und Nachdruck.«¹⁶ Die der Aufforderung Nachdruck verleihende Aussage hat dabei in den häufigsten Fällen begründend-erweiternden Charakter.¹⁷ Genau dies ist offenbar die Funktion von 2 Tim 3,16-17 innerhalb des Abschnittes 3,10-17, dessen inhaltlicher Kern die Aufforderung an Timotheus ist, er möge doch allen gegnerischen Aktivitäten zum Trotz bei dem bleiben, was er gelernt und worauf er sein Vertrauen gesetzt habe. Zweifelloos von starkem innerem Engagement bestimmt, verleiht Paulus seiner Aufforderung durch unser Asyndeton zusätzlichen Nachdruck: Timotheus soll sich unter allen Umständen weiter innerhalb der Parameter der Heiligen Schrift bewegen; als solcher sei ihr doch ein unvergleichliches Potential zu eigen, das nicht nur den Weg zum Heil weist, sondern auch exakt das bewirkt, was jeder, der Gott dient, braucht, um allen Anforderungen gewachsen zu sein. Der kommunikative Schwerpunkt besteht offenbar darin, Timotheus die praktische Relevanz dieses Potentials angesichts massiver gegnerischer Herausforderungen vor Augen zu führen, um ihn dazu zu bewegen, sich dem Druck der Gegner ja nicht zu beugen, sondern dem Evangelium treu zu bleiben. Diese durch unsere asyndetische Aussage von Vers 16-17 in den Vordergrund gerückte praktische Relevanz der Heiligen Schrift hat ihren kausalen Hintergrund in der für Paulus und Timotheus als selbstverständlich vorausgesetzten göttlichen Inspiration. Dieser wahrscheinlich vorliegenden kommunikativ-sachlichen Akzentsetzung wird Deutungsvariante (3) am besten gerecht, was sie deutlich auf den ersten Platz rücken läßt. Eine Rückkehr der Deutungsvariante (1) auf diesen ersten Platz scheint nicht erforderlich. Andererseits läßt sich nicht ausschließen, daß Paulus es für relevant hielt, Timotheus die Tatsache der göttlichen Inspiration der Schrift als Basis für ihre praktische Relevanz in Erinnerung zu rufen. Wenn dies zutreffen sollte – m.E. gibt es dafür aber keine Hinweise –, müßte man jedoch annehmen, daß der inhaltliche Akzent dennoch auf $\omega\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron\varsigma$ (als zweitem Prädikatsnomen) liegt, was in der Übersetzung etwa der Neuen

15 Reiser, S. 141ff.

16 Reiser, S. 141.

17 Reiser, S. 142f.

Genfer Übersetzung¹⁸ entsprechend explizit gemacht werden könnte; sie übersetzt: »Alles, was in der Schrift steht, ist von Gottes Geist eingegeben, und dementsprechend groß ist auch der Nutzen der Schrift ...«. Doch auch Deutungsvariante (3) ließe sich ähnlich wiedergeben, da ja eine Adjektiv-Apposition wie eine substantivische Apposition auf einen verkürzten Satz mit »ist« zurückgeht:¹⁹ Statt »Jede/Alle Schrift, [da ja] von Gott eingegeben, ist auch nützlich ...« könnte man explizierend sagen: »Jede/Alle Schrift ist ja von Gott Gottes eingegeben, und entsprechend groß ist auch ihr Nutzen ...« o.ä.

3. Schluß

Demnach ergibt sich nach der Prüfung der kontextuellen Angemessenheit m.E. folgende Wahrscheinlichkeits-Reihenfolge: (3), (1), (2b), (2c); (2a) ist als unmöglich auszuschließen. Die intendierte syntaktische Rolle von θεόπνευστος ist also

- am wahrscheinlichsten die einer Adjektiv-Apposition: Deutungsvariante (3);
- etwas weniger wahrscheinlich die eines Prädikatsnomens 1: Deutungsvariante (1);
- noch weniger wahrscheinlich die eines restriktiven Attributs von γραφή mit allgemeiner Bedeutung: Deutungsvariante (2b);
- weit weniger wahrscheinlich die eines nicht-restriktiven Attributs von γραφή im Sinn von »[heiliger] Schrift/Schriftstelle«: Deutungsvariante (2c).

Als unmöglich intendiert ist die Rolle eines restriktiven Attributs von γραφή im Sinn von »[heiliger] Schrift/Schriftstelle« zu sehen: Deutungsvariante (2a).

Was bedeutet dieses Ergebnis für den evangelikalen Dogmatiker in bezug auf die Inspirationslehre?

Ich weiß: Bei der Beantwortung dieser Frage müßte natürlich ein Experte zu Wort kommen. Dennoch wage ich einige Andeutungen. Aus meiner Sicht wäre u.a. folgendes zu sagen: Die oben als wahrscheinlichste vorgestellte Deutung ist m.E. gleichzeitig diejenige, die den Glauben der Evangelikalen an die göttliche Inspiration der Schrift am nachdrücklichsten als Teil der apostolischen Lehre stützt. Zwar betrachten manche Evangelikale Deutungsvariante (3) mit Argwohn in der Meinung, die Basis der Inspirationslehre würde dadurch geschwächt. Nach meinem Dafürhalten ist jedoch

18 *DIE BEIDEN TIMOTHEUSBRIEFE in der Neuen Genfer Übersetzung* (Genf/Zürich: Genfer Bibelgesellschaft, 1997).

19 Vgl. Anm. 6.

das Gegenteil der Fall: Wenn Paulus sich auf die Theopneustielehre in seinem Umfeld als selbstverständlich Vorauszusetzendes bezieht, wird ihr faktisch mehr Gewicht zugeschrieben, als wenn er sie Timotheus gegenüber als eigentliche Aussage formuliert, so als würde er damit etwas Neues sagen. Andererseits stellt keine der alternativ in Frage kommenden Deutungsvarianten unseren Glauben an die göttliche Inspiration der Schrift auch nur im geringsten in Frage. Wir haben also allen Grund, allen gegnerischen Aktivitäten zum Trotz an dem festzuhalten, was wir gelernt und worauf wir unser Vertrauen gesetzt haben. – Ich danke Ihnen.

Wichtigere zitierte Literatur:

- BR:** Bornemann, Eduard/Risch, Ernst. *Griechische Grammatik*. Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1973.
- Duden-Grammatik:** Drosdowski, Günther u.a. (Hg.). *Duden: Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*. 5., völlig neu bearb. u. erw. Auflage. Mannheim: Dudenverl., 1995.
- Greenbaum:** Greenbaum, Sidney. *The Oxford English Grammar*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HS:** Hoffmann, Ernst/von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. 2. durchges. u. erg. Aufl.. Riehen: Immanuel-Verl., 1990.
- Reiser:** Reiser, Marius. *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*. Tübingen: Mohr, 1984.
- Weinrich:** Weinrich, Harald. *Textgrammatik der deutschen Sprache*. Mannheim: Dudenverl., 1993.

Die gemeinsame Kalenderbasis von Qumran und Heliopolis // Zur rechnerischen Tiefenstruktur archäologischer Fakten

Das Erscheinen des monumentalen Bandes „Die Schriftrollen von Qumran“¹ gibt mir Anlaß, den Problemerkis des Qumran-Kalenders kritisch weiterzudenken. Die Fülle des Materials steht S. 314-337 unter dem übergeordneten Thema des kalendarisch-chronistischen Sonderwegs der Sekte. Daß man sich in spezifischer Weise einem solaren Typus verschrieben hatte, nicht dem im offiziellen Judentum bevorzugten Mondkalender, steht seit Beginn der wissenschaftlichen Debatte um das Phänomen „Qumran“ außer Frage. So kam es sehr früh zur simplen Auseinandersetzung um die Funktionsfähigkeit der gültigen Ordnung. Vielfach stand, wie so oft, Meinung gegen Meinung. Im allgemeinen aber setzte sich die Einsicht durch, daß im Grunde nur die Annahme der Funktionsfähigkeit, vielleicht auch mit manchen Defiziten, wirklich plausibel ist. Wesentliche Argumente für diese Sicht der Dinge habe ich früh beizubringen versucht. Ich möchte sie hier in Erinnerung bringen und dem Deutungsstand der heute weithin veröffentlichten Kalendertexte von Qumran anpassen.²

Vorweg wird man unterstreichen, daß Verfasser wie Leser der Schriftrollen sich vom offiziellen Judentum unterschieden haben durch die Bedeutung, „die sie der Sonne“ beimaßen (S. 314). Die Bahn, die die Sonne innerhalb eines Jahres zurücklegt, war die Grundlage ihres Kalenders. Man interessierte sich in Qumran gewiß auch für den Mondlauf, achtete aber weitaus mehr auf die Sonne. Während der Mondkalender der offiziellen Kreise und Führer des Volkes darauf beruhte, daß man ein System von Schaltmonaten entworfen hat, um in regelmäßigen Abständen Mondmonate zum Ausgleich mit dem Sonnenjahr einzuschalten, entwickelte die Sekte ein Kalendermonopol mit einseitiger Bevorzugung des Sonnenjahrs.

- 1 Übersetzung und Kommentar mit bisher unveröffentlichten Texten, besorgt und verantwortet von Michael Wise, Martin Abegg Jr. und Edward Cook, hrsg. von A. Läßle, Pattloch Augsburg 1997.
- 2 Vgl. A. Strobel, Zur kalendarisch-chronologischen Einordnung der Qumran-Essener, in: ThLZ 86, 1961, Sp. 179ff.; ders., Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders, Revue de Qumran 3, 1961/62, S. 395ff.; ders., Der 22. Tag des XI. Monats im essenischen Jahr, Revue de Qumran 3, 1961/62, S. 539ff. Vgl. auch A. Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, Texte und Untersuchungen 121, Berlin 1977, S. 440ff.; ferner: Texte und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, in LQF 64, Münster 1984, S. 146ff.

Das bedeutete zugleich, daß das Jahr als Sonnenjahr zu 364 Tagen berechnet und festgelegt war. Ebenso bestand die Voraussetzung, alle übrigen Desiderate der jährlichen Kalendertechnik und Kalenderordnung angemessen zu systematisieren.

Nämlich erstens: Man unterteilte das Jahr in vier gleiche Teile zu je 13 Wochen oder 91 Tagen. Das Jahresviertel bestand aus den Sonnenmonaten zu 30, 30 und 31 Tagen. Vier Jahresviertel dieser Ordnung summierten sich akkurat zu 364 Tagen im Ganzjahr. In 28 Jahren mußten somit 35 Tage interkaliert werden, um den zyklischen Ausgleich für die Periodenbasis von 28 Jahren zu gewinnen. Wie die Verteilung geschah ist das Problem.

Zweitens: Man befolgte auf biblischer Grundlage offensichtlich auch den sechs-jährigen Zyklus des Priesterdienstes im Tempel. 24 priesterliche Gruppen bzw. Diensterteilungen wechselten im Tempel ab. Offen muß bleiben, ob dem so nur in Jerusalem oder auch in Leontopolis war. Eine eindeutige Stellungnahme liegt nicht vor, doch ist das letztere wahrscheinlicher. Dann gilt: Jede Gruppe diente eine Woche und wurde beim Eintreffen der nächsten Gruppe ausgewechselt. Da es 24 Gruppen für 52 Wochen des Sonnenjahres gab, diente jede Gruppe zweimal jährlich, vier Gruppen noch eine dritte Woche. Nach sechs Jahren ist der Turnus ausgeglichen und nach sechs Jahren haben alle gleich viele Wochen gedient. Es scheint, daß der erkennbare Sechsjahreszyklus für die Schreiber der Rollen grundlegend ist. Für den gut funktionierenden Synchronismus des Sonnenkalenders ist grundlegend, daß sich in 84 Jahren ein solcher 6jähriger Zyklus insgesamt 13 mal perfekt einfügt. Er konnte demnach integriert werden, ohne das größere System in Unordnung zu bringen. Es scheint jedenfalls, daß der erwähnte Sechsjahreszyklus für die Schreiber der Rollen grundlegend gewesen ist. Sie benennen Jahre und andere Zeitabschnitte nach dem Einsatz der jeweiligen Priesterabteilungen. Die Namen sind die biblisch bekannten nach 1 Chr 24,7-8.

Drittens: Die erhaltenen Texte der Sekte wissen um einen Zyklus von 294 Jahren, also um einen solchen von sechs Jubeljahren zu je 49 Jahren. In diesem Zyklus kommt ein seltener Fall vor, nämlich: Der Dienst der ersten Abteilung, genannt Gamul, am Neujahrstag, dem Beginn des Jubeljahrzyklus. Nur alle 294 Jahre tritt diese Konstellation auf. Die Schreiber nehmen an, daß diese dem vierten Schöpfungstag entsprach. Man muß zugleich folgern, daß sie dann auch dem errechenbaren Termin in dieser Periode eine besondere Bedeutung im größeren heilsgeschichtlichen Ablauf zuerkennen. Welche?

Wie die Dinge liegen, muß bei dem erstaunlich geschlossenen Entwurf des gesamten Kalenders auch die zyklische Zählung der Jubeljahre von der essenischen Kalendergrundlage her vorgenommen worden sein. Um klarer zu sehen, ist über sie zu handeln. Wir wollen dies im folgenden versuchen.

Viertens: Möchte man finden, auf welcher astronomischen Basis der essenische Sonnenkalender eingerichtet wurde, so ist rechnerisch zu erarbeiten, an welchen Frühjahrsterminen (Äquinoktium um 21.-25. März) der Neumond (Schwarzmond) auf einen Mittwoch fiel. Der essenische Sonnenkalender – seine Funktionsfähigkeit vorausgesetzt – kann sich zyklisch nur an einem solchen Termin erneuert bzw. seinen Ausgang genommen haben. Er läßt sich in der Tat nicht nur finden, sondern überdies zwingend erschließen, wobei sich geschichtlich für die Anfänge des essenischen Sonderweges hochinteressante Einblicke ergeben, die die Lösung des Gesamtproblems in zahlenmäßiger Exaktheit gestatten. In dem berühmten Dekret von Kanopus, das zuerst genannt werden muß, kam es zur Einführung des sog. tanitischen Jahres,³ der Grundlage einer Kalenderreform von weitreichenden Folgen für den ägyptisch-ptolemäischen Einflußraum, also auch in Palästina. Eine Inschrift hierüber wurde von Lepsius 1866 gefunden und stellt die Basis dieser Kalenderreform sicher.⁴ Das Dokument fand sich in den Tempelruinen von San, dem alten Tanis am tanitischen Nilarm des Deltas, dem späteren Siedlungsraum auch der Essener, die dort ihren Zentraltempel erbauten. Die Inschrift ist in Kalkstein gehauen, hieroglyphisch, demotisch und in griechischer Sprache abgefaßt. Alle Texte sind hervorragend erhalten. Der wesentliche Inhalt des Dekretes, das ein festes Jahr einführt, muß kurz vorgestellt werden. Das Kalenderjahr besteht aus 360 und fünf Epagomenentagen. Der Frühjahrstermin wird als Fest der Götter besonders gefeiert. Es findet alle vier Jahre statt hinter den fünf Epagomenen und „vor dem neuen Jahr“, also sozusagen als sechster Epagomenentag. So ideal es im Kalenderentwurf konstruiert war, es hatte doch seine Implikationen, so daß es unter dem Nachfolger des Ptolemäus III. wieder aufgehoben wurde. Aber es hielt sich wegen seiner logischen Klarheit „noch lange Zeit im Volke“ (so Ginzel). Der Frühjahrstag I. Mechir fiel in ihm auf das Frühlingsäquinoktium, nämlich auf den 21. März. Die Ordnung war einprägsam und konnte zur Basis für jeden analogen Entwurf gemacht werden. Die Essener haben ihn konsequent für sich erarbeitet. Wo das ägyptische Denken von der Aufhängung des Himmels sprach (Ginzel I, S. 206), operierte man mit der biblischen Grundidee der Schaffung von Sonne und Mond (nach Gen 1,14-19), am vierten Tag, identisch mit der Tag- und Nachtgleiche. Damit war die exakte Basis für das biblische System gelegt.⁵ Und zwar des näheren für den 20. März 234 v.Chr. 16-18 Uhr, zugleich der Beginn des 21. März. Er begann genau abends um 18 Uhr und war identisch mit dem Äquinoktiumstag. Die Periodenanfänge ergaben sich zwingend logisch, nämlich auch für 150 v.Chr., 66 v.Chr. und 19 n.Chr. immer zum Äquinoktiumstag. Das Kanopusdekret enthielt ferner noch eine spezifische

3 Grundlegend: F.K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, I. Band, bes. S. 150ff.; 196ff. (Dekret von Kanopus); ferner S. 206.

4 Lepsius, Das bilingue Dekret von Kanopus I, Berlin 1866; ferner: L. Reinisch und R. Rösler, Die zweisprachige Inschrift von Tanis, 1866.

5 Vgl. hierzu zuletzt: R.T. Beckwith, The Essene Calendar and the Moon. A Reconsideration, in: Revue de Qumran 15, 1991, S. 457ff.; ferner: A. Strobel, Ursprung, S. 445.

ägyptische Besonderheit, nämlich die Angabe und die Bindung an den heliakischen Siriusaufgang, wie es auch ausdrücklich bemerkt (S. 199): „daß ein Fest gefeiert werde an dem Tage, an welchem der Stern der Isis aufgeht“. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine Untersuchung darüber zu führen, ob auch dieser Satz des Dekretes bei den Essenern zu einer Liturgie- und kalendertechnischen Neuerung führte. Es bleibt aber mit Sicherheit nicht ganz auszuschließen, daß bei solcher dekretalen Verankerung immer die Möglichkeit hierzu bestand. Eine primäre Bedeutung für die essenische Ordnung möchte ich indessen dieser Bestimmung des Dekretes zunächst nicht beimessen.

Fünftens: Ein weiteres gravierendes Aufgabenfeld ist nach Ausweis der Texte gesetzt mit dem komplexen Sachkreis des Sabbat- und Jubeljahres. Undenkbar bleibt, daß diese biblische Ordnung, schon im Gesetz verankert und niedergelegt, im essenischen Kalenderdenken keine eigene Berücksichtigung oder Sonderlösung gefunden hat. Im Gegenteil! Eben dieser besondere theologische Leitgedanke muß integriert gewesen sein. Wie? Im Konsens mit der offiziellen Synagogenordnung babylonischer Prägung oder gegen sie? U.E. will nur das erstere plausibel erscheinen. Das will sagen, daß die essenische Gemeinde mit ihrem solaren Kalender die Sabbat- und Jubeljahrordnung wie die Anhänger der großen Gemeinschaft des jerusalemischen Tempels praktizierte. In diesem Punkte liturgischer Lebensgestaltung suchte man den sinnvollen Konsens und setzte hierfür klare Zeichen.

Die Essener standen außerhalb der offiziellen Synagogengemeinschaft des Landes. Diese ordnete und bestimmte das Leben des einfachen Volkes, suchte den Zusammenhalt der größeren Ortsgemeinschaften und garantierte die Lehrtradition im Volk über Synagogen und Lehrhäuser im großen geschichtlichen Kontext des übergreifenden Tempelkults zu Jerusalem. Das Essenertum hingegen bemühte sich im strengen Kontrast um die fromme Elitebildung mit spezifischen Sonderinteressen und eigenen intellektuellen Frömmigkeitsprinzipien. Als Konkurrenzheiligtum besaß man zum Jerusalemer Tempel den Tempel zu Leontopolis, errichtet und protegiert von Onias IV. im heliopolitanischen Gau. Er war im Prinzip nur eine Imitation des nachexilischen Tempels zu Jerusalem, aber auf jeden Fall zur Pflege bestimmter theologischer Spezifika, wobei keineswegs darauf hingearbeitet wurde, die Autorität des Zentralheiligtums in der heiligen Stadt ganz in Frage zu stellen. Ohne Zweifel diente er aber zuerst der eigenen theologischen Profilsuche.

Wir meinen, daß dabei der Ausbau des Kalenders an erster Stelle stand, zeigt es sich doch, daß der essenische Solarkalender klar auf Grundstrukturen beruht, die aus dem dortigen ägyptischen Kalenderwesen stammen, wobei einer eigenen Schwergewichtssetzung entsprochen ist, keiner simplen Antithese. Der Beleg läßt sich rechnerisch führen über das oben erwähnte sog. tanitische Jahr. Der Schritt zur Trennung der Religionsparteien wurde jedenfalls definitiv unter Alexandra, Salome (oder Salina), Gemahlin des Hasmonäers Aristobul I. (104-103

v.Chr.) und des Alexander Jannai (103-76 v.Chr.). 76-67 rückte sie endlich selbst zur königlichen Regentin auf, begünstigte aber nun stärker einseitig die Pharisäer und ließ damit auch den ihnen nächstverwandten Zadokäern (wie auch den Anhängern des Boethos) mehr Spielraum und Förderung zukommen.

Die Differenzierung der innersektiererischen Gruppen kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Daß es in der Tendenz und in der sozialen Ausprägung manche Schattierungen gegeben hat, lag in der Natur der Gemeinschaft begründet (s. schon Ed. Baneth, Ursprung der Sadokäer und Boethosäer, Frankfurt a.M. 1882).

Entstehung und Geschichte des jüdischen Tempels bei Heliopolis, 180 Stadien von Memphis entfernt, sind ein eigenes Problem, muß aber zur Erschließung der Vor- und Frühgeschichte der Sekte, die dann in Qumran ihr eigenes Heiligtum errichtet, beigezogen werden (s. Jos. B.J. VII,10,2).⁶ Es scheint, daß es zunächst darum ging, nur eine neue religiöse Heiligtumsmitte gegen die Pläne des Antiochus, „den Verwüster des Tempels zu Jerusalem“, zu schaffen. Ptolemäus entschloß sich zu einer großzügigen Schenkung und gewann dadurch prompt für seine gegen die Syrer gerichtete Politik einflußreiche Anhänger im jüdischen Volk. Schnell kam es zum Ausbau einer impressiven Heiligtumsanlage, wobei der Weissagungsbeweis Jes 19,19 massiv im Spiel war, was wieder für den Geist der führenden jüdischen Frommen unmittelbar aufschlußreich ist. Die Beschreibung der Anlage, wie sie Josephus gibt, ist insofern für unsere Darstellung relevant, als sie keinen Zweifel läßt über die Einbindung eben dieses Heiligtums in den inzwischen gültigen ägyptischen Solarkalender der Zeit. Wir lesen, der Altar habe eine ähnliche Gestalt gehabt, wie der im heimatlichen Tempel zu Jerusalem. „Nur bei dem Leuchter machte man eine Ausnahme. Er (sc. Onias) ließ nämlich keinen stehenden Armleuchter verfertigen, sondern eine goldene Lampe, von welcher Strahlen ausgingen, und hängte dieselbe an einer goldenen Kette auf“ (Jos. B.J. VII,10,3). In solcher Architektur spiegelt sich natürlich die Grundordnung des gültigen Solarkalenders. Sie basiert, wie schon hinreichend entfaltet, auf dem himmlischen Lauf der Sonne im Rahmen der immer schon damit eng verknüpften größeren ägyptischen Kalendergeschichte speziell der ptolemäischen Zeit. Man muß annehmen, daß sie von der Kalenderreform des Dekrets von Kanopus ebenso massiv wie elementar bestimmt war. Wie die Dinge liegen, sollte der Sonnenkalender der Qumran-Essener insbesondere mit der ägyptischen Vor- und Frühgeschichte der jüdischen Sekte in Zusammenhang gesehen werden. Daß er auch noch in der Mitte des I. Jahrhunderts v.Chr. von Bedeutung war und damit in seiner faktischen Auswirkung auch für die religiöse Mitte am Toten Meer, muß zwingend gefolgert werden, zumal die rechnerischen Daten klar für sich sprechen. Daß es hinab nach Ägypten zur historischen Primäranlage über lange Zeit noch Beziehungen gab, müssen wir gleichfalls annehmen. Zum Teil entnehmen wir dies auch dem historischen Zeugnis des Josephus, doch liegt in der

6 Zum jüdischen Tempel in Leontopolis vgl. Jos. Ant. XIII,3,1f.; hierzu E. Schürer, Geschichte III, 1909, S. 42f. und bes. S. 144ff.

Natur eines so „himmlisch“ und damit zahlenmäßig begründeten Vorgangs beschlossen, daß er sich historisch besonders tief geschichtswirksam eingegraben hat.

Die neueste Textveröffentlichung der Schriftrollen führt m.E. die Debatte an einer ganz entscheidenden Stelle weiter. Text Nr. 149 bietet die auch schon seit langem bekannte Tempelrolle (11Q 19-20). Es ist die längste Rolle mit 8,5m und sie ist als eine Art Offenbarung geschrieben. Die Herausgeber betonen daher völlig zu Recht (S. 475): „Die vorliegende Schriftrolle ist vielleicht das Werk der schemenhaften Gestalt, die als 'Lehrer der Gerechtigkeit' bekannt ist“ (s. die Damaskusschrift und den Habakukkommentar, Texte 1 und 4). Sie fügen noch an: „Wenn der 'Lehrer' selbst nicht das Werk verfaßt hat, so waren es vielleicht seine Schüler, die nach seinem Tod glaubten, daß er solch eine Schrift hatte schreiben wollen, ja hätte schreiben sollen“ (ebd.). Die Rolle enthält einen Festkalender. Er entspricht weithin dem hinlänglich bekannten, allerdings mit einigen erweiterten Kalenderdaten, die so noch nicht bekannt waren. Als Grundproblem ist gesetzt, wie man sich die bauliche Verwirklichung des ohne Zweifel architektonischen Ideals gedacht hat. Das Bestehen der erwähnten ägyptischen Anlage bei Heliopolis⁷ zwingt mich zu der Annahme, die so noch nicht vertreten wurde, daß die Tempelrolle einen landeseigentümlichen ähnlichen Entwurf vertritt, der vermutlich mit dem Zentralheiligtum der Essener selbst gleichgesetzt werden muß. Mit anderen Worten: er ist dann identisch eben mit dem von Josephus selbst schon im Ansatz erwähnten und beschriebenen Bau, also mit dem Ruinenkomplex von Qumran selbst. Die Schlußfolgerung scheint zu kühn, um Zustimmung zu finden. Ich muß sie daher begründen und verweise wieder auf das charakteristische architektonische Grundelement des Turmes. Seine bauliche Ausführung entspricht dem Zeugnis Kol 28 der Tempelrolle (5): „Du sollst einen Treppenturm auf der Nordseite des Heiligtums errichten, einen quadratischen Bau, mit dem Maß von zwanzig Ellen von einer Ecke zur anderen, und zwar für alle Ecken. Es soll bestehen eine Entfernung von sieben Ellen zum NW der Tempelmauer. Du sollst seine Mauern vier Ellen tief und vierzig Ellen hoch machen entsprechend dem Heiligtum. Die Innenmaße von Winkel zu Winkel betragen 12 Ellen, mit einer quadratischen Säulenstütze in der Mitte, vier Ellen breit nach allen Seiten...“. Ohne Frage schwebt das Ideal eines Gebäudes vor, das in seinen Proportionen maßvoll gehalten ist. Sucht man nach einem im Prinzip brauchbaren Vorbild, wird man nicht fehlgehen, wenn man sich an den heute noch bekannten Ruinenkomplex hält.⁸

7 Zu den Ausgrabungen von Pater Roland de Vaux vgl. jetzt den wegweisenden Grabungsband von J.-B. Humbert und A. Chambon, Göttingen 1994; ferner die deutsche Ausgabe von R. Rohrhirsch und B. Hofmeier, NTOA SA 1 A, 1996; hierzu meinen Rezensionenbeitrag: Die Steine sprechen. Das Zeugnis von Hirbet Qumran, in: OLZ 91, 1966, Sp. 532ff.

8 Nach dem Fall Masadas kam es in Ägypten erneut zu Unruhen, die die Schließung des Oniastempels in Leontopolis zur Folge hatten, Jos. Bell. Jud. VII, 10f. Auf die elementaren Terminuspekulationen (nicht zuletzt auf dem Hintergrund des Festkalenders!) habe ich

Die Sache wird nun noch aufregender, wenn die Bestimmung fortfährt:

„Im Dachraum des Gebäudes mußt du eine Pforte anbringen, die sich zum Dach des Heiligtums öffnet. Ein Gang soll von dieser Pforte zum Einlaß des Tempels führen, mit dessen Hilfe man das Dach des Heiligtums betreten kann. Du sollst diesen gesamten Treppenturm mit Gold überziehen: sein Mauerwerk, die Tore und das Dach, innen und außen, seine Säule und Treppe. Du sollst es genau so machen, wie ich es dir sage“. Wieder muß uns zur Veranschaulichung der Zentralkomplex von Qumran selbst dienen. Es ist keine Frage, daß die im Text genannten Längenmaße dem heute noch vorhandenen Komplex im Prinzip weithin entsprechen, mag man nun mit der Normalelle messen oder mit der königlichen. Von Bedeutung ist vor allem, daß der Text beschreibt, wie es einmal um die glänzende Innenausstattung des Gebäudes selbst bestellt war. Und eben sie überrascht und bezeichnet unfraglich eine Sensation. Es verbietet sich schon im Ansatz der Versuch, nur noch die traditionellen Kategorien anzulegen oder überhaupt nur an einen kasernenartigen monastischen Bau zu denken! Sofern Josephus mit seiner Beschreibung im Recht ist, beschreibt das Zeugnis der Tempelrolle unerhört exakt die glanzvolle Ausstattung der religiösen Mitte der Gemeinschaft. Es war demnach ein angemessener Ausdruck der besonderen Tiefe religiöser Spekulation und frömmigkeitlicher Ausrichtung.

Die Fortsetzung der Beschreibung (Kol. 31,10-13) läßt sich gleichfalls besonders plausibel von der Qumran-Anlage her verstehen (10-13):

„Du sollst errichten ein quadratisches Haus für das Waschbecken (Miqweh!) zum Südosten des Heiligtums, einundzwanzig Ellen an jeder Seite, fünfzig Ellen entfernt vom Altar. Die Mauer soll drei Ellen stark sein und zwanzig Ellen hoch (d.i. ca. 6m). Du mußt Pforten für es machen im Osten, Norden und Westen, vier Ellen breit und sieben hoch“. Einige andere Fragmente machen das Gebäude weiter anschaulich:

„Du mußt Nischen machen an der Stirnseite der inneren Mauer dieses Hauses und in diesen ... eine Elle breit. Die Nischen sollen sein vier Ellen über dem Boden (ca. 1,2m h) und überzogen mit Gold. Dort sollen die Priester aufbewahren die Kleider, in denen sie kommen, oberhalb des Hauses, wenn sie kommen, um zu dienen.“ Ohne Zweifel bleibt diese Darstellung der Innenausstattung, wenn man so will, ebenfalls für die saalartigen Räume der Südfront des Komplexes besonders anschaulich und adäquat, heißt es doch ferner: „Du sollst errichten

schon in ZNW 49, 1958, S. 157ff. 183ff. hingewiesen, übrigens auch für den Fall von Masada (a.a.O. S. 188-195). Allein der Massenselbstmord der Sikarier-Tausendschaft in der Passnacht des Jahres der Eroberung Masadas spricht für sich, bleibt aber in der Literatur weithin ohne tiefere Reflexion. Ferner will m.E. beachtet sein, daß es 84 Jahre, d.i. eine Kalenderperiode, nach dem Erneuerungsjahr 46/47 n.Chr., nämlich um 130/31 n.Chr., erneut zu einem Aufstand des Volkes kam. Die in frommen jüdischen Kreisen gängigen spekulativen Kalkulationen waren ohne Zweifel ebenso komplex wie präzise, vgl. vor allem A. Strobel, Weltenjahr, Große Konjunktion und Messiasstern, ANRW II, Bd. 20, Berlin 1987, S. 988ff., S. 1079ff. und bes. S. 1103ff.

eine Wasserleitung um das Waschbecken (Miqweh) herum innen in seinem Haus. Die Wasserleitung soll führen von dem Haus des Waschbeckens und eine Öffnung soll führen von dem Haus des Waschbeckens und eine Öffnung soll hinabführen in den Erdboden, in welche das Wasser rinnen und hinabfließen wird, bis es verschwindet. Niemand darf das Wasser berühren, weil es mit Blut von den Brandopfern vermischt ist“ (S. 486f.). Man wird nicht übersehen, daß nach dem Grabungsbefund eben das große Südbecken (Plan S. 39: W5) vom Hauptkanal der Anlage beidseitig gesäumt wird, wobei überdies der große Versammlungsraum (im Plan „Kapitelsaal“) in der Tat an der Südseite eine Auslauföffnung in der Wand aufweist.

Die Beschreibung setzt sich Kol 33 fort (a.a.O., S. 487), wobei sich auf Grund des Grabungsbefundes ebenfalls wieder die Verifizierung mit dem Semneion von Qumran nahelegt. Wir lesen:

„Du sollst errichten ein Haus östlich des Hauses für das Waschbecken, von derselben Größe wie letzteres. Die Mauer muß sieben Ellen entfernt sein von der des Hauses für das Waschbecken. Der ganze Bau und das Dach sollen gleich sein wie jene des Waschbeckenhauses. Es muß zwei Pforten haben, eine im Norden und die andere im Süden, gegenüber voneinander, von den gleichen Maßen wie die des Waschbeckenhauses. Sämtliche Innenwände dieses Hauses sollen eingebaute Schränke haben, in die Wand eingebaut. Sie sollen zwei Ellen breit und zwei tief sein und vier Ellen hoch. Sie sollen Türen haben. Diese sollen die Altargegenstände beherbergen: Schalen, Krüge, Feuertiegel und Silberkellen, mit denen Eingeweide und Gliedmaßen zum Altar gereicht werden.“

Zum besseren Verständnis dieser Architektur eines weiteren wesentlichen Teils der eigentlichen Zentralanlage weisen wir auf den bekannten Sachverhalt der beiden großen Becken im S und SO der eigentlichen Anlage hin. Das beschriebene nahezu gleich große zweite Becken wurde von De Vaux nicht umfassend ausgegraben, liegt aber nach Größe und baulicher Gestaltung hinreichend erschlossen in situ vor. Der Text der sog. Tempelrolle (besser: Heiligtumsrolle) spricht in der Tat völlig sachgemäß davon Kol 33 (8), daß das Becken von derselben Größe ist, wobei überdies die Abstandsangabe (sc. 7 Ellen d.i. ca. 3m) stimmt. Es ist nicht nötig, auf alle diese äußeren Teile der Größe der Anlage näher einzugehen. Völlig stimmig ist jedenfalls auch im Prinzip die weitere Beschreibung (Kol 36, Z3), die die Ausdehnung des Zentralgebäudes (von Ecke zu Ecke) mit 120 Ellen angibt, das sind ca. 38m. Dieser Teil des Gebäudes, das als eine Art „Heiligtum“ gilt, besaß zugleich eine Räumlichkeit, die im Text (Kol 25) als das „Allerheiligste“ geführt ist, wobei hierüber die Bestimmung vorliegt: „Jeder, der ihm nahekommt, jedoch kein Priester ist, muß zu Tode gebracht werden.“ Die erhaltene Beschreibung reicht nicht aus, um sich diesen speziellen Gebäudeteil im Plateaugelände mit einiger Plausibilität vorstellen zu können.

Die übrigen Ausführungen der Rolle haben jedenfalls nicht den eigentlichen Zentralbau zum Inhalt, sondern das Gebiet des sog. mittleren und dritten oder äußersten Hofes, also das Vorfeldgelände der Siedlung, das mit der Plateaufläche

vor allem hin nach Norden identisch gedacht werden sollte. Eine Erörterung der Einzelbestimmungen kann nicht unsere Aufgabe sein.

Ist die gegebene Deutung der Rolle plausibel? Die Herausgeber des neuen umfanglichen Textbandes sind weniger deutlich und vertreten eine sehr offene Interpretation, nämlich (a.a.O. S. 475): „Die architektonischen Details stimmen weder mit dem biblischen Tempel Salomos noch mit einem anderen bekannten israelitischen oder jüdischen Tempelbau überein. Der Autor stellt sich einen Tempel vor, der von drei jeweils größeren Plätzen oder: Räumen umgeben ist. Der Tempelbezirk, wie er in der Schriftrolle beschrieben wird, ist weit größer als der andere Tempel, sogar des Herodianischen Tempels. Der Umfang des Komplexes kommt der Größe des ganzen damaligen Jerusalems nahe!“ In der Tat, der vorgestellte Entwurf zielt nicht auf das jerusalemische Gebiet. Um die obigen Hinweise konsequent weiterzudenken, fügen wir an, daß das gesamte Plateau, also das nördliche Umfeld des allerheiligsten Bezirks, im Blick steht. Die eigentliche Heiligtumsmittelpunkt aber ist fraglos identisch mit dem Gebäudekomplex von Qumran. Auf einzelne Gebäudeteile waren Bezeichnungen des Salomonischen Tempels übertragen, für die größere Siedlungsfläche selbst galt Jerusalem immer als typologisches Urbild. Damit tritt die größere Siedlungsidee selbst hervor und das mag auch genügen. Die wesentlichen baulichen Details erklären sich nur über den eigentlichen Ruinenkomplex, der in seiner Ausstattung und Pracht im Grunde einmalig gewesen ist, nicht mehr und nicht weniger als eine palästinische Kopie des ägyptischen Urbildes, vermutlich sogar noch prächtiger und zur Glanzzeit der Sekte in den Jahrzehnten vor 31 v.Chr. gewiß schlechterdings einmalig und singulär.

Mark Noll, Cornelius Plantinga, Jr. und David Wells
(Übersetzung von Elisabeth Bockmühl, St. Chrischona)

Evangelikale Theologie heute: |eine Standortbestimmung¹

[...] *Wer ist ein Evangelikaler?*

Wir wollen diejenigen Christen „evangelikal“ nennen, auf die wenigstens zwei der folgenden Charakteristika zutreffen, zumindest aber eins der ersten drei:

(1) Sie sind Mitglieder einer Kirche, die auf die protestantische Reformation zurückgeht. Diese Christen bejahen aus Überzeugung die Botschaft von Christus als dem Retter, die Autorität der Heiligen Schrift und das allgemeine Priestertum aller Gläubigen.

(2) Sie sind Mitglieder einer Kirche die auf die Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts in England oder Amerika zurückgeht (die Brüder Wesley, George Whitefield, Jonathan Edwards). Sie sind auf Bekehrungen aus, befürworten eine fromme Lebensführung, Evangelisation und soziale Gerechtigkeit.

(3) Falls sie katholisch sind, gehören sie zu den Neo-Pfingstlern. Die Autorität der Heiligen Schrift ist ihnen wichtig, ebenso die Erlösung durch den Glauben an Christus, die Heiligung des Lebens und soziale Gerechtigkeit.

(4) Wenn es sich um Intellektuelle handelt, dann hegen sie eine Antipathie gegen den modernistischen Naturalismus, gegen den kantischen Idealismus und gegen den säkularen Humanismus. Wenn sie keine Intellektuellen sind, hegen sie trotzdem eine Antipathie gegen die drei genannten Weltanschauungen.

(5) Falls sie nicht Mitglieder einer Kirche sind, zeichnen sie dennoch mehrere der unter (1) bis (3) genannten Merkmale aus.

(6) Falls es sich um Amerikaner handelt, zeigen sie sich von der üblichen amerikanischen demokratischen Kultur beeinflusst: Sie sind in der Regel optimistisch, volkstümlich, individualistisch, und lieben patriotische Lieder. Außerdem benutzt die Hälfte dieser amerikanischen Evangelikalen in wenigstens zwanzig Prozent ihrer religiösen Äußerungen mit Vorliebe Verkleinerungsformen wie „just“ (nur), sowie verschiedene Formen des Verbs „to share“ (teilen, mitteilen).

(7) Sie sind Mitglieder oder Förderer von Vereinen, Missionsgesellschaften, Vereinigungen, Bibelschulen, evangelistischen Unternehmungen oder ähnlichen Werken. Ihre Arbeit wird von dem geprägt, was George Marsden „den Eifer für die

1 Der folgende Beitrag richtet sich ursprünglich an evangelikale Leser in den Vereinigten Staaten. Hier wird eine gekürzte Version mit Erlaubnis der amerikanischen erstveröffentlichenden Zeitschrift wiedergegeben [Theology Today, P.O. Box 29, Princeton NJ 08542, USA; nachgedruckt in Evangelical Review of Theology 21/2 (1997), S. 176-187]. Der vollständige Aufsatz kann beim Theologischen Seminar St. Chrischona bestellt werden. E-Mail 101776.1173@compuserve.com.

Verkündigung des in der Bibel geoffenbarten Evangeliums zur Rettung aus der Sünde durch das sühnende Werk Christi" genannt hat [. . .]

Das intellektuelle Versagen der amerikanischen Evangelikalen

Vor einigen Jahren bewarben wir drei Autoren uns um einen Zuschuß beim *Pew Charitable Trust*, um ein dreijähriges Projekt durchzuführen, das wir „Konstruktive Schritte auf dem Wege zu einer evangelikalen Theologie" genannt hatten [. . .]

Warum muß noch Grundlagenarbeit für einer effektivere evangelikale Theologie geleistet werden? Der Grund ist, daß die modernen amerikanischen Evangelikalen, bei aller Dynamik und allem Erfolg auf der populären Ebene, es weitgehend verpaßt haben, ein ernstzunehmendes intellektuelles Niveau beizubehalten. Sie haben Millionen von Gläubigen durch die einfachen Wahrheiten des Evangeliums gestärkt; aber die Universitäten, die Kunst und andere anspruchsvolle Kulturbereiche haben sie aufgegeben. Die Evangelikalen investieren viel Energie in die folgenden Aktionen: Hilfe für Hungernde, einfacher Lebensstil, Sitzstreiks vor Abtreibungskliniken, Förderung der Familien, Durchführung von evangelistischen Einsätzen in Kaffeepausen und evangelistische Fernsehprojekte.

Aber parallel zu diesen Bemühungen laufen selten erstklassige intellektuelle Anstrengungen [. . .]

Dafür gibt es zahlreiche Beispiele. Evangelikale, die Mitglieder der *Crystal Cathedral in Garden Grove* (Kalifornien) sind, können hören, daß das Wort „Lent" (Passionszeit) eigentlich für „Let's Eliminate Negative Thinking" steht („wir sollten aufhören, negativ zu denken") [. . .]

Zur Zeit der Hochblüte der Reformation im sechzehnten und in der pietistischen Erweckungsbewegung des achtzehnten Jahrhunderts hatte die evangelische Theologie Scharfsinn und Tiefgang. Martin Luther, Johannes Calvin und Thomas Cranmer im sechzehnten sowie Jonathan Edwards und John Wesley im achtzehnten Jahrhundert waren Theologen mit weitreichender Wirkung. Sie hatten umfangreiche Kenntnisse der Heiligen Schrift; sie repräsentierten die bleibenden Traditionen der Kirche, und sie beschäftigten sich kritisch mit den Spitzendekern ihrer Zeit (teils übernahmen, teils verwarfen sie deren Gedanken). Das Resultat war, daß ihre Theologie sehr schnell überall bekannt wurde; eine Theologie, die autoritativ die Heilige Schrift in die Welt hineinsprach, in der diese Theologen lebten.

Im Gegensatz dazu ist die evangelikale Theologie heute viel schwächer. Die evangelikale Stellung zur Heiligen Schrift ist durch jahrzehntelange Meinungsverschiedenheiten in Not geraten - zuerst in Kontroversen mit liberalen Theologen und säkularen Akademikern über die Frage der Inspiration der Bibel, und dann in der Diskussion mit anderen Konservativen über Wesen und Umfang der biblischen Autorität.

Außerdem waren die Evangelikalen kaum bereit, in den Stollen, die die Schätze der Kirche seit zwanzig Jahrhunderten bergen, zu schürfen. An dieser Stelle hat kürzlich die Systematische Theologie von *Thomas Oden*, der zum großkirchlichen und evangelikalen Protestantismus gleichermaßen gehört, eine interessante Korrektur

angebracht [. . .]

Drittens haben sich die Evangelikalen, auch abgesehen von ihrer gestörten Beziehung zur Heiligen Schrift und ihrer nachlässigen Haltung gegenüber den großen theologischen Traditionen, nur sporadisch mit der intellektuellen Welt des späten zwanzigsten Jahrhunderts beschäftigt [. . .]

Die theologische Malaise...

Ein Ergebnis der Schwierigkeiten des amerikanischen Evangelikalismus in seiner Beziehung zur Heiligen Schrift, zur Geschichte der Theologie und zur modernen Geistesgeschichte ist seine theologische Malaise. Was die durchschnittliche intellektuelle Landschaft betrifft, können die Evangelikalen gewiß ein paar Orientierungspunkte aufweisen.

[. . .] Aber der kritische Punkt ist, daß es keine evangelikalen *Theologen* gegeben hat, die erfolgreich eine biblisch solide, historisch vertiefte und kulturell relevante theologische Arbeit geliefert haben.

Wir sagen das, obwohl die Veröffentlichungen auf dem Gebiet der evangelikalen Systematischen Theologie zur Zeit Hochkonjunktur haben - eine Entwicklung, die derjenigen im weiteren christlichen Umfeld entspricht [. . .]

Auf jeden Fall wird selbst die beste zeitgenössische evangelikale Theologie, mag sie noch so verdienstvoll sein, von der übrigen Kultur nicht bemerkt werden, im Gegensatz zu Barth, Tillich und Niebuhr. Das Schlimmste ist, das selbst das Beste weitgehend auch in den evangelikalen Kirchen nicht zur Kenntnis genommen wird [. . .]

... und ihre Ursachen

Wie kam es zu diesem Verlust des Leserkreises, der Reichweite und der Wirkung evangelikaler Theologie? [. . .]

Einer der Faktoren, die zu der evangelikalen theologischen Malaise beigetragen haben, ist ein institutioneller [. . .] Unabhängige Colleges, Seminare und Bibelschulen stehen im Wettkampf miteinander um die Studenten, um die finanziellen Mittel und um die beste Plazierung [. . .]

Ein zweites, mit dem ersten verwandtes Kennzeichen der evangelikalen Szene, das das wissenschaftliche Niveau beeinträchtigt, betrifft die Intellektuellen der Bewegung selbst [. . .] Weil sie aber Erben aktivistischer evangelikaler Traditionen sind oder an Institutionen arbeiten, die von unterstützenden Gemeinschaften unter Druck gesetzt werden, sind diese Forscher in ihrer Arbeit häufig hin- und hergerissen zwischen standesgemäßem akademischem Engagement und der starken Forderung nach populärer Schriftstellerei und Vortrags-Reisediensten [. . .]

Eine Verjüngungskur für die evangelikale Theologie

Was muß geschehen? Welche Art von Theologie muß angesichts dieser Entwicklungen geschrieben werden?

(1) Die Erneuerung der evangelikalen und der gesamten traditionellen Theologie ist eine gewaltige Aufgabe, die die intensive Beschäftigung mit der modernen intellektuellen Kultur und die neue Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift erforderlich macht [. . .]

(2) Eine verjüngte evangelikale Theologie und große herkömmliche Theologien müssen mehr als nur eine Gestalt haben. Wir brauchen die Art der Theologie von Thomas Oden [. . .] Wir brauchen eine Theologie in der Art derjenigen von Millard Erickson - einfach geschrieben, lesbar, zur Zustimmung einladend, fair [. . .]

(3) In den Seminaren und konfessionellen Colleges muß es uns daran liegen, weniger Arbeiten über zweitklassige Texte schreiben zu lassen. Stattdessen soll gesteigerter Wert gelegt werden auf ein intensives Studium der klassischen Glaubensbekenntnisse und der Bekenntnisschriften, die sowieso kondensierte Theologie sind, Theologie im Destillat. Wir müssen auch mehr kurze theologische klassische Texte lesen lassen [. . .]

(4) Wir müssen mit der Suche nach lehrmässiger und theologischer Einheit aller Christen, die sich auf das apostolische Erbe und den patristischen Konsensus berufen, vorankommen.

(5) Wir müssen für die Theologie beten [. . .]

Und wenn wir beten „Dein Reich komme“ und auf die Zukunft schauen, so müssen wir es im Glauben und in der Hoffnung tun, daß sich zu Gottes guter Zeit nicht nur die Häupter neigen und die Knie vor Jesus Christus beugen werden, nicht nur die Hungrigen gespeist und der Hunger nach Gerechtigkeit gestillt wird, sondern daß auch der Verstand geschärft wird und die Computertastaturen klicken [. . .] Wie es Charles Malik sagte, als er im Billy-Graham-Center in Wheaton zu versammelten Evangelikalen sprach: Die Herausforderung besteht nicht nur darin, Seelen zu retten, sondern auch darin, das Denken zu gewinnen. Wenn man die ganze Welt rettet, aber das Denken der Welt verliert, wird man bald feststellen, daß man die Welt überhaupt nicht gerettet hat.

Buchinformation¹

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Jochen Eber
Altes Testament	Helmuth Pehlke
Neues Testament	Wilfrid Haubeck
Systematische Theologie	Jochen Eber
Historische Theologie	Lutz E. v. Padberg
Praktische Theologie	Helge Stadelmann

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Altes Testament

1. Kommentare

Daniel I. Block. *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998. XXIII + 826 S., US\$ 50,-; ca. DM 90,-

Dieser zweite Band schließt Blocks Kommentar zum Hesekielbuch ab. Der erste Band wurde im letzten Jahrbuch besprochen, wo bereits darauf hingewiesen wurde, daß sich der Kommentar an Akademiker, Pastoren und Bibelleser allgemein wendet. Besonders Nichtakademiker werden es begrüßen, daß dieser zweite Band dem ersten so zügig folgt und damit ein äußerst gründliches und zuverlässiges Kommentarwerk zu Hesekiel komplett vorliegt. Wie bereits im ersten Band findet man hier Hintergrundinformationen (besonders in der Auslegung der Fremdvölker-sprüche), gewissenhafte Arbeit am hebräischen Text, eine sorgfältige Analyse des literarischen Aufbaus und der Verwendung biblischer und außerbiblischer Traditionen, sowie Anregungen für Theologie und Predigt, die getragen sind von der Überzeugung, daß die biblische Botschaft auch heute gehört werden muß. Wer diesen Kommentar studiert, lernt nicht nur das Hesekielbuch besser kennen, sondern wird auch in die Kunst eingeführt, prophetische Texte sachgemäß auszulegen. So man-

¹ Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 14 (2000) rezensiert.

che kurzschlüssige oder spekulative Auslegung (etwa den König von Tyrus oder Gog betreffend) erledigt sich bei solcher sachgemäßer Auslegung ganz von selbst.

Die Auslegung der Fremdvölkersprüche ist meisterhaft und zeigt die Beziehung dieser Kapitel sowohl zu den Feldzügen Nebukadnezars als auch zur Botschaft des Hesekielbuches. Einige etwas komplizierte Sachverhalte werden mit Hilfe von Tabellen hilfreich veranschaulicht. Aus theologischer Sicht verdient die Auslegung von 29,17-21 besondere Beachtung. Sorgfältig werden sieben verschiedenen Positionen dargestellt (und dies obwohl Block die unter dem Thema *A Problem of Unfulfilled Prophecy in Ezekiel* im *Wesleyan Theological Journal* 16 (1981) geführte Diskussion zwischen David L. Thompson und Arvin S. Lawhead offenbar nicht kennt) und eine Auslegung angeboten, die recht erfolgreich versucht, allen Seiten des Textes gerecht zu werden und stärker als andere Auslegungen die Fürsorge Gottes für seinen angefochtenen Propheten betont. Wie viele Kommentatoren sieht Block in Kapitel 33 einen Neubeginn, obwohl er weniger stark als andere zwischen den zwei Phasen von Hesekiels prophetischem Wirken unterscheidet. Daß dieses Kapitel den Ton (auch) für die zweite Phase angibt, ist zwar richtig, doch werden m.E. die inhaltlichen Unterschiede zu Kapitel 3 überbewertet, denn letztlich dienen 33,1-20 eben auch der Zusammenfassung der Herausforderung des ersten Hauptteiles. Im Blick auf den letzten Hauptteil (Kap. 34-48) spricht Block vom *gospel according to Ezekiel* und das nicht zu Unrecht. Leider wird Hesekiels *grand apologetic scheme* als Ganzes nicht ausdrücklich auf das Evangelium bezogen.

Zu Kapitel 37 bietet Block lesenswerte Exkurse sowohl zur Vorgeschichte der Vision, wobei nach Diskussion verschiedener Vorschläge der Hintergrund für die Auferstehungsvorstellung doch in Israel selbst gesehen wird, als auch zu deren Nachgeschichte in jüdischer und christlicher Tradition. Zu den zwei Gog-Kapiteln hat sich Block bereits in früheren Aufsätzen kompetent geäußert. Die Einbettung in das Hesekielbuch und die Unterschiede zu apokalyptischer Literatur werden betont. Auch hier findet sich ein Exkurs zur Nachgeschichte der Kapitel.

In der Auslegung der Schlußvision in Kap. 40-48 helfen wiederum Tabellen Mose- und Hesekielliteratur zu vergleichen und zwar nicht nur, was die Gesetzgebung anbelangt, sondern auch im Blick auf größere literarische Zusammenhänge. Einige Zeichnungen veranschaulichen die (horizontalen) Dimensionen der beschriebenen Strukturen und Hesekiels Tempeltour. Dabei wird die rhetorische Absicht und theologische Botschaft der Kapitel nie aus den Augen gelassen. Zu Recht stellt Block fest, daß die Vision kein Konstruktionsplan für ein menschliches Bauwerk präsentiert, sondern eine geistliche Wirklichkeit konkret veranschaulicht. Es ist kaum möglich, einem solchen Kommentar in einer Buchbesprechung gerecht zu werden, da seine Stärke gerade in der detaillierten Argumentation liegt. Wer bereits Gefallen am ersten Band gefunden hat, wird von diesem zweiten Band nicht enttäuscht werden. Die beiden Bände sind zwar nicht ganz billig, aber Geld und sorgfältiges Studium wert. Einen besseren Hesekielkommentar wird man so schnell nicht finden.

Thomas Renz

Cornelis Houtman. *Das Bundesbuch: Ein Kommentar*. Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA). Studies in Near Eastern Archaeology and Civilisation, Bd. XXIV. Leiden: Brill, 1997. 351 S., Dfl. 170,-; DM 164,-.

Nachdem Houtmans dreibändiger Exodus Kommentar in Holländisch erschienen ist, die ersten beiden Bände auch in englischer Übersetzung, legt nun der Kampener Alttestamentler einen ausführlichen Kommentar zum Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) vor. Darin wird dem Benutzer eine Fülle exegetischer Information geboten. Nicht nur historisch-kritische Positionen -obwohl überwiegend - sondern auch evangelikale werden kritisch betrachtet.

In neun Kapiteln wird das Bundesbuch kommentiert. Wiederholt macht der Autor deutlich, daß das Bundesbuch nur betrachtet und verstanden werden kann, wenn man es in seinen Kontext stellt. So ist es nicht verwunderlich, wenn er im ersten Kapitel über den narrativen-historischen Rahmen des Bundesbuches schreibt, zu dem er Ex 20,19-21 und 24,1-2 rechnet. Vor der Einleitung zum Bundesbuch plaziert er den Dekalog, den er als direktes Reden Jahwes an Israel versteht, der aber völlig abrupt beginnt (Ex 20,1) nach einer augenscheinlichen Lakune im Text (Ex 19,25). Der Rahmenschluss (Ex 24,1f) will auf die folgende Episode (24,9-11) hinweisen und ist deshalb keine Zusammenfassung sondern Ausblick. Ein Blick in die Zukunft des Volkes im verheißenen Land. Trotzdem das Bundesbuch nur in seinem literarischen Konnex adäquat verstanden werden kann, hat es dennoch keinen homogenen Charakter (S. 9).

Das wichtigste Kapitel ist das zweite. Hier entfaltet Houtman seine Sicht von der Entstehung, dem Aufbau, der Absicht und Datierung des Bundesbuches, sowie das Verhältnis zu den Gesetzestexten des alten Vorderen Orients. Er trägt seine Ansichten mit persönlichem Engagement vor und verweist darauf, daß das Bundesbuch auch einen moralischen verpflichtenden Charakter hat.

Das Bundesbuch teilt er in vier Hauptteile: Kap. 20,22-26 enthält Vorschriften für den JHWH-Dienst. Kap. 21,1-22,16 enthalten die *mišpatim*. Kap. 22,17-23,12 haben als Inhalt kultische und soziale Vorschriften. Der letzte Teil, Kap. 23,13-19, enthält wiederum Vorschriften für den JHWH-Dienst. Der mittlere Block, Kap. 21,1-23,12, teilt sich in zwei Hauptteile. Der erste Hauptteil ist hauptsächlich kasuistisch formuliert, außer 21,12-17, und will zwischenmenschliche Beziehungen regeln. Der zweite Hauptteil enthält viele apodiktisch formulierten Sätze und behandelt die Beziehungen zu Gott und das Verhältnis zum Mitmenschen.

Die Beobachtung der unterschiedlich formulierten Rechtssätze führt zur Frage nach ihrer Entstehung. Houtman meint, daß durch das Bundesbuch einer prophetischen Sozialpredigt bzw. der Weisheitslehre die Gestalt eines göttlichen Rechts gegeben wurde (S. 15). Die *mišpatim*, obwohl sie den Charakter eines juristischen Handbuches tragen, sind dennoch kein Gesetzbuch in unserem heutigen Sinne. Sie sind eine Sammlung von Richtlinien für die richterliche Gewalt, sie sind ein

Anfang in der Rechtsprechung des alten Israel. Daß die *mišpatim* kein Gesetzbuch in unserem Sinne sind, versucht er am Beispiel des Gesetzes über den Ehebruch deutlich zu machen. Er verweist darauf, daß diese Gesetze im AT nie zur Anwendung kommen. Es wäre doch ein leichtes gewesen, danach Recht zu sprechen, zumal die *mišpatim* den Anspruch erheben, Gottes Recht zu sein. Aber in der Weisheitsliteratur wird Ehebruch nur als Torheit charakterisiert, und in den Prophetenbüchern wird es nur öffentlich angeprangert. Houtman läßt hier den Charakter der Weisheitsliteratur und den der Prophetenbücher unberücksichtigt. Beide sind weit entfernt davon, Rechtsliteratur sein zu wollen. Vielmehr ist es die Intention der Weisheitsliteratur Ehebruch als unweise, ja als Torheit zu charakterisieren. Und die Intention der Prophetenbücher ist es, Mißstände öffentlich anzuprangern und deren Folgen aufzuzeigen. Unbeachtet bleiben in diesem Zusammenhang die Ehebruchgesetze in Kodex Hammurabi und der Satz in der ugaritischen und ägyptischen Literatur, daß Ehebruch eine große Sünde sei.

In der Datierung des Bundesbuches nimmt Houtman eher ein konservative Haltung ein. Er ist der Meinung, daß die *mišpatim* auf jeden Fall jünger seien als das Deuteronomium. Eine solide Basis für die genaue Datierung fehlt jedoch (S. 26).

Aus dem Inhalt der Rechtsverordnungen des Bundesbuches mein Houtman schließen zu können, „daß eine Bekanntschaft mit den Rechtsüberlieferungen aus dem Alten Orient bestanden haben muß. Offensichtlich wurde bei der Komposition des Bundesbuches hiervon Gebrauch gemacht.“ (S. 27-28) Besonders im Falle des stößigen Rindes und bei Verlust des Leibesfrucht kann „eine Bekanntschaft der Schreiber des Bundesbuches mit den Rechtstraditionen des Alten Orients als nahezu gesichert gelten.“ (S. 28) Wie diese Abhängigkeit zustande kam oder wie sie im Detail gesehen werden muß, wird nicht gesagt.

Durch sein Rahmenwerk erhält das Bundesbuch unmißverständlich den Charakter einer besonderen Offenbarung, und darin unterscheidet es sich vom alten Vorderen Orient. Der Offenbarungscharakter wird auch durch die sogenannten säkularen *mišpatim* verstärkt, denn sie sind mit der Zielsetzung verfaßt worden, dem Volk JHWHs die für die JHWH Religion typischen ethischen Werte zu vermitteln. Seinen hermeneutischen Schlüssel erhält das Bundesbuch jedoch durch den narrativen-historischen Rahmen (S. 37).

Die Kapitel III-VIII enthalten eine Auslegung der einzelnen Verordnungen des Bundesbuches. Der Aufbau dieser Kapitel ist gleich: Nach einer Literaturangabe, die nur neue Literatur berücksichtigt, folgt eine Übersetzung, dann detaillierte exegetische Anmerkungen. Mit einem Kommentar wird dann die Auslegung der jeweiligen Verordnung abgeschlossen. In ihm werden die einzelnen Erklärungsversuche teilweise ausführlich diskutiert, dabei werden auch jüdische, altkirchliche und sehr konservative Meinungen berücksichtigt; manchmal werden auch noch Exkurse eingeschoben.

Dieses Buch ist eine Fundgrube für jeden Exegeten, der sich mit dem Bundesbuch beschäftigt. Man kann ihm nur weiteste Verbreitung wünschen. Leider wird das wohl wegen des Preises nur ein Wunsch bleiben.

Helmuth Pehlke

Benno Jacob. *Das Buch Exodus*. Hrsg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen. Stuttgart: Calwer, 1997. Gb. XXV+1098 S., DM 248,-

Dieses Buch ist schon eine Besonderheit. Einmal, weil bisher ein umfassender deutschsprachiger Kommentar zu Exodus fehlte und ein neuer wohl noch länger ein Desiderat bleiben wird. Zum andern, weil er in zweiter Fassung bereits 1944 vollendet war. Nur veröffentlicht werden konnte er in den Nachkriegswirren und nach dem Tode des deutschen Juden Benno Jacob (1862-1945) im Londoner Exil nicht mehr. So ist Herausgebern und Verlag für Ihre Mühen zu danken, das Werk dem deutschen Publikum zugänglich gemacht zu haben. (Eine englische Übersetzung liegt seit 1992 vor.) Fehler wären wohl selbst bei verzweifelter Suche kaum zu finden, ein Beweis für die akribische Arbeit des Herausberteam. Die Mühe hat sich gelohnt; denn herausgekommen ist ein fundierter Exoduskommentar.

Eine Einführung zur deutschen Ausgabe verfassten Bernd Janowski und Almuth Jürgensen, Gedanken zum Leben Benno Jacobs machte sich Julius Carlebach. Untersuchungen von Jacob zur Datierung des Auszugs; zum Berg Sinai, zum Verhältnis der *mischpatim* (Ex 21,1-22,16) und den altorientalischen Gesetzen, sowie zur Zahl der Verse des Buches Exodus finden sich im Anhang. Beigegen sind Abkürzungsverzeichnisse, eine Bibliographie der benutzten, sowie sämtlicher von Benno Jacob veröffentlichter Literatur.

Jacob ist erklärtermaßen kein Freund, gleichwohl ein intimer Kenner der quellenkritischen Beiträge. Für ihn ist das Buch Exodus eine Einheit, die aus zwei Hälften (Kapitel 1-18 und 19-40) mit je drei Unterteilen besteht (Kapitel 1-6: Bedrückung; Sendung des Mose; 7-11: Die zehn Gottesschläge; 12-18: Von Ägypten zum Sinai; 19-24: Am Sinai; 25-34: Das Heiligtum; 35-40: Die Errichtung des Heiligtums).

Die Auslegung kommentiert natürlich (wie vom Rabbiner nicht anders zu erwarten) den hebräischen Text und zwar in seiner kanonischen Gestalt. Begriffe werden unvokalisiert hebräisch angeführt. Ein Umstand, der dem Unkundigen die Lektüre nicht gerade erleichtert. Ständig ist Jacob im Gespräch mit den gängigen Kommentatoren (bis zum 2. Weltkrieg), die er oft genug fundiert kritisiert. Wirklichen Rat holt er sich jedoch bei der jüdischen Tradition. Für das jüdische

Verständnis des Buches Exodus kann dieser Kommentar damit geradezu als eine Fundgrube gelten.

Interessant ist es, einmal Jacobs Stellung zur neueren Urkundenhypothese anhand einzelner Beispiele zu betrachten. So wird die Berufung des Mose (Ex 3,1-4,17), ein *locus classicus* der Quellenscheidung, nicht zerlegt, sondern sogar überzeugend gegliedert in Vorbereitung (3,1-6); Berufung (3,7-10), sowie fünf folgenden "Einwendungen" und Antworten Gottes (S. 42). Für Jacob sind die Gottesnamen Jahwe und Elohim kein Beweis unterschiedlicher Stränge, sondern bewußt gebraucht (S. 46).

Die zehn Gottesschläge werden auf 80 Seiten nach ihrem Aufbau untersucht und in $3 \times 3 + 1$ (je nach der Begegnung Moses mit dem Pharao draußen, im Palast oder gar nicht) sowie 2×5 (je am Ende das Sterben) gegliedert.

Die Passafeier wird nicht als Gesetz mit einer langen (vorisraelitischen) Vorgeschichte interpretiert, sondern als geschichtliches Ereignis. Somit sind viele der Anweisungen (Wahl der Lämmer am 10.; Blut an den Türen usw.) aus der einmaligen Situation zu erklären.

Für das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) findet Jacob einen grob zweiteiligen Aufbau. Die *mischpatim* umfassen 21,1-22,16 und bilden drei Reihen von je sieben Gesetzen. Die Worte Gottes und Verheißungen reichen von 22,17 bis 23,33. Dieser Versuch, den Aufbau des Bundesbuches zu erklären, ist auch heute noch ernst zu nehmen. Jedenfalls kommt man bei der Exegese der Gesetze auch ohne mehrfache redaktionelle Überarbeitungen aus.

Das Altargesetz in 20,22-26 steht für Jacob nicht in Konkurrenz zu Deuteronomium 12, sondern bezieht sich auf den Altar von Ex 24. Ex 20,24 kann man nach Jacob keinesfalls mit "an jedem Ort", sondern nur mit "an dem ganzen Ort" übersetzen. Demnach ist der Ort auf den Sinai und nicht auf verschiedene Orte für Altäre zu beziehen. Ein wesentlicher Pfeiler des Deuteronomistischen Geschichtswerkes erhält also von Jacob einen empfindlichen Stoß.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie Jacob Exegese versteht. Zuerst ist das Textganze zu berücksichtigen, um so die einzelnen Teile zu verstehen. Vor diesem Text müssen sich dann auch manch liebgewordene Hypothesen beugen.

Theologen, die an Exodus arbeiten und Jacobs Kommentar ignorieren, haben selber Schuld, für Alttestamentler jedenfalls ist er ein Muß.

Klaus Riebesehl

Thomas Edward McComiskey. *The Minor Prophets. Volume Three: Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (= S. 897-1412). Grand Rapids: Baker, 1998. XII + 515 S.; US\$ 40,-; ca. DM 72,-

Typisch für diese Kommentarreihe ist der – sonst eher unübliche – Aufbau. Es finden sich keine Fußnoten im gesamten Buch. Nach einer – i.d.R. kurzen – Einleitung wird zunächst eine eigene Übersetzung der *New Revised Standard Version* zu jedem Abschnitt gegenübergestellt. Man kann die Unterschiede auf einen Blick erkennen und ihnen dann in der Erklärung nachgehen. Der Kommentarteil ist auf fast jeder Seite zweigeteilt. Von oben her werden grammatische, syntaktische und Worterklärungen gegeben. Dazu entsprechend darunter angeordnet der eigentliche Kommentar mit Hinweisen zur Struktur, Theologie und – nach den Vorgaben des Herausgebers – die Bedeutung für heutige Leser. Diese Anordnung ist vielleicht im Vergleich zu üblichen Kommentaren gewöhnungsbedürftig, aber erleichtert den schnellen Zugriff, wenn ein bestimmter Vers oder ein bestimmtes Problem gesucht wird.

Auf den Seiten 897 bis 906 (Einleitung und Bibliographie) sowie S. 907-962 (Kommentarteil) beschäftigt sich J. Alec Motyer mit Zefanja. Die Einleitung ist knapp, aber für den normalen Gebrauch ausreichend. In der Bibliographie findet man nicht so viel Literatur zu dem Propheten selbst, was deutlich wird, wenn man die Grammatiken und Einleitungswerke übergeht. Das Buch Zefanja wird im Kommentar und v.a. in der theologischen Auswertung eigentlich isoliert betrachtet. Zwar finden sich immer wieder Hinweise, wie nahe sich Zefanja und Jesaja stehen, aber eine Auswertung oder Kontrastierung dieser Beziehung bleibt nahezu aus. Andere Propheten oder gar Bezüge zu nichtprophetischen Büchern, v.a. dem Pentateuch, sind Mangelware. Der Autor betont wiederholt, daß Gnadenelemente des Alten Testaments in der Gerichtsrede zu Gerichtselementen werden. Dann nimmt er aber immer wieder mehr Bezug auf die Schöpfung (und ihre Umkehrung) als z.B. auf den Sinaitischen Bund. Hier wären klarere Ausführungen hilfreich. Ansonsten sind die Anmerkungen und Erklärungen für die Beschäftigung mit dem Text hilfreich. Meist gute Anwendungen für unsere Zeit runden diesen Kommentar ab.

Derselbe Autor übernahm auch das Buch Haggai. Sowohl zur Einleitung inkl. Bibliographie (S. 963-971) wie auch für den Kommentarteil (S. 972-1002) kann man die Schwächen und Stärken des Zefanjakommentars wiederholen. Beziehungen zum Exodus, zu David und dem Buch Sacharja werden angedeutet, aber man bleibt i.d.R. mit den Anmerkungen allein. Die theologische Auswertung wird wiederholt gut ins Neue Testament hinein verfolgt.

Die Einleitung (S. 1003-1025) zum Buch Sacharja von Thomas Edward McComiskey hilft dazu, sich in der Forschungsdiskussion bei diesem schwierigen und umstrittenen Prophetenbuch zu orientieren. Hier betont er die Einheit des Buches, was aber dann in dem Kommentarteil (S. 1026-1244) nicht immer nachzuvollziehen ist. Man kann sich durch die Erklärungen in den Einzelperikopen, in jeder für

sich, gut orientieren. Allerdings geht der Zusammenhang zu oft unter. So wird weder die Bedeutung von Kap. 1,7-17 für das gesamte Buch, aber vor allem auch für die ersten Kapitel ebenso vernachlässigt wie der Aufbau der Nachtgesichte. Man findet dann die Anmerkung, daß eine Einleitungsformel bereits bei dem und dem Nachtgesicht verwendet wurde, aber es bleibt der Versuch aus, die Nachtgesichte strukturell oder gar inhaltlich zu ordnen. Welchen Beitrag die Nachtgesichte für die Botschaft des Propheten an seine Zeitgenossen leisten, wird allzu selten erwähnt. Die Auswertung von Beziehungen zu Ex 19 – die auf S. 1073-4 beispielsweise genannt werden – bleibt aus bzw. findet man teilweise dann auf S. 1095. So hängen manche der vielen guten Beobachtungen und Erklärungen m.E. in der Luft. Insgesamt geht der Autor recht schnell von der Texterklärung zu der Anwendung für den heutigen Leser über. Eine Einordnung in die alttestamentliche oder gesamtbiblische Theologie ist irgendwie stets vorausgesetzt, aber ist z.T. schwer nachzuvollziehen. Seine eigene Maßgabe (S. 1224, Sp. 2 unten) ist, zunächst auf die Bedeutung des Textes für die damaligen Hörer zu achten, um dann – wenn das angemessen ist – auf die heutige Gemeinde Jesu zu beziehen. Den Schlüssel für diese Umsetzung sieht er im Anschluß an den Apostel Paulus in den Abrahamsverheißungen. Deswegen blendet er wohl sowohl die Beziehungen zu anderen Propheten wie auch zu den anderen Bundesschlüssen im AT sehr häufig aus. Er setzt dabei auch immer wieder einen deutlichen Bruch zwischen vorexilischen und nachexilischen Propheten voraus, weswegen wohl Anknüpfungen an den Sinaitischen Bund erwähnt, aber eigentlich nicht ausgewertet werden. Insgesamt kann sich mit diesem Kommentar aber gut in diesem schwierigen Prophetenbuch orientieren.

In der ausführlichen Einleitung (S. 1245-1275) stellt Douglas Stuart – wie in seinem WBC-Kommentar – die unterschiedlichen Fluch- und Segensverheißungen aus Lev 26 bzw. Dtn 28 dar. Er setzt damit voraus – im Gegensatz zu McComiskey bei Sacharja –, daß der Sinaitische Bund die Grundlage für die Prophetie und die Beurteilung des Volkes ist. Viele Beziehungen, nicht nur zum Pentateuch, werden im Kommentarteil (S. 1276-1396) genannt. Der Autor verbindet Maleachi sehr mit Ezra und Nehemia und übergeht mögliche Beziehungen bzw. Kontraste Haggai/Sacharja, den anderen nachexilischen Propheten. Die Auswertung der Gedanken im Rahmen einer alttestamentlichen oder gesamtbiblischen Theologie kommt m.E. zu kurz. Erst in Kap. 3 – als es vom Text her nicht mehr zu vermeiden ist – werden die Bezüge ins NT explizit und Anwendungen für heutige Leser genannt. Allerdings muß sich der Autor bei seinem (hermeneutischen) Schlüssel für die Anwendung heute – es steht in den Propheten, nicht im Gesetz und Jesus wiederholt die Aussage (S. 1344) – fragen lassen, wie er die Trennung zwischen Gesetz und Propheten so scharf ziehen kann, wo doch gerade er den Sinaitischen Bund bzw. Lev 26/Dtn 28 geradezu als Grundlage für die Prophetie annimmt. Insgesamt sind seine reichhaltigen Anmerkungen und Beobachtungen für das Verständnis hilfreich.

Heiko Wenzel

Heinz-Werner Neudorfer. *Das zweite Buch der Könige*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 340 S., Pb. DM 39,-; Hb. DM 54,-

Daß Gerhard Maier, der Herausgeber der Reihe AT in der Wuppertaler Studienbibel, die Auslegung des zweiten Königebuches einem Neutestamentler anvertraute, gibt zu denken. Trotzdem, es ist grundsätzlich zu begrüßen, daß nun zur „persönlichen Schriftforschung des Bibellesers, wie auch für die Vorbereitung von Predigt, Bibelstunden und biblischer Unterweisung“ (S. 13) eine Verstehenshilfe zum zweiten Königebuch vorliegt, die frei vom Ballast der literarkritischen Forschung den Blick aufs Wesentliche lenkt: den Text.

Ausgehend von der kanonischen Letztgestalt des hebräischen Textes (S. 18), bietet Neudorfer (= Nd.) zunächst eine eigene Übersetzung, wobei dann *grosso modo* eine versweise Auslegung folgt. Je nach Perikope ist eine Darlegung zur damit verbundenen Geschichte Israels eingearbeitet, wobei vielfach Herbert Donners Werk Pate stand. Auch vertiefen geographische und kulturhistorische Exkurse den Einblick.

Wohl bietet Nd. sporadisch einen Hinweis auf stilistische Phänomene (z.B. Chiasmus, S. 125), doch sucht man vergeblich nach einem Hinweis auf Makrostrukturen. Dies schmerzt insofern, da die zuweilen kunstvolle Strukturierung von Texteinheiten m.E. stets von theologischen Intentionen geleitet sind. Will man die theologische Botschaft ans Licht bringen, darf eine Abhandlung zur Mikro- und Makrostruktur nicht den Maximen des begrenzten Seitenumfanges geopfert werden.

Sehr erfreulich gestaltet sich hingegen die Entscheidung Nd.s, bei der Exegese auf Wortstatistiken zu verzichten, die sich in der Kommentierung anderer Bände dieser AT-Reihe als verwirrender Ballast ausbreiten, den Lesefluß hindern und zudem oft nur wenig zum besseren Verständnis eines Wortes beitragen. Hingegen kommt der philologische Ansatz, wonach der Sinn eines Wortes nicht primär von einer sog. Grundbedeutung bestimmt wird, sondern von dessen kontextuellen Verankerung, in der Darlegung Nd.s nicht deutlich zum Tragen. Als plastisches Beispiel sei der Umgang mit der sog. Grundbedeutung von *dabaq* = kleben in der Übersetzung von 18,6 genannt, wo von Hiskias Glauben berichtet wird: „Er klebte an Jahwe“ (S. 246). Überhaupt hätte man sich eine umfangreichere Einbindung der Lexika zum AT gewünscht (nur 24 mal wird *THAT* erwähnt, *TWAT* überhaupt nicht).

Wenn ferner Nd. den Namen des assyrischen Königs, der in der Bibel Sanherib genannt wird, vom Assyrischen *Sinahhe-eriba* = Sin hat die Brüder vermehrt, ableitet, war ihm offensichtlich die korrekte Transkription und Übersetzung: *sin-ahhi-iri-ba* = Sin hat mir die (gestorbenen) Brüder ersetzt“ nicht geläufig (vgl. J.J. Stamm, *Die akkadische Namensgebung*, 1939, 289f. = HAL III, 718).

Es ist zu begrüßen, wenn die Auslegung des AT nicht isoliert von der Heilsgeschichte des NT erfolgt. Doch schwimmt bei Nd. öfters die Grenze von Exegese und Homilie. Ein Beispiel: 19,1 erwähnt, daß Hiskia angesichts der assyrischen

Bedrohung zum Beten in den Tempel ging. Nd. bemerkt hierzu: „Natürlich fragen wir ‚modernen‘ Menschen sofort, ob er dies Gebet nicht auch im Palast hätte verrichten können [. . .] Selbstverständlich ist das Gebet nicht an Orte oder Zeiten gebunden. Aber es hat doch auch seinen guten Sinn, den Arbeitsplatz [. . .] zu verlassen, um Gott wirklich konzentriert zu begegnen“ (S. 264). Private Frömmigkeit des 20. Jh.s und politische Kultfrömmigkeit im 8. Jh. v.Chr. sind aber doch unterschiedlich zu bewerten.

Die Einzelauslegung präsentiert sich im großen und ganzen recht solide und ist leicht verständlich, wobei Nd. deutlich seine eigene Position im Stimmengewirr der Interpretationen zu Gehör bringt. Dennoch hatte ich den Eindruck, daß Nd. zu unbekümmert Ergebnisse atl. Forschung in seine Auslegung einbaut. Dies gilt für die Textkritik, in der Nd. m.E. in einigen Fällen völlig unnötig die masoretische Lesart als dunkel oder nicht ganz in Ordnung abqualifiziert (z.B. 2 Kön 9,17: *šif'ah*; 2 Kön 19,9 *wajjašob*). Ferner läßt bereits der erste historische Exkurs zu 1,1 aufhorchen: „Fast 20 Jahre lang [. . .] hatte Ahab, der Sohn des vom Volk [sic!] eingesetzten Königs Omri regiert“ (S. 26). Richtig ist, daß Omri vom Heeresvolk zum Gegenkönig eingesetzt wurde, was zu langjährigem Bürgerkrieg führte. Beispiele dieser Art traf ich leider zu oft an.

Signifikant ist, daß Nd. Spannungen zu Parallelberichten in Chronik nicht behandelt. So findet sich in 2 Chr 22,9 eine deutlich andere Version vom Tode Ahasjas als in 9,27-29. Dies Problem wird von Nd. nicht einmal angezeigt.

Ferner wird z.B. großzügig übergangen, daß zurecht Zweifel an der chronologische Einordnung von 6,8-7,20 in die Zeit Jorams bestehen. Folgenschwerer ist jedoch, daß Nd. ein zu schattenfreies Bild von z.B. Elisa und Jehu zeichnet. Wenn Elisa während des Moabiterfeldzuges den Auftrag erteilte, u.a. die Obstbäume der Moabiter zu fällen und deren Wasserquellen zu verstopfen, so steht dies im deutlichen Widerspruch zum Kriegsgesetz von Dtn 20,19f. Nd. spürt diese Spannung zwar, doch bügelt er dies mit der Behauptung glatt, daß es sich um einen Bannvollzug (am Brudervolk!) gehandelt habe (S. 75). Statt zu harmonisieren, sollte man besser in Erwägung ziehen, daß sich Elisa des Machtmißbrauchs schuldig machte. Ähnliches dürfte wohl auch in 2,24 vorliegen, wo Elisa auf kindlichen Spott mit tödlichem Fluchwort reagiert.

So wie Nd. die Jehu-Geschichte präsentiert, erhält man den Eindruck, daß Jahwe vollständig hinter allen Mordaktionen Jehus stand (S. 165). Doch gerade für den Mord an den 42 jüdischen Prinzen (10,12) sowie für die Ausrottung der Baalsdiener (10,28) kann Nd. nicht behaupten, Jehu habe den „Willen Gottes“ ausgeführt (S. 165). Wo steht dies denn im Text? In 9,6-10 ist ‚nur‘ die Rede vom Hause Ahabs; ebenso in 10,30. Wenn Jehu in 10,16 sich Jonadab gegenüber als Eiferer für Jahwe anpreist, bemerkt Nd. hierzu: „Mit dem Stichwort ‚Eifer‘ verbindet sich für den Kenner des Alten Testaments sofort jene Tat des Aaron-Enkels Pinhas“ (163). Wirklich „sofort“? Ich dachte eher an Elia, dessen Jahwe-Eifer allerdings vor Isebel erlosch (1 Kön 19,10). Jeder Kenner der Jehu-Geschichte weiß, daß sich darin zahlreiche Hinweise auf Elia finden; ja mehr noch, daß Jehu sich als Vollender des von

Elia begonnenen Werkes verstanden wissen wollte. Da Nd. die Verbindung von Jehu und Elia nicht erkannte, kann er natürlich mit der scheinbaren banalen Notiz, daß Jehu nach Isebels Tod „aß und trank“ (9,34), nichts anfangen. Auf dem Hintergrund von 1 Kön 18,40 hätte deutlich werden können, daß Jehu den Beginn der Friedenszeit verkündete (vgl. 9,22).

Abschließend kann gesagt werden, daß Neudorfers Kommentar im deutschsprachigen Raum ungeachtet vieler inhaltlicher Schwächen dennoch eine Empfehlung verdient; es gibt im Moment noch kein besseres bibeltraues Werk zum zweiten Königebuch.

Werner Gugler

Klaus vom Orde. *Die Bücher Esra und Nehemia*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 320 S., Pb. DM 39,-; Hb. DM 54,-

Es war für mich eine persönliche Bereicherung, mich in Vom Ordes Kommentar zu vertiefen. Zweifelsohne hat der Autor die Zielsetzung des Herausgebers in ausgezeichneter Weise verwirklicht, denn diese Auslegung dient eindeutig als „Hilfsmittel, [...] um Gottes Wort hörbar zu machen.“ (S. 12)

Besonders interessant fand ich die Beschäftigung mit dieser Auslegung hier im Nahen Osten, gewissermaßen auf dem Boden der historischen Ereignisse und zum Teil unter den Nachkommen der damaligen Völker. Weit mehr als in westlichen Kulturen bestimmt im Nahen Osten die ferne Vergangenheit die Identität der Gegenwart. In diesem Sinne ist bei uns Geschichtsschreibung immer eine Aktualisierung.

Die Merkmale dieses Werkes sind (und damit hält sich der Autor mehr oder minder streng an die traditionelle Kommentarordnung): (a) Übersetzung des Textes, (b) Bemerkungen zur Textkritik, (c) Vers-für-Vers-Auslegung des Textes mit Bezugnahme auf Parallelstellen.

Die Auslegung ist eindeutig in der Praxisgattung einer analytischen, detaillierten Interpretation einzureihen. Sein Blick ist auf die Einzelheiten gerichtet, die er aber mit Gründlichkeit und Feingefühl untersucht.

Man erhält aber den Eindruck, daß dieses Gespür für Einzelheiten gelegentlich auf Kosten einer umfassenden, synthetischen Auslegung geschieht. Dies ist eine einfache Feststellung seiner exegetischen Orientierung. Aus lauter Begeisterung für die einzelnen Bäume läuft man leicht Gefahr, den Blick für den Wald zu verlieren.

Weiterhin scheint sich der Autor dem hermeneutischen Erbe der Reformation verpflichtet zu fühlen, denn immer wieder verweist er auf reformatorische Tradition und neigt an einigen Stellen dazu, reformatorisches Gedankengut in den Text von Esra und Nehemia hineinzulesen unter dem Aspekt: „was Christum treibt“ (z.B. S. 105). Als wahrhaftige prophetische Geschichtsschreibung haben die damaligen

historischen Handlungen zusammen mit der prophetischen Deutung an sich bereits Offenbarungscharakter und sollten meiner Ansicht nach nicht unbedingt mit dem Erlösungswerk Christi in Beziehung gebracht werden.

Nicht allein der Informationsgehalt sollte vermittelt werden, sondern es sollte auch der Einfluß auf die damaligen Leser in ihrem geschichtlich und kulturellen Umfeld so dargestellt werden, daß der heutige Mensch diesen Einflüssen gleichermaßen ausgesetzt wird und somit eine vergleichbare Einwirkung auf sein Denken und Leben erfährt. Auslegung sollte in erster Linie der Aktualisierung der biblischen Offenbarung dienen, damit der damals sprechende Gott von uns heute in vergleichbarer Klarheit gehört wird.

Auffallend und erfrischend ist die immer wiederkehrende Beschäftigung des Auslegers mit dem geoffenbarten Charakter Gottes. Damit bringt er deutlich zum Ausdruck, daß Gottes Wort „etwas mit Gott zu tun hat“. Das hört sich zwar wie eine Tautologie an, aber gerade diese Schlußfolgerung mit aller Eindeutigkeit wird in den meisten modernen Kommentaren nicht gezogen. Vom Orde schreibt: „[. . .] ein Hinweis auf den geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Zusammenhang. Damit bekennt sich das Buch von vornherein zu der Grundordnung der Offenbarung Gottes, wie sie sich uns in der ganzen Bibel darstellt. Sie ist immer eine Offenbarung, die in Raum und Zeit geschieht. Sein Wirken wird weder in eine mythologische Ur- und Vorzeit noch auf ein rein geistig-spiritualistisches Erleben reduziert“ (S. 36).

Vom Orde bringt die einzelnen Aussagen der Esr/Neh-Erzählung (wie er sie nennt) immer wieder in Zusammenhang mit den allgemein formulierten dogmatischen Aussagen aufgrund der biblischen Offenbarung. Hinzu kommt, daß Vom Orde eine große Achtung vor Gottes Wort hat. Obwohl die Versuchung in einigen Fällen sehr nahe liegt, den Text selbst nach den eigenen Ansichten zu ändern, widersteht er dieser Versuchung und zieht es vor, die Spannungen und die noch offenen Fragen des Textes in der uns vorliegenden Gestaltung zu ertragen. Diese Haltung dem Text gegenüber ist sehr zu respektieren und sollte gefördert werden. Er schreibt: „Die wichtigste Frage ist die nach einer von der Textüberlieferung an keiner Stelle gedeckten Veränderung des Textes. Eine solche sollte nicht ohne Not vorgenommen werden“ (S. 27).

Die in den Büchern Esr/Neh anzutreffende prophetische Geschichtsauslegung wurde nicht in einem luftleeren Raum schriftlich festgelegt, deshalb sollte auch eine Auslegung dieser Auslegung immer wieder in der kritischen, ja prophetischen Auseinandersetzung mit unserer Zeit und unserer Umwelt geschehen. In diesem Sinn sollten Kommentare wie auch dogmatische Werke für jede Generation neu geschrieben werden.

Angesichts meiner Hochachtung für die Arbeit von Klaus vom Orde habe ich nur nebensächliche Bemerkungen und Verbesserungsvorschläge.

Leider können wir in unserer Generation immer weniger allgemeines Wissen und die Kenntnis biblischer Geschichte voraussetzen. Die Bekanntschaft mit den politischen und wirtschaftlichen Hintergründen der Zeitgeschichte des AT kann

nicht stillschweigend vorausgesetzt werden und sollte ausführlicher in den Auslegungen berücksichtigt werden. Diese Beobachtung trifft in besonderem Maße bei der Auslegung von zentralen Büchern wie Esra und Nehemia zu. Leider mußte ich die Feststellung machen, daß in diesem Werk die weitreichende geschichtliche Umrahmung der Ereignisse mit bis in unsere Tage reichenden Konsequenzen nicht in ausreichendem Maße erfaßt worden sind.

Es wird einiges an Wissen vorausgesetzt, was die Mehrheit der Leser in unserer heutigen Zeit aber schwerlich haben dürfte. Damit wird der Leser vernachlässigt. Als jemand, der im Nahen Osten lebt, suche ich immer wieder die Integration der alttestamentlichen Ereignisse und Eigennamen ins Gesamtgefüge der regionalen Geschichte. Daher habe ich vermißt, daß der Autor die Anhäufung der vielen Völkernamen (z.B. Neh 2,19: Horoniter, Ammoniter, Araber; usw.) mehr oder minder vernachlässigt hat und nicht auf die Hintergründe und die reichhaltige Vielseitigkeit dieser Völker eingegangen ist. Wer sind beispielsweise die „Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Pheresiter, Jebusiter und Girgasiter“, die in Neh 9,8 erwähnt werden? Was sind ihre Eigenschaften und wie sind sie untereinander verwandt oder miteinander zu vergleichen? Leider werden sie und andere mit der einfachen Nebenbemerkung abgetan: „Stämme der kanaanitischen Urbevölkerung“ und „das Volk Israel bedrohende Heidenvölker“ (S. 129). Das ist schlichtweg zu wenig! Gern hätte ich mehr über diese Völker und ihre Bedeutung im geschichtlichen Rahmen des Nahen Ostens erfahren.

Diese Selbsteinschränkung des Kommentators ruht wohl auf einer bewußten Entscheidung, denn er schreibt in Bezug auf die Reihenfolge der historischen Ereignisse im Gesamtwerk Esr/Neh: „Für die Rekonstruktion der Geschichte Israels wird die historische Frage von Bedeutung sein, für eine Kommentierung von Esr/Neh spielt die Frage aber nur eine untergeordnete Rolle.“ (S. 101) Somit wird der Eindruck erweckt, die Aufgabe des Auslegers sollte nicht die historischen Ereignisse umfassen.

Als Folge dieser unzureichenden Hintergrundinformation neigt der Autor dazu, über die Köpfe der intendierten Leserschaft hinwegzuschreiben und verliert somit an Breitenwirkung. Gern hätte ich mehr über die Thoraschulen in Babylon (S. 120) und die politischen Umwälzungen der Epoche von Esr/Neh erfahren.

Zu Recht wird gesagt, daß jede Bildung zugleich Allgemeinbildung sei. Daher wird erst durch eine detaillierte Untersuchung dieser beiden alttestamentlichen Bücher auf der Bühne der Zeitgeschichte eine konkrete und tiefgreifende Auslegung für heute ermöglicht. Eine Auslegung, die dieses unberücksichtigt läßt, wird dem Anspruch dieser Bücher nicht gerecht.

Die graphische Darbietung der wertvollen Interpretationen bietet wenig Abwechslung beim Layout des Stoffes. Schon eine detailliertere Gliederung mit mehr Untertiteln hätte den Stoff dem durchschnittlichen Leser leichter zugänglich gemacht. Vom ersten Durchblättern bis hin zur intensiven Beschäftigung der Abhandlungen ist und bleibt die unübersichtliche Darstellungsweise des Textes ein erheblicher Hinderungsgrund zur leichten Verständlichkeit und Orientierung. Wün-

schenswert wäre vielmehr eine inhaltliche und ausführlichere Untergliederung des Stoffes gewesen. Viel wäre schon durch die Hinzufügung von mehr Untertiteln und die graphische Absonderungen von thematischen Exkursen gewonnen.

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: Trotz dieser Kritikpunkte habe ich alle Achtung vor der Leistung des Autors. Die überwiegend wertvolle Behandlung des Textes und die Bemühungen um eine Lösung der überaus verzwickten strukturellen Analyse der zwei Bücher ist hervorragend gelungen.

Persönlich habe ich von diesem Kommentar sehr viel profitiert. Ich habe viele stimulierende Gedankenanstöße erhalten, und konnte meinen Kindern in der Familienandacht und in anderen spontanen Gesprächen des Alltags von dem aus dem Kommentar Gelernten weitergeben.

Auch wenn sich der Autor als Kirchengeschichtler identifiziert, der in den „fremden Gewässern“ der alttestamentlichen Exegese fischt (S. 14), so ist dennoch dieses Werk ein recht brauchbarer Kommentar. Vom Ordes Arbeit bietet eine Bereicherung für das weite und bisher unterentwickelte Feld deutschsprachigen konservativen Schriftauslegung.

Robert Miner

Hans-Georg Wünc. *Buch Rut*. Edition C Bibelkommentar, Altes Testament, Bd. 10. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 324 S., DM 34,95

Mit diesem Rut-Kommentar hat die Reihe *Edition C Bibelkommentar – Altes Testament* einen guten Anfang genommen.

Etwa ein Viertel des Buches (76 Seiten) behandelt Einleitungsfragen. Keil folgend, bevorzugt Wünc die Zeit der Bedrohung Israels durch Midian (Ri 6) als geschichtlichen Ausgangspunkt. Dann wäre die Hungersnot (1,1) womöglich durch Raub und Plünderung verursacht, nicht witterungsbedingt. So läßt sich gut erklären, warum „es aber in Moab offenbar genügend zu essen gab“ (S. 22). Die Spannung zwischen dem mosaischen Gesetz und dessen Anwendung im Buch Rut kann auch Wünc nicht gänzlich auflösen. So schreibt er beispielsweise bezogen auf die Heirat von Boas und Rut: „Eher handelt es sich hier um eine Übertragung des Leviratsgesetzes auf eine ähnlich gelagerte Situation“ (S. 34). Ausgehend vom Geschlechtsregister in Kap. 4,18-22, das nur bis David reicht, und das Wünc als ursprünglich integralen Bestandteil des Textes sieht, weil es für das Verständnis des Buches entscheidend ist, hält der Kommentator eine Abfassungszeit während Davids Herrschaft für wahrscheinlich. „Nur wenn man mit kritischen Theologen der Ansicht ist, Dtn sei erst zur Zeit der geistlichen Reform unter König Josia (ca. 623 v.Chr.) geschrieben und dann als „wiedergefundenes“ Gesetzbuch ausgegeben worden (2 Kön 22,8ff), könnte eine solche Abhängigkeit Auswirkungen auf die Datierung des Buches Rut haben“ (S. 41). Als sehr hilfreich werden viele Leser die

Identifizierung von mehrmals vorkommenden Leitwörtern in jedem Kapitel finden: Kap. 1 „umkehren“, Kap. 2 „sammeln“, Kap. 3 „sich niederlegen, liegen“, Kap. 4 „lösen“.

Zwei große theologische Themen erkennt Wüncb im Buch. Zum einen sieht er ausgehend vom Begriff *chäsäd* die Treue und Loyalität von Menschen, die zu Gott gehören. Den anderen Schwerpunkt erkennt er in dem „Zusammenhang zwischen menschlichen Zufälligkeiten sowie menschlichem Planen auf der einen Seite und der Führung Gottes auf der anderen“ (S. 63).

Wüncb schließt die Einleitung mit gerade für Laien sehr hilfreichen Hinweisen zur Auslegung und Anwendung alttestamentlicher Erzähltexte. In Anlehnung an R. Alters nennt er vier Ebenen, auf denen Informationen im AT vermittelt werden: Wörter, Ereignisse, Dialoge und Erzählung. Seine Anwendung leitet er von 1 Kor 10,11 (Vorbild = *typos*) und 2 Tim 3,16 ab.

Als zweites Hauptmerkmal will diese Auslegungsreihe eine solide historisch-grammatische Exegese am hebräischen Text bieten. Der Verfasser geht von seiner eigenen Übersetzung aus, die er der Auslegung jeden Abschnitts voranstellt. Die hervorragende (so dieser Rezensent) Einteilung ist größtenteils von M.D. Gow übernommen worden. Daß es sich beim Buch Rut um ein literarisch sehr hochstehendes Werk handelt, wird im Zuge der exegetischen Ausführungen immer wieder herausgestellt. So zeigt Wüncb den parallelen Aufbau zwischen Kapitel zwei und drei auf (S. 144f). Mit entsprechender Zeichnung verdeutlicht er mehrmals die über Kreuz angeordnete Wortstellung zweier Zeilen (Chiasmus). Diesen symmetrischen Aufbau dehnt er manchmal Gow folgend über längere Abschnitte aus (z.B. Kap. 1,1-6, S. 79).

Die eigentliche Exegese, etwa ein bis zwei Seiten pro Vers mit jeweils hervorgehobenem Bibeltext, erfolgt fast im Erzählstil. Sie ist gründlich, dennoch für den Laien verständlich und artet nicht in Homilie aus. Mehrere Begriffe werden in Hebräisch (Umschrift) angeführt und knapp gedeutet. Im Gegensatz zur alten rabbinischen Auslegung und auch anderen (etwa Alfred Edersheim) sieht Wüncb nichts Schuldhaftes an den Entscheidungen und Handlungen der im Buch vorkommenden Personen. Bezogen auf Elimelechs Umzug nach Moab gelingt ihm die Begründung dafür, indem er auf Parallelen zum Handeln der Erzväter hinweist (S. 84). Weniger überzeugend für diesen Rez. sind seine Ausführungen zu Orpas Rückkehr nach Moab und seinem Gott (S. 118).

Was die Frage des Landbesitzes anbelangt, so macht Wüncb geltend, daß Noomi bei ihrer Rückkehr nirgends einen Anspruch auf Elimelechs Besitz anmeldet und folgert einleuchtend: „Das Land gehörte bis zu diesem Zeitpunkt einem nicht genannten Dritten oder mehreren Personen und wurde nunmehr einem nahen Verwandten zum Kauf angeboten.“

Das dritte Hauptmerkmal dieser Kommentarreihe – uns schon aus dem NT bekannt – ist die Hilfe für Predigt- und Bibelstundenvorbereitung. Dazu wird der gesamte Text in zwölf Abschnitte aufgeteilt. Jede Bibelarbeit umfaßt zwei bis drei Seiten.

Abschließend sei knapp auf zwei Formalia hingewiesen. Schade, daß sich diese Reihe bei der Anführung urtextlicher Begriffe mit der Umschrift begnügt. Auch bietet die Numerierung der Abschnitte im Zug der Auslegung, etwa „2.3.3.5.2 Auslegung“ (S. 235), wenig Hilfe, weil dem Leser den Blick fürs Ganze fehlt. Wer das Buch Rut, ob für sich selbst oder in Vorbereitung auf Predigt- oder Lehrdienst, mit Gewinn studieren möchte, sollte auf diesen Kommentar nicht verzichten. Er eignet sich besonders gut für die Hand des Bibelschülers.

Doyle Klaassen

2. Monographien

Elizabeth Achtemeier. *Preaching from the Minor Prophets: Texts and Sermon Suggestions*. Grand Rapids, Mich.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998. XII + 143 S., US\$ 14,-; ca. DM 25,-

Die Autorin dieses Buches war bis vor kurzem Professorin für Exegese und Homiletik am *Union Theological Seminary* in Virginia (USA). Zu den zwölf kleinen Propheten (Hosea bis Maleachi), um die es hier geht, hat sie früher zwei Kommentarbände (1986, 1996) vorgelegt. Nun unternimmt sie es, mit diesem Buch dem Prediger auf seinem Weg zur Predigt einen Schritt weiter in der konkreten Predigtarbeit zu helfen.

Das vorliegende Buch weist zu jedem der behandelten zwölf Prophetenbücher folgendes Schema auf: Zunächst finden sich einige Kommentare aufgelistet, die für ein vertieftes Studium empfohlen werden. Dann wird in einem kurzen Abriss der historische und dann der theologische Gesamtkontext des Prophetenbuches dargestellt. Daraufhin folgt eine Auswahl einiger Textabschnitte. Diese enthalten zunächst Hinweise zum besseren Verständnisses des Textes. Dann folgen – und das ist die Hauptintention des Buches – ausgewählte Vorschläge, wie der Text zur Grundlage einer Predigt gemacht werden könnte. Es werden zunächst ein oder mehrere Predigt-Titel (oder Unter-Titel) angeboten. Es folgen Überlegungen, mögliche Themen und Berührungslinien zwischen Text und Gegenwartswelt im Sinne von Predigt-Vorarbeiten. Bei diesen Überlegungen greift Achtemeier aus auf gesamtbiblische, auch spezifisch neutestamentliche Zusammenhänge (z.B. durch Analogieschlüsse vom Gottesvolk Israel zur Gemeinde Jesu Christi). Das Büchlein schließt mit einem Bibelstellen-Register.

Achtemeier weist darauf hin, daß in den Perikopenreihen Texte aus den kleinen Propheten recht spärlich berücksichtigt sind, ja daß über Texte der Prophetenbücher relativ selten gepredigt wird. Das wiederum führt dazu, daß diese biblische Schriften in den Kirchen weithin „*unknown books*“ sind. Mit dem Ziel, diese der Gemeinde nahe zu bringen, hat sie diese Hilfestellungen, die die gängigen Bibelkommentare mit (Predigt-)Praxis-orientierten Hinweisen ergänzen, veröffentlicht. Ihre

Überlegungen sind wohlthuend knapp, aber dennoch fundiert und insgesamt hilfreich.

Ich nenne drei Beispiele, die die Predigt-Vorarbeiten der Verfasserin ein wenig illustrieren: Unter den Titeln „Sofortiger Gehorsam“, „Gottes schockierender Befehl“, „Wird Gott uns verwerfen?“ und „Wenn Gott abwesend ist“ referiert sie mögliche Predigtentwürfe zu Hos 1,1-8. Hag 1,1-11 wird predigthaft erörtert unter den Stichworten: „Die Nichtigkeit der Selbstbezogenheit“ (das Volk kümmert sich um die eigenen Häuser, der Tempelbau muß hintenan stehen) und „Ein Wie-du-mir-so-ich-dir-Gott?“ (ein verbreitetes Gottesverständnis – dagegen: Verlufterfahrungen des Volkes dienen zur Rückbesinnung auf das Bundesverhältnis zu Gott, zeigen ihn als Geber der Lebens-Gaben; mit dem Tempelbau zeigt Gott an, daß er „inmitten“ seines Volkes seinen Platz einnehmen will). Mal 2,13-16 entfaltet Achtemeier unter dem Predigt-Stichwort „Ehe als Jüngerschaft“ (hohe Sicht der Ehebeziehungen, vgl. Gen 2,18; Eph 5,21; Relation von Ehe- und Gottesbeziehung).

Wer der englischen Sprache mächtig ist, dem kann dieses Büchlein in seiner Predigtarbeit (aber auch für Bibelarbeiten) gute Dienste leisten. Den Hauptzweck sehe ich in der Stimulierung eigener Beobachtungen am Text, eigener Predigt-Themen in die Situation der jeweiligen Gemeindesituation des Verkündigers hinein. Einige evangelikale Leser bzw. Prediger werden da und dort mit den historischen Einschätzungen der Verfasserin, welche weithin die gängigen „mainstream“-Auffassungen vertritt (z.B. Deutero- und Tritosacharia, Jona-Buch im 5. Jh. entstanden, etc.), Mühe haben. Diese sollte man aber nicht zu stark gewichten, sondern sich an die ermutigenden Überlegungen der Autorin halten. Elizabeth Achtemeier spürt man eine Freude am biblischen Wort und eine Hingabe an die Gemeinde und den Predigtdienst ab.

Beat Weber-Lehnherr

Jan Assmann. *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München, Wien: Hanser, 1998. 350 S., DM 49,80

Die Intention dieses anregenden Werkes des Ägyptologen Assmann ist mit dem Untertitel der amerikanischen Originalausgabe von 1997, die der Autor selbst ins Deutsche übersetzt und überarbeitet hat, treffend zusammengefaßt: *The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Es geht Assmann also darum, die Gedächtnisgeschichte des Mose zugeschriebenen Monotheismus, den er als „Mosaische Unterscheidung“ zwischen dem wahren Gott und den unwahren Göttern definiert, in philosophiegeschichtlichen Bahnen insbesondere in der europäisch-westlichen Welt aufzuzeigen.

In der Gedächtnisgeschichte, die Assmann vorsichtig als „auf die Geschichte angewandte Rezeptionstheorie“ definiert (S. 27), gehe es „um die Vergangenheit,

wie sie erinnert wird“ (S. 26). „Gedächtnisgeschichte analysiert die Bedeutung, die eine Gegenwart der Vergangenheit zuschreibt“ (S. 28). Drei Aspekte erscheinen Assmann wichtig. Erstens blendet er „bewußt die synchronen Aspekte [des] Untersuchungsgegenstandes [ab] zugunsten der diachronen oder vertikalen Linien der Erinnerung“ (S. 27). Gegenstand der Untersuchung ist also nicht das historische Ereignis, sondern die Darstellung der Erinnerung an dieses Ereignis im Laufe der Geschichte. „Ich [...] werde die Frage gar nicht stellen, geschweige denn beantworten, ob Moses ein Ägypter oder ein Hebräer oder ein Midianiter war. Diese Frage betrifft den historischen Moses und gehört daher zur Geschichte. Mir geht es um Moses als Figur der Erinnerung“ (S. 29). Zweitens konzentriert er sich auf die Erinnerung außerhalb der kanonischen Tradition, also auf die „Gegenerinnerung“ als „eine Erinnerung, die Elemente in den Vordergrund stellt, die in der offiziellen Erinnerung unterdrückt werden“ (S. 30). Diese Gegenerinnerung, die zu einer „Gegengeschichte“ führe (S. 31), insbesondere in Form der „dekonstruktiven Erinnerung“ aufzuzeigen, „in der die Erinnerung an Ägypten für die Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung zum Tragen gebracht“ werde (S. 26), ist das Ziel der vorliegenden Studie, weshalb Assmann v.a. humanistische und philosophische Ansätze beschreibt. Drittens untersucht Assmann die Vermittlung der Vergangenheit innerhalb verschiedener Gegenwarten. „Die Wahrheit einer Erinnerung [liegt] in der Identität, die sie formt. Diese Wahrheit ist der Zeit unterworfen, so daß sie sich mit jeder neuen Identität und jeder neuen Gegenwart wandelt. Sie liegt in der Geschichte, nicht, wie sich ereignete, sondern wie sie im kollektiven Gedächtnis fortlebt und sich entfaltet“ (S. 34).

Wie also erscheint Mose in der europäischen Geschichte der Gegenerinnerung? In fünf Kapiteln versucht Assmann, diese Geschichte aufzuzeigen. Zunächst legt er die Grundlage für seine Ausführungen, indem er das Verhältnis von Mose und Echnaton behandelt. Mose sei lediglich eine Figur der Erinnerung und Echnaton lediglich eine Figur der Geschichte. Echnaton sei daher der historische Stifter des Monotheismus, den die Erinnerung jedoch Moses zuschreibe. Im Folgenden konzentriert sich Assmann auf die europäische Geschichte. Er beginnt mit John Spencer als Vertreter der Renaissance und seinem Versuch, auf der Grundlage der Ausführungen des Maimonides den Sinn und Ursprung des Ritualgesetzes und Moses Funktion als Religionsstifter aufzuzeigen. Später stelle der Deist John Toland Mose als ägyptischen Priester mit deistischen Zügen und Religionsstifter dar, der eine kultfreie Religion gestiftet habe, der erst später Riten zugeführt worden seien; für William Warburton dagegen gebe es in der Geschichte gar keinen Platz für eine monotheistische Religion. Karl Leonhard Reinhold, Friedrich Schiller und Gottfried Ephraim Lessing ist das nächste Kapitel gewidmet. Reinhold verstehe die Natur als die Gottheit der Mysterien und die Religion des ethnischen Hebräers und kulturellen Ägypters Mose als eine öffentliche Geheimreligion; für Schiller bestehe die Wahrheit in der Erkenntnis der Erhabenheit der namenlosen Gottheit „Natur“, wobei man diese Erkenntnis nur durch das Durchlaufen von Geheimriten erlangen könne; und Lessing sorge schließlich für die Wiederkehr des ägyptischen Kosmo-

theismus in der All-Einheits-Lehre des *Hen kai pan*. Ein eigenes Kapitel ist Sigmund Freud gewidmet. Assmann stellt das mehrgleisige Verständnis der Figur des Mose bei Freud heraus und erläutert, wie Freud Mose vor allem als Volksgründer und Religionsstifter verstehe, der dem Volk seine Religion mit dem Hinweis auf das immerwährende Schuldbewußtsein aufzwingt.

Eine ausführliche Darstellung des Echnatonschen Monotheismus auf der Grundlage ägyptischer Schriften sowie eine Erläuterung des Kontrastes zwischen der Mosaischen Unterscheidung und der „Echnatonschen Unterscheidung“ zwischen der Wahrheit des Lichts und der Lüge des Mythos schließen das Werk ab. Obwohl beide Unterscheidungen unvereinbar seien – der Mosaische Gott habe keine physikalische und der Echnatonsche keine ethische Dimension –, hätten beide Monotheismen ähnliche Reaktionen hervorgerufen, denn beide führten „zu einem Gottesbegriff, der durch Namenlosigkeit und Verborgenheit gekennzeichnet“ sei (S. 261).

Fazit: Dieses Buch versucht, die Religionsgeschichte des Monotheismus in der humanistisch-philosophischen Tradition der europäischen-westlichen Geschichte aufzuzeigen. Es ist denn auch dieser philosophiegeschichtliche Diskussionsrahmen, in dem das Werk seinen Beitrag leisten können wird.

Wolfgang Bluedorn

Alfred J. Hoerth. *Archaeology and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1998. 447 S., US\$ 44,-; ca. DM 85,-

Bücher über archäologische Funde in den Ländern der Bibel sind in den letzten Jahren vermehrt erschienen. Leider aber meistens nur über archäologische Funde, die nicht in einen direkten Zusammenhang mit dem AT gebracht werden. Hier liegt nun ein Buch vor, daß genau dieses versucht.

Der Inhalt des Buches ist in zwanzig Kapitel gegliedert. Wie in einem archäologischen Buch nicht anders zu erwarten, behandelt das erste Kapitel die Fragen: Was ist Archäologie? Was kann sie leisten? Was kann sie nicht leisten? Die folgenden Kapitel haben als Inhalt hauptsächlich eine Nacherzählung des biblischen Stoffes, der von Mesopotamien vor Abraham reicht bis zum Abschluß des AT. Das letzte Kapitel deckt die intertestamentarische Zeit ab und gibt einen sehr kurzen Einblick in die Zeit des NT. Das Buch schließt mit einer sehr brauchbaren Bibliographie von vierzehn Seiten, obwohl Ruth Amirans Buch über die Keramik-Typologie unverständlicherweise fehlt. Durch das abschließende Bibelstellen- und Sachregister lässt sich das Buch gut erschließen.

Das Gesagte wird durch Zeichnungen und Schwarzweiß-Photos von unterschiedlicher Qualität illustriert. Diese unterschiedliche Qualität scheint symptomatisch für den größten Teil des Buches zu sein. So wird z.B. die Geburt Abrahams

kurz nach 2000 v.Chr. angesetzt. Die Patriarchenzeit soll nur 215 Jahre gedauert haben. Wenn man die Lebenszeit Abraham einschließt, kommt Hoerth auf 292 Jahre. Aber nach Gen 25,7 hat Abraham 175 Jahre gelebt, demnach müßte die Patriarchenzeit mit Einschluss des Abraham nicht 292 Jahre gewesen sein, sondern 390 Jahre. Der in Ex 12,40 genannte Aufenthalt Israels in Ägypten von 430 Jahre wird auf die Patriarchenzeit und die ägyptische Knechtschaft bezogen. Das kann weder aus der Exodusstelle noch aus Gen 15,13 oder Apg 7,6 erschlossen werden. Vielmehr scheinen alle dieses Bibelstellen auszusagen, daß sich die 430 Jahre allein auf die ägyptische Knechtschaft beziehen. Wenn Hoerth die biblischen Jahresangaben ernst nehmen würde, dann käme er bei einer Ansetzung der Geburt Abrahams um 2000 v.Chr. auf einen Auszug um das Jahr 1180 v. Chr. Das lehnt er aber ab, da für ihn der Auszug 1447 v.Chr. stattfand und der Pharao des Auszugs Amenhotep II. war (S. 161). Die beiden ägyptischen Könige, die während der israelitischen Landnahme regiert haben sollen (S. 179), waren der kränkelnde Amenhotep III. und der mit seine religiösen Reformen beschäftigte Amenhotep IV (=Echnaton). Dadurch wird die Absenz der Ägypter in den Büchern Josua und Richter plausibel gemacht. Der Pharao der Unterdrückung war nach seiner Ansicht Ahmose, der die Hyksos aus dem Land vertrieb (S. 157). Das paßt aber nicht zu der Aussage, daß Mose 40 Jahre in Midian wartete bis der Pharao der Unterdrückung gestorben war. Denn Ahmose regierte nur 25 Jahre (ca. 1552-1527).

Außerdem sind mir noch folgende Dinge in seinem Buch aufgefallen: Das goldene Kalb wird nur als Podest einer Götterfigur gesehen (S. 174). Dieser Ansicht scheint Ex 32,4 aber zu widersprechen. Die Stiftshütte wird weder mit den beweglichen Heiligtümern in Ägypten verglichen noch mit den Tempeln in Syrien-Palästina. Die Ausführungen über Ebla in Kap. 3 sind enttäuschend. Alle Sammelbände der Tagungen sowie die drei Bände Eblaitica wurden nicht berücksichtigt. Deshalb sind auch die Ausführungen über Ebla sehr pauschal und flach. Beim Turmbau zu Babel scheint es sich nach Hoerths Vorstellungen um einen Verteidigungsturm oder Burg gehandelt zu haben und nicht um eine Ziggurat. Diese Aussage kann aber wohl nur gemacht werden, weil der Kontext so gut wie unberücksichtigt bleibt. Über die Lagerplätze der Israeliten während der Wanderung wird so gut wie nichts gesagt. Der Fall der Mauern von Jericho soll aufgrund eines Erdbebens erfolgt sein. Über die biblische Weisheitsliteratur im Vergleich zur altorientalischen erfährt man weniger als man in den meisten Lexikonartikeln lesen kann.

Nach der israelitischen Reichsteilung erfährt man erstaunlicherweise verhältnismäßig viel über außerbiblische Inschriften, die das in der Bibel Gesagte aus dieser Zeit erhellen. So wird der schwarze Obelisk von Salmanassar erwähnt, auf dem wahrscheinlich Jehu abgebildet ist. Die Tel-Dan-Inschrift ist abgebildet und auf ihre Wichtigkeit wird verwiesen. Assyrische Inschriften, die die israelitischen Könige Menahem, Pekach und Hosea erwähnen, werden kurz erklärt. Auch Sargons II. Inschrift über den Fall Samarias findet Erwähnung. Die für die Geschichte des Südreichs relevanten Inschriften von Sanherib und Assarhaddon werden kurz erklärt. Die Siegelabdrücke des Jeremia-Schreibers Baruch und der des persischen

Verwalters Gedalja sind abgebildet. Allerdings fehlt ein Hinweis auf den Siegelabdruck des Königs Ahas. Der erst in diesem Jahr veröffentlichte Siegelabdruck des Königs Hiskia konnte nicht berücksichtigt werden.

Dem Anspruch, das Alte Testament anhand der archäologischen Entdeckungen für den Leser heute verständlicher und zugänglicher zu machen, wird dieses Buch in vielen Teilen nicht gerecht. Es ist eine in Teilen sehr unausgewogene Darstellung der archäologischen Funde. Nach wie vor ist der an der biblischen Archäologie Interessierte mit Volkmar Fritz, *Einführung in die Biblische Archäologie*, Darmstadt, 1985 – das leider nicht mehr aufgelegt wird – und mit Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible: 10.000 – 586 B.C.E.* New York, 1992, am besten bedient.

Helmuth Pehlke

Otto Kaiser. *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des AT*. Teil 1: *Grundlegung*; Teil 2: *Wesen und Wirken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 und 1998, 355 und 320 S., Pb., DM 39,80 und 34,80

Band 1 ist in vier Abschnitte gegliedert („Die hermeneutischen Voraussetzungen“, „Die historischen Voraussetzungen“, „Die Einheit der alttestamentlichen Gottesbeziehungen in ihrer Verschiedenheit“ und „Die Tora“). Jeder Abschnitt ist in Paragraphen unterteilt, denen jeweils einige Thesen vorangestellt sind. Band 2 ist in einen kurzen Prolog (§ 1) und eine Entfaltung (§§ 2-11) gegliedert, jeder Paragraph wird ebenfalls durch Thesen eingeleitet und mit einem reichen Literaturverzeichnis geschlossen.

Zu den hermeneutischen Voraussetzungen (§§ 1-6) gehört der Versuch des Verfassers, eine christliche Theologie des AT (§ 6) in Aufnahme des lutherischen Verständnisses vom Wort Gottes (CA V) und der existentialen Interpretation zu bestimmen. „Wort Gottes ereignet sich in dem Jesu Tod und Auferstehung bezeugenden Menschenwort entweder als Gesetz, das dem Menschen seine Heillosigkeit als Folge seiner gottlosen Selbstbehauptung oder Sünde aufdeckt, oder als Evangelium, das ihm im Namen Jesu Christi die Vergebung seiner Sünde und damit die nie endende Gegenwart Gottes zuspricht“. (I, S. 75). Entsprechend besteht die Aufgabe einer evangelischen Theologie des AT darin, „[. . .] die in diesem [AT] selbst obwaltende Beziehung zwischen Gesetz und Evangelium in ihrer spezifischen Ausformung darzustellen.“ (ebd). Der Verfasser legt Wert auf die Theologie des Alten Testaments, die nicht der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte gleichzusetzen sei, sondern deren Ergebnisse und die der Einleitungswissenschaft voraussetzt. Die Frage nach der Bedeutung des AT für den Christen heute lautet, „ob das Verhältnis des Menschen vor Gott in der Welt in beiden Testamenten wenn schon nicht kongruent, so doch analog beurteilt wird, und zweitens, ob und inwiefern die menschl-

che Existenz darin fundamental genug erfaßt worden ist, um uns auch heute noch letztgültig und d.h. als Wort Gottes anzugehen.“ (I, S. 74).

Zu den historischen Voraussetzungen (§§ 7-10) gehören eine Darstellung der Geschichte des israelitischen Gottesglaubens von der Frühzeit bis in die hellenistische Epoche. Die Einheit der atl. Gottesbezeugungen in ihrer Verschiedenheit (§§ 11-15) sieht der Verfasser in drei Aspekten. Erstens in einer Grundbeziehung: Alles, was dort gelebt, gelehrt, berichtet oder gebetet wird, bezieht sich unmittelbar auf das Verhältnis Israels zu seinem Gott. Zweitens steht Israel unter einem Grundgebot, nämlich nur Jahwe zu dienen. Drittens erfährt Israel als Grundgleichung, daß sich Gehorsam und Heil, Gerechtigkeit und Leben so entsprechen wie umgekehrt Ungehorsam und Unheil, Frevel und Tod. In diesen drei Grundvoraussetzungen sieht der Verfasser auch Grundstrukturen menschlicher Existenz überhaupt.

Der vierte Teil befaßt sich mit der Tora (§§ 16-17), die der Verfasser für die offenbare und heimlich Mitte des Alten Testaments hält (Bd. 1, § 17, besonders S. 349-353; II, S. 18-22), die den Kanon im Kanon bildet. Die geheime Leitfrage, welche Bedeutung das AT nun für den Christen besitzt, soll erst am Ende des zweiten Bandes beantwortet werden (I, S. 350). In II, S. 22-24 wird die Frage zwar aufgenommen, doch am Ende des Bandes nicht beantwortet. Ist das ein Versehen oder symptomatisch?

Der fünf Jahre später erschienene zweite Band enthält eine systematische Gotteslehre des AT. Kaiser setzt mit einer Reflexion über „Aufgabe, Weg und Ziel der Theologie des Alten Testaments“ (§ 1) ein. Er liest das AT als eine „Deutung des Exilgeschicks Israels“, was mit einer extremen Spätdatierung der Endstufe aller atl. Texte verbunden ist.

Er fährt konsequent mit der atl. Gottesbezeugung fort, entfaltet dann reichhaltig die atl. Theologie, wobei er rein deskriptiv verfährt. Diese beschränkt sich auf das Wesen und den Namen Gottes (§§ 2-4), seine Heiligkeit, Ferne und Nähe (§§ 5-6), der Jahwedienst und seine Gegenwart im Tempel und auf Erden (§§ 7-8), und endet mit Jahwe als Schöpfer der Welt und des Menschen (§§ 9-11).

Offen bleibt m.E. die Frage, ob und wie die atl. Gottesbezeugung in der Sendung Jesu Christi seine Fortsetzung findet. Kann man sachgemäß nur von einer Theologie des AT rein für sich sprechen? Kaiser lehnt die Verhältnisbestimmung „Verheißung – Erfüllung“ als „christliches Dreinreden“ ab und beschränkt sich stattdessen auf die Frage, ob im AT eine angemessene Deutung menschlicher Existenz zu finden sei. Daß das Kommen Jesu Christi, sein Tod und seine Auferstehung letztgültiges Wort des Gottes Israels an Israel und die Welt ist, tritt merkwürdig zurück.

Manfred Dreytza

Rolf Schäfer. *Die Poesie der Weisen: Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9*. WMANT, Bd. 77. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. 320 S., DM 128,-

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Überarbeitung einer 1996 in Tübingen angenommenen Dissertation (betreut von S. Mittmann). Erklärtes Ziel des Verfassers ist es zu beweisen, „daß die formale Gemeinsamkeit aller Gedichte in Prov 1-9 in einem *dichotomischen Korpus* besteht, das jeweils den Hauptteil eines jeden Lehrgedichtes bildet, und zweitens, daß der Textkomplex Prov 1-9 in seiner vorliegenden Gestalt das Ergebnis eines längeren redaktionsgeschichtlichen Prozesses ist“ (S. 8). Hauptgesprächspartner sind Boström, Delitzsch, Gemser, Lang, Ch. Maier, McKane, Meinhold, Plöger, Ringgren, Toy, Whybray (leider CBC 1972 statt NCEB 1994) und Wildeboer. Eine zwanzigseitige Bibliographie beschließt das Buch. Neuere Literatur ist allerdings dünner vertreten (s. dazu R.E. Murphy, *The Tree of Life*, Grand Rapids, 1996).

Je nach Problemanzeige wird ein Abschnitt mal stärker philologisch, mal stärker text- und literarkritisch oder redaktionsgeschichtlich analysiert. Besonders starkes Gewicht erhält der strukturelle und kompositorische Aufbau kleinerer und größerer Einheiten. Zwar wird Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (BZAW 158), in der Bibliographie genannt, eine Auseinandersetzung vermißt man aber. So sieht Nel z.B. in 3,1-12 eine konzentrische Struktur, während Schäfer eine parallele (V.1-4+5-12) ausmacht. Letzter überzeugt zwar durch sehr präzise Beobachtungen am Text, sieht aber trotz alle Bezüge zwischen beiden Teilen überraschenderweise dennoch zwei Verfasser am Werk.

Die ursprüngliche Sammlung habe zwölf Lehrgedichte umfasst (abgesehen von kleineren Glossen sind dies: 1,8-19; 2,1-4+9-15+20-22; 3,1-4+21-24+35; 4,1-9.10-19.20-27; 5,1-13.15-20; 6,20-26; 7; 8,5-21+32-36; 9,1-6+13-18). Diese bilden zusammen mit der Einleitung 1,1-4+6 den Grundbestand, der wohl aus exilischer Zeit stamme und „einmal als eigenständige Schrift existiert“ habe (S. 263). Die ersten sechs Gedichte wenden sich unverschlüsselt an die Schüler, indem sie vor Torheit warnen und den Weg der Weisheit empfehlen; die weiteren sechs tun dies auf metaphorische Weise „in der Personifikation zweier gegensätzlicher Frauengestalten“. Diese Zweiteilung werde vielleicht bereits in 1,6 intendiert, so daß von einer bewußten Anordnung der Gedichtsammlung auszugehen sei (S. 263).

Der Grundbestand habe dann drei erweiternde Redaktionsstufen durchlaufen, die bis in die späte persische Zeit hineinreichen (S. 268f). Dabei komme neben fünf Zwischenstücken einer ersten Bearbeitung und vierzehn kommentierenden Glossen letzter Hand den („jahwistischen“) theologischen Reinterpretationen besondere Bedeutung zu (neben zwei Weisheitsgedichten 1,20-33 und 8,1-4+13+22-31+34a+32b+34b-c+35b-36a noch elf Abschnitte 1,7; 2,5-8.16-19; 3,5-12.19-20.25-26.31-34; 5,21-23; 6,16-19; 8,13; 9,10). Der Anhang vermittelt anhand der deutschen Übersetzung den postulierten redaktionsgeschichtlichen Werdegang

(S. 271-293), indem die Redaktionsstufen durch verschiedene Schriftarten und graphische Elemente auf sehr übersichtliche Weise markiert werden.

Die Hypothese der Theologisierung einer älteren (säkularen) Schicht wird hier wieder aufgewärmt, wie sie McKane in seinem Kommentar (OTL 1970) entfaltet hat – Schäfers Monographie zeichnet sich in dieser Hinsicht durch keine geringere Spekulativität aus. So wird m.E. nur demonstriert, wie die Kriterien zur Quellscheidung im Rahmen eines Zirkelschlußverfahrens funktionieren. Aber wem der Sinn nach literarkritischer Schichtung steht, mag sich an diesem Entwurf erfreuen. In den letzten Jahren wurde eine derartige Entwicklung zumindest für die ägyptische Weisheitsliteratur widerlegt. Wieso sollte ein Redaktor auf der einen Seite den Grundbestand in keinsten Weise antasten und auf der anderen Seite die Komposition zerstückeln und durch Einschübe zur Unkenntlichkeit entstellen (zumal er eine völlig andere Theologie haben soll)? Der Anschluß an die neuere internationale Forschung, die zunehmend die Integrität der Texte erkennt, wird so verpaßt. Schäfer meint im Nachhinein feststellen zu müssen, daß er unbewußt die Ansätze des *literary criticism* teile (S. 3ff). Ob dessen Vertreter diese Einschätzung teilen? Gehen sie doch vom kanonischen Endtext aus und arbeiten sie prinzipiell synchron. An anderer Stelle (S. 6) weiß Schäfer auch um die Neubewertung des Parallelismus-Phänomens (z.B. bei Kugel, Watson, Berlin, Niccacci), verwendet selbst aber durchgängig die veralteten Kategorien.

Die Stärke des Buches liegt, wie schon angedeutet, in der gründlichen syntaktischen und literarischen Analyse. 41 Schemata erfassen fast alle Abschnitte und stellen die jeweilige Struktur graphisch dar. Die Monographie kann wie ein Kommentar zu Prov 1-9 benutzt werden, da im Hauptteil (S. 9-250) alle Verse fortlaufend kommentiert werden. Lässt man die literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Spekulationen beiseite, findet man präzise Beobachtungen zu Text und Struktur, die an Qualität ihresgleichen suchen.

Man hätte sich gewünscht, daß besser Korrektur gelesen worden wäre (die Liste der Corrigenda ließe sich noch stark erweitern): S. 8 wohl „bilden den Schluß“ statt „bilden Schluß“; Anm. 29: „beschrieben werden“ statt „beschreiben werden“; S. 28 Anm. 116 „an der“ statt „and der“; S. 34, 36, 46, 173 „Darüber hinaus“ statt „Darüberhinaus“; S. 41 „1Kön 17,10“ statt „2Sam 17,10“; S. 44 Anm. 184 פְּרִיָּהּ statt פְּרִיָּהּ; S. 44 Anm. 187 „Person“ statt „Peson“; S. 46 „angeordneten“ statt „angeordneten“; S. 63 Anm. 262 „Gelegentlich“ statt „Glegentlich“; S. 66 Anm. 272 „Proverbia“ statt „Proverbien“; S. 75 „Freigebigkeit“ statt „Freigiebigkeit“; S. 83 „Aspekt“ statt „Apekt“; S. 85 „begegnen“ statt „begenen“; בְּנֵי statt בְּנֵי. Auf S. 87 fehlt nach dem ersten Satz des zweiten Absatzes der Punkt. S. 121 חַיִּים statt חַיִּים; S. 122 הַקְּשִׁיבָה statt הַקְּשִׁבָה; Anm. 469 „Vgl.“ statt „Vgl.“; S. 146 אֲשֶׁה statt אֲשָׁה; S. 149 „Symmetrieachse“ statt „Symmetrieachse“; S. 153 „den Gläubiger“ statt „denGläubiger“; S.154 „respective“ statt „own respective“; S. 158 „Abhängigkeit“ statt „Abhängigkeit“; „Resultativ“ statt „Resulatativ“; S. 160 „stilistische“ statt „stlistischen“; S. 175 „Vers-paar“ statt „Ver-spaar“ trennen; S. 177 Anm. 726 „aller-

dings“ statt „allderdings“; S. 185 Anm. 762 „einzelnen“ statt „einzelnen“. Auf S. 192 Anm. 801 fehlt der Punkt. S. 233 Anm. 921 „Objektakkusativ“ statt „Ojektakkusativ“; S. 238 Anm. 955 „Anm.“ statt „Anm.“; S. 250 Anm. 1002 „spe-ak“ nicht trennen; S. 312 (unter Theissen) „Mittel“ statt „mittel“. Ein *Qere perpetuum*: Otto Eißfeldt schreibt sich nicht mit Doppel-s. In der Gliederung erscheint unter Punkt 9 zweimal der Unterpunkt d. Die alphabetische Anordnung in der Bibliographie ist nicht immer ganz konsequent: s. S. 299 unter G und W; S. 304 Fauth; S. 307 ab Kovacs, 309 Morenz. Ungewollt und inkonsequenterweise finden sich bereits Schreibweisen nach der neuen Rechtschreibung: S. 3 „zusammengefasst“, S. 27 Anm. 110 „auffasst“, S. 80 „aufgefasst“; S. 130 Anm. 511 „müssten“; Anm. 511 und 513 „vermisst“; S. 41, 160 und 164 Anm. 658 „müsste“. Vielleicht lassen sich anhand dieses Kriteriums aber auch verschiedene Verfasser oder redaktionelle Schichten ausmachen? Z.B. Schäfer^R mit der Rechtschreibreform als *terminus post quem* [. . .]

Walter Hilbrands

Aaron Scharf. *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse*. BZAW 260. Berlin: de Gruyter, 1998. XI + 346 S., Ln., DM 178.-

Scharfs Untersuchung zur Entstehung des Zwölfprophetenbuchs – es handelt sich hierbei um eine geringfügig überarbeitete Fassung seiner im WS 1995/96 von der Universität Marburg angenommenen Habilitationsschrift – greift ein Thema auf, das in den letzten zehn Jahren zunehmend auf Interesse gestoßen ist. Die Beobachtung, daß die sogenannten „Kleinen Propheten“ bereits in der frühen jüdischen Tradition als *ein* Buch betrachtet werden konnten, hat eine mittlerweile rege geführte Diskussion über die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs in Gang gesetzt.

Diese Diskussion wird von Scharf in einem knappen aber durchaus aufschlußreichen Forschungsüberblick aufgerollt, der neben den bedeutendsten redaktionsgeschichtlichen Modellen von D.A. Yale, O.H. Steck, J.D. Nogalski, J. Jeremias und B.A. Jones auch die von P.R. House und R.J. Coggins vorgeschlagenen synchronen Ansätze vorstellt. Als Ergebnis dieses Forschungsüberblicks ergibt sich für Scharf, „daß das Zwölfprophetenbuch eine bewußt gestaltete, redaktionelle Großeinheit darstellt“ (S. 20), die nicht rein synchron erklärt werden könne, sondern eine redaktionsgeschichtliche Fragestellung erfordere.

Im Anschluß an diese im ersten Kapitel gemachten Überlegungen entwickelt Scharf in Kap. 2-9 sein Modell der Entstehung des Zwölfprophetenbuchs, das mit einer Untersuchung der Überschriften der zwölf Schriften einsetzt, die ihrerseits bereits ein Wachstumsmodell nahelegten. In einem zweiten Schritt unterzieht Scharf dann das auf der Verkündigung des ältesten Schriftpropheten basierende

Amosbuch einer literarkritischen Analyse, die in weiten Teilen von den Arbeiten H.W. Wolffs und J. Jeremias' abhängig ist. Die Analyse ergibt eine sechsfache literarische Schichtung, d.h. eine ursprüngliche Wortesammlung (Am 3-6*) sei zunächst zur „Tradentenfassung“ (Am 1-9*) ausgebaut worden. Weitere Zusätze lägen sodann in einer „D-Schicht“ vor, die dem „deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsstrom“ zuzurechnen sei. Die durch Hinzufügung der D-Schicht entstandene Schrift („D-Amos“) sei zudem noch sukzessive um eine Hymnenschicht (Am 4,13; 5,8; 9,6), eine „Heilsschicht“ (Am 9,11-15*) sowie eine eschatologische Schicht, bestehend aus kleineren Zusätze in Am 9,12-13, erweitert worden.

Der eigentliche Beitrag Scharfs zur redaktionsgeschichtlichen Forschung am Zwölfprophetenbuch besteht aber nun darin, die literarische Schichtung des Amosbuches zum Wachstumsprozeß des Zwölfprophetenbuchs in Beziehung zu setzen. Laut Scharf ergibt sich somit eine sich in sechs Schritten vollziehende Entwicklungsgeschichte, die hier aus Platzgründen nur kurz angerissen werden kann.

(1.) Die am Anfang stehende Wortesammlung des Amos sei von den Tradenten des Amos und Hosea zu einer Zweiprophetenbuchrolle ausgebaut worden. Ausschlaggebend für diese Folgerung ist die Feststellung, daß die Tradentenfassung der Amosschrift deutliche Bezüge zu Hosea aufweise. (2.) Die Zweiprophetenbuchrolle sei sodann von „deuteronomisch-deuteronomistischem Denken nahestehenden Redaktoren“ zum „D-Korpus“ erweitert wurde. Damit ist gesagt, daß dieselben Redaktoren, die für die „D-Schicht“ der Amosschrift verantwortlich zeichnen, auch für die Erweiterung der Zweiprophetenbuchrolle um D-Mi (bestehend aus Mi 1-3*; 6*) und D-Zef (= Zef*) verantwortlich seien. (3.) Die Erweiterung des D-Korpus um Nah* und Hab* habe dann im sogenannten „Nahum-Habakuk-Korpus“ resultiert. Auf dieser Stufe findet Scharf Gemeinsamkeiten zwischen der Hymnenschicht in Amos, weiteren „schöpfungstheologisch geprägten Texten“ des D-Korpus (wie z.B. Hos 4,3; Mi 1,3-4; Zef 1,2-3) sowie der für Nah* und Hab* so wichtigen Theophanietradition. (4.) Das „Haggai-Sacharja-Korpus“ stelle dann die nächste Stufe dar, deren Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Zwölfprophetenbuchs neben der Hinzufügung von Hag* und Sach 1-8* in der Einarbeitung einiger Heilsworte bestehe. (5.) Eschatologische Einsprengsel sowie die Einfügung von Joel, Obd und Sach 14 (Scharf ist sich nicht sicher, ob Sach 9-13 in diesem Stadium oder bereits in der vorausgegangenen Phase hinzugekommen ist) hätten dann zur Entstehung eines Zehnprophetenbuchs, dem sogenannten „Joel-Obadja-Korpus“ geführt. (6.) In einem letzten Schritt – dem einzigen übrigens, der nicht auch zu einer Erweiterung des Amosbuches geführt hat – seien dann noch Maleachi und Jona ergänzt worden.

Methodologisch geht Scharf konventionell redaktionsgeschichtlich vor, d.h. anhand von Vokabular und Thematik der entsprechenden Textpassagen arbeitet er „signifikante Gemeinsamkeiten“ heraus, welche auf die Hand derselben Redaktoren schließen lassen. Es ist damit zu rechnen, daß Scharfs Analyse zumindest in Deutschland wohlwollend aufgenommen werden wird, da sie an etlichen Stellen

vorausgegangene Arbeiten weiterführt, indem sie deren Perspektive auf das Zwölfprophetenbuch als Ganzes anwendet. Aus meiner Sicht jedoch ist es immer wieder erstaunlich, mit welcher Selbstverständlichkeit in Deutschland redaktionsgeschichtliche Arbeit betrieben wird, oftmals ohne neuere literaturwissenschaftliche Ansätze und Erkenntnisse zur Kenntnis zu nehmen. Zwar ist Schart in seiner abschlägigen Beurteilung der im einleitenden Forschungsüberblick erwähnten synchronen Arbeiten zum Zwölfprophetenbuch zuzustimmen, doch ob dies dazu berechtigt, derart einseitig vorzugehen, darf bezweifelt werden.

Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Scharts methodologischer Vorgehensweise ist hier aufgrund des bereits erwähnten Platzmangels nicht möglich, doch soll zumindest beispielhaft auf einige Problemfelder hingewiesen werden. An einigen Stellen legt sich für Schart der sekundäre Charakter bestimmter Textpassagen (wie z.B. von Am 2,10.12) u.a. aufgrund von Phänomenen wie dem Personenwechsel (z.B. dem Wechsel von der 3. in die 2. Person) oder Inkonsistenzen in der Verwendung von Prosa bzw. Poesie nahe. So findet Schart z.B. in Am 2,10.12 Anzeichen für Prosa, doch vermag er dies nicht mit dem ebenfalls vorhandenen *Parallelismus membrorum* in Einklang zu bringen. Zu „Problemen“ wie diesen ist zu bemerken, daß z.B. der Personenwechsel im Alten Testament so häufig anzutreffen ist, daß sich die Frage nahelegt, ob wir es hier nicht mit einer Eigentümlichkeit der hebräischen Literatur zu tun haben, die eine diachrone Analyse grundsätzlich überhaupt nicht erfordert (ein interessanter Ansatz, dieses und ähnliche Phänomene exegetisch fruchtbar zu machen, findet sich in J.E. Goldingays Artikel „Isaiah 42.18-25“, *JSOT* 67 [1995] 43-65). Im Falle des Poesie/Prosa-„Problems“ wird deutlich, daß Schart offensichtlich nicht über die Forschung der letzten Jahre informiert ist (zumindest läßt er dies nicht erkennen). Ganz im Gegensatz zu Scharts Erwartung eines eindeutig definierbaren Unterschieds zwischen Poesie und Prosa machen z.B. D.L. Petersen und K.H. Richards im Rahmen ihrer Zusammenfassung und Analyse der Arbeiten von R. Alter, J.L. Kugel, A. Berlin etc. auf die Existenz eines sogenannten „Poesie/Prosa-Kontinuums“ aufmerksam (Petersen/Richards, *Interpreting Hebrew Poetry* [Minneapolis, 1992] 13f.), womit angedeutet ist, daß eine präzise Abgrenzung der beiden Modi insbesondere im Bereich der prophetischen Literatur nicht möglich ist. So ist z.B. in bezug auf den Parallelismus festzustellen, daß dieser, obwohl selbstverständlich vor allem in poetischen Passagen verbreitet, durchaus auch in Prosatexten vorkommt.

Was jedoch den Hauptschwachpunkt von Scharts Arbeit (und einiger anderer redaktionsgeschichtlicher Studie) anbelangt, so ist dieser mit dem Herausarbeiten der sogenannten „signifikanten Bezüge“ gegeben („signifikant“ scheint ein Lieblingsbegriff des Autors zu sein). Wann sind Bezüge als „signifikant“ einzustufen in dem Sinne, daß sie mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine literarische Abhängigkeit bzw. auf Ausdrucksweise und Interessen ein und derselben Redaktoren hinweisen? Ich möchte diese Frage im Raum stehen lassen und lediglich anmerken, daß mir die von Schart vorgeschlagenen Bezüge in der Regel als von deutlich geringerer Qualität erscheinen als ihm selbst. Zudem ist insbesondere darauf hinzuweisen, daß

Schart es häufig versäumt, die Gegenprobe zu machen. D.h., wenn zwei von ihm zueinander in Beziehung gesetzte Texte gewisse gemeinsame Charakteristika aufweisen, so sind diese m.E. damit noch nicht „signifikant“ im oben genannten Sinne und zwar insofern nicht, als die beiden gemeinsamen Vokabeln und Themen in etlichen Fällen von so allgemeiner Art sind, daß eine Zusammenstellung mit anderen Texten ihrerseits auch wieder „signifikante“ (?) Gemeinsamkeiten ergeben würde.

Besonders enttäuscht hat mich außerdem die Tatsache, daß Schart sich mit abweichenden Modellen im Grunde nicht auseinandersetzt. Seine Arbeit an Amos, um nur ein Beispiel zu nennen, ist, wie er selbst zugibt, stark von Wolff und Jeremias abhängig. Wichtige internationale Kommentare wie z.B. diejenigen von F.I. Andersen/D.N. Freedman und S.M. Paul werden nur je ein- oder zweimal, die Arbeiten von J.H. Hayes und P. Bovati/R. Meynet sogar überhaupt nicht erwähnt.

Doch damit nicht genug. Schart erklärt uns auf S. 46 (vgl. auch S. 156, Anm. 2), was es mit seiner Verwendung des Kürzels „D“ auf sich hat. N. Lohfink hatte in einem umfangreichen Artikel („Gab es eine deuteronomistische Bewegung?“ in W. Gross [Hg.], *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* [Weinheim, 1995], S. 313-382) die Zuschreibung einer ganzen Reihe von Texten (u.a. auch von Am 2,4-5.10; 3,1) zu einer deuteronomistischen Redaktion kritisiert und in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß sich in den entsprechenden Stellen kein spezifisch deuteronomistisches Vokabular nachweisen lasse. Schart schwächt nun Lohfinks Kritik einfach ab, indem er den Eindruck erweckt, Lohfink habe lediglich einen „inflationären Gebrauch dieses beliebten Begriffes getadelt“ (S. 46). Dieser Schachzug ermöglicht es Schart, den Terminus der „D-Redaktion“ einzuführen, der eine gewisse sprachliche und sachliche Nähe zu „Konzeption und Sprache deuteronomistischer Texte“ andeutet, ohne jedoch die D-Redaktion einfach mit den Deuteronomisten gleichzusetzen. Die eigentliche Frage jedoch ist, ob sich in Passagen wie z.B. Am 2,4-5 überhaupt eine Nähe zu den Deuteronomisten findet. Lohfink jedenfalls weist eine deuteronomistische Redaktion des Amosbuches grundsätzlich zurück, und seine Argumente sind im Falle von Am 2,4-5 von E. Bons, einem Schüler Lohfinks, noch erhärtet worden (vgl. Bons, „Das Denotat von כֹּבִידִים ‚ihre Lügen‘ im Judaspruch Am 2,4-5“, *ZAW* 108 [1996], S. 201-213). Dies wird von Schart geflissentlich übergangen, und Bons' Artikel wird, wie noch so manch andere Studie, einfach ignoriert.

Abschließend ist zu sagen, daß mich Schart nicht einmal hat überzeugen können, daß das Zwölfprophetenbuch überhaupt „eine bewußt gestaltete, redaktionelle Großeinheit darstellt“ (so seine These auf S. 20). Der Grad an Wahrscheinlichkeit der von ihm herausgearbeiteten Schichtung variiert laut Scharfs eigener Einschätzung von Fall zu Fall (S. 316, Anm. 1). Dies könnte man u.U. auch drastischer formulieren, doch soll dies den Lesern vorbehalten bleiben.

Karl Möller

Jean Marcel Vincent. *Das Auge hört: Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament*. Biblisch-Theologische Studien, Bd. 34. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. 136 S., DM 48,-

Das Büchlein faßt drei Vorträge von Jean Marcel Vincent aus den letzten fünf Jahren zusammen. Die erste Studie ist grundlegend und folgendermaßen überschrieben: „Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: Die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes“ (S. 11-59). Bei seiner Definition des „Schauens Gottes“ grenzt sich Vincent von einer Engführung auf den Besuch einer Kultstätte oder von einer Reduzierung Gottes auf die verbale oder relationale Ebene ab: „Es ist der Ausdruck einer intensiven religiösen Erfahrung, einer Begegnung des Menschen mit dem sich offenbarenden Gott“ (S. 14). Anhand exegetisch-theologischer Anmerkungen zu Ps 42/43, zur Urbegegnung auf dem Berg Ex 24,9-11, zur Aktualisierung der Urbegegnung bei Mose (Ex 33-18-23) und Elia (1 Kön 19,11-13) sowie zu den Visionsberichten Jes 6 und Hes 1 wird eine Lanze für eine stärkere Offenheit gegenüber dem Visuellen im AT (und NT) gebrochen. Dies werde nicht nur den besprochenen Texten gerecht, sondern trage auch ihrer kanonisch prominenten Stellung und „gemeindebildenden“ Bedeutung Rechnung. Auf der anderen Seite werde eine Gottesbegegnung „keinesfalls durch die Verschriftlichung verraten oder gar ausgelöscht“, sondern gerade immer wieder neu ermöglicht (S. 57). Wie diese Spannung aufzulösen ist und wo die Grenze zur Mystik liegt, bleibt auch nach der Lektüre des Buches ein Geheimnis.

Die zweite Studie widmet sich dem berühmten „Gottes-Knecht-Lied“ Jesajas zu: „Jes 52,13 als Schlüssel zum Verständnis von Jes 52,13-53,12: Die Sichtbarkeit des Heils“ (S. 61-97). Vincent präsentiert zunächst eine Kurzexegese des einleitenden Verses Jes 52,13, den er als hermeneutischen Schlüssel des ganzen Liedes auffaßt. Zwar wird nichts Neues geboten (wie könnte es bei der Fülle an Literatur auch!), aber man merkt, daß der Verfasser sich in der Literatur auskennt und mutig eigene Stellung bezieht. Dabei geht Vincent von der literarischen Einheit des gesamten Jesajabuches aus und sieht z.B. enge Parallelitäten zu Jes 6. Gegenüber historischen Deutungsversuchen sei „der Sitz im Leben von Jes 53 das Jesajabuch selbst“ (S. 90). Der erhöhte Knecht sei der ideale König; Jes 52,13-53,12 werde wesentlich aus den Königstraditionen des AT gespeist. Der Vortrag schließt mit dem Spagat zwischen Sicht und Einsicht, Sehen und Hören, zwischen der visionären Erfahrung und der Deutung durch das Wort.

Die dritte Studie lautet: „Von der feurigen Herrlichkeit JHWHs in Jerusalem: Eine Auslegung von Sach 2,5-9“ (S. 99-134). Der Verfasser diskutiert in dieser Exegese des dritten Nachtgesichts Sacharjas knapp die relevanten Fragen und legt den Text versweise aus, wobei auch hier neueste Literatur verarbeitet wird. Der Bezug zum „hörenden Auge“ ist hier freilich am schwächsten ausgeprägt und wirkt durch die einleitenden und beschließenden Bemerkungen eher künstlich.

Alle drei Arbeiten zeichnen sich dadurch aus, daß der Verfasser literarkritischen Emendationen zurückhaltend gegenübersteht und dem Masoretischen Text grundsätzlich mit großem Vertrauen begegnet (z.B. S. 49f. zu Hes 1 oder S. 61f. zu Jes 53 oder S. 105, Anm. 19 zu Sach 2,9). Deshalb wirken die Abänderungen von „Gott“ in „Jahwe“ in Ps 42/43 (S. 16, Anm. 14) ganz befremdlich.

Durch den (überarbeiteten) Vortragsstil ist das Buch angenehm zu lesen. Daß es dadurch zu Doppelungen kommt (z.B. die Zitate von Fuhs und Sundermeier auf S. 30f. und auch 95), ist sicher verzeihlich. Erwähnenswert sind die insgesamt 354 Anmerkungen, die oft die Hälfte einer Seite ausmachen, und der Umstand, daß erfreulicherweise auch angelsächsische Bücher gleichberechtigt verarbeitet werden. Der kanonische Ansatz ist allgegenwärtig (s. z.B. zur Community of faith S. 90, Anm. 66). Trotz aller literar- und redaktionskritischen Hypothesen (Priesterschrift, Deuterocesaja usw.) wird man das Ringen um den Text selbst, um seine Integrität und seine literarische und kanonische Funktion begrüßen.

Walter Hilbrands

Ronald Youngblood. *The Heart of the Old Testament: A Survey of Key Theological Themes*. 2. Aufl. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1998. Pb., 122 S., US\$ 12,-; ca. DM 21,-

Der evangelikale Autor Ronald Youngblood beabsichtigt mit dieser Neuauflage seines 1968 erschienenen Buches *Great Themes of the Old Testament*, wichtige heilsgeschichtliche Themen vor allem durch das Alte Testament bis hin zu ihrer Erfüllung in Jesus Christus zu verfolgen.

Auf jeweils zehn leicht lesbaren Seiten behandelt Youngblood in einzelnen Kapiteln den Monotheismus, die Souveränität Gottes, die Erwählung Einzelner, die Erlösungsbünde Gottes (20 Seiten), die Theokratie in Israel, das Gesetz (insbes. den Dekalog), die Bedeutung der Opfer, den Glauben Einzelner insbes. im Licht von Hebr 11, und die Erlösung als das stellvertretende Bezahlen eines Preises. Ein Verzeichnis mit weiterführender Literatur, ein ausführlicher Themenindex und ein umfangreiches Bibelstellenverzeichnis schließen das Werk ab.

Youngblood versucht, die behandelten Themen in ihrem theologischen und historischen Kontext zu erklären. Er versteht es, in erfrischender Weise komplizierte Themen allgemeinverständlich auf der Grundlage des biblischen Selbstzeugnisses und zum Teil unter Zuhilfenahme außerbiblischer Hintergrundinformationen darzustellen, ohne dabei auf Problemstellen oder philosophische Erklärungsversuche einzugehen. Diese würden die mutmaßliche Zielgruppe, nämlich Gemeindeglieder, die die Grundlagen der alttestamentlichen Lehre kennenlernen wollen, oder angehende Bibelschüler, die sich schon einmal einen Überblick über die alttestamentliche Lehre verschaffen wollen, auch nur verwirren. Aber auch mit dem Alten Testament

vertraute Christen werden in diesem Büchlein zahlreiche Bibelstellen zu den genannten neun Themen an die Hand bekommen. Problematisch wird es allerdings, wenn sich Youngblood in Spekulationen verliert, wie z.B. über das historische Amt des Melchisedek oder über den Inhalt des Gesetzbuches, das Josia findet. Allerdings bleiben diese Ausflüge die Ausnahme, und da sie zudem nicht wesentlich zum Argument beitragen, trüben sie auch nicht den guten Gesamteindruck des Buches. Was dem Leser allerdings auch nicht gesagt wird, ist die theologische Grundlage, auf die der Autor die Themenauswahl und seine Ausführungen gründet. Youngblood vertritt die reformierte Theologie, weshalb auch die Themen Theokratie, Souveränität Gottes und Bund immer wieder auftauchen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Buch von der Länge eines Taschenbuches nur eine Auswahl an Themen und die angesprochenen Themen nicht erschöpfend behandeln kann. Trotzdem kann dieses Buch als ein gelungener Einstieg in einige wichtige Themen des Alten Testaments auf reformierter Grundlage empfohlen werden.

Wolfgang Bluedorn

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Biblische Hermeneutik. Ingo Baldermann; E. Dassmann u.a., Hrsg., *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 12. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. 432 S., DM 78,-

Wie zu erwarten, enthält der zwölfte Band des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* eine Fülle anregender Beiträge zum Thema „Biblische Hermeneutik“. Dabei ist allgemein zu bemerken, daß die Betonung auf alttestamentlicher Interpretation liegt.

Autoren aus evangelischen und katholischen Kreisen mit Fachkompetenz im Alten und Neuen Testament, in Judaistik, Pastoraltheologie, Systematischer Theologie, Pädagogik und Kirchengeschichte bieten Diskussionsbeiträge. Wichtige Sekundärquellen für die Autoren sind u.a. D. Bonhoeffer, H. Gese, H. Hübner, G. von Rad und D. F. Schleiermacher. Teil I widmet sich Grundsatzfragen, Teil II enthält Einzelbeiträge (dabei wäre wohl Lohfinks Essay statt bei Teil I unter Teil II anzusiedeln). Ein ausgezeichnete Literaturüberblick zum Thema „Biblische Hermeneutik“ (1988-1996) rundet den Band ab. Hervorzuheben sind folgende Beiträge:

Wilckens (*Monotheismus und Christologie*, S. 87-97) hält bei konziliantem Ton am deutlichen Unterschied zwischen dem Grundsatz des christlichen Glaubens (Jesus ist der Sohn Gottes, den das Judentum im *Schema* als alleinigen Gott bekennt) und dem des biblischen Judentums fest. Seine klaren Linien sind hilfreicher als semantische Entleerung zugunsten einer gut gemeinten, aber oberflächlichen Toleranzhoffnung.

Lohfink (*Landerobertung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch*, S. 3-24) bietet eine gute und aktuelle Einführung. In den Grundelementen seiner These wirkt er durchaus überzeugend. Sein Appell richtet sich vor allem an arabische Christen, die durchaus ihre „Identität“ vom Judentum zur Zeit des Neuen Testaments ableiten können.

Körtner (*Theologie in dürftiger Zeit*, S. 153-179) widmet sich mutig und eindringlich der fortschreitenden Krise der Volkskirche (Stichwort „Kirchenaustritt“) und vor allem der damit zusammenhängenden Krise der theologischen Hochschulausbildung (Stichwort „Kompetenzverlust der Theologie“; der Kompetenzverlust ist einerseits dadurch begründet, daß Theologie vermehrt als „religiöse Ideologie“, getarnt im Wissenschaftskleid, gesehen wird, und zum andern, weil [zu recht!] die universitäre Theologie [sprich historisch-kritische Theologie] für die gegenwärtige Krise mitverantwortlich ist; siehe S. 156f). K. Barths Po-

stulat, daß die Theologie als Funktion der Kirche zu verstehen ist, also die Förderung und Schaffung Kirchlicher Hochschulen nahelegt, wird von K. zwar erwogen, aber dann doch zugunsten eines zweideutigen, auf Schleiermacher beruhenden, vorwiegend soziologisch bedingten Reformprogramms der universitären Theologenausbildung erwidert. Es wird somit nicht ernsthaft geprüft, ob theologische Arbeit *innerhalb* Kirchlicher Hochschulen als „normativ[e] Überprüfung christlicher Glaubensinhalte“ (S. 156) seinen eigentlichen Ort besitzt. So klingt dann auch der Appell zur Besinnung auf biblische Texte (S. 178) angesichts der „Entsubstantialisierung des Glaubens“ (S. 167) eher als Nachsatz. Mit Barth kann lediglich gesagt werden, „kritischer sollen die Kritiker sein“. Oder besser: radikaler (nicht fundamentalistischer) sollten wir uns dem von K. treffend angesprochenen Problem stellen: Nicht weniger als eine radikale Umkehr von den Grundsätzen und dem Erbe der historisch-kritischen Theologie ist vonnöten.

Pannenberg (*Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*, S. 181-192) untersucht die verschiedenen Aspekte bleibender Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben. Dabei erfreut sich das Konzept der „weissagenden Geschichte“ (vgl. J.C.K. von Hofmann) lobenswerter Rehabilitation.

Gänzlich unbefriedigend ist der Beitrag von Fuchs (*Kriterien gegen den Mißbrauch der Bibel*, S. 243-274). Sein hermeneutischer Ansatz, die Bibel als anthropozentrischen „Bericht von Gotteserfahrungen“ zu verstehen, führt dazu, von Anfang an im Morast subjektiver und rationalistischer Vorentscheidungen stecken zu bleiben. *Der* Zugang zu Gott, nämlich Jesus Christus, wird dreist durch dieses vorgefaßte (und allzu vertraute!) Programm verbaut. Das hat zur Folge, daß alles nachfolgende Reden von „Kriterien gegen den Mißbrauch der Bibel“ auf dem Kardinalmißbrauch der tatsächlichen Person Jesu aufbaut und damit nichtssagend ist. F. meint uns belehren zu müssen, daß Jesus selbst nicht „unbeschmutzt“ (S. 246) bleibt. „Umgeben mit der Aura des [...] Verbrechers ist es nicht ganz einfach, das Göttliche darin wahrzunehmen“ (S. 246). Gegen F. ist Jesu Sühne (als Gerechter) für unsere Sünde (als Ungerechte) gerade direkte und sehr deutlich wahrzunehmende Gottesoffenbarung. Mit dieser schwerwiegenden Vorentscheidung kann F. lediglich noch den „Kern des Göttlichen im Menschen“ suchen (S. 246), ein Unterfangen, das nach jahrhundertlangem Herumirren nun doch endlich eingestellt werden sollte. U.a. wird seine wichtige „Option der Gerechtigkeit“ (sprich Menschenachtung/Achtung der Leidenden) als hermeneutisches Prinzip zum innerbiblischen Kritik-Kriterium erhoben, als dessen Schiedsrichter F. selbst fungiert.

Schließlich soll einer der Einzelbeiträge noch kurz erwähnt werden. Ego („*In meinem Herzen berge ich dein Wort*“. *Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Toraförmigkeit der Psalmen*, S. 277-289) stellt eine gut begründete Kritik der These von H. J. Kraus vor, nach der die Psalmen 37,31; 40,9 und 119,11 als Rezeption von Jer 31,33 verstanden werden. Bei differenzierter Argumentation wünscht

man sich eher noch stärkere Kritik an der exegetischen Tragfähigkeit des Ansatzes von Kraus.

Zu lernen gibt es in diesem Jahrbuch wieder viel. Wertvolle Diskussionsanregungen (z.B. Wilckens und Lohfink) stehen neben manchen unbefriedigenden Gesamtbeiträgen (siehe vor allem den Beitrag von Fuchs) oder Teilantworten auf ausgezeichnete Fragen (z.B. Körtner und Ego).

Hans F. Bayer

Wilfrid Haubeck; Heinrich von Siebenthal. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*. Band 1: *Matthäus bis Apostelgeschichte*. Gießen: Brunnen, 1997. XXXVI + 899 S., DM 99,-

Evangelikale Hochachtung vor der Heiligen Schrift hat schon immer eine besondere Liebe zu den biblischen Sprachen hervorgebracht. Bibelauslegung, die in dieser Tradition steht, nimmt darum die sprachliche Erhellung des Textes im Dienst einer möglichst treffenden Übersetzung besonders ernst. In den gängigen Kommentaren zum Neuen Testament tritt dieser Aspekt exegetischer Arbeit häufig zurück hinter der mehr oder weniger hypothetischen Hinterfragung des Textes. Um so willkommener ist ein Hilfsmittel, das sich auf diese Dimension der Exegese konzentriert. Der Vorgänger des jetzt abgeschlossenen vorliegenden Werkes von Wilfrid Haubeck und Heinrich von Siebenthal – Fritz Rieneckers „Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament“ – hat ein halbes Jahrhundert hindurch Zehntausende von Studierenden, Pfarrern und gebildeten Laien bei ihrer Arbeit am Neuen Testament begleitet. Welche Vorzüge bietet der „Neue sprachliche Schlüssel“?

Zunächst einmal ist der „Grammatische Anhang“ im 2. Band zu nennen, der die Erläuterungen zum Text entlastet und auch eine Hilfe zum Erlernen des neutestamentlichen Griechisch darstellt. Sodann sind die älteren Kommentare, auf die Rienecker verwies, durch neuere und neueste Werke (nicht nur aus dem deutschen Sprachraum) ersetzt. Ebenso sind auch die Verweise auf Lexika und Grammatiken aktualisiert. Der wichtigste Unterschied zum alten „Rienecker“ besteht m.E. darin, daß nicht nur orakelhafte Auskünfte über Wortbedeutungen gegeben werden, sondern immer wieder verschiedene Auffassungen des Textsinnes diskutiert und unterschiedliche Übersetzungen nebeneinander gestellt werden, sei es unter Zitierung gedruckter Übersetzungen oder in Form eigener Vorschläge. Erfreulich ist, daß auch ziemlich neue Übersetzungen (Gute Nachricht Bibel 1997!, Neue Genfer Übersetzung, allerdings noch nicht die neue Zürcher Bibel, deren Fassung der Evangelien seit 1996 vorliegt) berücksichtigt sind. Besonders häufig werden die Einheitsübersetzung sowie Menge und Wilckens zitiert. Die Lutherbibel wird offenbar durchweg als bekannt vorausgesetzt. Das Ja

zum legitimen Nebeneinander verschiedener Übersetzungen entspricht dem heutigen Stand der Übersetzungstheorie und ist didaktisch hilfreich, weil die Benutzung des Schlüssels so zum eigenen Nachdenken anregt, anstatt es scheinbar überflüssig zu machen.

Der Preis für diese Ausführlichkeit ist der etwa aufs Doppelte angewachsene Umfang des zweibändigen Werkes, das sich nun nicht mehr als ständiger Begleiter des „Nestle-Aland“ anbietet. (Bd. 1 ist übrigens doppelt so dick wie Bd. 2, obwohl beide Bände je etwa die Hälfte des Neuen Testaments behandeln. Dabei hätten die Parallelen zwischen den Synoptikern Einsparungen durch Querverweise erlaubt!) Die Frage stellt sich, ob dieser Preis (auch finanziell) nicht letztlich zu hoch ist. Sie liegt vor allem dort nahe, wo die Erläuterungen über das Sprachliche hinausgehen, z.B. mit Informationen zu Personen- und Ortsnamen. Rieneker hatte im Vorwort zur 1. Auflage neben dem sprachlichen Schlüssel einen „begrifflichen“ und einen „sachlichen Schlüssel“ in Aussicht gestellt. Aus der Idee des „begrifflichen Schlüssels“ ist später das Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament entstanden. Informationen über Realien findet man in den verschiedensten Lexika zur Bibel. Ich sehe keinen Grund, sie innerhalb des sprachlichen Schlüssels zu bieten. Dasselbe gilt von Stellungnahmen zu historischen Problemen der neutestamentlichen Exegese (z.B. zur Theudasfrage in Apg 5,36, zur Lokalisierung des Jakobsgrabes in Apg 7,16, zum Verhältnis zwischen Apg 15 und Gal 2). Auch die Nennung und Zitierung außerbiblicher Quellen – so nützlich und notwendig sie in einem Kommentar wären! – gehört nicht zur Aufgabe eines „sprachlichen Schlüssels“. Verlag und Autoren sollten sich ernsthaft überlegen, ob sie nicht *neben* dem sprachlichen Schlüssel einen knappen *historischen* „Schlüssel“ zum Neuen Testament vorlegen wollen, in den der „Überschuß“ des vorliegenden sprachlichen Schlüssels eingebracht werden könnte. Ein in dieser Richtung „abgespeckter“ sprachlicher Schlüssel könnte dann als einbändiges Hilfsmittel weit größere Verbreitung finden.

Diese Anfragen an die *Konzeption* sollen nicht davon ablenken, daß das vorliegende Werk eine ausgezeichnete Leistung darstellt und im deutschen Sprachraum konkurrenzlos dasteht! Auf der philologischen Ebene ist mir kein einziger Fehler aufgefallen, was den Autoren hoch anzurechnen ist. (Thessalonic heißt allerdings „heute“ nicht mehr „Saloniki“ – so zu Apg 17,1 –, sondern „Thessaloniki“!)

Klaus Haacker

Moisés Mayordomo-Marín. *Den Anfang hören: Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2*. FRLANT, Bd. 180. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 448 S., DM 98,-

Wie nahezu jede Dissertation beginnt auch diese in Bern bei U. Luz angefertigte mit einem Forschungsüberblick. Dieser läßt jedoch nicht die Entwicklung eines Zweiges der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern die Geschichte der rezeptionsästhetischen Arbeit in der Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts Revue passieren. Und das geschieht in einer Weise, die auf den literaturwissenschaftlichen Laien einen sehr soliden Eindruck macht. Hermeneutische Fragen gehören wahrscheinlich für die Mehrheit der Theologen zu den schwierigsten ihrer Disziplin. Und nur wer je selbst rezeptionsästhetische Texte gelesen hat, wird voll ermessen können, welche intellektuelle Leistung dieser erste theoretische Hauptteil darstellt, der immer wieder von der beschreibenden auf die Ebene der inhaltlichen Auseinandersetzung wechselt.

In sorgfältigen und klaren Formulierungen informiert Moisés Mayordomo-Marín seine Leser auf etwa hundert Seiten (S. 27-131) über die leserorientierten Interpretationsmodelle von S. Fisch, U. Eco, H. R. Jauss, W. Iser, J. Culler u. a. Gemäß der einleitend (S. 25) getroffenen Unterscheidung lassen sich die vorgestellten Literaturwissenschaftler einem von zwei Lagern zuordnen, dem radikal rezeptionsästhetischen, dem zufolge die Bedeutung eines Textes weitestgehend von seinen Lesern bestimmt wird (Fish), und dem gemäßigt rezeptionskritischen, dem zufolge der Text seinem Leser Interpretationsgrenzen vorgibt (Eco, Iser).

Den Abschluß des ersten Hauptteils bildet der Entwurf einer konkreten rezeptionsästhetischen Methodik für die Evangelienexegese (S. 132-195). Diese wird im zweiten Hauptteil auf die ersten beiden Kapitel des Matthäusevangeliums angewendet. In diesem Teil seines Buches gelingt es M. zu zeigen, wie sich der auf einem in schwindelerregender Höhe angesiedelten Abstraktionsniveau diskutierte literaturwissenschaftliche Ansatz ganz praktisch in der Evangelienexegese anwenden läßt. Zunächst legt M. sich Rechenschaft über seine eigenen Leseerwartungen und Vorurteile ab, analysiert seine eigenen Reaktionen auf den Text und vergleicht diese mit den Zeugnissen anderer Rezipienten (S. 191-193). Dabei wird berücksichtigt, daß wesentlich häufiger über Mt 2,1-12 (Die Weisen) und 2,13-18 als über Kapitel 1 gepredigt wird und die Lektüre von Mt 1,1-17 (Stammbaum) schnell Langeweile hervorruft, während Mt 1,18-25 (Jungfrauengeburt) für heutige Ohren unglaublich klingt (S. 196-202).

Dann wird die hypothetische Erstrezeption des Textes rekonstruiert, indem intertextlich die verwendeten Gattungen bzw. literarische Regelverletzungen und außertextlich die soziologischen Bedingungen des frühen Christentums und Zeugnisse für die historische Erstrezeption (Text- und Auslegungsgeschichte) beachtet werden (S. 193-195). Zu Mt 1-2 werden in aller Ausführlichkeit die Bedeutung des narrativen Anfangs, die Rolle der Überschrift, die Besonderheit der matthäischen

Genealogie usw. diskutiert. Bei den hypothetischen Erstlesern dürfte es sich aufgrund dieser Analyse um Judenchristen gehandelt haben (S. 203-345). Der dritte Methodenschritt besteht in einer hermeneutischen Abschlußreflexion, in der die rekonstruierte Erstrezeption und die eigene Lektüre des Exegeten miteinander verglichen werden (S. 195). Zu Mt 1-2 konzentriert sich M. auf das Judesein Jesu und die Vorsehung Gottes (S. 346-365).

Im dritten und kürzesten Hauptteil der Arbeit werden abschließend hermeneutische Ergebnisse zusammengefaßt. Hier schließt M. sich mit guten Gründen den gemäßigt rezeptionsästhetischen Modellen von Eco und Iser an, die an der Unterscheidbarkeit von zutreffenden und Fehlinterpretationen festhalten (S. 375-382). Der gleichzeitig wiederholte Verzicht, sich bei der Interpretation eines Textes an der Intention des Autors zu orientieren (S. 367f.170-187), leuchtet mir daneben nicht ganz ein. Vorläufig bleibe ich lieber im Fahrwasser von E. D. Hirsch, der mir auch mit seiner Unterscheidung zwischen *meaning* (fixe Bedeutung) und *significance* (variable Relevanz) eines Textes sehr sympathisch ist. Die knappen Ausführungen zur Fiktionalität (S. 360f) klingen so, als könne ein historischer Bericht auch dann wahr sein, wenn er sich als fiktiv erweist. Und in den kurz vor Schluß entfalteten Überlegungen zur theologischen Wahrheit der Evangelien und ihrer Auslegung vermissen ich die Kategorie der Offenbarung Gottes in der Geschichte (S. 388-392). Aber andererseits sind die Schlußpassagen einer Dissertation wohl kaum der Ort, an dem man umfassende Stellungnahmen zu so grundlegenden Fragen suchen sollte.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch, wie der Autor in kluger Selbstbeschränkung feststellt, nicht um einen Ersatz für die historisch-kritische Methode, sondern um eine Ergänzung zu derselben (S. 17). Vielleicht könnte man auch sagen, daß die Rezeptionskritik, ähnlich wie etwa die Redaktionsgeschichte, nichts völlig Neues bietet, sondern vielmehr ein grundsätzlich bekanntes Element der exegetischen Methode besonders gründlich beleuchtet. Daß der Text dadurch keine gänzlich neuen Bedeutungen freigibt (S. 367), versteht sich von selbst. M.'s sorgfältige und kompetente Arbeit kann aber manche Schritte des Auslegungsvorgangs schärfer ins Bewußtsein heben bzw. überzeugend vor ihrer Vernachlässigung warnen.

Armin Daniel Baum

Weitere Literatur:

Peter Balla. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. WUNT 2, Bd. 95. Tübingen: Mohr, 1997. XIV + 279 S., DM 98,-

Raymond E. Brown. *Introduction to the New Testament*. Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1997. 896 S., US \$ 42,50

Jacob van Bruggen. *Wie lesen wir die Bibel?* Neuhausen: Hänssler, 1998. 220 S., DM 30,-

- Stefano Cotrozzi. *Exegetischer Führer zum Titus- und Philemonbrief: Ein Wort-für-Wort-Überblick über sämtliche Auslegungs- und Übersetzungsvarianten.* Biblia et Symbiotica, Bd. 16. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998. 177 S., DM 42,-
- Bernhard Heininger; Martin Ebner. *Methoden praktisch: Exegetische Arbeit mit dem Neuen Testament.* UTB, Bd. 2054. Paderborn: Schöningh, 1998. ca. 240 S., ca. DM 29,80
- Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums.* FS Otfried Hofius. Hg. v. Christof Landmesser, Hans-Joachim Eckstein und Hermann Lichtenberger. BZNW, Bd. 86. Berlin: de Gruyter, 1997. XII + 1000 S., DM 298,-
- Die neue Gute Nachricht Bibel.* Hg. v. Hannelore Jahr, Bibel im Gespräch, Bd. 5. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998. 154 S., DM 38,-
- Eta Linnemann. *Bibelkritik auf dem Prüfstand: Wie wissenschaftlich ist die „wissenschaftliche Theologie“?* Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 1998. 184 S., DM 26,80
- *Thomas Söding. *Wege der Schriftauslegung: Methodenbuch zum Neuen Testament.* Freiburg: Herder, 1998. 350 S., DM 38,-
- Synoptic Concordance: Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptische Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte.* Hg. v. Paul Hoffmann, Thomas Hieke und Ulrich Bauer. Berlin: de Gruyter, 1999. Ca. 1200 S., ca. DM 298,-
- Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. IV. Die synoptischen Evangelien. 1. Das Markusevangelium.* Bd. 1.1: *Handschriftenliste und vergleichende Beschreibung;* Bd. 1.2: *Resultate der Kollation und Hauptliste sowie Ergänzungsliste.* Hg. v. Kurt Aland und Barbara Aland. Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Bd. 26 + 27. Berlin: de Gruyter, 1998. VIII + 722 S., DM 298,- und VI + 738 S., DM 298,-
- *Carsten Peter Thiede. *Bibelcode und Bibelwort: Die Suche nach verschlüsselten Botschaften in der Heiligen Schrift.* Basel: Brunnen, 1998, ca. 140 S., ca. DM 22,80
- Robert Thomas; David Farnell. *The Jesus Crisis: The Inroad of Historical Criticism into Evangelical Scholarship.* Grand Rapids 1998. US \$ 17,-

2. Einleitungswissenschaft

Weitere Literatur:

- Ingo Broer. *Einleitung in das Neue Testament.* Würzburg: Echter, 1998. Tb., 287 S., DM 48,-

Nordsieck, Reinhard. *Johannes: Zur Frage nach Verfasser und Entstehung des vierten Evangeliums; Ein neuer Versuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1998 Ca. 150 S., ca. DM 39,80

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Craig Blomberg. *Die historische Zuverlässigkeit der Evangelien*. Nürnberg: VTR, 1998. 296 S., DM 29,95

Das Buch hat in mir die unterschiedlichsten Reaktionen hervorgerufen: von freudiger Zustimmung zur vorgebrachten Kritik an der sogenannten kritischen Exegese bis zu kopfschüttelnder Verwunderung über manchen allzu unkritischen Harmonisierungsversuch. Doch der Reihe nach: Die Monographie ist die deutsche Übersetzung der 1987 erschienenen Untersuchung „The Historical Reliability of the Gospels“, die ihrerseits eine Zusammenfassung eines Forschungsprojekts des Tyndale House Council darstellt (ausführlich publiziert in der sechsbändigen Reihe „Gospel Perspectives“, Sheffield 1980-1986). Die deutsche Ausgabe ist als eine Einführung besonders für Theologiestudenten und gebildete Laien gedacht (S. 11). Das macht ihren Reiz, aber auch ihre Problematik aus. Denn die übersichtliche Kürze geht häufig zu Lasten einer eingehenden Argumentation, so daß zur Begründung vielfach auf die ausführlicheren Darlegungen in den „Gospel Perspectives“ verwiesen wird (so programmatisch S. 12).

Craig Blomberg, Professor für Neues Testament am Denver Seminar in Colorado (USA), geht es nach eigenem Bekunden um die Untermauerung (weniger um den Nachweis) der historischen (nicht der theologischen!) Zuverlässigkeit der biblischen Evangelien (S. 16). So stellt B. zunächst traditionelle Methoden zur „Klärung“ dieser Zuverlässigkeit dar (S. 19-37), um dann mit der Auseinandersetzung mit neueren Ansätzen in der Evangelienforschung einen ersten Schwerpunkt zu setzen: Formgeschichte, Redaktionsgeschichte, Midraschkritik, neuere Hermeneutik (S. 38-93). Dabei überzeugt insbesondere die Kritik an den methodischen Voraussetzungen der klassischen Formgeschichte, die oft von nicht wirklich bewiesenen Grundannahmen ausgeht (S. 39-53).

Im folgenden widmet sich B. einzelnen Problemkomplexen, die für die Frage der Historizität der Evangelien von Bedeutung sind: Wunder (S. 94-135), „scheinbare Widersprüche“ zwischen den Synoptikern (S. 136-177), Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern (S. 178-215), Überlieferung von Jesus außerhalb der Evangelien (S. 216-258), „Frage nach der historischen Methode“ (S. 259-280). Hier zeigt B., wie voreingenommen und tendenziös die kritische Exegese oftmals die historische Frage beantwortet (bzw. zu beantworten versucht). Manche seiner Alternativvorschläge sind überzeugend, manche durchaus bedenkenswert; aber vielfach erscheinen seine Ansätze ebenso voreinge-

nommen und tendenziös, nur unter entgegengesetztem Vorzeichen. Wer die historische Zuverlässigkeit der Evangelien untermauern will, darf nicht um jeden Preis harmonisieren und schwierige Probleme übergehen – wie zum Beispiel den Umstand, daß nach den Synoptikern die Gottesherrschaft der zentrale Inhalt der Verkündigung Jesu ist, bei Johannes dieser Leitbegriff und seine Explikation jedoch so gut wie keine Rolle spielt und Jesus sich selbst als den göttlichen Offenbarer verkündigt. Theologisch ließe sich das durchaus auf einen gemeinsamen Nenner bringen, jedoch kaum historisch. Es sei denn, man verzichtet – wie es bei B. offenbar der Fall ist – auf jegliche historische Kritik an den biblischen Evangelien und bringt diese erst bei außerbiblischen Texten zur Anwendung (so bezeichnenderweise in Bezug auf 2Clem, S. 228). Dann aber sollte man von vornherein klarstellen, daß man historische Kritik an *biblischen* Schriften für unangemessen hält – was dann aber freilich den Anspruch B.'s in Frage stellen würde, die historische Zuverlässigkeit der Evangelien mit *historischen* Mitteln und Methoden begründen zu wollen.

Das Buch ist ein Schritt in die richtige Richtung. Aber es ist zu einseitig, um wirklich ans Ziel zu kommen.

Roland Gebauer

Darrell L. Bock. *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61-64*. WUNT 2, Bd. 106. Tübingen: Mohr, 1998. 285 S., DM 98,-

Warum zerriß der Hohepriester Kaiphas sein Kleid und beschuldigte Jesus einer todeswürdigen Gotteslästerung, als dieser ankündigte, er werde zur Rechten Gottes sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen (Mt 26,64-65 par Mk 14,62-63 par Lk 22,69-71)? Dieser Frage ist Darrell Bock, Research Professor für Neues Testament am Dallas Theological Seminary, zunächst in einem Beitrag für die I. H. Marshall-Festschrift nachgegangen (*Jesus of Nazareth. Lord and Christ*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, S. 180-191) und hat seine Antwort während eines 1995/96 in Tübingen verbrachten Forschungsjahrs zu einer gründlichen Monographie ausgebaut.

Im Anschluß an einen mit H. Lietzmann (1931) einsetzenden und bis ins Jahr 1995 reichenden Forschungsüberblick (S. 5-29) verfolgt B. die Motive „Gotteslästerung“ (S. 30-112) und „Sitzen zur Rechten Gottes“ (S. 113-183) durch das Alte Testament (MT und LXX), die Qumranschriften, die Pseudepigraphen, Philo, Josephus und (besonders ausführlich) die Rabbinica. Im etwa 50 S. umfassenden Abschlußkapitel zieht B. die Summe aus seinen zahlreichen Einzelbeobachtungen (S. 184-237).

Lietzmann hatte unter Berufung auf mSanh 7,5 behauptet, im Judentum habe nur das Aussprechen des göttlichen Namens als verurteilungswürdige Gotteslästerung gegolten, keinesfalls aber die von Jesus vor dem Hohenpriester ausgesprochene Ankündigung. Dem kann B. aufgrund seiner in dieser Vollständigkeit einmaligen Quellenanalyse entgegenhalten, daß das Judentum auch die In-Frage-Stellung der Macht, Einzigartigkeit und Güte Gottes (AT), Worte und Taten gegen den Tempel, das Gesetz und die jüdische Obrigkeit (Josephus, Rabbinica) und den Versuch, sich selbst zu Gott zu machen, als Blasphemie betrachtete. Bei Philo heißt es (*Dec.* 61): Wenn einer „das Erschaffene mit den gleichen Ehren bedenkt wie den Schöpfer [...] so wissen wir, daß er der törichteste und ungerechteste aller Menschen ist“.

Umfassender als seine Vorgänger analysiert B. zweitens die jüdischen Texte, die von erhöhten Menschen und Engeln handeln. Darin ist vereinzelt auch von Menschen die Rede, die, meist zum Offenbarungsempfang, auf himmlischen Thronen (Adam) oder bei Gott (Abraham) sitzen. Nur Henoch (bzw. der Menschensohn) wird von Gott aufgefordert, dessen Thron zu besteigen (äthHen 46,1-3; 71,1-17). Und als Rabbi Akiba zu Dan 7,9 einmal den Gedanken ausspricht, David sitze auf einem der himmlischen Throne neben Gott, wird er dafür von seinen Kollegen scharf kritisiert (bSanh 38b über mehrere Throne im Himmel): „Einer für ihn (d. h. Gott) und einer für David – so R. Akiba. R. Jose sprach zu ihm: Akiba, wie lange noch wirst du die Göttlichkeit profanieren!“ Die Ankündigung Jesu, in Zukunft zur Rechten Gottes zu sitzen (Ps 110,1) und mit den Wolken des Himmels zu kommen (Dan 7,13), enthielt demnach für jüdische Ohren den unmißverständlichen Anspruch, Gott gleich zu sein, und mußte aus der Perspektive des Hohenpriesters als todeswürdiges Vergehen eingestuft werden. Dazu fügt sich übrigens gut die nur bei Lukas (22,70) mitgeteilte Nachfrage des Hohenpriesters: „Du bist also der Sohn Gottes?“ In diesem Licht erscheinen die Worte Jesu vor dem Hohen Rat als Zusammenfassung seines christologischen Anspruchs, Gottes Sohn (im ontologischen Sinne) zu sein.

B.'s Ergebnis schwächt nebenbei entscheidend die Position derer, die die betreffenden Verse für einen sekundären Fremdkörper halten (Lietzmann, Sanders), und verstärkt die These von der Historizität der Prozeßschilderung der Evangelisten (Blinzler, Strobel, Betz, Hengel). Zu Recht betont der Autor gegen Ende, die historisch-philologische Arbeit an den zeitgenössischen Quellen des Neuen Testaments könne durch keinen der gegenwärtig so beliebten literaturwissenschaftlichen Ansätze ersetzt werden.

Armin Daniel Baum

Janos Bolyki. *Jesu Tischgemeinschaften*. WUNT 2, Bd. 96. Tübingen: Mohr, 1998. 261 S., DM 98,-

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um die Erweiterung und Übersetzung einer 1993 erschienenen ungarischen Monographie. Auch wenn in der neueren Jesusforschung den Tischgemeinschaften Jesu zunehmend die nötige Aufmerksamkeit geschenkt wird (z.B. in J. Becker, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1996, S. 176-233), füllt diese ausführliche Untersuchung dennoch eine Forschungslücke.

Nach Einleitung, methodischen Überlegungen und knappem Abriss der Forschungsgeschichte will sich der Autor im ersten Teil der Fragestellung auf synchrone Weise annähern (S. 13-67). Hier geht es zunächst um die Personen und ihre Rollen in den Tischgemeinschaften, die Analyse dieser Rollen und ihre Funktionen und Relationen. Dann untersucht Janos Bolyki wiederkehrende Motive (Definition und Aufzählung, Analyse von 17 einzelnen Motiven, z.B. Auftreten des Gemeinschaftsschöpfers, Vorstellung des Hausherrn, Charakter des Gastmahls, Benennung der Eingeladenen, Empfang der Gäste, Platznehmen und Sitzordnung, inhaltliche Relationen der Personen und Motive und das Vorkommen der Motive in den am häufigsten untersuchten Texten). Abschließend folgt die Kompositionsuntersuchung des Themas (Verwendung der Termini, das Vorkommen des Themas in verschiedenen Gattungen und seine verschiedenen Varianten).

Im zweiten Teil, „Diachronische, historische Annäherungsweise“ überschrieben, bietet B. Einzeluntersuchungen sämtlicher Tischgemeinschaften, untergliedert nach den verschiedenen Gattungen, in denen sie erscheinen (S. 68-176). Unter „Redestoffe“ geht es um Logien aus der sog. Logienquelle, Gleichnisse und Streit- oder Lehrreden mit Apophthegma (S. 68-88). Die „Erzählstoffe“ enthalten Wundergeschichten (die Bewirtung der Menge, die Hochzeit zu Kana), biographische Erzählungen (Mk 2,13-17 par; Lk 19,1-10; 7,36-50; 10,38-42), Jesu letztes Abendbrot (gemeinsame Motive der synoptischen Rahmengeschichte, Motive bei Lukas, letztes Abendbrot und Eucharistie im Johannesevangelium, die Einsetzung des Herrnmahls, das Herrnmahl im Zusammenhang der Tischgemeinschaften Jesu; Fazit: „Die Einsetzungsgeschichte des Herrenmahls fügt sich organisch in die Reihe der Tischgemeinschaften Jesu“, S. 152) und die Tischgemeinschaften des Auferstandenen (Lk 24,28-35.36-43; Joh 21,1-14). Redaktionelle Überlegungen (Markus und Matthäus, redaktionelle Gesichtspunkte des Lukas, Tischgemeinschaften in Johannes) beschließen diesen Teil.

Der dritte Teil untersucht die Funktion der Tischgemeinschaften in den Religionen und bei Jesus (S. 177-227). Nach Darstellung gemeinschaftlicher Mahlzeiten in der griechisch-römischen Welt (Speisebräuche, soziologische Formen und ihre Funktion, Beschreibung und Bewertung durch antike Autoren) geht es um Tischgemeinschaft und kultische Mahlzeit im AT und im Judentum zur Zeit

Jesu. Ferner untersucht B. die Funktion der Tischgemeinschaften außerhalb der Evangelien. Zusammenfassend endet der Band mit Überlegungen zu den Funktionen der Tischgemeinschaften Jesu und ihren heutigen Folgen (S. 228-232). Literaturverzeichnis (S. 240-248), Stellen-, Autoren-, Sach- und Personenregister beschließen den Band.

Während der erste und zweite Teil für die konkrete Einzelexegese nur bedingt hilfreich sind, enthält der dritte Teil einen hervorragenden Überblick über den Hintergrund der Mahlgemeinschaften Jesu und bietet exzellente Hinweise. Insgesamt wird deutlich, wie sehr die Verfasser der einzelnen Evangelien ihre Christologie mit Hilfe der Tischgemeinschaftsgeschichten und -parabeln darstellen konnten (S. 228). B. findet drei Charakteristika der Tischgemeinschaften Jesu: 1. Ihre Offenheit stand in völligem Gegensatz zu den damaligen jüdischen und heidnischen Tischgemeinschaften. Jesus hat jedermanns Einladung angenommen und hat jedermann an seinen Tisch aufgenommen (S. 228). 2. Aus tiefstem Herzen kommende, mit dem eschatologischen Gott gemeinsame Freude kennzeichnet den Tisch Jesu: „[. . .] Freude über das Gefunden- und Wiederaufgenommensein von sich selbst und anderen. Sie hängt eng mit der Sündenvergebung zusammen, die Jesus manchmal als ganz persönliche, bei anderen Gelegenheiten als jeden betreffende Wahrheit an den Tischen verkündigt hat“ (S. 228f). 3. Die Tischgemeinschaften Jesu haben ihre Teilnehmer zur Entscheidung und Veränderung bewogen (S. 229).

Wer sich mit dem Wirken Jesu beschäftigen will, vor allem der Einheit zwischen seinen Worten und Taten („Nicht nur spricht Jesus von Gottes Liebe, sondern er setzt sich auch mit den Sündern zum Mahl an den Tisch“, S. 228), die in seinen Tischgemeinschaften faßbar und symbolkräftig zum Ausdruck kommt, und mit dem Abendmahl, vor allem dessen Verhältnis zu den früheren Tischgemeinschaften Jesu, wird in diesem Band reichlich Anregungen finden. Neben exegetischen Einsichten wirft die Studie ferner die Frage auf, mit wem sich heute Christen (wieder) an einen Tisch setzen müßten, um dem Vorbild des Meisters gerecht zu werden. Daß diesen Charakteristika entsprechende Tischgemeinschaften – oder andere Formen der Gemeinschaft – mit den Zöllnern und Sündern der Gegenwart ebenfalls nicht ohne Folgen blieben, ist offensichtlich.

Christoph Stenschke

Wilfried Eckey. *Das Markus-Evangelium: Orientierung am Weg Jesu*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. XII + 444 S., DM 68,-

Der Verfasser fasziniert die „Freunde der Bibel, selbstverständlich auch unter den professionell mit ihr Befassten“ mit seinem Anliegen: Das „Evangelium besitzenlich zu lesen, seine Szenen vor sich zu sehen, den Aussagen nachzusinnen

und sie der Sache des Textes getreu weiterzugeben“, und dies mit der auf wissenschaftlicher Grundlage erarbeiteten Lesehilfe.

„Wissenschaftliche Grundlage“ heißt, den Ergebnissen historisch-kritischer Wissenschaft verpflichtet sein und auf die altkirchliche Überlieferung intensiv zu hören. Mit einer milden Abgrenzung zu übermäßigen historisch-kritischen Spekulationen weist er deutlich die Grenzen auf.

Dabei spielt die Frage der Inspiration keine Rolle. In der Folge werden wesentliche theologische Grundaussagen – „Zur Rede von Gott“, „zur Christologie“, „zur Jüngerschaftsthematik“ – in der Einleitung zwar den Texten des Markusevangeliums gerecht, aber aus einer gewissen Distanz betrachtet.

Wären die Schriften des Neuen Testaments Autorität, Wort Gottes, könnte der Verfasser nicht so leichtfertig die historische Glaubwürdigkeit angesichts anderslautender Berichte aufgeben, z.B.: Da Josephus den Tod Johannes des Täufers anders begründet, als es in Markus 6,14-29 geschildert wird, kommt der Verfasser zu dem Schluß: „Anders als bei Markus erfolgt die Tötung bei Josephus aus Furcht des Herodes Antipas vor Aufruhr im Land wegen des starken Einflusses des Täufers auf die Bevölkerung. Das erscheint historisch als eher wahrscheinlich als die von Markus wohl aus der Tradition der Täuferjünger aufgegriffene und kolportierte Märtyrer- und Hofgeschichte.“

So bleiben auch Sätze wie „Wundererzählungen sind Bildgeschichten und weisen ähnlich wie die Gleichnisse durchweg über sich hinaus“ (S. 23) der eigenen Interpretation überlassen.

Aufbau und Gliederung *in der Einleitung* wirken optisch unübersichtlich. Der Leser braucht ein wenig mehr Engagement, sich durch die kaum durch Absätze freundlich gestalteten Seiten hindurchzustudieren. Dieser Kommentar will ja bewußt neben den Theologen „kirchliche Mitarbeiter und interessierte Bibelleser“ erreichen. Da kann der Stil für den gebildeten „Laien“ mühsam werden. Die zu langen Sätze mit dem in theologischer Fachliteratur üblichen komplizierten Satzbau ermüden (ein Satz zieht sich über 13 Zeilen!).

Die Auslegung ist textgemäß, erklärt gut, nimmt Bezüge aus dem AT auf und zieht gesamtbiblische Linien. Ein wahrer Schatz an Parallelen zu jüdischer Weisheit und hellenistischem Judentum erhellt Zusammenhänge und läßt die Texte plastisch werden.

Die Exkurse „Parallele antike Geschichten von Exorzismen“, „Aussatz“, „Zöllner“, „Pharisäer“, „Fasten“, „Totenerweckungswunder im Alten Testament“, „Hinweise auf das Versagen ärztlicher Heilkunst“, „eine zeitgenössische Blinden- und Lahmenheilungserzählung“ u.a. mehr bieten prägnant gefaßte Erläuterungen.

Der Verfasser wird seinem eigenen Anliegen gerecht. Dieser Kommentar ist eine Fundgrube theologischer Gedanken, die nicht in der trockenen Studierstube gewonnen wurden, sondern durch eine lange Lehrtätigkeit eine Art „Zusammen-schau“ dieses Evangeliums bieten.

In den Schilderungen des Markusevangeliums dem lebendigen Jesus Christus heute zu begegnen, wäre ein Anliegen, das deutlicher formuliert werden könnte.

Ute Dumke

Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher. Hg. v. Jostein Ådna, Scott J. Hafemann u. Otfried Hofius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. X + 460 S., DM 125,-

Zu seinem 65. Geburtstag haben Freunde, Kollegen und Schüler von Peter Stuhlmacher eine Festschrift herausgegeben. Ihr Thema „Evangelium – Schriftauslegung – Kirche“ benennt drei wesentliche Schwerpunkte und zentrale Anliegen der theologischen Arbeit Stuhlmachers. Seinen Arbeiten zur Hermeneutik und zur Biblischen Theologie verdankt die evangelische Theologie wesentliche Einsichten. Seine Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten ist ein bedeutender Fortschritt zu mehr Vertrauen in die Schrift. Das „Amt des theologischen Lehrers“ hat er „stets sehr bewußt als einen Dienst in der Kirche und für die Kirche angesehen und ausgeübt, und er hat nicht zuletzt *in verbi divini ministerium* ... weit über den Bereich der Universität hinaus wirken können“, wie es im Vorwort der Herausgeber heißt (S. VII). Die Festschrift bringt den Dank für sein Wirken vielstimmig zum Ausdruck, und der Rezensent stimmt gerne in diesen Dank ein.

Die Festschrift enthält zahlreiche interessante und lesenswerte Aufsätze zu den drei im Titel genannten Stichworten, insgesamt 29 deutsch- und englischsprachige Beiträge sowie eine Bibliographie der Veröffentlichungen des Jubilars. Ein Schlagwort- und ein Stellenregister erschließen den schönen und empfehlenswerten Band. Die meisten Aufsätze können nur genannt werden; lediglich auf fünf Aufsätze gehe ich etwas näher ein.

Oswald Bayer, Wann endlich hat das Böse ein Ende? (S. 24-30); Richard H. Bell, *Extra ecclesiam nulla salus? Is there a salvation other than through faith in Christ according to Romans 2,12-16?* (S. 31-43); Otto Betz, Sühne in Qumran (S. 44-56); Brevard S. Childs, *Does the Old Testament Witness to Jesus Christ?* (S. 57-64); James D. G. Dunn, *Paul's Conversion – A Light to Twentieth Century Disputes* (S. 77-93); E. Earle Ellis, *The Historical Jesus and the Gospels* (S. 94-106); Martin Elze, *Ottolie Wildermuth über Ferdinand Christian Baur* (S. 107-111); Birger Gerhardsson, *Hugo Odeberg and his vision „Christ and Scripture“* (S. 112-125); Hartmut Gese, *Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie* (S. 126-150); Judith M. Gundry-Volf, *Gender and Creation in 1 Corinthians 11,2-16. A Study in Paul's Theological Method* (S. 151-171); Scott J. Hafemann, *The Spirit of the New Covenant, the Law, and the Temple of God's Presence. Five Theses on Qumran Self-Understanding and the Contours of Paul's*

Thought (S. 172-189); Traugott Holtz, Die historischen und theologischen Bedingungen des Römerbriefes (S. 238-254); Friedrich Lang, Das Verständnis der Taufe bei Paulus (S. 255-268); Hermann Lichtenberger, „Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende“ (Mt 9,38 / Lk 10,2) (S. 269-278); Ulrich Luz, Ein Traum auf dem Weg zu einer Biblischen Theologie der ganzen Bibel, ein Brief an Peter Stuhlmacher (S. 279-287); Ulrich Mauser, Trinitarische Sprachformen in den Korintherbriefen des Paulus (S. 288-295); Ben F. Meyer, Recondite Hermeneutics and the Last Supper Rite (S. 296-309); Friedrich Mildner: Inspiration und trinitarische Hermeneutik. Schriftverstehen am Ende des metaphysischen Zeitalters (S. 310-324); Fritz Neugebauer, Wege zum Herrenmahl (S. 325-336); Wolfgang Pöhlmann, Bestimmte Zukunft: Die Einheit von „Eschaton“ und „Eschata“ in neutestamentlicher Sicht (S. 337-346); James M. Scott, Paul's „Imago Mundi“ and Scripture (S. 366-381); Manfred Seitz, Geistliche Schriftlesung: Bibellektüre des Glaubens (S. 382-393); Walter Thiele, Die lateinischen Sirachtex te als Zeugnis der griechischen Sirachüberlieferung (S. 394-402); Hans Weder, Einverständnis: Eine Überlegung zu Peter Stuhlmachers hermeneutischem Ansatz (S. 403-418).

Jostein Ådna, *Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission. Die Rezeption von Amos 9,11-12 in Apg 15,16-18* (S. 1-23): Å. befaßt sich mit dem Zitat von Am 9,11f im Munde von Jakobus, dem Herrenbruder (Apg 15,16-18). Häufig wird aus den Übereinstimmungen dieses Zitats mit der Septuaginta geschlossen, daß diese Worte im Munde von Jakobus unvorstellbar seien. Å. setzt sich mit dieser Position auseinander und zeigt zunächst, daß Apg 15,16-18 „eine eigenständige hebräische Überlieferung von Am 9,11-12“ widerspiegelt, „die sowohl Übereinstimmungen mit als auch Abweichungen von den wiederum voneinander literarisch unabhängigen Fassungen des Textes im MT und in der (Vorlage der) LXX enthalten hat“ (S. 11). Nachdem er den Sinngehalt von Am 9,11f im masoretischen Text und in der Septuaginta sowie die Rezeption von Am 9,11 in der Qumrangemeinde und die Deutung in Apg 15 untersucht hat, kommt er zu dem Ergebnis: „In der Jakobusrede haben wir keine späte lukanische Komposition vor uns, sondern *Apg 15,13ff* liefert ein historisch glaubwürdiges Referat der ausschlaggebenden Stellungnahme des Herrenbruders zugunsten der beschneidungsfreien Heidenmission auf jener Versammlung in Jerusalem im Jahre 48 n.Chr.“ (S. 23).

Christian Dietzfelbinger, *Sühnetod im Johannesevangelium?* (S. 65-76): D. fragt, ob es richtig sei, daß die johanneische Rede vom Tod Jesu auf den stellvertretenden Sühnetod Jesu ziele. Nach der Untersuchung der Belege, bei denen er zwischen Tradition und johanneischer Rede unterscheidet, obwohl dies nach seinen Worten „angesichts des Ineinanders der zwei Schichten nicht möglich und sinnvoll“ ist (S. 70), kommt er zu dem Ergebnis: Johannes hat zwar die Rede vom stellvertretenden Sühnetod Jesu gekannt und als „Vorstufe seiner Interpretation gelten lassen (S. 76), aber sie ist weder das Ganze noch das Zentrum seiner Deutung des Todes Jesu. Kritisch ist zu fragen, ob D. die Aussagen über die

Doxa Jesu nicht zu einseitig nur auf seinen Tod hin auslegt und welche Bedeutung der Verkündigung des irdischen Jesus für die johanneische Intention zukommt.

Martin Hengel, *Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum* (S. 190-223): H. geht in seinem kenntnisreichen Aufsatz der Frage nach den Ursprüngen der Gnosis nach. Anhand der Quellen weist er nach, daß es eine vorchristliche Gnosis nicht gegeben habe. „Dementsprechend läßt sich eine Beeinflussung der neutestamentlichen Schriften durch eine vorchristliche Gnosis nicht belegen, sondern allenfalls eine erste Abgrenzung in den spätesten Schriften des Neuen Testaments etwa ab 100 n.Chr. im Corpus Johanneum, hier vor allem im 1. und 2. Brief“ (S. 203). Abschließend fragt H. nach den Ursprüngen der Gnosis und wie es kommt, „daß das Christentum, wenn nicht zu einer Vorstufe, so doch zum für uns allein greifbaren *historischen* Ausgangspunkt der ‚gnostischen‘ Bewegung werden konnte und daß außerhalb desselben die Hinweise so spät und selten sind“ (S. 219). In der Gnosis verbinden sich nach H. „einzelne jüdische-hellenistische Elemente weisheitlichen und apokalyptischen Ursprungs mit dem Grundsubstrat eines vulgären Platonismus und der christlichen, ebenfalls apokalyptisch geprägten Erlösvorstellung“ (S. 221). Daraus erklären sich manche Berührungen mit den neutestamentlichen Schriften. So sehr mich H.'s Darstellung überzeugt hat, kann ich ihm in der Datierung der Pastoralbriefe nicht folgen, die er in die zeitliche Nähe der Ignatiusbriefe nach 110 n.Chr. rückt (S. 191). 1 Tim 6,20f sieht H. als frühesten Beleg für das Wort „Gnosis“ als Selbstbezeichnung für eine religiöse Bewegung (S. 190).

Otfried Hofius, *Paulus – Missionar und Theologe* (S. 224-237): H. beschreibt in seinem interessanten Beitrag in knappen Zügen das einzigartige apostolische Selbstverständnis des Paulus, der der ganzen Völkerwelt das Evangelium von Jesus Christus auszurichten hat, und die diesem Selbstverständnis entsprechende missionarische Wirksamkeit des Apostels. Er kommt zu dem Schluß, daß sich die umfassende missionarische Konzeption bei Paulus erst von der 2. Missionsreise an findet, und fragt: „Wie kam Paulus zu der weltweiten, auf alle Völker ausgerichteten Missionskonzeption?“ (S. 229). H. hält zwei grundlegende theologische Einsichten für ausschlaggebend. 1. „Jesus starb für *alle* Menschen, Juden und Heiden, und also für die *ganze* gottlose und gottfeindliche ‚Welt‘. Am Kreuz enthüllt sich die Liebe Gottes zu den verlorenen Sündern in grenzenloser, weltumfassender Weite“ (S. 231). 2. Das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus schließt als konstitutive Elemente die rettende *Tat* Gottes und die Kundgabe der *Tat* als das rettende *Wort* Gottes ein, wie 2 Kor 5,18-21 zeigt. Diese Einsicht, daß Gottes Heilshandeln seine rettende *Tat* und sein rettendes *Wort* umfaßt, hat Paulus als ein an die Heilige Schrift gebundener und das prophetische Wort der Schrift immer tiefer erfassender Theologe aus Jes 40–55 gewonnen. Jes 49,1-6 hat er auf sich und seinen Auftrag als Apostel der Völkerwelt bezogen.

Rainer Riesner, *Paulus und die Jesus-Überlieferung* (S. 347-365): R. zeichnet zunächst kenntnisreich die frühe Forschungsgeschichte und den heutigen Diskus-

sionsstand über das Verhältnis des Apostels Paulus zur Jesus-Überlieferung nach. Mit acht Thesen versucht er dann, zu einer Verständigung über dieses in der Forschung umstrittene Thema beizutragen. Er zeigt, daß bis zur Mitte des 2. Jh. Jesus-Überlieferung im wesentlichen so verwendet wird wie in den neutestamentlichen Briefen. Neben den schriftlichen Evangelien herrschte die mündliche Weitergabe von Jesus-Überlieferung bei der Gemeindekatechese vor. Sie diene der grundlegenden christlichen Unterweisung, während Gemeindebriefe, -predigten und Apokalypsen als „christliche Binnenliteratur“ diesen Unterricht voraussetzen und selbst weniger Evangelien-Überlieferung zitierten. R. kommt zu dem Ergebnis: „Paulus kannte mehr Jesus-Überlieferungen als er aus einer besonderen Situation heraus in seinen Briefen wörtlich zitierte“ (S. 359).

Wilfrid Haubeck

Gemeinschaft am Evangelium: Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag. Hg. v. Edwin Brandt, Paul S. Fiddes, Joachim Molthagen. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996. 408 S., DM 39,80

Mit dieser stark neutestamentlich ausgerichteten Festschrift wurde Wiard Popkes zu seinem sechzigsten Geburtstag geehrt. Popkes ist Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland in Elstal (ehemals Hamburg) und lehrt am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg (seit 1997 als Professor). Nach Popkes Habilitationsschrift „Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes“ (Stuttgart 1986) und seiner Studie „Paränese und Neues Testament“ (Stuttgart 1996) darf man mit Spannung auf seinen Kommentar zum Jakobusbrief im ThHKNT warten. Die Autoren des Bandes spiegeln den Wirkungsbereich des Jubilars am Theologischen Seminar, in Hamburg und auch im europäischen Baptismus wieder.

Dem Geleitwort der Herausgeber folgen G. L. Borchert, „The Prayer of John 17 in the Narrative Framework of the Johannine Gospel (S. 11-18)“; E. Brandt, „Konflikte als Testfall für die Gemeinschaft am Evangelium: Pastoraltheologische Anmerkungen“ (S. 19-36); P. S. Fiddes, „Church, Trinity and Covenant: An Ecclesiology of Participation“ (S. 37-54); A. Heinze, „Dogmatik oder Exegese: Die Frage nach der Stellung der Apokalypse zu den johanneischen Schriften“ (S. 55-75); W. Klaiber, „Heil als zentrale Botschaft des Neuen Testaments“ (S. 77-96); M. Metzger, „Himmlisches Jerusalem und Tempelarchitektur: Ein Beitrag zum Verständnis von Apokalypse 21,16f“ (S. 97-126); J. Molthagen, „Rom als Garant des Rechtes und als apokalyptisches Ungeheuer: Christliche Antworten auf Anfeindungen durch Staat und Gesellschaft im späten ersten Jahrhundert“ (S. 127-142); A. Pohl, „Rühmung wird Lehre: Röm 5,12-21 als

Schlußworte aus Röm 5,1-11“ (S. 143-157); E. Rau, „Wie entstehen unechte Jesusworte?“ (S. 159-186); W. Rebell, „Textpragmatische Auslegung des Neuen Testaments“ (S. 187-195); J. Reiling, „Mann und Frau im Gottesdienst: Versuche einer Exegese von 1 Kor 11,2-16“ (S. 197-210); P. Roosimaa, „Wiedergeburt nach dem Neuen Testament“ (S. 211-225); N. M. Samuelson, „Rosenzweig's Theology of Christianity and its Dangers“ (S. 227-255); T. Schramm, „Die dritte Runde: Der historische Jesus im Spiegel der neueren Forschung“ (S. 257-280); G. Sellin, „Die Paränese des Epheserbriefes“ (S. 281-300); S. Stiegler, „Der erwählte Knecht: Predigt über Jes 42,1-4“ (S. 301-310); U. Swarat, „Versöhnung mit Gott und Mensch: Eine Bibelarbeit“ (S. 311-329); J. Thomas, „Sieben Charismen – ein frühchristlicher Paränese-Topos“ (S. 331-362); U. Wilckens, „Christus traditus se ipsum tradens: Zum johanneischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu“ (S. 363-383); C. Wolf, „Psalm 3 – Erhörungsgewißheit“ (S. 385-403). Eine vollständige Bibliographie von Popkes, zusammengestellt von G. Balders, beschließt den Band (S. 405-408). Den einzelnen Beiträgen folgen knappe Zusammenfassungen in englischer Sprache.

Abschließend ist auf eine weitere Festschrift im deutschen Baptismus zu verweisen. Zu seinem siebzigsten Geburtstag erhielt der ehemalige Direktor des Theologischen Seminars, Dr. Eduard Schütz, von seinen Freunden, Kollegen und ehemaligen Schülern eine Festschrift mit dem Titel „Was hast du, das du nicht empfangen hast“ (WDL-Verlag Berlin, 1998, 188 S.), u.a. mit Beiträgen von Popkes, A. Pohl, E. Geldbach, J. Molthagen.

Christoph Stenschke

Olav Hanssen. *Gott ist alles in allem: Exegetische Einblicke in das Neue Testament*. Hg.v. Christian Burchard. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 94 S., DM 28,-

Diese Anthologie enthält die wenigen bereits veröffentlichten exegetischen Aufsätze von Olav Hanssen. Sonst schrieb er mehr zum geistlichen Leben. Daß H. bei J. Jeremias promovierte und später zum Leiter und Dozent des Missionsseminars Hermannsburg berufen wurde und dort die gemeinsame Lebensform mitgestaltete, leuchtet durch seine Arbeiten hindurch.

Burchard ist zu danken, daß er den Aufsatz H.'s zum „Verständnis der Bergpredigt als missionstheologische Studie zu Mt 5,17-18“ (S. 13-30) auf diese Weise einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht hat. Ebenso können die Predigtstudien zu Mt 9,35-38; 10,1-5; 10,7-15; Lk 10,17-20; Joh 17,9-19; Apg 17,16-34, 1 Thess 1,2-10; 1 Tim 2,1-8; Jak 1,17-21 und 1 Joh 3,1-6 als „Muster geistlicher Schriftauslegung“ dienen, weil sie „weder vor den intellektuellen und moralischen Zumutungen der Moderne in wissenschaftslosen Biblizismus ret-

te[n] noch die Bibel so religionslos interpretier[en], daß sie dasselbe sag[en] wie der Zeitgeist“ (S. 9).

H. plädiert gleich zu Beginn in seinem „Verständnis zur Bergpredigt“ für eine Integration von Kirche und Mission einerseits und biblischer Exegese andererseits. Diese missionstheologische Dimension ist seine hermeneutische Vorgabe aller Aufsätze. Die zentrale Bedeutung der Bergpredigt nach dem Missionsbefehl interpretiert H. daher zuerst unter dem universalen Charakter, weil „alle Menschen, auch die, die nicht zum Volk Gottes gehören [. . .] durch die Lehre Jesu zu Jüngern gemacht werden“ (S. 14). So hat die Bergpredigt für H. einen universal missionarischen, die ganze Menschheit umfassenden Anspruch. Dieses Recht gründet nach H. einzig in der überweltlichen Eschatologie, wie das in Mt 28,18 (Dan 7,14) deutlich wird (S. 15f). Vor allem wird die Bergpredigt unter dem ekklesiologischen Charakter erschlossen, weil der Begriff μαθητεύειν die Gemeinde Jesu umschreibt, „die alles, was Jesus befohlen hat, lernt und dann auch hält (Mt 28,19-20). Kirche und Didache Jesu stehen also in einem unauflöselichen Zusammenhang miteinander: In der Didache Jesu gewinnt die Kirche gleichsam Profil und Gestalt“ (S. 17). Daher wehrt H. mit der Bergpredigt einen Individualismus ab, der das Gesetz halten will, wie ihn die protestantische Ethik so oft einforderte. Vielmehr fragt die Bergpredigt nach der Gemeinde Jesu, wie sie in rechter Weise „das außerweltliche Reich des Menschensohnes auf Erden als himmlisches Reich repräsentieren kann“ (S. 17). So kommt H. zu dem Schluß: „Die Bergpredigt hat es also mit der Gemeinde und nicht mit dem – noch so frommen – Individuum zu tun“ (S. 17).

Diese wenigen Sätze zeigen, daß der Aufsatz von H. heute wieder an Aktualität gewinnt. Selbst in seinem literarischen Verständnis der Bergpredigt ist der fast 30 Jahre alte Aufsatz eine zeitgemäße theologische Antwort auf ekklesiogene Neurosen. Im Verhältnis zur Feldrede bei Lukas zeigt H. die Bergpredigt als theologische Leistung des Evangelisten, der die gemeinsame Vorlage „um zahlreiche Traditionsstücke“ erweitert (S. 18). Im Gegensatz zu Lukas gestaltet Matthäus die Vorlage so um, daß das Gebot der Feindesliebe nicht bloß eingeschränkt wird, sondern die Nächsten-, Feindes- und Gottesliebe einschließt und eigens in den „großen Zusammenhang der rechten Gesetzeserfüllung“ stellt (S. 20), die auf Jesu „Kreuzestod und sein Auferstehen“ (S. 28) gründet. So gesehen will das Gesetz die Gemeinde nicht drangsalieren und seelisch vergewaltigen, sondern das gemeinsame Leben in der Gemeinde ermöglichen (S. 27).

Programmatisch schließt H.: Die Sendung der Gemeinde realisiert sich nicht dadurch, daß sie die Botschaft in „zentrifugaler Weise“ ausbreitet, sondern „vielmehr in zentripetaler Weise als Stadt auf dem Berg, die nicht verborgen bleiben kann ([Mt] 5,14), die dadurch, daß sie die Bergpredigt verwirklicht, das Lob Gottes unter den Menschen provoziert [. . .] Die Gemeinde weist also gerade dadurch, daß sie den Willen Gottes tut, über sich hinaus, eben auf Gott [. . .] Das

Tun des Willens Gottes ist selbst eine missionarische Tat, die, ob sie es will oder nicht, die Umwelt verändert“ (S. 30).

Fazit: Allein schon wegen des Aufsatzes zur Bergpredigt lohnt sich der Kauf des Buches. Im Grunde sind alle Aufsätze empfehlenswert, auch wenn die Aussage, daß die Liebe in 1 Thess 1,3 „wie in 1 Kor 13 als Gnadengabe“ zu verstehen sei (S. 41) exegetisch unsachgemäß ist. Insgesamt kann H. zeigen, wie die Reflexion über die kirchlich missionarische Praxis im exegetischen Arbeiten gründet.

Manfred Dumm

Martin Hengel; Anna Maria Schwemer. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntenen Jahre des Apostels*, mit einem Beitrag von Ernst Axel Knauf. WUNT, Bd. 108. Tübingen: Mohr, 1998. XXII + 543 S., DM 198,-

Die Untersuchung geht von der Tatsache aus, daß wir etwa ab der 1. Missionsreise einiges über den Apostel Paulus erfahren, sowohl aus der Apostelgeschichte als auch aus seinen Briefen. Doch was wissen wir über die Jahre zwischen seiner Bekehrung und dieser Reise, immerhin ein Zeitraum von etwa 13-16 Jahren (die Verfasser geben einen Zeitraum von 33 bis 46/47 bzw. 49 n.Chr. an, S.27)? In dieser Zeit „muß sein theologisches Denken und seine Missionsstrategie [...] ausgereift sein“ (S.27).

Um diese Lebensphase zu erhellen, ziehen die Autoren in bewundernswerter Detailarbeit eine Fülle von unterschiedlichen Quellen heran und werten diese kritisch aus. Überhaupt läßt sich sagen, daß hier das Herz der Verfasser schlägt. Sie wollen im besten Sinne des Wortes historisch-kritisch arbeiten, d.h. die Quellen zu Wort kommen lassen und ihnen nicht mit Vorurteilen begegnen. Dies gilt auch und gerade für die oft gescholtene Apostelgeschichte (z.B. S. 23). Allein der Umfang der Arbeit zeigt (über 450 Textseiten), daß sich vieles über die „politische, religiöse und soziale Situation“ (S. 39) der Städte und Gegenden aus den Quellen erheben läßt, in denen Paulus in dieser Zeit gelebt und gewirkt hat. Dabei wird aber auch immer erkennbar, wo *mögliche* Schlußfolgerungen gezogen werden. Formulierungen wie „so könnte es verlaufen sein“ (S. 226) oder „die Vorgänge lassen sich hypothetisch etwa wie folgt rekonstruieren“ (S. 283f) finden sich immer wieder in dieser Studie.

Einige besonders interessante Ergebnisse der Arbeit möchte ich herausgreifen. Die Autoren stellen das Damaskuserlebnis, die Begegnung mit dem Auferstandenen, als das entscheidende Datum im Leben des Apostels heraus. Hier werden die Weichen für seine Theologie und sein Wirken gestellt und nicht Jahre später. „Die Frage nach der Heilsbedeutung der Tora und dem den Sünder rechtfertigenden Werk Christi muß ihn von Anfang an, ja u.E. am Anfang *besonders* intensiv

beschäftigt haben“ (S. 173). Einschneidende Veränderungen seiner Theologie, wie sie manch andere in den paulinischen Briefen zu erkennen meinen, habe es nicht gegeben (S. 453).

Im Blick auf die Urgemeinde wird festgestellt, der Tod und die Auferweckung Jesu waren eine so „ungeheuerliche Botschaft“, daß die Urgemeinde herausgefordert war, intensiv über die Person Jesu Christi nachzudenken (S. 171). Das habe zur Folge, daß es in Jerusalem bereits vor dem Damaskuserlebnis des Paulus eine „relativ ausgebildete Christologie“ gegeben haben müsse (S. 167). Die wichtigsten Hoheitstitel seien also bereits zwischen 30 und 33 n.Chr. auf Jesus bezogen worden (S. 168ff). Ebenfalls sei anzunehmen, daß die Soteriologie bereits vor Damaskus „in ihren Grundzügen voll ausgebildet“ (S. 162) gewesen sei!

Daraus folgt auch, daß die immer wieder genannte Vermutung deutlich zurückgewiesen wird, Antiochia sei der Ort gewesen, wo sich die eigentlichen theologischen Grundzüge bis hin zur sog. „gesetzesfreien“ Verkündigung entwickelten. (Hier sei angemerkt, daß die Autoren stets von einer gesetzeskritischen Verkündigung des Apostels sprechen; ein „gesetzesfreies“ Evangelium habe es nicht gegeben.) Es gebe keine Hinweise, daß es in Antiochia zu einer Hellenisierung gekommen sei; im Gegenteil: Die paulinische Theologie sei nur auf dem Boden der jüdischen Tradition zu verstehen. Dieses gelte „im Grunde genommen so für das ganze Urchristentum“ (S. 428). Außerdem weisen die Verfasser in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es irreführend sei, die Urgemeinde in einen „heidenchristlichen“ und einen „judenchristlichen“ Bereich zu unterteilen. Es wäre präziser, die sog. „Hellenisten“ eher „griechischsprechende Judenchristen“ zu nennen (S. 435).

Immer wieder wird in dem Buch von H. und S. deutlich, daß manches „Ergebnis“ der Forschung in Frage gestellt wird, und zwar durch gründliches Arbeiten an den Quellen! Es ist eine anregende und auch aufregende Lektüre; das liegt nicht zuletzt auch an den Fußnoten, in denen manches kritische Wort zu lesen ist. „Das vielgerühmte Buch [Conzelmann, *Mitte der Zeit*] ist in vielen Teilen eine Lukas-Karikatur“ (S. 25 Anm. 84). „Bultmann hat sich religionsgeschichtlich auf der ganzen Linie geirrt“ (S. 426 Anm. 1764). Doch Freude über solch klaren Worte will nicht (und darf auch nicht!) aufkommen. Denn zur genauen historischen Arbeit und zum kritischen Lesen sind nicht nur die anderen aufgerufen. Den Satz: „Man sollte eben mehr antike Texte und weniger kritizistisch-scholastische Sekundärliteratur lesen“ (S. 24) kann man nur dick unterstreichen.

Dem Buch kann man wirklich nur viele Leser wünschen. Vielleicht könnte der Verlag durch eine preisgünstigere Ausgabe zu einer weiteren Verbreitung beitragen.

Eine Frage bleibt zum Schluß. Im Vorwort heißt es, dieses Buch sei – mit anderen Studien – eine Vorarbeit zu einer umfassenden Geschichte des Christentums (S. IX). Darf man darauf hoffen, daß ein solches Buch in absehbarer Zeit veröffentlicht wird?

Michael Schröder

Clemens Hergenröder. *Wir schauen seine Herrlichkeit: Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen*. Forschung zur Bibel, Bd. 80. Würzburg: Echter, 1996. XXVII + 744 S., DM 80,-

Die monumentale Untersuchung von Clemens Hergenröder wurde 1995 von der Theologischen Fakultät Freiburg als Dissertation angenommen. Allein schon das Preis-Leistungs-Verhältnis durchbricht übliche Dimensionen. Darum kann meine Rezension nur ein Versuch sein, die theologische Qualität der Untersuchung zu würdigen. Ziel der Arbeit ist die Erschließung johanneischen Denkens und Sprechens aus der Perspektive des „Sehens“, bei dem der Gedanke der Epiphanie eine bedeutende Rolle spielt.

Die Untersuchung enthält im ersten Teil (A) eine hermeneutische Grundlegung, forschungsgeschichtliche Ausführungen zum epiphanischen Denken und Sehen (S. 1-16) sowie die Methodik der Arbeit (S. 17-27). Hinzu kommt eine Darstellung über „das Sprechen vom Sehen als Paradigma für die Sprache des Glaubens“ (S. 28-42). Im zweiten Teil (B) behandelt H. dann die Bedeutungsfelder der typischen Verben βλέπειν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, ὁρᾶν und ἰδεῖν in ihrem Kontext (S. 46-214). Ein weiterer größerer Abschnitt (C) untersucht das Sehen im Horizont der Epiphaniesprache (S. 217-402), wie es sich vor allem in Joh 1,14 zeigt (S. 320-363).

Im Anschluß an die Exegese folgt die Wirkungsgeschichte, die H. am Bilderstreit der Alten Kirche und der Ikonenmalerei festmacht (S. 376-399). Im Teil D und E setzt sich H. mit der paradoxen Spannung des Zum-Glauben-Kommens und dem Offenbarungsgeschehen auseinander (S. 410-567). Dabei werden die schwierigen Texte über die Unfähigkeit des Sehens bzw. Glaubens berücksichtigt. Im Teil F wird in Abgrenzung zu R. Bultmann das Sehen in den sich überschneidenden Zeitdimensionen entfaltet (S. 568-652). Dieser Bereich enthält auch eine gründliche forschungsgeschichtliche Darlegung zum „geliebten Jünger“ (S. 608-635). Schließlich ordnet H. auf 46 Seiten das Sprechen vom Sehen dem symbolisch-metaphorischen Denken zu, das er im kontemplativen Leben der Liturgie findet.

Nun einige Hinweise zum Detail. H. kennt die Problematik von Wortstudien im allgemeinen und sieht in der johanneischen Sprache des Sehens besonders die Gefahr der Zersplitterung des Bedeutungsspektrums (S. 49-52). In Abgrenzung dazu kann er zeigen, daß der Vorgang des Sehens die äußere Wahrnehmung und den übertragenen geistigen Sinngehalt einschließt (S. 52). Eine Eigenart der Arbeit besteht darin, daß ein interdisziplinärer Brückenschlag mit sprachphänomenologischen Einsichten versucht wird. „Als Hermeneut zur Sache des Sehens“ zieht H. dabei durchgehend R. Guardini (S. 27) und B. Casper hinzu. Teilweise entstehen dadurch unscharfe Aussagen, z.B. wenn er Joh 16,13 statt durch eine

Exegese mit Caspers interpretiert und so das verschriftete Johannesevangelium nicht als abgeschlossenes Wort ansehen kann (S. 596f).

Als ein Ergebnis der Exegese (S. 211-214) führt H. den psychologischen Begriff der „Intuition“ ein. Darunter versteht er den Vorgang der Selbsterschließung Jesu im inneren Erfassen des ganzheitlichen Jesusbildes in seiner Heilsbedeutung (S. 214). Diese Bestimmung kann bejaht werden. Bedenklich ist dann aber die weitere Definition eben dieser Intuition, weil sie „die Möglichkeit einer Umprägung des historischen (Jesus)bildes“ einschließen soll (S. 644, auch 651f). Zur Begründung, die in obigen Gedanken Caspers wurzelt, verweist H. auf den deutenden „Geist“, der nach Ostern das letzte Wort hat und so im Verfasser des Johannesevangeliums „das in ihm lebendige Bild Jesu in den Horizont seiner Adressaten hinein“ erschließt (S. 644).

H. geht primär von der Augenzeugenschaft des Verfassers aus, den er mit dem „anderen Jünger“ identifiziert (S. 23). Einschränkend werden nicht alle Ereignisse protokollarisch (S. 644) der „ersten Schicht“ der Abfassung zugeschrieben, sondern durch eine zweite Redaktion aufgefüllt. Diese habe den „geliebten Jünger“ eingeführt, um die Bedeutung des Sehens noch stärker zu akzentuieren (S. 644f). Es ist positiv hervorzuheben, daß H. bei jeder Beschäftigung mit den johanneischen Texten ihre tiefe jüdische und vor allem alttestamentliche Denkweise voraussetzt (S. 24f).

Formal fällt auf, daß die Ergebnisse der einzelnen Teilbereiche jeweils am Ende übersichtlich zusammengefaßt werden. Leider kann der Leser die umfassende Arbeit schwerlich als Nachschlagewerk verwenden, weil ein Bibelstellen-, Autoren- und Stichwortregister fehlt. Einzelne Anmerkungen finden sich nicht in den angegebenen Quellen (u.a. S. 53 Anm. 75; S. 204 Anm. 709).

Fazit: Die umfangreiche Arbeit von H. ist ein wesentlicher Beitrag zur johanneischen Theologie. Überhaupt ist die ganze Untersuchung stark christologisch ausgerichtet. Durch alle Wissenschaftlichkeit hindurch scheint als Nebenabsicht das Bemühen des Verfassers aufzuleuchten, zum Glauben an Jesus einzuladen (S. 578). Darum wünsche ich dieser guten Forschungsarbeit weitere Auflagen.

Manfred Dumm

Jens Herzer. *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*. WUNT, Bd. 103. Tübingen: Mohr, 1998. 337 S., DM 168,-

Zu den Aufgaben wissenschaftlicher Erforschung biblischer Bücher gehört auch die Frage nach traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen. Gibt es literarische Verbindungen zu anderen Büchern, zu anderen Traditionskreisen oder Traditio-

nen, die auch anderswo aufgenommen wurden? In der deutschsprachigen Forschung zum 1. Petrusbrief wurde immer wieder eine starke Abhängigkeit von den Paulusbriefen und den sog. Deuteropaulinen postuliert (z.B. N. Brox, Der erste Petrusbrief, EKK 21, S. 47-51; zum Verhältnis zu anderen ntl. Schriften vgl. P. J. Achtemeier, 1 Peter, Minneapolis 1996, S. 12-23). Doch schon manches fest Behauptete hat gründlicher Prüfung nicht standgehalten. In der vorliegenden Habilitationsschrift (1997) der Humboldt-Universität in Berlin untersucht Jens Herzer in methodisch einwandfreier Weise die Stichhaltigkeit dieser Behauptung. Sowohl Ähnlichkeiten wie auch die Unterschiede in Form, in einzelnen Wörtern im jeweiligen Zusammenhang und in der theologischen Konzeption werden beachtet.

Nach einem kurzen Forschungsüberblick über den angeblichen Paulinismus (S. 2-21) untersucht H. in acht Kapiteln (jeweils mit Zusammenfassungen) die immer wieder angeführten Belege für die Abhängigkeit des Briefs. Das Briefformular entspricht nicht dem der Paulusbriefe. Auch bei der Formel „in Christus“, dem Verständnis der Offenbarung, Soteriologie und Christologie, der Ekklesiologie, Taufe und Wiedergeburt sowie der christlichen Freiheit und weltlichen Herrschaft läßt sich eine direkte Abhängigkeit von Paulus (alle 13 Briefe werden herangezogen!) nicht nachweisen (so ebenfalls Achtemeier, S. 15-19). Auch drei häufig angeführte Einzelparallelen mit dem Römerbrief halten der Prüfung nicht stand (1 Petr 1,14 mit Röm 12,2; 1 Petr 1,22 mit Röm 12,9; 1 Petr 3,9 mit Röm 12,17). Ähnlichkeiten lassen sich durch den unabhängigen Rückgriff beider Autoren auf gemeinsames christliches Traditionsgut befriedigender erklären. Nach guter „Zusammenfassung und Ausblick“ (S. 257-269) folgen Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Namen- und Sachregister (S. 307-337).

Welche Folgerungen sind aus der Unabhängigkeit des 1. Petrusbriefs zu ziehen? Dem Verständnis des 1. Petrusbriefs ist die Interpretation vom gesamten Corpus Paulinum her abträglich. Bevor nach traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen gefragt werden kann, muß der 1. Petrusbrief zuerst aus sich selbst heraus verstanden werden (S. 261f). Daß dieses Vorgehen die Exegese des Briefs enorm befruchten kann, zeigt H.'s Studie an vielen Beispielen.

H. geht davon aus, daß der Brief nicht von Petrus stammt, wie im Präskript angegeben, sondern pseudonym ist. In der Diskussion der Verfasserschaft ist der vermeintlich paulinische Charakter des Briefs ein beliebtes Argument gegen Petrus, der doch nie so „paulinisch“ hätte schreiben können (Brox, S. 45f). Dieses Argument hat H. überzeugend aus den Angeln gehoben. Das Ergebnis wird in Zukunft entsprechend berücksichtigt werden müssen. Man wird ferner fragen dürfen, ob die theologische Eigenständigkeit bei den gleichzeitigen vielfältigen traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen des 1. Petrusbriefs (vgl. Zusammenstellung in Achtemeier, S. 12-23) sich mit der Verfasserangabe im ersten Vers nicht doch am besten erklären läßt (H. spricht ohnehin von auf Petrus zurückgehenden Traditionen, S. 261). Selbst wenn Pseudonymität von der historisch-kritischen Forschung weitgehend vertreten wird, gibt es weitere gewichtige Ar-

gumente für Simon Petrus als Autor, z.B. in den Kommentaren von J. T. Beck (vgl. JETH 11, 1997, S. 205f), I. H. Marshall und E. G. Selwyn und in den Einleitungen von T. Zahn und D. Guthrie.

H.'s Studie bietet gleichzeitig eine sehr hilfreiche, gut lesbare Einführung in die Theologie des 1. Petrusbriefs, da – obwohl der Vergleich mit Paulus im Vordergrund steht – die theologischen Hauptanliegen des Briefs verhandelt werden. Hier wird auch der Prediger – wenn er nicht gerade von der Hand in den Mund leben muß – vielfältige Anregung finden.

Christoph Stenschke

Jacob Jervell. *Die Apostelgeschichte*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Bd. 3, 17. Aufl.. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 635 S., DM 198,-

Nachdem die Apostelgeschichte in der KEK-Reihe von der 1. bis 4. Aufl. durch H. A. W. Meyer (1835-1869), von der 5. bis 9. Aufl. durch H. H. Wendt (1880-1913) und von der 10. bis 16. Aufl. durch E. Haenchen (1956-1977) kommentiert wurde, liegt nun mit der 17. Aufl. eine neue Auslegung aus der Feder des skandinavischen Lukasspezialisten Jacob Jervell vor.

Wie seine Vorläufer grenzt sich auch J. deutlich von seinem direkten Vorgänger ab; der Klappentext spricht von einer „bahnbrechenden Neuinterpretation“. Die Abgrenzung zu Haenchen, dessen Bewertung der Apostelgeschichte J. mit der Mehrheit der angelsächsischen Forschung in weiten Teilen für ein „Konstrukt“ hält, hat eine historische und eine exegetisch-theologische Dimension. Hatte Haenchen die altkirchliche Tradition über die Entstehung der Apostelgeschichte aufgrund des lukianischen Paulusbildes als wertlos betrachtet, hält J. im Anschluß an die WUNT-Monographien von C. Hemer (1989: *The Book of Acts*) und speziell C.-J. Thornton (1993: *Der Zeuge des Zeugen*) den Paulusbegleiter Lukas für den Verfasser des Buches. Und während Haenchen gegen Forscher wie T. Zahn und F. F. Bruce annahm, Lukas neige dazu, seinen Stoff „bisweilen fast *ex nihilo* zu schaffen“, hält J. Lukas für einen der historischen Wahrheit verpflichteten Autor, der auch in seinen Reden keine freien Fiktionen präsentiert.

Mit dieser Position greift J. nicht nur hinter Haenchen, sondern auch hinter dessen Vorgänger Wendt zurück, der den traditionellen Verfasseramen Lukas allenfalls für die „Wir“-Stücke gelten lassen wollte und die Reden der Apostelgeschichte für „blosse Producte des (namenlosen) Schriftstellers“ hielt. Obwohl J. sich dessen nicht bewußt zu sein scheint, kehrt er in seinem historischen Urteil zum Anfang der KEK-Kommentierung der Apostelgeschichte zurück, an dem Meyer sich für eine lukianische Verfasserschaft und gegen F. C. Baur's Versuch, die Apostelgeschichte als „historischen Roman“ einzustufen, ausgesprochen hatte. Die Abgrenzung gegen

die „alte“ und der Anschluß an die „neue“ Tübinger Schule führen offenbar zu ähnlichen Ergebnissen. Und es ist zu erwarten, daß die in der Reihe *The Book of Acts in its First Century Setting* erschienenen Forschungsbeiträge, die im bereits 1993 abgeschlossenen Manuskript nicht mehr berücksichtigt werden konnten, sich gut in die 2. Aufl. der von J. verfaßten Auslegung einfügen werden.

In theologischer Hinsicht legt J. besonderen Wert auf die judenchristliche Perspektive der Apostelgeschichte. Die geschilderten Massenbekehrungen betreffen ganz überwiegend Juden und Gottesfürchtige. Paulus werde nicht in erster Linie als Heidenmissionar, sondern als Apostel des Diasporajudentums dargestellt. Allein in der (in erster Linie juden-)christlichen Kirche setze sich die Geschichte des einen alttestamentlichen Gottesvolkes fort, dem die das Evangelium ablehnenden Juden nicht länger angehörten. Das sind sicherlich berechnete (und nicht völlig neue) Beobachtungen. Provozierend ist die These, für Lukas sei die Gültigkeit des Gesetzes nicht zeitlich begrenzt, und die Judenchristen müßten das ganze Gesetz einschließlich seiner rituellen Elemente halten.

Nicht überzeugend finde ich die Folgerung, die Darstellung des Lukas lasse für die Zeit nach 70 auf die Existenz eines dem Heidenchristentum gleichgewichtigen Judenchristentums schließen. Und der vorsichtige Versuch, aus Lukas – gegen Kol 4 – einen Judenchristen zu machen, scheint mir verfehlt. Dennoch hat J. einen in vieler Hinsicht brauchbareren Kommentar als Haenchen geschrieben. Wer allerdings Anregungen für die Predigt sucht, wird sicherlich eine parallele Lektüre des Kommentars von John Stott (engl. 1991; dt. 1999) zu schätzen wissen.

Armin Daniel Baum

Udo Schnelle. *Das Evangelium nach Johannes*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. 4. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998. XXVI + 321 S., DM 54,-

Die vorliegende Auslegung hat ein erklärtes Ziel: das Johannesevangelium als ein einzigartiges Glaubenszeugnis der frühen Christenheit zu Gehör zu bringen. Udo Schnelle sieht dieses Evangelium als „Neuformulierung der Jesusbotschaft für seine eigene Zeit“ (S. 21), und zwar in der Bemühung, den geschichtlichen Jesus auch historisch-geographisch zu verorten. Diese Entfaltung geschieht unter der Gegenwart des Parakleten, der die Gemeinde „als Beistand, Hermeneut, Lehrer, Fürsprecher, Anwalt, Stellvertreter und Zeuge Jesu“ führt (S. 21).

Der Verfasser des Johannesevangeliums stammt nach S. aus der johanneischen Schule mit Sitz in Ephesus, einer Gemeinschaft, die in besonderer Weise das Christusgeschehen bedachte. Aber er ist nicht ein Augenzeuge, wie nach der Tradition der Zebedaide Johannes, der Lieblingsjünger, der das Evangelium im hohen Alter veröffentlichte. Die Argumente werden vom inneren Zeugnis her

begründet: die andere Art der Darstellung; die eigenständige Theologie einer gewachsenen christologisch-soteriologischen Reflexion; zahlreiche Sonderüberlieferungen und die explizit an der nachösterlichen Perspektive orientierte Denkwelt. Diese Gründe müssen aber m.E. nicht zwingend zu dem Schluß führen, „daß nicht ein Augenzeuge des Lebens Jesu das 4. Evangelium verfaßte“ (S. 5).

Die traditionell vertretene Sicht der Nähe der johanneischen Theologie zu gnostischen Texten wird neu bewertet. Der Verfasser sieht Hinweise, „daß nicht das Johannesevangelium von Vorformen dieser Schriften beeinflusst wurde, sondern das 4. Evangelium in gnostischen Kreisen einer sehr eigenwilligen Interpretation unterzogen wurde“ (S. 18). Im Gegensatz zu R. Bultmann sei es nicht mehr möglich, das Johannesevangelium „auf dem Hintergrund eines voll ausgebildeten Erlösermythos zu interpretieren [. . .]“ (S. 18).

Die umstrittene Sicht der Existenz einer „Zeichenquelle“ wird problematisiert, so daß kein „Zeichenevangelium“ als Vorstufe zum Johannesevangelium vermutet wird. Nicht einsichtig ist die These, „die Stunde der Kreuzigung und Erhöhung ist die Geburt der Kirche“ (S. 289), weil Jesus vom Kreuz herab die Gemeinde einsetzt, die sich „wie Maria in die Obhut des Lieblingsjüngers begeben darf“ (ebd.). Wunder haben nach S. „nicht nur Hinweisharakter oder sind gar nur symbolisch zu verstehen. Vielmehr manifestiert sich in ihnen die eine Doxa Jesu [. . .]“ (S. 62), und die zentrale Stellung von Kreuz und Auferstehung sind von Anfang an im Blick.

Wenn es das Ziel dieses Evangeliums ist, „Glauben an den Gottessohn Jesus zu wecken und zu erneuern“ (S. 10), kommt dieses Ziel für den modernen Leser in seiner Welt heute in diesem Kommentar kaum zum Zug. Der von der Skepsis der historisch-kritischen Methode geprägte Umgang mit der Schrift hinterläßt in der konkreten Auslegung der Texte seine Spuren. Auch wenn der Verfasser die Rekonstruktions- und Kombinationsfreude der vom subjektiven Empfinden geprägten Exegeten nicht teilt und der Meinung ist, „das Johannevangelium kann bis auf Joh. 21 und die textkritisch eindeutig sekundären Passagen Joh. 5,3b.4 und die Glosse Joh. 4,2 als literarische Einheit verstanden werden“ (S. 13), werden doch willkürlich Verse der Tradition zugerechnet. Die Begründung z.B., ein Vers habe „die Funktion, den Nachweis für die Wirklichkeit des Wunders zu erbringen“ (S. 119), ist m.E. schwach.

Dieser Kommentar bietet eine gründliche theologische Ergänzung zu den aktuellen Kommentaren und gibt einen guten Überblick über den neueren Stand der Forschung. Da aber der Verfasser davon ausgeht, der Evangelist projiziere eine Problematik seiner Zeit in das Leben Jesu zurück und legitimiere damit seine Position durch Jesus selbst, vermag dieses Vorverständnis das Vertrauen in die Schrift als inspiriertes Gotteswort nicht zu fördern.

Ute Dumke

Hanna Stettler. *Die Christologie der Pastoralbriefe*, WUNT 2. Bd. 105. Tübingen: Mohr, 1998. 397 S., DM 118,-

Die vorliegende Untersuchung ist als Dissertation bei Peter Stuhlmacher entstanden und will aufzeigen, daß der Verfasser der Pastoralbriefe (Past) eine eigenständige Christologie erkennen läßt, die einerseits in enger Anlehnung an die paulinische Tradition, andererseits aber auch recht selbständig entwickelt wurde.

Die Arbeit beginnt mit einem (sehr knapp gehaltenen) Forschungsüberblick, in dem die Verfasserin darstellt, wie die Christologie der Past seit 1935 beurteilt wurde: als spätpaulinisch (Spicq), als Regression auf ein vorpaulinisches Stadium (Windisch, Brox), als nachpaulinisch-hellenistische Abweichung von Paulus (Dibelius, Conzelmann u.a.), als deuteropaulinische Synthese kirchlicher Lehre (Roloff u.a) oder als unpaulinisch und eigenständig (Marshall, Lau u.a.).

Im zweiten Hauptteil, der etwa drei Viertel der Dissertation ausmacht, exegetisiert Hanna Stettler die christologisch relevanten Stellen aus den Past, wobei sie sich nicht nur auf die ausdrücklich christologischen Aussagen beschränkt. Auch die Stellen, in denen die Christologie praktisch nur in Nebensätzen erkennbar wird, werden sorgfältig und gründlich untersucht.

Der dritte Hauptteil führt den Ertrag der Exegese zusammen. S. ordnet das erarbeitete Material unter verschiedenen Gesichtspunkten. Danach versteht sich der Verfasser der Past als Lehrer, „der die paulinische Lehre so formuliert, daß sie im Unterricht weitergegeben und gelernt werden kann“ (S. 296). Er habe unterschiedliche Traditionen verwendet, aber auch selbständig kunstvolle Formeln gebildet, die sich besonders zum Lernen und Einprägen eignen. „Was uns in den Briefen begegnet, ist sozusagen die am Ende des Unterrichts stehende Zusammenfassung der Lehre in Lehrformeln [. . .] Die von ihm vermittelten christologischen Formeln enthalten die Traditionen, an deren Inhalt unbedingt festgehalten werden muß“ (S. 301).

Die hellenistisch-jüdische Begrifflichkeit, die der Verfasser der Past verwendet, sei einerseits bedingt durch seinen persönlichen Hintergrund, andererseits ein Zugeständnis an die hellenistisch geprägten Adressaten. „Christologie und Heilshandeln Gottes füllt er inhaltlich nicht vom Hellenismus her. Auch wo er dafür z.T. Terminologie aus dem Hellenismus [. . .] gebraucht, werden dessen Begriffe mit ihrer Aufnahme immer schon gesprengt oder umgeformt, weil er sie durchweg mit Inhalten aus der überlieferten Tradition belegt“ (S. 313).

Ein weiteres bedenkenwertes Ergebnis der Untersuchung: Die christologischen Themen stehen nach S. in paulinischer Tradition und sind nicht etwa Regression auf ein vorpaulinisches Stadium (Windisch). Auch wenn der Verfasser der Past zuweilen andere Aspekte betone, sei doch deutlich zu erkennen, daß er in der paulinischen Theologie verwurzelt sei.

Der Ertrag dieser Arbeit könnte als Basis für eine neuerliche Diskussion um die paulinische Verfasserschaft der Past dienen, denn „man hat also in dem Ver-

fasser einen hellenistischen Judenchristen zu sehen, der rabbinisch gebildet war“ (S. 307). Welcher Verfasser läge da näher als Paulus selbst? S. geht mit der Mehrheit der europäischen Forscher von einem Paulusschüler als Autor der Past aus und bearbeitet die Frage nach der Verfasserschaft nicht weiter. Das mag im Rahmen dieser Arbeit angemessen sein. Ein großes Manko ist es jedoch, im Forschungsüberblick nicht einmal zu erwähnen, daß auch ernstzunehmende Theologen nach Spicq immer noch von Paulus als dem Verfasser der Past ausgehen (Carson/Moo/Morris, Goppelt, Guthrie, Jeremias u.a.) und nicht wie selbstverständlich Pseudepigraphie voraussetzen.

Rainer Kuschmierz

Peter Stuhlmacher. *Was geschah auf Golgatha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu*. Stuttgart: Calwer, 1998. 94 S., DM 14,80

Wer heutzutage von Jesus und seinem Sterben am Kreuz redet, muß sich darauf gefaßt machen, angewiderte Gesichter zu sehen. Kaum jemand kann noch nachvollziehen, warum Gott seinen Sohn Jesus qualvoll am Kreuz sterben ließ. Wer nur einen Gott der Liebe gelten läßt, versucht, die Ereignisse in Jerusalem „so lange umzudeuten, bis sie zu dem Gottesbild passen, von dem man ausgegangen ist. Dieses Bild verbietet, gleichzeitig von Gottes Liebe, Gottes Zorn und einem von Gott gewollten Kreuzesgeschehen zu sprechen“ (S. 13). Doch obwohl die Frage nach der Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft öffentlich zur Diskussion gestellt wird (wie zum Beispiel in den alljährlichen Weihnachts- und Ostertiteln im Nachrichtenmagazin *Der Spiegel*), herrscht große Unkenntnis darüber, was auf Golgatha tatsächlich geschehen ist.

Das schmale Bändchen von Peter Stuhlmacher enthält zwei Aufsätze, die in allgemeinverständlichem Stil auf diese Fragen eingehen. Es sind Neubearbeitungen zweier Referate, die in früheren Fassungen bereits veröffentlicht wurden. Der erste Aufsatz mit dem Titel „Was geschah auf Golgatha?“ (vgl. „Wer ist Jesus Christus?“, hg. von W. Brandmüller, Aachen 1995) hat vor allem das Kreuzesgeschehen im Blick, während der zweite Beitrag sich mit der Auferstehung befaßt und aufzeigt, welche Konsequenzen sich daraus ergeben (vgl. „Die Auferweckung Jesu und die Auferweckung der Toten“, in: *Pastoraltheologie* 84, 1995).

In seinem ersten Aufsatz will S. dem Leser deutlich machen, welche Bedeutung der Kreuzestod Jesu hat, und ihm helfen, einen persönlichen Zugang zum Passionsgeschehen zu finden. Dabei verweist er zunächst auf die Überlieferung: Obwohl die Synoptiker und das Johannesevangelium sich in einigen Punkten grundlegend widersprechen, sei die Evangelienüberlieferung in den Hauptanga-

ben „erstaunlich zuverlässig“; ebenso bezeugten archäologische Spuren die Zuverlässigkeit der biblischen Berichte.

Um das Kreuzesgeschehen angemessen zu deuten, erklärt S. den historischen Kontext, in dem der Kreuzestod Jesu möglich war. Er zeigt aber auch auf, wie Jesus selbst seinen Tod verstanden hat, nämlich „vom Gedanken des von Gott gewollten Sündopfers und der Hingabe des Gottesknechts für Israel her“ (S. 31). Damit ist klar: „Die alttestamentlich-frühjüdische Opfer- und Sühnetradition ist zum Verständnis des neutestamentlichen Christuszeugnisses unentbehrlich, obwohl – oder besser: gerade weil – Jesu Tod am Kreuz für immer alle christlichen Sühneopfer erübrigt hat“ (S. 34).

Darin liegt vielleicht die größte Herausforderung für den christlichen Leser: nicht vorschnell den Opfer- und Sühnegedanken neutestamentlich zu glätten, sondern die Sprache und die Begrifflichkeit des AT kennenzulernen, um wirklich zu verstehen, was Jesu Kreuzestod bewirken sollte und konnte.

In seinem zweiten Aufsatz, „Die Auferweckung Jesu, die Auferweckung der Toten und das Jüngste Gericht“, deutet S. das leere Grab als Zeichen für die leibliche Auferweckung Jesu, als Zeichen für die Gottessohnschaft und als Zeichen für die endzeitliche Auferweckung aller Toten. Kritisch setzt er sich mit G. Lüdemanns Deutung der Auferstehung auseinander und ermutigt dazu, sich dem Bekenntnis der Osterzeugen anzuschließen, weil damit die sichere Hoffnung auf das ewige Leben ausgedrückt wird. S. scheut sich auch nicht, vom Jüngsten Gericht zu reden, denn „wir müssen uns klarmachen, daß das Schweigen vom Zorngericht Gottes mit der Bibel wenig zu tun hat“.

Ein lesenswertes Buch, das neu über die Grundlagen unseres Glaubens nachdenken läßt.

Rainer Kuschnierz

Nikolaus Walter; Eckart Reinmuth; Peter Lampe. *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*. NTD, Bd. 8/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 232 S., DM 44,-

Wurden diese Briefe in der Reihe NTD bisher von G. Friedrich ausgelegt, so teilen sich die Aufgabe nun drei Neutestamentler.

Seiner Auslegung des Philipperbriefs stellt Nikolaus Walter eine sechzehnseitige Einleitung voran. Hier wird der Leser gut über die Stadt Philippi, die Gründung der Gemeinde und den Anlaß dieses Briefs informiert. Dabei geht W. davon aus, daß Paulus diese Schrift etwa um das Jahr 55 in der Gefangenschaft in Ephesus geschrieben hat (S. 16f). Doch gleich darauf wird deutlich, daß es für W. nicht „den“ Philipperbrief gibt. Seiner Meinung nach haben wir es mit einer Komposition aus drei Schriften zu tun [A= 4,10-20.21-23(?); B= 1,1-3,1a; 4,4-

7.8-9(?).21-23(?); C= 3,2-4,3.8-9(?)], wobei die Zuordnung von 4,8-9.21-23 nicht zu klären ist. Außerdem fügt W. hinzu, es handele sich bei dem Teilungsvorschlag um eine Hypothese; es werden auch Forscher genannt, die sich diesem Vorschlag nicht anschließen können (S. 18f).

Problematisch erscheint mir an einigen Stellen die Auslegung des Hymnus in 2,5-11, des Kernstücks des Philipperbriefs, zu sein. Als Beispiel sei der Vers 6 genannt, wo W. ohne große Diskussion μορφή mit „Status“ bzw. „Stand“ übersetzt, was dann auch Auswirkungen auf das Verständnis dieser Verse hat. Dabei gibt es z.B. gute Gründe, μορφή auf dem Hintergrund der alttestamentlichen δόξα θεοῦ zu verstehen (eine ausführliche Diskussion bietet Peter T. O'Brian, *Philippians*, NIGTC, S. 207ff). Zum grundsätzlichen Verständnis des „Christushymnus“ merkt W. an, daß die Vorstellung von der Auferweckung fehle, vielmehr „kommt hier die andere Linie urchristlicher Osterdeutung, eben die Erhöhungsvorstellung“, zu Wort (S. 61). Außerdem spreche das Lehrgedicht „nur indirekt von einer (himmlischen) Präexistenz des Sohnes“ (S.62). Belegt werden diese Behauptungen aber nicht. Ausleger, die der Meinung sind, die Auferstehung Jesu stehe sehr wohl im Hintergrund dieses Liedes, werden nicht erwähnt.

Eckart Reinmuth legt in diesem Band die beiden Thessalonicherbriefe aus. Wie viele andere Forscher auch, sieht er den 1. Thessalonicher als das älteste christliche Schriftstück an, um das Jahr 50/51 geschrieben. Den zweiten Brief hingegen hält er für eine pseudepigraphische Schrift, vielleicht um das Jahr 100 herum geschrieben. Die Erwähnung des Tempels in 2 Thess 2,4 hat für R. „symbolische Bedeutung“, und er folgert daraus umgehend, daß wir damit „kein zeitgeschichtliches Indiz haben“ (S. 179). Begründet wird diese Meinung nicht, erwähnt wird auch nicht, daß diese Stelle z.B. für W. G. Kümmel gerade ein wichtiger Grund war, den 2. Thessalonicher für paulinisch zu halten (Kümmel, *Einleitung*, S. 231).

Für die Auslegung des Philemonbriefs ist Peter Lampe verantwortlich. In der Einleitung zu diesem Brief wiederholt er seine 1985 geäußerte Vermutung, Onesimus sei kein entlaufener Sklave, sondern habe in einem häuslichen Konflikt Rat beim Apostel Paulus eingeholt. L. versucht, diese Meinung durch das Heranziehen von Rechtstexten zu belegen. Wenn ich richtig sehe, ist dieser Impuls in den neueren Einleitungen (Schnelle; Brown; Carson; etc.) nicht aufgenommen bzw. zurückgewiesen worden (Schnelle, *Einleitung*, S.175).

Etwas befremdlich wirkt der Exkurs „Psychologische Randbemerkung zum Briefhauptteil“ (S. 227ff). L. ist der Meinung, daß die Bereinigung des Konflikts zwischen Onesimus und seinem Herrn durch das Modell „Agressionsverzicht durch Objektverschiebung und Internalisation“ (S. 228) erreicht werde. Ob diese Randbemerkung wirklich zu einem vertieften Verständnis des Briefs etwas beitragen kann?

Überblickt man alle Auslegungen, so lassen sich zwar einige gute Beobachtungen erkennen. Dennoch lassen die genannten Kritikpunkte den neuen Band des NTD als nicht besonders hilfreich erscheinen.

Michael Schröder

Ulrich Wendel. *Gemeinde in Kraft: Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 20. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. 303 S., DM 98,-

Am Ende des sogenannten „Jahrhunderts der Kirche“ (O. Dibelius), das – zumindest in Deutschland – zu einem Jahrhundert der Entkirchlichung geriet, hat eine Phase der ekklesiologischen Neuorientierung begonnen. In dieser Situation sind exegetische Arbeiten zum neutestamentlichen Gemeindeverständnis willkommen. Sie vermögen nicht nur die Erkenntnis der apostolischen Kirche des Ursprungs zu fördern. Sie fordern auch dazu heraus, an ihren Ergebnissen Maß zu nehmen für den Gemeindebau der Zukunft.

Die Hamburger Dissertation des Lüneburger baptistischen Theologen Ulrich Wendel aus dem Jahr 1995 leistet beides in hervorragender Weise. Seine Untersuchung der Gemeindegsummarien der Apostelgeschichte (Apg 1,14; 2,42-47; 4,31c-35; 5,12-16; 5,42) korrigiert nicht nur wesentliche Aspekte der bisherigen Erforschung lukanischer Ekklesiologie, sondern arbeitet zugleich die Übertragbarkeit des offensiven Gemeindebildes der Apostelgeschichte als Intention des Lukas für seine Leser heraus. Altbekannte Thesen von der idealisierenden Darstellung einer kommunitären, von eschatologischer Hochstimmung getragenen, alltagsfernen Urgemeinde, die unwiederholbar einer goldenen Anfangszeit zugehört, erweisen sich im Zug der detaillierten Argumentation des Autors zunehmend als fraglich.

In einem ersten Teil (S. 13-110) wird die für Lukas typische Gattung der Gemeindegsummarien analysiert. Dazu werden nicht nur Summarien im AT und in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung verglichen, sondern – unter Voraussetzung der Zwei-Quellen-Theorie – der Umgang des Lukas mit den Summarien des Markusevangeliums untersucht. Es zeigt sich: Summarien können auf Vorlagen beruhen, sind nicht nur redaktionelle Inventionen; der alttestamentliche Hintergrund ist für Lukas stärker zu berücksichtigen; Lukas gestaltet Summarien so, daß ihr Inhalt auf das unverzichtbar Wesentliche reduziert wird; und sie erhalten eine für ihn typische „eveniente“ Form, d.h. sie wollen modellhaft für den Leser aufzeigen, was durch Gott geworden ist und möglich ist.

Im zweiten Teil (S. 111-283) werden die wesentlichen Elemente dieser modellhaften, offensiv-missionarischen Ekklesiologie des Lukas jeweils in binnen-summarischer Auslegung und intersummarischer Interpretation unter Heranzie-

hung korrespondierender Texte im lukanischen Doppelwerk auf ihrem jeweiligen Hintergrund in Bibel und Umwelt im kritischen Dialog mit der Fachliteratur ausgelegt. Die sich im Gebet manifestierende Gemeinschaftshaltung, der innergemeindliche soziale Ausgleich durch Gewinnabschöpfung, die täglichen Gemeindegemeinschaften in verschiedener Form, vor allem die öffentlichen Versammlungen, die missionarisch bestimmten Tischgemeinschaften, der resultierende Jubel über Heil und Bekehrung, das trotz behördlicher Widerstände positive Echo der Gemeinde in der Öffentlichkeit und das gottgewirkte Gemeindegewachstum werden eingehend behandelt und der Ertrag auf sechs Seiten zusammengefaßt. Die hochinteressanten Einzelerkenntnisse können hier nicht dargestellt werden. Deutlich ist aber, daß Lukas nicht nur seinen ursprünglichen Lesern das Modell einer dynamisch-missionarischen Gemeinde mit qualitativem und quantitativem Wachstum vor Augen stellte, sondern damit auch den Exegeten und Gemeindebauer heute herauszufordern vermag.

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

- *Jürgen Becker; Ulrich Luz. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD, Bd. 8/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 244 S., DM 48,-
- Richard H. Bell. *No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1,18 – 3,20*. WUNT, Bd. 106. Tübingen: Mohr, 1998. XXIV + 359 S., DM 158,-
- *Craig L. Blomberg. *Die Gleichnisse Jesu: Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 544 S., DM 78,-
- Jörg Frey. *Die johanneische Eschatologie*. Bd. II: *Das johanneische Zeitverständnis*. WUNT, Bd. 110. Tübingen: Mohr, 1998. XVI + 369 S., DM 178,-
- Heinz Giesen. *Die Offenbarung des Johannes*. RNT. Regensburg: Pustet, 1997. DM 98,-
- André Heinze. *Johannesapokalypse und johanneische Schriften: Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*. BWANT, Bd. 142. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 400 S., DM 89,-
- Jürgen Kerner. *Die Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra: Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik*. BZNW, Bd. 94. Berlin: de Gruyter, 1998. XI + 316 S., DM 188,-
- Matthias Konradt. *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief: Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Bd. 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 406 S., DM 158,-
- Jacob Kremer. *Der Erste Brief an die Korinther*. RNT. Regensburg: Pustet, 1997. DM 78,-

- Michael Labahn. *Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*. BZWN, Bd. 98. Berlin: de Gruyter, 1998. Ca. 570 S., ca. DM 268,-
- John Laansma. „I Will Give Rest“: *The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3–4*. WUNT 2, Bd. 98. Tübingen: Mohr, 1997. XV + 459 S., DM 128,-
- Helmut Merklein. *Studien zu Jesus und Paulus II*. WUNT, Bd. 105. Tübingen: Mohr, 1998. XIV + 455 S., br. DM 78,-; Ln. DM 158,-
- Markus Müller. *Vom Schluß zum Ganzen: Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses*. FRLANT, Bd. 172. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 296 S., DM 98,-
- Rüdiger Nöh. *Der irdische Christus: Eine Exegese von 2. Korinther 5, 16*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 1998. 80 S., DM 29,80
- Andreas Obermann. *An Gottes Segen ist allen gelegen: Eine Untersuchung zum Segen im Neuen Testament*. Biblisch-Theologische Studien, Bd. 37. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. Ca. 140 S., ca. DM 38,-
- Markus Öhler. *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*. BZNW, Bd. 88. Berlin: de Gruyter, 1997. VIII + 374 S., DM 188,-
- *Adolf Pohl. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Wuppertaler Studienbibel Ergänzungsfolge. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 335 S., ca. DM 39,-
- *Alexander Prieur. *Die Verkündigung der Gottesherrschaft*. WUNT 2, Bd. 89. Tübingen: Mohr, 1997. VIII + 336 S., DM 118,-
- Taeseong Roh. *Die „familia Dei“ in den synoptischen Evangelien: Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Bd. 37. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Ca. 272 S., DM 108,-
- *Wolfgang Schrage. *Der erste Korintherbrief*. 3. Teilband: *1Kor 11,17–14,40*. EKK VII/3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. Ca. 600 S., ca. DM 168,-
- Helmut Umbach. *In Christus getauft – von der Sünde befreit: Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus*. FRLANT, Bd. 181. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Ca. 352 S., ca. DM 130,-
- François Vouga. *An die Galater*. HNT, Bd. 10. Tübingen: Mohr, 1998. Ca. 180 S., DM 68,-
- Florian Wilk. *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT, Bd. 179. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. XII + 461 S., DM 128,-
- Otto Merk. *Wissenschaftsgeschichte und Exegese: Gesammelt Aufsätze*, hg. v. Roland Gebauer, Martin Karrer und Martin Meiser. BZNW, Bd. 95. Berlin: de Gruyter, 1998. Ca. 460 S., ca. DM 228,-

4. Zeitgeschichte und Archäologie

Martin Biddle. *Das Grab Christi: Neutestamentliche Quellen historische und archäologische Forschungen überraschende Erkenntnisse*. Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 5. Gießen: Brunnen, 1998. 192 S., DM 39,80

Der Oxforder Archäologe Martin Biddle zeichnet in seinem Buch die Bauschichte der Jerusalemer Grabes- bzw. Auferstehungskirche (Anastasis) nach, die im 4. Jh. errichtet wurde. Sie kann zeigen, wie wahrscheinlich es ist, daß die Kirche über dem historischen Grab Jesu errichtet wurde.

Die Bestattung Jesu erfolgte, wahrscheinlich im Jahre 30 oder 33, in einem außerhalb der Stadt Jerusalem in der Nähe der Kreuzigungsstätte gelegenen Gartengrab mit niedriger und durch einen Stein verschließbarer Türöffnung. Seit 41-44 lag das Grab innerhalb der neuen Stadtmauer Jerusalems (S. 71). Unter Kaiser Hadrian wurde es um 135 mit Schutt überdeckt. Der Bischof Makarios von Jerusalem ließ 325/26 mit Erlaubnis des Kaisers nach der Grabstätte suchen und fand unter einem in der Zeit Hadrians errichteten Tempel eine Höhle, die er als das Grab Jesu identifizierte (S. 71f;80f). Welche Gründe ihn zu diesem Schluß veranlaßten, ist unbekannt (S. 11;29). Eusebius berichtet, die Stelle über dem verschütteten Grab sei vor dessen Wiederentdeckung mit Steinen gepflastert gewesen, auf denen ein Tempel der Aphrodite stand. Hieronymus erwähnt eine Statue des Jupiter (S. 69f). Nach Kyrill von Jerusalem fand man bei den Ausgrabungen vor der eigentlichen Kammer des Felsengrabs einen ebenfalls aus dem Felsen geschlagenen (halb-)offenen Vorhof, in dem noch der Verschußstein für den Grabeingang lag (S. 81-83). Über diesem Felsengrab wurde zunächst unter Kaiser Konstantin die sogenannte Aedicula, das „kleine Haus“, und darüber die Auferstehungskirche errichtet.

Die Forschungen B.'s ergaben, daß der Vorhof des Felsengrabs im 4. Jh. entfernt worden sein und das Grab ursprünglich drei Nischen mit Grabbänken enthalten haben dürfte, von denen beim Bau der Aedicula nur die vom Eingang rechts gelegene erhalten blieb (S. 127-132;137-139). Im Jahre 1009 wurde die Aedicula samt der Auferstehungskirche durch den ägyptischen Kalifen al-Hakim bis auf die Fundamente niedergedrückt und dabei auch ein Teil des Felsengrabs, vor allem das Felsdach, zerstört (S. 88-92). Nur wenige Jahre später wurde die Auferstehungskirche 1012-1023 und 1037-1040 von den Jerusalemer Christen wieder aufgebaut (S. 93;102). Dabei wurden die zerstörten Teile des Grabs durch Mauerwerk ersetzt (S. 135f;139). Im Jahre 1108 wurden weitere Veränderungen an der Grabkammer vorgenommen, indem man nun die Grabbank an ihrer vertikalen und horizontalen Fläche mit Marmor bedeckte. Im 14. und 15. Jh. wurde der Überzug der Bank mehrfach verändert (S. 110-114). Dennoch verfiel die Aedicula vom 12. bis 16. Jh., bis Bonifatius von Ragusa sie 1555 abtrug und neu aufbaute.

In den folgenden Jahrhunderten setzte sich der Verfall der Aedicula fort, bis sie im Jahre 1808 durch Feuer beschädigt und in den beiden darauf folgenden Jahren

von Kommenus wieder aufgebaut wurde (S. 123f). 1927 wurde die Grabeskirche durch ein Erdbeben erschüttert, so daß sie ab 1934/35 durch Stahl- und Holzträger abgestützt (S. 19) und 1968-79 restauriert werden mußte (S. 125). Die Aedicula wurde 1947 mit Stahlträgern gesichert (S. 20.23). 1997 wurde die Restaurierung der Kuppel der Anastasis über der Aedicula abgeschlossen. In den nächsten Jahren wird es zur Erhaltung der Aedicula nötig sein, sie durch vollständigen Ab- und Wiederaufbau zu restaurieren (S. 12.23.26). Im Zuge dieser Maßnahmen hofft B., seine bei einer 1990-1992 durchgeführten fotogrammetrischen (dreidimensionalen) Vermessung der Aedicula gewonnenen Ergebnisse überprüfen (S. 23.90.92.139f) und anschließend in einer Monographie präsentieren zu können (S. 141). Eine der dann zu klärenden Fragen lautet, ob das Grab unter der Grabeskirche, ähnlich wie das Petrusgrab in Rom, durch Graffiti markiert ist und eventuell dadurch im 4. Jh. identifizierbar war (S. 83).

Bis es soweit ist, liegt mit diesem Buch eine sorgfältig argumentierende Darstellung des gegenwärtigen Forschungsstandes vor, in der die zahlreichen herangezogenen Quellen durch (teilweise farbige) Photos, Skizzen und ins Deutsche übersetzte Zitate ausführlich dokumentiert sind. Nur die Anordnung, in der das interessante Material präsentiert wird, dürfte nicht jeden Leser überzeugen. Am Ende legt man das Buch mit dem Eindruck aus der Hand, unter den Marmorplatten der von der Auferstehungskirche und der darin befindlichen Aedicula eingeschlossenen Grabkammer könnten Reste der in den Felsen gehauenen Bank verborgen sein, auf denen der Leichnam Jesu vom Abend des Karfreitag bis zum Morgen des Ostermontag gelegen hat.

Armin Daniel Baum

Craig S. Keener. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe* (3 Bände im Schubert). Band 1: *Einleitung und Evangelien*, 532 S.; Band 2: *Apostelgeschichte bis Kolosser*, 454 S.; Band 3: *1. Thessalonicher bis Offenbarung*, 436 S.. Neuhausen: Hänssler, 1998. Zus. DM 128,-

Vorliegendes Werk ist die Übersetzung des einbändigen *The IVP Bible Background Commentary* (Downers Grove 1993). Das Ziel des Werkes ist es, den Praktikern und Bibellesern jeweils an der konkreten Textstelle die nötigen Hintergrundinformationen zum Verstehen des Textes, sowohl in verständlicher Form als auch auf das Wesentliche beschränkt, an die Hand zu geben: „den Lesern die für das Verständnis des NT wichtigsten Fakten zum kulturellen, sozialen und historischen Hintergrund des Textes so nahe zu bringen, daß sie ihn verstehen können, wie ihn vermutlich einst die ersten Leser verstanden haben“ (I, S. 12).

Der erste Band beginnt mit Hinweisen für den Benutzer der Bände und grundsätzlichen hermeneutischen Überlegungen zur Bedeutung dieses Hintergrunds für das adäquate Verstehen von Texten. Derartige Kenntnisse sind unerlässlich, denn wenn wir „Passagen [. . .] für unser eigenes Leben fruchtbar machen, ist es notwendig zu wissen, für welche Umstände sie ursprünglich geschrieben waren“ (I, S. 12). Dem folgt eine Abhandlung über „die Notwendigkeit eines kulturgeschichtlichen Kommentars“ (I, S. 27-42) mit folgendem Inhalt: Interpretationshinweise in der Bibel selbst, überkulturelle Relevanz, „ein Blick über den eigenen kulturellen Tellerrand“, Einwände gegen die Einbeziehung kulturellen Hintergrundwissens und die Übertragung von Sprache und Kultur. Die Bände bieten eine knappe Einführung in die Evangelien und Briefe allgemein und in die Einleitungsfragen einzelner neutestamentlicher Bücher (mit knappen Literaturangaben). Unter der Angabe von Perikopenumfang und Titel (z.B. Lk 6,27-38: „Erweist anderen Barmherzigkeit“) folgen jeweils die Anmerkungen zu einzelnen Versen. Abgeschlossen wird die Kommentierung durch ein zwanzigseitiges Glossar, Karten und eine chronologische Übersicht.

Die Bände sind eine bedeutende und im großen und ganzen gelungene Leistung für einen einzelnen Autor, auch wenn man gelegentlich in Auswahl und Gewichtung des herangezogenen Materials zwangsläufig anderer Meinung sein mag. Craig Keener schreibt, daß sich bisher kein einziger Kommentar ausschließlich auf das Hintergrundmaterial konzentriert habe (I, S. 11). Doch daß es auch ihm nicht gelingt, sich auf derartige Informationen zu beschränken, ist vielleicht ein Hinweis auf die grundsätzliche Problematik seines Unterfangens. Man fragt sich, ob z.B. die Hinweise auf Philo, Josephus, die Qumranschriften und griechisch-römische Autoren zum Kolosserbrief (II, S. 436-50) ohne weiteren Kommentar und Vorkenntnisse wirklich zum Verständnis des Textes beitragen. Ist das Bereitstellen von solchen Informationen als *bruta facta* ausreichend? Wie sind sie zu bewerten? Wie sind sie zur Interpretation eines Textes zu verwenden und mit welchen Ergebnissen? Welche anderen Informationen sind nötig? Hier liegen die offensichtlichen Grenzen eines solchen „Hintergrund“-Kommentars (nicht umsonst mahnt K. im Vorwort, den literarischen Zusammenhang nicht zu vernachlässigen!). Selbst wenn so die Freiheit des Lesers gewahrt bleiben soll, eigene Schlußfolgerungen zu ziehen, wird ihm viel abverlangt. Wer bereit ist, Zeit zu investieren, gelernt hat, mit solchem Hintergrundmaterial sinnvoll und verantwortlich umzugehen und sie in ein umfassenderes Verständnis der Welt des ersten Jahrhunderts einordnen kann, wird dankbar zu K.'s Bänden greifen und gewiß neue Einsichten und ein besseres Verständnis davontragen. Andere Bibelleser, die Hilfsmittel zu Rate ziehen wollen, sind wohl mit einem traditionellen Kommentar, der unter anderem auch Hintergrundmaterial heranzieht und für die Auslegung fruchtbar macht, besser beraten, nicht nur im eigentlichen Verstehen, sondern auch für das Erlernen exegetischer Methodik. Leider werden für keinen der herangezogenen antiken Autoren oder andere Angaben Quellen-

hinweise gegeben, die ein Nachlesen des Zusammenhangs ermöglichen würden. Ferner erscheinen kaum direkte Zitate.

Eine genaue Prüfung der Übersetzung war mir nicht möglich. Irritierend ist die durchgehende Übersetzung des englischen Fachausdrucks „Graeco-Roman“ mit dem Neologismus „gräko-romanisch“ anstatt mit griechisch-römisch. Bei einigen Literaturverzeichnissen sind deutsche Titel erwähnt, doch hätte hier durchweg ergänzt werden können. Bei anderen Verzeichnissen fehlen sämtliche Hinweise auf deutsche Bücher (z.B. zur Apostelgeschichte, II, S. 10). So findet man in der Einleitung (I, S. 22-25) bei den Quellen des Judentums den Hinweis auf Charlesworth, aber nicht auf JHSRZ oder P. Riessler. Unter „Allgemein zur gräko-romanischen Welt“ hat sich scheinbar kein brauchbarer deutschsprachiger Titel finden lassen, ebenso zu sekundären Quellen! Zur griechischen Religion gibt es einen Hinweis auf W. Burkerts *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, nicht aber z.B. auf den für das NT viel relevanteren Band von M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. Die hellenistische und römische Zeit*, 4. Aufl., HAW V.2.2 (München: C. H. Beck, 1988). Ferner ist bedauerlich, daß die Bände keinerlei Abbildungen enthalten und daß das dem dritten Band beigegebene Kartenmaterial äußerst dürftig ist. Positiv ist, daß die Übersetzer oft abweichende deutsche Bibelübersetzungen aufzählen.

Vor der Anschaffung sollten Leser des beabsichtigten Benutzerkreises prüfen, ob sie mit den vorhandenen, für sie geschriebenen Kommentaren oder mit einem guten Bibellexikon (so hat z.B. *Das Große Bibellexikon*, Wuppertal: R. Brockhaus und Gießen: Brunnen, 2. Aufl. 1990 seinen inhaltlichen Schwerpunkt ebenfalls auf solchen Hintergrundinformationen) nicht schon ausreichend über den Hintergrund informiert sind.

Christoph Stenschke

Rainer Riesner. *Essener und Urgemeinde in Jerusalem: Neue Funde und Quellen*. Gießen: Brunnen, 2. Aufl., 1998. 232 S., DM 39,80

Bei dem Werk von Rainer Riesner handelt es sich um einen Artikel, der in erster Auflage in „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt“ (ANRW), Teil II, Bd. 26.2, Berlin/New York 1995, S. 1775-1922, erschienen ist, ergänzt durch einen Nachtrag über neue Funde und Quellen, die zwischenzeitlich entdeckt bzw. zugänglich wurden.

R. schließt sich in diesem Aufsatz der schon früh von verschiedenen Forschern geäußerten Vermutung an, wonach es Verbindungslinien zwischen Essenern und der Urgemeinde gegeben habe. Er gründet diese Vermutung auf die Lokalisierung des Abendmahlssaals als des Zentrums der Jerusalemer Urgemeinde nach Ostern in

unmittelbarer Nachbarschaft des sog. Essener Viertels auf dem Südwesthügel Jerusalems.

Ausgehend von dieser These gliedert sich R.'s Beitrag in drei Teile. Im ersten Teil führt R. eine Vielzahl von Gründen für die Annahme ins Feld, daß die Essener-Gemeinde zur Zeit Jesu ein eigenes Stadtviertel auf dem Südwesthügel Jerusalems bewohnte. Erhärtet wurde die These vor allem durch die Ausgrabung des sog. Essener Tors, die eine entsprechende Notiz bei Flavius Josephus (Bell 5,145) belegt. Entscheidend für R.'s These ist nun die Annahme, daß das Tor in der südwestlichen Umfassungsmauer ein eigener Zu- und Ausgang zum Stadtviertel der Essener-Gemeinde gewesen sein könnte. Die Notwendigkeit eines eigenen Tores könnte in der strengen essenischen Reinheitsgesetzgebung begründet liegen. Sie legt es nahe, Wege durch „unreine Wohngebiete“ zu vermeiden. Im letzten Abschnitt des ersten Hauptteils stellt R. noch Erwägungen über die Motive für die Wahl des Südwesthügels an. Neben praktischen Erwägungen (freier Siedlungsraum) könnten auch eschatologische Erwartungen ausschlaggebend gewesen sein, die man im Anschluß an Jer 31,38ff und 1Hen 26 mit dem Südwesthügel verband.

Der zweite Hauptteil widmet sich der Identifizierung und Lokalisierung des Saals, in dem Jesus mit seinen Jüngern das Abendmahl feierte. Dieses „Obergemach“ bildete auch den Ort des Pfingstwunders (Apg 2,1f) und das Zentrum der ersten Gemeinde (Apg 1,12f). Mit großer Akribie verfolgt R. die biblischen und altkirchlichen Zeugnisse über das Zentrum der Urgemeinde bis in die byzantinische Zeit. Umgekehrt verfolgt er die Tradition über die Lokalisierung des Abendmahls-saals von der byzantinischen Zeit bis in die neutestamentliche Zeit zurück. Dabei ergibt sich in der Tat eine erstaunliche Evidenz für die These, daß die Urgemeinde schon von Ostern her ihren Sitz im sog. Coenaculum (Abendmahlssaal) auf dem Südwesthügel und damit in unmittelbarer Nachbarschaft zum Essenerviertel hatte.

Schließlich fragt R. im dritten Teil nach möglichen Verbindungslinien zwischen Essenern und Urgemeinde. Während er jedoch bei den ersten beiden Teilen eine Fülle archäologischen Materials und zeitgeschichtlicher bzw. altkirchlicher Hinweise aufbieten konnte, ist er hier im wesentlichen auf Vermutungen und Schlußfolgerungen angewiesen. So vermutet er, daß es sich bei den Hörern der Pfingstpredigt des Petrus um die essenischen Nachbarn gehandelt haben könnte und daß die bekehrten Priester aus Apg 6,7 ebenfalls aus diesen Kreisen stammen. Auch hinter der Bezeichnung „fromme Männer“ (Apg 2,5f; 8,2; 22,12) könnten Mitglieder der Essener stehen.

Weitere Berührungspunkte sieht R. im Losverfahren für die Zuwahl des Matthias (Apg 1,15-26) und dem neutestamentlichen „Bischoftitel“, der im „Aufseher“ aus der Damaskusschrift (CD 13,7-12) ein zeitgenössisch-jüdisches Äquivalent hätte. Auch die urchristliche Gütergemeinschaft könnte die essenische Gemeinde-regel (IQS) zum Vorbild haben. R. deutet an, wie sich durch diese Verbindung manche exegetischen Probleme lösen ließen, die um die urchristliche Gütergemeinschaft, namentlich um die Perikope des Gerichts über Ananias und Saphira, bestehen.

Schließlich fragt R. nach Jesus selbst und seinen möglichen Beziehungen zu Essenern. Hinsichtlich seiner Verkündigung ist das Ergebnis ambivalent. Neben engen Berührungen zu essenischen Anschauungen gibt es geradezu diametrale Gegensätze, insbesondere im Blick auf die Reinheitsvorschriften. Es fällt ferner auf, daß nirgends in den Evangelien ein Zusammenstoß Jesu mit den Essenern berichtet wird, während dies mit den Pharisäern offensichtlich dauernd und mit den Sadduzäern vereinzelt der Fall war.

Hier bleiben auch bei diesem interessanten, gelehrten und stringent argumentierenden Beitrag einige Fragen offen. R. erklärt nicht hinreichend, warum diese nach seiner Meinung für das Urchristentum so bedeutende jüdische Gruppe im ganzen NT nicht ein einziges Mal eindeutig erwähnt wird.

Während R. für die These einer räumlichen Nachbarschaft beider Gruppen auf dem Südwesthügel eine Fülle gewichtiger Argumente zusammentragen konnte, bleibt die Evidenz für eine theologisch-geistliche Nachbarschaft bzw. für personale Verbindungen dahinter zurück.

In formaler Hinsicht ist der Beitrag streng wissenschaftlich formuliert, was in einer gewissen Spannung zur eher populärwissenschaftlichen Aufmachung des Einbands steht. Der theologische Laie wird Mühe haben, der Argumentation immer zu folgen, zumal nicht alle griechischen Zitate übersetzt werden. Für die neutestamentliche Forschung enthält R.'s These dagegen eine Fülle neuer Hinweise und Aufgabenstellungen, und es würde sich lohnen, ihnen weiter nachzugehen.

Volker Gäckle

Carsten Peter Thiede. *Ein Fisch für den römischen Kaiser: Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus*. München: Luchterhand, 1998. 389 S., DM 39,80

„Schon in den ersten Jahrzehnten befand sich das frühe Christentum auf den verschiedensten Ebenen in einer ständigen, fruchtbaren Auseinandersetzung mit seiner Umwelt – den Juden, Griechen und Römern, und nicht nur mit ihnen. Diese Berührungen waren nicht zufällig, sondern auch gewollt, und die waren nicht von Ängstlichkeit bestimmt, sondern von strategischem Denken und geschicktem Handeln, mit einer Offenheit, die erst dort endete, wo Gott und sein Sohn in Frage gestellt wurden“ (S. 245f). Genau diese These für Jesus und seine ersten Nachfolger belegt und vermittelt Carsten Peter Thiede im vorliegenden Band. Überzeugend heißt er den Leser Abschied nehmen von Jesus, dem verträumten galiläischen Tischler und Lehrer der Bauernweisheit, der von der Welt, in der er lebte, wenig wußte und sich mit ihr nicht auseinandersetzte, und von entsprechenden Bildern der frühen Christenheit. Im Gegenteil, Jesus ist „[. . .] durch seine Schulbildung und durch seine Berufstätigkeit mit theoretischen und prakti-

schen Kenntnissen, mit traditionellen jüdischen Frömmigkeitserfahrungen und mit Einblicken in die griechisch-römische Kulturwelt ausgestattet. Er ist dreisprachig und beherrscht ein Handwerk, er kann sich in der Synagoge ebenso bewegen wie auf dem Marktplatz, er ist in größeren Menschenmengen und ihren Interessen ebenso zuhause wie im intimen Gespräch zwischen Lehrer und Schüler“ (S. 11).

Die spannend und allgemeinverständlich verhandelten Themen sind weit gespannt: Von Jesu Beruf als Bauhandwerker auf der hellenistischen Großbaustelle Sepphoris über die teilweise bühnengerechte Verfassung der Evangelien, Parallelen zwischen dem Markusevangelium und den *Satyrice* des Petronius, Jesus als Retter, Fischfang und Boote auf dem See Genesareth (Handel mit gepökelten Fischen aus dem See Genesareth für die stadtrömische Oberschicht, daher der Buchtitel), zu der Entdeckung von Betsaida, um nur einige wenige zu nennen. Meisterhaft führt der Autor den Leser an antike Quellen aller Art heran (jüdische und griechisch-römische Schriften sowie verschiedene archäologische Funde, z.B. Ossuarien, S. 124-154).

Die gelungene Quellenauswahl enthält Bekanntes, aber auch neueste Funde. In den detaillierten Diskussionen der umfangreichen Fußnoten erweist T. sein umfassendes Wissen und zeigt sich voll auf dem Stand neutestamentlicher, philologischer und althistorischer Forschung. Neben der geschickten Aufbereitung und Ergänzung bereits bekannter Forschungsergebnisse (z.B. Jesu mögliche Kenntnis griechischer Theaterstücke durch das Theater in Sepphoris, S. 36-63) betritt T. gerade auf dem Gebiet der Papyrologie, Inschriften und der Qumranfunde immer wieder Neuland. Häufig bietet T. treffende Kritik historisch-kritischer Positionen (z.B. die überzeugende Darstellung des engen Zusammenhangs zwischen Naherwartung und dem frühen Entstehen christlicher Schriften oder die Ankündigungen der Zerstörung Jerusalems als angebliche *vaticinia ex eventu*, S. 255-299), indem er bekannte Argumente verständlich präsentiert, zusammenfaßt und eigene Überlegungen beiträgt.

Doch ist das Buch mit einer gewissen Vorsicht zu lesen. Öfter werden über mehrere Seiten hinweg Thesen entfaltet, die zwar historisch möglich sind, aber deswegen noch lange nicht auf so tatsächlich geschehenen Sachverhalten beruhen, wie zuweilen der Eindruck entsteht. Selbst wenn spannend zu lesen und mitreißend, geht T. m.E. gelegentlich zu weit und büßt dadurch unnötig Überzeugungskraft ein. Hier sei auch auf die engagierten, längeren Identifikationsdebatten verschiedener Papyri verwiesen (vgl. T.'s frühere Publikationen zum Thema), bei denen die Argumente der Gegner T.'s zu wenig Beachtung finden (bibliographische Hinweise fehlen). Manchmal sind die Zusammenhänge weit gespannt und phantasievoll. Freilich wird man nur an wenigen Stellen sagen wollen, daß es so nicht gewesen sein kann. Zuweilen geht der Bezug zum eigentlichen Thema des Buches verloren.

Selbst wenn es den Kapitelüberschriften gelingt, das Interesse des Lesers zu wecken, geben sie kaum Hinweise auf den tatsächlichen Inhalt des Kapitels (z.B.

S. 234ff „Panik und Pointen“: über das Petrusbekenntnis in Caesarea Philippi; oder S. 206ff „Der Herr der neunzehn Lämmer“: über die Bedeutung der Christusprädikation „Herr“). Oft sind mehrere gar nicht oder nur lose miteinander verbundene Themen in ein Kapitel gepackt. Z.B. behandelt „Nero der Herr“ (S. 180-213) die Schnelligkeit der Nachrichtenverbreitung in der Antike, Nero und Poppaea, gottesfürchtige Heiden als Sympathisanten des Judentums und den Übergang von Schriftrolle zu Kodex um 62 n.Chr.

Ferner ist bedauerlich, daß der Band keinerlei Bibelstellen- oder Sachregister hat, so daß der Inhalt auf diese Weise zugänglich würde. Auch verwundert das Fehlen jeglicher Abbildungen (hilfreich z.B. für die oft im Detail erörterten Papyri oder die Münze der Steuerfrage, Mk 12,13-17 par). Hier wird man mit Gewinn den Band von G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu* (10. Aufl., Leipzig 1988) konsultieren.

Mit diesen Vorbehalten bietet T.'s Buch eine kreative Einführung in die Welt der ersten Christen, viele Anregungen und Einsichten zum Verstehen des Neuen Testaments für Bibelleser, Studenten und Prediger.

Christoph Stenschke

Johannes Zimmermann. *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftenfunden von Qumran*. WUNT 2, Bd. 104. Tübingen: Mohr 1998. XVIII + 541 S., DM 130,-

In der überarbeiteten Druckfassung seiner 1997 von der evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen angenommenen Dissertation beschäftigt sich Johannes Zimmermann mit den messianischen Erwartungen in den Qumranschriften. Die Arbeit soll einen Beitrag zur Erforschung der frühjüdischen Messiaserwartung(en) leisten und damit die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen der Verkündigung Jesu und der Urgemeinde erhellen.

Z. schließt mit seiner Untersuchung vor allem an die Arbeit von A. S. van der Woude über „Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran“ aus dem Jahre 1957 an. Der Fortgang der Forschung, die Menge neuerer Veröffentlichungen zum Thema, die verbesserten technischen Datierungsmöglichkeiten bereits bekannter Texte, vor allem aber die Erstedition bisher unveröffentlichter Texte bilden die Grundlage für Z.'s Neubearbeitung des Themas.

Z. gliedert seine Untersuchung in acht Kapitel. An die Einleitung schließt sich eine Untersuchung der Wendung „Gesalbte(r) Aarons und Israels“ an (1QS 9,11; 1QSa 2,11ff und mehrfach in der Damaskusschrift), da sich hier bereits Konturen einer doppelten messianischen Erwartung abzeichnen. In den Kap. 3-5 folgen Untersuchungen über herrscherliche bzw. königliche, priesterliche und prophetische Gesalbtenvorstellungen.

Nachdem in Kap. 6 drei Texte behandelt werden, bei denen unklar ist, ob und inwiefern sie überhaupt von einer messianischen Gestalt sprechen, unternimmt Z. in Kap. 7 den Versuch, die Vielzahl der Vorstellungen einer Synthese zu unterziehen. Er fragt nach Entwicklungslinien und der Verschmelzung verschiedener Messiaserwartungen, stellt die Ergebnisse dem gesamten frühjüdischen Befund gegenüber, behandelt die Frage „Zwei Messiasse in Qumran?“ und beschließt seine Synthese mit einem Ausblick in das NT.

Z. plädiert dabei für eine Unterscheidung der drei Vorstellungen, nicht aber für eine starre Trennung: „Es handelt sich beim ‚königlichen‘, priesterlichen und prophetischen Aspekt der Gesalbtenvorstellung also nicht um ein dreiteiliges Credo der Essener, sondern um Grundlinien der messianischen Vorstellungen in Qumran, die je nach Zeit und Text unterschiedlich akzentuiert werden und u.U. sogar ineinander überfließen konnten“ (S. 436).

Die fließenden Übergänge der verschiedenen Vorstellungsbereiche sprechen nach Z. dagegen, von einer fest umrissenen „Messiasdogmatik“ auszugehen. Umgekehrt wäre es angesichts der zahlreichen Gemeinsamkeiten genauso falsch, einen uferlosen Pluralismus unzusammenhängender Vorstellungen anzunehmen. Vielmehr kann man von einer begrenzten Vielfalt ausgehen. Es ist die Absicht Z.'s, diese traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge der genannten Grundlinien differenziert darzustellen, ihre Verwurzelung im AT herauszustellen und Verbindungen zu anderen frühjüdischen Messiaserwartungen aufzuzeigen. Überhaupt mahnt Z. zur Vorsicht, die messianischen Erwartungen in den Qumrantexten zu vorschnell in die Sektenecke zu stellen. Viel eher sollte man von einer weiteren Variante frühjüdischer Schriftauslegung sprechen.

So weist Z. nach, daß alle Elemente der erwähnten Messiasvorstellungen sich auch anderswo in frühjüdischen Texten nachweisen lassen. Vor allem die Erwartung eines königlich-davidischen Herrschers war weit verbreitet (z.B. PsSal 17; TestJuda 24; 4Esr 13), ebenso wie die Erwartung eines „Propheten wie Mose“ nach Dtn 18,15ff (vgl. z.B. im NT Apg 3,22; 7,37). Lediglich die Erwartung eines eschatologischen Hohenpriesters klingt nur in Jub 31,15 und in TextXII an. Letztere Schrift hat zu den Qumran-Texten insofern eine starke Nähe, als sich auch hier das Nebeneinander eines endzeitlichen Hohenpriesters (TestLevi 18) und eines Herrschers aus Juda (TestJuda 24) findet. Z. weist jedoch darauf hin, daß die Erwartung von zwei funktional verschiedenen Messiasen schon im AT wurzelt. Schon dort ist für die nachexilische Zeit eine Gewaltenteilung zwischen Priester und Herrscher erwähnt (vgl. die beiden „Ölsöhne“ in Sach 4,14).

Wichtig für die Evangelien-Forschung ist die Erkenntnis, daß in den Qumran-Texten aufgrund von Jes 61,1 die ‚prophetische‘ und ‚messianische‘ Erwartung miteinander verbunden werden konnten. Vor diesem Hintergrund konnte das prophetische Wirken Jesu (vgl. Jesu Bezugnahme auf Jes 61,1f in Lk 4,16ff) von seinen Zeitgenossen durchaus als messianisches Wirken verstanden werden. Erhellend wird ferner die Bedeutung einer Reihe alttestamentlicher Schriftbeweise im NT, die

bereits in Qumran messianisch verstanden wurden (z.B. Num 24,17; 2Sam 7; Jes 11,1-5; Am 9,11 u.a.).

Die überaus fleißige und gründliche Arbeit bringt die Qumranforschung hinsichtlich der Messianologie auf einen neuen Stand. Durch die übersichtliche Gliederung, die alle behandelten Texte mit einer eingehenden Textvorstellung erschließt und alle Abschnitte und Kapitel mit einer knappen Zusammenfassung beendet, und nicht zuletzt durch die zehnsseitige Schlußzusammenfassung (Kap. 8) kann sich der Leser schnell einen Überblick über die gleichermaßen umfangreiche wie unwegsamen Textbasis verschaffen.

Volker Gäckle

Weitere Literatur:

- Gerhard Delling. *Studien zum Frühjudentum: Gesammelte Aufsätze 1971–1987*. Hg. v. Cilliers Breytenbach und Karl-Wilhelm Niebuhr. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Ca. 504 S., ca. DM 180,–
- Ferdinand Hahn. *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik: Eine Einführung*. Biblisch-Theologische Studien, Bd. 36. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1998. Ca. 190 S., ca. DM 39,80
- Martin Hengel. *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II*. WUNT, Bd. 109. Tübingen: Mohr, 1998. Ca. 550 S., ca. DM 250,–
- Carolyn Osiek; David L. Balch. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Tübingen: Mohr, 1997. X + 329 S., DM 44,–
- Peter Pilhofer. *Philippi*. Bd. II: *Katalog der Inschriften von Philippi*. WUNT. Tübingen: Mohr, 1998. Ca. 750 S., ca. DM 250,–
- Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*. Hg. v. James H. Charlesworth, Hermann Lichtenberger und Gerbern S. Oegema. Tübingen: Mohr, 1998. Ca. 300 S., ca. DM 150,–
- Ferdinand Rohrhirsch. *Wissenschaftstheorie und Qumran: Die Geltungsbegründungen von Aussagen in der Biblischen Archäologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus*, Bd. 32. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. XII + 408 S., DM 162,–
- James C. VanderKam. *Einführung in die Qumranforschung: Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*. UTB, Bd. 1998. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 232 S., DM 39,80
- Berndt Wander. *Gottesfürchtige und Sympathisanten: Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*. WUNT, Bd. 104. Tübingen: Mohr, 1998. XIII + 276 S., DM 178,–

5. NT-Theologie

Stefan Lämmer. *Lebensspuren: Was wir über den historischen Jesus wissen*. Metzingen: Franz, 1997. 171 S., DM 16,80

Schon vor der Anfrage, das Buch von Stefan Lämmer zu rezensieren, benutzte ich seine „Lebensspuren“ über Jesus im Unterricht. L. ist es gelungen, in verständlicher Sprache auf 125 Seiten die wesentlichen Spuren über den historischen Jesus, wie ihn die Evangelien darstellen, zu beschreiben. Die Anmerkungen stehen mit der Absicht im Anhang, daß der theologisch Interessierte den Text ungestört lesen kann; beim Nachschlagen ist dies jedoch unpraktisch. Dennoch kommt auch der Studierende auf seine Kosten, denn über 130 neutestamentliche Forscher werden in mehr als 400 Anmerkungen kommentiert. Das regt zur Weiterarbeit an. Die Zitate sind wohlüberlegt ausgesucht und gedanklich verarbeitet.

Die „Lebensspuren“ Jesu werden im 1. und 2. Kap. außerbiblich und in Qumran verfolgt. Auf weiteren 17 S. schließen sich „die politischen, religiösen und sozialen Verhältnisse in Israel“ an (Kap. 3). Während L. in Kap. 4 die Zuverlässigkeit der Evangelien in der „genaue(n) Jesusüberlieferung“ (S. 58) festmacht, differenziert er dann die Spuren-Sicherung Jesu und seiner Worte (S. 58-69). Als Arbeitsmethoden hält sich L. an die drei geläufigen Kriterien der Unableitbarkeit, Anstößigkeit sowie der mehrfachen Bezeugung der Jesusüberlieferung (S. 59-62). Dabei stellt er diese drei Kriterien klar über die Augenzeugenschaft. Hier scheint deutlich zu werden, daß der Autor der wichtigen Arbeit von H.-J. Schulz, *Die apostolische Herkunft der Evangelien* (vgl. Rezension in JETH, 1995, S. 227), keine Beachtung geschenkt hat. Die Rede vom Logos bei Johannes sieht er im Gegensatz zum AT von der „griechischen Vorstellungswelt“ beeinflusst. Ansonsten erklären sich Bibelworte bei ihm entweder als „Originalton Jesu“ oder ebensogut „als Produkt der Gemeinde“ (S. 60).

In Kap. 6 und 7 wird der Themenkreis des Reiches Gottes in Jesu Wort und Wirken interessant entfaltet (S. 70-97). Zur Wunderfrage nimmt L. eine unmißverständliche Position ein: „Die Wunder sind [Jesus] nicht erst nachträglich angedichtet worden, sondern [. . .] ergänzen die Verkündigung des Reiches Gottes“ (S. 95). Ebenso erfreulich sind die Ausführungen zur Stellung Jesu gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz (Kap. 8). Weiter kann L. an „überraschende(n) Verhaltens- und Lehrweisen Jesu“ (S. 111) sein messianisches Selbstzeugnis verdeutlichen (Kap.9). Daß L. die „theologische Bedeutung der Kreuzigung Jesu“ von der stellvertretenden Sühne und Rechtfertigung her versteht, stellt er eigens in einem Exkurs heraus (S. 128-132). Der Lebensspur Jesu entsprechend endet das Buch mit Jesu Leiden, Sterben und seiner Auferweckung (S. 116-138).

Die Stärke des Buches zeigt sich durchgehend in den zeitgeschichtlichen Hintergründen, wodurch die Spur des Lebens Jesu besonders profiliert herausgestellt wird. Rein formal gefällt das übersichtliche Layout mit den Untergliederungen.

Fast jeder größere Abschnitt wird am Ende kurz zusammengefaßt. Griechische und hebräische Begriffe sind in Umschrift wiedergegeben. Es ist didaktisch hilfreich, daß die Darstellung immer wieder durch Fragen unterbrochen wird (u.a. auf S. 49.50.58.59.100.132), die sich dem engagierten Leser stellen oder zum Nachdenken herausfordern. L. ist eben kein Theoretiker, sondern Gemeindefarner. Obwohl das Jesusbuch in komprimierter Form verfaßt wurde, präsentiert L. einen angenehmen Schreibstil. Zu bedauern ist allerdings, daß die Anmerkungen nur nach Kapiteln geordnet sind, die nicht durchgängig nummeriert sind.

Fazit: Trotz der kritischen Bemerkungen wünsche ich diesem insgesamt empfehlenswerten Jesusbuch eine weite Verbreitung. Die „Lebensspuren“ motivieren zur Diskussion und zum Eigenstudium. So gesehen eignet sich das Buch bestens in theologischen Ausbildungsstätten als Einstiegslektüre zu den Evangelien; auch Lehrer im gymnasialen Religionsunterricht erhalten ein fundiertes Wissen über Jesus.

Manfred Dumm

Weitere Literatur:

- *Christoph Burchard. *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*. WUNT, Bd. 107. Tübingen: Mohr, 1998. Ca. 450 S., ca. DM 180,-
- Michael Gese. *Das Vermächtnis des Apostels: Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*. WUNT 2, Bd. 99. Tübingen: Mohr, 1997. XII + 321 S., DM 98,-
- *Martin Karrer. *Jesus Christus im Neuen Testament. Grundrisse zum NT 11*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 380 S., DM 68,-
- Franz Mußner. *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche: Gesammelte Aufsätze*. Hg. v. Michael Theobald. WUNT. Tübingen: Mohr, 1998. Ca. 400 S., ca. DM 170,-
- * Petr Pokorný. *Theologie der lukanischen Schriften*. FRLANT, Bd. 174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 225 S., DM 48,-

Systematische Theologie

1. Dogmatik

Klaus Bockmühl. *Leben mit dem Gott, der redet: Leben aus dem Evangelium; Hören auf den Gott, der redet.* Hg.v. Horst-Klaus Hofmann. Bockmühl-Werk-Ausgabe (BWA), Bd. I/6. Gießen: Brunnen, 1998. Pb., 204 S., DM 29,80

Dieser Band der Bockmühl-Werk-Ausgabe vereint zwei Werke Bockmühls: „Leben aus dem Evangelium“ und „Hören auf den Gott, der redet“. Nach einer Einführung zur Bockmühl-Werk-Ausgabe von Reinhard Frische und einer ausführlichen Einführung in Biographie und Werk Bockmühls von Horst-Klaus Hofmann folgt zunächst „Leben aus dem Evangelium“. Dieser Artikel geht auf zwei Vorträge zurück, die Bockmühl 1981 in Siegen gehalten hatte. Sie wurden 1982 erstmals veröffentlicht. 1986 kam eine erweiterte englische Fassung heraus. Diese wurde ins Deutsche zurückübersetzt und liegt der vorliegenden Ausgabe zugrunde (S. XXX).

In „Leben aus dem Evangelium“ beschäftigt sich Bockmühl sowohl damit, daß das Evangelium Leben bringt (Dogmatik), als auch mit der daraus entstehenden Aufgabe, sein Leben auf der Grundlage dieses Evangeliums zu führen (Ethik). Beide Aspekte beleuchtet Bockmühl mit der ihm eigenen Gründlichkeit und theologischen Akribie. Bemerkenswert ist etwa seine Betonung, Gottes Auftrag für uns als Gabe des Evangeliums, als Gnadengabe zu verstehen, anstatt dahinter sozusagen Gott als Sklaventreiber zu vermuten (S. 19ff) oder die Aussage, den Horizont unseres Auftrages vor dem Hintergrund der Erwartung der Wiederkunft Jesu zu sehen (S. 22ff). Immer wieder wird deutlich, daß Bockmühl ein scharfer und gründlicher Denker war.

Der zweite Artikel, „Hören auf den Gott, der redet“, ist nach Hofmann „das geistliche Vermächtnis Klaus Bockmühls“ (S. XXXII). Bockmühl schrieb ihn als letztes Werk 1988/89, nachdem er wußte, daß seine Krebserkrankung so weit fortgeschritten war, daß keine Heilung mehr möglich war, und er beendete es kurz vor seinem Tod. Erstmals veröffentlicht wurde es 1990.

„Hören auf den Gott, der redet“ — dieser Titel beschreibt sowohl die Stärke dieses Artikels, als auch den Ansatzpunkt für eine gewisse Kritik. Problematisch erscheint vor allem das Verständnis der „Stillen Zeit“, das bei Bockmühl immer wieder durchscheint. „Stille Zeit“ ist eine Zeit des „Hörens auf Gottes Reden“. Dabei ereignet sich dieses Reden Gottes aber nicht nur durch das bewußte Bemühen um eine sachgerechte Interpretation des jeweiligen Bibeltextes, sondern geschieht auch, sozusagen prophetisch, auf einem sehr direkten Wege (vgl. S. 84f, 172f).

Aus Bibel und Kirchengeschichte möchte Bockmühl aufzeigen, daß Menschen Gottes immer wieder die Erfahrung des direkten Redens Gottes gemacht haben. Bockmühl spricht in diesem Zusammenhang häufig von „Führung“. Diese ereignet

sich eher zögernd und still, wie ein Vorschlag Gottes (S. 104f). An einem solchen subjektiven Führungsverständnis scheint Kritik durchaus angebracht zu sein. Auch wenn Bockmühl immer wieder die notwendige Überprüfung dieses Redens Gottes anhand der Schrift und durch andere Christen fordert (vgl. z.B. S. 85; 140f), ist es fraglich, ob dies wirklich der „normale“ Weg ist, auf dem sich Führung Gottes ereignet und ob nicht doch letztlich der Subjektivität Tür und Tor geöffnet werden. Sicher kann Gott auf eine solche direkte Art und Weise mit uns reden. Aber zumindest im Neuen Testament gibt es nur ganz wenige eindeutige Beispiele für eine solche Form der Führung. Hier finden wir stattdessen Menschen, die im Glauben ihren Weg nach ihren Überlegungen und Vorstellungen planen und gehen und gerade darin Gottes Führung erleben (vgl. etwa Paulus und seine Missionsstrategien). Wenn Gott dann diese Überlegungen durchkreuzte, waren sie selbstverständlich jederzeit bereit, Gott gehorsam zu sein (z.B. Apg 16).

Bedenklich ist, daß Bockmühl in dem Kapitel über „Kirchenväter, Heilige und Missionare“ neben Augustin und Bernhard von Clairveaux auch den mittelalterlichen Mystiker Johann Tauler, einen Schüler Meister Eckehards, anführt. Diesen hat die Reformationszeit zwar geschätzt, jedoch wegen des evangelischen, nicht wegen des mystischen Inhalts seiner Predigten, wozu die Führungsaussagen zweifellos zählen.

Neben diesen kritischen Anmerkungen darf jedoch nicht übersehen werden, daß auch dieser Artikel viele wesentliche und wertvolle Gedanken enthält. Wie alle Werke Bockmühls ist er gründlich durchdacht und scharf formuliert. Auch wenn man nicht in allen Punkten mit seinen Ansichten übereinstimmen mag, wird man darin viele wichtige und wertvolle Erkenntnisse entdecken können.

Hans-Georg Wüch

Thorsten Brenscheidt. *Gott auf charismatisch: Gottesbeschreibungen in der Pfingst- und charismatischen Bewegung*. Reformatorische Paperbacks, Bd. 8. Hamburg: Reformatorischer Verlag H.C. Beese, 1998. 160 S., DM 14.-

Der Titel des Buches scheint darauf hinzuweisen, daß sich dahinter eine systematisch-theologische Untersuchung verbirgt. Daß es sich bei dem Werk hingegen um eine eher unsystematische, praktisch-theologische Studie handelt, bemerkt der Leser erst bei seiner Lektüre. Brenscheidt stellt Zitate von charismatischen Predigern zusammen und belegt sie in 689 Anmerkungen [!] aus gedruckten Quellen und Tonaufzeichnungen. Hauptgegenstand seiner Sammlung sind Gottes-, Jesus-, Engels- und Teufelsbeschreibungen, nicht so sehr die Lehren und Praktiken charismatischer Leiter sowie die Phänomene, die im Umkreis ihrer Tätigkeit vorkommen.

In den ersten drei Kapiteln (S. 15-51) stellt der Vf. Ausschnitte aus Selbstdarstellungen und Äußerungen von Charismatikern über ihren Glauben zusammen.

Immer wieder läßt der Autor im Text des Buches als Kontrast zu Ausdrücken aus der Gossensprache, die er in den Zitaten findet, fettgedruckte Bibelstellen sprechen (z.B. S. 16, 18f, 35, 37-39, 44, 50f).

In weiteren drei Kapiteln (S. 52-92) stellt Brenscheidt Zitate zum Thema des Buches zusammen. Der Heilige Geist wird darin nicht nur mit dem schon fast klassischen Bild eines himmlischen Stromstoßes verglichen, sondern auch mit einer gefüllten Wanne, in der der Charismatiker badet, mit einem Tankwagen und vielem anderen mehr. Hier werden nicht nur deutsche Pfingstevangelisten, sondern auch ausländische (überwiegend amerikanische) Prediger, die auch Deutschland bereisen, angeführt. In zwei weiteren Kapiteln beschreibt der Vf. das *Internationale Evangeliums-Zentrum* in Dortmund, in dem er selbst vier Jahre lang mitarbeitete, und die charismatische Beeinflussung des Studenten-Missionswerkes *Campus für Christus* (S. 93-112).

Abschließend konfrontiert Brenscheidt in sieben Thesen Lehren und Phänomene der charismatischen Bewegung mit Aussagen der Bibel (S. 113-119). Diese Vorgehensweise ist zwar nicht falsch, greift aber doch zu kurz. So scheint dem Autor z.B. in der Frage der Verehrung des Heiligen Geistes die altkirchliche Diskussion dieses Themas völlig unbekannt zu sein. In einem Nachtragskapitel geht der Vf. auf „moderne Evangelikale“ ein (S. 121-144), die charismatische Gottesbezeichnungen übernommen haben. Mit seinem Buch möchte Brenscheidt erreichen, daß sich Charismatiker von ihrer als unbiblich erkannten Theologie abwenden (S. 147-148); ihm schließt sich der Herausgeber der *Reformatorischen Paperbacks* an (S. 149). Dem Vf. ist zu danken, daß er Texte aus verstreuten Quellen der charismatischen Klein- und Gemeindeliteratur zusammengestellt hat. Bei einer möglichen Neuauflage des Buches wären zahlreiche Druckfehler im Text zu tilgen.

Jochen Eber

Dein Wort ist die Wahrheit: Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie. Festschrift für Gerhard Maier zum 60. Geburtstag. Hg.v. Eberhard Hahn, Rolf Hille und Heinz-Werner Neudorfer. TVG. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 368 S., DM 48,-

Mit der Festschrift zum 60. Geburtstag des langjährigen Rektors des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen und jetzigen Prälaten von Ulm legen die Herausgeber einen Band mit 22 unterschiedlichen Aufsätzen vor, die alle dem Untertitel des Buches gemäß „Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie“ sein wollen. Daß Gerhard Maiers Buch „Das Ende der historisch-kritischen Methode“ aus dem Jahr 1974 einen der Hauptanstoße für die Entstehung einer evangelikalen Theologie darstellte, der zugleich Maiers theologische Biographie entscheidend prägte, kommt bei mehreren Autoren durch Bezugnahme auf dieses Werk zum Ausdruck.

Die Beiträge sind in vier Rubriken eingeteilt: I. Dogmatik und Hermeneutik, II. Schriftauslegung; III. Theologie und Kirche, IV. Pietismus und Mission. Den Herausgebern, allesamt Lehrer am Albrecht-Bengel-Haus, ist es gelungen, mit diesen Rubriken gleichzeitig den weiten Schaffenshorizont des Jubilars zu beschreiben, der sich trotz aller Leidenschaft für die neutestamentliche Exegese (die Beiträge zur Schriftauslegung sind auch in der Festschrift am zahlreichsten vertreten) nie auf einen Bereich theologischer Forschung festlegen ließ. Denn die Frage des Schriftverständnisses ist immer eine Frage an die Theologie als ganze, nicht bloß eine exegetische oder dogmatische Spezialproblematik.

Neben Beiträgen von Studienleitern und Studienassistenten des Bengelhauses (Rolf Hille, Gerhard Diekmeyer, Eberhard Hahn, Ralf Albrecht, Hartmut Schmid, Claus-Dieter Stoll, Heinz-Werner Neudorfer, Heiko Krimmer, Wolfgang Becker) finden sich Aufsätze von leitenden Persönlichkeiten aus dem Bereich des Arbeitskreises für Evangelikale Theologie (Uwe Swarat, Helge Stadelmann, Lutz von Padberg), von Wegbegleitern der württembergischen Kirchenleitung (Theo Sorg, Rolf Scheffbuch), vom Bengelhausvorstand (Martin Holland), von (ehemaligen) Mitgliedern der Tübinger Fakultät (Rainer Riesner, Otto Betz, Peter Beyerhaus) und von internationalen Forschern (Hans Kvalbein, Howard Marshall, Don A. Carson, Sören Ruager). Hille, Nachfolger von Gerhard Maier als Rektor des Albrecht-Bengel-Hauses, befaßt sich in seinem Beitrag mit der Frage „Was ist schriftgemäß?“ Seine grundsätzlich gehaltene Darlegung einer biblisch-historischen Methode sucht bewußt den Anschluß an Adolf Schlatter, Karl Heim und Gerhard Maier. Vor allem Theologiestudenten werden von dieser gut lesbaren kompendienartigen Zusammenfassung profitieren. Gerhard Diekmeyer untersucht den Beitrag Hermann Cremers zu einer biblischen Hermeneutik, auf den sich auch Gerhard Maier in seiner *Biblischen Hermeneutik* (1990) bezieht. Kvalbeins Aufsatz „Die Inspiration und die Autorität der Heiligen Schrift“ steht ganz in der Linie der skandinavisch-lutherischen Position, die die Schriftautorität in der Lehre der Kirche verankert sieht. Leider setzt sich Kvalbein nicht mit der von Gerhard Maier vertretenen „Ganzinspiration“ auseinander. Der aktuellen Debatte zwischen evangelikaler und pfingstkirchlicher Theologie ist der Beitrag von Rainer Riesner gewidmet. Unter dem Titel „Wenn sich pneumatische Exegese beim Geist widerspricht“ geht es einerseits um die Frage der Einschätzung der Zungenrede wie auch um die Frage nach Pneuma und Methode. Dabei schließt sich Riesner Bengel [„Für Bengel stand in der Exegese nicht Pneuma gegen Methode, sondern heiliger Geist gegen falsche Methode.“ (S. 130)] und Fritz Rienecker an [„Die fleißige Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes ist darum fort und fort ebenso nötig wie das anhaltende, gründliche Forschen und Studieren der Heiligen Schrift“ (zitiert bei Riesner, S. 131)]. Ralf Albrecht nimmt in seinem exegetischen Artikel „Das Ende der neueren Urkundenhypothese – Zur Einheit der Schöpfungsgeschichte der Genesis“ Impulse von Gerhard Maier auf. Es wäre wünschenswert, wenn es in der Pentateuchforschung zu einem fruchtbaren Diskurs über seine Einzeluntersuchungen kommen und seine These nicht bloß als typisch evangelikale Position abgetan würde. Daß die Frage

nach der Verfasserschaft biblischer Bücher oft an nicht mehr hinterfragbaren Vor-entscheidungen hängt, macht Claus-Dieter Stoll am Beispiel des Jesajabuches deutlich. Worin sich evangelikale Theologie in pietistischer Tradition von der Biblischen Theologie der neueren Tübinger Schule unterscheidet, beleuchtet Heinz-Werner Neudorfer am Beispiel des Jakobusbriefs. Eine Sachkritik, auch wenn sie sich auf die reformatorische Rechtfertigungslehre und die Mitte der Schrift beruft („was Christum treibet“), verbaut den Weg zu einem adäquaten Verständnis des Jakobusbriefs. Römerbrief und Jakobusbrief müssen sich nicht widersprechen, wenn man den Jakobusbrief in die Tradition der weisheitlichen Schriften einordnet.

Einige der Artikel unter der Rubrik „Theologie und Kirche“ können (und wollen?) wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen. Das zeigt wieder einmal deutlich, daß Wissenschaft und praktische Kirchenleitung oft sehr weit voneinander entfernt liegen und gründliche wissenschaftliche Reflexion der Praxis viel zu selten geschieht. Auf diesem Hintergrund bildet der Jubilar selbst eine große Ausnahme, der damit die Linie der Schwabenväter Albrecht Bengel und Fr. Chr. Oetinger und des großen württembergischen Missionstheologen und Prälaten Karl Hartenstein wieder aufnimmt.

Bei aller naturgemäßen Unterschiedlichkeit der Beiträge einer Festschrift ist doch ein Werk gelungen, das Forschungsergebnisse und geistliche Anliegen des Jubilars in den unterschiedlichen theologischen Disziplinen aufnimmt und weiterführt. Das einigende Band aller Bemühungen um eine schriftgemäße Theologie ist immer noch das gemeinsam mit Jesus gesprochene Bekenntnis: „Dein Wort ist die Wahrheit“. Dafür legen das Lebenswerk Gerhard Maiers und die vorliegende Festschrift ein beredtes Zeugnis ab.

Joachim Rieger

David Ewert. *Der Heilige Geist: sein Wesen und Wirken*. Bonn;Bornheim: Puls, 1998. 127 S., geb., DM 16,90

Der neue Puls-Verlag ist ein Arbeitszweig des Bibelseminars Bonn, das von baptistisch-mennonitischen Freikirchen getragen wird. Der Deutschkanadier Dr. David Ewert ist Gastprofessor am Bonner Bibelseminar, er hat als Professor an verschiedenen nordamerikanischen theologischen Seminaren unterrichtet. Er hat das Buch auf Deutsch geschrieben, so daß es vom Verlag nur noch sprachlich überarbeitet werden mußte. Es soll nicht nur Seminaristen und Vollzeitern, sondern auch Laientheologen verständlich sein.

Ewert stellt in seinem Buch überwiegend die Grundlagen des Themas dar, die er biblisch-exegetisch klärt. Es dominiert die lexikalische Vorgehensweise, wobei der Autor am Ende der Abschnitte den Inhalt zusammenfaßt. In drei Teilen erörtert er

die Themen der Verheißung und des Kommens des Geistes sowie sein Wirken im Leben der Gläubigen. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Alten Testament und den Evangelien, der zweite stellt die Apostelgeschichte dar, der dritte widmet sich den Briefen des Neuen Testaments. Das Alte Testament kommt mit den ersten beiden Kapiteln relativ knapp weg.

Für Ewert gehören Geist- und Wassertaufe im Neuen Testament eng zusammen (S. 24f, vgl. 49; 90). Er spricht sich aufgrund der Exegese an mehreren Stellen gegen die Geistestaufe als eine zweite Erfahrung aus (S. 24f, 40, 54, 57, 90, 100f). Tiefgreifende Erfahrungen im Leben des Gläubigen sind für sich noch kein Beleg für eine „Geistestaufe“ (S. 25). Das Zwei-Klassen-Christentum, das heute als Folge der „Geistestaufe“ oft propagiert wird, findet sich im NT nicht (S. 25). Aufkommende Zwietracht läßt den Vf. die „Geistestaufe“ kritisch hinterfragen (S. 101). Die Geistesgaben sind der Gemeinde in der ganzen Heilsgeschichte gegeben (S. 117f).

Im Text werden griechische Worte in Umschrift und zitierte Buchtitel fett statt kursiv gedruckt. Dies ist eigentlich unüblich, und der Verlag dürfte seine Praxis in folgenden Veröffentlichungen korrigieren. – Für ein Bibelseminar oder eine Abendbibelschule kann das Werk eine hinreichende Einführung in das Thema bieten; für ein Theologisches Seminar müßte von einem Buch über den Heiligen Geist hingegen eine gründlichere Auseinandersetzung gefordert werden.

Jochen Eber

Volker Gäckle, Hrsg. *Warum das Kreuz? Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu*. TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. Pb., 224 S., DM 24,80

Die Bedeutung des Todes Jesu mit der Konzentration auf die Frage der Sühne wird in diesem Sammelband des Lehrerkollegiums des Albrecht-Bengel-Hauses Tübingen durch alle theologischen Disziplinen behandelt. Mit diesem Aufsatzband wird bewußt ein heute strittiges Thema der Theologie aufgegriffen: inwieweit läßt sich vom Tod Jesu als stellvertretendem Sühnopfer sprechen und das Kreuzesgeschehen als ein Gerichtshandeln Gottes begreifen?

Die Frage der Sühne und Versöhnung wird biblisch-exegetisch, kirchengeschichtlich, systematisch-theologisch und praktisch-theologisch diskutiert. Daß es sich dabei nur um Grundlinien für ein angemessenes Verständnis handeln kann, versteht sich angesichts des Umfangs des Buches und der Fülle der Disziplinen fast von selbst.

Hartmut Schmid untersucht in seinem Aufsatz „Die Möglichkeit der Sühne nach dem Gesetz Moses“ (S. 7-33). Kurz und präzise geht er auf die möglichen Wortfelder und die einschlägigen Bibelstellen ein und kommt, nachdem er die wichtigsten alttestamentlichen Deutungen dargestellt hat, zu dem Ergebnis: Die Gemeinschaft

zwischen Gott und Israel ist durch Sünde gestört, und der Sünder hat den Tod verdient. Aber Gott gibt durch den stellvertretenden Tod eines Tieres als Sühnemittel Vergebung und Versöhnung und ermöglicht so neu die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch (vgl. S. 32).

Mit dem Gottesknechtslied aus Jesaja 53 stellt Ralf Albrecht („Sühne in Jesaja 53“, S. 35-51) einen der für das neutestamentliche Sühneverständnis von Jesu Tod zentralen Text des AT in den Mittelpunkt. Dieser Text erhält seine Brisanz dadurch, daß von Alttestamentlern immer wieder der Bezug zur Sühne in Jesaja 53 mit dem Argument verneint wird, der Sühnegedanke sei nur an den Text herangetragen. Demgegenüber zeigt Albrecht, daß „Jesaja 53 als Zentraltext zur Sühne“ (S. 49) zu verstehen ist.

Den größten Raum nimmt berechtigterweise das Verständnis von Sühne im Neuen Testament ein, das Volker Gäckle in zwei Beiträgen („Zur Deutung des Todes Jesu in den Evangelien“, S. 53-85, „Sühne und Versöhnung bei Paulus“, S. 87-105) darstellt. Dabei nimmt Gäckle bei den Evangelien vor allem Markus und Johannes in den Blick. Beim Markusevangelium wird der Tod Jesu als Heils- und Gerichtsgeschehen gedeutet, wobei Jesus sich für die „vielen“ Gott hingibt und Gottes Zorn über die Sünde auf sich zieht und stellvertretend das göttliche Gericht erleidet (vgl. S. 66f). Für das Johannesevangelium zeigt Gäckle, daß „Johannes das Sühnegeschehen am Kreuz als den Höhepunkt der Sendung Jesu als dem Sohn Gottes darstellt“ (S. 85) – gegen Bultmanns These, daß der Tod Jesu als Sühneopfer im Johannesevangelium keine Rolle spiele. Für Paulus postuliert Gäckle, daß Gott in den Paulusbriefen als Subjekt und Objekt der Versöhnung verstanden wird, also sowohl der Mensch mit Gott als auch Gott mit dem Menschen versöhnt werden muß. Dabei betont Gäckle aber, daß „sowohl das sühnende als auch das versöhnende Handeln allein von Gott bzw. Christus ausgeht“ (S. 105).

„Die Heilstat Jesu Christi in altkirchlicher, mittelalterlicher und reformatorischer Sicht“ (S. 107-135) wird von Tobias Eißler dargestellt und läßt deutlich werden, daß bei allen Eigenarten jeder Epoche bis zur Aufklärung durchgängig die Christen „mit der lebensvernichtenden Realität von Sünde, Tod und Teufel rechnen, die allein durch die objektiv wirksame Lebensmacht des Versühners Christus besiegt wird.“ (S. 134) Rolf Hille zeigt anhand von Kant, Schleiermacher, Hegel und Ritschl die tiefgreifenden Veränderungen des Verständnisses von Gott, Mensch und Sünde durch die Aufklärung. Bei der gebotenen Kürze des Artikels und gleichzeitig der Fülle des Stoffes kann Hille – wie auch die anderen Verfasser – vieles nur anreißen, was der Vertiefung bedarf. Deutlich wird bei Hilles Darstellung, daß der Mensch sich nicht mehr als ein Wesen verstehen kann, das Erlösung braucht, weil er vor allem vor sich selbst bestehen muß und bestehen kann (!) und die Erlösung lediglich eine Bewußtseinsveränderung, aber keine Seinsveränderung des Menschen darstellt.

Eberhard Hahn befaßt sich bei den „Deutungen des Versöhnungsgeschehens im 20. Jahrhundert“ (S. 175-198) mit den Ansätzen von Karl Barth, Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg – und damit mit den wohl einflußreichsten Systematikern

unseres Jahrhunderts. Er beschließt seine Ausführungen mit "Eckpunkte(n) für eine biblisch-reformatorische Verantwortung der Versöhnung" (S. 197), wobei er festhält, daß Gott Subjekt und Objekt der Versöhnung ist und der Liebende und Heilige ist. Der Mensch wird entgegen der Moderne gesehen als einer, der in seiner Schuld vertreten werden kann und muß, wobei es nicht um die Beseitigung von Schuldgefühlen, sondern von echter Schuld geht.

Den Abschluß des Bandes bildet konsequent ein Aufsatz zur „Predigt von der Sühne“ von Wolfgang Becker (S. 199-221). Nach einleitenden Grundthesen zu biblisch-reformatorischen Grundlagen der Predigt von der Sühne stellt Becker heutige Widerstände gegen die Predigt von der Sühne dar und zeigt anschließend Lösungsversuche auf, die von ihm kritisch beleuchtet und beurteilt werden.

Dieser Aufsatzband stellt sich dem Leser als ein homogenes und in sich geschlossenes Werk dar, weil alle Verfasser deutlich ein gemeinsames Verständnis der Sühne vertreten, das in vielen Punkten gegen moderne Vorstellungen der Versöhnung angeht – mit Recht, wie ich meine. Wer einen Einstieg zu dem aktuellen Stand der Diskussion um die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu unter dem Aspekt der Sühne sucht, ist mit diesem Buch gut bedient. Es dürfte dem Studenten der Theologie ebenso eine Hilfe sein wie dem theologisch interessierten Laien oder auch im Pfarramt. Wer zu einzelnen Aspekten Vertiefungen sucht, wird freilich zu weiterer Literatur greifen müssen, aber mehr als eine Einführung und Orientierung kann und will dieses Buch nicht bieten – und das ist durchaus gelungen.

Ralph Meier

Heinzpeter Hempelmann. *Glauben wir alle an denselben Gott? Christlicher Glaube in einer nachchristlichen Gesellschaft.* TVG, Wuppertal: R. Brockhaus; Bad Liebenzell: Mission, 1997. Pb., 78 S., DM 12,80

Was ist Wahrheit? Dieser Frage stellt sich Hempelmann, der Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission. Um die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs anschaulich zu machen, verwendet er „ganz grob“ folgendes Phasenmodell (S. 56f.):

	Vormoderne	Moderne	Postmoderne
Gibt es Wahrheit?	ja	ja	ja (57) und nein (64)
Wieviele Wahrheiten gibt es?	eine	eine	viele
Kann man sagen, was die Wahrheit ist?	Man kann im Prinzip genau sagen, was die Wahrheit ist.	Was die Wahrheit ist, darüber muß man streiten.	Es soll kein Ringen mehr um die Wahrheit geben.

Natürlich ist das Verhältnis der Epochen um einiges verwickelter. Hempelmann aber kommt es darauf an, daß man über die Wahrheit *streiten* muß. In elf Punkten (S. 58ff., vgl. 44) weist er nach, daß das Wahrheitsvielerlei der Postmoderne in Theorie und Praxis völlig versagt, unter anderem: weil es Probleme verschiebt, aber nicht löst; weil es Verständigung verbaut; weil es selbst intolerant ist gegenüber jedem Offenbarungsglauben; weil es den Menschen ausliefert an sich selbst; weil es zu ethischer Indifferenz führt und letztlich das Recht des Stärkeren durchsetzt. Interessant ist der letzte Punkt in der Reihe: Die Rede von der einen Wahrheit, um die man streiten kann, hat eine humanisierende Bedeutung. Denn wenn wir nicht mehr um Wahrheiten streiten, kann nicht mehr zwischen einer Person- und einer Sachtoleranz unterschieden werden (S. 50f. = 71!). Dann wird nicht mehr um eine Sache gestritten, sondern es prallen die streitenden Personen direkt aufeinander (S. 66f.).

Was die Streitenden im letzten aufeinanderprallen läßt, ist die Gottesfrage, die dem Buch den Titel verlieh. „Gibt es einen Gott?“ ist dabei die falsche Frage, sagt Hempelmann. Am Beispiel von 1 Kön 18 zeigt er, wie die Frage richtig lauten muß, nämlich: „Wer ist der wahre Gott?“ (S. 31-35). An was und wen hältst du dich im Leben und Sterben? Die Frage muß bleibend gestellt werden und kann nicht einfach wie von Frau Seitz in die Zukunft verschoben werden. Richtig ist: Jeder muß für sich eine Antwort finden. Aber die Antwortfindung ist nicht beliebig. Über die Antwort muß gestritten werden.

Doch nur eine göttliche Erleuchtung kann Menschen in religiösen Fragen zur gleichen, nämlich christlichen Antwort führen. Wahrheit von Religion – von welcher auch immer, kann nach Hempelmann nicht bewiesen werden, weil eine gemeinsame Argumentationskette einen gemeinsamen Ausgangspunkt voraussetzt. Und ist dieser gegeben, wird ein Beweis bereits unnötig (S. 46, 73f; vgl. Joh 8,47; 14,17; 1 Kor 1-2). Dabei vermisste ich die Aussage, daß keine Phase, also weder „Vormoderne“ (wann gab es die?) noch Moderne oder Postmoderne mit ihrem Wahrheitsverständnis der Personwahrheit Jesus Christus gerecht wird. Und nicht einzig der Streit um die Wahrheit wird diesem Herrn gerecht. Christliche Erkenntnis der Wahrheit muß immer von ihm *erbeten* werden und bleibt von seinem Geben abhängig. Ja, der Streit muß bleiben. Aber wenn der Christ im Streit nicht in betender Verbindung mit seinem Herrn bleibt, wird er fanatisch, obschon er, wie Hempelmann richtig sagt (S. 70), die Wahrheit (Jesus Christus) nicht besitzen kann, sondern recht verstanden nur von ihr getragen werden soll (hier wäre der Hinweis etwa auf 1 Kor 8,1-3; 13,12; Gal 4,9 angebracht).

Hempelmann hat zweifellos recht mit seiner Kritik an der ethischen Indifferenz und Beliebigkeit, die der (bei Hempelmann nicht vorkommende) Teufel in die Herzen unserer Zeitgenossen getragen hat. Die Frage bleibt aber offen, ob diese Indifferenz mit dem Etikett „Postmoderne“ versehen und abgetan werden kann, und ebenso, ob Postmoderne überhaupt eine Epoche ist bzw. werden wird.

Insgesamt ist Hempelmanns Büchlein klar und prägnant, leicht lesbar und deshalb empfehlenswert für die Gemeinde.

Stefan Felber

Christian Herrmann. *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung: Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. FSÖTh, Bd. 83. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 367 S., DM 118,-

Hinter dem anspruchsvollen Titel versteckt sich eine ebenso anspruchsvolle Untersuchung, die 1996 bei Professor Reinhard Slenczka in Erlangen eingereicht wurde. Der Autor ist als promovierter Theologe im höheren bibliothekarischen Dienst an der Tübinger Universitätsbibliothek beschäftigt, er arbeitet dort speziell an der bibliographischen Erfassung theologischer Zeitschriftenliteratur (ZID). Sprachlich bewegt sich die Monographie auf den Höhen der Publikationen Tübinger und Heidelberger Systematiker und ihrer Schüler; sie ist daher keine leichte Kost. Doch inhaltlich ist sie jedem, der sich mit dem Thema beschäftigt, wärmstens zu empfehlen. Nur selten erreichen evangelikale Dissertationen das Maß an Gründlichkeit, das diese Arbeit auszeichnet. Herrmann will in seiner Dissertation die Begriffe „Seele“ und „Unsterblichkeit“ durch ihre Verbindung mit der Auferstehung rehabilitieren (S. 14).

In seinem exegetischen Eingangsteil setzt sich der Vf. mit den biblischen Grundlagen und den Konzepten von Christoph Barth und Fritz Heidler (FSÖTh 45) auseinander. Herrmann betont, daß der Mensch keine Seele „hat“, sondern Seele „ist“ (S. 30, vgl. 62). Mit dem Tod bleibt der Bezug der Seele zu Gott von Gottes Seite aus aufrechterhalten; die Toten leben von Gott her (S. 36, vgl. 61). Der Scheol ist nicht Endstation, sondern Zwischenstation in Gottes Handeln an den Seinen (S. 43).

In seinem zweiten Teil beschäftigt sich Herrmann mit dem Seelesein des Menschen in der Reformation vorwiegend anhand vom Luthers Theologie in Auseinandersetzung mit ihrer Deutung durch Carl Stange und Paul Althaus; beiläufig geht er auch auf Johannes Calvin ein (S. 91-92; 99). Der Vf. kommt zu dem Ergebnis: *„Unsterblichkeit ist nicht ein Besitz, sondern ein Ereignis, nicht Ausklammerung und Umgehung des Todes, sondern kommunikatives Neugesetztwerden im Tod durch Gott [. . .] 'Seele' ist der Mensch als von Gott Angeredeter, Beanspruchter und zugleich darauf in der einen oder anderen Weise Antwortender. Der Mensch – nicht erst der Christ! – ist Seele als kommunikatives Gegenüber Gottes und insofern unsterblich“* (S. 103).

Der dritte und der vierte Teil der Studie widmen sich dem Seele-Problem in der römisch-katholischen Kirche und in der Aufklärungszeit. In der katholischen Theologie verfolgt der Autor von den vorausgesetzten philosophischen Grundkon-

zeptionen Platons und Aristoteles' aus exemplarisch die Problemgeschichte in der Alten Kirche bei Origenes und Augustinus sowie im Mittelalter bei Thomas von Aquin, Averroes und Pietro Pomponazzi. Darauf werden aus dem 20. Jh. Karl Rahner, Gisbert Greshake und Joseph Ratzinger besprochen, die der Vf. von Tertullian ausgehend (! S. 182-188) zu kritisieren weiß. Der Umgang der Aufklärungsphilosophie mit der Unsterblichkeitsfrage ist durch eine naturalistische Reduktion der Eschatologie gekennzeichnet. Descartes, Spinoza, Leibniz, Lessing und Kant weisen letztlich in die gleiche Richtung: das gegenwärtige Leben des Menschen (im Rahmen des 1. Glaubensartikels) wird verabsolutiert, die „Unsterblichkeit der Seele“ deutet den Fortschritt menschlicher Existenz an. Diese Bewegung an sich gewinnt schon soteriologische Qualitäten, weshalb der 2. Glaubensartikel ausfällt: nicht glauben *an* Jesus, sondern glauben *wie* Jesus heißt die Devise (vgl. S. 234, 235, 238).

Im umfangreichen fünften Teil untersucht Herrmann evangelisch-theologische Positionen im 20. Jahrhundert, die überwiegend von der Alternative „Auferstehung oder Unsterblichkeit“ geprägt sind (S. 241-313). Der Vf. erkennt die Berechtigung dieser Entgegensetzung an, insofern es „gegen eine konstitutionelle Begründung der Unsterblichkeit bzw. gegen eine substanzontologische Füllung des Seelenbegriffes anzugehen gilt“ (S. 241). Barth, Jüngel und Moltmann einerseits und die lutherischen Entwürfe von Elert, Künneth und Thielicke andererseits stehen hier zur Diskussion, in deren Rahmen Herrmann bei Reinhold Seeberg, Adolf von Harnack und Theodor Kliefoth Ansätze zur Korrektur eschatologischer Fehlentwicklungen findet. Leider geht er nicht auf den folgenreichen Ansatz Bultmanns ein. Ein weiteres kurzes Kapitel über psychoanalytisches und anthroposophisches Seelenverständnis (S. 314-329) wirkt wie ein Anhang, der sich wie ein Fremdkörper an die vorangegangene theologische Diskussion reiht und inhaltlich nicht weiter in die Monographie eingearbeitet ist.

Das Schlußkapitel der Arbeit fragt nach praktisch-theologischen Konsequenzen des erarbeiteten Seelenverständnisses am Beispiel der kirchlichen Bestattungspraxis, der Sterbebegleitung und der Todesanzeigen, die nicht auf ein immanentes Verständnis des Todes begrenzt bleiben dürfen. Ein Rückblick von etwas mehr als einer Seite Länge (S. 343f) faßt leider nicht die Ergebnisse der Untersuchung zusammen; auch vermißt der Leser eine zusammenfassende Profilierung von Herrmanns eigenem Ansatz, der sich mehr in den biblisch-exegetischen und reformationstheologischen Teilen der Arbeit findet. Leider fehlen dem Werk, dessen Publikation durchaus positiv zu würdigen ist, auch Register, zumindest zu Bibelstellen und Personennamen.

Jochen Eber

Georg Huntemann. *Die Selbsterstörung des Christentums überwinden*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 280 S., DM 30,-

„Hier wird nicht geklagt, sondern angeklagt.“ Diese Aussage aus der ersten Seite des Vorworts von Huntemanns jüngstem Buch gibt sehr klar die Zielrichtung der folgenden 260 Seiten wieder. Mit gewohnter Schärfe sieht, analysiert und kritisiert der Autor die Wunden am Leib der christlichen Kirche. Und hier gibt es wirklich jede Menge Anklagepunkte, sei es die alles beherrschende pluralistische Ideologie, die sich der Pluralität verweigert, sei es die Abkehr vom Wort der Heiligen Schrift, die die Bibelkritik zur Norm erklärt, sei es die Verselbständigung landeskirchlicher Hierarchien, die die örtlichen Gemeinden zu Goldesel und Befehlsempfängern degradiert. Hierbei könnte man es bewenden lassen, der Ankläger sind genug. Viel wichtiger und interessanter ist nicht, wogegen ein Autor spricht, sondern welche Wegweisung in chaotischer Situation er zu geben hat. Und hier wird Huntemann interessant und zugleich höchst problematisch. Um seine Aussagen zu verstehen, sind zwei Konzepte entscheidend:

- „Biblische Religion“ meint die „Einheit von Altem und Neuem Testament“ wobei Huntemann von einer biblischen Ganzheitsaussage ausgeht. Im Vollzug bleibt dieser Begriff merkwürdig verwaschen, eine spezifisch christliche Füllung, die über eine jüdische hinausgeht, findet sich kaum.

- „Revolte gegen die Absurdität“ knüpft an Albert Camus an und beschreibt Gottes Handeln, in das sein Volk hineingenommen wird. Dabei wird bereits die Schöpfung als Gottes Revolte gegen die Absurdität bezeichnet, die somit vor der Schöpfung ihren Ursprung hat und nicht etwa im Sündenfall. Erst die Neuschöpfung am Ende der Zeiten wird das Ende der Absurdität bringen. Dieser Begriff der Absurdität und der Revolte gegen sie wird zu einem hermeneutischen Schlüssel für die Lektüre der Schrift und der Geschichte. Mit ihm können dann auch Franz Overbeck oder Friedrich Nietzsche gewürdigt werden.

Besondere Beachtung verdient das 3. Kapitel, in dem die Soteriologie und die Christologie (ein für Huntemann unmögliches Wort!) im Mittelpunkt stehen. Und hier lernt man nun wirklich das Staunen, von einem Lehrer an einer evangelikalen Ausbildungsstätte Sätze wie diese zu lesen: „Der Christ weiß, daß er es Gott schuldig ist, das Böse in seinem Herzen zu überwinden“ (S. 67), und: „Mit diesem Opfer der Absurdität am Kreuz müssen wir uns identifizieren – wir werden selbst gekreuzigt. Sein Tod muß der Tod unserer eigenen Absurdität werden“ (S. 68). Oder auch: „Für die urchristliche Gemeinde war der Tod Christi am Kreuz ein stellvertretendes Leiden darum, weil die ganze Misere der Welt, ihr ganzer Abschaum, die volle Wucht der Absurdität gerade über ihm zusammenbrach. [...] Ohne die Qual der Buße, ohne Reue, ohne Kreuzigung der Absurdität in uns selbst, also ohne Sühne keine Gnade“ (S. 70). Objektives Heilshandeln Gottes in Christus kommt nicht vor, von Gott gewirkte Sühne und Versöhnung *extra nos* spielen keine Rolle.

Auch die „christologischen“ (Huntemann zum Trotz) Aussagen sollen für sich selbst sprechen: „Jesus weiß sich ganz und gar als Sohn Gottes im Sinne Israels. Israel als Volk ist nicht in seinem ‚Wesen‘, sondern in seinem Tun [. . .], ‚Sohn Gottes‘. Jesus erweitert diesen Bereich: Wer immer Gottes Willen tut [. . .], wer gegen die Absurdität leidet, kämpft und stirbt – der ist ein Sohn Abrahams, und Abraham ist Gottes“ (S. 77). Oder: „Die unerklärliche Einzigartigkeit Jesu Christi bedeutet, daß in einer einzigartigen Art und Weise die revoltierende Absicht Gottes in ihm Gegenwart geworden ist“. Dem ist nichts hinzuzufügen.

Von den Kapitelüberschriften erhofft man sich zum Ende des Buches noch etwas konstruktive Anregungen, wie die Selbstzerstörung überwunden (Titel!) werden kann. Diese Hoffnung erfüllt sich nur vage. Kapitel 7 nimmt die Ethik als eigentlichen Schwerpunkt Huntemannscher Tätigkeit auf, doch auch hier bleibt die Therapie in allgemeinen Appellen stecken und so manche Aussage hält nach Auffassung dieses Rezensenten einer biblischen Nachprüfung nur schwer stand. Auch die unter Kapitel 8.5 angekündigte Frage nach der aktuell gebotenen politischen Predigt enttäuscht in ihren positiven Aussagen.

Doch bei einer zweiten Lektüre wird klar, daß solche Hoffnung von Anfang an trügen mußte, erwartet der Autor doch in dieser Zeit und Welt keinerlei wirkliche Besserung. Einzig das wiederholte Plädoyer für eine gemeindezentrierte Kirchenverfassung, ähnlich dem Modell der Bremer Landeskirche, der Huntemann angehört und weiter angehören will, sticht als konstruktiver Vorschlag heraus.

Zu guter Letzt bleibt der Verlag zu fragen, ob er für Aussagen stehen will, wie sie oben in Auszügen dargestellt wurden. Oder wurde der Inhalt so nachlässig behandelt wie die Form? „Survival of the fittest“ (S. 199) oder die Verlegung des von-Rad-Zitats in Anmerkung 65 auf die S. 38 des ATD-Kommentars (es steht auf S. 33) mögen als Beispiele für nachlässige Lektorierung genügen.

Norbert Schmidt

Manacnuc Mathias Lichtenfeld. *Georg Merz, Pastoraltheologe zwischen den Zeiten: Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche*. LKGG, Bd. 18. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997. 799 S., DM 58,-

Es ist schon verwunderlich, daß die Erlanger Theologische Fakultät eine Doktorarbeit von 800 Seiten Umfang angenommen hat! Es ist ja bekannt, daß 250 Seiten in der Regel ausreichen, um die Qualität eines Doktoranden unter Beweis zu stellen, und eigentlich ist in Erlangen ein Limit in dieser Höhe seit einigen Jahren in Kraft. Daß die Arbeit dennoch angenommen wurde, hat sie nicht nur ihrer Qualität und der Bedeutung ihres Themas, sondern sicherlich auch dem Doktorvater Manfred Seitz zu verdanken, dessen Assistent Lichtenfeld für einige Jahre gewesen ist.

Wenn man außerdem weiß, daß der Vf. zuerst zwei Jahre ein anderes Thema bearbeitet hat, bis sich herausstellte, daß in der ehemaligen DDR eine unveröffentlichte Dissertation zu diesem Thema vorlag, dann nötigt die vorliegende Arbeit zu noch größerer Achtung dieser Leistung.

Lichtenfeld ist Sohn des Neuendettelsauer Missiologen Herwig Wagner. Dieser arbeitete vor Beginn seiner Lehrtätigkeit in Deutschland als Missionar in Neuguinea, weshalb der Vf. den ungewöhnlichen Vornamen „Manacnuc“ trägt. Heute ist der evangelikale Theologe als Pfarrer in Aschaffenburg tätig. Das landeskirchliche bayerische Umfeld hat auch die Themenwahl der Dissertation mit beeinflusst; war doch *Georg Merz* (1892-1959) maßgeblicher Mitbegründer und von 1947 bis 1957 Rektor der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Das dortige Pastoralkolleg der Landeskirche, ein erstes dieser Art in Deutschland, geht ebenfalls auf ihn zurück. Als ein an der Dialektischen Theologie orientierter Theologe der Bekennenden Kirche (BK) hat sein pastoraltheologisches Werk – wie das vieler anderer BK-Theologen – bisher keine angemessene Würdigung gefunden. Lichtenfeld packt die Aufgabe einer Darstellung in der Weise an, daß er den Pastoraltheologen Merz aus der Perspektive seines Lebensganges darstellt; nicht eine systematische Entfaltung, sondern Pastoraltheologie im kirchlich-biographischen Kontext ist das Ziel der Untersuchung (S. 23). In der Zeit seiner Lehrtätigkeit an Bodenschwings Theologischer Schule in Bethel (1930-1939) und während des Kirchenkampfes allgemein werden die Grundlagen von Merz' Theologie gelegt. Ihre spätere Entfaltung in Neuendettelsau kann Lichtenfeld nicht weiter verfolgen, sie bleibt einer weiteren monographischen Bearbeitung vorbehalten.

Der Vf. definiert Pastoraltheologie bei Georg Merz als „Grunddimension bzw. Gesamtperspektive der Praktischen Theologie wie der theologischen Wissenschaft insgesamt mit dem Ziel einer reflektierten und theologisch verantworteten Praxis der Kirche“ (S. 25). Diese ist eingebettet in den historischen Kontext von Kirche und Theologie im Nationalsozialismus, weshalb mit der vorliegenden Arbeit auch ein Beitrag zur Kirchlichen Zeitgeschichte, zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts und damit auch zur Systematischen Theologie geliefert wird (S. 34). Sein Charisma der Versöhnung ließ ihn, trotz seiner eigenen klar lutherischen Position, zum Vermittler zwischen verschiedenen Fronten werden: unter den Mitarbeitern von *Zwischen den Zeiten*, in Bethel zwischen pietistischer Gemeinschaftsfrömmigkeit und Dialektischer Theologie und in vielen anderen Fällen (S. 42, vgl. Trillhaas, S. 153, 183). Daß er in allen diesen Beziehungen immer eher als jemand gedeutet wird, der in der zweiten Reihe steht (S. 41), tut der Weite seines Lebenswerkes mit ihren Beziehungen keinen Abbruch, offenbart vielmehr seine Größe (S. 44).

Merz' vielfach verzweigte Arbeit wird vor allem in seiner umfangreichen Korrespondenz greifbar. Er hat zwar die *Münchener Lutherausgabe* herausgegeben, aber keine weitere größere Monographie hinterlassen, sondern nur Aufsätze, Kleinschriften, Zeitungsartikel und Rundbriefe. Aus diesen und aus dem umfang-

reichen, in Archiven dokumentierten Briefwechsel mit Karl Barth, Eduard Thurneisen, Albert Lempp und anderen Freunden hat Lichtenfeld die Hauptmasse seiner Dissertation erhoben (S. 68), wobei die zahlreichen sprachlich gewandten und mit Humor gewürzten Barth-Briefe einen besonderen Lesegenuß darstellen. Leider ist der Gollwitzer-Nachlaß bisher nicht geordnet, die darin vermuteten Merz-Briefe konnten deshalb nicht wissenschaftlich ausgewertet werden (S. 70).

Sein Lebensgang bringt den im oberfränkischen Dorf Walkersbrunn geborenen Merz nach dem Theologiestudium als Vikar nach München, wo er fast zwei Jahre lang im Hause des bayerischen Bischofs Hermann Bezzel (1861-1917) wohnt. Dieser bewirkt langfristig eine Wende im Leben des bis dahin liberalen Jungtheologen: „Der Name Bezzel war mir Symbol für alles, was ich nicht wollte“ (S. 113, vgl. 698). In die Münchener Zeit als Vikar, Religionslehrer und (erster evang. bayerischer) Studentenpfarrer fällt auch die Begegnung mit dem Verleger Lempp (Kaiser Verlag) und den Theologen der Dialektischen Theologie. Das Verlagsprogramm spiegelt bis in die fünfziger Jahre die theologische Richtung, der sich Merz verpflichtet weiß. Neben Karl Barths und Luthers Werken wird auch das Erbe der beiden Blumhardts und Hermann Bezzels gepflegt. Barth kam 1920 zum ersten Mal nach München; seinen Eindruck von Merz schildert trefflich ein Barth-Zitat aus der Göttinger Zeit: „warum sitzt *er* nicht auf diesem meinem Lehrstuhl?“ (S. 169). Die Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* und die Begegnung in Barths Bergli-Freundeskreis in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts sind in besonderer Weise mit Merz' Namen verbunden. Schon bevor der Herausgeberkreis der Zeitschrift an theologischen Differenzen und durch Gogartens Beitritt zu den D.C. zerbrochen war, wurde Merz 1930 an die Theologische Schule Bethel berufen (Kap. IV). Hier gewinnt die enzyklopädische Ausrichtung von Merz' Pastoraltheologie in Vorlesungen Gestalt. Die Freundschaft mit Friedrich von Bodelschwingh d.J. wird für seinen weiteren persönlichen und theologischen Weg wichtig. 1933 erhält er von der Erlanger Theologischen Fakultät die theologische Ehrendoktorwürde (S. 247). In die Betheler Zeit (1930-1942) fällt die Wiederentdeckung des kirchlichen Bekenntnisses und die Frage nach der DEK als Union (Kap. V; VIII), Merz' Mitarbeit bei der Abfassung des Betheler Bekenntnisses (1933, Kap. VI), die Mitarbeit bei der Gründung der Bekennenden Kirche und bei der Formulierung der bekannten Barmer Theologischen Erklärung (1934, Kap. VII). Ein weiteres Kapitel widmet sich seiner Arbeit für ein staatsunabhängiges Theologiestudium und nach Schließung der Theologischen Schule Bethel 1939 für eine gemeindenahe Katechetenausbildung (Kap. IX). Da 1942 keine Aussicht auf Fortsetzung des Lehrbetriebs bestand, ging Merz in seine bayerische Heimatkirche zurück und wurde auf drei Jahre Dekan in Würzburg, dann ab 1945 Dozent in Neuendettelsau (Kap. X). Die dortige Gründung des Pastorkollegs und der Augustana-Hochschule, von Lichtenfeld nur knapp erwähnt, gehen direkt auf Bodelschwingh und die Bethel-Tradition zurück (S. 663).

Auf sechs knappen Seiten faßt der Autor in einem Schlußteil seine Erkenntnisse über Merz' pastoraltheologische Arbeit als *priesterlichen Dienst im kirchlichen Handeln* (nach dem Titel von Merz' Aufsatzsammlung von 1952) zusammen. Dem Rezensenten scheint, der im Untertitel verheißene *theologische Beitrag* von Merz zur kirchlichen Praxis hätte an dieser Stelle ausführlicher resümiert werden können. Lichtenfelds eindrucksvolle Arbeit ist eine wichtige theologiegeschichtliche Studie zur 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts, die alle Systematiker interessieren muß. Sie ist auch ein *Muß* für alle, die die verheißungsvollen Ansätze zur „geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes“ (mit Schniewind, S. 697), die in der BK entstanden sind, nicht nur als Fragment, sondern als Wegweisung für die kirchliche Zukunft sehen. Merz' Lebensgang nach 1945 zu schildern und seine Pastoraltheologie systematisch darzustellen: diese wichtige Aufgabe bleibt einer weiteren Monographie vorbehalten.

Jochen Eber

Rüdiger Nöh. *Der irdische Christus: Eine Exegese von 2 Kor 5,16*. Nürnberg: VTR, 1998. 80 S., DM 29,80

Die für Rudolf Bultmanns Theologie so zentrale Unterscheidung zwischen „historischem“ bzw. „irdischem“ und „kerygmatischem“ Jesus hängt eng mit der Deutung von 2 Korinther 5,16 zusammen, wo Paulus sagt (nach REB): „Wenn wir Christus auch nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir <ihn> doch jetzt nicht mehr <so>“ (εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν). Nach Bultmanns Verständnis beweist diese Stelle nicht nur, daß Paulus den irdischen Christus/Jesus (κατὰ σάρκα Χριστός) nicht persönlich gekannt habe, sondern sie zeigt seines Erachtens auch, daß Paulus keinerlei Interesse an dem historischen Jesus gehabt habe; daher gehe dieser auch uns im Grunde nichts an. Die Frage, die sich dabei nicht zuletzt auch Systematikern stellt, ist: Hat Bultmann hier den Apostel richtig verstanden? Ist Bultmanns Verständnis exegetisch haltbar? Genau diese Frage greift der Verfasser der vorliegenden Schrift – Absolvent der Freien Theologischen Akademie in Gießen und der Columbia International University in Columbia, USA, gegenwärtig Prediger im Ev. Gemeinschaftsverband Siegerland und Nachbargebiete – auf. R. Nöh geht Bultmanns Deutung von 2 Korinther 5,16 auf den Grund und unterzieht sie einer sorgfältigen exegetischen Prüfung – sicher nicht als erster, doch methodisch besonders gut nachvollziehbar und die relevantere Sekundärliteratur sinnvoll berücksichtigend. Er kommt dabei zu dem einwandfrei begründbaren, auch für die Dogmatik signifikanten Schluß (siehe S. 60), daß Bultmanns Verständnis weder sprachlich noch vom Kontext her haltbar ist; in 2 Korinther 5,16 gehe es „keineswegs um die Frage der Beziehung des Paulus zum historischen oder irdischen Jesus“; Paulus beschrei-

be hier vielmehr „seine neue Sicht der Person Jesu: Seit seiner Bekehrung kennt er ihn nicht mehr ‘fleischlich’, sondern ‘geistlich’.“ Nöh folgert weiter: „Wenn jemand seine Auffassung über die Bedeutung des historischen Jesus für den christlichen Glauben und damit die Bedeutung der Geschichte für den Glauben überhaupt dennoch in diesem Vers legitimieren will, so geschieht dies entgegen der Evidenz des Textes. Mit 2Kor 5,16 läßt sich die kerygmatische Theologie jedenfalls nicht verteidigen.“

Zwar ist der eine oder andere philologische bzw. formale Punkt verbesserungsfähig (auf S. 35 wäre ich z.B. bei der Deutung des Artikels sowie der Wortstellung etwas zurückhaltender; griechische Zitate setzt man gewöhnlich nicht zwischen Anführungszeichen; am Ende eines griechischen Zitats sollte der Gravis durch einen Akut ersetzt werden); auch ist es schade, daß bei der Behandlung der Frage der Beziehung zwischen Paulus und dem historischen Jesus die wichtige Publikation von David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995) nicht berücksichtigt worden ist. Dies tut jedoch der Qualität dieser ansprechenden Studien kaum Abbruch. Besonders auch Systematikern bietet sie für die Auseinandersetzung mit Bultmanns Thesen einen soliden exegetischen Ausgangspunkt.

Heinrich von Siebenthal

Horst-Georg Pöhlmann. *Heiliger Geist: Gottesgeist – Zeitgeist oder Weltgeist?*
R.A.T., Bd. 10. Neukirchen-Vluyn: Bahn/Aussaat, 1998. 208 S., DM 29,80

H.-G. Pöhlmann, jedem Theologiestudierenden bekannt durch den *Abriß der Dogmatik*, stellt sich der Frage nach Sinn und Funktion des Geistes Gottes. Nach einer tour d’horizont der gegenwärtigen theologischen Pneumatologien nimmt er die Herausforderung der charismatischen und Pfingstbewegung auf. Im dritten Teil geht er der externen Pneumatologie in Philosophie, Psychologie, Dichtung, Naturwissenschaft und den nichtchristlichen Religionen nach, um mit der Frage zu schließen, was Glaube an den Geist und Leben aus dem Geist heißt.

Pöhlmann verarbeitet eine enorme Stoffmenge und faßt gut zusammen, was in unzähligen Büchern über den Geist Gottes zu lesen ist. Es ist ihm gelungen, eine leicht lesbare Einführung in die Zusammenhänge der Geistlehre zu geben. Jeder, der da und dort weiterlesen will, kann die Primärliteratur zur Hand nehmen und tiefer forschen.

Im ersten Teil werden nicht weniger als 27 Pneumatologen in ökumenischer Zusammenstellung diskutiert. Es wirkt fast verwegen, aber auch mutig! Es bleibt dem einzelnen Leser überlassen, „seine“ Lieblingspneumatologie hier zu entdecken und zu entscheiden, ob das Wichtigste auf den wenigen Zeilen vorkommt.

Positiv überrascht hat mich die „Einpflanzung“ der Charismatischen und der Pfingstbewegung, mitten im Buch! „Die ‘Großkirchen’ sind durch dieses enthusiastische Geistchristentum herausgefordert. Finden die Menschen in ihm etwas, was sie in den Traditionskirchen vergeblich suchen: die Erfahrbarkeit Gottes, Spontaneität, Begeisterung und Ekstase oder einfach das Gemeinschaftserlebnis? Das enthusiastische Geistchristentum ist so alt wie die Kirche“. (S. 91) Pöhlmann macht deutlich, daß es an der Zeit wäre, den Enthusiasmusverdacht mit seinen Wurzeln in den reformatorischen Bekenntnisschriften aufzuarbeiten. „Es wird Zeit, daß wir die Charismatische und Pfingstbewegung zur Kenntnis nehmen, ernst nehmen, in die Kirche integrieren und nicht mehr als pathologische Schwarmgeisteri ausgrenzen [. . .]. Wir brauchen sie und sie braucht uns“. (S. 104) Ohne in blindes „Procharismatikertum“ zu verfallen, weist der Autor auf die Gefahren eines falschen Enthusiasmus hin mit geistlicher Arroganz, Hybris und Lieblosigkeit.

Im dritten Hauptteil geht Pöhlmann wieder auf weite Reisen, um den Horizont der externen Pneumatologie abzustechen. Pöhlmann spürt vielen Autoren und Richtungen aus Philosophie, Psychologie, Dichtung, Naturwissenschaft und den nichtchristlichen Religionen nach und versucht herauszuhören, was da an Geist Gottes zu erkennen ist. Bei C. G. Jung zum Beispiel legt er die berechnete Anfrage Jungs an eine erfahrungsarme Kirche bloß, welche Glauben fordert, „der aber ein [. . .] Charisma ist, das niemand machen kann (S. 127)“. Bei F. Nietzsche befriedigt die Darstellung weniger, da der Autor viele Zitate aneinanderreißt und es einfach stehen läßt (was natürlich auch einen Sinn haben kann). Auch hier, im Teil 3, muß der Leser Primärliteratur weiterlesen, wenn er mehr wissen will.

Im abschließenden Teil stellt der Autor verschiedene Arten von Spiritualität dar: christozentrische, mystische, soziale, dialogische, meditative und kosmische oder weltliche Spiritualität. Dabei fällt auf, daß Pöhlmann mit der Wahrheitsfrage ringt. Er sieht Christus als alleiniges Zentrum eines Zirkels, das aber mit dem anderen Schenkel einen weiten Kreis zieht (S. 206). Einmal wird der weite Kreis dargestellt, und dann wieder gesagt, daß das keinen Wahrheitsrelativismus bedeute (S. 189) Versucht der Autor, zuviel – oder gar alles – unter einem Weltendach zu sehen? „Wenn in meinem Dialog mit Andersdenkenden keiner die Wahrheit hat und alle zur Wahrheit unterwegs sind, werde ich auch mir fremde Wahrheit ernst nehmen und zu verstehen versuchen.“ (S. 190) Wer Mk 9,38-40 zitiert, sollte immer auch Lk 11,23 daneben stellen. Auffällig scheint mir, daß die Realität des Bösen und klarer Irrlehre (die bei einigen der besprochenen Autoren nicht von der Hand zu weisen ist) nicht zur Sprache kommt. Auch die altkirchliche Lehre von den Funken der Wahrheit, die überall in der Welt verstreut sind, die aber nicht das Ausmaß des Lichtes haben, das Jesus Christus ist, fehlt. Es ist nicht Zeugnis eines *Kleingeistes* (S. 203), wenn gerade in der charismatischen und Pfingstbewegung die Realität Gottes erfahren und daneben die andere Realität der Finsternis erkannt und bekämpft wird.

Hansjörg Kägi

Tilman Schreiber. *Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie*. EHS Reihe 23, Bd. 627. Frankfurt a. M.: Lang, 1998. 296 S., DM 84,- (Zugl.: Hamburg, Univ. Diss., 1997)

Durch die Thesen von Gerd Lüdemann und die sich daran anschließende Diskussion ist die Thematik der Auferweckung Jesu Christi neu ins theologische Gespräch gekommen. Von daher ist die vorliegende Untersuchung einerseits höchst aktuell und in der Untersuchung eines fundamentalen Artikels des christlichen Glaubens zugleich bleibend von Bedeutung. Eine formale, äußere Besonderheit besteht darin, daß hier ein Freikirchler (Baptist) bei einem katholischen Theologen (O. H. Pesch) an einer evangelischen Fakultät promoviert und Gesichtspunkte eines freikirchlichen Ansatzes ins ökumenische Gespräch mit einbringt.

Während in der theologischen Diskussion zurückliegender Jahrzehnte wie auch bei Lüdemann die Auferstehung Jesu Christi stark unter der Fragestellung der *Historizität* diskutiert wurde, setzt Tilman Schreiber in seinem Durchgang durch die evangelischen systematischen Entwürfe der Gegenwart einen neuen Akzent, indem er nach der *soteriologischen Bedeutung* der Auferweckung fragt. Die historische Frage thematisiert er nicht eigens. Für seine spezielle Fragestellung genügt es ihm „vom *Daß* der Wirklichkeit der Auferweckung Jesu Christi axiomatisch auszugehen“ (S. 12) und weil sonst die Gefahr bestehe, daß der soteriologische Aspekt nicht genügend zu Gesicht kommt, die historische Frage ansonsten in einer gewissen „Schwebe“ zu lassen.

Im einführenden 1. Kapitel untersucht Schreiber Röm 4,25 als exegetische Grundlage einer grundsätzlichen Verschränkung von Todes- und Auferweckungsaussage, mit dem Ergebnis: „daß Paulus [...] die Gerechtmachung des Menschen aus dem Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu Christi herleitet, weil es ihm um den *gerechtmachenden* Glauben geht, der dem *aufwerweckenden* Handeln Gottes entspricht und entspringt“ (S. 40).

Im zweiten hinführenden Kapitel skizziert Schreiber vier Hauptimpulse zur Fragestellung aus Tradition und Ökumene. So hat *Luther* Tod und Auferstehung Jesu Christi als dynamisches Geschehen in der Glaubensexistenz deutlich gemacht. Neuere *katholische Beiträge* (Kasper, Kessler) entwerfen die Christologie grundsätzlich von der Auferweckung her, wobei die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott betont wird. Auch in der *orthodoxen Theologie* geht es beim Stichwort „Vergöttlichung“ um die Dynamik der Gemeinschaft mit Gott, mit der Akzentuierung der Veränderung und Transformation der menschlichen Natur. Der *freikirchliche Impuls* von Thorwald Lorenzen akzentuiert die dynamische und transformatorische Seite. Ähnlich der katholischen Position bezieht er den Prozeß des heiligen Geistes auf die Praxis in der horizontalen Dimension. „Die Heilsbedeutung des auferstandenen Christus verwirklicht sich in der Jüngerschaft der Glaubenden und ekklesiologisch in der umfassenden Mission der Kirche, die an der Leidenschaft Gottes für diese Welt teilnimmt“ (S. 67).

Im Hauptteil untersucht Schreiber in drei Kapiteln dann ausführlich: * Die Bedeutung der Auferstehung in *kerygmatisch-existentialer Theologie* (Bultmann, Marxsen, Ebeling) (3.); * *in der Weiterführung der Theologie Karl Barths* (Barth, Moltmann, Jüngel) (4.); * *im Umfeld lutherischer Theologie* (Althaus, Thielicke, Joest, Härle, Pannenberg) (5.). Dabei arbeitet er unter der soteriologischen Fragestellung jeweils die Besonderheiten und Stärken heraus und markiert Schwachstellen.

Im abschließenden Kapitel bündelt Schreiber die Ergebnisse seiner Untersuchung und grenzt drei grundsätzliche Problemfelder der Heilsbedeutung der Auferweckung Christi in der Soteriologie der Gegenwart ein: 1) Die *argumentative Entfaltung* bzw. die Plausibilität des Heilsverständnisses in der Herleitung vom Heilsgeschehen in Christus; 2) den *gegenwärtigen Wirklichkeitsbezug* (Wie wirklich ist das Heil schon jetzt?); 3) die *inhaltliche Füllung* der Heilsbedeutung der Auferstehung.

Zu 1): In der gesamten evangelischen Theologie ist die Auferweckung Christi konstitutiv für die Christologie. In der kerygmatisch-existentialen Theologie hat sie formal *genetische* Funktion (Entstehung des Kerygmas). Der soteriologische Gehalt wird tautologisch reduziert. Ebeling deutet die Auferstehung sowohl genetisch als auch auf das Leben Gottes hin, in das der Mensch einbezogen werden soll. – In der barthianischen Linie ist die Frage der Genese des Glaubens offenbarungstheologisch beantwortet. Die Auferweckung hat Offenbarungscharakter und erfüllt eine *deskriptive* und eine *perspektivische* Funktion. Sie zeigt rück- und vorwärts an und beschreibt das Handeln Gottes an den Menschen. – In der lutherischen Theologie hat am stärksten W. Pannenberg die konstitutive Funktion der Auferweckung in einer Synthese von *deskriptiv-perspektivischem* und *genetischem* Aspekt thematisiert. „Das ‘Glaubenkönnen’ ruht so auf dem Ereignis der Auferweckung auf, daß es sich auf die Bewahrheitung in der Zukunft hin entwirft und sich darin an Christus gebunden weiß“ (S. 263). – Schreiber konstatiert im Blick auf die evangelische Theologie insgesamt eine *stauozentrische und sühnetheologische Einseitigkeit* der Soteriologie und mahnt um deren Plausibilität willen an, dem Auferweckungsgeschehen eine eigene Interpretations- und Gestaltungskraft zuzumessen.

Zu 2): Schreiber sieht entsprechend auch im Blick auf den gegenwärtigen Wirklichkeitsbezug der Auferweckung Christi Engführungen und fordert Korrekturen. So gehe mit der Betonung der *theologia crucis* eine einseitige Betonung des Verborgenheitscharakters des Heils einher. „Überspitzt gesagt darf der Mensch in auf diese Weise absolut gesetzter Verborgenheit des Heils wirklich nicht ‘erlöst aussehen’ (Nietzsche)“ (S. 267). – „Die Kampflehre der *theologia crucis* des Paulus wird also mißverstanden, wenn sie als eine Auflösung des kritischen Spannungsverhältnisses von eschatologischer Heilswirklichkeit einerseits und unerlöster Wirklichkeit dieser Welt andererseits verwendet wird“. (S. 268). – „Wenn der Mensch anstelle schwärmerischer Selbstüberschätzung anfängt, mit seinem Sünder-Sein gewissermaßen zu kokettieren und – statt umzukehren und sich zu verändern – sich im *status quo* einrichtet, dann wird ebenso Gottes Schaffen des neuen Men-

schen in Christus mißachtet. Das Verharren in der Wirklichkeitsdeutung dieser Welt ist genauso selbstgerecht, wie der Versuch der eigenmächtigen Befreiung" (ebd.). – „Die eschatologische Struktur der glaubenden Existenz darf nicht in die Dynamik vom alten zum neuen Menschen, sondern muß in die Dynamik des neuen Menschen, der den alten hinter sich läßt, eingebracht werden" (S. 269).

Zu 3): Im Schlußabschnitt charakterisiert Schreiber das Christusheil inhaltlich als die „Verwirklichung und Vollendung der Bestimmung des Menschen zur friedvollen Gemeinschaft mit Gott" (S. 275ff). Rechtfertigung enthalte nicht nur Sündenvergebung, sondern ein neues Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch (Friede, Schalom). „Auf die universale Vollendung des Friedens unter den Menschen zielt die in Christus vollendete Friedensgemeinschaft des Menschen mit Gott. In dieses Friedenstiften bezieht Gott die ein, die bereits Frieden mit ihm haben" (S. 279). – Christus ist nicht nur sühnender Stellvertreter, sondern auch der „Prototyp des neuen Menschen" (S. 280f). – Er ist „sacramentum et exemplum" / Gabe und Vorbild nicht nur vom Kreuzesgeschehen her, sondern auch in der Gemeinschaft mit Gott von der Auferweckung her (S. 283f).

Oskar Föllner

Helge Stadelmann, Hrsg. *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindebau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*. TVG. Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 1998. Pb., 336 S., DM 29,80

Das hier anzuzeigende Buch ist der Berichtband von der 10. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 7. bis 10. September 1997 in Bad Blankenburg. Es vereinigt die siebzehn Referate, die auf dieser Konferenz gehalten wurden: vier Hauptreferate mit je einem Korreferat, dazu elf Arbeitsgruppenreferate. Die Referenten kommen teils aus volkskirchlichem, teils aus freikirchlichem Hintergrund. Überblickt man die einzelnen Themen, so ergibt sich ein ausgewogenes und recht umfassendes Bild, angefangen von der ntl. Besinnung bis hin zu Analyse und Pragmatik der Gegenwart und zu Perspektiven für die Zukunft. Auch kirchen- und theologiegeschichtliche Erörterungen fehlen nicht (vgl. z.B. S. 169-178). Alles in allem legt der Band nicht nur Bausteine zur Erneuerung der Kirche vor, sondern auch Bausteine zu einer eigentlichen biblisch-evangelikalen Lehre von der Kirche. Das Niveau ist erfreulich hoch und die Belesenheit einzelner Referenten erstaunlich, was die zahlreichen Anmerkungen belegen. Einige können sich auf Studien stützen, die sie schon früher vorgelegt haben, so u.a. *Rainer Ebeling* in seinem Bonhoefferreferat. Seine Dissertation galt dem Ringen Bonhoeffers um die Kirche (Gießen, 1996).

Es war bestimmt ein Wagnis, im evangelikalen Raum das heiße Eisen *Kirche* anzupacken. Das einmütige Hören auf das Neue Testament hat sich indessen bei

allen Unterschieden in einem Grundkonsens in bezug auf den Ursprung der Kirche in Christus und seinem Geist und dem Wort vom Heil in ihm – und in bezug auf ihren Auftrag, alle Völker zu IHM zu rufen, niedergeschlagen.

Unterschiedliche Aussagen betreffen nicht den Kern dessen, was Kirche zur Kirche macht, sondern eher den Umfang der für sie wichtigen Kennzeichen, der *notae ecclesiae*. Für *Ralph Meier* gehören die Sakramente mit zum Wesen der Kirche (S. 192f), für *Uwe Swarat* sind allein Evangelium und Glaube ihre wesentlichen Kennzeichen. Die Sakramente dagegen gehören nicht zum Sein, sondern zum Ordentlich-sein der Kirche (S. 185). Daß die Frage wichtig ist, zeigt der Artikel „Taufe und Ekklesiologie: Neutestamentliche Erwägungen zu einer biblisch erneuerten Praxis“ von *Roland Gebauer* (S. 152-162). Gebauer sieht in der Taufe nicht nur das Siegel, sondern geradezu den Akt der Heilszueignung (vgl. S. 156). Das ist eine Identifikation, die zu Rückfragen Anlaß gibt. Daß Gebauer von daher die Säuglingstaufe und auch die sogenannte Glaubenstaufe, sofern sie nur Bekenntnis ist, ablehnt, versteht sich (S. 160). Man vergleiche aber dazu *Heinzpeter Hempelmann*. Er kommt aus volksgemeinschaftlich-reformatorischem Hintergrund und sieht für die landeskirchlichen Gemeinschaften durchaus eine (missionarische!) Zukunft in der Volkskirche. Er will wie *Theo Sorg* die Kindertaufe, sofern sie mit einer verpflichtenden Verkündigung verbunden ist, gelten lassen (S. 268f). *Hempelmann* redet in seinem Referat: „Missionarischer Gemeindeaufbau im Horizont der Postmoderne: Ein Plädoyer für die Zukunft der Landeskirchlichen Gemeinschaften als ‘Kirchen alternativen Typs’“ (S. 259-280) bewußt als Pragmatiker und möchte die Chancen, welche die Volkskirche mit ihrer Öffnung bietet, nutzen. *Helge Stadelmanns* Korreferat zeigt, daß man in der einmal gegebenen Situation verschiedene Wege geführt werden kann.

Als Beispiele stellen wir nun in Kürze einige Referate vor, was nicht heißen soll, daß die nicht erwähnten weniger wertvoll wären.

Die Ausführungen von *Jakob van Bruggen*, Theologieprofessor in Kampen, sowie das Korreferat *Wilfrid Haubecks* befassen sich mit dem apostolischen Gemeindebau (S. 57-82) bzw. 90). Beide stimmen darin überein, daß Jesus die Kirche wollte (S. 61, 65). (Auch die drei von *Heinz-Werner Neudorfer* in seinem guten Referat zu neueren Entwicklungen der ntl. Kirchenlehre besprochenen Neutestamentler *Berger*, *Roloff* und *Stuhlmacher* sehen den Ursprung der Kirche im Willen Jesu, der ein erneuertes Israel wollte, vgl. S. 91-110). Unterschiede zwischen *Van Bruggen* und *Haubeck* zeigen sich u.a. in der sogenannten Ämterlehre. Für *Van Bruggen* ist es bezeichnend, daß das NT kein spezielles Wort für Amt hat (S. 57). Den Apostelnamen führt er nach Lk. 6,13 auf Jesus zurück und möchte da auch die Siebzig einbeziehen (S. 62). Den universalen Auftrag hat schon der Irdische erteilt (S. 63). Besonderes Gewicht legt *Van Bruggen* auf die Funktion der Ältesten. *Paulus* hat sie als Hirten, Lehrer und Leiter der Gemeinde eingesetzt (S. 68). Die calvinistische Unterscheidung von lehrenden und leitenden Ältesten lehnt *Van Bruggen* ab (S. 69). Und die Diakone sind für ihn lediglich Helfer der Ältesten. Ein selbstän-

diges Diakonenamt habe es nicht gegeben (S. 70f). Dem kann allerdings Haubeck nicht zustimmen (S. 85).

Charisma und Amt waren für Van Bruggen von Anfang an beisammen, und der Anfang der Gemeinde war demnach nicht rein charismatisch (S. 71). (Man vergleiche dazu den ausgewogenen Artikel von *Siegfried Großmann*: „Die Bedeutung der Charismen im Gemeindebau“, S. 163-168). Wichtig ist für Van Bruggen, daß die Gemeinden nach Einheit in Lehre und Leben strebten (S. 74). Leib Christi ist für ihn die Gesamtgemeinde. Demgegenüber hat Haubeck recht, wenn er sagt, daß im NT auch, ja vor allem die Ortsgemeinde der Leib Christi ist (S. 86f). Haubeck definiert die Gemeinde als Gemeinde der Glaubenden und lehnt den Gedanken des *corpus permixtum* ab. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen meint nicht die Kirche, sondern die Welt (S. 89). *Uwe Swarat* hat hier differenzierter geurteilt. Er sieht die Tatsache des *corpus permixtum* in Analogie zum einzelnen Christen, der immer noch auch (*simul*) Sünder ist, aber es nicht bleiben soll. Ebenso gehe es darum, daß die verborgene Kirche der Glaubenden in der sichtbaren Kirche immer völliger Gestalt gewinne (S. 187).

Besondere Beachtung verdient das Referat von *Wolfgang Reinhardt* zum Thema: „Faktoren des Gemeindegewachstums nach dem exegetischen Befund der Apostelgeschichte“. Als ersten und wichtigsten Faktor des erstaunlichen Wachstums nennt er mit Verweis auf zahlreiche Stellen das Wort Gottes (S. 116f). Es werden sodann historische Faktoren genannt, die das Wachstum damals und auch heute von außen begünstigen. Darauf folgt die Erörterung von Wachstumsfaktoren, bei denen Menschen beteiligt sind, allem voran die glaubenerweckende Verkündigung, dann das Zeugnis der Christen und die Umkehr der Vielen. Weitere Faktoren sind: die liebevolle Gemeinschaft, geistlich und materiell, auch in Freude und Feier – und die *semeia*, die zum Triumph des Wortes Gottes durch die *ecclesia pressa* gehören.

Motivierend und inspirierend für die praktische Umsetzung sind auch die Referate von *Craig Ott* und *Klaus Wetzel*. Auf sie wollen wir noch kurz eingehen. *Craig Ott*: „Die Kontextualisierung neutestamentlicher Ekklesiologie im Gemeindebau“. Wie andere evangelikale Theologen zieht Ott den Begriff *Kontextualisierung* dem in der katholischen Theologie gebräuchlichen Ausdruck *Inkulturation* vor. Zunächst wird an der ntl. Gemeinde gezeigt, daß sie einerseits sowohl im jüdischen wie im heidnischen Umfeld anpassungsfähig, zugleich aber in ihrer unverwechselbaren Identität und Subkultur als Kontrastgesellschaft mit neuen Werten und Zielsetzungen eigenständig war. Da die Gesellschaft ständig im Wandel begriffen ist, muß auch die Gemeinde sich wandeln, sonst erstarrt sie in nicht mehr zeitgemäßen Formen und wird zunehmend unglaubwürdig. Eine biblisch-christozentrische prophetische Schau für jede neue Situation ist dabei unerläßlich, wenn Treue und Dynamik zugleich bewahrt werden sollen.

Erfrischend und ermutigend wirkt das, was *Klaus Wetzel*, Lehrer an der Theologischen Hochschule in Batu/Ostjava (Indonesien), über Gemeindebau und Gemeindegewachstum in der Zweidrittelwelt (gemeint sind die Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika) berichtet. Daß Gemeinden in den ehemaligen Missionsgebieten

besonders dynamisch und kräftig am Wachsen sind, schreibt er der Tatsache zu, daß Mission in der entscheidenden Periode und schon von ihren Anfängen her fast ausschließlich von pietistisch-erwecklichen Kreisen ausging und getragen wurde. Er nennt dann vier Strömungen der Weltmissionsbewegung, die diese Dynamik kennzeichnen: * Das Anliegen, die unerreichten Völker zu erreichen; * zweitens, daß man sich für Menschen, die offen sind, besonders engagiert; * drittens die Bedeutung theologisch eigenständiger Arbeit für das Gemeindegewachstum, und schließlich * die Bildung einheimischer Leiterschaft. Eine Tabelle veranschaulicht die erstaunliche Tatsache, daß die Zahl der Protestanten in Asien, Afrika und Lateinamerika von 7 Millionen um 1900 auf 296 Millionen im Jahr 1990 angestiegen ist und sich damit mehr als vervierzigfacht hat. Dieser abschließende Beitrag zeigt, daß jede Weiterarbeit an einer evangelikalischen Ekklesiologie sich unbedingt auch von dem erwecklichen Leben der Kirchen in der Zweidrittelwelt inspirieren lassen muß.

Heini Schmid

Johann Anselm Steiger. *Johann Gerhard (1582-1637): Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. Doctrina et pietas*, Bd. I, 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997. Ln., 333 S., DM 127,-

Johann Gerhard nennt man oft den „größten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts“. Der Heidelberger Privatdozent Johann Anselm Steiger will in diesem Buch den Beweis antreten, daß der große lutherische Orthodoxe nicht nur aus der Perspektive seines dogmatischen *opus magnum* gesehen werden darf. Gerhard ist vielmehr auch ein frommer Seelsorger – nur hat sich bisher niemand ernstlich bemüht, seine theologische Arbeit in dieser Perspektive darzustellen oder gar seine praktisch-theologischen Schriften kritisch zu edieren. Steigers Arbeit geht in dieser Hinsicht über die verdienstvollen Gerhard-Forschungen von Hägglund, Wallmann, Baur und anderen hinaus, denn: „Der Seelsorger Gerhard ist geradezu verschollen und vergessen“ (S. 18f). Das Defizit der Forschungsgeschichte wird durch ein hermeneutisches Mißverständnis noch erweitert: „Es ist Gerhards und der Reformatoren Meinung immer gewesen und auch geblieben, daß alle dogmatisch-lehrhaften Aussagen sich nicht selbst genug sind und nicht für sich alleine bleiben können, sondern erst in ihrer jeweiligen praktischen Umsetzung in Predigt, Seelsorge und Frömmigkeit auf dem wahren Prüfstand stehen“ (S. 21). Der Vf. hat mit seiner Studie und der Publikation weiterer Bände in derselben Reihe das dreifache Ziel, * ein Defizit in der Gerhard-Forschung aufzuarbeiten; * den unzutreffenden Konsens der Forschung über die Orthodoxie zu hinterfragen und * die Kenntnis der bisher nur lückenhaft erforschten und edierten Quellen in der Epoche zwischen Reformation und Pietismus zu fördern (S. 27).

Dies unternimmt Steiger im vorliegenden Band in der Weise, daß er im ersten Kapitel Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard untersucht. Vielen Freunden des Pietismus dürfte unbekannt sein, daß schon in der Frömmigkeit der Orthodoxie das Blut Christi, auch die Seitenwunde Jesu, zum Gegenstand frommer Betrachtung wurde. Katholische mystische Texte wurden vom evangelischen Glauben her kritisch rezipiert. Die Meditation des am Kreuz geflossenen Blutes Christi mündet in die Abendmahlslehre ein (S. 87). Gerhard deutet den aus der Hoheliedexegese gewonnenen Gedanken der *unio mystica* durch die Rechtfertigung im Glauben; sie ist kein völliges Verschmelzen des Menschen mit Gott (S. 99; 116). Auch während der fünf Jahre des Theologiestudiums bleibt die Aneignung der Bibel und die aus *ihr* erwachsende Frömmigkeit und Gelehrsamkeit Grundlage für die anderen Fächer, auch für die Dogmatik; sie ist eben nicht Inbegriff der theologischen Wissenschaft und Ersatz für solide Exegese, wie falsche Orthodoxie-Bilder (z.B. das des pietistischen Theologen Tholuck) vorgaukeln (S. 145f; 152f).

Das zweite Kapitel der Monographie widmet sich dem Testament des am Jahresende 1603 todkranken einundzwanzigjährigen Johann Gerhard, das auch sein Glaubensbekenntnis enthält (S. 159-227). Der (deutsche) Text des Testaments ist in kritischer Edition wiedergegeben (S. 164-172) und kommentiert; im Anhang des Buches folgt eine Faksimile-Abbildung. Mit dem Glaubensbekenntnis liegt Gerhards erstes dogmatisches System vor (S. 160). In seinem Testament verbinden sich Lehre mit Gewißheit gebender, tröstender Seelsorge; das eine kommt (auch heute) nicht ohne das andere aus (S. 218).

In zwei weiteren Kapiteln ediert und interpretiert Steiger seelsorgerliche Briefe Gerhards an die reformierte Fürstin Christina von Eisenach und an ein Elternpaar, das um den früh verstorbenen Sohn trauert. Der tiefe Gehalt dieser Briefe veranlaßt Steiger mehrmals dazu, wissenschaftliche Editionen dieser Literaturgattung zu fordern (z.B. S. 277, 292, 294).

Im letzte Kapitel skizziert der Autor schließlich sein Editionsprojekt der Handschrift und des Erstdrucks von Gerhards Erstlingswerk *Meditationes Sacrae* (S. 295-302). Gerhard hat es in seiner Krankheitsphase 1603 auf 1604 als Vorbereitung zum Sterben geschrieben (vgl. S. 166, 182). Auch an dieser Schrift läßt sich belegen, daß orthodoxe Frömmigkeit und Seelsorge immer lebendige Biblexegese ist (S. 298). Da auch dieser Bereich der frühneuzeitlichen Trostschriften bisher wissenschaftlich unbearbeitet geblieben ist (S. 296), ist Steigers Projekt wärmstens zu begrüßen. Mit ihm wird die Kirchengeschichtswissenschaft dem Ziel der ganzen Reihe, zur Erforschung der altprotestantischen Orthodoxie beizutragen (S. 12), ein Stück nähergekommen sein. Für den theologischen Laien bleibt zu hoffen, daß eines Tages in einem christlichen Publikumsverlag eine moderne Ausgabe der *Meditationes* in heutigem Deutsch nachfolgen wird.

Steigers Studien enthalten viele Beobachtungen für die gegenwärtige Seelsorge, die er besonders am Ende der Kapitel jeweils anfügt. Diese Anmerkungen sind durchaus nicht unkritisch, wenn er z.B. mehrmals gegen die dogmatikfeindliche

oder „theologiefreie“ moderne Seelsorge, besonders von Dietrich Stollberg, Stellung bezieht (vgl. S. 231f). Diese Äußerungen sind wie manche Lobeshymnen auf die seelsorgerlichen Qualitäten der orthodoxen Lehrer nicht frei von Wiederholungen, was sich vermutlich aus den verschiedenen Entstehungssituationen der Kapitel erklären läßt.

Pietisten und Evangelikale dürfte es nach Lektüre dieses Buches besonders interessieren, wo die eigentliche Front zwischen Pietisten und Orthodoxen verlief, wenn diese so fromm wie jene waren. Waren vielleicht doch nicht alle Orthodoxen so fromm wie Johann Gerhard? Oder ging es in der Auseinandersetzung zwischen frommen Orthodoxen und Pietisten um „Streit unter Verwandten“, der jedoch sachlich begründet war?

Befremdlich wirkt Steigers Äußerung auf S. 143, daß „außerkirchliche Erscheinungen wie Esoterik, Evangelikalismus u.ä. einen Defekt in der Kirche markieren: Den Verlust wahrer Geistlichkeit, Innerlichkeit und Frömmigkeit“. Damit werden evangelikale Christen in eine Ecke gestellt, in der sie sich sicherlich selbst nicht sehen geschweige denn befinden, und der Autor muß wohl aufpassen, hier nicht ein Zerrbild aufzubauen, das er im Blick auf die Orthodoxie fleißig einreißen möchte. Trotz dieser Kritik ist Steigers Buch gerade den Frommen wärmstens zu empfehlen, weil es den Horizont für die Kirche Christi über die eigenen Gemeindegrenzen hinaus weitet und den Ursprung des Pietismus in der frommen Orthodoxie besser verstehen läßt. Auch die Hymnologiegeschichte profitiert von den Untersuchungen, weil sie das theologische Milieu erhellen, in denen die heute noch beliebten Lieder von Paul Gerhardt und anderen entstanden. Bei diesem Werk paßt die oft zitierte Feststellung: *Das Buch darf in keiner Seminar- und Bibelschulbibliothek fehlen!*

Jochen Eber

Weitere Literatur:

Gerhard Besier; Hermann Klenk; Christl R. Vonholdt, Hrsg. *Christliche Hoffnung, Weltoffenheit, Gemeinsames Leben*. FS Horst-Klaus Hofmann zum 70. Geburtstag. Gießen: Brunnen, 1999. Pb., 464 S., DM 24,80.

Klaus Bockmühl. *Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes: Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte*. Bockmühl-Werkausgabe, Bd. 2. Gießen: Brunnen, 1999. Pb., 360 S., DM 49,80.

Gerhard Diekmeyer. *Wort und Gewißheit: Das Schriftprinzip in der Theologie Hermann Cremers*. TVG. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. 424 S., DM 58,-

Stefan Felber. *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift: Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*. FSÖTh, Bd. 89. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Ca. 416 S., ca. DM 89,-.

Glaube und Denken: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft. Hg.v. Hans Schwarz. 11. Jg. 1998. Frankfurt: Lang, 1998. 183 S., DM 48,-

- Siegfried Großmann, Hrsg. *Handbuch Heiliger Geist*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. Geb., ca. 240 S., ca. DM 34,80.
- Edith Gutsche; Peter Hägele; Hermann Hafner, Hrsg. *Zur Diskussion um Schöpfung und Evolution*. Porta Studien, Bd. 6. Überarb. NA. Marburg: SMD, 1999. 553 S., DM 20,-
- Hubert Kirchner. *Wort Gottes, Schrift und Tradition*. Bensheimer Hefte, Bd. 89; Ökumenische Studienhefte, Bd. 9. Ca. 150 S., DM 26,80.
- Karsten Lehmkuhler; Christian Henning, Hrsg.: *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. UTB 2048. Tübingen: Mohr, 1998. 401 S., DM 34,80.
- Arthur W. Pink. *Der Heilige Geist*. Reformatorischer Verlag Beese, 1998. 240 S., DM 19,80.
- Ernst Schrupp; Klaus Brinkmann, Hrsg. *Gott wirkt in der Geschichte: Heilsgeschichte für Gemeinde und Mission*. Wiedenester Reihe. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 176 S., DM 9,80.
- Hans Schwarz. *Womit der Glaube steht und fällt: Gericht, Gnade, Gebet*. Neukirchen: AUSAAT, 1999. Ca. 176 S., ca. DM 19,80.
- Notker Slenczka. *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung: W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität*. Studien zur Erlanger Theologie, Bd. 2. FSÖTh, Bd. 86. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 352 S., DM 98,-

2. Ethik

Eduard Buess. *Das Bild der Frau bei Jeremias Gotthelf*. Basel: Reinhardt, 1997. 125 S., DM 22,80

Der evangelikale schweizerische Pfarrer und Professor im Ruhestand Eduard Buess (Jg. 1913) wendet sich mit dieser kleinen Schrift dem Lebenswerk Jeremias Gotthelfs zu, über das er auch promoviert hat. Jeremias Gotthelf, mit bürgerlichem Namen Albert Bitzius (1797-1854) war nicht nur von 1832 an Pfarrer in Lützelflüh im Emmental; er gilt auch als der einzige deutschsprechende evangelische Dichter mit Weltgeltung seit der Aufklärung (S. 11). Selbst Ricarda Huch rühmte Gotthelfs „vollendete Frauengestalten“ (S. 12), wenn diese auch nicht gerade dem heutigen Frauenideal entsprechen, wie der Verfasser in einem Nachwort eingesteht: „Frauen, die ihre Reife, Freiheit und ‘Schönheit’ in der opferfähigen, vergebungsfähigen und vergebungsbedürftigen Liebe finden, die aus dem Evangelium erwächst, sie sind es, die Gotthelf verehrt“ (S. 123). Buess will mit seinem Werk die Leser herausfordern, die Grundvoraussetzungen ihres Denkens zu prüfen und vielleicht sogar zu revidieren (S. 124).

So stellt Buess die wichtigsten Frauengestalten aus Gotthelfs Werk vor, wobei er Vollständigkeit weder anvisiert noch erreicht. In einem ersten Teil werden Ehefrau-

en mit einem Exkurs über Großmüttern und Enkelkindern vorgestellt, ein zweiter Teil widmet sich alleinstehenden Frauen. Mädli und Vreneli, Änneli und Annetareili, Lisi, Christine, Erdbeerimareili und weitere prachtvollere Charaktere aus dem Kanton Bern, zum Teil als Bild und Gegenbild plastisch einander gegenübergestellt, werden dem Betrachter mit Originalzitaten vor Augen geführt, manche in bestem Berndeutsch. Ohne Liebe zur Schweizersprache und ein entsprechendes Wörterbuch wird mancher Leser des „Nordkantons“ (Deutschland) schnell aufgeben: ein Paradebeispiel für interkulturelle Kommunikation. Doch inhaltlich wird das vermeintliche Idyll im Emmental immer wieder transparent auf letzte Fragen hin; das – und nicht nur der erzählerische Genius Gotthelfs – ist es, was die Lektüre so interessant macht. Dabei zeigt sich auch, daß Buess nicht nur Gotthelf, sondern auch Dostojewsky und den schweizerischen Dichter Friedrich Dürrenmatt studiert hat und zu deuten weiß (z.B. S. 95). Das Werk ist daher nicht nur denen zu empfehlen, die sich mit Frauenstudien im 19. Jahrhundert beschäftigen, sondern auch allen Freunden christlicher Dichtung.

Jochen Eber

Ulrich Eibach. *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?* TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 272 S., DM 44,80

Ulrich Eibach, 1942 geboren, studierter Biologe, Philosoph und Theologe (Dr. theol. und Prof. für Systematische Theologie/Ethik in Bonn), seit 1981 Pfarrer an den Universitätskliniken in Bonn, ist ein ausgewiesener Fachmann zu dem von ihm nun in zweiter und vollständig überarbeiteter Form vorgelegten Thema der *Sterbehilfe*. Die durch den australischen Philosophen *Peter Singer* ausgelöste und im Bereich der Behindertenhilfe intensiv diskutierten Fragen über den „Lebenswert“ schwerstbehinderter Menschen, sowie die Ökonomisierung im Bereich der Krankenhäuser und der allgemein ärztlichen Versorgung einer zunehmenden Zahl alter und vielfach kranker Menschen, ließ es für ihn dringend erscheinen, sein Buch „*Sterbehilfe – Tötung auf Verlangen*“ von 1988 gründlich zu überarbeiten. Das Ergebnis dieser Arbeit ist sehr zu begrüßen, weil er uns damit eine umfassende Abhandlung zu diesem Thema vorgelegt hat. In den drei großen Teilen seines Buches (A. Zur Geschichte der Euthanasie [. . .]; B. Theologische Grundlagen zur Beurteilung [. . .], C. Ethische Beurteilung [. . .]) erhält der Leser einen umfassenden Einblick in die schwierige Problematik, sowohl der Euthanasie, als auch der Sterbehilfe.

Im geschichtlichen Teil war für mich der Teil II (Wandlungen in der Einstellung zum Leben, Sterben und Tod – [. . .], S. 41-54) besonders interessant, da ich Leitungsverantwortung in einer Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung habe und hier für die Aus-, Fort- und Weiterbildung verantwortlich zeichne. Gerade

die veränderten Einstellungen zu Leben, Tod und zum Menschsein überhaupt zeigen Wirkungen auch auf den Umgang mit Sterben und Tod.

Die theologische Beurteilung hilft besonders uns Christen, im Berufsalltag mit kranken, alten und behinderten Menschen nicht die Beurteilungsgrundlage zu verlieren, da einzelne Lebens- und Leidenswege hierzu verleiten mögen. Gott gab das Leben und er allein hat das Recht, es seinen Geschöpfen wieder zu nehmen. Warum, zeigt Eibach überzeugend, so daß auch Nichtchristen biblische Grundlagen zu dieser Aussage verstehen können, sofern sie sich auf eine differenzierte Begründung einlassen. Besonders hierfür ist dem Autor zu danken, der genau, gewissenhaft, gründlich und überzeugend sein Thema erarbeitet und seine Arbeit mit hilfreichen Anmerkungen zum Weiterstudium ergänzt hat.

In der ethische Beurteilung der „Euthansie“ und der „Sterbehilfe“ erfreute mich immer wieder die gründliche Definition und damit Differenziertheit des Autors festzustellen. Wir brauchen in der Diskussion um diese Sachverhalte Klarheit und Unterscheidungshilfe. Zu beiden hat Ulrich Eibach beigetragen. So tut es wohl, *E. Kübler-Ross* nicht einfach zu rezipieren, sondern sie auch kritisch zu betrachten. Vor Jahren beschäftigte ich mich selbst mit ihr („Die Todeslüge der E. Kübler-Ross“, in: *Factum* Nr. 6, Berneck 1990, S. 257-261) und mußte dabei mit Erschrecken feststellen, wie okkult sie beeinflusst war. Inzwischen belegen dies etliche Veröffentlichungen. Zuletzt sogar eine Biographie über sie und eine Autobiographie von ihr selbst. Sterben ist ein aktiver Prozeß, der gleichzeitig jeden begrenzt, der dem Sterbenden dabei zur Seite steht.

Für Ärzte, Krankenschwestern und Betroffene, wie auch für deren Angehörige ist es wichtig, über die Problematik des Verzichts auf lebensverlängernde Behandlungen informiert zu sein. Hierzu findet sich etliches bei Eibach, so daß seine Ausführungen hierzu (vgl. S. 106-195) sehr zu empfehlen sind.

Auch die Ausführungen zu „Hilfe zum Tode? – Tötung auf Verlangen- Tötung ohne Verlangen?“ sind sehr gut und für den Alltag der Heilberufe, die damit konfrontiert sind, bestens geeignet. Die abschließend von Eibach zusammengefaßten Thesen helfen, Standpunkte im von ihm behandelten Themenkontext zu bündeln und selbst mit ihm ins Gespräch zu kommen.

Ich wünsche dem Buch von Eibach viele Leser, zumal solche, die der von ihm angesprochenen Thematik in ihrem Berufsalltag begegnen. Ich halte es für diese Leserguppe für unverzichtbar, besonders dann, wenn sie vom christlichen Welt- und Menschenbild geprägt, ihren Beruf ausüben und mit Kolleginnen und Kollegen arbeiten, die dieses nicht teilen. Eibach ist herzlich zu danken für seine gründliche und gute Arbeit. Sie hilft weiter, weil sie vieles verständlich macht, was komplex, vielseitig und existentiell schwierig ist.

Klaus Rudolf Berger

Reinhard Haupt; Werner Lachmann, Hrsg. *Unternehmensethik – Wahre Lehre oder leere Ware?* Studium Integrale: Wirtschaftswissenschaften. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 71 S.

Der vorliegende Band faßt vier Vorträge zusammen, die 1996 auf einer Tagung über „Ethik-Bekenntnisse in Unternehmensleitsätzen und Firmenphilosophien“ gehalten wurden. Zielpublikum sind „Experten, die durch ihre Tätigkeit in Forschung, Lehre, Ausbildung und Praxis an einer biblischen Aufarbeitung von grundsätzlichen und aktuellen volks-, betriebs- und sozialwissenschaftlichen Fragen interessiert sind“ (S. 8).

Dirk Matten vom Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre der Universität Düsseldorf geht es in seinem Grundsatzreferat „Moral im Unternehmen: Philosophische Zierleiste oder knappe Ressource“ um „die Einordnung, Darstellung und kritische Diskussion wesentlicher Konzepte der Wirtschafts- und Unternehmensethik im deutschen Sprachraum“ (S. 11). Als Horizont seiner Ausführungen sieht Matten das Spannungsfeld zwischen einer verstärkten sozialpolitischen Verantwortung heutiger Unternehmen und einem zunehmenden Wertpluralismus in der Gesellschaft. Nach der Behandlung von Begründungs- und Implementationsfragen für Unternehmensethik kommt er zu dem Fazit, daß „die Auseinandersetzung mit Moral im Unternehmen zunehmend zu einem integralen Faktor dessen Überlebensfähigkeit“ (S. 27) wird, wobei die praktische Umsetzung jedoch erst am Anfang steht. In einem abschließenden Exkurs zum Beitrag christlicher Moral bei dieser Umsetzung stellt Matten die Bibel als „Werte- und Weisheitsreservoir“ für wertorientiertes Unternehmehandeln dar. – Der Beitrag bietet eine konzentrierte Einführung in unternehmensethische Grundsatzfragen. Mattens Ausführungen erreichen aber – trotz vieler erklärenden Grafiken – sprachlich z.T. ein so hohes Abstraktionsniveau, daß das Verstehen schwer fällt (wie mag es hier erst den Hörern auf der Tagung ergangen sein?).

Die Thüringer Ministerin Christine Lieberknecht schreibt über die „Ethikkrise im Management und Vertrauensverlust der Marktwirtschaft in den neuen Ländern“. Die Chance zu einer Veränderung der wirtschaftlichen Situation in Ostdeutschland und einer neuen Akzeptanz der sozialen Marktwirtschaft besteht für sie dann, wenn sich Politiker wie Unternehmer ihren jeweiligen Aufgaben bewußt werden und diese dann auch umsetzen. Die Politiker müssen vor allem „den ordnungspolitischen Rahmen und die ethische Dimension der Sozialen Marktwirtschaft [. . .] thematisieren“ (S. 35). Die Unternehmer müssen verdeutlichen, daß sie nicht nur aus wirtschaftlichem Eigennutz handeln, sondern auch das Gemeinwohl im Blick haben. – Lieberknechts Analyse wirkt sachlich und durchdacht. Ihre Ansätze für Veränderungen sind sehr allgemein gehalten.

Robert Wolff, ehemaliger Geschäftsführer der wolcraft GmbH, stellt unter dem Titel „Marktwirtschaft im Unternehmen: Der Arbeitnehmer als Kunde“ sein Modell der Erfolgsbeteiligung von Mitarbeitern vor. Kundenorientierung darf es für Wolff

nicht nur nach außen geben, sondern auch die Mitarbeiter müssen im Betrieb als „Kunden“ verstanden werden. Das Unternehmen ist ein „Markt“, auf dem ein Austauschprozeß zwischen den Bedürfnissen der Arbeitnehmer nach Sicherheit und Anerkennung und den Bedürfnissen des Unternehmers nach Wettbewerbsfähigkeit und Erfolg stattfinden muß. – Der Ansatz von Wolff wirkt durchdacht und ist langjährig erprobt. Auch wenn er sicher nicht auf alle Wirtschaftsbranchen übertragen werden kann, bietet er gute Anregungen für die Überarbeitung überkommener Unternehmensstrukturen.

Werner Lachmann, Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Erlangen-Nürnberg arbeitet in seinem Beitrag „Verantwortung zwischen Eigen-, Gruppen- und Gesamtinteresse“ heraus, „daß Eigeninteresse in wirtschaftlichen Dingen positiv zu beurteilen ist und verantwortlich gehandhabt werden kann“ (S. 55). Entscheidend für dessen verantwortliche Handhabung auch zum Wohl der Gesamtheit sind nicht ethische Appelle, sondern gesellschaftliche Rahmenbedingungen, vor allem in Form einer vorgegebenen hohen Individualethik. Hier besteht die große Chance der christlichen Ethik, die aufgrund der Neuschöpfung des Menschen verantwortungsethisches Verhalten des Einzelnen „auch motivationsethisch bei schlechten Rahmenbedingungen ermöglicht“ (S. 67). – Lachmanns sprachphilosophische Untersuchung der Begriffe „Verantwortung“ und „Interesse“ ist selbst ein „interessanter“ Zugang zum Thema. Seine theologischen Überlegungen greifen entscheidende Begriffe biblischer Ethik auf, sie sind aber fast zu komprimiert dargestellt.

Fazit: Die vier sehr unterschiedlichen Artikel dürften durch ihr weites und ausgewogenes Spektrum das anvisierte Zielpublikum erreichen und ansprechen. Für das Gespräch über wirtschaftsethische Fragestellungen können sie, auch aufgrund ihrer überschaubaren Länge, Impulscharakter haben.

Zwei kritische Anmerkungen zum Schluß: 1. Weshalb wurde in diesen Band kein explizit biblisch-theologischer Beitrag zum Thema „Wirtschaftsethik“ aufgenommen? Die abschließenden theologischen Erörterungen von Matten und Lachmann sind knapp und haben eher den Charakter eines angehängten „frommen Schlusses“, Lieberknecht und Wolff kommen über die Andeutung christlich-humanistischer Allgemeinplätze nicht hinaus. Theologen sollten sich aufgrund fehlender Kompetenz nicht in genuin wirtschaftliche Problemfelder einmischen. Dort aber, wo sie Kompetenz haben – z.B. bei der Frage nach den Grundzügen biblischer Ethik –, müssen sie dann auch zu Wort kommen können, vor allem wenn wie im Vorwort angesprochen eine *biblische Aufarbeitung* der Fragestellungen erfolgen soll.

2. Ist der ausgefeilte akademische Stil vor allem der Beiträge von D. Matten und W. Lachmann wirklich notwendig für eine tiefgehende Auseinandersetzung mit dem Thema „Wirtschaftsethik“? Das bereits angesprochene Abstraktionsniveau oder auch die Verwendung lateinischer, spanischer und französischer Zitate ohne

direkte Übersetzung weist zwar auf die Gelehrtheit der Autoren, steigert m.E. aber nicht gerade das Leseinteresse.

Markus Ocker

Jürgen-Burkhard Klautke. *Gegen die Schöpfung: Homosexualität im Licht der Heiligen Schrift*. Theologische Schriften, Bd. 1. Neuhofen: Evangelisch-Reformierte Medien, 1998. 98 S., DM 15.-

Jürgen-Burkhard Klautke ist Dozent für Ethik an der Freien Theologischen Akademie Gießen und an der Theologischen Universität der Gereformeerde Kerken in Kampen (Niederlande). Klautkes Buch stellt einerseits die komprimierte Zusammenfassung der gegenwärtigen Überlegungen zum Thema Homosexualität dar, andererseits will der Autor eine eigene Bewertung geben. Er möchte zeigen, daß die biblischen Texte die homosexuelle Lebensweise klar ablehnen.

Die vorliegende Schrift enthält sechs Kapitel. In einem ersten Kapitel wird die Homosexualitätsdebatte unter besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Verlautbarungen resümiert. Das zweite Kapitel geht der unterschiedlichen Beurteilung der Homosexualität im Verlauf der antiken und der abendländisch-amerikanischen Geschichte nach. Im dritten Kapitel werden die einschlägigen biblischen Aussagen aus dem Alten und Neuen Testament interpretiert. Das vierte Kapitel widmet sich der Darstellung und Beurteilung der verschiedenen Erklärungsansätze aus dem Raum der Humanwissenschaften. Im fünften Kapitel schließlich bietet der Autor eine abschließende Beurteilung der Homosexualität in biblisch-theologischer Hinsicht und Überlegungen zum praktischen Umgang mit Homosexualität im Raum der Kirche (homosexuelle Partnerschaften im Pfarrhaus, Segnung homosexueller Paare). Die einzelnen Kapitel sind analog aufgebaut: Dem informierenden Darstellungsteil folgt jeweils die Beurteilung der referierten Fakten durch den Autor. Den Abschluß des Kapitels bildet jeweils eine kurze Ergebnissicherung.

Das Buch besitzt aufgrund seiner Kürze den Vorteil, daß sich Leser und Leserinnen schnell über das Problem der Homosexualität und die gegenwärtige Debatte informieren können. Positiv hervorzuheben ist auch, daß der Autor sich zunächst um eine sachliche Darstellung der Position auch seiner Gegner bemüht, bevor er die eigene Überzeugung begründend darlegt. Schließlich verdient auch der biblisch-theologische Ansatz, der ihn dabei leitet, gewürdigt zu werden.

Trotzdem bleiben Fragen offen und macht gerade die Schrift Klautkes sichtbar, daß auch in der Gemeinde Jesu weiterer Klärungsbedarf im Hinblick auf das Thema Homosexualität besteht. Z. B. wird nicht auf die Beobachtung eingegangen, warum das Thema im Neuen Testament ein Randthema bleibt, obwohl es doch in der zeitgleichen Antike so große Bedeutung besaß. Auch vermißt der Leser konstruktive Vorschläge zum konkreten Umgang von Staat und Gesell-

schaft mit Homosexuellen. Vor allem aber wird die schwierige und besonders brennende Frage nach dem konkreten Umgang mit Betroffenen in Kirche und Ortsgemeinde auf nur drei Seiten behandelt. Hier hätte ich mir weiterführende poimenische und ekklesiologische Überlegungen des Autors gewünscht, die geeignet wären, dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Trend als einleuchtende Alternative gegenübergestellt zu werden. Trotzdem bleibt das vorliegende Buch ein hilfreiches Resümee der gegenwärtigen Debatte.

Peter Zimmerling

Klaus Wagn. *Die Abschaffung des Geistes durch die Moderne*. Reihe "kontroverses". Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 183 S., DM 24,95

Als Philosoph ist man überrascht, wenn ein Autor einen Radikalversuch vorlegt. Mit dem Buch von Klaus Wagn, der mir als Autor bisher nicht bekannt war und zu dem es leider auch in dem von ihm vorgelegten Essay keine biographischen Hinweise gibt, ist ein solcher Versuch unternommen worden. Radikal deshalb, weil er ganz stringent und überzeugend den Geist gegen die Natur, das Naturgesetz gegen den Intellektualismus setzt. In dieser Form der gegenseitigen Kontrastierung liegt der Reiz, aber auch die Schwäche des Versuchs. Natur hier, Geist dort, Auflösung des Geistes in der Moderne und Etablierung der Natur und ihrer Gesetze und Beschränkungen, dies ist verlockend, doch nicht ganz überzeugend. Warum nicht, soll in kurzen Sätzen verdeutlicht werden. Zunächst ist der Beginn der Arbeit in prosaischer, fiktiver Form der Versuch, das „Glück in der Sünde“ (S. 9) zu zeigen. Die Versuchung zum Seitensprung wird anschaulich, doch bleibt dabei unbestimmt, was Glück ist, außer, daß das vermeintlich subjektiv empfundene Glücksgefühl angesprochen wird. Ein solcher Auftakt verwirrt oder regt zum Widerspruch, oder zum Fragen: Was will der Autor uns hiermit vermitteln? Besonders dann, wenn er über die Abschaffung des Geistes durch die Moderne referiert und reflektiert. So muß der Übergang zum ersten kleinen Kapitel mißlingen oder aber herausfordernd vom Leser selbst hergestellt werden – „Eine Ethik in der Natur?“ (S. 11-19). Wie sollte in der Natur eine Ethik zu entdecken sein, wenn der Naturforscher nicht an den Geist, besonders an den Geist Gottes glaubt? Die Natur zeigt uns Ordnungen, Folgerungen, schließlich entdecken wir Gesetze und lernen, deren Kausalität zu verstehen und zu beachten. Tun wir dies, entdecken wir Strukturen, deren Nichtbeachtung uns die hieraus entstehenden Folgen für uns spüren läßt. Ist dies aber schon eine Ethik? Erst da, wo der Mensch, geistbegabt und zur Verantwortung für sein Tun und Lassen im Kontext seines Lebensraumes herausgefordert ist, entsteht die Frage: „Was soll ich tun?“ Er, der „erste Freigelassene der Schöpfung“, er, der im Reich der Natur und im Reich der Freiheit Lebende, der Natur und dem Geist angehörende, erst er kann ethisch handeln. Die Moderne, die sich materialistisch und

selbstsicher, gottlos und egoistisch definiert, wird die Ethik verlieren, weil sie die Verbindung zur Natur in ihrer Überhebung, die Natur, statt den Schöpfer der Natur anzubeten, verloren hat. Doch dies zeigt der Autor nicht. Er bleibt hier zu sehr auf den materialistischen Fortschritt bezogen und in der Kürze seiner Ausführungen der großen Frage, die er seinem Kapitel als Leitmotiv gibt, nicht gerecht.

Im zweiten Kapitel „Die Natur braucht Herren“ (S. 20-70) überzeugt der Autor und erfreut den philosophisch kundigen Leser durch seine genauen Beobachtungen, seine klaren Aussagen und seine immer wieder zum Weiterdenken anregenden Fragen. So verfährt er auch im dritten Kapitel: „Der schuldlose Mensch“ (S. 71-89), in dem er den Weg der Religionen und den Weg Jesu Christi mit seinem radikalen Anspruch: „Der Weg bin ich“ aufzeigt. In den drei weiteren Kapiteln des Buches überzeugt die Stringenz der Argumentation am stärksten im fünften Kapitel: „Die kausale Seele“ (S. 104-174). Hier zeigt der Autor auf beeindruckende Weise, wie die Irrtümer der Freudschen Ideologie zu einer Verkümmern der Seele des Menschen geführt haben. Der reine Objektmensch, der von seiner Subjektivität durch die Übermacht seiner Triebe fast ganz abgeschnitten zu sein scheint, läßt sich nun von diesen leiten und bestimmen. Vor dem Hintergrund solcher Gedanken verwundert es dann nicht, wenn eine kausale Ethik entsteht, die den Menschen auf seine Bedürfnisse reduziert und so seinen Glauben, seine Würde, seine Werte schlechthin, bestimmt.

Die am Anfang von mir kritisierte Reduktion bzw. die Auflösung der Ganzheitlichkeit in die bloße Gegenüberstellung von: hier Natur und dort Geist, wird am Ende der Arbeit von Wagn schlüssig aufgelöst, in dem der Verlust des Geistes sich rächt. In „Die Herrschaft der Natur ist die Herrschaft der Gewalt“ (S. 175-178) bleibt die nackte Gewalt in der Natur des Menschen übrig, die selbst im Holocaust nur eine Zwischenstadium erreicht zu haben scheint (S. 178).

In all den Fragen und gegebenen Antworten gelingt es dem Autor, seine Leser aufmerksam zu machen für die existentiellen Fragen des Lebens: Wo komme ich her? Warum lebe ich? Wo gehe ich hin, wenn mein Leben zu Ende ist? Teilweise gibt er Antworten und Einschätzungen, die schroff und „sperrig“ sein mögen („das auserwählte Volk Gottes und damit Gott sollte durch die okkulte Kraft des Darwinismus besiegt werden [. . .]“, S. 178). Hier wünschte man sich differenziertere Argumente und ein stärkeres Abwägen in der Anwendung der benutzten Begriffe (ich halte die darwinistische Lehre durchaus für diabolisch, nicht aber für okkult).

Der Rezensent wie weitere Leser des Buches werden durchaus nach der Lektüre kontrovers mit dem Autor diskutieren wollen. Dafür ist zu danken, weil Gedankenanstöße helfen, zum Denken zu kommen. Es ist ferner zu danken für das klare und durchdachte Zeugnis von Gott, der Geist ist und seinen Geist in Jesus Christus offenbart hat. Damit wird das Buch auch zum Anstoß, um über Glaubensfragen im Spannungsfeld von Denken und Glauben ins Gespräch zu kommen.

Klaus Rudolf Berger

Historische Theologie

1. Allgemeines

Gerhard Knodt. *Leitbilder des Glaubens: Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche*. Calwer Theologische Monographien Reihe C, Praktische Theologie und Missionswissenschaft, Bd. 27. Stuttgart: Calwer, 1998. XIV + 349 S., DM 98,-

Auch wenn die Reformatoren berechtigterweise die ausufernde Praxis der mittelalterlichen Heiligenverehrung zurückgewiesen haben und damit für die Folgezeit die Bezeichnung eines Menschen als 'heilig' problematisch geworden ist, so ist die Beschäftigung mit dem geschichtlichen Erscheinungsbild der Heiligen auch für Protestanten durchaus sinnvoll (vgl. *JETH* 9, 1995, S. 255-257). Dies gilt erst recht in einer Zeit, die tragfähige Vorbilder so nötig hat wie kaum eine andere. Deshalb ist es durchaus berechtigt, nach der Bedeutung von Leitbildern des Glaubens in der evangelischen Kirche zu fragen. Das ist das Ziel der Arbeit von Gerhard Knodt, die im November 1995 bei der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation (Betreuer Manfred Seitz) eingereicht worden ist. Ihr Ausgangspunkt ist die von Melancthon formulierte Lehrentscheidung zur Heiligenverehrung in der *Confessio Augustana* 21. Anhand von nachreformatorischen Kirchenordnungen soll untersucht werden, „was aus den Heiligenfesten wurde, wie und wo sie begangen wurden, wo der Ort der Heiligen im evangelischen Gottesdienst und im evangelischen Liedgut ist“ (S. 2). Es geht also nicht um die Geschichte der hagiographischen Tradition in den lutherischen Landeskirchen oder um kontroverstheologische Probleme, sondern darum, „die lutherische Hagiologie von ihrem biblisch-theologischen Fundament, ihrer altkirchlichen (vor allem westlichen) und mittelalterlichen Vorgeschichte herkommend zu beleuchten und in ihrer gottesdienstlichen Gestalt darzustellen“ (ebd.).

Die damit vorgegebenen liturgiegeschichtlichen, systematischen und praktisch-theologischen Akzente hätten im Titel deutlicher markiert werden können, um beim Leser keine falschen Erwartungen zu wecken. Der Aufbau der detailliert gegliederten (V-XI) Arbeit ergibt sich aus der Zielsetzung. Um ein Fundament für die eigentliche Fragestellung zu bekommen, waren zunächst die Heiligen in der Bibel (Teil I, aufgeteilt in die Bereiche Altes Testament, 'zwischen-testamentliche Zeit' und Neues Testament; S. 3-86) und die Entwicklung der Heiligenverehrung von der Alten Kirche bis zur Reformation (Teil II; S. 87-124) zu behandeln. Im Mittelpunkt steht dann der dritte Teil zum reformatorischen Heiligenverständnis in der evangelisch-lutherischen Kirche (S. 125-270), der erst knapp die Sicht der Heiligen bei Luther und den Gehalt von *Confessio Augustana* 21 diskutiert, um sich dann eingehend mit der 'Geschichte der Heiligenvereh-

rung nach den lutherischen Kirchenordnungen und Agenden' (S. 155-270) zu befassen. Die 'systematische Summe und praktisch-theologische Konsequenzen' zieht Teil IV mit 'Impulsen zum gegenwärtigen Heiligengedenken' (S. 271-303). Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 304-349) rundet den sorgfältig edierten Band (S. 142f wird ein Abschnitt hintereinander wortgleich wiederholt) ab, dem mißlicherweise keine Register beigegeben sind.

Knodt entfaltet seine Thematik kenntnisreich und umfassend, gelegentlich jedoch in einer Sprache, die nur Fachleuten zugänglich sein dürfte (z.B. S. 47). Die Ergebnisse werden immer wieder griffig zusammengefaßt (was in der Gliederung hätte deutlicher werden können). Insgesamt gesehen plädiert er nachhaltig für ein reformatorisch verstandenes Heiligengedenken im Laufe des Kirchenjahres und legt dafür entsprechende Vorschläge vor. Weil die Heiligen eine „bleibende Bedeutung für die gesamte Kirche Jesu Christi“ hätten, dürfe ihre Verehrung „nicht dem Bereich individueller Spiritualität allein überlassen werden. Die Heiligen waren zeit ihres Lebens der Gemeinschaft der Heiligen zugeordnet. Indem sie ihre Charismen treu gebrauchten, wirkten sie aufbauend oder heilsam störend“ (S. 287). Deshalb sollten die Beispiele ihrer Frömmigkeit auch für die heutige Christusbachfolge fruchtbar gemacht werden.

Vor dem Hintergrund ökumenischer Fragestellungen, die von Knodt mehrfach kurz angesprochen werden, sind diese Darlegungen durchaus verständlich. Es bleibt jedoch die Frage, ob um eines geschärften Problembewußtseins willen nicht auch die Fehlentwicklungen der Heiligenverehrung deutlicher hätten akzentuiert werden sollen. Sie werden zwar bei dem recht kurz geratenen Überblick zur mittelalterlichen Situation angedeutet, nicht aber auf die nachreformatorische Epoche bezogen. Denn auch in ihr gab es aus Gründen der historischen Legitimierung eine recht fragwürdige Form von Heiligenverehrung, wie jüngst Thomas Fuchs gezeigt hat („Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 267, 1998, 587-614). Durch die Einbeziehung dieser Ebene der Rezeption des Heiligengedenkens hätte Knodts Buch noch an Tiefenschärfe gewinnen können. Aber auch so wird es mit seinen praktischen Vorschlägen mancherlei Anregungen zur weiteren Diskussion geben.

Lutz E. v. Padberg

August Strobel. *Deine Mauern stehen vor mir allezeit: Bauten und Denkmäler der deutschen Siedlungs- und Forschungsgeschichte im Heiligen Land*. TVG Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 7. Gießen: Brunnen, 1998. 94 S., DM 24,80

Der Autor des Buches, Professor August Strobel aus Neuendettelsau, hat von 1984 bis 1992 das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des

Heiligen Landes geleitet. Aus Anlaß des hundertjährigen Bestehens dieser Institution widmet er die vorliegende Schrift den Freunden der Heilig-Land-Arbeit. Die heute noch sichtbaren Zeugnisse deutschen christlichen Engagements im Heiligen Land sind Gegenstand des Werkes.

Die erste Initiative, die Strobel vorstellt, ist der 1852 gegründete Jerusalem-Verein, der die bekannte Erlöserkirche in der Jerusalemer Altstadt gestiftet hat. Bekannt sind ebenfalls die Kaiserswerther Diakonissen durch ihr Kinderkrankenhaus *Talitha Kumi* (1866). Diesem Artikel schließen sich Ausführungen über die Arbeit von Bischof Samuel Gobat und das englisch-preußische Bistum (1841) an. In diesem Zusammenhang geht Strobel auch auf den Zionsfriedhof ein (S. 26). Der Chrischona-Lehrer Johann Ludwig Schneller gründete in Jerusalem nicht nur das bekannte Waisenhaus, sondern arbeitete auch im dortigen Chrischona-Brüderhaus (S. 36, 78). Weitere Artikel behandeln die württembergische Tempelgesellschaft, die vom Bankhaus Frutiger gegründete Eisenbahn Jaffa-Jerusalem und eine von dem Chrischona-Absolventen Müller begonnene Arbeit an Waisenkindern in Bethlehem, die Grundlage einer evangelischen Gemeinde wurde. Den Palästinaforschern Conrad Schick und Gustaf Dalman sowie der Auguste-Viktoria-Stiftung der preußisch-deutschen Konsuln sind weitere kurze Beiträge gewidmet. Für Forscher ist der Hinweis von Interesse, daß Akten des deutschen Konsulats heute im Israelischen Staatsarchiv in Jerusalem lagern (S. 74).

Strobels Ausführungen schließt sich ein Nachwort des Herausgebers der Reihe *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte*, Rainer Riesner, an (S. 77-84), das einige neue Aspekte zum Thema des Buches beisteuert, aber auch etliches wiederholt. Als Anhang sind eine Zeittafel und eine Liste der deutschen evangelischen Pfarrer und der deutschen Konsuln in Jerusalem beigefügt. Hilfreich ist die ebenfalls im Anhang abgedruckte Aufstellung deutscher und österreichischer Institutionen, Bauten und Friedhöfe mit Anmerkungen zu ihrer gegenwärtigen geographischen Lage (S. 88-89). Ein Literaturverzeichnis, das auf dem neusten Stand ist, beschließt das Buch (S. 90-94), das mit 62 Abbildungen reich ausgestattet ist. Diese werden dem Israelreisenden das Auffinden der vorgestellten Institutionen erleichtern. Der Leser hätte sich allerdings eine Landkarte gewünscht, die besser ist als die auf Seite 10 abgebildete Karte aus dem Jahr 1930. Zudem hätte die Information des mit „ca. 128 Seiten“ angekündigten Buches bei manchen vorgestellten Werken reichlicher ausfallen dürfen. Diese Kritik schmälert jedoch den Nutzwert des Buches keineswegs!

Jochen Eber

Weitere Literatur:

Theodor Brandt. *Basiswissen Kirchengeschichte: Kirche im Wandel der Zeit*. Überarbeitet von Peter Schulte und Jürgen Tibusek. RBtaschenbuch 729. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. 544 S., DM 29,90

- Manfred Heim. *Kleines Lexikon der Kirchengeschichte*. München: Beck, 1998. 350 S., DM 38,-
- Bernhard Lang. *Heiliges Spiel: Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*. München: Beck, 1998. 650 S., 50 Abb., DM 84,-
- Personenlexikon Religion und Theologie*. Hg.v. Martin Greschat. UTB 2063. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 512 S., DM 39,80

2. Alte Kirche

Weitere Literatur:

- Peter Brown. *Autorität und Heiligkeit: Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. Stuttgart: Reclam, 1998. 120 S., DM 6,-
- Die Confessiones des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*. Hg.v. Norbert Fischer und Cornelius Mayer. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, Bd. 1. Freiburg: Herder, 1998. 568 S., DM 158,-
- Wolfram Kinzig, Christoph Marksches und Markus Vinzent. *Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 74. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. IX, 488 S., DM 188,-
- Friedrich Loofs. *Patristica: Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*. Hg.v. Hanns Christof Brennecke und Jörg Ulrich. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 71. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. 460 S., DM 248,-
- *Heinz Ohme. *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 67. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. XVIII + 666 S., DM 298,-

3. Mittelalter

Arnold Angenendt. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. XIII + 986 S., 19 Abb., DM 98,- (Mitgliederpreis)

Nach seinem inzwischen zum Standardwerk gewordenen Buch *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart u.a. 1990, 2. Aufl. 1995) legt der renommierte Münsteraner Kirchenhistoriker hiermit ein vorzügliches Handbuch vor, das aufgrund seiner detaillierten Gliederung (23 Kapitel mit 152 Unterabschnitten) leicht benutzbar und auch gut zu lesen ist.

Der Aufbau des Werkes folgt weitgehend der üblichen Einteilung des dogmatischen Stoffes von der Gotteslehre bis zur Eschatologie. Vorgeschaltet ist der einleitende erste Teil 'Das „Religionsgeschichtliche“ Mittelalter', der die Fragestellung umreißt und einen Überblick über die Epochen und Bewegungen des Mittelalters gibt. Sodann werden die Vorstellungen von Gott, Jesus Christus, den Engeln und dem Teufel sowie dem Gottesmenschen erörtert. Der dritte Teil setzt sich mit der Nutzung der Heiligen Schrift, der Entwicklung der Theologie sowie dem Thema Ketzerei, Toleranz und Inquisition auseinander. Der vierte Teil beschreibt ausführlich 'Welt und Menschen', zunächst Raum und Zeit, dann Mensch und Familie sowie schließlich Gemeinde und Gemeinschaft. Der umfassendste Teil ist der fünfte über die Liturgie. Von 'Gnade und Sünde' handelt der sechste Teil. Er stellt das göttliche Handeln dem menschlichen gegenüber sowie die Sünde als Aufstand gegen Gott der Buße. Der letzte Teil beschäftigt sich mit dem Tod und seiner Liturgie, dem Interim zwischen Tod und Auferstehung und abschließend dem Jüngsten Tag. Am Anfang dieses langen Weges steht die Gottevorstellung, an seinem Ende „der Himmel als ewige Glückseligkeit“ (S. 750).

Methodisch wird in den einzelnen Abschnitten in der Regel so vorgegangen, daß die Thematik entwicklungsgeschichtlich und chronologisch entfaltet wird. Ausgangspunkt und damit auch Fundament für wertende Einschätzungen ist der jeweils kurz skizzierte biblische Befund, vielfach ergänzt um religionsgeschichtliche Voraussetzungen sowie antike Vorstellungen. Davon ausgehend wird dann in präzisen Schritten die Entwicklung von den Kirchenlehrern über das Früh- und Hochmittelalter bis zur Scholastik, zum Herbst des Mittelalters und dem Vorabend der Reformation nachgezeichnet. In teilweise sehr ausführlichen Zitaten aus den Quellen und der Sekundärliteratur (meist petit gesetzt; lateinische Texte sind stets übersetzt) werden zahlreiche Zeugen für das sich ergebende Bild beigebracht. Die Anmerkungen (ca. 5700!) stehen am Schluß des Bandes (S. 759-848), es handelt sich um reine Nachweise mit Kurztiteln, die im Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 849-939; an die 2000 Titel) aufgelöst werden. Wer also die Belege heranziehen möchte, ist zu beständigem Hin- und Herblättern genötigt. Die Diskussion mit kontroversen Standpunkten der Forschung wird so allerdings nur für Kundige erkennbar.

Ziel von Angenendts Betrachtungsweise ist es, „die mittelalterliche Religiosität im Lichte der Religionsgeschichte zu betrachten“ (S. 27). Ausgangspunkt ist die Steigerung der Gottheit durch Ethisierung der Religion, wie sie sich in jener 'Achszeit' ereignet habe, die das mythische Zeitalter durch die Herausbildung der Hochreligionen abgelöst habe. Das Christentum hat diese Entwicklung durch die Selbsthingabe Jesu Christi und die personhafte Beziehung zwischen Gott und Mensch noch übersteigert. Diese Besonderheit der Hochkulturen kann allerdings durch Kultureinbrüche wieder verloren gehen. Vor diesem Hintergrund wird die tausendjährige Epoche zwischen Spätantike und Reformation beschrieben, und zwar vom Untergang der römischen Welt durch die Entstehung gentiler Reiche und der damit einhergehenden 'Rearchaisierung' des Christentums bis zu der

neuen europäischen 'Achsenzeit' des zwölften Jahrhunderts, die zumindest partiell die Vorgaben der Bibel wieder zum Vorschein kommen ließ und zu Spätmittelalter und Reformation überleitete.

Die Geschichte der Religiosität des Mittelalters war demnach von zwei großen Umbrüchen geprägt: Im Frühmittelalter „Abschied von der spekulativen Theologie und Hinwendung zu einfachen Religionsformen“ (S. 34) und im Hochmittelalter das „Ende der archaischen Welt“ (S. 46) durch Wiedergewinnung der Theologie. Das Spätmittelalter war demgegenüber doppelgesichtig: „sowohl Vulgarisation wie Belehrung, sowohl Gipfel der Spiritualität wie zugleich ein Ozean der Volksfrömmigkeit“ (S. 72). Die damit verbundenen Entwicklungsprozesse zeigt Angenendt meisterlich an den verschiedenen Feldern der Religiosität. Beispielsweise an der Eucharistie, die in altchristlicher Zeit vor allem ein Gedächtnismahl gewesen ist (1 Kor 11,24; Lk 22,19). Im Frühmittelalter führte die Veränderung des Opfergedankens dazu, „daß der Priester als der eigentlich Feiernde und Opfernde galt, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, so daß sich die Gemeinde ihm nur noch anschließen konnte und nicht mehr eigentliches Subjekt der Feier war, wie es die Alte Kirche verstanden hatte“ (S. 495). Konsequenter weitergedacht, wurden dadurch die Himmelsgnaden der Meßfeier sogar käuflich. Hinzu kam durch den Verlust der Urbild/Abbild-Interpretation „eine folgenreiche theologische Verschiebung. Es ging nicht mehr primär um die Realpräsenz der Person Jesu Christi, sondern um die Realpräsenz seines historischen Fleisches und Blutes und erst im deren Gefolge auch seiner Person. Zugleich drängte sich damit der Gedanke eines neuen Opfers auf, weil nämlich die Messe aufgrund der realidentischen Materie die am Kreuz geschehene Opferung wiederholte und nicht nur gegenwärtig setzte“ (S. 504). In rearchaisierenden Formen verlangte man nach realem Opferfleisch und -blut. Dadurch wiederum war die geweihte Hostie „die Gottespräsenz schlechthin und damit die wirksamste Heilmaterie. Hostien dienten als wichtigste Gnadenträger, aber auch als Medizin und Zaubermittel“ (S. 505). Die scholastische Theologie bemühte sich dann um eine theologische Lösung dieser Entwicklung und formulierte die Transsubstantiationslehre, die später in gewisser Weise von Luther übernommen worden ist.

Angenendts konsequenter religionsgeschichtlicher Zugang ist überaus ertragreich. Er läßt vor allem erkennen, daß es trotz der Rearchaisierungsschübe immer wieder auch neue Anstöße zum Aufbruch gab, weil sich „die mittelalterliche Religiosität auf den Maßstab der Bibel und insbesondere des Neuen Testaments wie auch der Patristik verpflichtet sah“ (S. 755). In dem Epilog seines Werkes erinnert er an die das Mittelalter diffamierende Finsternis-Metapher der Aufklärung und stellt dann fest: „Tatsächlich ist bei allem Fortwirken aufklärerisch-emanzipatorischer Argumentation in der modernen Forschung doch der Sinn für das Eigene, ja das Fremde des Mittelalters, auch des religiösen, gewachsen“ (ebd.). Dazu trägt Angenendts in jeder Hinsicht großes Buch entscheidend bei.

Lutz E. v. Padberg

Friedrich Delius u.a., Hrsg. *Die 'Pigmenta' des heiligen Ansgar: Gebete der frühen Kirche im heidnischen Norden*. Kiel: Wittig; Hamburg: Katholische Verlagsgesellschaft Sankt Ansgar, 1997. 251 S., zahlreiche Abb., DM 49,80

Unter den Missionaren des Frühmittelalters nimmt Ansgar (801-865) einen hervorragenden Platz ein. Im westfränkischen Kloster Corbie erzogen, kam er 823 nach Corvey, wo er zum Leiter der Klosterschule aufstieg. Doch nicht ein Gelehrtendasein in der Abgeschlossenheit eines Klosters war sein Lebensziel, sondern die Ausbreitung des Evangeliums bei den Heiden. Deshalb ließ er sich in die Mission rufen und unternahm mehrere Missionsreisen nach Dänemark und Schweden. Wenn Ansgar auch ein durchschlagender Erfolg versagt blieb, so gelang ihm dennoch die Gründung erster kleiner Christengemeinden an einigen zentralen Handelsplätzen im Norden. Die Berichte über seine Missionsversuche vor allem in Schweden gehören zu den wichtigsten Zeugnissen dieser Epoche und vermitteln ein lebendiges Bild von den Schwierigkeiten, mit denen die Missionare im polytheistischen Norden zu kämpfen hatten. Bereits 831 zum Missionserzbischof und im Jahr darauf zum päpstlichen Legaten ernannt, wirkte Ansgar nach der Zerstörung der Hammaburg durch die Wikinger 845 als Erzbischof von Bremen-Hamburg. Die bald nach seinem Tode von seinem Schüler und Nachfolger Rimbert verfaßte Lebensbeschreibung Ansgars schildert ihn authentisch als einen von tiefer Frömmigkeit durchdrungenen Christen.

In dieser Vita erzählt Rimbert, Ansgar habe sich „aus Bußsprüchen der heiligen Schrift für jeden Psalm des Psalters eigene kurze Gebete zusammengestellt. Er nannte sie gern seine ‚Würze‘ [pigmentum] zur Erhöhung des Psalmengenusses [. . .] Diese Sprüche pflegte er während des Psalmen singens mit den anderen nach jedem Psalm leise vor sich hin zu murmeln, wollte sie aber niemandem mitteilen.“ Rimbert sei es dann gelungen, diese Pigmenta von Ansgar diktiert zu bekommen. „Doch diese Schrift hat er zu seinen Lebzeiten niemandem gezeigt; erst nach seinem Tode möge sie lesen, wer wolle“ (c. 35). Aufgrund dieser Information hat J.M. Lappenberg 1847 nach einer spätmittelalterlichen Handschrift *Pigmenta* ediert und diese als von Ansgar stammend bezeichnet. Nach übereinstimmender Ansicht der Forschung haben sie jedoch nichts mit Ansgar zu tun. Kurzum, Rimberts Aufzeichnung der Psalmegebete Ansgars ist verschollen. Als traditionelle Frömmigkeitsform sind solche *Pigmenta* schon älter, und so kann man immerhin sagen, daß Ansgar diese Gebetsart in seinem Wirkungskreis eingeführt hat.

Vor diesem problematischen Überlieferungshorizont hat es gleichwohl ein ökumenischer Arbeitskreis in Hamburg unternommen, die pseudoansgarischen *Pigmenta* im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung (S. 166-229) herauszugeben, verbunden mit weiteren Texten zur Erinnerung an Ansgar. Gedacht ist der ansprechend gestaltete und edierte Band zur Auferbauung der Gemeinde in einer Art ökumenischer Besinnung auf den Heiligen. Da es also nicht

um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung geht, lassen sich widersprüchliche Hinweise zur Zuweisung der Pigmenta an Ansgar verschmerzen (vgl. S. 10 mit S. 106, 150ff, 160f). Wenn man das Buch nutzt als Wegweiser zu einer alten Gebetstradition, so wird es sowohl im privaten wie auch im gemeindlichen Gebrauch wertvolle Dienste leisten können.

Das ist schon deshalb leicht möglich, weil die Gebetsworte Ansgars für einzelne Tage (S. 14-28), die Auswahl von Psalmgebeten (S. 32-75), der Vorschlag zu einer liturgischen Feier mit Worten Ansgars (S. 76-89) und natürlich die Pigmenta selbst (S. 166-229) zur Nachahmung einladen. Ergänzt werden diese Teile des Buches durch Annäherungen an Ansgar (seine Biographie, die Frömmigkeit der Pigmenta sowie knappe Überlegungen zur Heiligenverehrung; S. 90-115), eine Schilderung von Besuchen der Ansgar-Orte (S. 116-145) sowie Überblicke zur Chronologie und den Ansgarkirchen. Insgesamt betrachtet ist das Buch in dieser Zusammenstellung ein gutes Beispiel dafür, wie man sich auch heute noch mit Gewinn einer bedeutenden Missionarsgestalt des Frühmittelalters nähern kann.

Lutz E. v. Padberg

Lutz E. v. Padberg. *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*. Reclams Universalbibliothek 17015. Stuttgart: Reclam, 1998. 307 S., 26 Abb. und Karten, DM 14,-

Am Ende meiner Besprechung von Lutz E. von Padbergs Paderborner Habilitationsschrift *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert* (Stuttgart: F. Steiner, 1995; vgl. JETH 10, 1996, 322-30) in *European Journal of Theology* 7, 1998, 155-157 schrieb ich: „Ein populäres Bändchen des Autors zu den gleichen ‘Mönchen, Missionaren und Machthabern des Frühmittelalters’, das vermehrt deren heutige Relevanz darstellt, wäre wünschenswert“. Dieser Wunsch ist – in erweiterter Form – in Erfüllung gegangen.

Im vorliegenden Buch behandelt vP in drei Teilen die Geschichte der Christianisierung Europas im Mittelalter. Der erste Teil ist der chronologischen Darstellung der Ereignisse gewidmet (15-185). Nach Schilderung der Ausgangslage (Der Weg des Christentums bis zum Ende des römischen Reiches im Westen, die politischen und kirchlichen Voraussetzungen, der heidnische Polytheismus, das Christentum in den Germanenreichen) schildert vP den ‘Beginn in Reims’ (die Taufe Chlodwigs, deren religionspolitische Folgen und die fränkische Kirche). Dann geht es um die Bewegung ‘Von den Randgebieten ins Zentrum Europas’ (der irische Sonderweg, der Missionspapst Gregor der Große und die Christianisierung der Angelsachsen sowie die angelsächsische Mission auf dem Kontinent) und um den ‘Ausbau des christlichen Europa’ (die Eingliederung der Friesen und Sachsen, die Mission bei Slaven und Avaren und Karl der Große als christlicher

Herrscher). Anschließend verfolgt vP die Missionsbewegung vom 'Zentrum an die nördlichen Randgebiete' (die Christianisierung Dänemarks, Norwegens, Schwedens und Islands). Bevor der Autor abschließend und zusammenfassend ein Bild des christlichen Europas als Ergebnis der Christianisierung entwirft, zeichnet er die Entwicklung im östlichen Europa nach: 'Der Vorstoß aus dem Osten' (die Lage zwischen Ost und West, die Mission bei den slavischen Stämmen und die Entscheidung der Rus für Ostrom) und 'Der Vorstoß in den Osten' (die ottonische Mission im Osten, die selbständigen Kirchenprovinzen Polen und Ungarn, die Christianisierung der nordöstlichen Slavenstämme und Mission im Gefolge der Ostkolonisation). Zur Orientierung geht jedem der acht Kapitel eine ausführliche chronologische Übersicht voran.

Der zweite Teil greift in sechs kleineren, in sich geschlossenen Abhandlungen verschiedene Aspekte der Christianisierungsepoche auf. Einführend grundsätzliche Erwägungen zur Quellengrundlage der vorangegangenen Darstellung (Einführung in die spezifischen Probleme der Geschichtsschreibung in dieser und über diese Epoche), dann zur Missionspredigt im Frühmittelalter, zur Verwendung der Bibel in der Mission, zu missionsmethodischen Konzepten, zum Ablauf des Religionswechsels und zu den sozialen Veränderungen durch die Christianisierung (S. 186-225).

Der dritte Teil bietet vierunddreißig im Text angeführte und besprochene, bekannte und unbekanntere Quellen in moderner Übersetzung mit knapper Einleitung (S. 226-264; jeweils mit Verweis auf die Seite in der Darstellung und auf Originalausgabe und Herkunft der Übersetzung). Abschließend folgt eine reichhaltige Bibliographie (S. 265-288; untergliedert in Quellensammlungen, Gesamtdarstellungen und Sammelwerke; zu jedem Kapitel werden Quellen und Sekundärliteratur in Auswahl aufgeführt), Abbildungsnachweis (S. 289-292) und ein ausführliches Namens- und Ortsregister (S. 293-307; Namen mit Lebensdaten und knapper Erklärung).

Von Padberg bietet eine ausgezeichnete, streckenweise spannende Darstellung und Zusammenfassung mittel- und nordeuropäischer Missionsgeschichte. Im Vergleich zu anderen Werken zum Thema oder zur Epoche (z.B. K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*; H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* III.1-2; S. Neill, *Geschichte der christlichen Mission*) gibt vP neben detaillierterer Darstellung auch eine Einführung in die Diskussion gegenwärtiger Forschung. Außerdem werden neueste Forschungsergebnisse (sowohl eigene wie die anderer Forscher) gebührend berücksichtigt. Neben kirchlichen Quellen, vor allem Heiligenviten, greift vP immer wieder auf archäologische Funde zurück. Er kombiniert überzeugend Darstellung, methodische historiographische Überlegungen (sowohl in der Darstellung wie in den Einzelabhandlungen) und verschiedene Quellen. Sechszwanzig Schwarzweißabbildungen (im Text besprochen) sowie Kartenmaterial illustrieren das Verhandelte.

Einige Einsichten seien aufgeführt. Immer wieder wird deutlich, gerade wenn vP Quellen kirchlichen Ursprungs und archäologische Funde vergleicht, daß der

tatsächliche Missionsverlauf und die Durchsetzung der Christianisierung komplizierter waren, als die kirchlichen Quellen mit ihrer anderen Zielsetzung und Aussagebereitschaft errahnen lassen. Die Zeit der Missionierung war eine Übergangsepoche mit vielen, teils langlebigen Mischformen zwischen Heidentum und Christentum (auch über das Mittelalter hinaus). Ähnliches gilt für die Darstellung des Heidentums in kirchlichen Quellen: Entgegen dem dort überwiegend entstehenden Eindruck war der Polytheismus der zu missionierenden Heiden durchaus lebendig. Seine Fähigkeit zum Über- und Weiterleben beruhte auf seiner flexibel-synkretistischen Reaktion auf das Christentum. Ferner wird deutlich, daß der teils zähe Widerstand gegen des Christentum nicht unbedingt an seinem Wesen, sondern an dessen damaligen Implikationen lag: Wiederholt stand der Annahme des Evangeliums dessen Verquickung mit handfesten politischen Interessen entgegen. Widerstand erhob sich bei Stämmen, die mit ihrer Konversion zwangsläufig in 'christliche' Reiche einverleibt worden wären und so ihre politische Unabhängigkeit verloren hätten. Bei allen berechtigten Anfragen an die Missionare und ihre Methoden, die vP auch stellt (oft verglichen mit dem frühen Christentum), wird gleichzeitig deutlich, wie sehr die Missionare dieser Epoche ein Gespür für die sozio-kulturellen Gegebenheiten ihrer Missionsgebiete hatten. So läßt sich z.B. ihr zielstrebiges Bemühen um die Bekehrung der Herrscher(häuser) durch entsprechende Erkenntnisse verstehen. Wiederholt stellt sich heraus, daß die Missionare des oft als 'finster' bezeichneten Mittelalters neuzeitlichen Missionaren (und deren oft umfangreich entfalteten Missionsstrategien und Theorien) an Rücksichtnahme auf Gegebenheiten und kultureller Einfühlsamkeit nicht unbedingt nachstanden. In historischer Perspektive erweist sich nicht jede neue Einsicht und Forderung als tatsächlich neu.

Neben Vermittlung missions- und kirchengeschichtlicher Informationen kann das Buch – freilich neben weiterem Nutzen – in zwei Bereichen hervorragende Dienste leisten. Es vermittelt die nötige Grundlage und Anregungen für qualifizierte Gesprächsbeiträge für solche, die Europa und dessen christliche Ursprünge verstehen wollen und in einer Zeit, in der Europa einerseits unter anderem Vorzeichen als dem Kreuz wieder mehr zusammenrückt und andererseits gleichzeitig einzelne Nationalismen in den Vordergrund treten, diese Ursprünge nicht in Vergessenheit geraten lassen wollen. Der Leser ahnt, daß der gemeinsame christliche Glaube eine tragendere Grundlage einer gemeinsamen europäischen Kultur im umfassenden Sinne war, als das heutige Vereinigungsbemühungen krönende Band der Einheitswahrung.

Wie bereits angeklungen, ist dieser Band, wie auch die Habilitationsschrift des Verfassers, relevant für Mission und Evangelisation. Die Darstellung zeigt z.B., welche Folgen es haben kann, wenn weltliche, machtpolitische Interessen mit der Evangeliumsverkündigung einhergehen oder wenn Christianisierung mit politischer und kultureller Einverleibung verbunden sind. Selbst wenn derartige Unternehmen seit dem Imperialismus im großen Maßstab wohl der Vergangenheit angehören, ist von Padbergs Darstellung – wenn auch indirekt – eine Anfrage an

jede Form gemischter Motivationen. Ferner erinnert die Schilderung mancher Völker und Kulturen (z.B. deren Sozialstrukturen) des vorchristlichen Europa an Gesellschaftsformen, wie sie in anderen Erdteilen noch anzutreffen sind. Manche gegenwärtige Missionsarbeit könnte durch Kenntnisse, wie andere in anderen Zeiten in ähnlichen Situationen gehandelt haben, Anregung und Orientierung erfahren.

Falls ich wieder mit einem Wunsch enden darf: Ein Glossar der Fachbegriffe (z.B.: Goldbrakteat, Gentilismus, Ethnogenese etc.) wäre für den weiteren Leserkreis hilfreich. Das Preis-Leistungsverhältnis läßt sich nicht unterbieten.

Christoph Stenschke

Weitere Literatur:

- *Christoph Auffarth. *Mittelalterliche Eschatologie: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 144. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 275 S., DM 59,-
- Adriaan H. Bredero. *Christenheit und Christentum im Mittelalter: Über das Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Steiner, 1998. 293 S., DM 76,-

4. Reformationszeit

Weitere Literatur:

- Joachim Arndt. *Das Leben und Wirken des Johann Arndt*. Bielefeld: Missionsverlag, 1998. 112 S., DM 16,80
- Johannes Calvin. *Warum Reformation? Calvins Antwort an Kardinal Sadolet*. Zeugnisse der Reformation, Bd. 1. Neuhausen/Krems: Ev.-Ref. Medien, 1998. 70 S., DM 13,80
- Bernhard Cottret. *Calvin: Eine Biographie*. Stuttgart: Quell, 1998. 480 S., DM 58,-
- Paul Gerhard Eberlein. *Verkannt – verfolgt – vertrieben: Caspar von Schwenckfeld, der schlesische Reformator und seine Botschaft*. Metzingen: Franz, 1998. 260 S., DM 35,-
- Der evangelische Glaube kompakt: Das Westminster Glaubensbekenntnis von 1647 mit den Texten aller biblischen Belegstellen*. Hg.v. Thomas Schirrmacher. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 230 S., DM 30,-
- Ernst Koch. *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675)*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. II/8. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. 150 S., DM 38,-
- Sallmann, Martin. *Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)*. Beiträge zur

historischen Theologie, Bd. 108. Tübingen: Mohr; Siebeck, 1999. 300 S., DM 150,-

Reinhold Widter. *Kommentar zum Heidelberger Katechismus für die bekennende Gemeinde*. Zeugnisse der Reformation, Bd. 2. Neuhofen/Krems: Ev.-Ref. Medien, 1998. 200 S., DM 38,80

5. Neuzeit

Andreas Baumann. *Die Apostelstraße: Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung*. TVG, Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 8. Gießen: Brunnen, 1999. 180 S., DM 29,80

Die Pilgermission St. Chrischona unterhielt im letzten Jahrhundert eine eigene Missionsarbeit in Ägypten und Äthiopien. Sie dürfte heutzutage unter äthiopischen Christen bekannter sein als im deutschsprachigen Raum. Dieses Missionsunternehmen bleibt *afrikanischen* Christen vor allem durch die amharischen Bibeln und Bibelteile, die auf St. Chrischona gedruckt wurden, in Erinnerung. Andreas Baumann bringt diesen vergessenen Teil der Missionsgeschichte durch die Veröffentlichung seiner Magisterarbeit unter Verwendung von Basler Archivmaterial ganz neu ans Licht der Öffentlichkeit.

Um die Verbindung mit dem entfernten Missionsfeld in Abessinien aufrecht zu erhalten, planten C. F. Spittler in Basel und Ludwig Krapf in Korntal eine Kette von zwölf Handels- und Missionsstationen, die vom Mittelmeer nilaufwärts verlaufen sollte. So sollten in einer Zeit ohne Telefon, in der die Postverbindungen schlecht waren, Nachrichten, Waren und Reisende schnell, günstig und sicher ihr Ziel erreichen. Ludwig Krapf, ein ehemaliger Ostafrika-Missionar der Basler Mission, trug als Sekretär die Verantwortung für das Projekt. Die zwölf Stationen sollten die Namen der Apostel tragen. Durch Handel und Arbeit sollten sich die Missionare möglichst weitgehend selbst finanzieren.

Dank der internationalen Kontakte der Pilgermission wurde die Idee einer Kette von Missionsstationen in Missionskreisen sehr schnell bekannt, noch bevor sie richtig realisiert werden konnte. Sahen sich doch alle Missionen mit den gleichen strategischen Problemen konfrontiert: ihr Personal sicher auf das Missionsfeld zu bringen und dann auch den Kontakt mit den Missionaren nicht abreißen zu lassen. So wurde der Gedanke von anderen Missionen bald übernommen, besonders von der Afrika Inland-Mission, der Christian and Missionary Alliance, von verschiedenen Sudan- und anderen Missionsgesellschaften.

Eine erste Station, „St. Markus“, errichtete die Pilgermission 1860 von Jerusalem aus in Kairo. Bis 1866 folgten vier weitere Stationen am Meer und nilaufwärts: Alexandria, Matammah, Khartum und Assuan. Da die Pilgermissionare zusammen mit anderen Ausländern in Äthiopien von König Theodoros gefan-

genommen wurden und nach ihrer Befreiung durch eine englische Expedition 1868 das Land verließen, geriet die Idee der „Apostelstraße“ in eine Krise. Krankheitsbedingter Ausfall von Missionaren, Inflation und Finanzmangel führten dazu, daß die Stationen am Nil und in Ägypten bis 1875 aufgegeben werden mußten. Dennoch blieb die Arbeit bis ins 20. Jahrhundert in Äthiopien selbst bekannt. Baumanns Studie, die zahlreiche Abbildungen enthält, beleuchtet einen wichtigen Aspekt aus der Geschichte der Pilgermission St. Chrischona im 19. Jh. und zugleich der afrikanischen Missionsgeschichte. Die Lektüre von Baumanns Studie ist allen Missionsfreunden sehr zu empfehlen. Das Werk sollte in keiner Seminarbibliothek fehlen.

Jochen Eber

Bernd Brandl. *Die Neukirchener Mission: Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 128. Köln: Rheinland; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. 517 S., DM 58,-

Die vorliegende Leuener Dissertation (ETF) aus dem Jahre 1997 beschreibt die Gründung und Entwicklung der 1878/1882 entstandenen Neukirchener Mission (NM), der ersten der sogenannten 'Glaubensmissionen' in Deutschland. Der Autor erläutert in fachkundiger Weise die Prägungen des Gründers Ludwig Doll und seiner Nachfolger Stursberg und Nitsch, schildert die Verbindung der NM zur Missionsgemeinde in Ermelo/Holland, die Anfänge der Tana-Mission unter Ferdinand Würtz, beschreibt die Geschichte der Salatiga- und Burundi-Mission sowie die Buha-Mission bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, die alle als Aufgabenfelder der NM gelten können. Ein separates Kapitel informiert über die Anfänge der Waisen- und Missionsanstalt in Neukirchen am Niederrhein, wo bis heute die Zentrale der Mission ihren Sitz hat.

Der Autor war selbst Missionar und einige Zeit Missionsleiter der NM und konnte deshalb auf extensive schriftliche und mündliche Quellen zurückgreifen. Auch das Archiv der Mission wurde von ihm erstmals systematisch ausgewertet. Neben der bloßen Geschichtsdarstellung werden von Brandl darüber hinaus die missionstheologischen Grundsätze der NM deutlich herausgearbeitet. Ebenso wird die spätere Abwendung vom Glaubensprinzip in der NM aufgezeigt.

Brandl weist erstmals nach, daß der Gründer der NM, der reformierte Pfarrer Ludwig Doll, durch verschiedene erweckliche Strömungen stark geprägt wurde: durch die Tersteegianer, den Brüderverein (L. Bender), die Siegerländer und niederrheinische Erweckung (Bräm), die Vorläufer der Freien evangelischen Gemeinden sowie durch die westdeutsche Ev. Allianz. Insbesondere belegt der Autor den starken Einfluß der Heiligungs- (Bender, v. Niebuhr) und Heilungsbewe-

gung (Samanns) auf Doll. Die Lehre von der vollkommenen Heiligung und Heilung wurde hier mit der Lehre vom Heil und damit mit der Mission eng verbunden.

Erst durch den Nachfolger des früh verstorbenen Doll, Julius Stursberg, geriet die Arbeit der Mission in gemäßigte Bahnen, obwohl auch er noch von der Heiligungs- und Heilungsbewegung geprägt war. Unter Stursberg formierten sich die missionstheologischen Grundlagen, die ebenfalls den Glaubensmissionen entsprachen. Brandl läßt dabei in die ausführliche Geschichtsdarstellung der einzelnen Missionsgebiete geschickt Exkurse über strittige missionstheologische Fragen einfließen (Glaubensprinzip, Vereinsgründung, Taufe, Heimat- oder Feldleitung, Sakramente), die als typische Kinderkrankheiten der Glaubensmissionen gelten können.

Das Neukirchener Missionsseminar, wo die Missionszöglinge ausgebildet wurden, schickte seine Absolventen nicht nur ins Ausland, sondern als ausgebildete Evangelisten auch ins Deutsche Reich. Durch diese Neukirchener Sendboten entstanden im hessischen Hinterland, im Siegerland und an vielen anderen Orten neue Gemeinden, die sich später den Freien evangelischen Gemeinden oder den Gemeinschaftsverbänden anschlossen. Neukirchen verstand sich bewußt als ein interdenominationelles Werk im Rahmen der Evangelischen Allianz. Die Annäherung an die Evangelische Gesellschaft entwickelte sich erst ab den 50er Jahren dieses Jahrhunderts, nachdem Unionsgespräche mit den Freien evangelischen Gemeinden gescheitert waren.

Leider vermißt man im ersten Teil der Arbeit einige Definitionen. Weder das Stichwort Erweckungsbewegung noch 'die' Heiligungsbewegung werden genauer definiert und charakterisiert. Georg Müller wird m.E. vorschnell und vor allem ohne Belege der Heiligungsbewegung zugerechnet. Teilweise werden kuriose Schlüsse gezogen: durch sein Glaubensprinzip habe Müller „einen entscheidenden Gedanken der Heiligungsbewegung vertreten“ (S. 72). Genau umgekehrt war es der Fall: Die Heiligungsbewegung, zeitlich ja später als Müller anzusetzen, übernahm das Glaubensprinzip von Müller.

Trotz der ausführlichen Hinzunahme von z.T. ungedruckten Quellen gleitet die Arbeit teilweise ins Spekulative ab. Ein Beispiel sei herausgegriffen. Der Autor bemüht sich, eine Abhängigkeit der Missionsschule Dolls vom East London Institute (gegründet 1872, nicht 1873!) von Grattan Guinness zu deklarieren (S. 46), ohne daß direkte Kontakte nachweisbar sind. Obwohl Brandl die Prinzipien des Londoner Instituts nicht erwähnt, postuliert er eine starke Ähnlichkeit mit den Ideen Dolls. Ohne faktenmäßige Evidenz vermutet er eine Verbindung Dolls zu Guinness über Dolls Verwandte in England und über einen Zeitschriftenartikel über Guinness in der Moerser Dorf-Chronik aus dem Jahre 1881. Trotz dieser Spekulationen kommt Brandl am Ende zu dem überraschend sicheren Schluß, daß Doll sich bei der Gründung der Missions- und Evangelistenschule an Guinness orientiert habe (S. 48, stärker noch 49). Mehr noch: da Guinness die

erste moderne Bibelschule gegründet habe, sei Doll analog dazu der Gründer der ersten Bibelschule in Deutschland gewesen.

Spätestens an diesem Punkt fragt man sich, ob Doll nicht zuviel Ehre zuteil wird. Denn Missions- und Bibelschulen gab es schon lange vor dem Londoner und Neukirchener Institut, man denke nur an die Missionsseminare von Jänicke (1800), an die Missionsschule Basel (1815), an die Pilgermission auf St. Chrischona (1840: Doll hatte Verbindungen zu Rappard), die Missionsschule von Carl von Rodt in Bern (1837), die Ev. Predigerschule zu Basel (1876) oder an die Bibelschule von Georg Müller (1834: Scriptural Knowledge Institute for Home and Abroad) und an die im Text selbst dargestellte Missionsschule von Ermelo (S. 132). Die Abhängigkeit von Müllers Bibelschule wäre wesentlich logischer als die zu Guinness, da Doll Müller tief verehrte (so auch S. 78 erwähnt). Erst für spätere Jahre ist die Verbindung von Guinness und seiner Missionsschule besser belegt (S. 49). Was Brandl wohl meint – aber nicht sagt – ist eine besondere Art von Bibelschule, die durch Neukirchen entstanden ist. Bei diesen Schulen standen die missionarische Komponente und die Prinzipien der Glaubensmissionen im Mittelpunkt. Aber auch hier wird man nicht umhin können, manche Vorläufer zu finden.

Trotz dieser einschränkenden Bemerkungen bleibt Brandls Arbeit ein Meilenstein in der Aufarbeitung der evangelikalen Missionsgeschichte. Eine umfangreiche Bibliographie, eine Liste aller Missionare und Missionarinnen der NM, eine Sammlung wichtiger Bilddokumente, ein ausführlicher Index und eine englische Zusammenfassung runden dieses bemerkenswerte Werk ab, dem zu wünschen ist, daß es viele Leser findet und daß auch die Geschichte der anderen deutschen Glaubensmissionen in Zukunft so fundiert und kenntnisreich dargestellt wird.

Stephan Holthaus

Oskar Föller. *Pietismus und Enthusiasmus – Streit unter Verwandten: Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien, Bd. 4. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 256 S., DM 29,80

Es war in der seit Jahren mehr oder weniger anhaltenden Debatte über die Frage nach dem Verhältnis (Abgrenzung oder Annäherung) zwischen der pietistischen und der charismatischen Frömmigkeit schon lange ein Desiderat, sich einmal die frömmigkeitsgeschichtlichen Wurzeln anzuschauen, aus denen – so vermag auch der nur oberflächlich historisch Interessierte zu erkennen – beide schöpfen. Vf., der sich schon in seiner Heidelberger Dissertation mit der enthusiastisch-charismatischen Frömmigkeit, dort allerdings im systematisch- und praktisch-theologischen Rahmen beschäftigte, legt nun seine im Umfeld dieser Studien

gewonnenen Lesefrüchte über die pietistische Tradition vor. Dies gilt es von vornherein zu berücksichtigen, um dem Werk seine ihm eigene Bedeutung zukommen zu lassen. Es ist – trotz der Darstellung historischer Zusammenhänge und Ereignisse – keine kirchenhistorische, sondern eine praktisch-theologische Arbeit, wie Vf. schon im Vorwort verrät (S. 3). Es bleibt also irreführend, wenn das Buch in der Reihe 'kirchengeschichtlicher Monographien' erschienen ist. Nichtsdestotrotz ist der Blick in die Geschichte erhellend, erweist sich nämlich, daß die ambivalente Auseinandersetzung der pietistischen Frömmigkeit mit enthusiastischen Phänomenen ihre Geschichte von Anfang an begleitet.

Vier Großabschnitte unterteilen das Buch. Dabei ist der erste Teil (S. 11-16), in dem vor allem die beiden im Titel erscheinenden Begriffe definiert und in ein Verhältnis gesetzt werden sollen, überaus wichtig. So läßt Vf. erkennen, daß auch die zünftigen Pietismusforscher die Grenzen zwischen kirchlichem und separatistischem bzw. radikalem Pietismus durchaus nicht immer sauber ziehen können (S. 14). Es ist also verständlich, wenn bei allen Bemühungen um Klärung dieses kurze Kapitel nicht immer befriedigt, oder gar – hier erkennt man die starke Abhängigkeit von der Sekundärliteratur – falsche Fährten gelegt werden, etwa wenn trotz vorausgehender Darstellung verschiedener Ausprägungen des Pietismus ganz allgemein innerseelische Vorgänge und synergistische Elemente zur Beschreibung des Pietismus schlechthin angewandt werden (S. 16). Dem entsprechend wird – ebenso verallgemeinernd – die Orthodoxie durch Betonung der Objektivität im Zusammenhang der Glaubensgewißheit dargestellt.

Der zweite Hauptteil stellt 'Außerordentliche enthusiastisch-ekstatische Phänomene im Umfeld des Pietismus' dar (S. 17-54). Dabei werden nur die bekanntesten, in der Sekundärliteratur regelmäßig erwähnten Bewegungen genannt, allerdings manchmal so knapp, daß ohne Kenntnis des historischen Kontextes die Berichte über einzelne Ereignisse dem Leser recht verborgen bleiben (etwa die eine knappe halbe Seite umfassende Erwähnung der 'Laubacher Kirchenrevolution' [S. 23f]). Die Beschreibung der „begeisterten Mägde von Erfurt, Quedlinburg und Halberstadt“, der endzeitlich gestimmten philadelphischen Gemeinde von Berleburg oder der Inspirierten in der Wetterau haben, so läßt sich leicht erkennen, vor allem zum Ziel, Phänomene enthusiastischer Art, wie sie sich in der charismatischen Frömmigkeit heute finden, dort schon zu entdecken. Dieses erkenntnisleitende Interesse zeigt sich deutlich, wenn in die Beschreibung der Berleburger Ereignisse plötzlich der Satz zu lesen ist: „So finden sich Erscheinungen, wie sie auch von 'Toronto' ausgegangen sind: Zittern, Benommensein, Hinfallen, heiliges Lachen/Weinen, Schreien, Verzückung im Zusammenhang mit Gebet, Handauflegungen und Segnungen“ (S. 25).

Der dritte Teil beschäftigt sich nun mit den Stellungnahmen einzelner bekannter Pietisten wie Spener, Francke und anderer Vertreter des Halleschen Pietismus, Bengel und Oetinger aus Württemberg, der enthusiastischen Frömmigkeit näher stehenden Personen wie Hochmann von Hohenau, dann von Vertretern, die in unterschiedlichem Maße die quietistische Mystik in ihre pietistische

Frömmigkeit aufnehmen (Ch. H. G. de Marsay und G. Tersteegen), solche die den Übergang zwischen Pietismus und Aufklärung markieren (J. Dippel und J.C. Edelmann), dazu natürlich N. Graf von Zinzendorf und schließlich als Vertreter der Erweckungsbewegung J.H. Jung-Stilling. Über die Auswahl der Personen wird man im Einzelnen streiten können, nicht aber darüber, daß die wesentlichen Träger der pietistischen Frömmigkeit zu Wort kommen. Dabei schöpfen die Darstellung und die manchmal seitenlangen Zitate größtenteils aus der Sekundärliteratur (Stichproben lassen zudem erkennen, daß die Vorlagen nicht immer sorgfältig zitiert wurden). Im wesentlichen werden Beiträge der Vorgestellten nicht durch eine historische Einordnung, die Frage nach der Genese ihrer Überzeugungen oder eine Einpassung in ihren gesamten theologischen Entwurf zusammengetragen, sondern anhand der den Vf. interessierenden Stichpunkte.

Damit wird noch einmal deutlich, daß das Herz des Vf. vornehmlich im 4. Teil schlägt, der überschrieben ist mit „Anfragen und Anstöße für 2000X“ (S. 227-250). Er beginnt mit der Bestimmung des Zieles, wieso der Blick in die Geschichte überhaupt nötig erscheint: „Die vorliegenden historischen Zeitaufnahmen unter dem Gesichtspunkt ‘Pietismus und Enthusiasmus’ enthalten nach unserer Einschätzung nachdenkenswertes Gesichtspunkte zu Fragen und Entwicklungen in der gegenwärtigen Situation. Sie könnten zur Erhellung der zur Debatte stehenden systematisch-theologischen Grundwahrheiten und praktisch-konkret im Blick auf die Frage möglicher Allianzen und Zusammenarbeit von Pietisten bzw. ‘Allianz’- oder ‘Bekenntnis’-Evangelikalen mit Pfingstkirchlern bzw. ‘Charismatikern’ beitragen“ (S. 227). Mit dieser Zielsetzung wird eine der Funktionen kirchenhistorischer Arbeit aufgenommen und auf die Fragestellung hin konkret angewandt. Ob dies gelingt, liegt allerdings jeweils am Bemühen, die historischen Zusammenhänge jenseits eines leitenden Interesses zu verstehen bzw. darzustellen. Daß dies jedoch nicht immer gelungen ist, wurde schon angedeutet. Es bleibt also die Frage, ob der Blick in die Geschichte die aktuelle Fragestellung wirklich erhellt oder ob er vom Vf. nicht doch zu sehr funktionalisiert worden ist.

Dieser Eindruck wird nicht entkräftet, wenn man bei der Lektüre dieses aktualisierenden Abschnittes als Adressaten die Vertreter der heutigen Pietismus, wie er vornehmlich in der Gemeinschaftsbewegung zu finden ist, erkennt. Dies ließe sich rein statistisch belegen durch eine große Anzahl von Stellen, in denen dem heutigen Pietismus – durchaus ganz wichtige! – Mahnungen ins Stammbuch geschrieben werden, während der charismatischen Frömmigkeit zwar auch ihre Grenzen und Gefahren aufgezeigt werden, dies aber nicht selten wie ein Appendix wirkt, der halt auch nicht ungesagt bleiben darf (vgl. etwa S. 243, 1. Absatz). Bestätigt wird diese Beobachtung durch die Untergliederung, die in Absatz 2 die Stichworte „Komplementarität, Korrektur, Ergänzung“ und „gegenseitige Bewahrung und Hilfe“ zur Überschrift erhebt und dabei vor allem historische Quellen vorlegt, in den anderen Absätzen jedoch hinweist auf die gegenüber früher veränderte weltweite gesellschaftliche und kirchliche Wandlung (S. 227-229), auf die „Aspekte des Geisteswirken im Pietismus“ (S. 229-232) oder zur

„Wiedergewinnung der verlorenen Aktualität“ unter dem Hinweis, der klassische Pietismus sei eine „nach vorne gewandte Bewegung“ gewesen [!] (S. 241).

Der letzte Unterabschnitt (S. 245-250), der sich mit der 1996 erschienenen ‘Gemeinsamen Erklärung’ zwischen dem Hauptvorstand der Ev. Allianz und dem Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden beschäftigt und einen Anfang eines angemessenen Umgangs zwischen beiden Gruppen konstatiert, zitiert bezeichnenderweise vor allem die Allianzvertreter bzw. besonders den Gnadauer Präses Christoph Morgner. Diese Unausgewogenheit wirkt ein wenig kontraproduktiv zu der begrüßenswerten Zielsetzung des Bandes. Es soll hier keinesfalls der Eindruck erweckt werden, als ob diese zu kritisieren sei. Gewiß tut es not, daß die Vertreter verwandter, aber dennoch unterschiedlicher Frömmigkeitsformen miteinander ins Gespräch kommen bzw. bleiben. Gewiß ist es nötig, die eigene Erkenntnis im Sinne von 1 Kor 13,9 zu relativieren. Gewiß ist jeder Versuch, hierbei zu helfen, bedeutsam. Aber es wirkt ein wenig wie Wermut im Weinglas, wenn gerade in solch einer verbindenden Aufgabe die nötige Ausgewogenheit zu kurz kommt.

Diese Anfragen sollen jedoch das Verdienst der Arbeit nicht schmälern, die sehr deutlich macht, daß die Fragen – und manche Aufgeregtheiten –, mit denen wir es in der Gegenwart zu tun haben, durch die Prolongierung der eigenen Erfahrung mit Hilfe der Geschichte die nötige Relativierung erfahren. Es ist deshalb zu wünschen, daß sich viele Leser durch dieses Buch zu einem Gang in die Geschichte mitnehmen lassen.

Klaus vom Orde

Billy Graham. *So wie ich bin: Die Autobiographie*. Gießen: Brunnen, 1998. 736 S., DM 49,80

Der bekannteste protestantische Prediger des 20. Jahrhunderts legt mit *So wie ich bin* eine sehr persönlich gehaltene Autobiographie vor. Graham blickt darin auf seinen über 60 Jahre währenden evangelistischen Dienst zurück, der ihn mit allen großen Persönlichkeiten aus Kirche und Welt zusammengeführt hat. Sein Werk, das in den USA über eine Millionen Mal verkauft wurde und wochenlang auf Platz eins der Bestsellerlisten stand, erzählt im Plauderton von zahllosen Begegnungen mit Staatsmännern, Kirchenführern, Theologen, aber auch von Grahams Familie, den Kindern, dem einfachen Mann auf der Straße und von Blamagen und Niederlagen des bekannten Gottesmannes.

Grahams Weg war außergewöhnlich: er stand mit allen amerikanischen Präsidenten seit Eisenhower in z.T. engster Verbindung, pflegte Beziehungen zu Churchill, Adenauer, Königin Elisabeth II, Kim Il Sung, Michail Gorbatschow, Li Peng und vielen mehr. Graham predigte schätzungsweise vor 230 Millionen

Menschen in 185 Staaten der Welt. Per Satellit und Kabel wurde darüber hinaus fast eine Milliarde Menschen von seiner Botschaft erreicht. Man muß neidlos anerkennen: diesem Evangelisten standen mehr Türen offen, als je einem anderen evangelikalischen Prediger in der Vergangenheit. Dank seiner Popularität hat er die Chance genutzt, die Botschaft vom Heil in Christus weltweit bekannt zu machen. Fraglos ist das vorliegende Buch auch deshalb in Amerika so erfolgreich gewesen, weil es intime Einzelheiten über amerikanische Präsidenten enthält und damit auch manche Neugierde befriedigt.

Billy Graham kam aus einfachen Verhältnissen. Seine Farmervergangenheit konnte er sein Leben lang nicht abstreifen. Seine Verkündigung blieb schlicht und einfach. Selbst auf den Seiten dieses Spätwerkes blitzt überall die fast naive Begeisterung Grahams über die Erfolge seiner Feldzüge und die Kontakte mit der High Society durch. Daß er dadurch mehrfach von Interessensvertretern für ganz andere Zwecke vereinnahmt worden ist, wird deutlich. Aber vielleicht war gerade diese Unbekümmertheit wiederum das Geheimnis seines Dienstes. Er griff Gelegenheiten einfach beim Schopf, kalkulierte nicht lange über Wohl und Wehe, wollte überall jedem auf mancherlei Weise die Erlösung in Christus verkündigen.

Damit wird klar: Graham ist kein wissenschaftlicher Theologe. Er konzentrierte sich auf das Wesentliche, nämlich die Frage: Wie wird man Christ? Er ist der große Vereinfacher, vielleicht auch der pragmatische Amerikaner, der schnell zu seinem Ziel kommen möchte. Seine Begegnungen mit Karl Barth und Emil Brunner (S. 638f) sind daher nur Randepisoden ohne theologische Brisanz. Seine Bücher schrieb er für Laien. Zudem war er spätestens seit Ende der 40er Jahre ein Medienstar, ein Prominenter, Opfer und Nutznießer der Publicity.

Graham hat viel für Deutschland getan. Trotz vieler Anfragen aus aller Welt hat er zehnmal Deutschland besucht. Schon 1954 und 1955 evangelisierte er in verschiedenen Stadien in deutschen Großstädten – für alle Teilnehmer ein unvergeßliches Erlebnis. Tausende haben damals einen Anfang mit Christus gemacht. Durch diese Einsätze hat Graham viel für das Ansehen der deutschen Christen in der Welt getan und in Deutschland das Verständnis und die Tür für evangelikale Themen und Anliegen geöffnet. Leider werden seine Deutschlandbesuche im Buch nur am Rande erwähnt und manche wichtigen Details bleiben auf der Strecke. Angesichts seiner unzähligen Reisen bleibt diese Reduktion jedoch verständlich.

Graham war nie unumstritten. Die Liberalen warfen ihm seine naive fundamentalistische Theologie vor. Die Separatisten kritisierten seine ökumenische Offenheit und seine Freundschaften mit Irrlehrern. Demokraten wie Republikaner wähten ihn mal als Freund, mal als Feind. Den einen war er zu fromm, den anderen zu liberal. Seine guten Kontakte zu den Pfingstlern, zur Katholischen Kirche, zum Ökumenischen Rat der Kirchen, zu Vertretern anderer Religionen machten viele mißtrauisch. Gute Freunde aus dem konservativen Lager haben sich im Laufe seines Dienstes von ihm getrennt. Graham kümmerte sich wenig

um seine Kritiker und ließ sich auf Streit nicht ein. Seine pragmatische Überzeugung im Umgang mit anderen faßte er pointiert zusammen: „Unsere Botschaft war klar: Christus allein ist der Weg zur Errettung. Wenn also jemand, der theologisch anders dachte als wir, dennoch bereit war, uns bei einer Evangelisation zu unterstützen, dann war er es, der seine persönlichen Überzeugungen kompromittierte, und nicht wir“ (S. 219).

Trotz aller zum Teil berechtigten Kritik an seiner Offenheit darf nicht übersehen werden: Graham predigte immer ein deutliches Evangelium, sprach von Sünde und Gericht, vertrat die göttliche Inspiration der Bibel (S. 160) und blieb ein überzeugter (südlicher) Baptist. Seine Integrität wird ihm niemand absprechen können, ebenso beeindruckt sein ethischer Lebenswandel ohne Skandale und Affären. Sein unermüdlicher Fleiß nötigt Respekt ab. Für die evangelikale Theologie hat er sich zeitlebens eingesetzt und war ein Förderer der Evangelischen Allianz. Das ‘Billy-Graham-Center’ in Wheaton treibt die Erforschung des amerikanischen Evangelikalismus voran. Auf seine Initiative gehen auch die Evangelistenkonferenzen in Berlin, Lausanne und Amsterdam zurück, die einen erheblichen Einfluß auf die Entwicklung des Evangelikalismus nahmen.

Warum muß ein solches Buch überhaupt in einer theologischen Fachzeitschrift rezensiert werden? Weil Graham Theologen lehren kann, ihre Überzeugungen einfach und verständlich zu verpacken. Weil Graham den Blick für das Wesentliche hat und nicht im Sumpf der Details steckenbleibt. Weil Graham sich nicht schämt, an allen Plätzen dieser Welt seinen Glauben zu bezeugen. Weil Graham den Glauben nicht als Privatsache oder als intellektuelle Spielerei sieht, sondern ihn in alle Bereiche des Lebens hineintragen möchte. Grund genug, über diese populäre und in manchen Passagen auch populistische Biographie nicht spöttisch und überheblich den Stab zu brechen, sondern sie in Selbstkritik und Bescheidenheit auf sich wirken zu lassen.

Stephan Holthaus

Hans-Martin Kirm. *Deutsche Spätaufklärung und Pietismus: Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748-1822)*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 616 S., DM 178,-

Wenn einem Theologen bzw. Kirchenmann aus der 2. Hälfte des 18. Jhds., dessen Person man, wenn überhaupt, in den einschlägigen Lexika mit nur kurzen Artikeln bedacht hat, innerhalb weniger Jahre zwei dickleibige Monographien gewidmet werden, deren eine hier besprochen werden soll, dann ist dies als solches schon auffallend. Interessant wird es schließlich, wenn beide Arbeiten ihren ‘Helden’ traditionsgeschichtlich völlig anders einordnen. Die hier zu bespre-

chende Arbeit stellt den als Kirchenpolitiker, Pädagogen, Schriftsteller und Professor für Praktische Theologie in Offenbach, Detmold, Bremen und Karlsruhe wirksamen Ewald (1748-1822) so vor, daß er – in Korrespondenz mit Ph.M. Hahn, J.C. Lavater, J.H. Jung-Stilling und anderen mehr oder weniger stark zur pietistischen Tradition in der 2. Hälfte des 18. Jhds. zu rechnenden Personen stehend – als Vertreter einer pietistischen Frömmigkeit zwischen dem klassischen Pietismus und der Erweckungsbewegung präsentiert wird. Es handelt sich dabei weniger um eine Biographie als um die Interpretation und Verortung seiner Ideen, die zu einem riesigen Spektrum an Themen in vielen Schriften überliefert sind. Dazu werden im wesentlichen Ewalds Werke einer Analyse unterzogen. Allein der Blick in das Inhaltsverzeichnis läßt erkennen, daß nahezu kein Feld, das einen Theologen seiner Zeit hätte interessieren können, von Ewald ausgelassen wurde. Das gilt für den Bereich der Kirche, wo die kirchliche Bildung (Religions- und Katechismusunterricht, Predigerausbildung und Kultus) und die kirchliche Struktur (Kirchenverfassung) behandelt werden (S. 119-221), ebenso wie für den des Staates, wo die durch die sich ändernde wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation die Frage nach der Volksbildung und -aufklärung gestellt wurde (S. 222-287). Ewalds Verhältnis zur Kantschen Philosophie (S. 288-323) und zur Pädagogik Pestalozzis (S. 324-352) werden ebenso behandelt wie seine Überlegungen zur gesellschaftlichen Stellung der Frau (S. 353-376) und zur Judenemanzipation und -assimilation in den deutschen Ländern (S. 377-420). Eingerahmt werden diese Abschnitte durch das Stichwort, das Ewalds Bemühen theologisch verortet: Die 'apostolische Christusreligion', im ersten Kapitel dargestellt im Umkreis seiner persönlichen geistlich-theologischen 'Wende', die er durch den Kontakt mit J.K. Lavater und J.J. Heß, Ph.M. Hahn und J.H. Jung-Stilling erfuhr bzw. vertiefte (S. 38-118), im letzten unter dogmatischem Blickwinkel als „Entfaltung der 'apostolischen Christusreligion': Spätaufklärungspietistische Frömmigkeitstheologie“ (S. 421-518).

Mit diesem letzten Stichwort wird nun das eigentlich Interessante dieser Arbeit erreicht, denn man wird Ewald – etwa im Vergleich zu den Personen, die in seiner Biographie mehr oder weniger stark prägend auftauchen – kaum als sonderlich kreativ und selbständig erkennen können. Dieses über das Biographische hinausgehende Interesse, damit aber auch Ewalds eigene Problematik, wird deutlich an dem das Ziel der Arbeit formulierenden Satz: „In der vorliegenden Arbeit soll der reformierte Theologe Johann Ludwig Ewald als eine außerordentlich vielseitig wirksame Persönlichkeit im Geflecht von Spätaufklärung und 'Übergangspietismus' vom 18. zum 19. Jahrhundert vorgestellt werden. Man könnte diesen Mann der Kirche kurz einen pietistischen Spätaufklärer oder, wenn die pietistische Frömmigkeitsprägung stärker gewichtet werden soll, einen spätaufklärerischen Pietisten nennen“ (S. 22). Die hier eingeführte Charakteristik des spätaufklärerischen Pietisten (oder umgekehrt) erscheint dann auch regelmäßig wörtlich oder der Sache nach in den zusammenfassenden Schlußabsätzen der einzelnen Kapitel (S. 118, 189, 261, 287 u.ö.). Es sollen damit die in der Literatur

verwendeten Formulierungen wie 'fromme Aufklärung' (G.A. Benrath) oder 'Spät Pietismus' (M. Brecht) überwunden werden, indem Wert gelegt wird einerseits auf die pietistische Verortung, andererseits auf die mancherlei spätaufklärerischen Einflüsse, die sich erkennen lassen. Da allerdings – je nach Themenbereich – das Stichwort der Spätaufklärung oder des Pietismus als Hauptkategorie und das jeweils andere als nähere Präzisierung benutzt werden, erscheint dieser Vorschlag der theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Einordnung Ewalds und geistesverwandter Personen durchaus nicht besser zu gelingen als die gerade angeführten Schlagworte, allenfalls dahingehend, daß sowohl die (Spät-) Aufklärung und der Pietismus gemeinsam erscheinen.

Für die Historiographie der pietistischen Tradition wird durch die vorliegende Arbeit aber noch einmal deutlich, was nicht zuletzt durch den Blick auf Lavater und Jung-Stilling eigentlich bekannt ist: Die pietistische Frömmigkeit bietet nicht nur formal, sondern auch inhaltlich nicht nur eine entgegengesetzte Position zur Aufklärung, wie man vom Blickwinkel der später einsetzenden Erweckungsbewegung ausgehend zu meinen geneigt ist, sondern sie ist ihr vielerorts durchaus auch geistesverwandt. Das kann auch keine Überraschung sein, wenn man die 'Waffenbrüderschaft' von Pietismus und Frühaufklärung gegenüber der Orthodoxie wahrnimmt. Es muß also als zu einseitig diagnostiziert werden, wenn man von einer 'Ablösung' des Pietismus durch die Aufklärung – etwa oft dargestellt an der theologischen Entwicklung der Universität Halle im 18. Jh. – spricht. Neben der biographischen Erhellung einer im Personenkreis dieser Frömmigkeitsstruktur eher randständigen Person, wie sie Ewald trotz der beiden nun vorliegenden großen Monographien bleibt, liegt der Wert des zu rezensierenden Werkes darin, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß es nicht ausreicht, etwa Lavater u. a. Geistesverwandte als Vertreter eines 'Sonderweges' zu verstehen, denen die Verbindung zwischen pietistischer Frömmigkeit und (Spät-) Aufklärung mehr oder weniger gut geglückt ist, sondern dieser Ausprägung der Frömmigkeit einen größeren Wert als selbständigem Strang innerhalb der pietistischen Tradition vom 'klassischen' Pietismus zur Erweckungsbewegung beizumessen, der sich durchaus in wohlwollend-kritischer-Distanz zu dem bedeutendsten und greifbarsten Strang, nämlich der Basler Christentumsgesellschaft befand.

Die Problematik solcher Leute „auf der Grenze“ bleibt jedoch nach wie vor bestehen und läßt sich am Beispiel Ewald exemplifizieren. Je nach dem zu behandelnden Thema wird dieser als 'normaler' Spätaufklärer vorgestellt, so daß erst im letzten Abschnitt jeweils noch die 'pietistische Inspiration' manchmal fast alibihaft zum Ausdruck gebracht wird. Offenbar ist diese in der Tat nur auf den zweiten Blick erkennbar, denn auch seine 'pietistischen' Zeitgenossen scheinen ihn nicht in der Weise als „einen der Ihren“ erkannt zu haben. Vielmehr ist wohl an H. Weigelts Urteil über Lavaters Beziehungen zu den 'Stillen im Lande' zu erinnern: „(Seine) Beziehungen [. . .] zu den Stillen im Lande (dürfen) nicht überschätzt werden [. . .] Keineswegs wollte und konnte (er) sich [. . .] mit den Stillen im Lande solidarisieren oder sogar identifizieren“ (AGP 25, S. 180f).

Unbestritten sollen also die pietistischen Elemente Ewalds erkannt werden, ob man ihn aber als (spätaufklärerischen) Pietisten bezeichnen kann, läßt sich insofern bezweifeln, als daß sich die 'notae pietismi' nicht in gleicher Weise als prägend für sein Denken erweisen, wie sich dies etwa für die eschatologische Erwartung bei Jung-Stilling erkennen läßt. Wenn man Ewald als spätaufklärerischen Pietisten bezeichnen will, läßt er sich mit gleichem Recht auch als Spätaufklärer, der pietistische Elemente aufgenommen hat, verstehen. Deutlich wird allemal, daß erst die Erweckungsbewegung die pietistische Tradition in eine klare Abwehrhaltung gegenüber der – inzwischen ebenfalls veränderten – Aufklärungsförmigkeit gerückt hat.

Die Arbeit über Ewald ist somit über das Interesse an der Person zur weiteren Klärung der unterschiedlichen Frömmigkeitstraditionen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bedeutsam und kann als weiterführender Baustein zur „Erforschung des spannungsreichen Verhältnisses von Spätaufklärung und Pietismus“ gelten, die – wie der erste Satz der Monographie zurecht konstatiert – „noch in den Anfängen (steckt)“ (S. 11).

Klaus vom Orde

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Band 24: Beiträge zur Geschichte des Württembergischen Pietismus: Festschrift für Gerhard Schäfer zum 75. Geburtstag am 2. Juni 1998 und Martin Brecht zum 65. Geburtstag am 6. März 1997. Hg.v. Hermann Ehmer und Udo Sträter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 382 S., DM 94,-

Der jüngste Band des bewährten Jahrbuches erscheint als gemeinsame Festschrift für Gerhard Schäfer und Martin Brecht. Diese Doppelwidmung hat gute Gründe, werden doch damit die beiden langjährigen Vorsitzenden der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus geehrt. Schäfer, zuletzt Leiter des Landeskirchlichen Archivs Stuttgart und zeitweise Lehrbeauftragter für württembergische Kirchengeschichte in Tübingen, und Brecht, bis 1997 Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Münster, haben beide immer wieder zu Themen des württembergischen Pietismus gearbeitet, so daß der größte Teil der siebzehn Beiträge des Bandes diesem Bereich gewidmet ist. Deren Spektrum reicht jedoch darüber hinaus von Aufsätzen zu der lutherischen Orthodoxie in Rostock Ende des 16. Jahrhunderts bis zur Rhetorik einer schwäbisch-pietistischen Erbauungsstunde der Gegenwart. Eröffnet wird der Band jeweils mit einer Laudatio und dem Schriftenverzeichnis der Jubilare (bei Brecht als Fortsetzung zu der 1992 erschienenen Festschrift zu seinem 60. Geburtstag). Das in bewährter Weise mit Personen- und Ortsregister versehene Jahrbuch mußte wegen der Fülle der Beiträge auf die Bibliographie verzichten. Aus dem gleichen

Grund können die die Forschung auf den verschiedensten Feldern voranbringenden Aufsätze hier nur kurz vorgestellt werden.

Eröffnet wird der Reigen der Gratulanten von Konrad Gottschick, der in „Der Umgang des Christophorus Jacobus Dietlinus mit Arndts Büchern vom wahren Christenthum“ (S. 32-47) die handschriftlichen Einträge des 1789 verstorbenen württembergischen Pfarrers Dietlen in sein Arndt-Exemplar abdruckt (S. 37ff) und somit ein Beispiel für die erbauliche Form der Aneignung gibt. Roland Edighoffer zeigt in „Mythologia comica. Über Rabelais' Einfluß auf Johann Valentin Andreae“ (S. 48-64) Übereinstimmungen und Diskrepanzen in den Schriften der beiden Autoren auf. Thomas Kaufmann beschäftigt sich eingehend mit der „Wittenberger Theologie in Rostock in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts“ (S. 65-87) und zeigt vor allem am Beispiel von David Chytraeus und Lucas Bacmeister „die mentalen Umsetzungsleistungen und die konfessionellen Langzeitprägungen konfessioneller Theologie“ (S. 85), die den Erfolg der Reformation sichtbar werden lassen. „Der traditionale Widerspruch gegen Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte im Werk von Johann Friedrich Corvinus (1701)“ ist der Kurzbeitrag von Jörg Baur überschrieben (S. 88-94), der einen der vielen zeitgenössischen Einsprüche gegen Arnold referiert.

Aufschlußreich für das Verständnis der Heiligen Schrift im Pietismus ist der gediegene Beitrag „Mit tiefem Respekt, mit Furcht und Zittern'. Bibelübersetzungen im Pietismus“ von Beate Köster (S. 95-115). Ausgehend von dem Wunsch, das Wort Gottes so unverfälscht wie möglich lesen zu können, hat es niemals so viele neue Übersetzungen neben der Luthers gegeben wie in der Zeit des Pietismus, verbunden freilich auch mit zahlreichen Auseinandersetzungen. Eingeleitet wurde diese Entwicklung durch August Hermann Francke, der in seinen *Observationes biblicae* von 1695 zurückhaltend Verbesserungsvorschläge für einige Stellen der Übersetzung Luthers vorlegte, was in den Reihen der Orthodoxie einen Sturm der Entrüstung auslöste, besaß für sie die Arbeit des Reformators doch geradezu inspirierten und daher unveränderbaren Charakter. Der Pietismus ließ sich jedoch nicht beirren, zumal er – und das ist sein entscheidendes Verdienst – dem Urtext Vorrang vor der Übersetzung einräumte (S. 97). So entstanden verschiedene Revisionen und Neuübersetzungen, letztere vor allem im Bereich des radikalen Pietismus oder in separatistischen Kreisen. Kurz vorgestellt werden unter anderen die Arbeiten von Johann Reinhard Hedinger (1704), Heinrich Horche ('Marburger Bibel' oder 'Mystische und Profetische Bibel', 1712), Caspar Ernst Triller (1703; er war Sozinianer), Johann Heinrich Reitz (1703; acht Auflagen bis 1738), Johann Jakob Junckherrot (1732; ein extremes Beispiel für eine Wort-für-Wort-Übersetzung, die als 'gar possierliches Kauderwelsch' kritisiert erst gar nicht in den Handel kam), Johann Kayser (1735), Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1739; eine freie Übersetzung, die auf rasches Verständnis beim Leser zielte), Johann Friedrich Haug (Hauptbearbeiter der 1726-1742 erschienenen Berleburger Bibel) und Johann Albrecht Bengel (1753). Mit der Sprachgewalt Luthers konnten und wollten sich diese Überset-

zungen nicht messen, aber sie hoben dessen „Übersetzung von dem Sockel, auf den sie von der Orthodoxie gestellt worden war“ (S. 114). Ihr Anliegen einer urtextnahen Übersetzung und einer „Nutzbarmachung der Übersetzung, sei es in der Sprache, sei es in der Kommentierung, für eigene Interessen“ (ebd.) verdient Beachtung. So haben sich die Pietisten bekanntermaßen um die Verbreitung der Bibel verdient gemacht, damit Speners Forderung von 1675 realisierend, „daß man dahin bedacht wäre / das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen“ (S. 115).

Mit „Georg Matthäus Holbig und die Herrnhuter Brüdergemeine. Der mißlungene Versuch einer Integration in die Brüdergemeine in der Wetterau“ befaßt sich Horst Weigelt (S. 116-129), damit den Antagonismus zwischen dem hallischen und dem Herrnhuter Pietismus beschreibend. Otto Betz diskutiert „Kabbala Baptizata. Die jüdisch-christliche Kabbala und der Pietismus in Württemberg“ (S. 130-159) und weist auf die durch die Rezeption der christlichen Kabbala gegebenen Verbindungslinien zwischen der Frömmigkeit der altprotestantischen Orthodoxie und der des Pietismus hin. So konnte die kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg (abgebildet auf S. 145, mißlicherweise ist die dazugehörige Erklärung auf der Rückseite abgedruckt) von Jakob Friedrich Klemm und Friedrich Christoph Oetinger „im Kampf gegen aufklärerische, spiritualisierende Tendenzen in der Theologie eingesetzt“ werden (S. 159). Wolfgang Sommer stellt „Johann Reinhard Hedinger als Hofprediger in Stuttgart“ vor (S. 160-185), der in der Erinnerung an die Anfänge des Pietismus bis heute als ‚unerschrockener, auch eine drastische Sprache nicht scheuender prophetischer Mahner und Wächter am württembergischen Hof‘ (S. 160f) fortlebt. Die neue Diskussion dieses Bildes von Hedinger (1664-1704) zeigt, „wie stark die Übergänge und Gemeinsamkeiten zwischen lutherischer Orthodoxie und Pietismus in dieser Zeit noch waren und verschiedene theologische Richtungen sich oft in ein und derselben Person vereinen konnten“ (S. 185). In gelungener Ergänzung dazu stellt Wolfgang Schöllkopf in seinem mit überlangen Zitaten versehenen Aufsatz „Im Schatten des Gatten? Christina Barbara Hedinger (1674-1743), die Ehefrau des württembergischen Pietisten Johann Reinhard Hedinger (1664-1704)“ diese als selbständige Persönlichkeit vor (S. 186-196).

Martin Weyer-Menkhoff präsentiert unter dem Titel ‚Nicht-Verstehen hilft!‘ Anmerkungen zu Friedrich Christoph Oetingers Pädagogik und Katechetik“ (S. 197-215), die sich als durchaus eigenständig erweisen. Am Schluß steht als „Alternative zu einer platten Aufgeklärtheit“ der nachdenkenswerteste Satz Oetingers: „Viele meinen, man müsse eine Sache gleich verstehen, auch die Schulmeister und Präceptores wissen die göttliche Methode nicht, die der Heiland in seinen meisten Antworten gebraucht, daß nemlich Nicht-Verstehen helfe zu desto mehrerer Oeffnung des Verstandes“ (S. 215). Mit „Nürtingen als Zentrum des von Bengel und Oetinger geprägten württembergischen Pietismus. Philipp Matthäus Hahn und die Lateinschule Nürtingen“ legt Walter Stäbler eine breit gefächerte regionalgeschichtliche Untersuchung vor (S. 216-251). Einem brisanten

Thema nähert sich Hans-Martin Kirm in dem Beitrag „Ich sterbe als büßende Christin...‘ Zum Suizidverständnis im Spannungsfeld von Spätaufklärung und Pietismus“ (S. 252-270), zumal die historische Suizidforschung noch in den Anfängen steckt und sie im Bereich der Kirchengeschichte kaum Beachtung findet. Entfaltet wird die Problematik anhand der publizistischen und pastoralen Praxis des reformierten Theologen Johann Ludwig Erhard (1748-1822), über den der Verfasser gerade eine größere Arbeit vorgelegt hat (vgl. die vorangehende Rezension).

Die folgenden Aufsätze sind dem 19. Jahrhundert gewidmet. Von dem Geschichtsbild eines württembergischen Pietisten handelt Hartmut Lehmann: „Es gibt zwei gelobte Länder in der Welt, das eine ist das Land Canaan oder Palästina, das andere ist Württemberg“. Christian Gottlob Barths württembergische Geschichte aus dem Jahre 1843“ (S. 271-285). Der Beitrag „Eine ‘Weckstimme durch alle Völker’. Die Revolution von 1848/1849 und die Anfänge der Inneren Mission in der Sicht Johann Christoph Blumhardts“ von Dieter Ising (S. 286-308) verdeutlicht eindrucklich die Reaktionen Blumhardts auf die Umbrüche seiner Zeit. In „Frauen und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert: Der Aufbruch in die Öffentlichkeit“ zeigt Ute Gause (S. 309-327) am Beispiel von Elizabeth Fry, Amalie Sieveking und Friederike Fliegener, wie aus dem Abweichen von den für Frauen traditionell vorgesehenen Bahnen ohne ideologische Feminisierung „ein besonderes Ernstnehmen der praxis pietatis“ werden konnte (S. 326). Bei der Erschließung neuer Berufsfelder für Frauen kam ihrer Frömmigkeit besondere Bedeutung zu. „Sie ist weitgehend unabhängig von kirchlicher Vermittlung und setzt Handlungsmöglichkeiten frei, die zwar langfristig eine Emanzipation der christlichen Frauen befördern helfen, die aber keinesfalls mit Säkularisierung verbunden sind“ (S. 327). Einer sehr speziellen Fragestellung geht Eberhard Zwink nach: „Otto Hahn (1828-1904). Stationen auf dem Lebensweg eines Hahn-/Paulus-Nachkommen. Der swedenborgische Einfluß des Großvaters Karl Heinrich Ernst Paulus und Otto Hahns Bestrebungen im Bruderhaus Gustav Werners in Reutlingen“ (S. 328-353).

Den Abschluß bildet der Aufsatz „Mit dem Herzen gesehen: visuell-verbale Rhetorik in einer schwäbisch-pietistischen Erbauungsstunde“ von Reinhard Breymayer (S. 354-367), der in Fortführung bisheriger Arbeiten des Verfassers (die in Anm. 1 aufgelistet sind) die Erbauungs- oder Bibelbesprechstunde als Forum pietistischer Rhetorik würdigt. Dies geschieht am Beispiel einer Ansprache von Karl Jud vom 22. September 1968, gehalten in dem schwäbischen Albdorf Hülben, und gibt in der Tat „einen reizvollen Einblick in die Redeweise, die in der ‘Stunde’ geübt wird“ (S. 355). Insgesamt gesehen kann man nur feststellen, daß die thematische Auffächerung des Bandes eine würdige Gabe für die beiden Jubilare ergeben hat.

Lutz E. v. Padberg

Werner Raupp. *Christian Gottlob Barth: Studien zu Leben und Werk*. Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 16. Stuttgart: Calwer, 1998. 294 S., DM 98,-

Diese Tübinger Dissertation (1996) eines profilierten Kenners der württembergischen Kirchengeschichte führt erstmals in wissenschaftlicher Form in Leben und Werk von Christian Gottlob Barth ein, einem der bedeutendsten Prediger, Missiologen, Verleger, Jugendschriftsteller, Naturkundler und Theologen der Erwekungsbewegung des 19. Jahrhunderts. In jahrelanger Fleißarbeit hat der Autor in 80 Archiven und Bibliotheken im In- und Ausland zunächst die etwa 600 gedruckten Schriften und Beiträge Barths sowie seine vielen Lieder und Gedichte zusammengetragen und in einem eigenen Archiv in Dußlingen gesammelt. Für die Ergebnisse der Arbeit waren zudem die 3200 erhaltenen Briefe von und an Barth von grundlegender Bedeutung.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: 1. Einen Forschungsüberblick zur Rezeption Barths (S. 7-22), 2. eine Darstellung von Barths „geistiger Heimat“, dem württembergischen Pietismus von 1780 bis 1850 (S. 23-52) und 3. eine Biographie über den jungen Barth bis zu seinem 25. Lebensjahr (S. 53-142). Abschließende Gedanken beschäftigen sich mit dem Werk und der Theologie Barths (S. 143-176), bevor die angedeutete umfangreiche Bibliographie die Arbeit abrundet (S. 177-292).

Kenntnisreich wird das sozialgeschichtlich-biographische Umfeld Barths dargestellt, insbesondere die Erwekungsbewegung Württembergs, deren Grundlagen jedoch nur thesenhaft-knapp, streckenweise plakativ und zu stark unter rein sozialgeschichtlichen Blickwinkeln (Romantik, Idealismus) auf ganzen fünf Seiten dargestellt werden (S. 31-35).

Barth, stark geprägt durch Jung-Stilling, war schon früh ein weithin bekannter Schriftsteller und Redner. Sein Studium in Tübingen absolvierte er mit seinen Freunden L. Hofacker, J.C.F. Burk und A. Knapp, Namen, die später für die Erwekung stehen sollten. Seine geistliche Heimat wurde der pietistische Erbauungskreis 'Pia'. Gedrängt von seinem enzyklopädischem Interesse lernte er autodidaktisch mehrere Sprachen und las über das Theologiestudium hinaus viele Bücher. Sein Interesse der Mystik wurde durch Böhme und die schwäbischen Väter geweckt und machte ihn in Tübingen schon zum Außenseiter. Im Studium festigte sich die Überzeugung von der Wahrhaftigkeit der Bibel, die sich auch in seiner Examensarbeit über die Echtheit des Danielbuches niederschlug. Seine charismatische Predigtgabe entwickelte sich schon in der Studienzeit, ebenso seine apokalyptisch-chiliasischen Überzeugungen vom nahen Ende der Welt. Entscheidender wurde jedoch die Verbindung mit Missionaren der Basler Mission, so mit Felizian von Zaremba, und die damit verbundene Begeisterung für die Sache der Heidenmission.

Seine Vikariatszeit war von engagierten Bußpredigten gekennzeichnet, die zu regionalen Erweckungen führten. Gleiches gilt für die von ihm eingerichteten Missionstunden, die erheblichen Zulauf zu verzeichnen hatten. 1828 erschien erstmals sein 'Calwer Missionsblatt', kurze Zeit später Dutzende von Kinder- und Jugendschriften. 1829 gründete er den 'Calwer Tractatverein', woraus 1833 der 'Calwer Verlag' entstand. Die weiteste Verbreitung fanden seine „Zweymal zwey und fünfzig biblischen Geschichten für Schulen und Familien“, die Hunderte von Auflagen und Dutzende von Übersetzungen erleben sollten. Der Vielschreiber Barth wurde zum „Bahnbrecher des evangelischen Pressewesens“ (S. 145f).

Die biographische Darstellung bricht etwas abrupt mit dem Ende der Vikariatszeit Barths ab; sie wird dann nur noch im Überblick weitergeführt. Man darf sicher auf eine Fortsetzung der Biographie gespannt sein, da die Hauptwirkungszeit Barths noch keine Berücksichtigung gefunden hat. Interessante Einblicke vermittelt in diesem Band jedoch schon die Darstellung der Theologie Barths. Sie offenbart die Schriftgebundenheit Barths ebenso wie zeitgeschichtliche Verhaftungen an den Konservatismus seiner Zeit. Die Übernahme der Apokatastasis-panton-Lehre zeigt wiederum Barths Verbundenheit mit dem württembergischen Pietismus, die Überzeugung einer effektiven Gerechtmachung des Gläubigen die Verbindung mit Gottfried Menken.

Der verdienstvolle Forschereifer des Verfassers ist an dieser Stelle hervorzuheben. Hinter dieser Monographie stecken jahrelange Forschungsbemühungen, die Respekt abverlangen. Das große Engagement führt jedoch leider streckenweise dazu, daß die nötige Distanz zum Gegenstand fehlt und die Ergebnisse eigener Forschung allzu pathetisch dargestellt werden (so, wenn die Bedeutung und der Bekanntheitsgrad Barths durch Artikel in neueren Lexika belegt werden soll, die jedoch alle aus der Feder des Autors stammen). Zudem stören die mitunter deutlichen Negativnoten, die der Autor pauschal der Erweckungsbewegung ausstellt, gepaart mit einer wenig sachlichen weil tendenziösen Begrifflichkeit („abstrus“, „manipuliertes Geschichtsbild“, „biblizistisch indoktriniert“, „kühne Einbildungskraft“). Ähnlich wie bei Raupps Darstellung der Erweckungsbewegung erscheint es mir verkürzt und in der Absolutheit der Aussage sogar falsch, die gesamte neuere Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts allein auf „historische und sozialpsychologische Bedingtheiten“ (S. 44) zurückführen zu wollen (Humanitätsideal, Kolonialismus). Es ist zudem eine Verkennung der Tatsachen zu behaupten, daß „mangels ökonomischer Perspektiven“ der kleinbürgerliche Mittelstand den Drang auf das Missionsfeld spürte und sich für die Mission ausbilden ließ (S. 44). Was soll man zudem dazu sagen, wenn pauschal und ohne jegliche Differenzierung den damaligen Missionaren „Kulturimperialismus“ mit „verheerenden irreparablen Schäden“ vorgeworfen wird und die Missionserfolge als „endzeitliche Kompensation für den schwindenden christlichen Einfluß in der Heimat“ interpretiert werden (S. 45)? Ebenso befremdet die vorschnelle weil kaum begründete Verbindung von Erweckung mit „biedermeierlich-moralischen

Wertvorstellungen bestimmter kleinbürgerlich-pietistischer Kultur“ (S. 148). Auch der Vorwurf an Barth, „mythologische Vorstellungen des Neuen Testaments“ für real-historisch hingenommen zu haben, überrascht bei einem Autor, der mit der Debatte um die Entmythologisierung vertraut sein mußte.

Trotz dieser Einschränkungen kann die vorliegende Arbeit als vorbildliche Forschungsleistung gelten, die der Aufarbeitung der württembergischen Erweckungsbewegung erhebliche Impulse vermittelt und für die Zukunft neue Maßstäbe setzt.

Stephan Holthaus

Ulrike Schuler. *Die Evangelische Gemeinschaft: Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen*. EmK-Studien, Bd. 1. Stuttgart: Medienwerk der Evangelisch-Methodistischen Kirche, 1998. 489 S., DM 42,-

Die vorliegende Dissertation im Fachbereich Geschichte an der Bergischen Universität Wuppertal (1997) unter der Betreuung von Günther van Norden beschäftigt sich mit der Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft (EG), einer unter deutschen Auswanderern im Jahre 1800 entstandenen Methodistenkirche, die durch ihre Missionare ab 1850 in Deutschland missionarisch und kirchengründend aktiv wurde und sich 1968 mit der (Bischöflichen-) Methodistenkirche (BMK) zur Evangelisch-methodistischen Kirche vereinigte. Thematische Schwerpunkte bilden a) die Gründung der Kirche um 1800, b) der Beginn der Deutschlandmission um 1850 und c) die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Monographie schließt damit eine empfindliche Lücke im Bereich der deutschen Freikirchenforschung und ist Indiz eines vermehrten historischen Interesses der deutschen Freikirchen an der Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte.

Die zunächst auch unter dem Namen 'Albrechts-Leute' bekannte Kirche war – so die wichtigste These der Autorin – in ihrer organisatorischen Struktur wie auch in ihrem missionarischen Auftrag „maßgeblich von ihrem jeweiligen gesellschaftspolitischen Kontext bestimmt“ (S. 36). Die gesellschaftlichen Umbrüche Amerikas um das Jahr 1800 und Deutschlands um das Jahr 1848 und 1945 gelten als die Eckpfeiler und Katalysatoren für die missionarischen Aufbrüche der EG. Ihre Gemeinden paßten sich dabei in ihrer Erscheinungsform stärker an die hiesigen Entwicklungen an, als die größere BMK.

In einem ersten kürzeren Kapitel beschäftigt sich die Autorin mit der Entstehung der EG in Amerika (Pennsylvanien). Deutlich wird herausgearbeitet, daß die Genese auf dem Hintergrund der amerikanischen Demokratiebewegung zu verstehen ist. Form und Inhalt der frühen Arbeit lassen weniger auf Kirchen-gründung als auf Gemeinschafts- und Evangelisationsarbeit schließen. Wichtige theologische Themen waren in Anlehnung an den Methodismus Heiligung und

christliche Vollkommenheit. Charakteristische Merkmale der ersten Anhänger der EG waren Sendungsbewußtsein, Gemeinschaftsgeist und Ordnungsliebe. Die Verknüpfung mit der amerikanischen Geistesgeschichte dieser Periode ist hilfreich, bleibt aber leider in Vorüberlegungen stecken.

Ausführlicher wird in einem zweiten Teil über die frühen Missionsbemühungen der EG in Deutschland informiert. Die evangelistische Verkündigung der Missionare Link, Nikolai und Wollpert führte zu Bekehrungen und ab den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts auch zu ersten Gemeindegründungen. Besonders die Sonntagsschularbeit wurde vorangetrieben und förderte die Ausbreitung der Bewegung. Allerdings kam es durch das Aufeinandertreffen von amerikanischen Freiheitsideen mit den staatsrechtlich verankerten deutschen Kirchenstrukturen zu erheblichen Kontroversen und Konflikten. Eine Untersuchung der Argumentationsstrukturen polemischer Schriften landeskirchlicher Pfarrer gegen die EG offenbart deren eigene Verstrickung in staatskirchliche und nationalistische Denkkategorien der Wilhelminischen Zeit (Mißachtung des Amtes und der Sakramente, Proselytenmacherei, freies Gebet, demokratische Gesinnung, ausländische Frömmigkeit).

Am ausführlichsten informiert der dritte Hauptteil über die EG in den Jahren 1945 bis 1961. Das Verhältnis zur Demokratie konnte an eigene Traditionen anknüpfen. Die Verbindung Deutschlands mit der USA wurde begrüßt, da sie die eigenen kirchlichen Verbindungen widerspiegelte. Gerade diese Verbindung nach Amerika wurde für die Hilfslieferungen im Nachkriegsdeutschland wegweisend. Zuverlässig informiert Schuler über den Aufbau des Hilfswerkes seit 1945, das in anfänglich enger Kooperation mit dem Hilfswerk der EKD aufgebaut, aber nicht immer legal und wirtschaftlich-erfolgreich geleitet wurde („Dollar-Veredelungsaktion“). Ebenso sachkundig informiert die Arbeit über den Aufbau der Jugendarbeit nach 1945, die evangelistischen Aufbrüche in den 50er Jahren und die frühe Entwicklung der ostdeutschen Konferenz. In einem ausführlichen Anhang werden wichtige Quellentexte und deren Auswertungen wiedergegeben, ebenso seltene Fotos, eine umfangreiche Bibliographie und diverse Register.

Der Ansatz der Autorin ist profangeschichtlicher Art. Es geht ihr um Weg, Wesen und Wirksamkeit einer Kirche in ihrem „gesellschaftspolitischen Kontext“, d.h. um das Aufzeigen der historischen Bedingtheit von religiösem Sozialverhalten. Deshalb treten theologische Begründungszusammenhänge zurück. Die Arbeit darf deshalb nicht unter streng theologischen Prämissen bewertet werden, möchte sie doch vielmehr eine sozialgeschichtliche Darstellung einer Religionsgemeinschaft sein. Allerdings darf die Frage gestellt werden, ob die Geschichte einer Kirche unter Ausblendung jeglicher heilsgeschichtlicher Perspektive nicht eine Verkürzung darstellt. Kann Kirchengeschichte wirklich ohne Konsequenzen als bloßer „Teilbereich der historischen Wissenschaft“ (S. 28) betrachtet werden, quasi als Unterabteilung der Profangeschichte? Zwar ist der Autorin uneingeschränkt zuzustimmen, daß auch die Geschichte einer Kirche vom gesellschafts-

politischem Kontext ihrer Zeit geprägt ist – was ja an sich eine Selbstverständlichkeit beschreibt – und es damit immer ein Ineinander von Profan- und Kirchengeschichte gibt. Problematisch wird es jedoch dann, wenn das göttliche Handeln in der Geschichte schon von Methode und Ansatz her überhaupt nicht in den Blick kommt und die Kirche den Anschein erweckt, als sei sie bloß eine innerweltliche Sozialisationsgemeinschaft. Kirche Jesu Christi ist deshalb nicht nur „Brennpunkt und Spiegel sozialer Wirklichkeit“ (S. 29), sondern auch Brennpunkt und Spiegel göttlicher Wirklichkeit. Nur die irdische Seite einer Kirche darzustellen und sichtbar zu machen, mag für den Profangeschichtler per definitionem nicht anders möglich sein, heißt aber auf halbem Wege stehen bleiben.

Dieses Spannungsverhältnis bemerkt die Autorin selber und spricht deshalb am Ende von den religiösen Konstanten und den gesellschaftspolitischen Variablen der Kirche (S. 326). Das eine ist ohne das andere nicht zu verstehen. Deshalb wäre es zu wünschen, daß die scharfe Trennung von kirchen- und profangeschichtlichen Ansätzen in Zukunft durch eine ganzheitliche Methode überwunden würde, die weder das Handeln Gottes noch die Einflüsse der Gesellschaft außer acht läßt, sondern sinnvoll integriert.

Stephan Holthaus

Willi Temme. *Krise der Leiblichkeit: Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 35. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 486 S., DM 158,-

Die vorliegende Marburger Dissertation (1997) unter der Betreuung von Hans Schneider beschäftigt sich mit der geschichtlichen Entwicklung und der Theologie der sogenannten Buttlarschen Rotte, die Anfang des 18. Jahrhunderts als radikale, kommunitär lebende pietistische Gruppierung in Deutschland für große Aufregung sorgte. Ihre Forderung nach promiskuitivem Sexualverkehr, ihre Verehrung Gottes in den Gestalten der drei Führer der Bewegung und ihre Überzeugung ehelicher Vereinigung in Christus schlugen hohe Wellen und führten dazu, daß die 'Evische Sozietät' von späteren Theologen in der Sammlung 'Verirrungen des Radikalpietismus' abgelegt und nicht ernst genommen wurde.

Temme möchte die Sozietät trotz aller abstoßenden Entartungen ernst nehmen und ihre religiösen Intentionen und Abhängigkeiten freilegen. Seine Dissertation wertet alle vorhandenen Quellen systematisch aus und versucht sich an einer frömmigkeitsgeschichtlichen Interpretation der Gemeinschaft vor dem Hintergrund der barocken Gesellschaft. Ein erster umfangreicher Teil der Arbeit beschäftigt sich gründlich und minutiös mit Ursprung und Entwicklung der Sozietät und mit ihren wichtigsten Personen, beginnend mit dem thüringischen Umfeld, der Entstehung der Sozietät in Allendorf, ihrer Konstituierung in Erfurt und frei-

en Entfaltung in der Grafschaft Wittgenstein. Hervorzuheben ist die Einbettung der Darstellung in die gesamtgesellschaftliche Entwicklung der damaligen Zeit. Eva von Buttlar ist z.B. ohne die Prägung des Hofes in Eisenach, die 'begeisterten Mägde' in Erfurt, die chiliastische Erwartung in Thüringen mit der Überzeugung vom Kommen Gottvaters als leiblichem Messias (*mysterium patris*) und ohne die radikalen Kirchenkritik samt der individualistischen Ehereligion nicht zu verstehen. Dadurch wird deutlich, daß viele Ausprägungen der Kommune nicht originär waren, sondern nur Radikalisierungen längst vorhandener Praktiken in den Kreisen des thüringischen Pietismus darstellten.

Zu Recht zeigt Temme den inneren Zusammenhang zwischen der mystischen Theologie des Pietismus und der Trinitätstheologie der Sozietät auf. Auch bei der Frage nach der Rolle der Frau arbeitet Temme erstaunliche Parallelen zwischen der Buttlarischen Gruppe und dem Pietismus heraus. Trotz aller Kritik der Pietisten an der 'Rotte' sind – wie schon Max Goebel zeigte – Parallelen und Verwandtschaften in Theologie und Frömmigkeit nicht von der Hand zu weisen.

Die übersteigerte Sexualität der Sozietät erklärt der Autor durch eine „Krise der Leiblichkeit“, wie sie sich im Pietismus u.a. auch aus endzeitlichen Gründen um das Jahr 1700 breitmachte. War in weiten Teilen des Pietismus der Leib das Medium der Lust, wurde er im Radikalpietismus mancherorts ein Offenbarungsmedium, durch das Gott sein Heil schafft. Als Antwort auf den rigoristischen Perfektionismus des Pietismus wurde in der Sozietät die Reinigung der sündhaften Lust durch Sexualität und heilige Ergötzung erreicht, eben nicht durch Askese. Der sexuelle Verkehr untereinander wurde hier paradoxerweise zur Reinigung von lüsternen Begierden, zur Abtötung der eigenen Lust.

Der zweite kürzere Teil der Arbeit beschreibt die Anschauungen und Lehren der 'Evischen Sozietät' in der Wittgensteiner Zeit. Auch in diesem Kapitel wird ausführlich auf die Vorläufer dieser Anschauungen eingegangen (Gichtel, Böhme, Leade, Arnold, Labadie, Petersen, Pordage etc.). Obwohl die Lehranschauungen mehr fließend waren und es Arkanlehren gab, die nur Eingeweihten bekannt waren, lassen sich doch Kernpunkte herausarbeiten. Eva verstand sich als das neue Jerusalem und Mutter aller Gläubigen, als göttliche Sophia, Heiliger Geist und Vermittlerin der Erlösung. In der Sozietät galt sie als 'zweite Eva' und damit als endzeitliche Heilsmittlerin. Justus Gottfried Winter war der Gott-Vater, Johann Georg Appenfeller der Sohn. Nach ihrer Überzeugung könne der Mensch bald in den androgynen Urzustand zurückgeführt werden. Das chiliastische Denken war mit einer scharfen Kirchenkritik und Separationsdenken verbunden. Die Reinigung des Gläubigen geschieht bei Frauen durch die Beschneidung, bei Männern durch den Geschlechtsverkehr mit 'Mutter Eva' und für alle nach dem Tod im Purgatorium. Die klassische Ehe- und Familienordnung wurde in der Gemeinschaft abgelehnt. Ekstatische Phänomene wie Zittern und Lachen waren ebenso vorhanden wie neue Offenbarungen und Prophetien. Die Gruppe hielt auch an der Vorstellung einer Seelenwanderung fest.

Der Autor läßt ausführlich die Originalquellen sprechen, belegt in Hunderten von Anmerkungen seine Schlußfolgerungen und rundet die Arbeit mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis und einem Personenregister ab. Insgesamt eine herausragende und tiefgründige Arbeit, die nicht nur über die Sozietät der 'Mutter Eva', sondern auch über den Radikalpietismus insgesamt neue Ergebnisse hervorgebracht hat.

Stephan Holthaus

Das Zeitalter der Vernunft (1620/30-1750). Hg.v. Marc Venard, deutsche Ausgabe bearbeitet von Albert Boesten-Stengel u.a. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg.v. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg.v. Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Bd. 9. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1998 (zuerst Paris: Desclée, 1997). 1183 S., 24 Farbabb., 80 Schwarzweißabb., DM 248,-

Auch dieser neue Band der monumentalen Christentumsgeschichte (vgl. *JETH* 6ff [1992ff], zuletzt 12 [1998], S. 289-291) überzeugt weitgehend in Anlage und Aufbau, Berücksichtigung des Forschungsstandes und Darstellung. Kompetent wird die weltweite Entwicklung von 21 Autoren in 210 Kapiteln beschrieben, aufgelockert durch die allerdings sehr ungleich verteilten Abbildungen (während sich z.B. auf den S. 409-420 acht finden, sind es S. 761-1036 nur drei). In seiner knappen Einführung begründet der Herausgeber, der selber rund 200 Seiten zu diesem Band beigesteuert hat, die chronologische Einteilung, wobei er sich zunächst auf den Beginn des gewählten Zeitabschnittes konzentriert. Er kennzeichnet jene Epoche, in der während des Dreißigjährigen Krieges die konfessionelle Solidarität der Herrscher von der nüchtern kalkulierenden Staatsräson abgelöst wurde und nach dem Westfälischen Frieden, dessen 'verweltlichte' Verträge das Papsttum als Vertreter des nun verloren gegangenen christlichen Universalismus zum Protest veranlaßten, die Konfessionalisierung vorherrschte. Das hat in Europa zu vielfältigen Konflikten geführt, so daß im 17. Jahrhundert praktisch ständig Krieg herrschte. Gleichzeitig ließen sich die Europäer von diesen Rivalitäten nicht daran hindern, „mit der Besitznahme der Welt fortzufahren“ (2), übertrugen sie doch im Gegenteil durch eine aggressive Imperialmission ihre Gegensätzlichkeiten auf andere Kontinente. Religiöse Antagonismen und politische Zerrissenheit prägten die Zeit, „Europa und Christenheit waren schon keine völlig austauschbaren Begriffe mehr“ (S. 164). Das Europa der einen Christenheit hatte aufgehört zu existieren, bald schon sollte es zum fernen Gegenstand der Historiker werden. Davon profitierte in immer stärkerem Maße die Philosophie, deren Systeme den Raum für den Schöpfer und sein Eingreifen in den Gang der Ge-

schichte stetig begrenzten. Das kommt auch in dem Titel des Bandes zum Ausdruck, der 'Vernunft' ambivalent benutzt. Er will sagen, daß sich die Christen in einer sich verändernden Welt mehr und mehr bewußt wurden, „daß sie ihren Glauben rechtfertigen mußten: vor sich selbst, vor den Freidenkern und Freigeistern, die sie verspotteten, wie vor den Gelehrten Persiens oder Chinas, von denen erstere Vergnügen daran fanden, einen Beweis einzufordern. Doch indem man apologetische Argumente anführte, nach denen das Christentum auf der Vernunft basiere, setze man sich auch der Gefahr aus, diese zur Richterin des Glaubens zu erheben“ (S. 3). Die daraus resultierenden Folgen sind bekannt.

Die Benutzung des Bandes ist durch die detaillierte Gliederung (S. V-XVI) und ein umfassendes Personenregister (S. 1155-1183) gesichert. Der erste Teil 'Religion und Politik. Die geteilte Christenheit' erörtert zuerst die Entwicklung im Umfeld des Dreißigjährigen Krieges, aufgeteilt nach den europäischen Ländern (S. 7-161). Durch diese Anordnung wird auf Ergebnisse und Folgen des Westfälischen Friedens von 1648 an verschiedenen Stellen eingegangen, so daß dessen Charakter nicht sofort deutlich wird. Entscheidend für das durch Garantien abgesicherte europäische Friedenssystem war nämlich jener Passus des Vertrages, der 'ewige Vergessenheit und Amnestie' dekretierte. Man verzichtete also weise darauf, die Schuldfrage zu stellen und nach Vergeltung zu rufen, sondern einigte sich auf einen tragbaren Interessenausgleich. Ein weiteres zentrales Ergebnis war, daß das reformierte Bekenntnis faktisch den Status einer dritten Reichskonfession erhielt, indem es als zum Augsburger Frieden zugehörig betrachtet wurde. Verfassungsrechtlich galt im Reich nun strikte konfessionelle Parität. Damit waren die Religionsparteien in den Zwang zum Ausgleich eingebunden. Individuelle Religionsfreiheit im modernen Sinne war damit freilich nicht garantiert. Immerhin wurde es möglich, daß Angehörige unterschiedlicher Bekenntnisse bei genau festgelegten Rechten friedlich nebeneinander wohnen konnten, wenn sie es denn wollten. Wie wenig all dies mit Glaubensfreiheit zu tun hat, wird aber vor allem daran ablesbar, daß – was zu wenig betont wird – grundsätzlich nur von jetzt drei Konfessionen die Rede war. Kleinere Gruppierungen wie Waldenser, Böhmisches Brüder oder Mennoniten kamen in den Verhandlungen nicht vor, sie hatten keine Rechte.

Darüber hinaus zerfiel 1648 mit dem Ende des Alten Reiches die ehemals durch Kaiser und Papst garantierte Einheit der abendländischen Christenheit endgültig. Ein neues Zeitalter brach an, bestimmt nicht mehr von kirchlicher Vorherrschaft, sondern von der bis zur französischen Revolution existierenden Familie der Fürsten und Völker. Aus alledem ergab sich ein einschneidender Säkularisierungseffekt. Die Konfessionsfrage war zwar noch vorhanden, spielte aber keine entscheidende Rolle mehr im politischen Leben. Man war nicht mehr zuerst Glied einer universalen Kirche, sondern Bürger eines Staates, der Schutz gewähren sollte. Dementsprechend verlor auch die Kirche ihre Schiedsrichterfunktion als regulierende Instanz. Damit wurde eine Entwicklung der allgemeinen Emanzipation eingeleitet, die auf längere Sicht von einer antikirchlichen zu

einer antireligiösen überhaupt voranschreiten konnte. Nicht mehr die kirchliche Normsetzung hatte absoluten Rang, an ihre Stelle trat die Unterordnung der Menschen unter die Autorität des Staates, der Wirtschaft und des aufgeklärten Denkens.

Da von den Herrschern nach 1648 die Herrschaft über Kirche und Religion als Souveränitätsrecht angesehen wurde, dachten die meisten von ihnen nicht daran, Toleranz zu gewähren. Im Gegenteil, sie achteten strikt auf konfessionelle Uniformität. Erst dadurch entwickelten sich im Reich die auffallenden Differenzen zwischen evangelischen und katholischen Gebieten, die ihre jeweilige Identität durch massive Vorurteile gegeneinander absicherten. Deutlich ablesbar wird dieses Phänomen an dem kultischen Gegensatz zwischen dem deutschen Barock als Ausdrucksform des Katholischen und dem Frömmigkeitstyp des deutschen Protestantismus.

Diese Zusammenhänge werden in dem Kapitel 'Die Überwindung der religiösen Grenzen' (S. 162-212) angedeutet und in dem umfangreichen zweiten Teil 'Die Entwicklung innerhalb der Kirchen' weiter entfaltet (S. 211-609). Bei ihm liegt das Schwergewicht auf der 'Fortdauer der katholischen Reform' (S. 211-347), die recht breit geschildert wird (Papsttum und die Ausstrahlung Roms, Reformidee und wirksame Verwaltung in den Diözesen, Ausbreitung des priesterlichen Ideals, die Welt der Ordensleute, Rolle der Laien und neue Schwerpunkte in der Seelsorge), und dem Jansenistenstreit (S. 348-408), beides bei einem ursprünglich französischen Werk verständlich. Die 'Kirchen der Reformation' (S. 409-501: Luthertum, reformierte Kirchen, Kirche von England, Kirche der dissenters Englands, Täufer und Mennoniten, Hussiten und Böhmisches Brüder, Sozianer), 'Die Russische Kirche: Unterjochung, Fortbestand und Glaubensspaltungen' (S. 502-538) und 'Die orientalischen Kirchen' (S. 539-609) werden verglichen damit deutlich kürzer abgehandelt. Für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen wird betont, daß sie im 17. Jahrhundert „nicht viel Gemeinsames (hatten), was sie miteinander verbinden konnte“ (S. 409), außer der Ablehnung des Papstes. Die pietistischen Strömungen dagegen hätten „merklich zur Überwindung der Grenzen zwischen den protestantischen Kirchen beigetragen“ (S. 411), freilich auch zu einer wachsenden Zahl von 'Christen ohne Kirche', die für ihren Glauben keiner Institution bedurften. Gerade wegen dieser Entwicklung hätte der Pietismus eine ausführlichere Würdigung verdient. Das aber, was in diesem doch so anspruchsvollen Bande zum Pietismus geboten wird, kommt über schlichte Handbuchinformationen nicht hinaus (S. 416-420; vgl. S. 874f und zu Zinzendorf S. 487ff mit unzulänglichen Literaturhinweisen). Der Konflikt zwischen Francke und Wolff etwa, der für die weitere Entwicklung der als „die modernste und produktivste Universität Deutschlands“ (S. 419) eingeführte Neugründung Halle mitentscheidend war, wird nicht einmal erwähnt. Diese Beschränkung ist bedauerlich, zumal in der Einleitung zu diesem Teil ausdrücklich die Bedeutung des Pietismus auch für die späteren Erweckungsbewegungen betont worden ist.

Dem Anspruch des Werkes gemäß, 'die' Geschichte des Christentums zu sein, weitet sich der Blick im dritten Teil in die Welt, um in Überblicken die Situation in Süd- und Nordamerika, Afrika sowie im fernen Osten zu schildern (S. 613-820). Das beachtliche Kernstück ist der Beitrag von Philippe Lécrivain über 'Die Faszination des Fernen Ostens oder der unterbrochene Traum' zur Mission in Ost- und Südostasien sowie zur Lage des Christentums in Indien (S. 750-820), der von dem folgenreichen 'Ritenstreit' zwischen den jesuitischen Missionaren und den von der römischen Kongregation Propaganda Fide entsandten Apostolischen Vikaren handelt. Anregend ist dieser Abschnitt auch deshalb, weil er intensiv die Auseinandersetzung der modernen Missionswissenschaft mit den damaligen Methoden in die Darstellung einbezieht.

Der umfangreiche vierte und letzte Teil wendet sich unter dem Titel 'Das Christentum im Kulturraum der alten Christenheit' der inneren Entwicklung in Europa zu (S. 823-1130). Kenntnisreich behandelt werden, gelegentlich mit einem Übergewicht auf der katholischen Richtung, 'Modelle und Entwürfe zum christlichen Leben' (S. 823-931: katholische Spiritualität und ihre Vermittler, protestantische Spiritualität, gemeinschaftliche und individuelle Glaubenspraxis), die Spannung zwischen den Kirchen und der Kultur des 17. Jahrhunderts (S. 932-986), die Frage von Christentum und Moral (S. 987-1030), die Erscheinungsweisen des Christentums in den Künsten (S. 1031-1086) und schließlich die Spannungen, die sich aus dem Verhältnis von 'Christentum und Kultur zur Zeit der Frühaufklärung' ergaben (S. 1087-1130). Es ist unmöglich, die Fülle der dort präsentierten Aspekte und insbesondere auch der Wertungen hier zu diskutieren, Stoff zum Nachdenken liefern sie allemal.

Den Abschluß bildet ein Essay des Herausgebers Marc Venard über das Problem, ob die behandelte Epoche mit der landläufigen Formel 'Entfremdung vom Christentum' zutreffend charakterisiert sei (S. 1131-1151). Im Gespräch mit der neueren Forschung reflektiert er nochmals die Höhepunkte der konfessionell getrennten Christianisierung (die deutsche Forschung benutzt hier eher den Begriff der Konfessionalisierung; vgl. S. 1136) und die 'Zeichen der Ermattung' auf diesem Wege. Der 'Abschied vom Teufel' signalisiert jedenfalls entscheidende Wandlungen, und der Kampf zwischen Aufklärung und christlichem Glauben führte in eine neue Epoche. So betrachtet wirkt die chronologische Abgrenzung dieses Bandes klug gewählt, und seine Lektüre informiert umfassend über eine Zeit, in der die Grundlagen für die Moderne gelegt worden sind.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Gerhard Besier; Eckhard Lessing, Hrsg. *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch. Band 3: Trennung von Staat und Kirche. Krise und Erneuerung kirchlicher Gemeinschaft (1918-1992)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. 850 S., DM 78,-

- '*Bis hierher hat der Herr geholfen*'. Die Korrespondenz zwischen den Franckeschen Stiftungen zu Halle und der Salzburger Emigrantengemeinde Ebenezer in Georgia: Ein Findbuch. Hg.v. Thomas J. Müller-Bahlke; Jürgen Grösch. Halle: Franckesche Quellenpublikationen und Repertorien, 4. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 1999. 1060 S., DM 286,-
- John Bunyan. *Pilgerreise*. Vollständige Ausgabe in zwei Teilen, neu übersetzt von C. Rendel. Lahr: Johannis, 1998. 300 S., DM 24,80 und 34,-
- Hans-Christian Diedrich. *Siedler, Sketierer und Stundisten*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 190 S., DM 17,-
- Horst Gerlach. *Die Rußlandmennoniten: Ein Volk unterwegs*. Weierhof: Gerlach, 1998. 200 S., DM 39,-
- Klaus Haag. *Dora Rappard. 'Er hat mich Freund genannt'*. Lahr: Johannis; Basel: Winteler, 1998. 111 S., DM 14,80
- Johann Georg Hamann: '*Der hellste Kopf seiner Zeit*'. Hg.v. Oswald Bayer. Tübingen: Attempto, 1998. 272 S., DM 58,-
- Martin Hirzel. *Lebensgeschichte als Verkündigung: Johann Heinrich Jung-Stilling – Ami Bost – Johann Arnold Kanne*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 33. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 241 S., DM 98,-
- August Jung. *Als die Väter noch Freunde waren. Geschichte der freikirchlichen Bewegung im Bergischen Land Mitte des 19. Jahrhunderts*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. 128 S., DM 19,80
- Martin H. Jung. *Frauen des Pietismus: Von Johanna Regina Bengel bis Erdmuth Dorothea von Zinzendorf*. 10 Porträts. GTB 1445. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998. 157 S., Abb., DM 19,80
- *Detlef Klahr. *Glaubensheiterkeit: Carl Johann Philipp Spitta (1801-1859) als Theologe und Dichter der Erweckung*. Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 336 S., 6 Abb., DM 68,-
- Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika*. Band V: 1777-1787. Hg.v. Hermann Wellenreuther. Texte zur Geschichte des Pietismus, Bd. III,6. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. 1060 S., DM 680,-
- Andreas Lindner. *Leben im Spannungsfeld von Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung: J. M. Schamelius, Oberpfarrer in Naumburg*. Gießen: Brunnen, 1998. 320 S., DM 49,-
- Man hatte von ihm gute Hoffnung ... Das Waisenalbum der Franckeschen Stiftungen 1695-1749*. Hg.v. Juliane Jacobi; Thomas J. Müller-Bahlke. Halle: Franckesche Quellenpublikationen und Repertorien, Bd. 3. Halle; Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max Niemeyer Verlag, 1998. 440 S., DM 126,-

- Dietrich Mendt. *Fünf Minuten Kirchengeschichte: Ein Kaleidoskop aus 2000 Jahren*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1998. 208 S., DM 19,80
- Ian H. Murray. *Die Hoffnung der Puritaner*. Reformatorischer Verlag H. C. Bee-se, 1998. 300 S., DM 23,-
- Matthias Pöhlmann. *Kampf der Geister: Die Publizistik der 'Apologetischen Centrale' (1921-1937)*. Konfession und Gesellschaft, Bd. 16. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 320 S., DM 69,-
- Nicholas Railton. *The German Evangelical Alliance and the Third Reich: An Analysis of the 'Evangelisches Allianzblatt'*. German Linguistic and Cultural Studies, Bd. 2. Bern: Lang, 1998. 265 S., DM 74,-
- Rolf Scheffbuch. *Ludwig Hofacker: Vor allem – Jesus*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 100 S., DM 15,-
- Philipp Jakob Spener. *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686. Band 3: Die Briefe von 1677 und 1678*. Hg.v. Johannes Wallmann in Verbindung mit Markus Matthias und Martin Friedrich. Tübingen: Mohr; Siebeck, 1998. 980 S., DM 430,-
- Carola Wessel. *Delaware-Indianer und Herrnhuter Missionare im Upper Ohio Valley, 1772-1781*. Hallesche Forschungen, Bd. 4. Halle; Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max Niemeyer Verlag, 1999. 460 S., DM 96,-

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Stephan Holthaus. *Trends 2000: der Zeitgeist und die Christen*. Basel: Brunnen, 3. Aufl., 1998. 260 S., DM 26,80

Nachdem es schon einige Versuche christlicher Autoren gab, vor allem die säkulare und christliche Jugendszene zu analysieren und damit Verstehenshilfen und neue Ansätze für zeitgenössische christliche Jugendarbeit zu gewinnen, hat auch Stephan Holthaus eine lesenswerte und vor allem eindringliche Darstellung der Zeitgeistproblematik geliefert.

Nach einer kurzen, zu unkritischen Darstellung der Grundlagen heutiger Zeitgeist-Erforschung und Trendforschung beschreibt er in neun Bereichen zeitgeistliche Erscheinungen und gesellschaftliche Beobachtungen. Die gemachten Beobachtungen überträgt er auf die christliche Situation und schließt jeden Punkt mit einer ethisch-systematischen Reflexion ab. Das Schlußkapitel bringt einen Entwurf zu einer Art christlichen Gegenkultur. Zu unkritisch finde ich die Übernahme der sog. „Trendforschung“, die ja an sich keine Forschung ist, sondern journalistisch aufbereitete und süffisant geschriebene Darstellung bestehender Trends, die man generell im christlichen Raum beobachten kann. Holthaus schlägt jedoch auch kritische Töne an (S. 17) und wendet sich dann doch im Wesentlichen soziologischer Literatur zu.

Holthaus hat ein Plädoyer geschrieben, fast eine Art Kampfschrift, wie er in seiner Einleitung bereits deutlich macht. Es geht ihm gar nicht darum, eine sachliche Darstellung und Analyse der heutigen gesellschaftlichen Strömungen zu bieten und zu erwägen, welche Auswirkungen das für die evangelikale „Szene“ hat. Holthaus will wachrütteln, Christen in ihrer Wahrnehmung gegenüber Zeitströmungen schärfen und zum Umdenken auffordern, wo Zeitgeist droht, die christliche Ethik zu überlagern. Diesen engagierten Stil spürt man diesem Buch von vorne bis hinten ab. Holthaus neigt zum Pauschalisieren und Moralisieren. Zeitweise geschieht das in einer zu einseitigen Weise. Für meinen Geschmack ist das Buch zu unsachlich. In der Beschreibung der einzelnen Problempunkte hat er teilweise einzelne Aussagen nebeneinandergestellt, die ein differenziertes Urteil unmöglich machen. In einem Atemzug werden kirchliche Umfrageergebnisse und amerikanische Soziologen zitiert und darüber geklagt, daß in christlichen Gästehäusern der Bedarf nach Einzelzimmern steigt (S. 65f). Da taucht der amerikanische Fernsehprediger neben dem christlichen Verein, der Zahlscheine seiner Werbung beilegt, auf (S. 120), da wird über den Terminkalender „Tempus“ gespöttelt mit gleichzeitigem Verweis auf Mitarbeiter, die sich nicht mehr einsetzen wollen (S. 122). Problematisch finde ich die Aussage, daß wir im christlichen

Bereich wieder Feindbilder bräuchten (S. 186). Ob Holthaus damit das Ziel erreicht, die Wahrnehmung von Christen gegenüber dem Zeitgeist zu schärfen, bleibt dahingestellt.

Dennoch enthält das Buch viele sehr wichtige Aussagen, die im einzelnen eine noch stärkere Vertiefung bräuchten, weil hier wirklich die Probleme stecken und auch ein Lösungsansatz zu gewinnen wäre. Solche Aussagen sind die Bemerkungen über die Predigtpraxis vieler Prediger, die (getreu den Hörerwünschen) nur noch über Fragen des menschlichen Ichs reden (S.69), oder die Tatsache des Trends zur Oberflächlichkeit auf dem christlichen Buchmarkt und in den Angeboten der Weiterbildung (S. 121). Hier möchte man weiterdenken und nachdenken über die immer größer werdende „Theologielosigkeit“ unserer christlichen Veröffentlichungen und Buchproduktionen. Hier hat auch das Verschwinden der christlichen Ethik ihren Grund: in fehlender oder verkürzter biblischer Lehre. Das ist über weite Strecken ein Problem der Verkündigung. Das zeigt auch die Tatsache der fast ausschließlich individualistisch geprägten Bibel-auslegung. Jeglicher kollektive Ansatz, eben die Tatsache, daß die biblischen Verfasser eine Gemeinde und keine Einzelpersonen adressieren, scheint verlorengegangen.

Damit sind wir beim Schlußteil des Buches, der nach so viel Analyse nun auch Lösungsansätze aufzeigen will. Hier wünschte man sich noch ein wenig mehr Konkretion, mindestens so konkret, wie sich die Analyse des ersten Teils versuchte. Doch vielleicht wären noch konkretere Lösungsansätze eine Überforderung für ein solches Buch. Die Zeit ist sicher reif dafür, weil beides, sowohl die Analyse unserer Gesellschaft, wie mögliche Auswege aus dem Dilemma säkularisierter Christen, noch stärker, noch differenzierter diskutiert werden müssen, um zu wirklichen Ergebnissen zu kommen. Um die Diskussion anzufachen liefert dieses Buch allerdings einen entscheidenden Beitrag. Ich kann nur hoffen und dazu ermutigen, daß das Buch eine hilfreiche Diskussion auslöst.

Horst Schaffenberger

Karl Kleinschmid; Hermann Frick. *Die Homöopathie und ihre religiösen Gegner im Blickwinkel medizinischen Wissens und christlichen Glaubens*. Metzingen: Franz, 1998. 126 S., DM 15,80

Wie der Titel vermuten läßt, reiht sich dieses Buch in die Bemühungen ein, die Homöopathie als für Christen unbedenklich hinzustellen und diejenigen, die anderer Meinung sind, die „religiösen Gegner“, zu bekämpfen. Zu diesem Zweck haben sich zwei Autoren zusammengetan: Karl Kleinschmid, er gehört zu einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinde, und Hermann Frick, er zählt sich zur Christusbruderschaft Selbitz. Beide sind Ärzte, beide arbeiten seit Jahren ho-

möopathisch, und beide wurden in ihrer Ausbildung durch denselben Lehrer geformt: Otto Leeser.

Kleinschmidt, der für die erste Hälfte des Buches verantwortlich zeichnet, stellt gleich zu Beginn die Forderung auf, namentlich die Christen müßten die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit erweitern. Leider gebe es heute „gewisse Seelsorger und religiös eingestellte Psychologen, die die Menschen belasten“, indem sie ihnen einreden, sie seien deswegen depressiv, weil die eigene Mutter gelegentlich mit homöopathischen Mitteln behandelt worden sei. In christlichen Kreisen lebe eine „wenig niveauhaltige“ Literatur davon, Menschen in das Bewußtsein zu treiben, sie seien dämonisch belastet. Darüber hinaus schreibe in diesen Kreisen der eine Autor vom anderen ab, und nahezu alle würden sich auf die Gedanken des Materialisten Prokop berufen. Somit bestehe hier eine „eigenartige Ehe zwischen Materialisten und frommen Pietisten“ (S. 25). Zu diesen Leuten zählt der Verfasser u.a.: Ernst Modersohn, er habe bei seiner Kritik an der Homöopathie noch nicht humanwissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigt und modernes psychologisches und medizinisches Wissen einbezogen (S. 26); Roland Antholzer, er sei als „kriminell“ einzustufen, weil er die Homöopathie in eine Rubrik mit Besprechen und Astrologie stelle (S. 27); Samuel Pfeifer, er setze den derzeitigen Stand der Wissenschaft unkritisch als absolut, und sein Buch „Gesundheit um jeden Preis?“ sei „ein trauriger Fall religiös verbrämten Fanatismus, der durch die Empfehlung des ‘erfahrenen Rundfunkseelsorgers’ R. Kriese noch in seiner Verbreitung gefördert“ worden sei (S. 33). Nachdem in diesem Stil noch eine ganze Reihe weiterer christlicher Seelsorger und Ärzte Revue passieren, bescheinigt Kleinschmidt allen diesen Männern einen Mangel an Sachwissen im Blick auf die Homöopathie (S. 34). Nicht zuletzt seien diese Autoren nicht in der Lage, ihren Lesern die Zeitbedingtheit bestimmter Vorstellungen des Vaters der Homöopathie, S. Hahnemanns, und deren Verständnis zu erläutern.

Im Anschluß an diese Angriffe kommt der Autor darauf zu sprechen, was in seinen Augen Homöopathie ist. Sie beruhe auf dem Ähnlichkeitsprinzip (*similia similibus curentur*). Bemerkenswert sei auch, daß in der homöopathischen Anamnese das besonders auffallende Symptom häufig außerhalb der klinischen Krankheitsfeststellung liege und deshalb sowohl vom Patienten als auch vom in der Homöopathie unkundigen Therapeuten oft nicht wahrgenommen und bewertet werde (S. 41). Es habe sich ferner herausgestellt, daß je mehr man ein homöopathisches Mittel verdünne („verschüttele“, „potenziere“), es desto wirksamer werde (S. 49).

Im zweiten Teil fordert Frick, daß das Lebenswerk Hahnemanns auf keinen Fall in den Bereich des Okkultismus verwiesen und dämonisiert werden dürfe. Im gleichen Atemzug stellt er fest, daß die häufig zu beobachtende Verbindung zwischen Homöopathie und anthroposophischer Pharmaindustrie nicht als negativ beurteilt werden dürfe, denn hier folge man lediglich „natürlichen biorhythmischen Vorgängen“ (S. 60).

In der gebotenen Lebensbeschreibung über Hahnemann wird nur am Rande erwähnt, daß dieser Mann überzeugter Freimaurer war. Völlig ignoriert wird seine Beziehung zu Anton Messmer, dem Erfinder des sogenannten animalischen Magnetismus.

Zu der von Frick in Anlehnung an seinen Lehrer Otto Leoser vorgetragenen Erklärung über die Wirkweise der Homöopathie vermutet Frick selbst, daß sie manches Kopfzerbrechen bereiten werde (S. 118). Demnach beruhe die Homöopathie auf einer „katalytischen“ Wirkung, bei der es sich nicht um quantitative, sondern um qualitative Vorgänge handele. Es gehe um „Wirkungen von elektromagnetischen Energiefeldern“, bei denen die „Potentialverteilungsmuster an den Teilchenoberflächen“ entscheidend seien (S. 104). Diese Erklärung, so Frick, setze allerdings voraus, daß mindestens ein Molekül des betreffenden Wirkstoffes am Reaktionsort vorhanden sei (S. 104). Da aber spätestens bei D23-Verdünnungen kein Molekül des Arzneistoffes mehr im Präparat enthalten sei, die „Hochpotenzen“ aber auch Wirkung hätten, sei eine Erklärung dafür „einstweilen nicht möglich“ (S. 109).

Positiv ist zu bewerten, daß die Autoren sich gegen eine Anthropologie in der Medizin wenden, die einem mechanistischen Weltbild entstammt. Allerdings darf diese berechnete, wenn auch mittlerweile nicht sonderlich originelle Kritik nicht das Fragen nach Kausalität („Wissenschaftlichkeit“) verschleiern. Hier liegt für den Rezensenten auch nach der Lektüre dieses Buches das zentrale Problem im Blick auf die Homöopathie: Entspricht die Wirkweise der Homöopathie einer solchen Rationalität? Wenn Christen diese Frage beharrlich stellen, dann geht es ihnen nicht darum, den augenblicklichen Stand der Schulmedizin zu verteidigen oder eine „Ehe mit dem Materialismus“ einzugehen. Vielmehr sehen sie sich vor dasselbe Problem gestellt, mit dem sich bereits die Apologeten der Frühen Kirche konfrontiert sahen. Als z.B. Justin seiner vom Götzendienst total verseuchten Umgebung deutlich zu machen suchte, daß Christen nicht magische Handlungen verrichten dürfen, nahm er den Naturbegriff der Stoa zu Hilfe und erläuterte: Nur eine Denkweise, die sich an diesem mit der Kausalität verbundenen Naturbegriff orientiere, sei einem Christen statthaft. Die Apologeten bestritten nicht, daß auch andere Weisen, in die Wirklichkeit einzugreifen, denkbar und auch wirksam seien, zum Beispiel magische, beschwörerische oder sonstige theurgische Formen. Aber derartige Zugriffe seien Christen untersagt, weil sie dann mit Dämonen in Kontakt kommen (vergleiche z.B.: Justin, 2. Apol. passim, besonders Kap. 6-7). Wenn ich die Seelsorger und christlichen Ärzte, mit denen Kleinschmidt so hart ins Gericht geht, recht verstehe, geht es ihnen um nichts anders als um das Beharren auf dieser oben skizzierten Rationalität, als dem einzigen Weg, auf die uns umgebende Wirklichkeit zuzugehen.

Wenn man von diesem Boden nun noch einmal die Frage aufwirft, ob das „Simileprinzip“ und das „Potenzieren“ diesem Wirklichkeitszugang entspricht oder nicht, darf man doch bei folgendem keine Augenwischerei betreiben: Die Wirksamkeit von Hochpotenzen wird nach eigener Aussage Fricks mit der von

ihm vorgetragene Theorie nicht erklärt, kann gar nicht so erklärt werden. Im Fall der Niedrigpotenzen bleibt das gebotene Erklärungsmuster nichts anderes als eine hypothetische Modellvorstellung. Bekanntlich weisen nicht wenige Homöopathen die Darlegungen über „katalytische Wirkungen“, „elektromagnetische Energiefelder“ und „Potentialverteilungsmuster an den Teiloberflächen“ als pseudowissenschaftliches Geschwätz ab. Die Autoren nennen selbst einen von ihnen: Fritsche (S. 17). Ferner weisen sie selbst darauf hin, daß nicht selten homöopathische Therapien mit „Esoterik, Magie, Astrologie oder Pendeln verquickt“ worden seien (S. 10; 59). Ob das „unsachgemäß“ ist, lassen wir (vorerst) einmal dahingestellt. Tatsache bleibt: Keineswegs nur die „religiösen Gegner“, sondern nicht wenige der Kollegen Kleinschmidts und Fricks sind nicht bereit, Hahнемanns Überzeugung, nach der die Wirkungsweise der Homöopathie „geistartig“ sei, als zeitbedingt zu relativieren.

Noch ein Wort zum Aufbau des Buches: Indem Kleinschmidt zunächst seine Gegner angreift (es mangle ihnen an Sachwissen; sie lebten davon, in der Seelsorge anderen Angst zu machen, etc.) und erst im Anschluß daran erläutert, was Homöopathie s.E. ist, verhindert er, daß der Leser die Angriffe auf die christlichen Seelsorger und Ärzte nachvollziehen kann. Verursacht durch diesen Aufbau drängt sich statt dessen der Eindruck auf, dieses Buch wolle gar nicht argumentativ überzeugen, sondern suggerieren, demagogisieren. Um so befremdender wirkt es, daß Manfred Otto in seinem Vorwort dieser Veröffentlichung bescheinigt, sie sei ein Buch, „auf das viele gewartet“ hätten; es bringe „Klarheit durch Sachlichkeit in eine Debatte, die durch pauschale Verurteilungen und Unterstellungen ins Groteske auszufern“ drohe, und setze sich „in wohltuend sachlicher Weise mit den Gegnern der Homöopathie auseinander, besonders mit den christlichen“ (S. 5). Es dürfte offensichtlich sein, daß der Rezensent ein derart positives Urteil über das Buch nicht zu teilen vermag.

Jürgen-Burkhard Klautke

Weitere Literatur:

- Gerhard Besier; Hermann Klenk, Christl R. Vonholdt, Hrsg. *Christliche Hoffnung, Weltoffenheit, Gemeinsames Leben*. FS Horst-Klaus Hofmann zum 70. Geburtstag. Gießen: Brunnen, 1999. Pb., 464 S., DM 24,80.
- Uwe Birnstein. *Wenn Gottes Wort zur Waffe wird: Fundamentalismus in christlichen Gruppierungen*. GTB 1138. Gütersloh: Mohn, 1999. Tb., 128 S., DM 19,80.
- Der Liederschlüssel: Ein elektronischer Index zu: Ev. Gesangbuch, Gemeindelieder, Neue Gemeindelieder, Ich will Dir danken*. R. Brockhaus Software Edition, CD-ROM. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. DM 29,80
- Reinhard Hempelmann. *Licht und Schatten des Erweckungschristentums: Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit*. EZW-Reihe Orientierung. Stuttgart: Quell, 1998. Ca. 200 S., ca. DM 34,-

- Samuel R. Külling; Ernst Hoffmann. *Wenn jemand hinwegnimmt...: Geistesgaben heute*. Riehen/Basel: Immanuel, 1998. Pb. 64 S., DM 10,80.
- Sylvia Mallinkrodt-Neudhardt. *Gottes letzte Abenteurer: Anders leben in christlichen Gemeinschaften und Kommunitäten*. GTB 1321. Gütersloh: Mohn, 1998. Ca. 160 S., DM 26,80
- Heinz Schäfer. *Biblische Redensarten und Sprichwörter: 3000 Fundstellen aus der Lutherbibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998. 563 S., DM 36,-
- Bernd Schwarze. *Die Religion der Rock- und Popmusik: Analysen und Interpretationen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 279 S., DM 69,-
- R. C. Sproul. *Gott gefällig leben*. Neuhausen: Hänssler, 1998. Ca. 220 S., DM 16,95
- A. W. Tozer. *Gott will mich gewinnen*. Neuhausen: Hänssler, 1998. Ca. 176 S., DM 12,95
- Karl Weiß; Wolfgang Zöllner. *Vorsicht – falscher „Geist“: Wenn Echtes und Falsches nicht mehr unterschieden wird*. Wuppertal: Evang. Gesellschaft für Deutschland, 1998. 120 S., DM 12,80

2. Homiletik

-
- Klaus Eickhoff. *Die Predigt beurteilen – Gemeinde denkt mit*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 220 S., DM 26,80
-

Daß es mit der sonntäglichen Kanzelpredigt nicht zum Besten steht, ist weithin bekannt und wird oft beklagt. Klaus Eickhoff, langjähriger Gemeindepfarrer, Evangelist und ehemals Leiter des Werkes für Evangelisation und Gemeindeaufbau in der Ev. Kirche in Österreich nimmt sich dieses Dilemmas mit besonderer Leidenschaft an. In drei Hauptteilen entfaltet er in seinem Buch eine Analyse und Therapie der heutigen Predigtnot. Seine zentrale These: Wenn der Pfarrerstand aus sich heraus nicht in der Lage ist, zu einer evangeliumsgemäßen Predigt zurückzufinden, muß die Gemeinde ihm helfen. Die mündige Gemeinde denkt mit, sie beurteilt die Predigt, und sie kommt mit ihren Predigern in ein konstruktives Gespräch über die gottesdienstliche Mitte – das Evangelium.

Die Analyse der Predigtnot, die Eickhoff im ersten Hauptteil seines Buches gibt, ist niederschmetternd. Der Verlust an Evangelium, die Flucht in nichtssagende Sprachhülsen, die Anbiederung an Zeitgeist und Tagesgeschehen, schlicht die Geist- und Vollmachtslosigkeit der Verkündigung treibt ihn um. Man spürt dem Autor die innere Erregung über den Verlust der biblischen Mitte in der Predigt unmittelbar ab. Denn „mit ihrer Predigt steht und fällt die Kirche“, wie er von seinem reformatorischen Ansatz aus formuliert. Ebenfalls erschüttert ist er über die Sprach- und Kritiklosigkeit der Gemeinde. Teilweise unmündig gehalten, teilweise von sich aus hilflos und bequem, schweigt sie weitgehend zum

Predigtelend in ihrer Kirche. Deshalb die Herausforderung an die Predigthörer, mündig zu werden und in ein Gespräch mit den Verkündigern einzutreten.

Im zweiten Hauptteil wird Eickhoff praktisch. Er nennt verschiedene Wege, dieses Ziel gemeinsam zu erreichen: den Predigtvorbereitungskreis, das Predigtgespräch und andere Formen, die selbst innerhalb des Gottesdienstes praktiziert werden können. Gewiß wird sich nicht alles überall realisieren lassen, aber dennoch sind dies hilfreiche Anregungen für Pfarrer und Gemeinde!

Der dritte Hauptteil bildet den Kern des Buches. Eickhoff stellt dort in fünfzehn Kapiteln Kriterien zur Beurteilung einer Predigt auf. Die Gemeinde braucht Hilfe zur Beurteilung. Jeder Abschnitt beginnt mit einer Einführung. Es folgt eine Beispielpredigt, die anhand von Fragen auf die genannten Kriterien hin untersucht wird. Und schließlich gibt der Autor eine bewertende Zusammenfassung. Alle aufgeführten Gesichtspunkte der Verkündigung haben eines zum Ziel: zu einer im Wort Gottes gegründeten Predigt zu finden, die christozentrisch und Gott verherrlichende Freudenbotschaft ist.

Eickhoffs Buch kann in mehrfachem Sinne hilfreich sein: Es bringt Verkündiger und Gemeinde zusammen; es macht der Gemeinde Mut, die Verkündigung nicht nur passiv zu erleben, sondern mitzugestalten; und es vermittelt zudem einen Schatz an gesunden homiletischen Grundsätzen, die Predigern helfen, ihren Verkündigungsstil neu an der Mitte zu zentrieren. Ob es allerdings auf dem Weg einer mündigen Gemeinde zu einer Erneuerung der Predigt und gar der Kirche kommt, bleibt nur zu hoffen. Der Schade sitzt tief – und steckt nicht nur in der Predigt.

Wolfgang Klippert

Weitere Literatur:

Reiner Knieling. *Predigtpraxis zwischen Credo und Erfahrung: Homiletische Untersuchungen zu Oster-, Passions- und Weihnachtspredigten*. Calwer Theol. Monographien C, Bd. 29. Stuttgart: Calwer, 1999. Ca. 256 S., DM 50,-

3. Seelsorge

Michael Dieterich, Hrsg. *Der Mensch in der Gemeinschaft: Psychotherapie und Seelsorge im System*. Hochschulschriften vom Institut für Psychologie und Seelsorge der Theologischen Hochschule Friedensau, Bd. 3. Friedensau: Institut für Psychologie und Seelsorge der Theologischen Hochschule Friedensau, 1997; Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. Ca. 300 S., ca. DM 80,-

Der Band ist ein weiteres Ergebnis der regen Veröffentlichungstätigkeit von Prof. Dieterich und der Deutschen Gesellschaft für Biblisch-Therapeutische Seelsorge.

In dem Maße, wie die DGBTS in den letzten Jahren gewachsen ist, haben auch die kritischen Stimmen zugenommen, die einen zu starken Einfluß psychologisch-weltlicher Gedanken im Feld der Seelsorge befürchten. Wahrscheinlich hat Dieterich solcherart kritische Leser vor Augen, wenn er bereits im Vorwort versucht, eine deutliche theologische und psychologische Einordnung der Beiträge vorzunehmen: Bei der Auswahl der Redner (das Buch faßt Beiträge eines Kongresses zusammen) sei es von großer Bedeutung gewesen, daß alle einer eindeutig biblischen Hermeneutik verpflichtet waren. Andererseits sei vor der seelsorgerlich-psychotherapeutischen Linie her eine große Vielfalt vertreten. Ein Blick auf die Autorenliste bestätigt dies: Dort finden sich neben Jay. E. Adams (der bekanntlich rein psychologischem Wissen und Vorgehen sehr skeptisch gegenübersteht) Autoren wie Archibald Hart oder James P. Trotzer und weitere, die mit Selbstverständlichkeit und seit langem psychologisches Wissen in Seelsorge und Psychotherapie verwenden. Die Autoren der letzteren Kategorie sind auch eindeutig in der Mehrzahl – wie es ja auch dem erklärten Grundansatz von Dieterich und der DBGTS entspricht.

Die theologischen Grundfragen und Grundentscheidungen werden in diesem Buch nicht grundsätzlich diskutiert. Zu einigen Fragen, die insbesondere im Zusammenhang mit familientherapeutischen bzw. systemischen Konzepten auftauchen, nimmt Dieterich in seinem Artikel am Anfang des Buches Stellung. Theologen mag das zu wenig sein; den an praktischen Fragen orientierten Leser wird es freuen, daß seine Anliegen so mehr Raum bekommen.

Inhaltlich spannt der Titel des Buches einen weiten Bogen über die verschiedensten Themenbereiche, die das Zwischenmenschliche in der Gemeinde betreffen: Einige Artikel zu Familienthemen, einige zum System 'Gemeinde', einige zu Arbeitsfeldern im Gesundheitswesen und ein abschließender Artikel zu der Seelsorge, die der Seelsorger selber braucht.

Einige dieser Artikel sollen hier kurz kommentiert werden.

In seinem Beitrag zum Umgang mit Wutgefühlen in der Familie setzt sich der Autor kompetent und tiefgehend mit theologischen Fehlannahmen auseinander, die jegliche Aggressionsäußerung verneinen. Er setzt eine theologisch begründete und psychologisch ausgearbeitete Einstellung zum Umgang mit Wut dagegen und zeigt sehr praktische Wege auf, um Wut weder in sich hineinzufressen, noch sich in ihr zu verlieren.

Der Begriff 'Fortsetzungsfamilie' wird manchem Leser nicht geläufig sein. Im Beitrag von James P. Trotzer geht es um diese Familien – die Familien Geschiedener in einer neuen Ehe. Trotzer fragt nicht nach der Legitimität von Scheidung und Wiederheirat, sondern er definiert einen geistlichen Auftrag zur Seelsorge an den betroffenen Menschen, die durch ihre Situation in einem besonderen Spannungsfeld stehen. Er beschreibt kompetent und erfahren die Situation der Betroffenen und gibt praktikable Vorschläge, wie eine sinnvolle Hilfestellung aussehen kann.

Ulrich Giesekeus steuert einen Beitrag zu 'Krankmachende Strukturen in der Gemeinde?' bei. Er beschreibt in differenzierter Weise krankmachende und gesundheitsförderliche Aspekte des Gemeindelebens. Darauf baut er sein Konzept der 'Gemeindetherapie' auf – dem Versuch, Gemeinden als Ganze gesunden zu lassen und gleichzeitig der Gesundheit aller förderlich zu werden. Hierbei treffen sich geistliche und psychologische Ziele von Gemeinde.

In seinem Beitrag über sektiererische Fehlentwicklungen in christlichen Gruppen beschreibt der Sektenexperte Hansjörg Hemminger in kenntnisreicher Weise psychologische Aspekte sektiererischen Entwicklungen – z. B. Abschottung der Gruppe gegen Information von außen und Gruppendruck nach innen. Er gibt Leitlinien, wie sektiererische Entwicklungen erkannt werden können – sowohl in der Auseinandersetzung mit fremden Gruppen als auch mit der Situation der eigenen Gruppe oder Gemeinde.

Die erwähnten Beiträge zeichnen sich – wie auch die übrigen Artikel des Buches – dadurch aus, daß sie gekonnt psychologisches Wissen und theologische Überlegung verknüpfen und zu praktikablen Vorschlägen und Anweisungen verarbeiten. Hierin liegt m. E. auch die größte Stärke des Buches: Eine Vielfalt von Beiträgen, die durch die Verknüpfung von theologischer und psychologischer Überlegung und Erfahrung eine lesenswerte und praktikable Einführung ins jeweilige Thema geben. Damit ist auch gesagt, was das Buch nicht leistet: Es ist keine umfassende Monographie mit einem gebündelten, einheitlichen Gedankengang zum Thema 'Der Mensch in der Gemeinschaft'. Eine solche Monographie hätte aber sicherlich auch nicht unter 1000 Seiten und würde dem Leser weit weniger Freude bereiten.

Bleibt noch ein Letztes zu sagen: Vieles in diesem Band liest sich für den Psychologen leicht, die Art des Denkens ist vertraut. Manchem Theologen mag es da anders gehen. Aus diesem Grund ist wohl die eingangs erwähnte theologische Standortbestimmung im Vorwort des Bandes notwendig, um die theologische Grundlage der Beiträge klar herauszuheben und zur Auseinandersetzung mit Ungewohntem anzuregen. Während in der hermeneutischen Frage große Klarheit notwendig ist, ist genau die im diesem Band repräsentierte Vielfalt im psychologischen Sinne wünschenswert, um der Vielfalt des Lebens zumindest im Ansatz gerecht zu werden.

Karl Plüddemann

Klaus Winkler. *Seelsorge*. De-Gruyter-Lehrbuch. Berlin: de Gruyter, 1997. Kart., 561 S., DM 68,-

Als Ergebnis seiner jahrzehntelangen Forschungs- und Lehrtätigkeit hat der inzwischen emeritierte Poimeniker der KiHo Bethel dieses umfangreiche Lehrbuch

vorgelegt. Es läutet keine neue Epoche in der Seelsorgelehre ein, sondern ist ein Spätwerk der Seelsorgebewegung der letzten 30 Jahre, das gegenüber den Anfängen dieser Bewegung allerdings erkennbar stärker theologische Gesichtspunkte mit einbezieht. Dennoch ist die vor allem psychoanalytische Verankerung des Autors allenthalben wahrnehmbar. Ob dieser Richtung die Zukunft gehört, und ob deshalb eine künftige Generation von Seelsorgern in diesem Sinne lehrbuchmäßig geprägt werden sollte, sei bereits hier als Anfrage vermerkt.

Nach einer 'Hinführung' zum Thema (S. 1-11) diskutiert Winkler zunächst die 'Rahmenbedingungen' für eine Seelsorgelehre heute (S. 12-76): eine sachgemäße Anthropologie, eine sachgemäße Theologie, und die Positionierung des eigenen Ansatzes im Diskurs mit Thurneysen, Stollberg und Adams. In einem lesenswerten Schnelldurchlauf wird sodann in kurzen Porträts die 'Geschichte der Seelsorgelehre' von den biblischen Wurzeln bis zu Walter Uhsadel dargeboten (S. 77-171) und anschließend die 'gegenwärtige Lage' hinsichtlich eines systematischen Entwurfs von Seelsorge heute diskutiert (S. 172-288). Bei diesem Entwurf wird deutlich, daß Winkler den Ansatz der Seelsorgebewegung fortführen will ('Die fortgeführte Seelsorgebewegung', S. 175-203) und dabei auch die Anliegen der auf 'Restitution und Kontinuität' in der Seelsorgelehre ausgerichteten Initiativen zur Kenntnis nimmt (S. 204-246). Aber letztlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er angesichts seiner festen Verankerung im psychoanalytischen Ansatz über die bekannten Gewichtungen dieses Stranges der Seelsorgebewegung nicht allzu weit hinauskommt. In einem weiteren Teil werden sodann exemplarisch einige 'Lebenskonflikte in der Seelsorge' dargestellt (S. 289-357), nämlich der Umgang mit Angst, mit dem Glauben, mit Ansprüchen und mit Schuld. Hinsichtlich der letzteren Thematik könnte die wichtige Arbeit von U.Eibach (*Seelische Krankheit und Christlicher Glaube*, Bd.3, 1992, S. 43-227), die leider nicht berücksichtigt worden ist, zu mehr Tiefgang im Grenzgang zwischen theologischen und psychologischen Fragestellungen verholfen haben. Im übrigen erörtert der Autor auf einem hohen Reflexionsniveau die einzelnen Konfliktfelder, allerdings erreicht er – darin nicht untypisch für die deutsche Praktische Theologie – dabei kaum die Ebene konkreter Handlungsanweisungen für die Praxis. Mit einer Darstellung der 'Handlungsfelder der Seelsorge' (S. 358-501) – nämlich Seelsorge an Kindern und Jugendlichen, bei Partnerschafts- und Familienproblemen, an Trauernden und Sterbenden, im Krankenhaus sowie der Telefon-, Militär- und Gefängnisseelsorge – und schließlich einem 'Plädoyer für eine Seelsorge an Seelsorgern' (S. 502-507) schließt Winkler sein opus magnum ab.

Das Buch ist zweifellos ein gelehrtes Kompendium, das oft die halbe Seite mit einem Fußnotenapparat voll Einzeldiskussionen und Literaturverweisen füllt. Ob es den Primat der Theologie für die Seelsorge mit der versuchten vorsichtigen Einbeziehung theologischer Fragestellungen schon wiedergewonnen und die Psychologielastigkeit der Seelsorgebewegung – und in diesem Fall: des psychoanalytischen Segments derselben – schon überwunden hat, lässt sich bezweifeln

(– wobei der Rezensent mit dieser Kritik den Wert empirischer Analyse vorfindlicher Wirklichkeit und die Berücksichtigung hilfreicher Ergebnisse der Sozialwissenschaften nicht in Frage stellen will!). Zum andern hinterläßt dieses Lehrbuch den Eindruck, daß es den Studenten der Poimenik nicht wirklich lehrt, Seelsorge zu treiben – dafür sind selbst die Reflexionen über Problem- und Handlungsfelder der Seelsorge zu weit von wirklichen Handlungsanweisungen für die Praxis entfernt. Die weitgespannte Brücke bricht jeweils noch hoch über dem Boden der Realität ab, bevor sie den Brückenkopf der Praxis erreicht. So weckt auch dieses Lehrbuch den Wunsch, daß deutsche Praktische Theologie einerseits wieder stärker Praktische *Theologie* und andererseits stärker *praktisch* werden möge. – Und noch ein praktischer Hinweis zum Schluß: So mancher – nicht mehr studentische – Leser würde sich vermutlich (mit dem Rezensenten) freuen, wenn die Schrifttype von der Größe her so gewählt würde, daß sie das Auge beim Lesen weniger bemühen würde.

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

Josh McDowell; Bob Hostetler. *Handbuch Jugenseelsorge*. Dillenburg: Christl. Verlagsges., 1998. 640 S., DM 39,80

Reinhold Ruthe. *Sechs Wege aus dem Selbstbetrug: Vom richtigen Umgang mit Ärger, Gesundheitswahn, Perfektionismus, Zweifel, Willensschwäche, Lebenslügen*. Moers: Brendow, 1998. 176 S., DM 19,80

4. Gemeindebau

Wilhelm Faix. *Wo zwei oder drei . . . : Gemeinde bauen durch Gebets-Basisgruppen*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 94 S., DM 9,90

Wilhelm Faix, Dozent an der Theologischen Fachschule für Gemeindepädagogik und Mission in Adelshofen, macht durch dieses kleine Buch sein Konzept der „Gebets-Basisgruppen“ zum ersten Mal einer größeren Öffentlichkeit zugänglich. Nachdem Faix selber viele Jahre lang Erfahrung mit Gebets-Basisgruppen im Gemeindedienst gesammelt hat, empfiehlt er nun, daß Gebet in kleinen Gebetsgruppen von zwei bis drei Betern fester Bestandteil eines missionarischen Gemeindeaufbaus sein sollte. Ziel seines Büchleins ist es, dem Leser die biblische Grundlage und praktische Notwendigkeit sowie Wesen und Zielsetzung von Gebets-Basisgruppen zu erläutern, und ihn damit zu motivieren, in der eigenen Gemeinde solche Gruppen zu initiieren.

Faix stellt zu Recht fest, daß „das Grundprinzip des Gemeindeaufbaus die kleine Gruppe ist“ (S. 11), in der aktuellen Diskussion die kleine Gruppe aber

vernachlässigt wird. Als eine wichtige Kleingruppe für den Gemeindeaufbau schlägt er die Gebets-Basisgruppe vor, die die Gemeinschaft untereinander fördere und gleichzeitig Grundlagen für das persönliche wie das gemeindliche Wachstum legen könne. Faix betont, daß die Mitarbeit, die Veranstaltungen und die Aktivitäten der Gemeinde aus dem Innenbereich, dem Frömmigkeitsleben der Gemeinde heraus geschehen müssen. Vor der Sendung müsse also die Sammlung stattfinden. Ziel der Gebetsgruppen sei Wachstum im Glauben, im Gebet, in der Gemeinschaft und im Dienst, welche die Basis für ein „erweckliches, lebendiges und missionarisches Gemeindeleben“ (S. 25f. 48) seien.

Neben theologischen Aussagen umfaßt dieses Büchlein auch eine Reihe praktischer Hinweise z.B. zur Größe und Zusammensetzung einer Gruppe sowie zum Ablauf von Treffen. Da Faix die Multiplikation der Gebets-Basisgruppen empfiehlt, gibt er auch Tips zum Wachstum und zur Teilung der Gruppe. Die Notwendigkeit eines Leitungsteams und eines Gesamttreffens aller Gruppen samt praktischen Hinweisen wird dargestellt. Das Verhältnis der Gebetsgruppe zur Gesamtgemeinde und zu anderen gemeindlichen Gruppen (z.B. Hauskreis) sowie die Rolle der Seelsorge in der Gebetsgruppe werden ebenfalls thematisiert. Das Buch schließt mit Antworten zu häufig gestellten Fragen und Berichten aus der Praxis von Gemeinden, die die Anstöße zur Einrichtung von Gebets-Basisgruppen von Faix aufnahmen und nun ihre Erlebnisse mit dem Leser teilen.

Man merkt es diesem Büchlein an, daß es aus der Praxis entstanden ist. Die vielen, sehr hilfreichen praktischen Hinweise legen dafür Zeugnis ab. Jedoch fehlt manches Mal eine Verknüpfung der Kapitel miteinander. Es scheint, als ob es sich bei den Kapiteln um einzelne kurze Vorträge handelt, die als Buch zusammengefaßt, aber kaum miteinander verknüpft wurden. Die große Anzahl der Kapitel (19 Kapitel auf 94 Seiten) hat zur Folge, daß manche Themen nur kurz angerissen werden.

Insgesamt legt Faix mit seinem Buch einen begrüßenswerten Anstoß zum Gebet in kleinen Gruppen als Basis für effektiven Gemeindebau vor. Sieht man von der mangelnden Kohärenz in der Kapitelfolge ab, ist es leicht lesbar. Zahlreiche Grafiken veranschaulichen die Aussagen, die theologisch fundiert und sofort in die Praxis umsetzbar sind.

Gunnar Berchner

Judith Hildebrandt. *Pietistischer Gemeindeaufbau zwischen Gemeinschaft und Gemeinde: Das Gemeindeverständnis der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland im Vergleich zum Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 278 S., DM 27,95

1. Zur Brisanz der Studie angesichts der aktuellen Diskussion

Die schriftliche Examensarbeit zum Zweiten Theologischen Examen der Freien Theologischen Akademie in Gießen ist eine Studie zu einem brennenden Thema, das in der Gemeinschaftsbewegung seit 100 Jahren für hochtemperierte Debatten sorgt und trotz aller eifrigen Lösungsversuche der Gnadauer Leitungsgremien weiter schwelt. Nachdem Joachim Drechsel 1984 mit seiner Dissertation „Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung“ (Gießen, Basel: Brunnen, 1984) nachgewiesen hat, daß der innerkirchliche Pietismus sein Gemeindeverständnis zu keinem Zeitpunkt an einer biblisch begründeten Ekklesiologie orientiert hat, folgten seit 1990 eine ganze Reihe wissenschaftlicher Artikel und Studien zum Gemeindeverständnis der Gemeinschaftsbewegung. Neben den Gnadauer Ausbildungsstätten und der Freien Hochschule für Mission in Korntal beschäftigte sich besonders die FTA in Gießen mit diesem Thema, aber auch an der theologischen Fakultät der Trinity International University in Deerfield bei Chicago wurden Examensarbeiten zu diesem Thema vorgelegt. Die Autoren stammten in den meisten Fällen aus der Gemeinschaftsbewegung und arbeiten bis heute in ihr.

Beachtlich ist zunächst der Zeitpunkt der Veröffentlichung der Studie. Nachdem die Gnadauer Mitgliederversammlungen seit Mitte der achtziger Jahre immer wieder Erklärungen zum kirchenpolitischen Kurs abgegeben haben, trat seit der Vorstellung der drei Gnadauer Gemeindemodelle durch Christoph Morgner eine gewisse Entspannung ein. Obwohl manchen Verbänden die Bildung eigenständiger Gemeinschaftsgemeinden (Modell 3) nach wie vor suspekt erscheint, hat man sich doch in erstaunenswerter Einmütigkeit auf die Weitung des bisher klassischen „ergänzenden Dienstes“ zu einem mehr „stellvertretenden Dienst“ geeinigt. Endlich, so hofften viele Gemeindebauer vor Ort, könne man wieder zum Eigentlichen kommen, nämlich zu Evangelisation und Gemeinschaftspflege. So schien es zunächst, daß Judith Hildebrandt ein Thema vorlegt, das nur die Vertreter der Evangelischen Gesellschaft und die inzwischen in die Öffentlichkeit gegangene „Arbeitsgemeinschaft Modell 4“ interessiert. Die „AG Modell 4“ ist eine Art außerparlamentarische Opposition innerhalb Gnadaus, die ein viertes, außerkirchliches Gemeindemodell da verwirklichen will, wo die missionarische Situation oder der Zustand der örtlichen Kirchengemeinde einen separaten Weg gebietet. Der Verlauf der Gnadauer Mitgliederversammlung im Februar 1999 in der Tagungsstätte der Evangelischen Gesellschaft „Hohegrete“ aber zeigte, daß die „Kirchenfrage“ eben nicht gelöst ist und keinesfalls nur ein Problem der EG beschreibt. Obwohl sich der Präsesbericht schwerpunktmäßig mit der Frage der Leiterschaft beschäftigt, kommt es doch zu einer Abstimmung, in der den außer-

kirchlichen Gemeinden mehrheitlich eine Absage erteilt wird, so jedenfalls die Idea-Berichterstattung (Nr. 7 vom 17.02.99). Tatsächlich aber wurde lediglich die Entscheidung, wie man mit außerkirchlichen Gemeindeformen (sogenanntes Modell 4) umgehen möchte, an die Verbände verwiesen. Die Verbandsleitung der Evangelischen Gesellschaft, aber auch die des Chrischona-Gemeinschaftswerkes, des Liebenzeller Gemeinschaftsverbandes und der Verbände im Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband betrachten nicht kirchlich gebundene Gemeinden als integrative Bestandteile ihrer Verbände. Insofern sorgt das vorliegende Werk für eine Belebung der „unendlichen Geschichte“ Gnadaus.

2. Zum Titel des Buches

Das Buch trägt einen irreführenden und zugleich ungeschickten Titel. „Pietistischer Gemeindeaufbau“ – wenn man überhaupt den gemeindekybernetischen Terminus mit dem Namen einer Bewegung verbinden will – wird allein am Beispiel der Evangelischen Gesellschaft nicht umfassend beschrieben. Die heutige Gemeinschaftsbewegung ist nicht ohne weiteres mit der kirchengeschichtlich präzise definierten Epoche des Pietismus gleichzusetzen, obwohl wir bis heute vom innerkirchlichen Pietismus reden. Der Titel wurde vermutlich aus verkaufstaktischen Gründen so formuliert. Der Untertitel beschreibt den Inhalt der Studie exakt: Das Gemeindeverständnis der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland im Vergleich zum Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband.

3. Zum Inhalt und zur Kritik des Buches

Im ersten Hauptteil (Kap. 2) des Buches stellt die Autorin den grundsätzlichen Verzicht Gnadaus auf eine vom Neuen Testament her entfaltete Ekklesiologie dar. Dabei greift sie im wesentlichen auf die Forschungsergebnisse von Joachim Drechsel und Dieter Lange zurück. Ergebnis: Pragmatische Argumente rangieren immer vor theologischen! Ekklesia wurde nur in der Ergänzung von Kirche und Gemeinschaft praktiziert. Die klassischen Argumente werden detailliert gegliedert dargestellt, auch unter Erwähnung der periodisch aufgetretenen freikirchlichen Tendenzen. Das Kapitel schließt mit der Beschreibung der drei gegenwärtig praktizierten Gemeindemodelle.

Der zweite Hauptteil (Kap. 3-4) befaßt sich ausschließlich mit dem Verhältnis der Evangelischen Gesellschaft zum Gnadauer Verband in Geschichte und Gegenwart. Die Autorin stellt dar, daß bereits in der Gründungsphase der EG, 40 Jahre bevor der Gnadauer Verband gegründet wurde, die Kirchenfrage in der bis heute typischen Spannung aufbrach. Der erste Präses, Ludwig Feldner, trat zehn Jahre nach der Gründung der EG aus der Kirche aus und legte sein Leitungsamt nieder. Der zweite Präses, Heinrich Wilhelm Rinck, hingegen festigte die Innerkirchlichkeit. Der kompakte und geschickt gegliederte Gang durch die Geschichte der EG macht deutlich, daß ihre Stellung zur Kirche zunehmend kriti-

scher wurde. Im letzten Teil des 4. Kapitels wird der aufkeimende Konflikt zwischen Gnadau und der EG beschrieben. Heute kann man ohne weiteres von einer gewissen Entfremdung der beiden Partner sprechen. Dennoch wird dargestellt, daß unter der Leitung des derzeitigen Direktors, Volker Heckl, eine Verabsolutierung des freikirchlichen Gemeindemodells nicht gewünscht ist. Er warnt vor einer Abkehr von der Volkskirche. Der Aufbau selbständiger Gemeindestrukturen sei missionarisch motiviert, nicht prinzipiell antikirchlich.

An dieser Stelle hätte sich der Leser eine etwas sorgfältigere Untersuchung der Wirklichkeit gewünscht. Sind es wirklich immer missionarische Beweggründe, die die Separation forcieren? Schwingt nicht auch oft das mit, was sich unter dem Vorwand des „biblischen Gemeindebaus“ als Individualismus und prinzipielle Institutionskepsis herausstellt? Hat man wirklich in allen Fällen versucht, zunächst ein innerkirchliches Modell der „alternativen Stellvertretung“ zu praktizieren? Die Rheinische Kirche zum Beispiel bietet für diesen Weg verschiedene Möglichkeiten, die in anderen Verbänden mit Erfolg praktiziert werden. Schwingt nicht auch hier und dort ein idealistisches Gemeindeverständnis mit, das die neutestamentlichen Gemeindestrukturen zur zeitlosen Norm erklären will? Verbergen sich nicht auch darbystische Vorstellungen hinter der Sehnsucht nach „reiner“ Gemeinde? Die Gemeinde ist weder reiner noch evangelistischer, nur weil sie sich von einer problematischen Kirche abwendet.

Dem Gnadauer Verband werden berechnete Fragen vorgelegt. Ein Fragenkatalog an die EG findet sich nicht. Und wenn der „biblische Gemeindebau ein Hauptanliegen“ in den letzten Jahren darstellt, dann sollte wenigstens der Terminus „biblischer Gemeindebau“ hinterfragt und theologisch definiert werden. Diese kleine Schwäche reduziert aber den Wert der Studie nur unwesentlich.

Die Frage bleibt offen, ob der von der EG favorisierte Weg, der missionarisch effektivere ist. Das wird sich im Wachstum des Verbandes zeigen, auch in der Fähigkeit, neue Gemeinden zu gründen und aufzubauen. Wenn das missionarische Argument wirklich das entscheidende ist, dann dürfte dies bald konkret meßbar sein.

Jürgen Mette

Manfred Josuttis. *'Unsere Volkskirche' und die Gemeinde der Heiligen: Erinnerungen an die Zukunft der Kirche*. Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1997. 187 S., DM 48,-

Der Göttinger Praktische Theologe Manfred Josuttis hat mit dieser kleinen Studie einen Diskussionsbeitrag zum Befund und zur Prognose der Volkskirche an der Jahrhundertwende geliefert, der in ersten Rezensionen und Fachpublikationen einen eher kritischen Niederschlag gefunden hat. Was keineswegs gegen das

Buch sprechen muß! Merkt man doch, aus welcher emotionalen Bindung heraus Theologen immer wieder allzu schnell in eine Verteidigungshaltung verfallen, wenn es um „unsere Volkskirche“ geht.

Tatsächlich wagt es Josuttis, nachdem das vermeintliche ‘Jahrhundert der Kirche’ (O.Dibelius) zum Jahrhundert der Entkirchlichung geraten ist, um der Zukunft der Kirche willen die gegenwärtige Volkskirche mit dem zu vergleichen, was der Epheserbrief über Gemeinde sagt, und aus letzterem Veränderungsimpulse für erstere zu gewinnen. In den mit spitzer Feder formulierten Kapitelüberschriften kommt diese Gegenüberstellung gut zum Ausdruck: „Die Gemeinde der Heiligen und die Volkskirche heute“ (S. 24-37); „Das Wachstum des Leibes und die Entwicklung der Körperschaft“ (S. 38-52); „Die Fülle der Gottheit und die Leere der Kirchen“ (S. 53-68); „Der Heilige Geist und die Geister der Theologie“ (S. 69-83); „Die Erwählung in Christus und die Werbung durch Menschen“ (S. 84-94); „Die Konversion des Glaubens und die Identität der Person“ (S. 95-107); „Die Taufe der Sünder und die Segnung der Kinder“ (S. 108-119); „Die Einrichtung der Ämter und die Streichung von Stellen“ (S. 120-136); „Das Geschenk der Gnade und die Besoldung der Pfarrerschaft“ (S. 137-149); „Der Kampf des Glaubens und die Angst vor Konflikten“ (S. 150-166). Mit einem Ausblick auf die „Zeit der Gemeinde“ (in Kontrast zum ‘Jahrhundert der Kirche’, S. 167-185) und einem Namensregister schließt das Buch.

Josuttis nimmt seinen Ausgangspunkt von dem „entscheidende(n) Problem: Sind die deutschen evangelischen Landeskirchen wirklich Kirche?“ Im Unterschied zu Zunftkollegen gibt er sich nicht zu schnell mit der Betonung der unvermeidlichen Differenz von erfahrener und geglaubter Kirche zufrieden (vgl. S. 29). Vielmehr nimmt er für das, was der geglaubten Kirche entspricht, Maß am apostolischen Gemeindeverständnis, wie es sich im Epheserbrief findet, und analysiert anhand dieses Maßstabs kritisch die empirische Volkskirche heute. Daß er aufgrund seines Verständnisses des Eph. meint, die Kirche der Zukunft müsse eine mystische sein (S. 68.83, vgl. S. 177], dürfte ebenso hinterfragbar sein, wie grundsätzlich jede seiner Analysen und Prognosen. Aber der praktisch-theologische Ansatz und die Fragerichtung stimmen bei Josuttis. Am Maßstab des apostolischen Wortes wird die geschichtlich und empirisch eingehend analysierte Wirklichkeit gemessen und der Veränderung die Richtung gewiesen. Bei allen kritischen Analysen des Vorfindlichen gewinnt Josuttis aus dem biblischen Wort eine starke Zuversicht: „Wenn es in Zukunft zu einer Reduktion der landeskirchlichen Strukturen kommen sollte, dann bedeutet das angesichts der neutestamentlichen Überlieferung und im Blick auf die Realität des Heiligen keine Gefährdung“ (S. 182f; vgl. S. 51.130). „Die Zukunft der Kirche ist die Zeit der Gemeinde“ (S. 169).

Aus den vielen nachdenkenswertem Einzelüberlegungen von Josuttis können hier nur wenige exemplarisch angedeutet werden. Zur Akkomodation der Volkskirche an die Gesellschaft: „Ihre Anpassungsbereitschaft hat sich nicht gelohnt. Ihre Sonderangebote werden nicht in Anspruch genommen. Das Volk, dem sie

sich angeeignet hat, reagiert distanziert" (S. 14). Zur Mitgliedschaft: „‘Unsere Volkskirche’ ist ein Modell, das ‘Heilige’ nicht unbedingt nötig hat, um am Leben zu bleiben" (S. 25). Zum mangelnden Rückbezug auf die NT-Ekklesiologie: „Es sind immer wieder dieselben simplen Gedankengänge, mit deren Hilfe man sich die neutestamentlichen Feststellungen zum Wesen der Kirche auf Distanz halten kann" (S. 32). Zur Vorherrschaft der Sozialwissenschaften in der Praktischen Theologie: „Im Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Wort wird die soziale Realität sich behaupten, solange man die Kraft des Wortes nicht ernsthaft entdeckt hat" (S. 45). Zur Universitätstheologie: „Was hat der Geist der theologischen Wissenschaften, wie sie seit der Aufklärung in den Fakultäten und Seminaren vertreten werden, mit jenem Geist zu tun, der als heilige Macht im Gottesdienst zu Wort kommen will?" (S. 75). Zum Gottesdienst: „‘Unsere Volkskirche’ kann weiterhin liturgische Spielwiesen entwickeln, auf denen in immer neuen Experimenten Modelle und Entwürfe einer frommen Unterhaltungsindustrie ausprobiert werden" (S. 82). Zur Bedürfnisorientierung: „Aus der Bedürfnisermittlung droht eine Bedürfnisorientierung zu werden. Der Unterschied zwischen christlichem Dienst und serviler Dienstleistung wird verwischt [. . .] Kirchliche Sonderangebote gibt es vor allem im kasuellen Bereich" (S. 86f). Zum Christsein: „In ‘unserer Volkskirche’ sind Konversion, Wiedergeburt, Bekehrung keine leitenden Stichworte [. . .] In ‘unserer Volkskirche’ kann man dagegen Identität gewinnen" (S. 97). Zur Amtskirche: „Die Ämter und Dienste, von denen das Neue Testament redet, sind in dieser Zeit zu Ämtern und Dienststellen gewachsen. Behörden haben die Charismen überflüssig gemacht" (S. 123). Zur Priorität der örtlichen Gemeinde: „Der Abbau von Stellen muß auf jeden Fall im Sekundärbereich der Amtskirche beginnen, also in den Landeskirchenämtern, in den übergemeindlichen Einrichtungen, in Fortbildungsinstituten, in Tagungsräumen und Freizeitheimen" (S. 132). Zum Immunisierungseffekt der Volkskirchen: „[. . .] Zahlen belegen in einem erschreckenden Ausmaß, wie wirkungslos die Zugehörigkeit zur Volkskirche für die Bearbeitung elementarer Lebensprobleme bleibt. Die Grenzüberschreitung vom Tod zum Leben, von der Schuld in die Vergebung, vom Schicksal in die Freiheit, die beim Eintritt in den Leib Christi erfolgt, kann in Organisation und Milieu nur ausnahmsweise gelingen. Der Verzicht auf die Grenzmarkierung verlängert das Elend, weil er den Menschen Klärungsprozesse erspart. Insofern gehört zur Volkskirche immer auch ein Stück Volksbetrug [. . .] Die ‘billige’ Gnade, die das Elend verdrängt und die Schmerzen betäubt, muß zum ‘Opium des Volkes’ werden" (S. 156f). Schließlich noch zur Disziplinierung bekennender Pfarrer: „Daß auch die Wahrheit des Evangeliums in einer Kirchengemeinde umstritten sein kann und daß ein Diener des Wortes Gottes diese Wahrheit gegen Verfälschung verteidigen muß, mit einer solchen Konfliktlage, wie sie im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie andauernd begegnet, wird hier nicht mehr gerechnet" (S. 157).

Wer in der gegenwärtigen ekklesialen Umbruchsituation Orientierung sucht, findet in dem Buch reichlich Denkanstöße. Es ist sicher kein ‘evangelikales’

Buch. Aber es packt viele Probleme konkreter und bibelbezogener an, als es viele Evangelikale bisher getan haben.

Helge Stadelmann

Ralph Kunz-Herzog. *Theorie des Gemeindeaufbaus*: Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 380 S., DM 78,-

Die zu besprechende Dissertation hebt sich von der üblichen Literatur über Gemeindebau usw. nicht nur durch den wissenschaftlichen Duktus ab, der Thema und Auseinandersetzung stark prägt, sondern durch einen grundlegend theoretischen Ansatz. Das wird im ersten Kapitel „Prolegomena: Streitpunkt Gemeindeaufbau“ (S. 13-72) besonders deutlich. Der Verfasser verwahrt sich in der Gemeindebaudiskussion gegen den Fluchtweg „Praxis“, die ohne eine grundlagentheoretische Klärung nur zu leicht zu einer Sackgasse wird (S. 14) und bietet darum eine „wissenschaftliche[n] Grundlagenarbeit, eben Theoriebildung“ (S. 62). Denn Theorien sind zum Weiterdenken da (S. 64).

Es geht um eine Theorie des Gemeindeaufbaus, die „praktisch-theologisch den Aufbau, die Stärkung und die Erhaltung derjenigen sozialen Orte“ reflektiert, „die wir christliche Gemeinde nennen“ (S. 17). „Gemeinde“ wie auch deren „Aufbau“ sind jedoch zu Variablen geworden, die je nach Frömmigkeitstypus (z.B. charismatisch, evangelikal oder feministisch) bestimmt werden. Das verlangt einen pluralitätsrelevanten Ansatz, der sich reflektiert auf den Streit verschiedener Gemeindevorstellungen einläßt. In der Vielzahl der Konzepte und der Modelle soll so der Gemeindeaufbau davor bewahrt werden, „seine eigene Sache zu verlieren und nur noch modischer Abklatsch der neusten Trends zu sein“ (S. 34).

Kunz kennzeichnet „Konziliarität“ und „Koinonia“ als Grundbegriffe der Gemeindeaufbautheorie, wobei „Konziliarität“ die Außen-Koinonia aber die Innenperspektive der Kirche ausmacht. Der Begriff „Koinonia“ wird als „ekklesiologische Grundformel“ in der Gemeindeaufbau-Diskussion vorgestellt (S. 48f). Die Stärke von „Koinonia“ ist, daß sie nicht eine ideale Gemeindeidee reflektiert, sondern „aus der Dynamik des Evangeliums“ (S. 60) entspringt und ein „diakonisch-politischer Ansatz zur Gemeindebildung“ (S. 61) ist. Für Kunz ist „Koinonia“ eine soziologische Größe und darum ein tauglicher Begriff für die Theoriebildung im Gemeindeaufbau – ganz im Gegensatz z.B. zu dem von Schwarz verwendeten Begriff „ekklesia“ (S. 59 Anm. 223). Kunz schließt die Prolegomena über die Theoriebildung ab, um in seine „aspektivisch gegliederte Gemeindeaufbautheorie“ einzuführen. Er unterscheidet drei Aspekte der „Koinonia“ und zwar den prinzipiellen (= theologischen), formalen (= soziologischen) und materialen (sic! = religiösen) Aspekt (S. 65), die jedoch untereinander verbunden sind. Diese drei Aspekte der

Koinonia ermöglichen die Entfaltung einer Gemeindeaufbautheorie, die dem „Frömmigkeitspluralismus in der Volkskirche“ (S. 64) Rechnung tragen.

Die ausführlichen Prolegomena klären die Voraussetzungen für eine mögliche Gemeindeaufbautheorie, decken auch die akribische Vorgehensweise auf, mit der der Verfasser kritisch (zu) selbstverständliche Begriffe der Gemeindebau- und praktischen Theologie reflektiert. In gleicher Weise untersucht nun Kunz die drei vorgeschlagenen Aspekte seiner Gemeindeaufbautheorie.

Im prinzipiellen Aspekt (Kap. II, S. 73-166) bestimmt Kunz die „Koinonia-Realisierung“ theologisch. Dabei wirkt das Christusprinzip, das „Sich-Ereignen der Weltzuwendung Gottes“ als ein kritisch-konstruktiv-inkarnatorisches Prinzip für die Gestaltwerdung der Koinonia. Wenn auch „Christus“ das Fundament der handelnden Kirche ist, so sieht der Verfasser Kunz gerade darin eine Gefährdung des Gemeindeaufbaus, wenn die Fragestellung „wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“ (Lohfink) biblizistisch oder idealistisch beantwortet und nicht die Vielfalt der neutestamentlichen Gemeindegestaltungen berücksichtigt wird. Denn „die übertriebene Angst vor dem radikalen Erbe Jesu tendiert dazu, den Gemeindeaufbau aus dem Programm der Volkskirche zu streichen“ (S. 81). Gefährdung und Angst machen bereits auf das nächste Spannungsfeld der Koinonia-Realisierung aufmerksam, das Spannungsfeld zwischen geglaubter und erfahrener Kirche, das ganz dem Differenzverhältnis von Koinonia und Kirche entspricht. Die theologische Diskussion über die beiden Differenzverhältnisse schließt Kunz mit der Zusammenfassung ab: „die empirische Kirche ist das ambivalente Gefäß der *communio sanctorum* und zugleich ein Ort der Vielfalt der Koinoniagestalteten, die von dem eindeutigen Grund, der in Jesus Christus gelegt ist, zu unterscheiden sind“ (S. 95).

Das zweite Spannungsfeld, in dem sich die Koinonia-Realisierung bewähren muß, ortet Kunz im Spannungsfeld zwischen Wohl und Heil. In der Abgrenzung zwischen Heilspferkt und Heilsfutur wird festgehalten, daß Heil und Heilung bei Paulus in einem engen Zusammenhang mit der Sozialgestalt des Glaubens stehen. „Die Hoffnung auf das Heil gewinnt heilend (e) [=sic!] Gestalt“ (S. 122).

Den zweiten „formalen“ Aspekt einer Gemeindeaufbautheorie untersucht die „Koinonia-Realisierung“ in soziologischer Hinsicht (S. 167-289). In diesem Kapitel arbeitet Kunz kritisch die verschiedenen Bezüge von Gemeindebau und gesellschaftlichen Zusammenhängen im Rahmen der Gemeinschaftstheorie (S. 185f) und von Troeltschs Kirchenbegriff (S. 196ff) sowie der Weberschen Charisma-Gedanken (S. 218ff) auf. Das führt bereits zur nächsten Definition des Gemeindebaus, nämlich „Gemeindeaufbau als Bewegung“ innerhalb der Kirche (S. 247ff).

Im dritten Aspekt wird der „materielle Aspekt einer Gemeindeaufbautheorie“ bestimmt. Kunz versteht unter „materieller“ Aspekt die Frömmigkeit, die als „Gefühls-, Einstellungs- und Verhaltensformen, die sich auf das Heilige richten“, umschrieben wird (S. 291). Auch hier verfährt Kunz nach dem gleichen Muster, indem er die einzelnen Themen wie z.B. Frömmigkeit (S. 299ff) problematisiert. Die Untersuchung des Problems Frömmigkeit in der modernen Theologie führt Kunz zu „Spiritualität als Gestalt-Prinzip der Frömmigkeit“ (S. 307ff). Hier setzt sich Kunz

mit Michael Herbsts Forderung nach der Erneuerung des Pfarrerstandes und der Geschichte einer evangelischen Spiritualität auseinander. In seinem Überblick kommt er auch auf den Evangelikalismus zu sprechen, den er differenziert darstellt und folgert: „für den Gemeindeaufbau in der Volkskirche wird es von entscheidender Bedeutung sein, welcher Evangelikalismus sich in Zukunft durchsetzt“ (S. 358). Verzichtet jedoch auf einen eigenen Entwurf!

Die ausführliche Darstellung der Entwicklung der Gemeindeaufbautheorie war nötig, um einen Überblick über dieses Werk zu erhalten. Die hohe Wissenschaftlichkeit, der Ansatz, Problemfelder aufzugreifen, zu thematisieren und zu klären, ist eindeutig die Stärke dieses Buches. Dies ist zugleich auch die Grenze; die vielen Detailfragen, die geklärt werden, verhindern die Sicht auf das Gesamtthema.

Die vorliegende Gemeindebautheorie bejaht den in der Volkskirche vorherrschenden Pluralismus und grenzt sich gegen jeglichen „missionarischen“ Gemeindebau usw. entschieden ab. So fällt auch die theologische Begründung für einen Gemeindebau in der Volkskirche durch das „Christus-Prinzip“ erschreckend schwach aus. Die Auseinandersetzung um Kirche und Gemeinde usw. offenbart ein diffuses Kirchenbild, das kaum einzuordnen ist. Der Gemeindeaufbautheoretiker wird durch dieses Buch *nicht* Schritte zur Praxis hin unternehmen, der Praktiker wird dieses Buch kaum lesen. Wer sich allerdings grundlegend mit „Gemeindeaufbau“ beschäftigen will, kommt um dieses Buch nicht herum.

Fritz Peyer-Müller

Armin Mauerhofer. *Gemeindebau nach biblischem Vorbild*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 372 S., DM 39,95

In einer Vielzahl von Rezensionen im *Jahrbuch für evangelikale Theologie* zu Titeln der Gemeindebauliteratur habe ich seit Jahren immer wieder ein ekklesiologisches Defizit vermerkt. Dem vorliegenden Buch von Armin Mauerhofer, Dozent für Praktische Theologie an der STH Basel, kann man solch ein Defizit nicht vorwerfen. Im Gegenteil, die neutestamentliche Lehre von der Gemeinde wird eingehend entfaltet, bevor der Autor zu seinen Handlungsanweisungen und Erfahrungsaussagen im Blick auf die verschiedenen Handlungsfelder des Gemeindeaufbaus kommt.

In seiner einleitenden Grundlegung geht Mauerhofer von einem heilsgerichtlichen Ansatz aus, der den Bau von Gemeinde als das zentrale Anliegen der Zeit zwischen dem Pfingstereignis und der Parusie sieht (S. 17-19). Es folgen Kapitel über die Gemeinde nach dem Neuen Testament (Begriff, Zugehörigkeit, Metaphorik, Verhältnisbestimmungen Ekklesia – Volkskirche und Ekklesia – Reich Gottes [S. 20-80]), über den apostolischen Gemeindeaufbau (Strukturen, Ämter, Charismen, Ordnungen und Ziele [S. 81-192]) sowie über Gemeinde-

wachstum (Auftrag, Gemeindeanalyse, Rezeption und Kritik der Gemeindegrowthbewegung [S. 193-252]). Weitere Kapitel sind dem Thema Gemeindegrowth (S. 253-281) sowie Gemeinde und Weltmission (S. 282-310) gewidmet. Ein Kapitel zu übergemeindlichen Beziehungen (Selbständigkeit der Ortsgemeinde, zugleich übergemeindliche Zusammenarbeit, Gemeindebünde, Freie Werke, Ökumene [S. 311-349]) rundet das Buch ab.

Mauerhofers Werk ist ein bibelkundliches Kompendium zu allen Fragen des Gemeindebaus, das eine Vielzahl erfahrungsgestützter Handlungsanweisungen enthält. Es reflektiert eine breite Kenntnis evangelikaler Literatur zum Thema, strebt jedoch offenbar nicht die Auseinandersetzung mit dem Stand der Forschung zu den Einzelthemen an. Auf Grund seiner eingehenden biblischen Grundlegung kommt es zur Thematisierung wichtiger Fragestellungen, die sich sonst in der Gemeindegrowthliteratur nicht finden. Die profunde Erfahrung des Autors als langjähriger Pastor einer stark wachsenden Gemeinde, als Leitungsmitglied eines freikirchlichen Gemeindebundes in der Schweiz und als Initiator eines erfolgreichen Gemeindegrowthnetztes dieses Bundes schlägt sich in diesem Buch nieder. Sozialwissenschaftliche Fragestellungen hinsichtlich des Gemeindegrowth hat der Autor nur teilweise rezipiert. Er befürchtet, daß eine empirische Erhebung „den eigentlichen Tatbestand nicht zu erhellen vermag, da eine soziologische Analyse einem geistlichen Gebilde, wie es die Gemeinde ist, nicht gerecht werden kann“ (S. 250). Zuvor nennt er biblisch-dogmatische Kriterien zur Beurteilung der Qualität des Wachstums oder Nichtwachstums einer Gemeinde (S. 236f). Dabei scheint ihm zu entgehen, daß eine empirische oder qualitative sozialwissenschaftliche Untersuchung doch präzise nach gerade jenen Punkten fragen kann, die eine dogmatische Analyse als relevant gezeigt hat.

Das Buch, das lehrhaft und zugleich leicht verständlich geschrieben ist, eignet sich nicht nur als Theologenlektüre, sondern könnte in der Hand von Pastoren, Gemeindeältesten und verantwortlichen Mitarbeitern im Gemeindeaufbau einen guten Dienst tun. Durch seine biblische Fundierung ist es ein Kompendium, zu dem man auch nach Jahren immer wieder greifen wird.

Helge Stadelmann

Rick Warren. *Kirche mit Vision: Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt*. Asslar: Projektion J, 1998. 380 S., 34,80 DM

Rick Warren geht davon aus, daß nur Gott bewirken kann, daß die Gemeinde wächst. Er ist weiter der Überzeugung, daß gesunde Gemeinden wachsen. Er erzählt kurz, wie er die Saddleback-Gemeinde mit einer Handvoll Leute 1978 gegründet hat. Interessant sind die Zielvorstellungen, die er im Blick auf die Ent-

faltung dieser Gemeinde in seiner ersten Predigt 1980 formuliert hat. Heute ist diese Gemeinde die größte Baptistengemeinde in den Vereinigten Staaten.

Er weist dann auf verschiedene falsche Vorstellungen über Gemeindegewachstum hin. Er ist der Ansicht, daß solche Vorstellungen das normale Gemeindegewachstum behindern. Dagegen fordert er die Verantwortlichen von Gemeinden auf, an Hand biblischer Aussagen den Auftrag für ihre Gemeinde zu definieren. Er selbst kommt vom Doppelgebot der Liebe und vom Missionsbefehl her zu einem fünffachen Auftrag: 1. *Evangelisation*, 2. *Gotteslob*, 3. *Gemeinschaft*, 4. *Jüngerschaft*, 5. *Dienst*. Diese Auftragsschwerpunkte sollten als Prozeß verstanden werden. Jeder der fünf Teilaufträge baut auf dem vorangehenden auf. Er betrachtet diesen Prozeß als das Herzstück einer auftragbestimmten Gemeinde. Es werden im Buch Wege aufgezeigt, wie diese Aufgaben den einzelnen Gemeindegliedern immer wieder neu kommuniziert werden können. Warren setzt sich dafür ein, daß dieser fünffache Auftrag – Evangelisation, Lobpreis, Gemeinschaft, Jüngerschaft, Dienst – in jedem Bereich der Gemeinde rigoros durchgesetzt wird. Er fordert sogar, daß Jahr für Jahr diese fünf Bereiche in den Predigten ausführlich entfaltet werden sollten (S. 145-147). Dies erfordert vom Pastor meines Erachtens eine außerordentliche Begabung.

Im Bereich der *Evangelisation* ist Rick Warren davon überzeugt, daß jede Gemeinde ihre Zielgruppe, die sie für Jesus gewinnen möchte, klar definieren muß. Diese Zielgruppe sollte sich mit der Art und der Verkündigung des Pastors identifizieren können. Um die suchenden Menschen anzusprechen, sollte der Pastor ihre Bedürfnisse und ihre Denkweise kennen. Zu beachten ist: Auch im Bereich der Evangelisation liegt das Schwergewicht auf der Tätigkeit des Pastors. Er bestimmt mit seiner Art und seinem Verkündigungsstil, wer den Weg zu Jesus und in die Gemeinde findet (S. 169). Die wachsende Gemeinde ist demzufolge überaus stark auf den Pastor ausgerichtet. Hier stellt sich mir die Frage: Was geschieht, wenn der Pastor die Gemeinde verläßt und ein neuer seinen Platz einnimmt? Ich befürchte, daß das gar nicht mehr möglich ist. Ist das richtig so?

Um Menschen für Jesus zu gewinnen, haben der Pastor und die Gemeindeglieder ihnen mit anziehender Liebe zu begegnen. Sie haben ihre Bedürfnisse ernst zu nehmen. Diese liebende Zuwendung zeigt sich auch in einer praktischen und interessanten Art der Verkündigung des Wortes Gottes. Zudem sollten jede Woche auf Suchende ausgerichtete Gottesdienste angeboten werden. Rick Warren führt dann aus, auf was bei der Gestaltung dieser Gottesdienste zu achten ist und welcher Musikstil berücksichtigt werden sollte (*Gotteslob*). Er gibt weiter den Pastoren helfende Ratschläge, um suchende Menschen anzusprechen. Insgesamt finde ich Warrens Anregungen zur Gestaltung der Gottesdienste sehr hilfreich. Mit der Wahl des Musikstils nahm Rick Warren allerdings in Kauf, daß er Hunderte von potentiellen Mitgliedern verloren hat (S. 268). Ich kann mir das in einer europäischen Gemeinde kaum vorstellen, da in ihnen großer Wert darauf gelegt wird, daß auch die Stimmen von Minderheiten beachtet werden. Was mich aber besonders erstaunt ist, daß nach Auffassung von Rick Warren jeder Pastor in

der Lage sein sollte, immer wieder evangelistisch zu predigen (S. 287). Dies ist leider aber für viele Pastoren eine Überforderung. Besonders notvoll wird es dann, wenn Pastoren, inspiriert von Rick Warren oder Bill Hybels, immer wieder evangelistisch predigen, obwohl sie dazu gar nicht begabt sind. Dies führt innerhalb der Gemeinde statt zu Wachstum zu großen Spannungen, die eine Gemeinde sogar zerreißen können. Sicherlich kann jeder Pastor in seiner Verkündigung evangelistische Akzente setzen, aber nicht jeder ist ein Evangelist (Eph 4,11).

In einem weiteren Kapitel führt der Autor aus, wie aus Menschen, die sich für Jesus entschieden haben, Gemeindeglieder werden (*Gemeinschaft*). Er legt neben der Taufe besonderen Wert auf den Mitgliedschaftskurs und auf den „Mitgliedschaftsvertrag“. Ihm ist es ferner wichtig, daß sich die Mitglieder einer Kleingruppe anschließen. Ich finde die Aufnahmepraxis neuer Mitglieder vorbildlich geregelt. Mir macht aber der „Mitgliedschaftsvertrag“ etwas Mühe. Sicherlich müßte man in europäischen Gemeinden einen anderen Weg finden, um Mitglieder zur Verbindlichkeit anzusprechen.

Besonders interessant scheinen mir die Ausführungen darüber, wie in der Saddleback-Gemeinde den Mitgliedern bei der Entwicklung zur geistlichen Reife geholfen wird (*Jüngerschaft*). Neben der Aufforderung zur Hingabe durchlaufen sie ein Aufbauprogramm, welches um die fünf Ebenen des Lernens – Wissen, Perspektive, Gesinnung, Fertigkeit und Charakter – aufgebaut ist. Daß man den Prozeß der geistlichen Reifung, der mit der Wiedergeburt beginnt, bewußt unterstützt, finde ich sehr nachahmenswert. Eigentlich sollte sich jede Gemeinde darum bemühen. Mir scheint aber, daß die Unterstützung teilweise zu weit geht. Ich befürchte, daß man mit Hilfe des Aufbauprogramms im Leben der Gläubigen das hervorzubringen sucht, was nur der Heilige Geist zu wirken vermag. Dies kann sich negativ auf die innere Reifung auswirken. Daß in der Saddleback-Gemeinde meiner Meinung nach über das Ziel hinausgeschossen wird, kommt wohl daher, daß die meisten Gemeinden nichts zur Unterstützung der geistlichen Reifung ihrer Mitglieder tun, da sie meinen, daß sich diese von selbst ergebe.

Rick Warren gibt abschließend viele hilfreiche Anleitungen, wie man aus Gemeindegliedern Mitarbeiter machen kann (*Dienst*). Diese Ausführungen finde ich sehr gut. Im Blick auf das Heranziehen der Gemeindeglieder als Mitarbeiter weist er darauf hin, daß oft der überall mitarbeitende Pastor zum Flaschenhals wird. Er gibt deshalb einige Ratschläge zur Rationalisierung der Organisationsstruktur einer Gemeinde. Warren scheint aber nicht zu bemerken, daß bei der Organisationsform, die er vorschlägt, dem Pastor letztlich alle Entscheidungsbefugnisse zukommen (S. 356-357). Wenn man so eine begabte und geistliche Leiterpersönlichkeit ist wie Rick Warren, kann dies für den Bau der Gemeinde förderlich sein. Sollte aber ein Pastor keine solche Leiterpersönlichkeit sein, wirkt sich die vorgeschlagene Struktur negativ auf die Entfaltung der Gemeinde aus.

Ich finde das vorliegende Buch sehr wertvoll. Es gibt viele übertragbare Impulse für den gesunden, wachstumsorientierten Gemeindebau. Zugleich verbindet

es biblische Inhalte mit zeitgemäßen Formen. Es befriedigt mich aber nicht ganz, daß Warren sein Gemeindemodell fast ausschließlich von den Evangelien her begründet und die Gemeindelehre der neutestamentlichen Briefe nur wenig berücksichtigt. Dies könnte aber meiner Meinung nach durchaus ergänzt werden. Die Schwäche seines Ansatzes besteht aber vornehmlich darin, daß im Zentrum dieses aufgabenorientierten Gemeindebaus ein überaus fähiger und begabter Pastor steht. Dieser sollte ein guter Verkündiger, Evangelist, Lehrer, Leiter und Motivator sein. Es gibt leider nicht viele Pastoren, die dieses Anforderungsprofil erfüllen. Es stellt sich mir die Frage: Ist ein solches Anforderungsprofil überhaupt biblisch? Ich befürchte, daß uns auch dieses ausgezeichnete Buch – wegen seiner starken Ausrichtung auf den idealen Pastor – im Blick auf gesunden, wachstumsorientierten Gemeindebau in Europa nicht viel weiterhilft. Zu vieles steht und fällt bei diesem Ansatz mit der Person des Pastors. Es ist mir deshalb leider nicht möglich, in die vielen euphorischen Beurteilungen dieses Buches einzustimmen. Dieses Buch zeigt uns aber andererseits mit aller Deutlichkeit, daß wir in Europa Pastoren brauchen, welche die Bibel als Wort Gottes ernst nehmen und für Jesus und sein Anliegen brennen, nämlich Menschen zu retten und in aufgabenorientierten Gemeinden zu sammeln.

Armin Mauerhofer

Eberhard Winkler. *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora: Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998. 256 S., DM 29,80

Der Vf., Professor für Praktische Theologie in Halle, reflektiert im vorliegenden Werk die Gestalt, die Probleme und Möglichkeiten der Kirche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.

Er gibt im ersten Abschnitt („Theologische und empirische Voraussetzungen kirchlicher Praxis“) eine sehr sachliche Rechenschaft ab über die Situation der Kirche und der Gemeinden. Unter anderem diskutiert er ausführlich den Begriff *Volkskirche* und das damit verbundene Konzept. Dazu reflektiert er auch die gesellschaftlichen, soziologischen und kulturellen Gegebenheiten, die zum Umfeld der Kirche gehören, wie etwa die Freizeitgesellschaft und die Informationsgesellschaft, und schreitet das Feld ab, in dem sich Kirche und pastorales Handeln abspielen.

Im zweiten Kapitel diskutiert er aktuelle Konzepte des Gemeindebaus. Als kybernetische Leitfrage identifiziert er, wie die Ordnung der Kirche so zu gestalten ist, daß die allen geschenkten geistlichen Gaben dem Willen Gottes gemäß zur Wirkung kommen. Den verschiedenen Modellen des Gemeindebaus geht es darum, „von der Betreuungskirche zur Beteiligungskirche“ zu kommen. Sie

werden realistisch und fair hinsichtlich ihrer Stärken und Schwächen, aber auch hinsichtlich Ihrer Gangbarkeit beschrieben. Die Bewertungen sind jeweils sehr knapp und nicht eigens herausgestellt. Dadurch wirkt die Darstellung mehr wie eine Marktübersicht. Eine Betrachtung des Gemeindebauproblems in der katholischen Kirche fehlt nicht.

Ämter und Dienste sind der Gegenstand des dritten Kapitels. Eine Übersicht über die Entwicklung des Pfarrerstandes zeigt die oft umstrittene und bisweilen belastete Situation des Pfarrers, sowohl in der alten Kirche als auch besonders in den protestantischen Kirchen. Die biographische Erfahrung des Autors als Pfarrer in der ehemaligen DDR schärft den Blick für Dimensionen, die dem Pfarrer aus den alten Bundesländern nicht vor Augen traten, seien es Probleme mit dem Staat, der Kirchenleitung, theologisch bedingte Probleme oder die häufigen materiellen Probleme.

Das im Bereich der Landeskirchen nach wie vor geltende Parochialsystem wird im vierten Kapitel diskutiert, und zwar wieder mit Berücksichtigung der historischen Entwicklungen. Der Vf. stellt fest, daß sich die Parochie im Umbruch befindet. Die Erfahrungen des Autors hinsichtlich der Ausdünnung der Kirchenmitgliedschaft in den neuen Bundesländern führen zu dem Votum für die Beibehaltung des Parochialsystems als der 'Kirche der kurzen Wege' und um der Erkennbarkeit der Kirche willen.

Erst im letzten Kapitel kommt der Vf. zur Kybernetik im eigentlichen Sinn. Zunächst gelten die Überlegungen der Bedeutung des Kirchenrechts, das positiv gewürdigt wird, um die Freiheit des Glaubens in der Gemeinschaft der Liebe zu leben. Geld, Pfarrdienst, Kirchenmitgliedschaft und Staatskirchenrecht werden als Teilbereiche des Kirchenrechts hinsichtlich ihrer Problemstellungen und möglicher Lösungen gesondert durchdacht. Im Blick auf das Leitungsamts selbst wird beklagt, daß die Aus- und Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiter der hohen Bedeutung der Leitung nicht Rechnung trägt. Sachlich richtig wird das Globalziel kirchlicher Leitung doxologisch bestimmt: die Kirche ist zum Lob Gottes da. Die Leitungsstrukturen in den Kirchen werden ebenso diskutiert wie die Leitungsmethoden, unter denen die Visitation besonders erwähnt wird.

Ein Grundgedanke des Buches ist der der Priorität der Ortsgemeinde gegenüber der ihr übergeordneten Leitungsebene und das Subsidiaritätsprinzip im Blick auf die Kirchenleitung. Die Ortsgemeinde soll die Aufgaben, die sie selbst bewältigen kann, wahrnehmen dürfen, und Kirchenleitungen sollen sie darin unterstützen und nur solche Funktionen übernehmen, die die örtlichen Kräfte übersteigen.

Das Buch bietet durchweg durch eine realistische Sicht der gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirchen in Deutschland, die ihrerseits immer in ihrem zum Teil weitesten historischen Kontext gesehen wird. Dadurch öffnet das Buch Horizonte, die ein ängstliches Verharren beim *status quo* vermeiden helfen und die Suche nach neuen Formen und Lösungen ermöglichen. Immer wieder führen seine Erfahrungen der Minderheitenkirche in der ehemaligen DDR zu einem reali-

stischen Urteil über die Erwartungen und Möglichkeiten und die tatsächliche Entwicklung der Kirche. Er spricht Probleme an, die sich in dem sich entkirchlichen Westen der Republik vermehrt ergeben werden.

Schließlich ist in diesem Werk zu beobachten, was auch die evangelikale Gemeindebauliteratur kennzeichnet: Es wird nirgends thematisiert, daß Wort und Glaube das Wesenselement der Kirche darstellen. Zwar wird an einer Stelle das *recte* (CA 7) als Problem aufgewiesen, aber keine viable Definition gegeben. Ebenso verweist der Vf. auf das Hinhören auf das Wort Jesu als dem Einen, das not ist, doch es wird nicht konzeptionell fruchtbar gemacht. Dies aber wäre umso nötiger, da gerade hier die größten Defizite im landeskirchlichen Umfeld liegen. Das Geschäft des Gemeindebaus rutscht damit zwangsläufig in eine pragmatische Dimension, denn dem recht verkündigten Wort allein wird nicht zgetraut, daß es Glauben wirkt, Gemeinde schafft, Mitgliedschaft stabilisiert und im Prinzip ausreicht, um Gottes Volk zu sammeln. Unter der Entautorisierung des biblischen Wortes ist dann für den Vf. Ökumene ebensowenig problematisch wie die Frauenordination. Auch müßte der Gemeindebegriff noch einmal unter einer biblischen Perspektive durchdacht werden: Gibt es Gemeinde ohne Glauben, ohne Glaubensbekenntnis? Überhaupt wird die Gemeinde als das unter pfarramtlicher Kybernetik zu Leitende theologisch nicht bedacht. Und generell vermißt man die theologische Begründung oder Würdigung der vielen im vorliegenden Buch angesprochenen Phänomene. Der Gedanke, daß etwas, was sich Kirche nennt, nicht wirklich Kirche sein muß, sondern auch *ecclesia falsa* sein kann, kommt allerdings nicht vor. Die *notae ecclesiae*, von denen mehrfach die Rede ist, müßten wirklich diakritisch gegenüber den bestehenden Kirchen verwendet werden.

Bernhard Kaiser

Weitere Literatur:

- Joost Reinke; Jürgen Tischler. *Dynamisch leiten: Entwurf eines freikirchlichen Leitungsverständnisses*. Missiologica Evangelica, 10. Bonn: KuW, 1998. Pb., 122 S., DM 29,80.
- Thomas Schirmacher. *Gottesdienst ist mehr: Plädoyer für eine liturgische Gottesdienstgestaltung*. Theologisches Lehr- und Studienmaterial, 2. Bonn: KuW, 1999. Pb. Ca. 120 S., DM 26,-
- Thomas Weigel. *Mir fehlen die Worte: Texte, Tips und Themen für missionarische Öffentlichkeitsarbeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener / Sonnenweg, 1998. Ca. 144 S., ca. DM 24,80

5. Gottesdienst

Klaus Douglass. *Gottes Liebe feiern: Aufbruch zum neuen Gottesdienst*. Em-melsbüll: C & P, 1998. 280 S. plus Anhang, DM 29,80

In der Edition 'Kirche für morgen: Gemeinde natürlich entwickeln' erschien nun diese eminent praktische, evangelikal-charismatisch-lutherische Lehre vom Gottesdienst. Das Buch ist hervorragend ausgestattet mit übersichtlichem Layout sowie leserfreundlichen Zwischenüberschriften, Randtexten, Tabellen und Graphiken. Der Autor hat einen ausgesprochen gut lesbaren Stil und kann auch theologisch schwierige Gegenstände klar und in aktueller Sprache kommunizieren. Er geht von den wesentlichen Elementen des traditionellen Gottesdienstes aus, erklärt diese jeweils auch knapp in ihrer theologischen und (liturgie-) geschichtlichen Dimension und schlägt von da immer beherzt den Bogen zu zeitgemäßen Gestaltungstips. Jedes Kapitel mündet dann in praktische Lernschritte zur Umsetzung des Dargebotenen. Dabei geht es Douglass, wie schon das Vorwort deutlich macht, um die Verwirklichung eines „menschfreundlichen Gottesdienstes“.

Teil 1 (S. 13-42) geht zunächst der berechtigten Frage nach, warum viele Gottesdienste heute die Menschen nicht mehr erreichen. Das Bemühen des Autors um die Vermittlung von Tradition und Situation wird in diesem Zusammenhang besonders deutlich in dem auf S. 31-40 eingebauten „Gespräch mit Rudi“, in dem er originell und kenntnisreich versucht, einem entkirchlichten jungen Menschen Sinn und Problematik des traditionell-lutherischen Ordinarius nahe-zubringen.

Der zentrale Teil 2 (S. 43-238) beschäftigt sich dann kapitelweise mit den traditionellen bzw. auch von der Charismatischen Bewegung neu ins Gespräch gebrachten Elementen des christlichen Gottesdienstes: Musik, Sündenbekenntnis, Gebet, Lobpreis, Predigt, Prophetie, Glaubensbekenntnis, Abendmahl, Segen, Kollekte.

In einem kompakten dritten Teil (S. 239-280) werden schließlich „111 Tips zur Gottesdienstgestaltung“ geboten, die von Erfahrung, guter Beobachtungsgabe und menschenbezogener Pragmatik des Autors zeugen und mit Gewinn vom Leser hinsichtlich der eigenen Gemeindesituation bedacht werden können.

An sich wäre dies von der Machart her ein Buch, das man gern in die Hand jedes Pastors und Gottesdienstleiters empfehlen wollte – wenn da nicht, verstreut über das ganze Buch, die zum Teil unsäglichen Einfälle des Charismatikers Douglass wären! Tatsächlich ist dieses sonst so gelungene Werk ein Musterbeispiel dafür, warum Evangelikale zu Recht bis heute teils größte Schwierigkeiten mit ihren charismatischen Geschwistern und deren immer neuen Ideen haben. Ich kann dies hier nur an einigen Stichpunkten exemplifizieren.

(1) Der 'menschfreundliche Gottesdienst' unterwirft sich weitgehend den Kategorien der Erlebnisgesellschaft: „Gottesdienst muß Spaß machen“, lautet ein Kernsatz auf S. 9. Diese Kategorie durchzieht das ganze Buch (vgl. S. 103 u. ö.).

(2) Der heilige Gott tritt in diesem Buch ganz hinter dem liebenden Gott zurück. Insofern ist der Buchtitel programmatisch: „Gottes Liebe feiern“. S. 93 kann als Beispiel dienen. Bußpredigten dürfen nur noch „liebevoller Bußpredigten“ sein. Eine gute Bußpredigt rede nicht so sehr über den Zorn Gottes, sondern über seine Liebe. „Darum hat eine gute Bußpredigt werbenden, lockenden, mitfühlenden, anbietenden Charakter. Sie agiert ganz gewiß ohne Druck.“ Ähnlich wird auf S. 99 propagiert, im Gottesdienst gehe es nicht darum Ehrfurcht zu vermitteln, sondern Intimität. Mir geht es nicht darum, das jeweils andere Extrem zu empfehlen. Aber die biblische Balance muß stimmen!

(3) Geht es um das Gebet, beneidet der charismatische Zeitgenosse seine katholischen Kollegen um deren die rechtshemisphärischen Gehirnteile stärker einbeziehenden Ausdrucksformen: „Kreativ-liturgische Nächte, Bildbetrachtungen, und meditative Elemente, Gebete in Körpersprache, Zungenrede und Zungengesang, begeisternder Lobpreis, das Jesusgebet der Ostkirche oder Rosenkranzgebete (man kann auch andere Texte wiederholen als das Ave Maria!), Gedichte, Tänze und Prozessionen mögen nur einige Stichworte sein, um uns hier auf die richtige (? HSt) Spur zu bringen“ (S. 106; vgl. S. 119). Im folgenden 'Workshop Gebetsgebärden' werden nicht nur gewissen Praktiken des Islam und östlicher Religionen gelobt, sondern zugleich kräftige Anleihen bei der Mystik und Psychologie gemacht und das Ich entschlossen in die Mitte gestellt. „Wichtig ist, daß wir in uns hineinhorchen, was die Gebärde jeweils in uns auslöst und was sie mit uns macht“ (S. 108). „Durch bewußtes Atmen komme ich in Kontakt mit meinem Inneren und kann es in Beziehung zu Gott setzen“ (S. 109). „Stellen Sie sich vor, daß sie 'Licht' einatmen. Nehmen Sie das Licht Christi, das Sie umgibt, in sich auf. Und atmen Sie eine 'dunkle Wolke' aus“(ebd.). „(Der Atem) strömt beim Ausatmen durch die Fußsohlen in die Erde, als wollten Sie in den Boden hinein Wurzeln schlagen. Beim Einatmen zieht unser Atem Kraft aus dem Boden“(S. 110). „Legen Sie bitte zunächst ihre Fingerspitzen zusammen und spüren Sie den Energiefluß“ (S. 111). „Mit den Händen können wir Gott manchmal intensiver erfahren als mit dem Kopf. Wir können Gott nicht greifen, aber mit offenen Händen können wir ihn erahnen, berühren, uns ihm öffnen“ (S. 111). Wie weit ist hier der (charismatische) Lutheraner doch von der richtigen Erkenntnis Luthers entfernt, daß Gott uns in der Relation Wort – Glaube begegnet!

(4) Nach der Ankündigung, die Gemeinde solle zur 'evangelischen Freiheit' geführt werden (S. 137), wird dann ausgeführt: „Sie haben beim folgenden Lobpreisteil die Freiheit, aufzustehen oder sitzenzubleiben und gegebenenfalls mitzuklatschen. Manch einer möchte vielleicht auch die Hände zum Gebet erheben. Seien Sie ganz Sie selbst!“ Ich frage: Was hat das mit 'evangelischer Freiheit' nach dem Neuen Testament zu tun?

(5) Hinsichtlich der 'Prophetie' ist Douglass relativ zurückhaltend. Wenn es S. 170ff darum geht, in einer Gemeinde moderne Prophetie zu entwickeln, empfiehlt er allerdings die Salamitaktik. Motto ist, „zunächst 'hart an der Bibel' bleiben" (S. 171). Im übrigen werde man bei moderner Prophetie aber „nicht umhinkommen, sich lächerlich zu machen" (S. 172). Der Prophet könne irren; eine „Trefferquote rund um 80 Prozent" sei schon gut.

(6) Mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis kann Douglass für seinen menschenfreundlichen Gottesdienst nicht viel anfangen. Hier seien Wahrheiten zu festen Formeln erstarrt. Das Credo verhalte sich zu dem, was glaubensmäßig wirklich wichtig sei, „wie das Leben zu einem Museum voller ausgestopfter Tiere" (S. 173). „Wenn man das, was am christlichen Glauben am allerwichtigsten ist, in zwölf Sätzen zusammenfassen wollte, müßte man andere Dinge sagen als ausgerechnet diese" (S. 174). Die großen Taten Gottes in der Heilsgeschichte fügen sich offenbar nicht nahtlos ein in ein Christsein, das vom Erlebnis lebt. „Im Glaubensbekenntnis wird ein Zaun gezogen, und zwar an durchaus umstrittenen Grenzmarken. Muß ein Mensch, der Christ sein will, wirklich an all diese Dinge glauben wie die Jungfrauengeburt, die Höllen- und Himmelfahrt oder die Wiederkunft Christi?" (S. 176). Dem Credo wird ein unbiblischer Glaubensbegriff unterstellt (S. 177), es verfehle das Zentrum des christlichen Glaubens, nämlich die Liebe Gottes und die Nächstenliebe (S. 178). Die Liebe müsse wieder über die unterschiedlichen Glaubensaussagen gestellt werden (S. 179). Als „geeigneter" werden schließlich das Bekenntnis des Ökumenischen Rates von 1961 sowie Jörg Zinks, Ernesto Cardenals und Hans Küngs Ausdrucksformen des christlichen Glaubens empfohlen (S. 185).

(7) Um das Abendmahl emotional einmal richtig erleben zu können, wird empfohlen, sich selbst zunächst schöne Erlebnisse wie den Besuch in einem Fitnessstudio, im Theater, oder ein Wochenende in Paris zu gönnen. „Begehen Sie einen exzessiven Akt der Selbstliebe und spüren Sie die Kraft, die Ihnen daraus zuwächst. Wenn Sie dann zum nächsten Abendmahl gehen, denken Sie an dieses Schöne und vergegenwärtigen Sie sich: 'Gottes Liebe zu mir ist auch exzessiv! Er möchte mich mit diesem Abendmahl stärken und aufbauen. Er möchte das ganze Potential, das in mir liegt, freisetzen, damit ich ein erfülltes, fröhliches Leben lebe'" (S. 199). Selbst im Abendmahl ist der Mensch A und O.

(8) Auch beim Thema 'Segen' bleiben gemischte Gefühle. Die Aussagen der Bibel dazu hält Douglass für „sehr uneinheitlich und teilweise sogar gegensätzlich" (S. 208/209). Er selbst zieht aus der Heiligen Schrift ein dynamistisches Segensverständnis. „'Segen' ist eine Kraftübertragung" (S. 209). „'Ich segne Dich', heißt: 'Ich übertrage auf Dich die Kraft Gottes!'" (S. 207). Wichtig ist ihm auch, daß das „wirkmächtige Wort" von „Zeichenhandlungen", also Gesten, begleitet ist (S. 209f). Mindestens einer der an der Segenshandlung Beteiligten müsse eine innere Beziehung zu Gott haben (S. 210). Zurecht sieht Douglass, daß sich ein Segen inhaltlich „an der in der Bibel geoffenbarten Wahrheit orientieren" muß (S. 210), daß Segen nicht Leidfreiheit garantiert, und daß es beim Se-

gen nicht so sehr darauf ankommt, missliche Umstände wegzukriegen, sondern inmitten dieser leidvollen Umstände zu erleben, daß Gott dabei ist" (S. 210f). Um nicht zur magischen Handlung zu entarten, brauche der Segen beim Gesegneten einen 'Landeplatz', nämlich den Glauben (S. 213). Befremdlich wirken dagegen wieder die anschließend vorgeschlagenen Segens-Übungen: Dem Partner werden die Hände mit unterschiedlichem Druck auf Kopf, Schultern, Oberarme, Stirn, Rücken aufgelegt, und er muss bei geschlossenen Augen Auskunft geben „was ihm dabei angenehm und was ihm weniger angenehm ist" (S. 215). Oder man stellt sich im Kreis auf, und jeder, der gesegnet werden möchte, kann diesen oder jenen bitten, ihn zu segnen – eine Bitte, die dann auch nicht abgelehnt werden darf, sondern mit den Worten: „Ich segne Dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" zu beantworten sei (S. 216) – ganz so, also ob jeder beliebig über Gottes Segen verfügen könne!

Daß Landeskirchlern der Rat gegeben wird: „Werfen Sie Ihre Agenda weg" (S. 256), will der freikirchliche Rezensent hier nur neutral berichten. Wenn das Buch allerdings mit dem Hinweis schließt: „Bei alledem geht es [. . .] nicht um einige modische Neuerungen, sondern darum, daß wir uns wieder dem neutestamentlichen Standard für Gottesdienste annähern" (S. 280), würde man sich wünschen, die vorliegende Anleitung zum Feiern des Gottesdienstes würde diesem Maßstab konsequenter gerecht. Wer von diesem Buch profitieren will, muß schon vorher bibelfest sein und theologisch Spreu und Weizen zu unterscheiden wissen.

Helge Stadelmann

6. Gemeindepädagogik

Günter Wieske. *Gemeindepädagogik für die Praxis*. Bornheim/Bonn: Puls, 1998. 192 S., DM 19,80

In Deutschland ist der Begriff „Gemeindepädagogik" erst in den letzten Jahren ins Bewußtsein gelangt. Günther Wieske legt mit dem vorliegenden Buch eine Untersuchung zu diesem Thema vor, die sich schwerpunktmäßig mit dem Bereich der Lehre beschäftigt. Er entfaltet dies zunächst historisch anhand der Person Jesu und der ersten Gemeinde (S. 28ff). Allerdings geht er dabei bereits weit über eine rein historische Betrachtung hinaus, indem er etwa über die drei Bereiche des Lernens, das „emotionale", das „kognitive" und das „moralische" Lernen schreibt (S. 47ff). Danach schildert Wieske die Taufkatechese im Laufe der Kirchengeschichte als gemeindepädagogisches Grundmodell.

Nach dieser eher historisch orientierten Einführung wendet sich Wieske der Feststellung des Lernbedarfes und der Lernziele sowie der Entwicklung und Festlegung eines Lehrplanes zu. Er tut dies sowohl theoretisch als auch mit einer

guten Hinführung zur Praxis. Anhand von drei unterschiedlichen Gemeindsituationen macht er deutlich, wie eine Lehrplanentwicklung in der Praxis aussehen kann (S. 90-98).

Danach kommt Wieske auf die Besonderheiten des Lernens mit Erwachsenen zu sprechen. Hier schildert er u.a. die entwicklungspsychologischen Ansichten von James Fowler, der sich mit der Entwicklung des Glaubens beschäftigt hat (S. 104-106). Auch auf spezielle Lernmethoden für Erwachsene geht er in diesem Zusammenhang ein (S. 111ff).

Im achten Kapitel wendet sich Wieske dann der Gemeindebibelschule zu (S. 120ff). Wieske selbst war ja maßgeblich an der Entwicklung und dem Aufbau der Gemeindebibelschulbewegung in Deutschland beteiligt, die sich vor allem im freikirchlichen Bereich seit vielen Jahren bewährt hat. Danach thematisiert Wieske dann den Gemeindepädagogen selbst und seine Aufgabenbereiche innerhalb der Gemeinde (S. 142ff). In seiner hier entfalteten Schau für die Ausbildung und Etablierung einer künftigen Generation von Gemeindepädagogen zeigt sich ein Hauptanliegen des Autors. Schließlich kommt er noch kurz auf mögliche Erfolge und Mißerfolge in der Erziehung zu sprechen (S. 163ff).

Insgesamt handelt es sich bei dem Buch von Wieske um eine gute Untersuchung zur katechetischen Aufgabe in der Gemeinde. Fraglich ist allerdings, ob der Begriff „Gemeindepädagogik“ dabei nicht allzu sehr auf den Bereich der Lehre eingeschränkt wurde. Wenn man dies jedoch beachtet, kann man eine Reihe von guten und hilfreichen Anregungen aus diesem Buch gewinnen. Daß Wieske gleichermaßen ein Mann gründlicher theoretischer Überlegungen und ein Mann der Praxis ist, macht diese Ausarbeitung zu einem Gewinn für jeden, der sich mit der Aufgabe und Funktion der Lehre in der Gemeinde beschäftigt.

Hans-Georg Wüch

Weitere Literatur:

- Gottfried Adam; Rainer Lachmann, Hrsg. *Kinder- und Schulbibeln: Probleme ihrer Erforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Ca. 304 S., ca. DM 98,-
- Bruce Wilkinson. *Wie mach ich's richtig? Tips und Tools zum Lehren und Lernen*. Dillenburg: Christliche Verlagsges., 1998. 450 S., DM 39,80
- Tobias Faix, Wilhelm Faix, u.a. Hg. *Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Ergebnisse einer Umfrage an evangelikalen Ausbildungsstätten*. Edition KBA 1. Bonn: KuW, 1998. 310 S., DM 59,80.

7. Evangelistik

Ulrich Laepple; Hans-Hermann Pompe, Hrsg. *Normalfall Evangelisation: Gemeinde der Zukunft in einer säkularen Gesellschaft*. Bausteine Gemeindeaufbau, Bd. 5. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. 143 S., DM 16,80

Kleine Bücher haben es oft in sich. Das trifft auch auf diesen Band zu, der zum größten Teil einen Auszug aus der 1996 erschienenen Festschrift „Kleine Schritte wagen“ für Pfarrer Albrecht Busch zum Abschied aus dem Volksmissionarischen Amt der Ev. Kirche im Rheinland darstellt. Dieser Hintergrund erklärt auch die überwiegend rheinisch-landeskirchliche Beheimatung der fünfzehn Autoren dieses Sammelbandes. Thematik und Ausrichtung des Buches werden in einem der Beiträge prägnant mit einem Zitat von Heinz Zahrnt zusammengefasst: „Mission ist der einzige Weg, wie die Kirche den Erosionsprozeß bestehen kann“ (S. 119). Dabei geht es den Autoren keineswegs nur um das Überleben der kirchlichen Institution, sondern überwiegend darum, sich auf die Zukunft Gottes für seine Gemeinde – in welcher Form auch immer – einzustellen und darauf hinzuarbeiten. Diese Sicht und dieser Weg wird in den vier Teilen des Buches von verschiedenen Seiten beleuchtet.

Im ersten Teil („An die Zukunft denken“, S. 9-47) geht es um die grundlegende missionarische Ausrichtung der Gemeindefarbeit. In „Gedanken zur Zukunft unserer Gemeinde“ (S. 9-18) diagnostiziert *J. Blunck* die Erschütterung des Vertrauens in die Heilige Schrift als zentral für die „tiefgreifende Glaubenskrise“ in den Kirchen. Die dadurch entstandene Fragmentierung der Kirche sei nicht mehr rückgängig zu machen. Er folgert: „Jede Kirchengemeinde ist nun [. . .] zunehmend selber Kirche – sie wird und ist Gemeindekirche [. . .] In der Durchführung des geistlichen Grundauftrags der missionarischen Gewinnung von Menschen für Jesus wie auch in der christlichen Werteproklamierung [. . .] wird die Gemeindekirche nicht mehr auf den allgemeinen Konsens warten dürfen, sondern selber in ihrem Bereich kirchenleitende Funktion wahrnehmen und biblische Maßstäbe verbindlich verkündigen müssen“ (S. 10). So werde es auch zu „neuen ‘Koalitionen’ von Gemeindekirchen innerhalb und außerhalb der verfaßten Landeskirche kommen“ (S. 10). Blunck fordert die Gemeinden auf, sich von Dienstleistungsunternehmen zu Missionsgemeinden zu entwickeln, um „die einzigartige Nachricht von dem Heilsbringer Jesus Christus an die Entkirchlichten und Gottentfremdeten“ zu bringen (S. 13). *U. Parzany* („Warum gibt es nicht mehr Evangelisten?“; S. 19-21) ist davon überzeugt, daß die evangelistische Gabe verbreiteter sei als man meine, daß sie aber „entdeckt und gefördert werden“ (S. 19) müsse. Außerdem müßten evangelistisch begabte Christen durch die Gemeinde bestätigt und berufen werden: „Wenn nicht andere Christen im Namen Jesu die Berufung bestätigen, gibt man schnell auf“ (S. 21). Missionarische Gemeinde und evange-

listischer Dienst dürften nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern gehörten organisch zusammen.

Bemerkenswert ist auch der Beitrag von *B. Krause* und *K. Teschner*, der in Form eines „Positionspapiers“ die Ergebnisse von drei Konsultationen eines Initiativkreises zum Thema „Kontextuelle Evangelisation im gesellschaftlichen Wandel“ (S. 32-47) zusammenfasst und einer breiteren Öffentlichkeit vorlegt. Nach einer missionstheologischen Reflexion über das Gottes-, Menschen- und Gemeindebild in der Evangelisation folgt eine kurze historische Übersicht über die europäischen Kontexte der Evangelisation von der Reformation bis zur Gegenwart. Man sieht in den Kirchen nun endlich die Bereitschaft, „über den missionarischen Auftrag im eigenen Land nachzudenken“ (S. 42). Darin sieht man eine Chance „sowohl für eine glaubensweckende evangelistische Verkündigung als auch für eine gastfreundliche, seelsorgerliche Gemeindepraxis“ (S. 42). Insgesamt müsse sich Evangelisation im heutigen deutschen Kontext „auf den langfristigen missionarischen Gemeindebau“ konzentrieren (S. 45). Als problematisch empfinde ich in diesem Beitrag die z.T. mangelnde Unterscheidung zwischen „Einladung“ und „Zuspruch“ in der evangelisationstheologischen Grundlegung (S. 34). Ist es biblisch angemessen von den „Adressaten der Evangelisation“ als „Gottes auserwählte Söhne und Töchter, denen Evangelisation diese Erwählung zuspricht“ (S. 36) zu reden? M. E. weist hier *A. Busch* in seinem Beitrag (s.u.) richtig darauf hin, daß Evangelisation „Anrede Gottes an Menschen“ (S. 56) ist, der eine Antwort folgen muß. Bloßer Zuspruch mit folgendem ethischem Anspruch vernachlässigt diese Dimension.

Der zweite Teil des Sammelbändchens („Von der Zukunft reden“, S. 48-86) ist von praxisnahen Beiträgen zur evangelistischen Verkündigung geprägt. *A. Busch* („Zeitgemäße Evangeliumsverkündigung“, S. 48-58) fordert dazu auf, sich gründlich mit den Menschen als Gegenüber der Verkündigung zu beschäftigen und – wie Jesus – das elementare Evangelium in immer neuen Formen und Konkretionen und mit Gemeinde zusammen zu verkündigen. Der heutige Evangelist sei „Berater, Begleiter, Mitarbeiter auf Zeit“ in der Gemeinde (S. 54). In einem weiteren Beitrag (S. 59-71) führt er ein in eine Homiletik der evangelistischen Predigt. Im dritten Teil des Buches („Für die Zukunft handeln“, S. 87-124) möchte ich auf drei Aufsätze hinweisen. *C. und G. Oblau* („Die Kirche und ihr Geld – Erfahrungen aus China“, S. 111-114) ermutigen aufgrund der Erfahrungen der Kirche in China, schrumpfende finanzielle Mittel in der Kirche als „Chancen, göttlichen Segen und christliches Teilen auf neue Weise zu erfahren [...] und in der Loyalitätsfrage ‘Gott oder Mammon’ deutlicher Position zu beziehen“ (S. 111). *W. Riewe* berichtet von den ermutigenden Erfahrungen anglikanischer Gemeindepflanzungen und sieht in den darin enthaltenen Grundprinzipien auch wichtige Anstöße für die Situation in den deutschen Landeskirchen: „Die Chance von Gemeindepflanzungen besteht darin, daß die Arbeit mit Menschen statt mit Gebäuden beginnt“ (S. 120). Gerade mit kleinen Gruppen, könnten mehr Menschen erreicht werden. Umso größer die Gemeinden, desto stärker nehme

das Wachstum ab (S. 117 und S. 122). R. Zwick fragt nach der „Kundenfreundlichkeit“ von Gemeinden in der Postmoderne. Er zitiert ein Forschungsergebnis aus dem Fuller Seminar: „Die postmoderne Gemeinde [besteht] aus 20 Mitgliedern ohne eigenes Gebäude und Hauptamtliche“. Diese Gemeinden „wachsen nicht, bis sie zur Institution werden, sondern ‘pflanzen sich fort wie Erdbeerpflanzen‘“ (S. 91). Den Abschluß des Buches („Die Zukunft feiern“, S. 125-142) bilden zwei Beiträge zur evangelistischen Dimension des feierlichen und zur Begegnung geöffneten Gottesdienstes. W. Vorländer stellt in diesem Zusammenhang das in der VELKD praktizierte und aus den USA übernommene Modell „gottesdienst leben“ vor.

Der vorgestellte kleine Sammelband bietet eine Fülle von Gedankenanstößen für evangelistische Gemeindearbeit in Deutschland. Während der Schwerpunkt auf dem landeskirchlichen Rahmen liegt und noch einige wenige „Schwarz-weiß-Schemata“ (von der „Enge mancher Freikirchen“, S. 124) weiter genährt werden, überwiegt bei weitem die zukunftsorientierte Ausrichtung auf die missionarische Herausforderung für die ganze, vielfältige Gemeinde Jesu in Deutschland. Ein kleines, aber wichtiges und inspirierendes Buch.

Friedemann Walldorf

8. Mission

Erhard Berneburg. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie – unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltvangelisation (1974-1989)*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 413 S., DM 48,-

Diese umfangreiche Monographie zu einem heiß diskutierten Thema hat lange auf sich warten lassen. Damit will nicht gesagt oder angedeutet sein, daß Missiologen und Missionsleiter diesen missionstheoretischen Schwerpunkt ignoriert hätten. Im Gegenteil: „Schon viele haben den Versuch gewagt“, um einen Ausdruck von Luk 1,1 zu verwenden, „die Frage nach der Verhältnisbestimmung von evangelistischer und sozialer Dimension der christlichen Mission“ zu lösen (S. 11). Aber niemand hat m.E. den umfangreichen Stoff dieser Problematik missiologisch, theologisch und historisch so gründlich erforscht wie Berneburg. Durch mühevollen Reflexionen und biblisch-theologische Interpretationen ist es ihm gelungen, die Materialfülle in den Griff zu bekommen und überschaubar darzustellen. Das bedeutet aber nicht, daß Leserinnen und Lesern hier eine letzte, konklusive Lösung der Problematik dargeboten wird. Und das ist gut so. Denn es darf nicht vergessen werden, daß Missionstheologie nach wie vor *Theologia viatorum* bleibt.

Der Autor hat das Werk in fünf Teile aufgeteilt. In der Einleitung beschreibt er Ausgangspunkt, Absicht und Aufbau der gesamten Arbeit und erklärt den Stand der Forschung (S. 11-24). Um die Thematik von vornherein unverschleiert vorzustellen, definiert er die schwerpunktmäßigen Hauptbegriffe seines missions-theologischen Terrains. Unter Evangelisation versteht er alle Aktivitäten, „deren vornehmliche Intention es ist, Nicht-Christen einzuladen, das Evangelium von Jesus Christus aufzunehmen, an Jesus Christus als persönlichen Retter und Herrn zu glauben und sich in seine Heilsgemeinde einfügen zu lassen“. Mit dem Begriff „soziale Aktion“ bezeichnet er „jene Aktivitäten, deren Ziel es ist, das physische, sozio-ökonomische und politische Ergehen von Menschen zu verbessern, sei es durch Hilfeleistungen, durch Entwicklungsprogramme oder durch strukturelle Veränderungen“ (S. 11). Als Grundfrage dieser Problemstellung weist Berneburg auf die Polarisierung hin, die sich einerseits durch die vom Ökumenischen Rat der Kirchen und andererseits durch die von der evangelikalen Lausanner Bewegung geprägten Theologie ergeben hat. Die strittigen Grundfragen, die der Verfasser durch seine Darstellung zu klären sucht, beziehen sich nicht auf die zwischen Evangelikalen und Ökumenikern bestehenden missionstheoretischen Unterschiede, sondern auf das Missionsverständnis in der evangelikalen Bewegung selbst.

Nach einem Zitat aus John R. Stotts Buch *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit* geht Berneburg davon aus, daß in evangelikalen Kreisen von heute die Überzeugung eines doppelten Missionsauftrags vorherrscht, weil „Gott uns in seiner Welt sowohl soziale als auch evangelistische Aufgaben übertragen hat“ (S. 12). Daß aber diese „Überzeugung“ unter Evangelikalen nicht ohne Gegenposition geblieben ist, hat Berneburg nicht übersehen. In seinem Buch *Umkämpfte Weltmission* spricht Arthur P. Johnston von einem aus Lausanne resultierenden Trend, der zunächst eine Synthese mit der sogenannten „holistischen Evangelisation“ des Ökumenischen Rates der Kirchen darzustellen scheint, dann in einem weiteren Sinn die Mission der Kirche „als Kombination von Evangelisation und sozialer und politischer Aktion, versteht“ (S. 12). Mit solchen und ähnlichen kontroversen Aussagen prominenter Vertreter beider Dimensionen des Missionsauftrages zeichnet der Verfasser, in welcher Spannung – ja, geradezu in welcher Krise – die Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Verantwortung sich innerhalb des evangelikalen Lagers befindet. Diese Krise ist zum einen darin begründet, daß das in der Vergangenheit von Evangelikalen gepflegte Missionsverständnis zu Ende geht, und zum anderen, daß sich dadurch neue Horizonte zur Verwirklichung des biblischen Missionsauftrages eröffnen.

Im zweiten Teil setzt Berneburg bei den Erweckungsbewegungen und dem Pietismus an und zeigt, wie das geistliche Erbe dieser älteren Strömungen bis heute das eigentliche Fundament des Evangelikalismus geblieben ist. Auch das Sammeln und Erstarben der neueren Evangelikalen sowie die Förderung einer globalen Missionsbewegung ab Mitte des 20. Jahrhunderts wären ohne das ältere Erbe undenkbar. Wenn auch missionstheoretisch unterschiedliche Strömungen

nicht zu verkennen sind, so haben doch alle in dem Vertrauen in der Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift ihren gemeinsamen Nenner. Diese Basis der älteren und neueren Evangelikalen bildet die Vorgeschichte der stark evangelistisch-missionarisch geprägten Lausanner Bewegung (S. 24-71). Zugleich weist Berneburg nach, welche prägende Ströme mit sozialen Auswirkungen sowohl aus den diakonischen Pionierarbeiten des deutschen Pietismus als auch aus den Erwekungsbewegungen in England und Amerika geflossen sind. Im Revolutionsjahr 1848 auf dem ersten Kirchentag in Wittenberg rief J. H. Wichern seine Kirche auf, den Grundsatz zu erkennen, daß die rettende Liebe ihr großes Werkzeug sein muß, womit die Tatsache des Glaubens erwiesen wird (S. 26). In England proklamierte William Wilberforce sein ihm von Gott gesetztes Ziel: „Die Unterdrückung des Sklavenhandels und eine Änderung der Sitten in unserem Lande“ (S. 29). In Amerika forderte Jonathan Edwards „Taten der sozialen Liebe, um so dem Werk Gottes Ausdruck zu verschaffen“ (S. 33). An vielen anderen Beispielen weist der Verfasser nach, daß die Verhältnisbestimmung von evangelistischer Verkündigung und sozialer Aktion im frühen Evangelikalismus nie hinterfragt wurde.

Leider blieb es nicht so. Berneburg führt das Auseinanderbrechen der ursprünglichen „Einheit und Ökumenizität der Evangelikalen“ (S. 35) und die daraus entstehenden Kontroversen auf konkrete historische Ereignisse und theologische Entwicklungen zurück. Zum einen weist er nach, daß die Auseinandersetzung zwischen damaligen Fundamentalisten und Modernisten „schon vor 1865 mit dem Beginn der industriellen Revolution mit ihren sozialen Herausforderungen einerseits und mit der Aufnahme liberaler theologischer Ideen aus Deutschland andererseits begonnen hatte“ (S. 34). Zum andern trennten sich die Geister an der Frage der Eschatologie. Auf der einen Seite entwickelte sich der postmillennialistische Geist „unter Einfluß der Social-Gospel-Theologie zu einer immanenten Fortschrittsidee“, während sich die Mehrheit der Evangelikalen (Fundamentalisten) einer prämillennialistischen Eschatologie zuwandten (S. 34; S. 37-39). In den 60er Jahren kam es in Amerika wie in Europa zur Erneuerung der Evangelikalen. Aufgrund der Kongresse in Wheaton und Berlin wurde 1966 als „Jahr der Evangelikalen“ erklärt (S. 40; S. 53-58). Die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ (1970) gab den Evangelikalen eine theologische Stärkung (S. 49ff.).

Der dritte Teil ist der längste (S. 72-234) und spannungsvollste. In sieben Abschnitten zeichnet Berneburg den Weg von Lausanne 1974 bis Manila 1989 bis in alle Einzelheiten hinein nach und zeigt, wie die Evangelikalen in den 25 Jahren um die Klärung eines biblischen Missionsbegriffes gerungen haben. Er setzt im ersten Abschnitt bei dem Internationalen Kongress für Weltevangelisation und der Lausanner Verpflichtung an und schließt den siebten mit einer Analyse des Kongresses und dem Manifest von Manila ab. Seine Feststellung ist, daß die Evangelikalen einen umfassenden Missionsbegriff entworfen haben, der im Manifest „unverkennbar die typischen Züge eines Konsenspapiers“ in sich birgt, in

welchem bekräftigt wird, „daß die gute Nachricht und gute Werke untrennbar sind“ und daß wahre Mission immer „inkarnatorisch“ sein muß (S. 223). Das ist die unumstrittene Überzeugung.

Trotzdem, behauptet der Verfasser, „werden tiefe Gräben innerhalb der evangelikalen Bewegung sichtbar“. Er spricht von einer gewissen „Pluralität“, die zwar in einer internationalen Bewegung befruchtende Auswirkungen haben kann, aber zugleich „eine ernstzunehmende Gefährdung der biblischen Basis“ darstellt. Gerade um diese „biblische Basis“, die durch die Lausanner Verpflichtung von 1974 verbindlich bleibt (S. 227), werden in den 70er und 80er Jahren unter prominenten Missionstheologen im Lager der Evangelikalen aus allen Kontinenten intensive Gespräche geführt (S. 138-148). Dazu gehört vor allem das umfassende Dokument, das 1982 von den Teilnehmern an der „Consultation on the Relationship of Evangelism and Social Responsibility“ in Grand Rapids verabschiedet wurde. Die theologische und ekklesiologische Bedeutung dieses Dokuments setzt zwar keinen Schlußpunkt in der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Verkündigung und sozialem Engagement, kann aber kaum überschätzt werden (S. 148-177).

Der im Jahr 1983 von der „World Evangelical Fellowship“ in Absprache mit dem Lausanner Komitee für Weltevangalisation veranstaltete Kongress in Wheaton zum Thema „A Christian Response to Human Need“ sollte ein weiterer Schritt auf dem Wege zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis sein. Das Wort „Transformation“ wurde als neuer Begriff eingeführt, um den durch das Evangelium ausgelösten Verwandlungsprozeß zu beschreiben. Auf dieser Konferenz waren nicht nur Missionstheologen zugegen; auch Delegierte von Kirchen, Missionswerken und Entwicklungsdiensten aus aller Welt nahmen daran teil. In einer offenen Gesprächsatmosphäre wurden drei Teilkonsultationen mit inhaltlich unterschiedlichen Schwerpunkten behandelt: 1) „Die Ortsgemeinde in ihrem Umfeld“; 2) „Die Kirche in der neuen Herausforderung für die Mission“; 3) „Die Antwort der Kirche auf menschliche Not“ (S. 178-195). Das Ergebnis der Analyse und Interpretation der Dokumente ist für Berneburg ein negatives. Er glaubt nicht erwarten zu können, „daß sich der Transformationsbegriff allgemein in der evangelikalen Missionstheologie durchsetzen wird“ (S. 198).

Im vierten Teil geht der Verfasser auf die systematisch-theologischen Grundfragen ein, die zur Klärung der Verhältnisbestimmung von evangelistischer und sozialer Dimension der christlichen Mission entscheidend sind (S. 235-364). Zunächst untersucht er die hermeneutischen Grundlagen der evangelikalen Missionstheologie, die zwar in der Heiligen Schrift ihre normative Basis haben, aber auch den historischen Kontext der Situation berücksichtigen müssen. An diesem Punkt mahnt er, „das Bekenntnis zum Primat der Schrift vor der Situation“ nicht aufzugeben (S. 254), denn die Hoffnung für die Menschheit liegt nicht „in der sozialrevolutionären, sondern in der rettenden Kraft des Evangeliums“ (S. 255).

Solche Faktoren wie evangelikale Sozialethik und das biblische Verständnis von Gerechtigkeit (S. 272), die Armen in der evangelikalen und ökumenischen

Missionstheologie (S. 279-285), die Bedeutung der Eschatologie samt den millennialistischen Modellen für Weltverantwortung in der Mission (S. 301-306), die Erlösung von den Sünden, das Heilsverständnis von Lausanne I und II, von Grand Rapids 1982 und Wheaton 1983 sowie manche andere Schwerpunkte füllen den theologischen Inhalt dieser Kapitel. Was mich am Schluß besonders beeindruckt, ist Berneburgs Wortwahl, wenn er schreibt: „Ich ziehe hier die Rede-weise von der ‚Zentralität‘ der herkömmlichen, mißverständlichen von der ‚Priorität‘ vor“ (S. 364). Wenn das Evangelium im Ganzen des missionarischen Handelns, in jedem Aspekt von Wort und Tat Zentralstellung hat, dann stehen wir auf biblischem Festgrund.

Im letzten Teil der Monographie spricht Berneburg von der evangelikalen Missionstheologie am Wendepunkt. Er zieht den Schluß, daß „die Verhältnisbestimmung zwischen Evangelisation und sozialer Aktion ein Brennpunkt der missionstheologischen Diskussion in der evangelikalen Bewegung“ ist und in einer „Zerreißprobe“ steht (S. 365). „Nur wenn die evangelikale Missionsbewegung sich dieser Herausforderung stellt und an der Lösung arbeitet, wird sie ihre Zielsetzung erfüllen können – so die Lausanner Verpflichtung –, ‚für die Evangelisation der ganzen Welt zusammen zu beten, zu planen und zu wirken‘“ (S. 373).

So wie es keinen unfehlbaren Schriftsteller gibt, ist auch kein fehlerfreies Buch zu erwarten. Auf S. 31 sollte die Frucht von Moodys Unternehmungen wohl Student Volunteer Movement und nicht „Christian Voluntary Movement“ heißen. Außerdem ist der Vorname des eminenten Kirchen- und Missionshistorikers Latourette nicht Kenneth E. (S. 30; 393), sondern Kenneth S.(=Scott). In der Mitte von S. 406 ist der Name des amerikanischen Theologen von „Sime“ auf Sine zu korrigieren. Für eine zweite Auflage ist ein Namen- und Sachregister aufs dringlichste zu wünschen. Insgesamt kann ich dieses Buch bestens empfehlen. Es leistet missionarische Seelsorge an einem umstrittenen Punkt.

Hans Kasdorf

Christa Conrad. *Der Dienst der ledigen Frau in deutschen Glaubensmissionen: Geschichte und Beurteilung.* edition afem, mission scripts 12. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998. 137 S., DM 32,-

Frauenthemen sind „in“, auch in der Theologie. Zu Recht werden heute kritische Anfragen an vergangene und gegenwärtige Verhaltensmuster gesellschaftlicher und kirchlicher Männerherrschaften gestellt. Ein Blick in die Geschichte kann hier neue Perspektiven eröffnen und vor Einseitigkeiten bewahren. Die evangelikale Autorin ist selber Schulleiterin und Dozentin an einer Bibelschule in Tansania und daher existentiell von der Fragestellung des Buches betroffen. Ihre vor-

liegende Publikation erschien ursprünglich als Magisterschrift der *Columbia International University*.

Ohne Zweifel gibt die Fragestellung „Frauen in den Glaubensmissionen“ einiges her. Denn der heute häufig erklingende Vorwurf, die Evangelikalen seien frauenfeindlich, ist aus geschichtlicher Perspektive völlig absurd. Keine Gruppierung der Christenheit hat den Frauen so viele Dienstmöglichkeiten eröffnet wie der Pietismus, die Erweckungsbewegung und der später folgende Evangelikalismus. Jahrzehnte bevor die Landeskirchen überhaupt über den Dienst der Frau nachdachten, waren die Frauen schon in Freikirchen und Gemeinschaftskreisen aktiv, insbesondere auf dem Missionsfeld. Vor allem in den evangelikalen Missionen spielten und spielen sie eine wesentliche Rolle. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist der uneingeschränkte Verdienst dieser Arbeit, die sich mit den Überzeugungen der Gründer der internationalen und deutschen Glaubensmissionen zur „Frauenfrage“ beschäftigt. Deutlich wird: ohne den Dienst der ledigen Frauen wären diese Missionen nicht das geworden, was sie heute sind.

Biographisches und theologisches Interesse fließen bei der Abfassung dieses Buches untrennbar zusammen. In einer Einleitung erläutert deshalb die Autorin: Ihre Gewißheit, den eigenen Dienst auf dem Missionsfeld im Einklang mit dem Wort Gottes auszuüben, gründe sich auf zwei Säulen: „Da ist zum einen die persönliche Berufungsgewißheit [. . .] Da ist zum anderen das biblische Zeugnis von der Stellung der Frau in der Gemeinde Jesu, wie es von den Gründern und Gründerinnen der Glaubensmissionen [. . .] verstanden wurde“ (S. 8). Unter diesen beiden Prämissen rechtfertigen viele ledige Frauen heute ihren Dienst in (evangelikalen) Missionen. Schon hier fragt man sich allerdings, welches Verhältnis Berufung und Wort Gottes zueinander haben, also warum die Autorin nicht ausschließlich die bekannten biblischen Texte zur Begründung ihrer Ansicht heranzieht, sondern sich auf ihre subjektive Berufungserlebnisse und auf die Interpretation von Bibeltexten eines ausgewählten Kreises von Missionsmännern beruft? Sind innere Führung einer Einzelperson und das Zeugnis einer willkürlich ausgewählten Schar von Missionsgründern überzeugendere Argumente als die Aussage der Bibel selber? Zur Begründung des Dienstes der Frau in der Mission müßten Bibeltexte herangezogen und sorgfältig ausgelegt werden. Gerade diese Mühe macht sich die Autorin jedoch nicht. Zwar werden einleitend auf 28 Seiten einige biblische Grundlinien zum Thema aufgezeigt, ohne jedoch tiefergehende oder kontroverse Diskussionen zuzulassen. Ad hoc wird ohne große Überzeugungskraft z.B. deklariert, Paulus habe Frauen als Gemeindeleiterinnen akzeptiert und gewürdigt (S. 33) und 1Tim 2,12 sei nicht als generelles Lehrverbot zu verstehen, sondern als Schweigegebot für Irlehrerinnen. Bei einer solchen vorschleunigen Argumentationskette fragt man sich, ob nicht von vornherein der Wunsch Vater des Gedankens war. Hier gibt es exegetische Forschungsergebnisse, deren Berücksichtigung zu vertieften und weiterführenden Ergebnissen hätte beitragen können.

Im längeren geschichtlichen Teil versucht die Autorin anschließend nachzuweisen, daß schon die Väter der Glaubensmissionen die von ihr vertretene Auslegung unterstützt hätten. Hudson Taylor, Fredrik Franson, C.T. Studd und Hedwig von Redern werden als Garanten für eine Position dargestellt, die den Frauen gleiche Rechte in Verkündigung und Gemeindedienst gewährt. Sie sollen pars pro toto für andere Gründer von Glaubensmissionen stehen, die den Dienst der Frau im bewußten Kontrast zu den klassischen Missionen stark gefördert hätten.

Leider kann die gesamte Argumentation der Autorin einen Historiker nicht überzeugen. Bei der Darstellung der Position *Hudson Taylors* (ganze fünf Seiten!) findet sich z.B. überhaupt keine Evidenz für ihre Argumentation. Das Fehlen von Aussagen Taylors zum Thema Leitungsaufgaben der Frau mag damit zusammenhängen, daß Taylor im Rahmen der Mission keine Gemeinden gründen wollte, wodurch sich manche Fragestellungen (z.B. Lehrdienst der Frau) nicht ergaben. Aus dem von Conrad Gesagten wird nur deutlich: Taylor unterstützte den Missionsdienst der Frau, was wohl niemand in Frage stellen wird. Über Lehramt und Gemeindeleitung der Frau finden sich in dieser Abhandlung – und anscheinend in Taylors Schriften insgesamt keine Aussagen von ihm! Und die Autorin muß zugeben, daß Taylor in seiner gesamten missiologischen Argumentation mehr „pragmatisch“ und weniger theologisch argumentiert (S. 52). – Noch problematischer ist die Darstellung der Haltung *Fredrik Fransons* zum Dienst der Frau. Conrad gibt zu, daß Fransons Ja zum geistlichen Dienst der Frau damit zu tun hatte, daß er an eine kurz bevorstehende Wiederkunft Christi (übrigens im Jahr 1900) glaubte, die den Einsatz aller verfügbaren Kräfte nötig mache, auch der Frauen in der Verkündigung. Die Autorin formuliert freimütig – scheinbar ohne selbst die Problematik dieser Aussage zu erkennen: „Für Franson war es das vorrangige Ziel, Seelen zu retten. Diesem und der Erfüllung des Missionsauftrages mußte alles andere untergeordnet sein“ (S. 58). Allein dieser Ansatz mag wohl kaum überzeugen. Schlimmer noch: Was Conrad nicht sagt und wohl auch nicht weiß, ist die Tatsache, daß Franson zwar den Dienst evangelisierender Frauen unterstützte, aber ein Gegner von Frauen im Lehrdienst war und auch Frauen als Pastorinnen ablehnte! Frauen sei nur das Abhalten von Evangelisationsveranstaltungen und Ansprachen über „allgemein anerkannte Wahrheiten“ gestattet (F. Franson, „Weissagende Töchter“, *Gemeinschaftsblatt zur Förderung des auf Gottes Wort gegründeten Christentums*, Emden 1890, S. 32), nicht aber das Lehren (ebd., S. 36)! In der schwedischen Originalausgabe seines Buches „Weissagende Töchter“ (St. Paul/ Minnesota) wies er in einem Vorwort ausdrücklich auf diesen Unterschied hin. Diese eklatante Fehlinterpretation kommt dadurch zustande, daß die Autorin die entsprechenden Quellen nur in einer gekürzten Version kennt, wie sie in einer missiologischen Quellensammlung erschienen ist! Zudem erwähnt Conrad nicht die wichtige Widerlegung der Fransonschen Position zur „Frauenfrage“ von Heinrich Neviandt, *Die Heilsarmee und die Arbeit des schwedischen Evangelisten Franson* (Barmen: Haarhaus, 1890), die in Deutschland wegen ihrer gediegenen Argumentation allgemein Akzeptanz

und weite Verbreitung fand und dazu führte, daß die China-Allianz-Mission später eine andere Praxis einführte. – Die pragmatischen Argumentationsmuster der Verteidiger der Frauenmission werden auch durch die Ausführungen über *C.T. Studd* deutlich. Conrad muß zugeben: „Charles und Priscilla Studd waren keine Theologen. Sie waren auch nicht an der theologischen Aufarbeitung dieser Frage interessiert, weil für sie schon alles klar war“ (S. 69). Umso unklarer bleibt dagegen die Verbindung von *Hedwig von Redern* (S. 70-74) zum Thema des Buches, denn von Redern war weder Gründerin noch Missionarin einer Glaubensmission und ihr Einfluß auf den *Deutschen Frauen-Missions-Bund* bleibt unklar.

Leider hat sich die Autorin im Geschichtsüberblick nicht um Originalquellen bemüht, sondern schöpft ausschließlich aus Sekundärquellen. Ihre Ausführungen über die Heiligungsbewegung sind sehr verallgemeinernd und ebenfalls nicht aus den Originalquellen abgeleitet. Schon von „der“ Heiligungsbewegung zu sprechen offenbart die Unkenntnis und leistet dem Mißverständnis Vorschub, alle Anhänger dieser Bewegung hätten die Frauenordination gefordert. Besonders für die deutsche Situation ist dieser Gedanke völlig abwegig. In der Arbeit entsteht mehrfach der Eindruck, daß erst die Glaubensmissionen den Dienst der Frauen entdeckt und für das Reich Gottes fruchtbar gemacht hätten. Auch diese Behauptung ist ein Trugschluß: in der Antike und im Frühmittelalter waren Frauen an Schlüsselpunkten der Missionsgeschichte wegweisend beteiligt. Gleiches gilt für den Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts.

Jeder Historiker steht in der Gefahr, die Geschichte für seine Zwecke zu instrumentalisieren. Schon vor der Forschung steht dann fest, was die Geschichte zu sagen hat. Dieser Gefahr kann nur der entgehen, der etwas genauer und differenzierter hinschaut, als es die Autorin in ihrer Magisterschrift getan hat. Gerade bei einer solch umstrittenen Thematik gebietet es die wissenschaftliche Redlichkeit, sorgfältig mit den Quellen umzugehen. Trotz der Kritik am vorliegenden Buch bleibt festzuhalten, daß der Dienst der ledigen Frauen in den Glaubensmissionen nicht zu übersehen und hoch zu schätzen ist. Eine zukünftige gründliche Arbeit könnte hier einmal ihren ungeheuren Einsatz, ihren Mut und auch ihre Weisheit und Besonnenheit in den vielfältigen Missionsdiensten aufzeigen.

Stephan Holthaus

Pius F. Helfenstein. *Grundlagen des interreligiösen Dialogs: Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1998. 469 S., DM 39,-

Die Religionen und der christliche Glaube sind wie Geschwister einer Familie: „Alle haben sie dieselben Eltern, beziehungsweise denselben einen Gott zum Vater, und trotzdem unterscheiden sie sich zuweilen enorm und gehen je ihre eigenen Wege“ (S. 385). In diesem Bild fasst der Autor dieser vom Schweizerischen Nationalfonds unterstützten Forschungsarbeit, ev. Theologe und Pfarrer in der Schweiz, sein Verständnis einer trinitarisch-pluralistischen Grundlage für die Begegnung zwischen Christen und Menschen anderer Religionen zusammen. Doch bevor er zu diesem Schluß kommt, nimmt er den Leser mit auf eine spannende, detaillierte und kenntnisreiche Reise durch die religionstheologischen Entwicklungen und Auseinandersetzungen in der ökumenischen Bewegung seit Edinburgh 1917. Immer wieder angespielter Kontrapunkt seiner Studie ist der in Tambaram 1938 vertretene Ansatz Hendrik Kraemers einer grundlegenden Diskontinuität zwischen biblischer Offenbarung (von Kraemer auch als „biblischer Realismus“ bezeichnet) und den nichtchristlichen Religionen (S. 53-69). Dieser Ansatz, den Helfenstein als heilsgeschichtlich bezeichnet, habe das Verständnis der ökumenischen Bewegung bis nach dem 2. Weltkrieg geprägt. Erst seit Neu-Dehli 1961 sei es im Rahmen der Anerkennung einer „universalen Christusherrschaft“ (auch bekannt als „kosmische Christologie“) im ÖRK zu einer positiveren Einstellung zu den Weltreligionen (und in Verbindung damit auch zum europäischen Säkularismus [S. 109-114]) gekommen. Dieses neue (verheißungsgeschichtliche) Verständnis habe jedoch zu einer unzulässigen christlichen Vereinnahmung der Weltreligionen im Sinne eines „anonymen Christentums“ und gleichzeitig zu einem Verschwimmen christlicher Inhalte geführt.

Der zentrale Forschungsgegenstand der Studie ist das Programm für den interreligiösen Dialog des ÖRK, das 1971 ins Leben gerufen wurde. Bezüglich des Versuches, den interreligiösen Dialog theologisch zu begründen, unterscheidet Helfenstein in diesem Programm zwei Phasen. Die erste sei vorrangig vom erwähnten verheißungsgeschichtlich-christozentrischen Denken (im Sinne Neu-Dehli) geprägt gewesen. Dieser Ansatz habe sich jedoch als „unangemessen und hinderlich“ (S. 170) erwiesen, da „die einzelnen Religionen [...] in sich geschlossene, partikuläre Größen“ seien (S. 170). Deshalb habe die Dialoguntereinheit des ÖRK in der pluralistischen Religionstheologie nach Alternativen gesucht. Die daraufhin lancierte Fünfjahresstudie war grundlegend von den Ansätzen John Hicks und Paul F. Knitters geprägt: Verschiedene Variationen eines theozentrischen Ansatzes nach dem Jesus Christus eine „einzigartige Manifestation der göttlichen Offenbarung, nicht aber die einzige schlechthin“ sei (S. 229), wurden im Zusammenhang mit der Studie formuliert (Ariarajah, Lindbeck, Sa-

martha, Duraisingh, van der Bent). Bald wurde jedoch auch die Rede von „Gott“ zugunsten einer „ultimate reality“ fallengelassen (S. 229), und anstelle einer theologischen zunehmend eine religionsphilosophische Terminologie gewählt. Helfenstein kritisiert: Aus einer vermeintlich neutralen Perspektive wurde den Einzelreligionen ein religiöses „Metasystem“ übergestülpt (S. 240). Die Fünfjahresstudie, die vor allem auf die Gemeindeebene hinauswirken sollte, hatte nur sehr mäßigen Erfolg. Für um so entscheidender schätzt Helfenstein die den Studienprozeß abschließende Konferenz in Baar, Schweiz, 1990 ein. Hier sei der religionspluralistische Ansatz von einem trinitarischen Konzept her korrigiert worden. Für „weiterführend“ hält er vor allem den Beitrag des griechisch-orthodoxen Metropoliten George Khodre, der alle Religionen für „Typologien der christlichen Wirklichkeit“ (S. 265) in der hypostatischen Unterschiedenheit der Personen der Trinität hält. Er unterscheidet von daher zwischen einer „Heilsordnung Christi“ und einer „Heilsordnung des Geistes“. In dieser Konferenz sieht Helfenstein einen angemessenen „Mittelweg“, der die Anliegen der Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem Glauben und den Religionen angemessen widerspiegele.

Im letzten Teil der Arbeit versucht Helfenstein seine eigene Position eines trinitarischen Religionspluralismus aus biblisch-theologischer Sicht darzulegen. Von Khodre übernimmt Helfenstein die „hypostatische Unabhängigkeit aller drei Personen der Trinität“ (S. 380) und die darauf basierende Unterscheidung der Heilsordnung des Sohnes und der Heilsordnung des Geistes. Während der christliche Glaube die Heilsordnung des Sohnes darstelle, bilde die Heilsordnung des Geistes den Bereich der anderen Religionen (S. 381). Helfenstein: „Die hypostatische Unabhängigkeit der trinitarischen Personen schützt sowohl das christliche Selbstverständnis als auch jenes der anderen Religionen“ (S. 382). Innerhalb dieser Verständnisse könne der Christ sowohl das Vertraute und Faszinierende als auch das Fremde und Schockierende der Religionen einordnen. „Der trinitarisch-pluralistische Ansatz erlaubt es dem christlichen Glauben, sich gegenüber den anderen Religionen entschieden abzugrenzen; er erlaubt es dem christlichen Glauben aber nicht, den anderen Religionen ihren Platz im trinitarischen Konzept abzusprechen“ (S. 382).

Helfensteins Buch besticht vor allem durch die gründliche und fast lückenlose Darstellung der religions- und missionstheologischen Auseinandersetzungen um den interreligiösen Dialog in der ökumenischen Bewegung und durch eine umfassende Verarbeitung der Literatur (vgl. die Bibliographie). Dabei bezieht er sowohl evangelikale als auch römisch-katholische Positionen mit ein. Sein Anliegen, eine genuin christliche Theologie der Religionen zu entwerfen, ist zu befürworten. Helfensteins Versuch eine biblisch-trinitarische Theologie mit einer religiös-pluralistischen zu verbinden führt m. E. allerdings nicht lediglich in eine Spannung, sondern letztlich zum Zerreißen des biblisch-theologischen Ansatzes. Wenn Helfenstein einerseits betont, daß sich „die Christen unbedingt an den biblischen Gott und dessen Heils offenbarung gebunden [wissen]“ (S. 339), aber

andererseits eine normative *revelatio specialis* in der Bibel ablehnt und dafür plädiert, daß sich das Christentum „gemeinsam mit den übrigen Religionen [. . .] auf der Suche nach der vollkommenen Wahrheit verstehen [soll]“ (S. 348), dann stetl Helfenstein m. E. (im Bild gesprochen) mit je einem Bein auf verschiedene Ziele ansteuernden Schiffen, und stellt so seinen Ansatz einer genuin christlichen Theologie der Religionen selbst in Frage, indem er die Basis einer solchen Theologie gleichzeitig affirmiert und auflöst. Jürg Buchegger ist zuzustimmen, der in seinem Vorwort feststellt, daß Helfensteins Ansatz „auf die Loslösung der Pneumatologie von der Christologie [. . .] hinauszulaufen droht“ (S. 16).

Undeutlich bleibt von daher auch (trotz gegenteiliger Bemühung [S. 392ff]) die Abgrenzung des eigenen trinitarisch-pluralistischen Ansatzes vom allgemeinen religionspluralistischen Verständnis. Helfenstein selbst stellt fest, daß die Anzeichen sich häuften, „daß im Umfeld des Dialogprogramms nicht länger differenzieren dem trinitarischen und dem theozentrisch-pluralistischen Ansatz differenziert wird“ (S. 297). M. E. liegt die von Helfenstein bezeichnete Problematik, daß die Unterscheidung „den Dialogverantwortlichen aus dem Gedächtnis zu entschwinden“ scheint (S. 297), in der – bei allen theologischen Einzeldifferenzen – mangelnden *grundlegenden* und für die *Praxis* relevanten Unterschiedenheit des theozentrisch-pluralistischen Verständnisses vom Ansatz der hypostatischen Unabhängigkeit der Heilsordnung des Geistes von der des Sohnes. Das wird auch deutlich in der Spannung zwischen der Aussage Helfensteins, daß die Rede vom Heil in anderen Religionen immer nur hypothetischen Charakter haben könne (verbunden mit seinem Vorwurf an die Religionspluralisten, diesen hypothetischen Charakter gegen „gesichertes, apriori feststehendes Wissen“ [S. 396] auszutauschen) und der eigenen, ebenso thetischen Formulierungsweise: z.B.: „Die christliche Mission [. . .] trifft in den anderen Religionen nicht auf gänzlich Fremdes, sondern [. . .] auf verschiedene Ausformungen des Heilshandelns des trinitarischen Gottes“ (S. 401).

Aus biblisch-theologischer Perspektive vermisse ich eine intensivere Auseinandersetzung mit der dämonischen Wirklichkeit in den Religionen, auf die Helfenstein nur am Rande eingeht (z.B. S. 349, 380). Er rechnet in allen Religionen, auch der christlichen, mit Elementen „dämonischer Verkehrung“ (S. 380, Fußnote 122), ohne das weiter zu konkretisieren. Undeutlich bleibt von daher auch, ob das „Schockierende“ fremder Religionen, das Christen im allgemeinen „dem Einfluß dunkler Kräfte zuschreiben“ (S. 382), wirklich einen solchen Ursprung hat, oder lediglich in kultureller Andersartigkeit begründet liegt. Auf welcher Grundlage können bei Helfensteins Ansatz menschenverachtende Anschauungen und Praktiken in den Religionen kritisiert werden? M. E. bietet sein Ansatz eine solche Grundlage nicht. Helfensteins engagiertes Ringen um eine möglichst konsensfähige, bewußt theologische Grundlage für die Begegnung mit den anderen Religionen ist zu würdigen und sollte zu weiterer Arbeit anregen, auch wenn sein Konzept eines trinitarischen Religionspluralismus m. E. (s. o.) autodestruktiv ist.

Friedemann Walldorf

Stephan Holthaus; Klaus W. Müller, Hrsg. *Die Mission der Theologie: Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag*. Bonn: KuW, 1998. 292 S., DM 69,80

Der Titel dieser Festschrift spiegelt Lehr- und Lebensprogramm des international bekannten mennonitischen Missiologen Hans Kasdorf wider. Daß Kasdorf seine Abschiedsvorlesung an der FTA Gießen ebenfalls mit „Die Mission der Theologie“ überschrieb – ohne zuvor den Titel der FS zu kennen – zeigt, wie sehr die Herausgeber mit der Wahl des Titels das Anliegen des Jubilars trafen. Für ihn galt: „Ohne Mission hat die Theologie keine Triebkraft, ohne Theologie die Mission keinen Kompaß.“ In der Festschrift leisten akademische Freunde, Kollegen und Schüler des Jubilars aus vier Kontinenten – ein Spiegel seines weltweiten Wirkens und Einflusses – Beiträge I. zu Leben und Werk Hans Kasdorfs, II. zur Missionstheologie, III. zur Missionsgeschichte, IV. zur Missionstheorie, V. zur Kontextualisierung und VI. zur Missionspraxis. Die insgesamt 21 Aufsätze sind zum Teil in deutscher (S. 12), zum Teil in englischer (S. 9) Sprache abgefaßt. Den englischen Aufsätzen ist jeweils eine deutsche Zusammenfassung beigelegt. Umgekehrt ist dies leider nicht der Fall, was im Blick auf eine zu erwartende Leserschaft im angelsächsischen Bereich, wo der Jubilar einen Großteil seines Lebens zubrachte, wünschenswert gewesen wäre.

Im ersten Teil beschreibt F. Walldorf in groben Zügen den Lebenslauf des Jubilars; H. J. Schmidt würdigt dessen missiologisches Schaffen mit seinen besonderen Schwerpunkten; S. Holthaus hat eine Bibliographie der Schriften Hans Kasdorfs zusammengestellt. Die thematischen Schwerpunkte der weiteren Teile reichen von einer trinitarischen Entfaltung der *Missio Dei*, den Nationen in der Johannesoffenbarung, der Mission im Blick auf das Jahr 2000, über die grenzüberschreitende Mission im Mittelalter, Herausforderungen an die Bibelübersetzung und die Notwendigkeit akademischer Abschlüsse im Missionsdienst bis hin zur Problematik des Ethnozentrismus, zu Grundlagen und Einzelfragen der Kontextualisierung, zur Evangelisation als Lebensstil und sogar zu dem Verhältnis von Juden und Christen in Deutschland. Die FS wird ergänzt durch ein Personen- und Sach- sowie ein Bibelstellenregister.

Als störend empfand ich bei der Lektüre die Druckfehler im Vorwort („Worten“ statt „Worte“; „Kadorf“ statt „Kasdorf“) und in dem Beitrag von Schmidt (S. 19 „aleinated“ statt „alienated“; S. 20 „orginating“ statt „originating“, S. 22 „another“ statt „other“ usw.), die fehlenden Leerzeichen vor den Klammern in der „Bibliographie der Schriften Hans Kasdorfs“ (32 mal auf 7 Seiten) und die seltsame Art der Literaturverweise bei Reimer (v.a. S. 118-121). Hinsichtlich der etwas simplen Einbandgestaltung, die ganz der sonst vom VKW in der *edition afem* verwendeten entspricht, für eine FS hätte der Verlag sich meines Erachtens etwas Ansprechenderes überlegen können. Alles in allem ist dies jedoch eine gelungene Aufsatzsammlung, die die Weite missiologischer Forschung und Pra-

xis in ihren verschiedenen Arbeitszweigen widerspiegelt, wie der Jubilar sie so gut zu integrieren verstand.

Rüdiger Nöh

Lothar Käser. *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie; Ein Lehrbuch für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Bad Liebenzell: Edition VLM; Erlangen: Ev.-luth.Mission, 1997. 2. Aufl. 1999. 352 S., DM 40,-

In mehr als zwanzig Jahren Lehr- und Vortragstätigkeit verarbeitete Käser – neben seinem Broterwerb als Studiendirektor auch als Dozent am Seminar für missionarische Fortbildung und Externen Studienzentrum der Columbia International University in Korntal sowie als außerordentlicher Professor für Ethnologie an der Universität Freiburg tätig – eine Fülle von Literatur. Ausgehend von seinem Schwerpunkt Ozeanien führten ihn Forschungsreisen nach Asien, Afrika und Lateinamerika. Wissenschaftliche Artikel waren die Folge. Käser kann als Pädagoge schwierige Gedankengänge so einfach darstellen, daß ihn jedermann verstehen kann. *Fremde Kulturen* ist ein klassisches Beispiel dafür, daß man qualifiziert und auf hohem Niveau schreiben kann – auch ohne Fußnoten. Die theoretisch durchdachte, mit den Erfahrungen anderer Wissenschaftler (in Diskussion und Literatur) gemessene und durch sie bereicherte Brauchbarkeit und praktische Anwendbarkeit ist entscheidend – zumindest in der Missiologie.

In zwanzig Kapiteln werden die für Missionare und kirchliche Mitarbeiter wichtigen Aspekte der Ethnologie entfaltet – strikt mit dem Ziel vor Augen, kompetent für Nicht-Fachleute und deren Bedürfnisse zu schreiben. Weitere sind als Unterthemen eingearbeitet. Die Länge der Kapitel ist ein Hinweis auf die Gewichtung; mit den Themen Religion und Gewissen mit je ca. 40 Seiten führt er nicht nur in die Thematik ein, sondern zeigt den Lesern damit auch ihr eigenes Umfeld. Animismus ist unterteilt und nicht abschließend behandelt: Ein eigenständiges Manuskript darüber ist schon in Arbeit. Der Aufbau des gesamten Werkes reflektiert sich in den einzelnen Kapiteln: didaktisch klug – vom Allgemeinen zum Speziellen, vom Bekannten zum Unbekannten, mit Querverweisen und passenden Wiederholungen, mit einleitenden bzw. markanten Beispielen, so daß das Ganze als Einheit erscheint. Die einzelnen Kapitel sind in sich abgeschlossen und verständlich.

Wenn man es einmal gelesen hat, dient das Buch mit der Fülle von Informationen als Nachschlagewerk, wofür das Stichwortverzeichnis und die jeweils fettgedruckten Begriffe im Text eine enorme Hilfe sind. Treffende Definitionen, verständlich und merkbar formuliert, erweisen sich als akademische Edelsteine. Als klassische Formulierung kann wohl seine Definition von Kultur als *Strategie*

zur *Daseinsbewältigung* gelten; das Über-Ich, das Gewissen, sei die „Befähigung des Menschen, sein Verhalten und das der anderen nach bestimmten Maßstäben zu bewerten und als ‘gut’ oder ‘böse’ zu identifizieren.“ Auch diese Befähigung bilde eine Strategie zur Gestaltung und Bewältigung des Daseins. Die Beschreibung des Gewissens ist das Herz des ganzen Werkes, die Definition von Kultur durchzieht wie Nervenstränge alle Kapitel.

Immer wieder zieht er Parallelen zur Mission, er zitiert und erklärt die Bibel aus seiner Sicht – und manchem Theologen wird dabei die Stirn runzeln. Käser versteht sich nicht als Theologe, wenn er z.B. das Alte Testament mit den Mythen der schriftlosen Völker vergleicht und dabei großzügig die Inspirationsfrage unberücksichtigt läßt. Laban mit dem überhöhten Brautpreis kommt dran, die Geschwister Jesu bei den Verwandtschaftsbeziehungen, die Kinder Abels bei den Heiratsprinzipien. Der Unterschied von Kultur und Kreatur in 2 Kor 5,17 wird klar, und manche überkommene fromme Formel wird auf Anthropologie reduziert. Man fühlt sich häufig hinterfragt, korrigiert, empfindet aber gleichzeitig die Hilfe, die beabsichtigt ist. Erfahrene Missionare haben laufend „Aha“-Erlebnisse. Für Kandidaten und Theologen wird manches theoretisch erscheinen.

Käser stellt Missionare in die gleiche Reihe mit Entwicklungshelfern und diakonischen Mitarbeitern. Er steht für Mission, fügt sinnvolle, apologetische Argumente ein und formuliert in didaktischer Klarheit und Schärfe, die kein Mißverständnis zulassen. Theoretiker wie Praktiker kommen auf ihre Kosten. Das Werk ist eine wertvolle, unverzichtbare Hilfe für die Ausführung unseres Auftrags in der Mission. Es ist eine relevante, weitestgehend umfassende und brauchbare Ethnologie, wie es sie in dieser Form, mit solcher fachlichen Präzision und für diese Zielgruppe zumindest in Deutsch noch nicht gab. Wir hatten zwar schon vor Jahrzehnten Missionare, die ethnologische und linguistische Forschungsarbeit leisteten. Noch nie erschien jedoch ein zusammenhängendes Werk in deutsch, das auf die Bedürfnisse dieser Zielgruppe eingeht. Professor Käser steht in gleicher Reihe mit prominenten Anthropologen aus den USA wie Ward Goodenough, in seinem Anliegen für Missionare in der Tradition von Alan Tippet, William Smalley und Eugene Nida. Auch Paul G. Hiebert an der Trinity Evangelical Divinity School, Marvin K. Meyers und Sherwood Lingenfelter von Biola sowie der Kollege Robert Priest in Columbia stehen in dieser Linie. Lothar Käser ist der Begründer der neueren deutschen Missionsanthropologie. Für sein Werk erhielt er vom Arbeitskreis für evangelikale Missiologie den George-W.-Peters-Preis 1998.

Klaus W. Müller

Rüdiger Nöh. *Pietismus und Mission: Die Stellung der Weltmission in der Gemeinschaftsbewegung am Beispiel des Siegerländer Gemeinschaftsverbandes*. Bonn: KuW, 1998. 179 S., DM 39,80

Rüdiger Nöh, in Siegen geboren und aufgewachsen, heute als Prediger im Siegerländer Evangelischen Gemeinschaftsverband tätig, ist bestens vertraut mit den Stärken und Schwächen der Gemeinschaften seiner Heimat. Mit der vorliegenden Magisterarbeit (Columbia International University) untersucht er exemplarisch am Beispiel der Gemeinschaften seiner Heimat die Beziehung zur und Teilnahme der Gemeinschaftsbewegung an der Weltmission. Grundlage des Buches ist dabei eine empirische Untersuchung, die er in allen Gemeinschaften des Siegerlandes durchführte in Verbindung mit einer ausführlichen Befragung der Missionsleiter zweier Missionen, die traditionell ihre Heimatbasis hauptsächlich im Siegerland haben.

Mit Hilfe dieser Untersuchung kommt Nöh zu für die Gemeinschaftsbewegung und die beteiligten Missionen bedenkenswerten Ergebnissen. Seine empirische Studie verbindet er mit einem historischen Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der Siegerländer Gemeinschaften in Pietismus und Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts und einer knappen allgemeinen exegetischen Darlegung des Zusammenhanges von Mission und Gemeinde. Nöh erkennt dabei deutlich, daß Engagement in der Weltmission und Erweckungsbewegung im Siegerland von den Anfängen her, besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eng aufeinander bezogen waren. Aber auch die Gründung der Neukirchener Mission als erste deutsche Glaubensmission in Folge der zweiten großen Erweckungsbewegung Ende des 19. Jahrhunderts entfachte im Siegerland neues Feuer für die Weltmission. Andere Glaubensmissionen (z.B. Mission für Südost-Europa) folgten, und auf diesem Wege ergab sich bis in die Gegenwart eine Beteiligung der Gemeinschaften an der Weltmission.

Diesem reichen Erbe steht heute jedoch eine bedenkliche Entwicklung gegenüber. In Kapitel fünf seiner Arbeit, in dem er das Ergebnis der Untersuchung bilanziert, malt Nöh ein eher düsteres Bild über das gegenwärtige Verhältnis von weltmissionarischer Verantwortung und Siegerländer Gemeinschaften. Zwar halten viele Gemeinschaften noch lose Verbindungen zu den Missionen, es wird auch allgemein gebetet und gespendet, aber intensivere persönliche Kontakte zu Missionaren, geistliche Gemeinschaft mit ihnen und neue Aussendungen von jungen Leuten aus den eigenen Reihen in die Mission fehlen. Überhaupt scheint mir durch die Untersuchung von Nöh erwiesen zu sein, daß es den Gemeinschaften kaum gelungen ist, die Verantwortung für Mission an die jüngere Generation weiterzuvermitteln. Diese steht heute dem Missionsgedanken eher kritisch gegenüber, möchte besser von den Missionsgesellschaften informiert werden und spendet allenfalls für einen Missionar, der persönlich bekannt ist, nicht jedoch an eine unpersönliche Missionsorganisation. Nöh fordert in diesem Zusammenhang

von den Gemeinschaften einen radikalen Paradigmenwechsel: „‘Unterstützende Gemeinde‘ muß zu ‘sendender Gemeinde‘ werden, so wie sie im Neuen Testament zu finden ist“ (S. 147-148). Auch die Missionsgesellschaften sind hier gefragt, ob sie mündige, sendende Gemeinden fördern oder enge persönliche Bindungen von Gemeinden und Missionaren eher vermeiden wollen. Zurecht kritisiert Nöh viele traditionelle Gemeinschaften, die nur von zwei Zielen motiviert werden: „Gemeinschaftspflege und Evangelisation“, wobei Nöh eine einseitige Verschiebung zugunsten der „Gemeinschaftspflege“ festzustellen glaubt (S. 145-149). Dies habe auch theologische Gründe, die er in einer „Überbetonung der aktiven Heiligung als Zentrum des christlichen Lebens“ und in eschatologischen Mißverständnissen begründet sieht (S. 152 und 154-156). Eine Lösung erkennt Nöh in der Weiterentwicklung der Gemeinschaften zu „sendenden Gemeinden“ mit einer „biblische[n] Ekklesiologie“ (S. 146).

Die Magisterarbeit Nöhs hat das Verdienst, auf die Defizite und Schwachstellen im Verhältnis von Gemeinschaftsbewegung und Mission konkret und begründet aufmerksam zu machen. Auf seine Anfragen gilt es zu hören, und es wäre von größtem Interesse für Missionsgesellschaften und Gemeinschaften, wenn sie hier in einen fruchtbaren Dialog eintreten würden. Dabei scheint mir, im Gegensatz zu Nöh, das Hauptproblem nicht unbedingt in einer schwachen Ekklesiologie der Gemeinschaften zu liegen. Nicht die Frage nach dem richtigen Gnadendauer Gemeindemodell (1-4) entscheidet über das Verhältnis von Mission und Gemeinschaft. Vielmehr gilt es, an alle Gemeinschaften, welcher Schattierung auch immer, die Frage zu richten: Versteht sich die Gemeinschaftsbewegung noch als missionarische Bewegung, die nicht nur die Evangelisierung Deutschlands, sondern auch die Weltmission im Blickfeld hat? Oder verabschieden sich die Gemeinschaften von ihrer weltmissionarischen Verantwortung, abgesehen von gelegentlichen Almosen? Am Beispiel der Siegerländer Gemeinschaften kann man gut erkennen, wie die Weltmission an der Wiege der Gemeinschaften Pate stand. Jede Erweckung im 19. Jhd. brachte einen neuen Schub an weltmissionarischem Handeln und Sendungen hervor. Gemeindestrukturen müssen heute danach hinterfragt werden, wieweit sie dem Ziel der Missionierung der Welt dienen oder wo sie diesem Ziel im Wege stehen. Die Stärke der Gemeinschaftsbewegung in ihrer Geschichte war gerade ihre Flexibilität in den Strukturen, mit denen sie auf die verschiedenen Herausforderungen reagierte. Ihre Gefahr liegt heute in der Erstarrung in festgefügte Formen, die, ob mit kirchlicher oder freikirchlicher Tendenz, den Missionsgeist ersticken. Nie war Otto Rieckers Slogan für müde gewordene Gemeinschaften aktueller als heute: „Mission oder Tod“.

Bernd Brandl

Klaus Wetzel. *Wo die Kirchen wachsen: Der geistliche Aufbruch in der Zweidrittel-Welt und die Folgen für das Christentum*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 128 S., DM 19,80

In fünf kompakt geschriebenen Kapiteln stellt der Autor die weltweiten, gravierende Veränderungen im Bevölkerungswachstum sowie in den Verschiebungen bei den Religionen, insbesondere im Christentum dar und veranschaulicht sie mit selbst erstellten, übersichtlichen Graphiken, Tabellen und Listen sowie mit einer ausführlichen (11 Seiten!) Bibliographie auf insgesamt 117 Seiten. Mit akribischer Genauigkeit stellt der Autor aus verschiedenen veröffentlichten Quellen seine Nachweise darüber zusammen, daß sich die Schwerpunkte der Weltbevölkerung sowie der Christenheit von Europa und Nordamerika weg in die südliche Hemisphäre, vor allem Afrika und in zweiter Linie Asien verlagert hat. Auch Südamerika hat seine katholische Alleinherrschaft verloren und zeigt eine religiöse Vielfalt. Damit verringerte sich der Einfluß des nicht mehr existenten „christlichen“ Abendlandes auf den Rest der Welt. In der Initiative für die Weltmission sind die neuen Zentren der Christenheit den alten sendenden Länder zumindest ebenbürtig, wenn nicht überlegen.

Diese Zusammenhänge führen, nach dem ersten Kapitel, zum „Abschied vom christlichen Abendland“. Obwohl zunehmend in der Minderheit, nahm die Christenheit inzwischen weltweiten Charakter an (zweites Kapitel). Waren Christen etwa ein Jahrtausend lang mehrheitlich in der europäischen Kultur beheimatet, so änderte sich das in den vergangenen hundert Jahren zur multikulturellen Christenheit. Diese Veränderungen dramatischen Ausmaßes werden mit graphischen Darstellungen verdeutlicht (drittes Kapitel). Zwar in jahrhundertealten kirchlichen Strukturen erstarrt, brachen vor allem in der evangelischen Kirche zunehmend und in den vergangenen Jahrzehnten auffallend stark Bewegungen auf, so daß der Autor im vierten Kapitel von weiteren „25 unglaublichen Jahren“ spricht (Ralph Winter hatte die zweieinhalb Jahrzehnte nach dem zweiten Weltkrieg in einer Veröffentlichung so genannt). Notwendigerweise erscheint das letzte Kapitel als Wiederholung, wenn der Autor „das neue Bild der Christenheit“ skizziert. Er fordert auf diesem Hintergrund, die „evangelistische und missionarische Kompetenz“ könne „nur von einer sich erneuernden Kirche gewonnen werden“ (S. 101). Trotz aller gravierenden Verschiebungen der Schwerpunkte gerät die Christenheit zahlenmäßig immer mehr ins Abseits und in die Bedeutungslosigkeit für das Weltgeschehen. Deshalb solle Weltmission globalen Charakter annehmen, indem „Mitarbeiter aus allen Kontinenten auf allen Kontinenten arbeiten“, wofür „die missionarische Dynamik vieler Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika“ schon „längst Vorbild für die Kirchen Europas geworden“ sei (S. 104).

In der für die Veröffentlichung bedingten Knappheit und bewußten Einseitigkeit bleiben viele aufbrechenden Fragen des Lesers, vor allem nach Hintergrün-

den, Kontextualisierung, Gleichwertung der Nationen oder Hinweisen über Strategie, Methodik und Theologie unbeantwortet. Im Layout und in einigen Formulierungen liegen noch einige Schwachpunkte, z.B. findet man auch in den reichhaltigen Fußnoten (bis zu 2/3 einer Seite, S. 80) mit extensiver Dokumentation noch wichtige Angaben (S. 9). Die verschiedenen Quellen werden verglichen und analysiert, dabei springt der Autor von einem Kontinenten zum andern, wodurch die Übersichtlichkeit leidet (z.B. S. 15-20). Die Wachstumszahlen vor allem in Südamerika hängen mit unakzeptablen Missionsmethoden zusammen; bei Afrika bleibt der Sklavenhandel unerwähnt, der noch vor dem Kolonialismus den Kontinenten ausblutete. Wirtschaftlich und dadurch auch politisch blieben die alten Machtverhältnisse bis heute noch konstant. Daß die Weltbevölkerung vielfach erst durch die westliche Medizin und Technik einen starken Auftrieb erhielt, ist ebenso nicht berücksichtigt. Der Autor weist auch nicht darauf hin, daß die neuen Massen durch Kriege, Katastrophen und schwierige ökologische und sozialen Zustände ein Potential für eskalierende soziale und politische Konflikte bilden und auch deshalb weiterhin praktische Mission und Evangelisation dringlich sind. Durch die vielen Tabellen leidet die Seitenformatierung, die Titel für die Graphiken sind kleiner als deren Beschreibungen.

Das Buch will wachrütteln, die Augen öffnen – und das beinahe provozierend, jedenfalls herausfordernd. Es ist ein aktuelles Nachschlagewerk, das zum Weiterdenken zwingt. Ich bin meinem Kollegen in der Missionswissenschaft dankbar dafür. Klaus Wetzel war nach seine Promotion in Kirchengeschichte sechs Jahre Dozent an einer theologischen Hochschule in Indonesien, wo er das Material für seine vorhergehende Veröffentlichung „Kirchengeschichte Asiens“ (Wuppertal: R. Brockhaus, 1995; dafür erhielt er vom AfeM den G.-W.-Peters-Preis) zusammenstellte. Er ist jetzt Pfarrer in Biblis/Nordheim und Dozent am Studienzentrum der Columbia International University in Korntal. Das vorliegende Buch ist eine (verkürzte) Ausgabe seines Vorlesungsmaterials.

Klaus W. Müller

Weitere Literatur:

- Abd al Masih. *Wer ist der Geist von Allah im Islam? Eine kritische Analyse einschlägiger Qur'anverse im Vergleich mit dem Evangelium*. Biblische Auslegung des Koran, Bd. 2. Villach: Licht des Lebens, 1998. 302 S., DM 24,95
- Hans Bär. *Heilsgeschichtlicher Bibelunterricht: McIlwains Programm „Building on Firm Foundations“ im Einsatz unter den Karen im Bezirk Omkoi (Nordthailand)*. Edition AfeM, mission academics, Bd. 3. Bonn: VKW, 1998. 150 S., DM 39,80
- Klaus Brinkmann, Hrsg. *Missionare und ihr Dienst im Gastland: Referate der Jahretagung 1997 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie*. Edition AfeM, mission reports, Bd. 5. Bonn: VKW, 1997. 175 S., 42,-

- Paulo Butzke. *Gemeindeaufbau in Brasilien*. EM 26. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 1998. Ca. 320 S., ca. DM 70,-
- Getatchew Haile; Aasulv Lande; Samuel Rubenson, Hrsg. *The Missionary Factor in Ethiopia: Papers from a Symposium on the Impact of European Missions on Ethiopian Society, Lund University, August 1996*. Studies in the Intercultural History of Christianity, Bd. 110. Frankfurt: Lang, 1998. 215 S., DM 65,-
- Patrick Johnstone. *Es ist viel passiert; Zahlen und Fakten: Die Weltmission auf dem Vormarsch*. Neuhausen: Hänssler, 1999. Tb. Ca. 480 S., DM 34,95.
- Karl Kalmbach. *Der feuerspeiende Berg: Die Geschichte der Liebenzeller Mission 1899-1999*. Lahr: VLM, 1999. 212 S., DM 9,80
- Victor Mordecai. *Der Islam – eine globale Bedrohung?* Neuhausen: Hänssler, 1998. Ca. 320 S., DM 29,95
- Klaus W. Müller, Hrsg. *Die Person des Missionars: Referate der Jahrestagung 1996 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie*. Edition AfeM, mission reports, Bd. 4. Bonn: VKW, 1997. 110 S., DM 29,80
- Klaus W. Müller; Thomas Schirmmacher, Hg. *Werden alle gerettet? Moderner Heiluniversalismus als Infragestellung der christlichen Mission. Referate der AfeM-Jahrestagung 1998*. Edition AfeM Mission Reports, 6. Bonn: KuW, 1999. Pb. Ca. 175 S., DM 42,-
- Jürgen Steinbach, Klaus W. Müller, Hg. *Theologie, Mission, Verkündigung: FS zum 60. Geb. von Helmuth Egelkraut*. Edition AfeM, Mission Academics, 6. Bonn: KuW, 1998, Pb. 165 S., DM 49,80
- Philip M. Steyne. *Schritt halten mit dem Gott der Völker: Weltmission im Alten und Neuen Testament*. Edition AfeM, Mission Academics, 7. Bonn: KuW, 1999, Pb. 300 S., DM 59,80
- Walter Wassermann. *Patriarchen, Pioniere, Persönlichkeiten: Zeugen Christi im Nahen Osten*. Villach: Licht des Lebens, 1998. 217 S., DM 19,95
- Reinhold Widter. *Evangelische Missionskirchen im nachchristlichen Europa: Am Beispiel Österreichs*. Theologische Schriften, Bd. 3. Neuhofen/Krems: Ev.-Ref. Medien, 1998. Ca. 120 S., DM 23,80
- Hannes Wiher. *Missionsdienst in Guinea: Das Evangelium für eine schamorientierte, von Animismus und Volksislam geprägte Gesellschaft*. Edition AfeM, mission scripts, Bd. 14. Bonn: VKW 1998. 125 S., DM 36,-

Rezensionen (JETH 1999) im Überblick

- Achtemeier, E., *Preaching from the Minor Prophets: Texts and Sermon Suggestions*. JETH 13 (1999) (Beat Weber-Lehnherr): S. 96
- Ådna, J., u.a. Hrsg., *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher*. JETH 13 (1999) (Wilfrid Haubeck): S. 125
- Angenendt, A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. JETH 13 (1999) (Lutz E. v. Padberg): S. 195
- Assmann, J., *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. JETH 13 (1999) (Wolfgang Bludorn): S. 97
- Baldermann, I. u.a., Hrsg., *Biblische Hermeneutik. Jahrbuch für Biblische Theologie*. JETH 13 (1999) (Hans F. Bayer): S. 112
- Baumann, A., *Die Apostelstraße: Eine außergewöhnliche Vision und ihre Verwirklichung*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 203
- Berneburg, E., *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie – unter besonderer Berücksichtigung der Laueraner Bewegung für Weltmission (1974-1989)*. JETH 13 (1999) (Hans Kasdorf): S. 263
- Biddle, M., *Das Grab Christi: Neutestamentliche Quellen – historische und archäologische Forschungen – überraschende Erkenntnisse*. JETH 13 (1999) (Armin Daniel Baum): S. 146
- Block, D.I., *The Book of Ezekiel: Chapters 25-48*. JETH 13 (1999) (Thomas Renz): S. 81
- Blomberg, C., *Die historische Zuverlässigkeit der Evangelien*. JETH 13 (1999) (Roland Gebauer): S. 119
- Bock, D.L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61-64*. JETH 13 (1999) (Armin Daniel Baum): S. 120
- Bockmühl, K., *Leben mit dem Gott, der redet: Leben aus dem Evangelium; Hören auf den Gott, der redet*. Hg. von Horst-Klaus Hofmann. JETH 13 (1999) (Hans-Georg Wüch): S. 158
- Bolyki, J., *Jesu Tischgemeinschaften*. JETH 13 (1999) (Christoph Stenschke): S. 122
- Brandl, B., *Die Neukirchener Mission: Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*. JETH 13 (1999) (Stephan Holthaus): S. 204
- Brandt, E., u.a. Hrsg. *Gemeinschaft am Evangelium: Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag*. JETH 13 (1999) (Christoph Stenschke): S. 128
- Brenscheidt, T., *Gott auf charismatisch: Gottesbeschreibungen in der Pfingst- und charismatischen Bewegung*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 159
- Buess, E., *Das Bild der Frau bei Jeremias Gotthelf*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 184
- Conrad, C., *Der Dienst der ledigen Frau in deutschen Glaubensmissionen: Geschichte und Beurteilung*. JETH 13 (1999) (Stephan Holthaus): S. 267

- Dieterich, M., Hrsg. *Der Mensch in der Gemeinschaft: Psychotherapie und Seelsorge im System*. JETH 13 (1999) (Karl Plüddemann): S. 236
- Delius, F., u.a. Hrsg. *Die 'Pigmenta' des heiligen Ansgar: Gebete der frühen Kirche im heidnischen Norden*. JETH 13 (1999) (Lutz E. v. Padberg): S. 198
- Douglass, K., *Gottes Liebe feiern: Aufbruch zum neuen Gottesdienst*. JETH 13 (1999) (Helge Stadelmann): S. 256
- Eckey, W., *Das Markus-Evangelium: Orientierung am Weg Jesu*. JETH 13 (1999) (Ute Dumke): S. 123
- Ehmer, H., u.a. Hrsg., *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Band 24: *Beiträge zur Geschichte des Württembergischen Pietismus: Festschrift für Gerhard Schäfer zum 75. Geburtstag am 2. Juni 1998 und Martin Brecht zum 65. Geburtstag am 6. März 1997*. JETH 13 (1999) (Lutz E. v. Padberg): S. 214
- Eibach, U., *Sterbehilfe - Tötung aus Mitleid?* JETH 13 (1999) (Klaus Rudolf Berger): S. 185
- Eickhoff, K., *Die Predigt beurteilen - Gemeinde denkt mit*. JETH 13 (1999) (Wolfgang Klippert): S. 235
- Ewert, D., *Der Heilige Geist: sein Wesen und Wirken*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 162
- Faix, W., *Wo zwei oder drei . . . : Gemeinde bauen durch Gebets-Basisgruppen*. JETH 13 (1999) (Gunnar Berchner): S. 240
- Föllmer, O., *Pietismus und Enthusiasmus - Streit unter Verwandten: Geschichtliche Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit*. JETH 13 (1999) (Klaus vom Orde): S. 206
- Gäckle, V., Hrsg., *Warum das Kreuz? Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu*. JETH 13 (1999) (Ralph Meier): S. 163
- Graham, B., *So wie ich bin: Die Autobiographie*. JETH 13 (1999) (Stephan Holthaus): S. 209
- Hahn, E., u.a. Hrsg., *Dein Wort ist die Wahrheit: Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie*. Festschrift für Gerhard Maier zum 60. Geburtstag. JETH 13 (1999) (Joachim Rieger): S. 160
- Hanssen, O., *Gott ist alles in allem: Exegetische Einblicke in das Neue Testament*, hg.v. Christian Burchard. JETH 13 (1999) (Manfred Dumm): S. 129
- Haubeck, W.; von Siebenthal, H., *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*. Band 1: *Matthäus bis Apostelgeschichte*. JETH 13 (1999) (Klaus Haacker): S. 112
- Haupt, R.; Lachmann, W., Hrsg., *Unternehmensethik - Wahre Lehre oder leere Ware?* JETH 13 (1999) (Markus Ocker): S. 187
- Helfenstein, P.F., *Grundlagen des interreligiösen Dialogs: Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*. JETH 13 (1999) (Friedemann Walldorf): S. 271

- Hempelmann, H., *Glauben wir alle an denselben Gott? Christlicher Glaube in einer nachchristlichen Gesellschaft*. JETH 13 (1999) (Stefan Felber): S. 165
- Hengel, M.; Schwemer, A.M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekanntenen Jahre des Apostels*, mit einem Beitrag von Ernst Axel Knauf. JETH 13 (1999) (Michael Schröder): S. 131
- Hergenröder, C., *Wir schauen seine Herrlichkeit: Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen*. JETH 13 (1999) (Manfred Dumm): S. 133
- Herrmann, C., *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung: Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 167
- Herzer, J., *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition*. JETH 13 (1999) (Christoph Stenschke): S. 134
- Hildebrandt, J., *Pietistischer Gemeindeaufbau zwischen Gemeinschaft und Gemeinde: Das Gemeindeverständnis der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland im Vergleich zum Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverband*. JETH 13 (1999) (Jürgen Mette): S. 242
- Hoerth, A.J., *Archaeology and the Old Testament*. JETH 13 (1999) (Helmuth Pehlke): S. 99
- Holthaus, S., *Trends 2000: Der Zeitgeist und die Christen*. JETH 13 (1999) (Horst Schaffenberg): S. 230
- Holthaus, S.; Müller, K.W., Hrsg., *Die Mission der Theologie: Festschrift für Hans Kasdorf zum 70. Geburtstag*. JETH 13 (1999) (Rüdiger Nöh): S. 274
- Houtman, C., *Das Bundesbuch: Ein Kommentar*. JETH 13 (1999) (Helmuth Pehlke): S. 83
- Huntemann, G., *Die Selbsterstörung des Christentums überwinden*. JETH 13 (1999) (Norbert Schmidt): S. 169
- Jacob, B., *Das Buch Exodus*. Hrsg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen. JETH 13 (1999) (Klaus Riebeschl): S. 85
- Jervell, J., *Die Apostelgeschichte*. JETH 13 (1999) (Armin Daniel Baum): S. 136
- Josuttis, M., *'Unsere Volkskirche' und die Gemeinde der Heiligen: Erinnerungen an die Zukunft der Kirche*. JETH 13 (1999) (Helge Stadelmann): S. 244
- Käser, L., *Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie: Ein Lehrbuch für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. JETH 13 (1999) (Klaus W. Müller): S. 275
- Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des AT. Teil 1: Grundlegung; Teil 2: Wesen und Wirken*. JETH 13 (1999) (Manfred Dreytza): S. 101
- Keener, C.S., *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe*. Band 1: Einleitung und Evangelien; Band 2: Apostelgeschichte bis Kolosser; Band 3: 1. Thessalonicher bis Offenbarung. JETH 13 (1999) (Christoph Stenschke): S. 147

- Kirn, H.-M., *Deutsche Spätaufklärung und Pietismus: Ihr Verhältnis im Rahmen kirchlich-bürgerlicher Reform bei Johann Ludwig Ewald (1748-1822)*. JETH 13 (1999) (Klaus vom Orde): S. 211
- Klautke, J.-B., *Gegen die Schöpfung: Homosexualität im Licht der Heiligen Schrift*. JETH 13 (1999) (Peter Zimmerling): S. 189
- Kleinschmid, K.; Frick, H., *Die Homöopathie und ihre religiösen Gegner im Blickwinkel medizinischen Wissens und christlichen Glaubens*. JETH 13 (1999) (Jürgen-Burkhard Klautke): S. 231
- Knodt, G., *Leitbilder des Glaubens: Die Geschichte des Heiligengedenkens in der evangelischen Kirche*. JETH 13 (1999) (Lutz E. v. Padberg): S. 192
- Kunz-Herzog, R., *Theorie des Gemeindeaufbaus: Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*. JETH 13 (1999) (Fritz Peyer-Müller): S. 247
- Lämmer, S., *Lebensspuren: Was wir über den historischen Jesus wissen*. JETH 13 (1999) (Manfred Dumm): S. 156
- Laepfle, U.; Pompe, H.-H., Hrsg., *Normalfall Evangelisation: Gemeinde der Zukunft in einer säkularen Gesellschaft*. JETH 13 (1999) (Friedemann Wall-dorf): S. 261
- Lichtenfeld, M.M., *Georg Merz, Pastoraltheologe zwischen den Zeiten: Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 170
- Mauerhofer, A., *Gemeindebau nach biblischem Vorbild*. JETH 13 (1999) (Helge Stadelmann): S. 249
- Mayordomo-Marín, M., *Den Anfang hören: Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2*. JETH 13 (1999) (Armin Daniel Baum): S. 116
- McComiskey, T.E., *The Minor Prophets. Volume Three: Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi* (= S. 897-1412). JETH 13 (1999) (Heiko Wenzel): S. 87
- Neudorfer, H.-W., *Das zweite Buch der Könige*. JETH 13 (1999) (Werner Gugler): S. 89
- Nöh, R., *Pietismus und Mission: Die Stellung der Weltmission in der Gemeinschaftsbewegung am Beispiel des Siegerländer Gemeinschaftsverbandes*. JETH 13 (1999) (Bernd Brandl): S. 277
- Nöh, R., *Der irdische Christus: Eine Exegese von 2 Kor 5,16*. JETH 13 (1999) (Heinrich von Siebenthal): S. 173
- v. Padberg, L.E., *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*. JETH 13 (1999) (Christoph Stenschke): S. 199
- Pöhlmann, H.-G., *Heiliger Geist: Gottesgeist – Zeitgeist oder Weltgeist?* JETH 13 (1999) (Hansjörg Kägi): S. 174
- Raupp, W., *Christian Gotlob Barth: Studien zu Leben und Werk*. JETH 13 (1999) (Stephan Holthaus): S. 218
- Riesner, R., *Essener und Urgemeinde in Jerusalem: Neue Funde und Quellen*. JETH 13 (1999) (Volker Gäckle): S. 149

- Schäfer, R., *Die Poesie der Weisen: Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9*. JETH 13 (1999) (Walter Hilbrands): S. 101
- Schart, A., *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse*. JETH 13 (1999) (Karl Möller): S. 103
- Schnelle, U., *Das Evangelium nach Johannes*. JETH 13 (1999) (Ute Dumke): S. 137
- Schreiber, T., *Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie*. JETH 13 (1999) (Oskar Föllner): S. 176
- Schuler, U., *Die Evangelische Gemeinschaft: Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen*. JETH 13 (1999) (Stephan Holthaus): S. 220
- Stadelmann, H., Hrsg. *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindebau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*. JETH 13 (1999) (Heini Schmid): S. 178
- Steiger, J.A., *Johann Gerhard (1582-1637): Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 181
- Stettler, H., *Die Christologie der Pastoralbriefe*. JETH 13 (1999) (Rainer Kuschmierz): S. 139
- Strobel, A., *Deine Mauern stehen vor mir allezeit: Bauten und Denkmäler der deutschen Siedlungs- und Forschungsgeschichte im Heiligen Land*. JETH 13 (1999) (Jochen Eber): S. 193
- Stuhlmacher, P., *Was geschah auf Golgatha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu*. JETH 13 (1999) (Rainer Kuschmierz): S. 140
- Temme, W., *Krise der Leiblichkeit: Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700*. JETH 13 (1999) (Stephan Holthaus): S. 222
- Thiede, C.P., *Ein Fisch für den römischen Kaiser: Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus*. JETH 13 (1999) (Christoph Stenschke): S. 151
- Venard, M., Hrsg., *Das Zeitalter der Vernunft (1620/30-1750)*. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Albert Boesten-Stengel u.a. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Bd. 9. JETH 13 (1999) (Lutz E. v. Padberg): S. 224
- Vincent, J.M., *Das Auge hört: Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament*. JETH 13 (1999) (Walter Hilbrands): S. 109
- Vom Orde, K., *Die Bücher Esra und Nehemia*. JETH 13 (1999) (Robert Miner): S. 91

- Wagn, K., *Die Abschaffung des Geistes durch die Moderne*. JETH 13 (1999) (Klaus Rudolf Berger): S. 190
- Walter, N.; Reinmuth, E.; Lampe, P., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*. JETH 13 (1999) (Michael Schröder): S. 141
- Warren, R., *Kirche mit Vision: Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt*. JETH 13 (1999) (Armin Mauerhofer): S. 250
- Wendel, U., *Gemeinde in Kraft: Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*. JETH 13 (1999) (Helge Stadelmann): S. 143
- Wetzel, K., *Wo die Kirchen wachsen: Der geistliche Aufbruch in der Zwei-Drittel-Welt und die Folgen für das Christentum*. JETH 13 (1999) (Klaus W. Müller): S. 279
- Wieske, G., *Gemeindepädagogik für die Praxis*. JETH 13 (1999) (Hans-Georg Wüch): S. 259
- Winkler, E., *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora: Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*. JETH 13 (1999) (Bernhard Kaiser): S. 253
- Winkler, K., *Seelsorge*. JETH 13 (1999) (Helge Stadelmann): S. 238
- Wüch, H.-G., *Buch Rut*. JETH 13 (1999) (Doyle Klaassen): S. 94
- Youngblood, R., *The Heart of the Old Testament: A Survey of Key Theological Themes*. 2. Aufl. JETH 13 (1999) (Wolfgang Bluedorn): S. 110
- Zimmermann, J., *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftenfunden von Qumran*. JETH 13 (1999) (Volker Gäckle): S. 153

Anschriften

Doz. Dr. Armin Daniel BAUM, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Prof. Dr. Hans F. BAYER, Conenat Theological Seminary, 12330 Conway Rd.,
 St. Louis, Miss. 63141 USA

Drs. Gunnar BERCHNER, Bahnhofstr. 44, 35390 Gießen

Dd.phil. Klaus Rudolf BERGER, Bentzlerstr. 8, 32657 Lemgo

Wolfgang BLUEDORN, 19 Fleckers Drive, GB – Cheltenham GL51 5BB

Doz. Dr. Bernd BRANDL, Am Schießrain 16/2, 75378 Bad Liebenzell

Dr. Manfred DREYTA, Geistliches Rüstzentrum Krelingen, 29664 Walsrode

Sr. Ute DUMKE, Wartbergstr. 13, 75031 Eppingen

Doz. Manfred DUMM M.A., Richener Str. 31/1, 75031 Eppingen

Doz. Dr. Jochen EBER, Chrischonarain 216, CH - 4126 Bettingen/BS

Vikar Dr. Stefan FELBER, Rothinstr. 32, 96472 Rödental

Doz. Dr. Oskar FÖLLER, Bibelschule Adelshofen, 75031 Eppingen

Pfr. Volker GÄCKLE, Wilhelm-Keil-Str. 12, 72072 Tübingen

Dr. theol. habil. Roland GEBAUER, Hermann-Löns-Str. 9, 72764 Reutlingen

Dr. Werner GUGLER, Bevernel 4, NL – 8285 KN Kampen
 Prof. Dr. Klaus HAACKER, Missionsstr. 16, 42285 Wuppertal
 Rektor Dr. Wilfrid HAUBECK, Jahnstr. 23, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach
 Lektor Drs. Walter HILBRANDS, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Dekan Dr. Stephan HOLTHAUS, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Pfr. Dr. Hansjörg KÄGI, Baumgartenweg 3, CH – 5040 Schöffland
 Doz. Dr. Bernhard KAISER, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Prof. Dr. Dr. Hans KASDORF, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Rektor Doyle KLAASSEN, Bibelschule Brake, Eickermansberg 12, 32657
 Lemgo

Doz. Dr. Jürgen B. KLAUTKE, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Studienleiter Wolfgang KLIPPERT, Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
 Rainer KUSCHMIERZ, Gissborner Str. 73a, 51709 Marienheide
 Doz. Dr. Armin MAUERHOFER, Lindenweg 26, CH - 4132 Muttenz
 Pastor Dr. Ralph MEIER, Marienburger Str. 10, 31655 Stadthagen
 Doz. Jürgen METTE, Th.M., Fr.-Naumann Str. 15, 35037 Marburg
 Dr. Robert MINER, Buchenauer Hof, 74889 Sinsheim
 Dr. Karl MÖLLER, 60 Grosvenor Street, GB – Cheltenham GL52 5QW
 Doz. Dr. Klaus W. MÜLLER, Friedensstr. 16, 75378 Bad Liebenzell
 Prediger Rüdiger NÖH, M.A., Ahornweg 9, 57250 Netphen
 Markus OCKER, SMD-Schülerarbeit, Kelterstr. 2, 73235 Weilheim/Teck
 Prof. Dr. Lutz E. VON PADBERG, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
 Doz. Dr. Helmuth PEHLKE, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Pfr. Dr. Fritz PEYER-MÜLLER, Brandisstr. 23, CH - 3432 Lützelflüh
 Dipl.Psych. Karl PLÜDDEMANN, Plockstr. 4, 35390 Gießen
 Dr. Thomas RENZ, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, GB – London
 N14 4PS

Doz. Klaus RIEBESEHL, Kreuzstr. 71, 42477 Radevormwald
 Pfr. Joachim RIEGER, Pfarrgasse 3, Großheppach, 71384 Weinstadt
 Doz. Horst SCHAFFENBERGER, Chrischonarain 200, CH – 4126 Bettingen
 Prof. Dr. J.Heinrich SCHMID, Junkerstr. 16, CH – 9500 Wil
 Direktor Doz. Dr. Norbert SCHMIDT, Dürerstr. 43, 35039 Marburh
 Doz. Michael SCHRÖDER, Jahnstr. 49, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach
 Doz. Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Pastor Dr. Christoph STENSCHKE, Frankendamm 23, 18439 Stralsund
 Dr. Klaus VOM ORDE, Limperstr. 23, 45657 Recklinghausen
 Doz. Friedemann WALLDORF, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Birrmoosstr. 5, CH – 3673 Linden
 Heiko WENZEL, Hermsheimer Str. 94, 68163 Mannheim
 Studienleiter Dr. Hans-Georg WÜNCH, Raiffeisenstr. 2a, 57635 Wölmersen
 Privatdozent Dr. theol. habil. Peter ZIMMERLING, Am Büchsenackerhang 33,
 69118 Heidelberg

