Buchbinderei
Schaffhauser
Bäumach, Krummer Weg 34

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETh)

16. Jahrgang 2002

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und der
Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von
Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber
und Jochen Eber (Redaktion)

R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

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

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme:
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Satz: Ulrich Harst, Markgröningen
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26746-3
Bestell-Nr. 226 746

INHALT

Buchinformation

Die neue Rechtschreibung

ist zwar 1998 eingeführt worden, doch wer könnte von sich behaupten, dass er – und nicht nur seine Software – die Regeln schon vollständig beherrscht? Trotz aller Modernisierungsversuche kann der Herausgeber daher die Verfechter der alten wie auch der neuen Schreibart mit dem Hinweis trösten, dass beide Gruppen auch im zweiten Jahrbuch des neuen Jahrtausends auf ihre Kosten kommen werden.

Den Aufsatzteil des JETh eröffnet in diesem Jahr Beat Weber mit Beobachtungen zu den Psalmen als Wort Gottes. Beat Weber ist Präsident der schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT). Die Arbeitsgemeinschaft zählt fünfzig Mitglieder und will in zukünftigen Ausgaben des Jahrbuchs verstärkt mitarbeiten. Armin Baum von der Freien Theologischen Akademie in Gießen sammelt exegetische Beobachtungen zum Schriftverständnis Jesu; mit Sönke Finnern äußert sich ein Absolvent der genannten Einrichtung sachkundig zur neutestamentlichen Traditionshypothese als Alternative zur Zweiquellentheorie. Die beiden folgenden historischen Beiträge wurden vor Redaktionsschluss eingefügt, als sich zeigte, dass es der Umfang des Aufsatzteils noch zuließ. Professor Strobel aus Neuendettelsau setzt seine anderweitig schon veröffentlichten Überlegungen zur antiken Theorie der Einheit der Welt fort; die Erwartung eines neuen Zeitalters in der Antike wirft neues Licht auf die Entstehung der Apokatastasis-Lehre des Origenes. An Strobels Beitrag schließt sich ein Aufsatz des Herausgebers über die Katechese in der Alten Kirche an. Christoph Raedel wiederum belegt in seinem Beitrag über den Methodistenprediger Jesse Jäckel nicht nur, wie erweckliches Christentum im 19. Jahrhundert auf beiden Seiten des Atlantiks nicht nur zusammenhing, sondern auch – bei aller kritischen Distanz – vom Geist der Aufklärung beeinflusst wurde. Der schweizerische Pfarrer Walter Rapold stellt den deutschen JETh-Lesern seine Dissertation über den Bethel-Missionar Ernst Johannsen vor, der am Anfang des 20. Jahrhunderts in Rwanda wirkte. Werner Neuer hat seine Laudatio aus Anlass der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises auf der Studienkonferenz des AfeT im September 2001 zum Abdruck zur Verfügung gestellt. Ebenfalls werden die kurzen Vorträge der beiden Preisträger von Bad Blankenburg, Hans-Martin Rieger und Jochen Walldorf, veröffentlicht. Den Aufsatzteil beschließt ein Vortrag aus der Praktischen Theologie: Wilhelm Faix, Dozent am Theologischen Seminar Adelshofen, referiert über die Familie in der Gegenwart aus christlicher Sicht.

Im vorliegenden 16. Jahrgang des Jahrbuchs sind den Aufsätzen englische Zusammenfassungen angefügt, die überwiegend von Dozent Dr. Christoph Stenschke, Wiedenest, angefertigt wurden. Es ist zu hoffen, dass die theologische

Arbeit des AfeT dadurch international noch weitere Beachtung findet. Für das Layout sorgte in bewährter Weise Herr Pfr. z. A. Ulrich Harst.

Theologische Arbeit ist Teil des kirchlichen Auftrags, das Wort vom Kreuz in der Welt zu predigen. Gerade einer Gesellschaft, die vom 11. September 2001 herkommt, hilft die verkündigte christliche Wahrheit, die zu allen Zeiten in gleicher Weise tröstet. Palladius von Helenopolis überliefert in seiner Sammlung von Vätergeschichten um das Jahr 390 herum einen Ausspruch des Asketen Dorotheus von Theben, der auch heute noch zu denken gibt: „Wo das Kreuz hinkommt, kann unmöglich etwas schaden". (*Historia Lausiaca,* MG 34, 997; BKV 5, 13)

Jochen Eber

Beat Weber

Die Psalmen als Wort *zu* Gott und als Wort *von* Gott: Über den Sondercharakter des Psalmenbuchs innerhalb der Heiligen Schrift[1]

Dietrich Bonhoeffer schreibt im Blick auf die Psalmen folgende bedenkenswerte Worte:

„Die Bibel ist Gottes Wort, auch in den Psalmen. So sind also die Gebete zu Gott – Gottes eigenes Wort? Das scheint uns schwer verständlich. Wir begreifen es nur, wenn wir daran denken, dass wir das rechte Beten allein von Jesus Christus lernen können, dass es also das Wort des Sohnes Gottes, der mit uns Menschen lebt, an Gott den Vater ist, der in der Ewigkeit lebt. 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 wiederum das Gotteswort zum Menschenwort. So sind alle Gebete der Bibel solche Gebete, die wir mit Jesus Christus zusammen beten, in die er uns hinein nimmt 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 ... Wenn also die Bibel auch ein Gebetbuch enthält, so lernen wir daraus, dass zum Worte Gottes nicht nur das Wort gehört, das er uns zu sagen hat, sondern auch das Wort, das er von uns hören will, weil es das Wort seines lieben Sohnes ist. Das ist eine große Gnade, dass Gott uns sagt, wie wir mit ihm sprechen und Gemeinschaft haben können. Wir können es, indem wir im Namen Jesu Christi beten. Dazu sind uns die Psalmen gegeben, dass wir sie im Namen Jesu Christi beten lernen."[2]

Es würde sich schon lohnen, nur über diesen Text nachzudenken und ihn in Hinblick auf die von den Psalmen ausgehende Seelsorge bzw. die Verwendung der Psalmen in der Seelsorge zu bedenken. Hier vorerst nur soviel: Bonhoeffer

---

1 Dieser Beitrag enthält den ersten Teil eines Referats mit dem Titel: „Seelsorgerliche Aspekte, den Psalmen entnommen". Es wurde an einem Studientag der Schweizerischen „Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie" (AfbeT) gehalten, der am Theologischen Seminar Bienenberg in Liestal BL (Schweiz) am 10. November 2001 stattfand und unter dem Gesamtthema stand: „Psalmen als Seelsorge – Psalmen in der Seelsorge". Der Referatstil wurde weitgehend beibehalten und mit einigen Literaturhinweisen ergänzt.

2 D. Bonhoeffer, *Die Psalmen: Das Gebetbuch der Bibel: Eine Einführung*, Gießen; Bad Salzuflen, [14]1995 (1940): S. 11f.

interpretiert die im Psalter zu beobachtende Doppelheit von Menschenwort und Gotteswort christologisch und verbindet sie mit der göttlich-menschlichen Doppelnatur Jesu Christi. Dabei spielt der Gedanke der Repräsentation und Stellvertretung insofern eine Rolle, als die Psalmen als Gebetsworte Jesu verstanden werden, in und mit denen er unser Beten vor Gott trägt, dann aber auch Gott zu uns bringt. So sagt Bonhoeffer: „In seinem Munde wird das Menschenwort zum Gotteswort, und wenn wir sein Gebet mitbeten, wird wiederum das Gotteswort zum Menschenwort."[3]

Selbst wenn man der von Bonhoeffer eingebrachten christologischen Deutung gegenüber skeptisch wäre, ließe sich hinsichtlich der Psalmen dieser Doppelcharakter von Menschenwort und Gotteswort oder von Wort *zu* Gott und Wort *von* Gott festhalten. Gerade dieses Zugleich gibt dem Psalter eine Sonderrolle innerhalb der gesamten Bibel, denn in keinem andern Buch der Bibel findet sich dieser Doppelcharakter in solcher Weise und Dichte.

Ich will zunächst versuchen, diese Doppelheit von Wort *zu* Gott und Wort *von* Gott in einer Gegenüberstellung von Elementen, die sich je damit verbinden, aufzuzeigen, um den damit verbundenen Implikationen besser ansichtig zu werden. Die nachfolgende Schematisierung ist eine Vergröberung und nur als Annäherung an die Sache zu verstehen.

Psalmen als Wort *zu* Gott	**Die Psalmen als Wort *von* Gott**
Einzelpsalmen (Erstverwendung)	Psalter als Buch (Neuverwendung)[4]
Form / Gattung	Komposition / Kanon
Poesie	Prophetie
Gebet (Liturgie / Gottesdienst)	Wegweisung / Lehre / Theologie
reden, singen, beten	verkünden, hören, verstehen, gehorchen
oratio	meditatio
Identifizierung /Aktualisierung	Generalisierung / Fokussierung
Klage- und Dank-Pss (3ff.)	Weisheits- und Tora-Psalmen (1; 19; 119)
Hymnen (33; 93; 95)	Proph. und geschichtl. Pss (2; 50; 78)
Jesu Beten von Pss (Mt 27,46)	Jesu Argumentieren mit Pss (Mt 21,16)
Singen des Passa-Hallels (Mt 26,30)	Apostolisches Argumentieren (Apg 13,33)
Christliche Gemeinde preist Gott mit „Psalmen" (Eph 5,19a)	Auferbauung in der christlichen Gemeinde mit „Psalmen" (Eph 5,19b)

3 Bonhoeffer, *Psalmen*, S. 11.

4 Vgl. dazu die Skizze von E. Zenger, „Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese: Neue Perspektiven der Forschung", *BiKi* 56 (2001): S. 8–15.

Zugespitzt auf die Seelsorge – aber nicht nur auf sie! – ist nun zu fragen, welche Möglichkeiten die Psalmen aufgrund dieser Doppelgestalt freizulegen vermögen. Ich will hier unter Bezugnahme auf einige Vordenker sechs Hinweise geben, die zu vertiefendem Weiterdenken einladen.

1. Bereits der Kirchenvater Athanasius spricht in seinem Brief an Marcellinus[5] von der besonderen Natur bzw. Fähigkeit der Psalmen, Personen umzugestalten bzw. ihrem Wort gleich zu gestalten.[6] Psalmen sind also nicht nur Worte, die zur Identifizierung einladen, sondern die an Menschen etwas bewirken, das ohne diese an ihnen nicht geschehen würde. Harry P. Nasuti spricht diesbezüglich von einer „sakramentalen Kraft bzw. Funktion" der Psalmen.[7] Mit andern Worten: Sie führen eine Wirklichkeit mit sich, die den Menschen in besonderer Weise mit Gott verbindet. Ähnliches findet sich, wenn auch in anderer Akzentuierung, in den vorhin angeführten Worten von Dietrich Bonhoeffer.

2. Als Wort *zu* Gott ist bei den Psalmen zunächst auf ihren abholenden und zur Identifizierung einladenden Charakter hinzuweisen. Die vielen „ich"- (oder „wir"-)Aussagen der Psalmen laden zur Identifikation ein und bieten aufgrund ihrer Offenheit Anschlussmöglichkeiten.[8] Ich kann daher die Psalmenworte als meine *eigenen* sprechen, beten oder singen.[9] *Ich* bin es, der *mit ihnen* spricht – *zu* Gott. Dabei gehen die Worte so tief ins Leiden hinab und so hoch ins Lob hinauf, dass die ganze Lebenswirklichkeit darin Raum finden kann. Nichts bleibt ausgespart, auch das Böse, die Aggressionen, der Zweifel u. a. hat Platz. Die Psalm-(gebets)worte holen mich dort ab, wo ich bin. Sie geben v. a. auch dem Elenden und Geplagten eine Stimme und bewahren so vor dem Verstummen, welches Traumatisierungen festschreiben würde.

3. Durch das *Zugleich* von Menschen- und Gotteswort geben die Psalmen Erlaubnis zu und Würde für die oben aufgelisteten Sprech- und Gebetsformen. Die Psalmen sind gleichsam die Brennlinse, durch die die übrige Schrift auf die sie Nachbetenden hin aktualisiert ist.[10] Die Psalmenworte sind biblische und damit

---

5 Die *Epistola ad Marcellinum* findet sich ediert in PG 27, S. 12–45.

6 Vgl. H. P. Nasuti, „The Sacramental Function of the Psalms in Contemporary Scholarship and Liturgical Practice", in: S. B. Reid (Hrsg.), *Psalms and Practice: Worship, Virtue, and Authority*, Collegeville 2001, S. 79.

7 Vgl. Nasuti, *Function*.

8 Dies gilt trotz der „David"-Zuweisungen in den Überschriften.

9 Vgl. dazu Martin Luther in seiner Psaltervorrede von 1528: „… ein jeglicher, in welcherlei Sache er ist, Psalmen und Worte drinnen findet, die sich auf seine Sache reimen und ihm so eben sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt, dass er sie auch selbst nicht besser setzen noch finden kann noch wünschen mag" (H. Bornkamm [Hrsg.], *Luthers Vorreden zur Bibel* [KVR 1550], Göttingen, ^{3}1989 [1967]: S. 68).

10 Martin Luther hat in seiner Psaltervorreden von 1528 den Psalter als „kleine Biblia" bezeichnet, „darin alles aufs schönste und kürzeste, wie in der ganzen Biblia stehet, gefasset, und zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist" (Bornkamm, *Luthers Vorreden*, S. 65). Vgl. ferner auch B. Janowski, „Die Antwort Israels: Theologische Einführung in die Psalmen", *BiKi* 56 (2001): S. 2–7, 3.

von Gott selber beglaubigte Rede des Menschen zu Gott und vor Gott. Darin sind selbst Anklagen gegen Gott sowie sogenannte Rache- und Fluchworte gegen Feinde eingeschlossen und als Gotteswort beglaubigt und damit theologisch wie seelsorglich „erlaubt". Wer Genanntes ausgrenzt und als vor- oder unchristlich zensuriert, übt nichts anderes als „Bibelkritik" – dies gilt, auch wenn gleichzeitig festzuhalten ist, dass solche Psalmenworte nicht das einzige und auch nicht das letzte Gotteswort sind bzw. zu sein brauchen. Menschliches Reden in und mit Psalmenworten ist „akzeptiert" vor Gott, denn es ist zugleich sein eigenes Wort.

4. Die Psalmworte mit ihrer doppelten Brückenfunktion vom Menschen zu Gott hin (Gebet) und von Gott zum Menschen hin (Wort Gottes) tragen die Kraft und die Verheißung in sich, dass sie wirksam waren und neu wirksam werden können und wollen (vgl. 2 Tim 3,16). Die Psalmenworte als Gebete sind insofern von Gott beglaubt, als sie erhört und so erst überliefert und zur „Schrift" wurden.[11] Die sie Nachbetenden dürfen daher ebenfalls mit Erhörung rechnen. Sie sind – um mit Bonhoeffer zu sprechen – „im Namen Jesu" gebetet.[12]

5. Der Doppelcharakter der Psalmen als Wort *zu* Gott und als Wort *von* Gott sprengt jede Subjektivität und Situationsbezogenheit auf. Die Psalmen können und sollen auch gelesen und gebetet werden, *ohne* dass man in der für einen bestimmten Psalm „passenden" Situation ist (Aufsprengung der existentiellen Situierung und der emotionalen Betroffenheit). In ihnen sammeln sich zunächst die Erfahrungen des Volkes Israel, dann auch die von Christus und seinem Leib, der Gemeinde, der ich mit angehöre. Als Menschenwort laden die Psalmen ein zur Identifizierung und Solidarisierung, als Gotteswort dienen sie der Gemeinde Jesu und zur Auferbauung des Ganzen (vgl. Eph 5,18f.).

6. Aus dem Gesagten ergibt sich, dass den Psalmen gerade auch in der Seelsorge eine eminente Wichtigkeit zukommt, weil sie Menschen nicht (nur) *über* ihre Nöte und ihre Freude reden lassen, sondern Worte darreichen, in denen Leiden und Freuden *zu* Gott gebracht werden können – im Wissen, dass sich Gott mit diesen meinen Worten in einzigartiger Weise verbindet und solidarisiert, weil es zugleich Worte *von* Gott sind. Als solche lassen sie auch Gott zur Sprache kommen – sei es als Lehre, zur Überführung, zur Zurechtweisung oder zur Unterweisung in Gerechtigkeit (vgl. 2 Tim 3,16f.).

---

11 Vgl. B. Weber, *Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart; Berlin; Köln, 2001, S. 38–40.

12 Vgl. Bonhoeffer, *Psalmen*, S. 11–13.

Beat Weber, The Psalms as Communication Directed to God and as Communication from God

As prayers the psalms are at the same time word from God and words directed to God. No other Biblical book has such a distinctive character. The psalms are capable of transforming people. As prayers which God confirmed, they invite their readers to identify with the psalmists. They constitute a bridge, not only from humans to God but also from God to humans. They can be removed from their settings and be transferred to new situations. Thus the psalms are of great importance for Christian counselling.

Armin D. Baum

Das Schriftverständnis Jesu: Ein exegetisches Mosaik

1. Warum ist das Schriftverständnis Jesu wichtig?

1. Das Schriftverständnis Jesu ist für unseren Umgang mit der Bibel aus zwei Gründen von Bedeutung. Zunächst: *Kein Christ sollte ein Schriftverständnis vertreten, das vom Schriftverständnis Jesu abweicht* (These 1). Das Schriftverständnis Jesu ist für jeden maßgebend, der Jesus mit dem Glaubensbekenntnis für den Sohn Gottes hält, dessen Wort absolut verbindlich ist[1]. Nur wer die Gottessohnschaft Jesu bestreitet und ihm daher Irrtümer oder sogar Lügen zutraut, wird seinen Aussagen zur Qualität der heiligen Schriften zu widersprechen wagen. Wer aber soweit geht, hat den christlichen Glauben in seinem Kern aufgegeben.

2. Zweitens: *Die historische Frage nach dem Schriftverständnis Jesu ermöglicht es, in der Begründung der Schriftautorität einen logischen Zirkel zu vermeiden* (These 2). Der logische Zirkel besteht in dem Argument: Ich glaube an die Autorität der Bibel, weil die Bibel eine solche Autorität beansprucht, und dieser Anspruch hat Autorität, weil er in der Bibel steht. Mit diesem Begründungsmodell setzt man schon voraus, was man beweisen will. Wer diese Position vertritt, geht im Grunde davon aus, dass sich die Autorität der Bibel nicht historisch begründen lässt, sondern auf einer anderen, nicht-rationalen Grundlage ruht[2]. Ich

---

1 So beispielsweise H. Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses,* Wuppertal: R. Brockhaus, [3]1996, S. 23-25: „Die Stellung Jesu zum Alten Testament"; G. Maier, *Biblische Hermeneutik,* TVGMS 355, Wuppertal: R. Brockhaus, 1990, S. 148-150; Th. Schirrmacher, *Irrtumslosigkeit der Schrift oder Hermeneutik der Demut? Ein Gespräch unter solchen, die mit Ernst Bibeltreue sein wollen,* Nürnberg: VTR, 2001, S. 46-49, und besonders ausführlich J. Wenham, *Christ and the Bible* (1972), The Christian View of the Bible 1, Guildford: Eagle, [3]1993, S. 16-49: „Jesus' View of the Old Testament" = *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments,* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1999, S. 25-62: „Jesu Sicht vom Alten Testament". In den 19 Artikeln der Chicago-Erklärung kommt dieser Aspekt meines Erachtens zu kurz.

2 Diesen Standpunkt vertritt H. Hempelmann, *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr: Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut,* Theologische Zeitfragen, TELOS 1385, Lahr: VLM, 2000, S. 78: „Wer die Autorität der Bibel unter Rückgriff auf biblische Aussagen zu belegen sucht, argumentiert logisch gesehen zirkulär. Dass wir es trotzdem tun (und in Liebenzell auch so lehren) hat dennoch guten Grund".

bevorzuge den von John Wenham vorgetragenen Argumentationsgang: Das Schriftverständnis Jesu lässt sich historisch rekonstruieren, ohne bereits die Inspiration der neutestamentlichen Schriften vorauszusetzen[3]. Diese Rekonstruktion ergibt, dass Jesus die Schriften des alten Bundes als inspiriert und autoritativ angesehen hat. Wer Jesu Schriftverständnis übernimmt, wird ebenfalls von der Inspiration und Autorität der Schriften des alten (und neuen) Bundes ausgehen. Aufgrund dieses methodischen Ansatzes setze ich im folgenden Argumentationsgang nicht voraus, dass die Evangelien – oder andere Bücher der Bibel – inspiriert sind.

Im Anschluss an einige Vorüberlegungen zur Quellenlage (2.) und zum Schriftenkanon Jesu (3.) konzentriere ich mich auf die Frage, welche Elemente seiner heiligen Schriften Jesus als Wort Gottes angesehen hat (4.). Den Abschluss dieser Überlegungen bildet ein Blick auf die Akkommodationstheorie (5.).

2. Ist das Schriftverständnis Jesu historisch zugänglich?

1. Für eine Rekonstruktion des Schriftverständnisses Jesu stehen uns vier historische Quellen zur Verfügung, die drei synoptischen Evangelien und das Johannesevangelium. *Das Schriftverständnis Jesu müsste nur dann als unzugänglich betrachtet werden, wenn die Jesusworte der kanonischen Evangelien weitgehend unauthentisch wären* (These 3). Eine Aussage über das Schriftverständnis Jesu ist nur für den unmöglich, der in extremem historischem Skeptizismus mit dem amerikanischen Jesus-Seminar oder deutschen Theologen wie Gerd Lüdemann so gut wie alle Jesusworte der kanonischen Evangelien für Gemeindebildung hält[4]. Diese Einschätzung wird aber allenfalls den apokryphen Evangelien gerecht. Wer den neutestamentlichen Evangelien auch nur einen allgemeinen historischen Wert zuerkennt, findet in ihnen genug Material für die Rekonstruktion des Schriftverständnisses Jesu. Allein in den synoptischen Evangelien gibt es rund 150 Anspielungen oder Zitate Jesu aus dem Alten Testament[5]. Selbst wer einige der relevantesten Stellen[6] als (wahrscheinlich) unauthentisch ausscheidet, verfügt über genug (wahrscheinlich) echte Herrenworte, aus denen sich die Haltung Jesu zu seinen heiligen Schriften ableiten lässt[7].

---

3 Ähnlich I. H. Marshall, *Biblische Inspiration* (engl. 1982), Gießen: Brunnen, 1986, S. 30, gegen einen Zirkelschluss.

4 Vgl. dazu A. D. Baum, „Antifundamentalistische Jesusforschung in Nordamerika: Darstellung, Kritik und historische Einordnung", *EJTh* 7 (1998): S. 83-99.

5 Siehe die Auflistung bei R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission,* London: Tyndale, 1971, S. 259-263.

6 Mt 5,17-18; 12,3-6; 12,41 par; 19,4-6 par; 19,7-9 par; 22,29 par; 22,31-32 par; 23,35 par; Mk 12,36 par; Lk 24,44; Joh 10,34-35.

7 Vgl. Wenham, *Jesus und die Bibel*, S. 25.

Allerdings hat Jesus in aller Regel Aramäisch gesprochen. Und wie der synoptische Vergleich auf den ersten Blick zeigt, sind seine aramäischen Aussagen mit unterschiedlichen Worten ins Griechische übersetzt und auf Griechisch überliefert worden. Wir haben in den Evangelien daher nicht den Originalwortlaut der Reden Jesu vor uns[8].

Dies ist auch bei der Analyse der Formeln zu beachten, mit denen Jesus sich auf die heiligen Schriften bezogen hat. So stimmen Matthäus und Markus darin überein, dass Jesus sich in einer Diskussion mit den Schriftgelehrten und Pharisäern über die Reinigungsriten und die Überlieferung der Ältesten auf den Dekalog bezogen hat. Matthäus zufolge hat Jesus dies mit den Worten „Gott hat gesagt" (Mt 15,4) getan, während er Markus zufolge sagte: „Mose hat gesagt" (Mk 7,10). Die kirchlichen Ausleger sind sich von Anfang an einig gewesen, dass die Wiedergabe der Evangelisten sich in solchen Fällen zwar auf der Wortlautebene aber nicht im Inhalt unterscheidet[9].

2. Jesus hat sein Schriftverständnis den Evangelien zufolge allerdings nicht ausdrücklich entfaltet. In dieser Frage bestand offensichtlich kein grundsätzlicher Dissens mit der Position seiner jüdischen Gesprächspartner. Wie Jesus über die Inspiration und Autorität der Schrift gedacht hat, lässt sich vor allem an der Art und Weise ablesen, wie er das Alte Testament zitiert hat, und an seinen Stellungnahmen zum Gesetz des Mose. Aufgrund dieser Quellenlage gleicht die Rekonstruktion des Schriftverständnisses Jesu allerdings einem exegetischen Mosaik, von dem zwar einzelne Teile fehlen, das aber dennoch ein bestimmtes Bild erkennen lässt. *Obwohl Jesus sich nicht umfassend zu seinem Schriftverständnis geäußert hat, lassen seine verstreuten und vielfach indirekten Aussagen eine bestimmte Position erkennen* (These 4).

3. Welche Schriften waren für Jesus kanonisch?

1. Von Jesus ist kein Wort überliefert, in dem er von den „heiligen" Schriften gesprochen hätte. Dieser Sprachgebrauch findet sich nur bei Paulus und seither bei den christlichen Schriftstellern[10] sowie im zeitgenössischen Judentum häufig bei Philo[11], seltener bei Josephus[12] und regelmäßig bei den Rabbinen. Jesus bezog sich in seinen Reden schlicht (im Singular) auf „die Schrift" (Joh 10,35 u. ö.) bzw. (im Plural) auf „die Schriften" (Mt 22,29 par u. ö.). Der bestimmte Artikel kennzeichnet die „Schriften", von denen Jesus spricht, als

---

8 Vgl. A. D. Baum, „Die Authentizität der synoptischen Worte Jesu", in: *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd 2: *Spezialprobleme*, BWM 8, hg. v. H.-W. Neudorfer und E. J. Schnabel, Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, S. 155-177.

9 Vgl. A. D. Baum, „Die Diskussion der Authentizität von Herrenworten in altkirchlicher Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", *ThBeitr* 30 (1999): S. 303-317.

10 Röm 1,2; 2 Tim 3,15; 1 Clem 45,2; 53,1 u. ö.

11 H. Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, TVGMS 340, Gießen: Brunnen, ²1992, S. 75-91.

12 *Ap.* I 38-41.

allgemein bekannte Größe[13]. Mit dem determinierten Ausdruck „die Schriften" bezog er sich auf eine seinen Gesprächspartnern bekannte Schriftengruppe. Das gilt auch für die Aussagen, in denen er den Plural „die Schriften" abstrahierend zu einer singularischen Größe zusammenfasste[14].

Auf diese bestimmte Schriftengruppe bezieht sich die Formulierung „es steht geschrieben" (Mt 4,4 par u. ö.). Sie stellt eine Kurzfassung des Satzes „es steht (in den Schriften) geschrieben" dar. Manchmal wird im unmittelbaren Zusammenhang erwähnt, dass es sich um die Schriften Moses handelt (Joh 5,47) oder dass die zitierte Weissagung im Buch Jesaja geschrieben steht (Mk 7,6). *Jesus bezog sich demnach auf eine bestimmte Sammlung prophetischer Schriften, im Sprachgebrauch einer späteren Zeit also auf einen Kanon heiliger Schriften* (These 5).

Auch über die Grenzen seines Schriftenkanons sind von Jesus nur zufällige Aussagen überliefert worden. Eine Liste kanonischer Schriften hat er weder aufgestellt noch autorisiert. Die Schriftzitate Jesu, die uns die Evangelisten bieten, zeigen zwar, dass Jesus bestimmte Schriften mehrfach zitiert hat, vor allem den Pentateuch, den Propheten Jesaja und die Psalmen[15]. Aus diesem Befund lässt sich aber nicht ableiten, dass für Jesus nur diese Schriften kanonischen Rang besaßen. Allerdings ergeben sich aus zwei Herrenlogien Anhaltspunkte für den Umfang des Schriftenkanons, auf den sich Jesus bezog.

2. In Lk 24,44 weist der Auferstandene die Apostel darauf hin, „dass alles, was über mich in dem *Gesetz Moses* und in den *Propheten* und *Psalmen* geschrieben steht, erfüllt werden muss". So wie zuvor bereits der Sirachprolog und wenig später Philo (s. u.), bezeugt dieser Satz die Existenz einer dreiteiligen Sammlung heiliger Schriften. Es wäre theoretisch denkbar, dass der dritte Teil, den Jesus neben dem Pentateuch und den Prophetenschriften als kanonisch betrachtete, nur das Buch der Psalmen umfasste. Dagegen spricht allerdings, dass Jesus sich neben den Psalmen auch auf das Danielbuch und auf die Chronik bezogen hat[16]. Daher dürfte in Lk 24,44 mit dem Begriff ψαλμοί eine Schriftengruppe gemeint sein, die Philo als ὕμνοι (καί·τά·ἄλλα) bezeichnete und die man später recht unspezifisch ἁγιόγραφα nannte[17]. Die bei Lukas und Philo bezeugte

13 Vgl. E. G. Hofmann und H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen: Immanuel, 1985, § 131a.

14 Vgl. F. Blass und F. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. von F. Rehkopf, Göttingen: V&R, [16]1984, § 139: kollektiver Singular.

15 Siehe die Auflistung bei France, *Jesus and the Old Testament*, S. 259-263: „A table of uses of the Old Testament attributed to Jesus in the Synoptic Gospels", die um die Stellen im Johannesevangelium zu ergänzen wäre. Die Liste im Anhang des *Greek New Testament* (Hg. v. B. Aland u. a. Stuttgart: United Bible Society, [4]1993) bietet zwar auch die AT-Zitate des Johannesevangeliums, beschränkt sich aber nicht auf die Zitate im Munde Jesu.

16 Auf Dan 7,13 in Mt 24,30, auf 2 Chr 24,21 in Mt 23,35 par Lk 11,51.

17 Siehe *vit. cont.* 25; vgl. Burkhardt, *Inspiration*, S. 138-140: „Das Zeugnis von der Dreiteilung der heiligen Schriften".

Bezeichnung dürfte daher rühren, dass die Psalmen zu den gewichtig-sten Büchern des dritten Kanonteils gehörten[18].

Die kürzeren Kanonbezeichnungen „das Gesetz und die Propheten" (Mt 7,12 u. ö.) oder „das Gesetz"[19] werden mehrfach *pars pro toto* auf den dreiteiligen Kanon angewandt worden sein. *Jesus bezog sich demnach auf eine dreiteilige Sammlung prophetischer Schriften, auch wenn er sie meist als „Gesetz und Propheten" oder nur als „Gesetz" bezeichnete* (These 6).

3. In Mt 23,35 par Lk 11,51 verwies Jesus auf das „Blut, das auf der Erde vergossen wurde, von dem Blut Abels, des Gerechten, bis zu dem Blut Secharjas, des Sohnes Berechjas", mithin auf alle Propheten, die von Abel (Gen 4,8) bis Sacharja (2 Chr 24,21) als Märtyrer starben. Dass Jesus die Reihe der Märtyrer mit Sacharja aus dem Schlussteil der Chronik enden ließ, legt die vorsichtige Vermutung nahe, dass er sich mit seiner Aussage auf eine Sammlung heiliger Schriften bezog, die mit dem Buch Genesis begann und mit der Chronik endete[20]. Eine entsprechende Kanonliste ist eindeutig allerdings erstmals im babylonischen Talmud bezeugt[21]: *Gen*, Ex, Lev, Num, Dtn Jos, Jdc, Sam, Reg, Jer, Ez, Jes und die zwölf kleinen Propheten Ruth, Ps, Hi, Prov, Koh, Thr, Dan, Est, Esr, *Chr*. Diese Liste stimmt zwar nicht in der Reihenfolge aber inhaltlich mit unserem hebräischen Kanon überein. Es ist immerhin möglich, dass diese Kanongrenzen bereits zu Beginn des ersten Jahrhunderts nach Christus verbreitet waren und von Jesus vorausgesetzt wurden. *Jesus bezog sich folglich auf eine Sammlung bzw. einen Kanon prophetischer Schriften, der mit der Genesis begann, wahrscheinlich mit der Chronik endete und dieselben Bücher wie unser hebräischer Kanon enthalten haben könnte* (These 7).

Die Frage, auf welche alttestamentlichen Bücher sich das Urteil Jesu über den Charakter heiliger Schriften bezog, lässt sich demnach aufgrund der neutestamentlichen Evidenz nicht vollständig beantworten. Eine eindeutig umgrenzte Kanonliste Jesu (oder der Apostel) existiert für das Alte so wenig wie für das Neue Testament.

---

18 Siehe zur Stelle R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985, S. 111-115: "Evidence from the Gospels".

19 Joh 10,34: Ps 82,6; Joh 15,25: Ps 35,19; vgl. Joh 12,34; Röm 3,19; 1 Kor 14,21.

20 Siehe die ausführliche Diskussion der Synoptikerstelle und speziell der Identifizierung des in Mt 23,35 mit dem in 2 Chr 24,21 erwähnten Sacharja bei Beckwith, *Old Testament Canon*, S. 211-222: „The evidence of the Gospels". Die verschiedenen Unsicherheitsfaktoren seiner Hypothese hat jetzt H. G. L. Peels, „The Blood ‚from Abel to Zechariah' (Matthew 23,35; Luke 11,50f.) and the Canon of the Old Testament", *ZAW* 113 (2001): S. 583-601, bes. S. 590-594, wieder hervorgehoben.

21 Siehe b BB 14b-15a.

4. Welche Elemente seines Schriftenkanons hatten für Jesus göttliche Qualität?

Jesus hat den Evangelien zufolge immer wieder aus Schriften seines Kanons zitiert und den zitierten Stellen eine besondere Qualität zugeschrieben. Diese Schriftstellen ordnete er menschlichen Überlieferungen über (Mt 15,3.6 par), verwendete sie in theologischen Diskussionen als ausschlaggebendes Argument (Mt 12,3-7 par u. ö.) und erklärte sie für unauflöslich (Joh 10,35 u. ö.). Welchen Elementen der Schriften seines Kanons schrieb Jesus diese Autorität zu? Und wie lässt sich die Autorität verschiedener Kategorien von Schriftaussagen im einzelnen beschreiben?

Die heiligen Schriften enthalten grob gesprochen Worte und Taten[22]. In den heiligen Schriften kommen verschiedene Personen zu *Wort*, Gott selbst, die Propheten Gottes und andere Sprecher. Einige Bücher wie Jesaja oder der Psalter bestehen (fast) vollständig aus solchen Aussagen. Andere Bücher wie die Genesis oder das Buch Ruth berichten auch (und manchmal vornehmlich) über die *Taten* Gottes, der Propheten und anderer Akteure[23]. Für die Ereignisse jeder dieser sechs Kategorien stellt sich die Frage, welche Autorität ihnen in den Worten Jesu zugemessen wird. Die Antwort scheint für die Worte und Taten Gottes auf der Hand zu liegen, muss aber auch für die übrigen Teile der heiligen Schriften sorgfältig erhoben werden.

Weiterhin ist zu berücksichtigen, dass Jesus sich nicht unmittelbar auf die betreffenden Ereignisse bezogen hat, sondern mittelbar aufgrund der *Wiedergabe* der Worte und der *Beschreibung* der Taten biblischer Personen in den heiligen Schriften. Daraus ergibt sich die weitere Frage, wie Jesus diesen schriftlichen Niederschlag der Worte und Taten Gottes, seiner Propheten und ihrer Gesprächspartner beurteilt hat. Die verschiedenen Aspekte der Frage nach dem Urteil Jesu über die Inhalte der heiligen Schriften lassen sich in einer kleinen Tabelle darstellen:

---

22 Was Lukas für sein Evangelium feststellt (Act 1,1), gilt auch für die Bücher das Alten Testaments.

23 Für die Listen, Geschlechtsregister usw., die mit dieser Aufteilung noch nicht erfasst sind, wird hier der Einfachheit halber keine eigene Kategorie geschaffen. Sie bleiben aber mit im Blick.

Ereignis	»Schrift«
Aussagen Gottes	Redewiedergabe
Aussagen der Propheten	
Aussagen anderer	
Taten Gottes	Beschreibung
Taten der Propheten	
Taten anderer	

1. In den heiligen Schriften werden immer wieder Aussagen Gottes in direkter Rede zitiert und Taten Gottes erzählt. Schon im ersten Kapitel der Genesis heißt es mehrfach „Und Gott sprach" (Gen 1,3 u. ö.) bzw. „Und Gott schied, machte usw." (Gen 1,4 u. ö.). Als Paulus in Röm 3,2 schrieb, den Juden seien „die Aussprüche Gottes" anvertraut worden, dürfte er primär diese Worte Gottes im Blick gehabt haben. *Für Jesus hatten diese Aussagen und Taten Gottes göttliche Autorität* (These 8). Das lässt sich an mehreren Beispielen zeigen.

a. Wenn Jesus sich auf die in den heiligen Schriften bezeugten *Taten Gottes* bezog, geschah dies in der Überzeugung, dass sie vollkommen sind[24]. So erinnerte er seine Zuhörer in Nazareth daran (Lk 4,24-26), dass Gott den Propheten Elia während der großen Hungersnot nur zur Witwe von Sarepta sandte (1 Reg 17,2-24). Daran sollten sie ablesen, wie Gott auch mit ihnen handelt. Besonders deutlich hat Jesus die normative Geltung der Schöpfungswerke Gottes hervorgehoben: „Habt ihr nicht gelesen, dass der, der sie schuf, sie von Anfang an als Mann und Frau schuf"[25]. Die Taten Gottes enthüllen seinen Willen und haben daher als verbindliche Grundlage für die christliche (Ehe-) Ethik zu gelten.

b. Wesentlich häufiger als auf die Taten bezog Jesus sich auf die *Worte Gottes*. Der Dekalog wird mit dem Satz eingeleitet: „Und Gott redete alle diese Worte und sprach: ..." (Ex 20,1). Es überrascht nicht, dass Jesus diese unmittelbaren Worte Gottes ausdrücklich als solche zitiert hat. Auf einzelne der zehn Gebote (Ex 20,1-17, hier 20,12) berief er sich mit der Formel: „Gott hat gesagt". Jesus hat ausdrücklich betont, dass diese Worte Gottes nicht übertreten werden dürfen (Mt 15,4 par)[26]. Entsprechend zitierte Jesus andere Aussagen Gottes, die außerhalb von Gesetzessammlungen unmittelbar im Zuge von Erzählungen

24 Vgl. Dtn 32,4: „Vollkommen ist sein Tun"; Koh 3:14: „Ich erkannte, dass alles, was Gott tut, für ewig sein wird. Es ist ihm nichts hinzuzufügen und nichts davon wegzunehmen"; 2 Sam 22,31; Ps 111,7.

25 Mt 19,4: Gen 1,27; 5,2.

26 Vgl. Ps 19,8: „Das Gesetz des Herrn ist vollkommen".

mitgeteilt werden. Einen Satz, den Gott Ex 3,6 zufolge am brennenden Dornbusch an Mose richtete, führte Jesus mit folgenden Worten an: „Habt ihr nicht gelesen, was euch von Gott gesagt ist, der spricht: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs'?"[27].

Auch Paulus wies bei einigen der von ihm zitierten Gottesworte ausdrücklich darauf hin, dass sie von Gott stammten[28], sowohl in den Zitateinleitungen[29] als auch in den Zitaten selbst. Paulus bezog sich in seinen Zitateinleitungen ausdrücklich auf Aussagen Gottes, die in den heiligen Schriften zitiert wurden[30]. In anderen Zitaten ist die Identifizierung als Ausspruch Gottes durch deren eigenen Wortlaut gegeben. So heißt es im Römerbrief: „Denn es steht geschrieben: ‚So wahr ich lebe, spricht der Herr [Jes 49,18], vor mir wird sich jedes Knie beugen, und jede Zunge wird Gott bekennen [Jes 45,23]'" (Röm 14,11). Gelegentlich hat Paulus die Worte „spricht der Herr" seinerseits zur Verdeutlichung in das Schriftzitat eingefügt[31].

An anderen Stellen des Neuen Testaments werden Aussagen Gottes als Aussagen des Heiligen Geistes bezeichnet. So führte Paulus laut Act 28,25-27 ein Gotteswort aus Jes 6,9-10 mit den Worten ein „Trefflich hat der Heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, zu euren Vätern geredet". Und in Hebr 10,15-17 (Jer 31,33-34) werden die Aussagen „der Heilige Geist bezeugt" und „der Herr spricht" parallel verwendet.

Jesus hat seinen Gegnern vorgeworfen, göttliche Gebote des Dekalogs um ihrer Überlieferung willen außer Geltung zu setzen (Mt 15,6). Denen, die auch nur eines der kleinsten Gebote Gottes für ungültig erklärten, kündigte er Konsequenzen an (Mt 5,19): „Wer nun eins dieser geringsten Gebote annulliert und so die Menschen lehrt, wird der Geringste heißen im Reich der Himmel ...".

Mehrfach schrieb Jesus solche direkten Aussagen Gottes in den Zitateinführungen nicht Gott, sondern allgemein *der Schrift* oder speziell *einem Propheten* zu. In Mk 7,6 führte er eine direkte Rede Gottes (Jes 29,13: „Der Herr hat gesprochen: ...") als Weissagung Jesajas ein. Außerdem findet sich im Munde Jesu (und seiner Gesprächspartner) die Formulierung „wie die Schrift gesagt hat"[32]. Er hat sich in diesen Formulierungen des Stilmittels der *personificatio* (προσωποιΐα) bedient[33]. Die Schrift redet. Die Autorität ihrer Worte ergibt sich aber nicht einfach daraus, dass sie in der Schrift stehen, sondern rührt letztlich daher, dass Gott sie gesprochen hat.

---

27 Mt 22,31-32 par; vgl. Joh 10,34-36: Ps 82,6.

28 E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament,* Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957, S. 24-25.

29 Unzutreffend ist die Angabe von D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTh 69, Tübingen: Mohr, 1986, S. 31-32, „daß in den paulinischen Zitateinleitungen nirgends Gott als Sprecher des Schriftwortes begegnet".

30 Röm 9,15: Ex 33,19; Röm 9,25: Hos 2,25; Röm 10,21: Jes 65,2; Röm 11,4: 1 Reg 19,18; 2 Kor 6,2: Jes 49,8; 2 Kor 6,16: Lev 26,11-12; Gal 3,16: Gen 22,18.

31 Röm 12,19: Dtn 32,35; 1 Kor 14,21: Jes 28,11-12; 2 Kor 6,16-18: Jes 52,11 und 2 Sam 7,14.

32 Joh 7,38; vgl. 7,42.

33 Vgl. dazu E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (1898), Grand Rapids: Baker, 1975, S. 861-869, bes. S. 864-867, und Stellen wie Gen 4,10; Ps 19,1-2 usw.

Paulus hat Gott und die Schrift später noch weiter identifiziert, indem er Worte, die Gott an Abraham (Gal 3,8: Gen 12,3) oder an den Pharao (Röm 9,17: Ex 9,16) richtete, als Worte der Schrift an diese Männer einführte: „Die Schrift sprach" zu den Vätern und Gegnern Israels. Paulus ließ die personifizierten Schriften zu einer Zeit reden, als es sie noch gar nicht gab. Die Bücher Genesis und Exodus waren zur Zeit Abrahams bzw. Pharaos noch nicht geschrieben. Man müsste also auflösen: „Die Worte, die Gott der Schrift zufolge an Abraham bzw. Pharao richtete, lauten: ...".

Es ist unwahrscheinlich, dass Jesus in den Schriften enthaltenen Taten und Worten Gottes, die er nicht zitiert hat, eine geringere Autorität zuschrieb als den Aussagen, auf die er sich den Evangelien zufolge ausdrücklich bezogen hat. Und auch die Worte und Taten Gottes, die keine Aufnahme in die heiligen Schriften gefunden haben, werden für Jesus Autorität gehabt haben.

2. Außer den Taten und Aussagen Gottes bieten die Erzählbücher des Alten Testaments auch Taten und Aussagen der *Propheten* Gottes, Mose und Josua, Elia und Elisa und vieler anderer. Andere Schriften wie Hosea oder das Sprüchebuch bestehen fast vollständig aus den Worten solcher Männer Gottes. *Für Jesus hatten auch die von Gott stammenden Aussagen und Taten dieser Propheten göttliche Autorität* (These 9).

a. Ähnlich wie auf die Taten Gottes bezieht sich Jesus auch auf die *Taten der Propheten* relativ selten. Wo er es aber tut, zieht er sie als maßgebliches Vorbild heran. Wenn David in der Stiftshütte die Schaubrote aß (1 Sam 21,4-7), sah Jesus darin eine unabweisbare Legitimierung seiner eigenen Sabbatpraxis: „Habt ihr nicht gelesen, was David tat ..." (Mt 12,3 par). Die Werke Abrahams bezeichnete er als verbindliches Vorbild für das Handeln seiner Nachkommen (Joh 8,39). Und in der Tatsache, dass Mose in der Wüste eine Schlange erhöht hat (Num 21,4-9), sah er eine prophetische Analogie zu seiner Kreuzigung (Joh 3,14).

b. Die *Worte der Propheten* hatten in den Augen Jesu dasselbe Gewicht. Jesus sah in zahlreichen Ereignissen seines Lebens eine Erfüllung prophetischer Voraussagen (Mt 26,56) und tadelte seine Jünger dafür, dass sie nicht bereit waren, „an alles zu glauben, was die Propheten geredet haben" (Lk 24,25).

Laut Mt 4,4.7.10 par Lk 4,4.10.8 fühlte Jesus sich in der Versuchung an Gebote gebunden, die im Pentateuch ausdrücklich als Aussagen Moses angeführt werden[34]. Auch Worte Davids[35] und anonymer Psalmisten (Mt 21,42 par: Ps 118,22-23) zitierte er als autoritative Instanz. Die Worte, die die Propheten im Namen Gottes gesprochen haben, hatten für Jesus dieselbe Autorität wie die Worte Gottes, die die Propheten als solche zitiert haben. Denn was er über David ausdrücklich gesagt hat, dürfte er ebenso für alle anderen Propheten angenommen haben: Sie haben „im Heiligen Geist" gesprochen (Mk 12,36 par: Ps 110,1).

---

34 Dtn 8,3; 6,16; 6,13.

35 Joh 13,18: Ps 41,10; Joh 19,24: Ps 22,19.

Auch sonst werden im Neuen Testament Worte Davids als Worte des Heiligen Geistes bezeichnet[36]. In den Petrusbriefen wird diese Aussage ausdrücklich auf alle Propheten (1 Petr 1,11) bzw. alle prophetischen Weissagungen (2 Petr 1,21) ausgedehnt. Und Paulus konnte ein Wort Jesajas (Jes 28,11-12: Gott „wird zu diesem Volk reden") in die erste Person umwandeln, um es ausdrücklich als Wort Gottes einzuführen: „Ich will ... zu diesem Volk reden ..., spricht der Herr"[37]. Die Worte der Propheten galten im Neuen Testament als Worte Gottes bzw. seines Geistes.

3. Außer über die ihnen von Gott aufgetragenen Taten und Worte der Propheten berichten die heiligen Schriften gelegentlich auch über *ihr Fehlverhalten und ihre Fehlaussagen*. Mose schlug den Felsen mit dem Stab, statt zu ihm zu sprechen (Num 20,11-12). Und Elia irrte sich mit seiner Einschätzung, er sei der einzige, der sich nicht am Götzendienst beteiligt habe (1 Reg 19,10.14.18). *Für Jesus hatten solche nicht von Gott stammenden Aussagen und Taten der Propheten keine göttliche Autorität* (These 10). Da sich nur sehr wenige der überlieferten Jesusworte auf diese Fehlleistungen der Propheten beziehen, lässt sich dies allerdings nur aus einigen Abschnitten der Evangelien ausdrücklich belegen.

a. Immerhin hat Jesus erwähnt, dass Jona als Folge seines Ungehorsams drei Tage und drei Nächte im Bauch des großen Fisches war (Mt 12,40 par). Obwohl er damit zu einem Typos für das Schicksal des Messias geworden ist, wird der Gedanke, die Flucht Jonas vor Gott sei eine prophetische Tat im Namen Gottes gewesen, durch den Wortlaut des Jonabuches eindeutig ausgeschlossen[38]. Den *Taten*, die die Propheten im Ungehorsam oder in Rebellion gegen Gott taten, hat Jesus keine göttliche Autorität zugeschrieben.

b. Entsprechendes gilt für ihre gottlosen *Aussagen*, obwohl Jesus keine von ihnen zitiert hat. Der Täufer aber richtete aus dem Gefängnis an Jesus die zweifelnde Frage: „Bist du der Kommende, oder sollen wir auf einen anderen warten?" (Mt 11,3 par). Darauf antwortete Jesus mit einem Tadel: „Glückselig ist, wer sich nicht an mir ärgern wird!" (Mt 11,6 par). Diesem Prophetenwort hat Jesus keine göttliche Autorität zugeschrieben.

4. Was für die gottlosen Worte und Taten der Propheten gilt, gilt erst recht für die Worte und Taten der übrigen biblischen Personen. *Für Jesus hatten die Worte und Taten nichtprophetischer Personen (in der Regel) keine göttliche Autorität* (These 11).

a. Selbstverständlich hatte das *Verhalten* der ungläubigen Zeitgenossen Noahs, das Jesus als abschreckendes Beispiel anführte, in seinen Augen keine göttliche Qualität (Mt 24,38-39 par). Dasselbe ergibt sich aus der Aussage Jesu in Mt 23,31 par, „dass ihr Söhne derer seid, die die Propheten ermordet haben". Aber auch der vorbildlichen Reise der Königin des Südens, um die Weisheit Salomos

36 Act 1,16.20: Ps 69,26 und 109,8; Act 4,25-26: Ps 2,1-2; Hebr 3,7-11: Ps 95,7-11.
37 1 Kor 14,21; vgl. 2 Kor 6,17-18: Jer 51,45.
38 Jon 1,1-4.10-12.

zu hören, hat Jesus keine prophetische Qualität zugeschrieben (Mt 12,42 par).

Bei Paulus heißt es im Blick auf diese und ähnliche Ereignisse der Geschichte Israels: „Diese Dinge aber sind als Vorbilder für uns geschehen ... es ist zur Ermahnung für uns geschrieben worden, über die das Ende der Zeitalter gekommen ist" (1 Kor 10,6-11). Auch er schrieb diesen Ereignissen zwar einen pädagogischen Wert, aber keine prophetische Qualität zu (vgl. Gal 4,29).

b. Außer den Aussprüchen Gottes und seiner Propheten hat Jesus den Evangelien zufolge keine *Aussagen* biblischer Personen zitiert. Es versteht sich aber von selbst, dass er den Worten der Schlange (Gen 3,1.4-5) und den Worten Pharaos (Ex 5,2) keine göttliche Autorität beigemessen hat.

Laut Act 7,40 hat Stephanus in seiner Verteidigungsrede ein solches nichtprophetisches Wort zitiert: „Unsere Väter ... sagten zu Aaron: ‚Mach uns Götter, die vor uns herziehen sollen ...'" (Ex 32,1.23). Paulus zitierte eine verfehlte Aussage Elias (1 Reg 19,10.14) sogar als Schriftwort: „Oder wisst ihr nicht, was die Schrift bei Elia sagt?" (Röm 11,2-4). Aber mit dieser Einführungsformel wollte er die Worte Elias kaum als von Gott inspiriert einstufen, sondern lediglich als Teil der Schrift bezeichnen.

5. Die bisherigen Beobachtungen müssen durch eine weitere Überlegung ergänzt werden. Denn Jesus entnahm die von ihm zitierten Aussagen Gottes und seiner Propheten den biblischen Schriften. Er zitierte sie nicht direkt, sondern mittelbar aufgrund ihrer *Wiedergabe* durch die biblischen Autoren.

a. In keinem dieser Fälle bieten die Evangelien auch nur das leiseste Indiz für die Vermutung, Jesus habe die Wiedergabe der Aussagen Gottes durch die biblischen Erzähler als unzutreffend betrachtet. Vielmehr *ging er den Evangelien zufolge durchgehend davon aus, dass die Worte Gottes und der Propheten in der Genesis, dem Deuteronomium und den übrigen heiligen Schriften authentisch enthalten waren* (These 12). Aussagen Gottes aus der Urgeschichte (Mt 19,4-5 par) und der Geschichte Israels (Mt 19,18-19 par u. ö.) zitierte Jesus, ohne in Frage zu stellen, dass sie tatsächlich von Gott getroffen und korrekt überliefert worden waren.

b. Aufgrund dieser Voraussetzung konnte er die Wiedergabe einer Aussage Gottes unmittelbar als Aussage Gottes zitieren. Mit anderen Worten: *Für Jesus war die Wiedergabe der Worte Gottes und seiner Propheten in den heiligen Schriften historisch zuverlässig und daher Gottes Wort* (These 13).

6. Wie aber verhält es sich mit der *Beschreibung bzw. Wiedergabe der übrigen Worte und Taten*, die die heiligen Schriften nicht auf Gott (bzw. seine Propheten) zurückführen? Obwohl Jesus sich den Evangelien zufolge hauptsächlich auf Abschnitte berufen hat, die die Worte und Taten Gottes und der Propheten bieten, ergibt sich aus dem verfügbaren Quellenmaterial auch zu dieser Frage eine klare Antwort.

a. Mehrere Male hat sich Jesus auf *Sätze der biblischen Erzähler* bezogen, in denen diese kein Gottes- oder Prophetenwort zitieren[39]. Diese Sätze führte er jedoch so gut wie nie mit einer Zitatformel ein, die explizit sagt, ob er ihnen göttliche Autorität zuschrieb. Dies lässt sich zunächst nur daraus ableiten, dass er die Schrift als Einheit behandelt hat.

Allerdings zeigt eine bemerkenswerte Stelle im Matthäusevangelium, dass für Jesus die Aussagen der (anonymen) biblischen Erzähler dieselbe göttliche Autorität hatten wie die in ihnen zitierten Aussagen Gottes und seiner Propheten. In Mt 19,4-6 verwies Jesus zunächst darauf, dass Gott den Menschen Gen 1,27 und 5,1 zufolge als Mann und Frau schuf, um im Anschluss Gen 2,24 zu zitieren: „Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die zwei werden ein Fleisch sein". Eingeführt wird dieses Zitat mit den Worten, „dass der, welcher sie schuf, ... sprach: ...". Der Genesis zufolge handelte es sich bei dem zitierten Satz allerdings nicht um eine Aussage des Schöpfers, sondern um einen Kommentar des biblischen Erzählers. Dieser wurde von Jesus als Wort Gottes angeführt[40].

Dagegen könnte man darauf verweisen, dass in der Markusparallele (10,5-8) die Worte „und sprach", die Gen 2,24 als Wort Gottes identifizieren, fehlen. Sie könnten also auf das Konto des Matthäus gehen und gar nicht von Jesus stammen. Allerdings wird Gen 2,24 auch in der Markusparallele als autoritative Aussage angeführt, die nicht weniger Gewicht hat als die übrigen Teile der heiligen Schriften. Daher überrascht es nicht, wenn Jesus in Joh 10,34-35 sehr umfassend feststellt: „Die Schrift kann nicht aufgelöst werden"[41]. Jesus unterschied in den heiligen Schriften zwar zwischen wichtigeren und weniger wichtigen Aussagen (Mt 23,23: „Ihr habt die wichtigeren Dinge des Gesetzes beiseite gelassen"), also sozusagen zwischen fett gedruckten und anderen Schriftstellen, aber nicht zwischen Aussagen mit und solchen ohne göttliche Autorität.

Auch Paulus führte zur Klärung theologischer und ethischer Fragen Abschnitte der Schrift an, die von den biblischen Erzählern stammen[42]. Den Satz des Erzählers der Vätergeschichte in Gen 15,6 („Abraham aber glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet") zitierte Paulus als autoritatives Schriftwort (Röm 4,3). Noch deutlicher ist die Qualifizierung, mit der

---

39 Auf Gen 1,27 und 5,1 in Mt 19,4 par; auf 1 Reg 10,1 in Mt 12,42 par; auf Jon 2,1 in Mt 12,40 par; auf Jon 3,5-9 in Mt 12,41 par u. ö.

40 Siehe dazu B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible,* Hg. v. S. G. Craig (1948), Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1970, S. 142-143, und ausführlicher E. E. Ellis, „Jesus and his Bible" (1989), in: *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, WUNT 54, Tübingen: Mohr, 1991, S. 125-138.

41 Siehe dazu Warfield, *Inspiration*, S. 138-140: „Jesus ... here ascribes legal authority to the entirety of Scripture ... What we have here is, therefore, the strongest possible assertion of the indefectible authority of Scripture ...".

42 1 Kor 6,16: Gen 2,24; vgl. Eph 5,31; 1 Kor 10,7: Ex 32,6; 1 Kor 15,45: Gen 2,7; 2 Kor 8,15: Ex 16,18.

Jakobus dasselbe Wort anführte. Indem er von seiner Erfüllung sprach (Jak 2,23), ließ er erkennen, dass er diesen Satz des Erzählers als prophetisches Wort und damit als Wort Gottes einstufte. Auch im Hebräerbrief gelten die Worte des Erzählers der Urgeschichte als Worte Gottes (Hebr 4,3-4: Gen 2,2). Aus diesen vielfältigen Belegen ergibt sich wie von selbst die klassische Aussage in 2 Tim 3,14-17 über „die heiligen Schriften": Nicht nur die in den heiligen Schriften enthaltenen Aussprüche Gottes und seiner Propheten, sondern „die ganze Schrift" ist von Gott eingegeben[43].

Dasselbe Schriftverständnis lässt sich auch bei den (ungefähren) jüdischen Zeitgenossen Jesu und der Apostel nachweisen. Philo betrachtete alle Inhalte der alttestamentlichen Schriften als Orakel (χρησμοί bzw. seltener λόγια), d. h. als göttliche Aussprüche bzw. als Worte Gottes. Daher konnte er mehr als 40 Mal nicht nur die im Alten Testament als solche gekennzeichneten Aussagen Gottes, sondern das ganze Alte Testament einschließlich seiner erzählenden Passagen eine Sammlung von Orakeln und damit von Äußerungen Gottes nennen[44]. So bezeichnete er beispielsweise die Angabe des Erzählers über das Alter Abrahams in Gen 24,1 nicht nur als Aussage der „heiligen Bücher", sondern parallel als Aussage der alttestamentlichen Orakel (χρησμοί) und somit als Wort Gottes[45]. Auch bei Josephus heißt es, es sei für jeden Juden selbstverständlich, die heiligen Schriften insgesamt als „Verfügungen Gottes" zu betrachten[46]. Für Philo und Josephus waren nicht nur die als solche eingeführten Aussprüche Gottes Worte Gottes, sondern alle Aussagen ihrer heiligen Schriften[47].

Diese Beobachtungen führen zu der Folgerung, *dass in den Augen Jesu* und der großen Mehrheit seiner jüdischen und christlichen Zeitgenossen *nicht nur die in den heiligen Schriften auftretenden Propheten, sondern auch deren Verfasser vom Geist Gottes inspiriert waren* (These 14). Der Satz „David hat im Heiligen Geist gesagt" galt nicht nur für David, sondern auch für die (teilweise) anonymen Verfasser der biblischen Geschichtsbücher. Jesus hat seine heiligen Schriften insgesamt (bzw. die ganze „Schrift") als Wort Gottes betrachtet.

b. Dieses Urteil hatte offensichtliche Konsequenzen für Jesu Einschätzung der *historischen Qualität* des Alten Testaments. Jesus betrachtete weite Teile des Alten Testaments als historische Aufzeichnungen. Natürlich lässt sich dies nicht aus Stellen wie Mt 6,29 ableiten. Denn der Hinweis auf „Salomo in all seiner Herrlichkeit" wäre auch dann sinnvoll gewesen, wenn Jesus den König Israels für eine fiktive Gestalt gehalten hätte. Anders verhält es sich aber mit den Aussagen Jesu über die Männer von Ninive und die Königin des Südens: „Männer von Ninive werden im Gericht mit diesem Geschlecht aufstehen und werden es verdammen, denn sie taten auf die Predigt Jonas Buße" (Mt 12,41 par: Jon 3,5-9). Diese Ankündigung ist nur sinnvoll, wenn Jesus die Männer Ninives als

---

43 Siehe dazu H. von Siebenthal, „Die syntaktische Rolle von θεόπνευστος in 2 Tim 3,16", *JETh*, 13 (1999): S. 57-66.

44 Siehe Burkhardt, *Inspiration*, S. 116-118.121-122.

45 *Sobr.* 17; vgl. *rer. div. her.* 95 mit 99.

46 *Ap.* I 42: θεοῦ δόγματα.

47 Siehe dazu ausführlicher A. D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, WUNT II/138, Tübingen: Mohr, 2001, S. 128-135: „Die Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort", hier S. 131-132.

historische Personen und ihre Umkehr als historische Tat betrachtete. Fiktive Personen können vor dem (jüngsten) Gericht Gottes nicht als Ankläger auftreten. Entsprechendes gilt für die Königin von Saba: „Eine Königin des Südens wird im Gericht mit diesem Geschlecht auftreten und wird es verdammen, denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören; und siehe, hier ist mehr als Salomo“[48].

Soweit es die Evangelien erkennen lassen, hat Jesus die historische Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Redewiedergaben und Geschichtsberichte nie in Frage gestellt. Zwar hat er immer wieder Behauptungen und Verhaltensweisen seiner theologischen Gegner als falsch bezeichnet, weil er wusste, dass das Volk auf sie hörte (Mt 22,29). Den heiligen Schriften aber, denen sein Publikum eine noch größere Autorität zuschrieb als den Schriftgelehrten, hat er nie einen Fehler vorgeworfen. In der Diskussion mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten wies Jesus seine Gesprächspartner auf die Worte Gottes aus dem brennenden Dornbusch hin (Mt 22,31-32 par: Ex 3,6.15), um ihnen vorzuwerfen: „Ihr irrt, weil ihr die Schriften nicht kennt, noch die Kraft Gottes“ (Mt 22,29 par). Demnach hätten die Sadduzäer nicht geirrt, wenn sie die Schriften gekannt hätten. Jesus hat nie davon gesprochen, dass sich die Verfasser der heiligen Schriften geirrt hätten.

Dieser Befund könnte Zufall sein. Er lässt sich aber unschwer als logische Folge aus der Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort deuten: Weil Jesus die heiligen Schriften insgesamt als Gottes Wort einstufte und überzeugt war, dass Gott nicht irrt oder lügt[49], hat er in ihnen keine Fehler identifiziert. *Jesus betrachtete auch die Wiedergabe der Taten und der nicht von Gott stammenden Worte in den heiligen Schriften als inspiriertes Wort Gottes und daher als historisch zuverlässig* (These 15).

Ereignis	**Urteil Jesu**	**»Schrift«**	**Urteil Jesu**	
Aussagen Gottes	göttlich	Wiedergabe	historisch	göttlich
Aussagen der Propheten	nicht göttlich			
Aussagen anderer				
Taten Gottes	göttlich	Beschreibung		
Taten der Propheten	nicht göttlich			
Taten anderer				

48 Mt 12,42 par: 1 Reg 10,1-13; vgl. Mt 24,37 par: Gen 6,11-13.
49 Vgl. Num 23,19: „Gott ist kein Mensch, dass er lügt“; 1 Sam 15,29.

In gewissem Sinne könnte man Jesu Schriftverständnis folgendermaßen umschreiben: Der Satz „Es werde Licht" (Gen 1,3a) ist in zweifacher Hinsicht Gottes Wort zum einen, weil er bei der Schöpfung von Gott gesprochen wurde, und zum anderen, weil er von einem von Gott inspirierten Autor niedergeschrieben wurde. Der direkt folgende Satz „Und es wurde Licht" (Gen 1,3b) ist nur in einfacher Hinsicht Gottes Wort, weil Gott ihn zwar nicht bei der Schöpfung, aber im Schöpfungsbericht durch den biblischen Erzähler gesprochen hat. Von Paulus hat man mit Recht gesagt: „Man kann nicht schriftgläubiger sein als er"[50]. Aus den Mosaiksteinen der Evangelien zum Schriftverständnis Jesu ergibt sich dasselbe Bild.

5. Hat sich Jesus einem fehlerhaften Schriftverständnis seiner Zeitgenossen akkommodiert?

Im Rückblick auf diese Übersicht über die (vor allem indirekten) Angaben Jesu zu seinem Schriftverständnis, die in den Evangelien überliefert worden sind, ergibt sich eine abschließende Frage: Könnte Jesus seine Predigten nicht auf der Basis des Schriftverständnisses seiner Zeitgenossen gehalten haben, ohne dieses tatsächlich zu teilen? Hat er sich eventuell an das Schriftverständnis des zeitgenössischen Judentums akkommodiert, um sich auf wesentlichere inhaltliche Differenzen konzentrieren zu können? Ein Merkmal dieser Akkommodationtheorie liegt darin, dass sie den biblischen Schriften einen hohen historischen Wert zuschreibt, indem sie voraussetzt, dass wir über die Lehre der Apostel und Propheten zutreffend informiert sind.

Die Akkommodationstheorie hat eine lange Geschichte und betrifft die verschiedensten Aspekte der heiligen Schriften. So vertrat die orthodoxe Dogmatik im Anschluss an altkirchliche Vorgänger aufgrund der stilistischen Unterschiede zwischen den heiligen Schriften die Auffassung, der Heilige Geist habe sich bei der Inspiration dem *individuellen Stil* der menschlichen Autoren akkommodiert[51]. In der Diskussion über die Glaubwürdigkeit des biblischen Weltbildes bedienten Johann Kepler und andere sich des Arguments, das Wort Gottes habe sich in seiner Beschreibung von Naturvorgängen an den Augenschein bzw. die *optische Wahrnehmung* angepasst. Darum zwinge die Aussage „die Sonne geht unter" (Dtn 24,15 u. ö.) nicht zu dem Schluss, dass die Sonne sich um die Erde dreht. Entsprechendes gelte für Jos 10,12 („Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen")[52].

---

50 H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39, Tübingen: Mohr, 1968, S. 33.

51 Vgl. G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, FSThR 8, Göttingen: V&R, 1961, S. 214-215.

52 Vgl. Hornig, *Anfänge*, S. 215-219; K. Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, München: Kaiser, 1966, S. 65-76.

Von einigen Theologen wurde die Akkommodationstheorie auch auf die *Reden Jesu* angewandt. So war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Johann Salomo Semler überzeugt, Jesus habe sich in seinen Aussagen über die Naherwartung zur eschatologischen Hoffnung seiner jüdischen Zeitgenossen herabgelassen, während er eigentlich eine präsentische Eschatologie (Joh 5,24) vertreten habe[53]. Besonders gründlich hat Georg Lorenz Bauer, Professor in Altdorf und Heidelberg, diesen Aspekt der Akkommodationstheorie 1799 in seinem Entwurf einer *Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments* durchdacht. Er war überzeugt, Jesus habe sich nicht nur in seinen Aussagen über das Paradies, das Totenreich und die Dämonen, sondern auch in seinem Schriftgebrauch der pharisäischen Lehre und Praxis seiner Zeit angepasst. So habe Jesus, um seine Lehren zu untermauern, auch Belegstellen aus dem Alten Testament zitiert, die eigentlich keinerlei Beweiskraft hatten, um so die Pharisäer zu überzeugen, die eine allegorische Schriftauslegung praktizierten. Von hieraus ist es nicht mehr weit zu der These, Jesus habe sich auch mit seiner Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort an das zeitgenössische jüdische Schriftverständnis – eines Philo, eines Josephus oder der späteren Rabbinen – angepasst.

Verworfen wurde die Akkommodationstheorie von Theologen wie Johann Philipp Gabler, der 1793 die Überzeugung äußerte, Jesus und die Apostel hätten die – in seinen Augen unzutreffenden – Überzeugungen ihrer Zeitgenossen tatsächlich geteilt und sich daher in den betreffenden Fragen geirrt[54].

Bauer benannte in seiner Hermeneutik einige *Kriterien*, anhand deren er zwischen akkommodierten und nicht-akkommodierten Aussagen unterschied. Als akkommodiert betrachtete er Aussagen Jesu, denen dieser entweder selbst an anderer Stelle widersprochen hat oder die der menschlichen Vernunft widersprechen. Keine Akkommodation liege in Aussagen vor, die zu glauben Jesus sein Publikum ausdrücklich aufgefordert oder die er ausdrücklich begründet hat[55].

1. Aus dem obigen Befund und den zu Beginn getroffenen Voraussetzungen ergibt sich zweierlei. Zunächst: *Jesus hat sich an die uneigentliche Ausdrucksweise seiner Zeitgenossen akkommodiert* (These 16). Jesus sprach davon, dass die Sonne aufgeht (Mt 5,45; 13,6 par) und verfinstert wird (Mt 24,29). Insoweit hat er sich an die übliche uneigentliche Ausdrucksweise seiner (und unserer) Zeit, die sich am Augenschein orientiert, angepasst. Dasselbe tat er in seinen Formulierungen über eine redende Schrift (Joh 7,38), die auch seinen Zeitgenossen geläufig war (Joh 7,42). Keine dieser Aussagen wird man als Behauptung deuten dürfen, die Schrift könne im eigentlichen Sinne sprechen oder die Sonne drehe sich objektiv betrachtet um die Erde.

---

53 Vgl. Hornig, *Anfänge*, S. 219-236, bes. S. 228-232.

54 Vgl. Chr. Hartlich und W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, SSEA 2, Tübingen: Mohr, 1952, S. 23-24.

55 Vgl. Hartlich; Sachs, *Ursprung*, S. 74-75, 81.

2. Dem stehen einige andere Überlegungen gegenüber. Zum einen zeigen die Evangelien, dass Jesus zahlreiche Irrtümer seiner Zeitgenossen offen kritisiert und ihnen seine eigene Meinung deutlich entgegengestellt hat. Sehr wahrscheinlich hätte er sich nicht gescheut, gegebenenfalls auf Irrtümer in den heiligen Schrift hinzuweisen.

Zweitens sind die Kriterien, mit denen zwischen akkommodierten und nicht-akkommodierten Aussagen Jesu unterschieden wird, höchst problematisch. So beruht die Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Lehren Jesu auf unbegründeten weltanschaulichen Vorurteilen, etwa auf der Überzeugung, böse Geister könne es nicht geben. Aber auch davon abgesehen, ist die Identifizierung von Worten Jesu, in denen er sich an fehlerhafte Überzeugungen seines Publikums akkommodiert hat, ein äußerst subjektives Unternehmen. Denn was das Schriftverständnis Jesu betrifft, bieten die Evangelien keinerlei Indizien dafür, dass Jesus eigentlich ein anderes als das oben dargestellte Schriftverständnis vertrat. Vielmehr hat er seine Aussagen zum Schriftverständnis seinen Zuhörern gegenüber als verbindlich dargestellt[56]. Wer von diesem historischen Befund ausgeht, kann die von Jesus vorgenommene Gleichsetzung von Schriftwort und Gotteswort nur gegen die verfügbare Evidenz als Akkommodation werten.

Drittens wurde die Akkommodationstheorie von relativ konservativen Theologen auf die Herrenworte der Evangelien mit der Absicht angewandt, Jesus gegenüber dem Vorwurf wissenschaftlicher und theologischer Irrtümer in Schutz zu nehmen. Zu diesem Zweck musste man Jesus allerdings ein gewisses Maß an Unwahrhaftigkeit zuschreiben. Seine Zuhörer konnten zwar uneigentliche Aussagen Jesu richtig deuten, weil sie sich selbst solcher Stilfiguren bedienten. Seine direkten und indirekten Aussagen zum Schriftverständnis mussten sie jedoch als Ausdruck seiner tatsächlichen Überzeugungen betrachten. Durch eine Akkommodation in diesen und anderen Fragen hätte Jesus sie über seine tatsächlichen Überzeugungen getäuscht. Diese Annahme steht nicht nur im Konflikt mit Jesu Anspruch, im Unterschied zu seinen Gegnern die reine Wahrheit zu sagen[57], der teilweise als berechtigt anerkannt wurde[58]. Sie widerspricht auch der oben getroffenen Voraussetzung, dass Jesus der Sohn Gott ist. Denn wer diesen Satz des Glaubensbekenntnisses teilt, muss ausschließen, dass Jesus jemals etwas anderes als die Wahrheit gesagt hat[59]. Demnach *kann Jesus sich nicht an fehlerhafte Überzeugungen seiner Zeitgenossen akkommodiert haben* (These 17).

---

56 Mt 5,17-18; Joh 10,34-35 u. ö.
57 Joh 8,14.40.44-46.55; 18,37.
58 Mt 22,16 par; siehe aber Joh 8,13.
59 2 Sam 7,28; Joh 17,17.

6. Fazit

Weil Jesus Schriftwort und Gotteswort gleichgesetzt hat, sollten wir es als seine Schüler genauso halten. In der Blütezeit der lutherischen Orthodoxie wurde das gängige Schriftverständnis durch Johann Gerhard in einem prägnanten Satz zusammengefasst: *Sacra Scriptura est verbum Dei*[60]. Ohne der orthodoxen Lehre von der Heiligen Schrift in allen Teilen zu folgen, wird man sagen müssen, dass sich der zitierte Satz mit dem Schriftverständnis Jesu deckt. Er stellt eine zutreffende Zusammenfassung dessen dar, was oben aus den Aussagen Jesu (und der Apostel) über die heiligen Schriften rekonstruiert wurde.

Nach Heinzpeter Hempelmann wäre das Urteil, die Bibel sei Gottes Wort, „nur dem möglich, der über der Bibel steht und der die Kompetenz hätte, sie einzuschätzen". Ein solcher Standpunkt sei im Grunde cartesianisch und bibelkritisch. Nur Gott stehe es zu, über sein Wort (und sich selbst) ein Urteil abzugeben. Der Mensch könne über Gott und sein Wort nur Bekenntnisse ablegen[61]. Dieser Einwand scheint mir nicht ganz schlüssig zu sein. Zum einen sehe ich keinen grundsätzlichen Unterschied oder gar Gegensatz zwischen einem Urteil und einem Bekenntnis. Bekenntnisse bestehen aus theologischen Urteilen. Zum anderen erübrigt sich der Einwand, ein bestimmtes Schriftverständnis sei cartesianisch, rationalistisch usw., sofern sich als wahrscheinlich erweisen lässt, dass es das Schriftverständnis Jesu ist. Und in Röm 9,19-21 der Belegstelle, auf die Hempelmann sich beruft verwirft Paulus nicht jedes Urteil über Gott (bzw. sein Wort), sondern den Widerspruch gegen seinen Willen und sein Handeln. Wie hätte Paulus sonst von seiner Predigt behaupten können, sie sei nicht Menschen-, sondern Gotteswort (Gal 1,11-12), und von seinen Hörern und Lesern erwarten können, dass sie diesen Anspruch anerkannten (1 Thess 2,13)?

Der Satz, mit dem die Aufklärungstheologie dem zitierten reformatorischen Kernsatz widersprochen hat, lautet bekanntlich: *Scriptura Sacra continet verbum Dei*[62]. So heißt es um 1770 bei Johann Salomo Semler: „Heilige Schrift und Wort Gottes sind gar sehr zu unterscheiden ..."[63]. Meinem Eindruck nach besteht ein verbindendes Kennzeichen evangelikaler Schriftauslegung darin, dass sie dieses Konzept der Aufklärungstheologie ablehnt[64]. Der Kanon der heiligen Schriften wird als Einheit betrachtet, die in allen ihren Teilen verbindlich ist und deren Aussagen der Bibelleser nicht Widerspruch, sondern Gehorsam schuldet. Weil

---

60 Johann Gerhard, *Loci Theologici*, Ed. Preuss, Bd. 1, Berlin: Schlawitz, 1863, S. 240, § 539, zitiert bei K.-H. Michel, *Anfänge der Bibelkritik,* TVGMS 314, Wuppertal: R. Brockhaus, 1985, S. 22: T 4.

61 Hempelmann, *Nicht auf der Schrift*, S. 74-76. Abgesehen von den hier genannten Kritikpunkten stimme ich mit Hempelmanns Ausführungen zum Thema weitgehend überein.

62 Vgl. Hornig, *Anfänge*, S. 84.

63 Zitiert nach Michel, *Anfänge*, S. 101-103: T 25.

64 Vgl. „Die Chicago-Erklärung zur Biblischen Irrtumslosigkeit", in: *Bibeltreue in der Offensive*, hg. v. Th. Schirrmacher, Bonn: VKW, 1993, S. 17-31, hier S. 31: „Wir bekennen, dass das, was die Schrift sagt, Gott sagt"; Maier, *Hermeneutik*, S. 100-105, zur „Ganzinspiration" und ebd., S. 135-138, zum Kanon im Kanon; Hempelmann, *Nicht auf der Schrift*, S. 94-104.

Jesus an seinen kanonischen Schriften keine Sachkritik geübt hat, sollten wir dies ebenfalls unterlassen.

Dabei ist es selbstverständlich, dass wir die heiligen Schriften als antike Dokumente ernst nehmen und sie nicht in ein modernes Anforderungsprofil pressen. Beispielsweise hat man im Altertum anders zitiert als wir es heute tun. Wer das außer Acht ließe, würde den heiligen Schriften nicht gerecht[65].

Und genauso wesentlich ist es, bei der exegetischen und historischen Arbeit am Bibeltext offene Fragen ausdrücklich offen zu lassen. Ein solches Verfahren ist um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen unerlässlich. Und nur so können Evangelikale mit Fachleuten, die von anderen hermeneutischen Voraussetzungen ausgehen, einen ernsthaften wissenschaftlichen Dialog führen[66]. Allerdings ergibt sich aus einer solchen Grundhaltung m. E. auch das Recht, von unseren nicht-evangelikalen Gesprächspartnern zu fordern, dass sie ihrerseits darauf verzichten, exegetische oder historische Einzelfragen aufgrund ihrer deistischen, feministischen oder sonstigen Voraussetzungen statt streng aufgrund wissenschaftlicher Argumente zu beantworten[67].

Armin D. Baum, How Jesus Saw Scripture: An Exegetical Mosaic

Armin Baum, lecturer in New Testament Studies at the *Freie Theologische Akademie*, Gießen, presents 17 theses as a summary of his exegetical observations on Jesus' understanding of Scripture. He concludes that for Jesus the word of Scripture and the word of God were equivalent. Jesus considered the Old Testament inspired and authoritative. His followers were to acknowledge the whole Bible in the same way. Therefore Baum opts for the position that the Scriptures not only contain Gods word, rather they are God's word. The homogenous Bible constitutes in all its parts God's binding revelation and demands of people the obedience of faith. Such exegetical and historical arguments for Jesus' understanding of Scripture prevent the authority of the Bible from being

65 Vgl. zu diesem und anderen Aspekten verschiedene Beiträge in E. J. Schnabel und H.-W. Neudorfer (Hg.), *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd. 2, *Spezialprobleme*, BWM 8. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000.

66 Vgl. R. Riesner, „Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen?" in: *Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel*, Porta-Studien 30, Marburg: SMD, 1999, S. 22-41, hier S. 37: „Viele Exegeten aus dem angelsächsischen Bereich, die bei uns als ‚Fundamentalisten' gelten würden, gehören zur internationalen Neutestamentler-Vereinigung ‚Studiorum Novi Testamenti Societas', weil man diese Kollegen für wissenschaftlich kommunikationsfähig hält".

67 Vgl. dazu jetzt den Sammelband *Steht Jesus dem Glauben im Weg? Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Mit Beiträgen von Andreas Lindemann, Armin Baum und Gottfried Schröter*. Hg. v. Th. Mayer und K.-H. Vanheiden, Nürnberg: VTR, 2001.

regarded only as logical circular reasoning. However, in such an understanding of Scripture open questions explicitly require the ability to remain open so that it does not lose its academic credibility.

Sönke Finnern

Die Traditionshypothese als Alternative zur Zweiquellentheorie: Ihre neueren Vertreter, ihre Argumente, ihre Beurteilung

1. Einleitung

1.1 Vorbemerkungen

In heutigen NT-Einleitungen gehört es zum guten Ton, vor einer Darstellung und Begründung der Zweiquellentheorie auch kurz andere Modelle zur Entstehung der synoptischen Evangelien zu skizzieren, die im Lauf der Geschichte vertreten wurden: die Traditionshypothese, die Urevangeliumshypothese, die Fragmenten- bzw. Diegesenhypothese sowie verschiedene Benutzungshypothesen.[1] Nach einer kurzen Widerlegung dieser Entwürfe wird dem Leser dann die Zweiquellentheorie mit ihren klassischen Argumenten nahe gebracht.

Die Traditionshypothese (TH) ist eines dieser Modelle, die häufig im Vorbeigehen erwähnt werden. Ihre Grundannahme besteht darin, dass die Übereinstimmungen und Unterschiede der drei synoptischen Evangelien auf eine gemeinsame Benutzung der mündlichen Tradition zurückgeführt werden können, weniger auf literarische Abhängigkeit untereinander. Trotz der dominierenden Zweiquellentheorie sind in den letzten zwanzig Jahren hin und wieder einzelne Veröffentlichungen erschienen, die für eine TH argumentieren. Allerdings ist zu beobachten, dass sie in der Regel kaum Aufmerksamkeit finden.[2]

Andererseits mehren sich die Schwierigkeiten mit der klassischen Zweiquellentheorie. Die Zweiquellentheorie gilt zwar als die beste Lösung, aber nicht mehr als unanfechtbar. Um die Theorie zu halten, wurden teilweise zusätzliche Annahmen eingeführt (Deuteromarkus (Dmk), Q^{Mt}/Q^{Lk}, Lk benutzte einen defektiven Dmk, Mk kannte Q). Daneben geht die Zahl der alternativen Vorschläge zur Lösung der synoptischen Frage in die Höhe.[3] So könnte es an der

---

1 Z. B. Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen [3]1999, S. 178-180; Ingo Broer, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. 1, Die neue Echter Bibel, Ergänzungsband 2/I zum NT, Würzburg 1998, S. 42-45.

2 Schnelle, *Einleitung*, S. 193f. nennt immerhin Reicke (s. u. 2.2.6).

3 Vgl. z. B. neuerdings Franz Graf-Stuhlhofer, „Die Bruchstellen der gemeinsamen Periko-

Zeit sein, auch die TH wieder ernsthafter in Erwägung zu ziehen und ihre Argumente und Erklärungsfähigkeit neu zu überprüfen. Aus diesem Grund beschäftigt sich dieser Beitrag mit der „Traditionshypothese als Alternative zur Zweiquellentheorie".

1.2 Definitorisches

Wir haben bis jetzt immer von „der" TH geredet. Wer sich etwas auskennt, weiß, dass jedes Modell der TH sich in Einzelheiten oft von anderen unterscheidet. Aber es erscheint in der Regel nicht sinnvoll, jeder Variante einen eigenen Namen zu geben. Man muss also sinnvolle Kategorien haben, denen man eine Klasse von einzelnen Modellen zuordnen kann.

Modelle sind eine Menge von Einzelannahmen (Elementen), die aufeinander bezogen sind. Bei historischen Entstehungsmodellen wie der TH und der Zweiquellentheorie handelt es sich entsprechend um historische Einzelannahmen, z. B. dass Mt ein Exemplar des MkEv vor sich liegen hatte und es für sein Evangelium bearbeitete. Die TH kann nun als eine Klasse von Einzelmodellen angesehen werden, die bestimmte Elemente gemeinsam haben. Darum erweist es sich als nützlich, bei einem Modell konstitutive und variable Elemente zu unterscheiden. Die konstitutiven Elemente eines Modells haben dabei auch gleichzeitig definitorische Funktion, damit etwas als „Traditionshypothese" usw. bezeichnet werden kann. Um die Traditionshypothese und die Zweiquellentheorie als Beispiel zu nehmen:

Konstitutive Elemente für eine *Traditionshypothese* sind: (Definitionsvorschlag des Verfassers)

Existenz einer mündlichen Tradition

die Evangelisten benutzten hauptsächlich[4] die mündliche Tradition beim Schreiben ihres Evangeliums

Variable Elemente der Traditionshypothese sind: (ausgewählte Vertreter in Klammern)

Existenz einer geformten mündlichen griechischen Tradition

diese geformte mündliche Tradition hatte eine bestimmte Reihenfolge (Reicke)

Existenz einer geformten mündlichen didaktischen Tradition ohne bestimmte Reihenfolge (Q-Stoff) (Reicke, Scott)

die Jünger lernten Jesusworte auswendig

---

pen-Reihenfolge als Indiz für vier gemeinsame Quellen der Synoptiker", *EurJTh* 9 (2000): S. 117-129; Philippe Rolland, „A New Look at the Synoptic Question", *EurJTh* 8 (1999): S. 133-144; B. E. Wilson, „The Two Notebook Hypothesis: An Explanation of Seven Synoptic Patterns", *ET* 108 (1997): S. 265-268.

4 Diese Ergänzung ist wichtig, da es zahlreiche Mischformen geben kann, z. B. mit der Benutzung von Notizen, mit der Verwendung eines anderen Evangeliums oder mit der Benutzung eines unbekannten Urevangeliums.

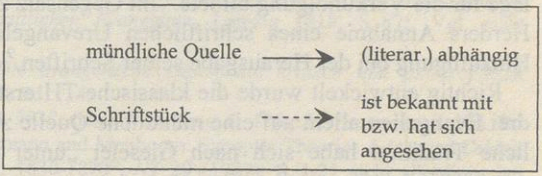
Existenz einiger Notizen über Leben und Worte Jesu und deren Verwendung durch die Evangelisten (Hörster, Dearing u. a.)
Benutzung eines Evangeliums durch andere Evangelisten für die allgemeine Struktur (Wenham)
Existenz eines aramäischen Urmatthäus (Reicke, Linnemann u. a.)

Außerdem sind noch weitere variable Elemente denkbar.

Zum Vergleich hier die konstitutiven und variablen Elemente der *Zweiquellentheorie*:
Konstitutive Elemente sind:
Das Markusevangelium wurde zuerst geschrieben
Mt und Lk haben jeweils das Markusevangelium benutzt
Mt und Lk haben jeweils eine Quelle Q benutzt
Mt und Lk haben jeweils eigenes Sondergut benutzt
An *variablen Elementen* sind denkbar:
die Quelle Q kann mündlich oder schriftlich sein
das Sondergut des Mt und das Sondergut des Lk kann mündlich oder schriftlich sein
Existenz eines Deuteromarkus (Dmk), den Mt und Lk benutzten
Lk benutzte einen defektiven Dmk
Mt und Lk verwendeten unterschiedliche Q-Rezensionen
Mk kannte Q

Solche variablen Elemente können nahezu beliebig miteinander kombiniert werden, sodass man insgesamt eine Unmenge von Varianten eines Modells erhält. Dabei erscheint es zweckmäßig, weiterhin von *der* Zweiquellentheorie zu reden, weil die definierenden Grundannahmen beibehalten werden,[5] anstatt jede Variante einzeln zu benennen und so einer verwirrenden Begriffsinflation Vorschub zu leisten.

Für die Skizzen in Teil 2.2 gilt nebenstehende Legende:



5 Dieses terminologische Problem ergibt sich bei Albert Fuchs, „Durchbruch in der Synoptischen Frage: Bemerkungen zu einer ‚neuen' These und ihren Konsequenzen", *SNTU* 8 (1983): S. 5-17, einem engagierten Verfechter der Dmk-Hypothese, der bei Einbezug des Dmk den Begriff der „Zweiquellentheorie" fallen lassen möchte und lieber von einer „Dreistadien- oder Dreistufentheorie" spricht (S. 17). Wenn Fuchs also gegen die „Zweiquellentheorie" wettert, dann meint er einfach ihre klassische Ausprägung. Für andere jedoch umschließt die Zweiquellentheorie auch die Dmk-Hypothese (Schnelle, *Einleitung*, S. 187).

1.3 Die Ziele dieses Artikels

Dieser Beitrag verfolgt drei Ziele:

(1) Es soll eine kleine neuere Forschungsgeschichte zur TH geboten werden, die einen Überblick über die TH in neuester Zeit ermöglicht.

(2) Weil anzunehmen ist, dass einzelne Publikationen zur TH immer nur ein Teil der Argumente erfasst haben, werden außerdem die Argumente der TH strukturiert zusammengetragen und anschließend auch die Gegenargumente genannt, die die neuere Literatur gegen die Traditionshypothese einwendet.

(3) Schließlich muss gefragt werden, inwieweit die TH wirklich gute Argumente vorbringen kann, ob man sich in neuester Zeit schon zu Genüge mit ihr auseinandergesetzt hat oder ob sie einfach aus Bequemlichkeit ignoriert wird.

2. Die neueren Vertreter der Traditionshypothese

In diesem Kapitel soll zunächst zusammengetragen werden, wer überhaupt in letzter Zeit die Traditionshypothese vertreten hat. Auch die Position und Argumentation der Vertreter wird dabei knapp dargestellt. Um die „neueren" Vertreter abzugrenzen, wird der Schnitt einfach bei 1970 angesetzt, weil 30 Jahre in etwa der Lebensdauer einer Forschergeneration entsprechen.

2.1 Vertreter der Traditionshypothese bis 1970

Es wird allgemein angenommen, dass die TH zum ersten Mal 1796 von Herder vertreten wurde.[6] Baarlink hat jedoch neuerdings darauf hingewiesen, dass man Herder nicht ohne weiteres für die TH in Anspruch nehmen könne, da dieser annimmt, dass das mündliche Evangelium noch vor dem Tod des Jakobus durch Matthäus auf aramäisch schriftlich fixiert worden ist und als solches die Grundlage für die Verkündigung bildete.[7] Im Gegensatz zu Schmithals[8] deutet Baarlink Herders Annahme eines schriftlichen Urevangeliums dabei nicht als spätere Hinzufügung bei der Herausgabe seiner Schriften.[9]

Richtig entwickelt wurde die klassische TH erst 1818 durch Gieseler, der die drei Evangelien allein auf eine mündliche Quelle zurückführte. Eine feste mündliche Tradition habe sich nach Gieseler „unter den Aposteln bei der öftern

---

6 Vgl. Schnelle, *Einleitung*, S. 179f.; Broer, *Einleitung*, S. 43; Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg [21]1983, S. 20f.

7 Heinrich Baarlink, „Herders These eines schriftlichen Urevangeliums: Revision einer gängigen Darstellung", *ZNW* 91 (2000): S. 274-278, hier S. 278.

8 Walter Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, S. 80. Vgl. Schmithals' Artikel „Evangelien", *TRE* 10 (1982): S. 570-626, hier S. 580f.

9 Baarlink, „Herders These", S. 276, 278.

Wiederholung derselben Erzählungen mehr wie von selbst"[10] herausgeformt. Wichtiges, häufig Vorgetragenes und auffällige Formulierungen wiesen dabei die größten Übereinstimmungen auf, weil sich dies am besten einprägte. Weil das aramäische Evangelium schon in Jerusalem regelmäßig ins Griechische übersetzt werden musste (Act 6,1), bildete sich auch eine feste mündliche griechische Tradition. Gieselers Entwurf verbreitete sich schnell, und die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts wurden so zur Blütezeit der TH: 1838 konnte Weisse sagen, dass „die überwiegende Mehrzahl der in der Literatur unserer Zeit mitsprechenden oder tonangebenden Theologen" die TH vertrete.[11] Doch die allgemeine Abwehr der Kritik von Strauß, der sein „Leben Jesu" (1835/36) auf der Grundlage der TH verfasste, beschleunigte dann die Abwendung von der TH und die Hinwendung zu Benutzungshypothesen.[12] Der „überzeugendste Einwand", mit dem Weisse Strauß und die TH widerlegte, war nach Schmithals, dass es „diese [schöpferische] mündliche Gemeinsage ... nachweislich überhaupt nicht gegeben" habe.[13] Trotzdem gab es auch weiterhin immer wieder Forscher, die sich der TH (manchmal mit Modifikationen) anschlossen. Am bekanntesten sind vielleicht B. F. Westcott und F. Godet.[14] Die katholische Seite hat übrigens nur zögerlich die Zweiquellentheorie angenommen und noch relativ lange Urevangeliums- oder Traditionshypothesen vertreten.

2.2 Vertreter der Traditionshypothese seit 1970

Die TH ist heute nicht gerade weit verbreitet. Man muss schon suchen, bis man jemanden findet, der eine TH vertritt. Deshalb sollen an dieser Stelle erst einmal möglichst viele neuere Befürworter der TH in chronologischer Reihenfolge zusammengetragen und ihre jeweiligen Varianten der TH kurz vorgestellt werden, um eine ungefähre Einschätzung der Lage zu ermöglichen. Einige von

---

10 Johann Carl Ludwig Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig 1818, S. 87f. Vgl. auch Schmithals, *Einleitung*, S. 83.

11 Christian Hermann Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 2 Bde., Leipzig 1838, Bd. 1, 4.

12 So Schmithals, „Evangelien", S. 583f.; ders., *Einleitung*, S. 126-135, besonders S. 133. Bo Reicke, „From Strauss to Holtzmann and Meijboom: Synoptic Theories Advanced During the Consolidation of Germany, 1830-1870", *NT* 29 (1987): S. 1-21 sieht allerdings bei Strauß eher die Griesbachhypothese vertreten (S. 10, 12).

13 Schmithals, *Einleitung*, S. 133. Interessanterweise wird gerade das, womit man die Traditionshypothese abschmetterte, von der Formgeschichte wieder vorausgesetzt. Man muss also entweder die Formgeschichte in Frage stellen (was Schmithals tut) oder dieses Hauptargument des 19. Jahrhunderts gegen die Traditionshypothese fallen lassen (was heute mehrheitlich gemacht wird).

14 Längere Namenslisten sind zu finden bei Schmithals, *Einleitung*, S. 84f. (vgl. S. 86-89); Alfred Wikenhauser; Josef Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg ^{6}1973, S. 277.

denen, die ihre Position breiter begründet haben, werden auch ausführlicher wiedergegeben.

2.2.1 Rist (1978): John Rist, ein kanadischer Altphilologe, argumentiert für die literarische Unabhängigkeit von Mt und Mk, die stattdessen jeweils auf die mündliche Tradition zurückgehen sollen.[15] Rists Hauptargument besteht darin, dass die Unterschiede zwischen Mt und Mk nicht durch Redaktion erklärbar sind, was er im Mittelteil seines Buches durch Einzelanalysen begründet. Für Lk nimmt er jedoch eine literarische Abhängigkeit von Mt und Mk an.

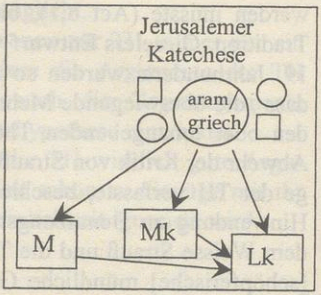


Abb. 1: Rist

Im Schlusskapitel fasst Rist seine Argumente gegen eine Benutzung des MkEv durch Mt zusammen (S. 92): 1) Manchmal ist Mt, manchmal Mk ausführlicher. 2) Beim Abschreiben wäre Mt teilweise sehr nachlässig gewesen (Tod Johannes des Täufers, Tochter des Jairus, blinder Bartimäus), teilweise aber auch sehr genau. 3) Mt benutzt in „markinischen" Passagen eine nichtmarkinische Quelle (Bekenntnis des Petrus; vgl. S. 69). Weil also einige Stellen für eine Mt-Priorität und andere für eine Mk-Priorität sprechen, bleiben drei alternative Erklärungen: 1) eine gegenseitige Beeinflussung der beiden Evangelien (E. P. Sanders), 2) eine gemeinsame schriftliche Quelle (das aramäische MtEv), 3) keine gegenseitige Abhängigkeit (S. 93). Die beiden ersten Lösungsmöglichkeiten schließt Rist argumentativ aus. So bleibt für Rist allein die mündliche Tradition als Erklärung übrig. Zwar hält er dabei einige kleinere schriftliche Quellen für wahrscheinlich, zumal damals auch Briefe an die Gemeinden verfasst wurden, doch die mündliche Überlieferung spielte die wichtigste Rolle (S. 99). Denn nach Lk 1,1-4 schrieb Lk zu einer Zeit, wo noch eine Prüfung der schriftlichen Aufzeichnungen anhand der mündlichen Tradition möglich war. Den Jüngern sei es wichtig gewesen, die aramäischen Worte Jesu so genau wie möglich zu behalten. In der Urgemeinde wurden die Geschichten auf Aramäisch und Griechisch dann immer wieder erzählt (vgl. S. 104), und bald bildete sich auch eine gewisse Reihenfolge heraus. Dadurch kamen die Übereinstimmungen in Wortlaut und Stoffanordnung zustande (S. 101).

2.2.2 Albert B. Lord (1978): Für Lord, einen Literaturwissenschaftler von Harvard,[16] sind die synoptischen Evangelien drei Varianten mündlicher Tradition. Er untersucht insbesondere die Reihenfolge der Evangelienperikopen und

15 John M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32, Cambridge 1978.

16 Albert B. Lord, „The Gospels as Oral Traditional Literature", *The Relationships Among the Gospels: An Interdisciplinary Dialogue*, Hg. William O. Walker, Jr., San Antonio 1978, S. 33-91.

auch einzelner Verse innerhalb der Abschnitte (S. 58-84) und vergleicht das Ineinander von wörtlichen Übereinstimmungen und Abweichungen in Mt 13,1-9par mit verschiedenen Versionen jugoslawischer Heldenlieder (S. 84-89). Nach Lord weisen die Evangelien typische Merkmale von „oral traditional literature" auf, u. a. chiastische Umstellungen in der Reihenfolge. Und auch die Unterschiede im Wortlaut seien so hoch, dass ein Abschreiben voneinander ausgeschlossen ist (S. 90).

2.2.3 Dearing (1979): Vinton A. Dearing vertritt in einem kleinen Aufsatz eine weitgehende literarische Unabhängigkeit der Evangelien.[17] Übereinstimmungen in Narrativtexten seien inhaltlich bedingt; deren Kernsätze, die oft die meisten Übereinstimmungen zeigen, habe man auswendig gewusst (so wie man die Pointe eines Witzes genau im Kopf haben muss). Hohe Wortlautübereinstimmung in einigen Diskurstexten (nur Mt 3,7-10; 16,24-28; 19,13f.; 20,25-28; z. T. Mt 24,4-36 jeweils mit Parallelen) beruhten jedoch auf der gemeinsamen Benutzung schriftlicher Logien.

2.2.4 Dyer (1981): In seinem Artikel hinterfragt Charles H. Dyer[18] die „underlying presuppositions" der Benutzungshypothesen. Die Argumente für die Markuspriorität könnten auch anders erklärt werden; für Q, M und L gebe es keine historischen Anhaltspunkte; bei einer Redaktion müssten die Evangelisten literarische Verrenkungen gemacht haben; außerdem sei die Übereinstimmung in der wörtlichen Rede am größten (Dyer erklärt dies theologisch mit Joh 14,26). Die Jünger haben nach Dyer die Worte Jesu genau auswendig gelernt, und Variationen kämen daher, dass Jesus seine Botschaft oft mit ähnlichen Worten (auch an verschiedenen Orten, vgl. Klage über Jerusalem) wiederholt habe. Die Übereinstimmungen und Unterschiede in Narrativtexten gehen nach Dyer direkt auf die Ereignisse zurück.

2.2.5 Mauerhofer (1983, 1995): Die zweibändige NT-Einleitung von Erich Mauerhofer enthält einen Lösungsvorschlag zur synoptischen Frage[19], den er erstmals 1983 veröffentlicht hat.[20] Schon zur Zeit der Wirksamkeit Jesu hätten sich die Jünger die Worte Jesu eingeprägt und sich auch Notizen von Reden und Ereignissen gemacht. Bei der Verkündigung der Apostel habe sich dann die synoptische Tradition herausgebildet. Ca. 40/45 n. Chr. sei das aram. MtEv abgefasst worden, das Lk und Mk beim Schreiben ihrer Evangelien bekannt war (Lk: ca. 60 n. Chr., Mk: ca. 64-67 n. Chr.). Mk habe außerdem möglicherweise das LkEv gekannt. Hauptsächlich jedoch würde das LkEv auf Befragung der

---

17 Vinton A. Dearing, „The Synoptic Problem: Prolegomena to a New Solution", *The Critical Study of Sacred Texts*, Hg. W. D. O'Flaherty, BRSS 2, Berkeley 1979, S. 121-137.

18 Charles H. Dyer, „Do the Synoptics Depend on Each Other?", *BS* 138 (1981): S. 230-245.

19 Erich Mauerhofer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 2 Bde., Neuhausen [2]1997-99, hier Bd. 1, S. 204-210.

20 Erich Mauerhofer, „Die synoptische Frage", *Fundamentum* 2/1982, S. 91-98; 3/1982, S. 41-46; 4/1982, S. 57-63; 1/1983, S. 51-62 (der Lösungsvorschlag selbst findet sich im 4. Teil, S. 61f.).

Augenzeugen und das MkEv auf der petrinischen Predigt beruhen.[21] Das MtEv sei „eventuell im Zusammenhang mit Lukas" ins Griechische übersetzt worden, jedenfalls vor 100 n. Chr.[22]

2.2.6 Reicke (1984, 1986): Reicke kann als ein Hauptvertreter der TH gelten. Er hat seine Ansicht in einem Artikel in der Reihe *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*[23] und zwei Jahre später ausführlicher in einem Buch[24] publiziert. Ausgangspunkt ist jeweils die Beobachtung einer gemeinsamen Reihenfolge in der Tripeltradition und die dagegen völlig verschiedene Reihenfolge im Q-Stoff.[25] Im Buch untersucht er dann detailliert einzelne Erzählblöcke mit unterschiedlichen Anteilen an kontextparallelen Perikopen. Dort nennt er auch weitere Argumente gegen eine Benutzungshypothese: 1) Die Dreier-, Zweier- und Sondertradition sind so sehr ineinander verwoben, dass dieses Mosaikmuster nicht durch literarische Abhängigkeit erklärbar ist (S. 29). 2) Bei Benutzungs- und Urevangeliumshypothesen sollte man Wortlautübereinstimmungen in der Tripeltradition immer zwischen bestimmten Evangelien erwarten können, doch tatsächlich ist ein „Zickzackmuster" zu beobachten: Manchmal ähneln sich Mt und Mk im Wortlaut, manchmal Lk und Mk, und dann mehr Mt und Lk (S. 29f.).

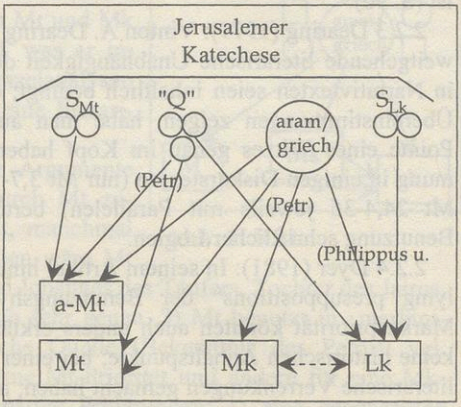


Abb. 2: Reicke

21 Das ist auch der Grund, warum man Mauerhofer am besten zur TH rechnen sollte. Er selbst kritisiert die „Oral-Traditionshypothese" (*Einleitung*, Bd. 1, S. 180) und zeigt deutliche Sympathie mit der Griesbachhypothese (S. 180-183, 186), die er aber in seinem eigenen Modell zugunsten der jeweiligen Quellen der Evangelisten dann wiederum stark abschwächt.

22 Ebd., S. 208f.

23 Bo Reicke, „Die Entstehungsverhältnisse der synoptischen Evangelien", *ANRW* 25.2 (1984): S. 1758-1791.

24 Bo Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986.

25 Vgl. Robert Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zürich 1971, S. 252. Morgenthalers Kommentar zur Grafik lautet u. a.: „Es bietet sich ein höchst überraschendes Bild. Die zahlreichen Linienüberschneidungen zeigen an, daß entweder Mt oder Lk oder beide zusammen die ursprüngliche Perikopenfolge einer allfälligen Logienquelle weitgehend zerstört haben" (S. 253). Die Tatsache, dass es im Q-Material fast keine Kontextparallelen gibt, lässt nach Reicke „jede Annahme einer schriftlich oder mündlich irgendwie fixierten Unterlage der matthäisch-lukanischen Zweiertradition im Stil der angeblichen Logienquelle oder Spruchquelle als Trugbild erscheinen" (Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1773).

Ausgehend von seinen Beobachtungen unternimmt Reicke eine historische Rekonstruktion der Evangelienentstehung: 1) Die Erzählungen der weitgehend kontextparallelen Dreiertradition stammten aus der Überlieferung der Jerusalemer Gemeinde, auf die Matthäus, Markus und Lukas jeweils zurückgriffen. Durch das häufige Erzählen wurden dort und in der Missionssituation „formal geprägte Traditionsstücke" („Entstehungsverhältnisse", S. 1776) weitergegeben, wie formgeschichtliche Untersuchungen zeigen. Nach Reicke kann man aufgrund hellenistischer Einflüsse annehmen, dass die Tradition in Jerusalem nicht nur aramäisch, sondern auch schon griechisch formuliert und weitergegeben worden ist (vgl. Apg 6,1). Diese Jerusalemer Tradition, die sich ursprünglich auf die Passionsgeschichte beschränkte, war nach und nach durch die Jünger, die in Galiläa oder Peräa das Wirken Jesu erlebt hatten, ergänzt worden. So entstand ein einfaches, dreigeteiltes Bild vom Leben Jesu: sein Wirken in Galiläa, in Peräa und in Judäa. – 2) Die selten kontextparallele Zweiertradition (Q-Stoff) dagegen ist offenbar ohne historische Bindung an das Leben Jesu überliefert worden, wohl aufgrund ihres mehrheitlich paränetischen Charakters: „Man zitierte die als einzelne Einheiten überlieferten Jesusworte wegen ihrer aktuellen Bedeutung für die Kirche, nicht wegen ihrer historischen Bedeutung im Leben Jesu" (S. 1780).

2.2.7 Scott (1986): Von einer detaillierten Analyse des Lukasprologs ausgehend entwickelt Scott[26] seine „two-tradition theory". Die mündliche Überlieferung bestand nach Scott aus einer gemeinsamen Erzähltradition, die die Grundlage für alle drei Evangelien bildete, und verschiedenen unabhängigen Traditionen, die Mt und Lk zusätzlich verwendeten.[27] Dieselbe Zweiteilung findet sich auch bei Reicke.

2.2.8 van den Brink (1990): G. van den Brink[28] verweist in seinem Artikel zur Begründung der Traditionshypothese in vier Abschnitten auf die damalige Gedächtniskultur und die mündliche Belehrung durch Auswendiglernen, auf die mögliche Existenz von schriftlichen Notizen und die Parallele zu Wortlautübereinstimmungen in den ursprünglich mündlich überlieferten Targumim.

2.2.9 Wenham (1991): John Wenham argumentiert in seinem Buch *Redating Matthew, Mark and Luke*, in dem er eine Frühdatierung der Evangelien vertritt, für eine „(o)ral Theory with some measure of successive dependence".[29] Wenham versucht hier, einen Mittelweg zwischen der klassischen Traditionshypothese und den Benutzungshypothesen zu finden (S. 10). Zwar hätten die Synoptiker für die einzelnen Geschichten jeweils die mündliche Tradition verwendet. Doch

---

26 James W. Scott, *Luke's Preface and the Synoptic Problem*, Ph. D. Thesis, St. Andrews 1986. Vgl. Wenhams kritische Würdigung: John Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem*, London 1991, S. 7f.

27 Scott, *Luke's Preface*, S. 314.

28 G. van den Brink, „Redacteur of evangelist? De literaire onafhankelijkheid van de synoptische evangeliën", *Verkenningen in de evangeliën*, Hg. G. van den Brink u. a., Theologische verkenningen: Bijbel en exegese 5, Kampen 1990, S. 77-85.

29 Wenham, *Redating*, hier S. xxviii.

Wenham kritisiert an Reicke und Rist, dass sie die großen Übereinstimmungen in der Reihenfolge der Perikopen nicht hätten erklären können (S. 6f.). Hier sei es wahrscheinlicher, dass ein Evangelist dem anderen folgte oder beide eine gemeinsame Quelle benutzten, anstatt dass die Synoptiker die Reihenfolge auswendig kannten (S. 7).

Auf eine Untersuchung der internen Evidenz (Kap. 2-4) folgt eine intensive Betrachtung der Kirchenväterzeugnisse (Kap. 5-9), um anschließend die Entstehungsverhältnisse der Evangelien nachzuzeichnen (Kap. 10). Wenham argumentiert, dass nicht Mk das LkEv benutzt habe, sondern Lk das MkEv (Kap. 2). Lk sei weder von Q noch in größerem Maße von Mt abhängig (Kap. 3). Außerdem sammelt Wenham Argumente für eine Mt-Priorität (Kap. 4). Die altkirchlichen Zeugnisse zur Abfassung der synoptischen Evangelien (S. 116-197) führen bei Wenham – kombiniert mit weiteren Überlegungen – zu einer ungewöhnlichen Frühdatierung, die er in Kap. 12 entfaltet: Lk müsse sein Evangelium vor 55 n. Chr. abgefasst haben, das MkEv sei auf 45 n. Chr. zu datieren, d. h. nach der Abreise des Petrus aus Rom (44 n. Chr.), und das aramäische MtEv vor 42 n. Chr. Wenham versucht dabei die Frage zu beantworten, warum die synoptische Tradition, wenn sie denn so früh ist, so wenig in anderen Schriften auftaucht (Kap. 11).

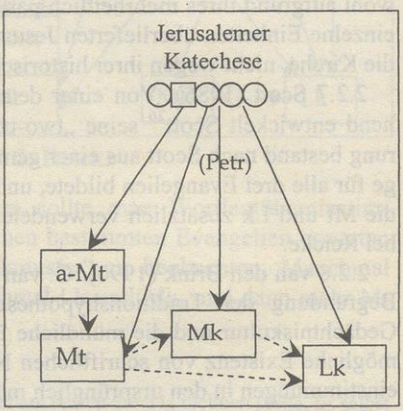


Abb. 3: Wenham

In Kap. 10 (S. 198-216) werden die Abfassungssituationen der Evangelien rekonstruiert. Die Christen in der Urgemeinde wurden auf Aramäisch und Griechisch in „a more or less stereotyped form" gelehrt (S. 200). Es waren wohl schon einige Notizen im Umlauf (S. 199, vgl. S. 113f.) Das Schreiben war damals sehr mühevoll; darum ist es nach Wenham aus rein praktischen Gründen unwahrscheinlich, dass sich jemand aus mehreren Schriftrollen den Stoff zusammengesucht habe (S. 204-206). Außerdem habe es in der sonstigen antiken Literatur auch nicht bei herausragenden Schriftstellern eine solch komplexe Redaktionstätigkeit gegeben, wie wir sie für die Evangelien annehmen müssten. Mk habe vielmehr sein eigenes Material, die Petruspredigten, auf einzelne Blätter geschrieben, sie nach einer Durchsicht des MtEv entsprechend geordnet und dann aus seinen Blättern das eigene Evangelium zusammengestellt (S. 207f.). Auch Lk habe sein Traditionsmaterial der Reihenfolge des Mk und Mt angepasst. Aus Platzgründen habe er beschlossen, den größten Teil des Matthäusstoffes auszulassen. Mk wie Lk hätten in einer letzten vergleichenden Durchsicht kleinere Korrekturen und Anpassungen an ihre Vorlagen vorgenommen. Ob Mk das aramäische oder das griechische MtEv

vorlag, sei nicht sicher (S. 202).

2.2.10 Linnemann (1992, 1998): Wie niemand sonst begründet Linnemann die TH durch empirische Untersuchungen. In dem Buch mit dem provokativen Titel *Gibt es ein synoptisches Problem?*[30] will Linnemann anhand von statistischen Analysen die literarische Unabhängigkeit der Evangelien nachweisen. Sie überprüft die typischen Begründungen für eine literarische Abhängigkeit (Akoluthie, die Wortlautübereinstimmungen und gemeinsamer Wortschatz) akribisch an den Evangelientexten, deutet ihre Daten zugunsten einer Unabhängigkeit der Synoptiker und formuliert zum Schluss eine Form der Traditionshypothese.

Anhand von fünf Untersuchungen (S. 64-145) will sie feststellen, ob die drei Evangelien literarisch unabhängig sind: 1) Das Mt-Sondergut berechnet Linnemann auf 4794 Wörter (26,16% von Mt), das Lk-Sondergut auf 7790 Wörter (40,01% von Lk) und die mt-lk-Doppeltradition auf 3429 Wörter bei Mt (18,71%) und 3315 Wörter bei Lk (17,03%). – 2) Die Übereinstimmung in der Reihenfolge hält Linnemann nicht für allzu hoch; sie meint, diese könne genauso gut auf die Abfolge der historischen Ereignisse zurückzuführen sein (S. 82). – 3) Bei der Untersuchung des Parallelitätsumfanges zwischen den drei Evangelien (S. 86-99) hebt Linnemann die Unterschiede hervor. Sie macht dazu auf das Fehlen markinischen Stoffes (Sondergut und Überhänge) bei Mt und Lk aufmerksam (S. 86-88). Insgesamt ergebe sich sogar ein „Mangel an Parallelität" von 57,71% bei Mt gegenüber Mk und 67,72% bei Lk gegenüber Mk. Die Evangelisten müssten also ein unwahrscheinliches Maß an redaktioneller Arbeit geleistet haben, ganz abgesehen von Wortumstellungen u. a. Angesichts so großer Unterschiede sei die Behauptung einer literarischen Abhängigkeit ungerechtfertigt (S. 98f.). – 4) Die Unterschiede im Wortlaut ermittelt Linnemann, indem sie jede Auslassung eines Wortes, jede Hinzufügung, jede Wortumstellung, jede andere Wortwahl oder andere Wortform als Unterschied rechnet. Innerhalb der Tripeltradition ergeben sich schließlich für Mt 95,34% Unterschiede zu Mk und bei Lk sogar 100,48% Unterschiede. Die Wortlautübereinstimmung in der Dreiertradition beträgt für Mt/Lk 27,39% (bezogen auf die Mk-Wortzahl von 6450 Wörtern in diesen Perikopen), für Mt/Mk 41,83% und für Mk/Lk 34,42% (S. 123). Nach Linnemann müssten bei einer literarischen Abhängigkeit die Übereinstimmungen viel größer sein. – 5) Ihr nächstes Argument bezieht Linnemann aus einer Wortschatzuntersuchung. 13,68% des Markuswortschatzes kommen weder bei Mt noch Lk vor (schon das spreche gegen eine Benutzungshypothese [S. 126]), 835 Wörter (65,08%) haben alle gemeinsam. Sie sucht nun nach seltenen Wörtern, die Mt und Lk möglicherweise aus Mk übernommen haben könnten. Nach einem längeren Aussiebeverfahren sprechen schließlich für Linnemann nur noch drei Wörter für eine literarische Abhängigkeit (S. 130). Aber das sei keineswegs signifikant (S. 132).[31]

---

30 Eta Linnemann, *Gibt es ein synoptisches Problem?*, Nürnberg (1992) [3]1998.

31 Einige Argumente werden in dem späteren Buch Linnemanns *Bibelkritik auf dem Prüf-*

Zu Linnemanns Form der Traditionshypothese: Linnemann betont immer wieder die persönliche Erinnerung der Apostel, die „(e)in vergessener Faktor" sei (S. 167). Die allgemeinen Übereinstimmungen (Inhalt und Reihenfolge) zwischen den Evangelien seien auf die genaue Erinnerung an Worte und Taten Jesu zurückzuführen (d. h. nicht auf die gemeinsame mündliche Tradition wie bei Reicke). Dass die Ereignisse auch oft mit sehr ähnlichen Worten beschrieben werden, hängt mit persönlichen Sprachstereotypen zusammen (soziokultureller Hintergrund, Sprachbeherrschung, Sprachniveau, Perspektive der Augenzeugenschaft u. a.; S. 150). Und man müsse auch deswegen von „Angleichungen" ausgehen, weil die Jünger ihre Erinnerungen miteinander besprochen haben (d. h. an diesem Punkt spielt eine gewisse gemeinsame Tradition doch eine Rolle) (S. 152).

2.2.11 Robert L. Thomas u. a. (1998): Der Sammelband *The Jesus Crisis*[32] stammt von Autoren, die alle die TH vertreten (S. 11). Nur einige Kapitel behandeln jedoch direkt die TH. R. L. Thomas und F. D. Farnell untersuchen die Kirchenväterzeugnisse (S. 37-84) und kommen zu dem Ergebnis, dass schon die Alte Kirche von einer literarischen Unabhängigkeit der Evangelien ausging (S. 74f.). T. R. Edgar hinterfragt die typischen Argumente für die Zweiquellentheorie (S. 132-157), R. W. Yarbrough gibt eine Übersicht über Rezensionen zu Linnemann (S. 158-184) und P. W. Felix argumentiert, dass auch der Lukasprolog eine literarische Unabhängigkeit der Evangelien unterstütze (S. 271-288).[33]

---

stand: Wie wissenschaftlich ist die „wissenschaftliche Theologie"?, Nürnberg 1998 auf S. 13-52 weiter ausgebaut.

32 *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship*, Hg. Robert L. Thomas; F. David Farnell, Grand Rapids 1998. – Angekündigt ist der Beitrag von F. David Farnell, „The Independence View of Gospel Origins", *Three Views on the Origins of the Synoptic Gospels*, Hg. Robert L. Thomas, Grand Rapids 2002.

33 Außerdem ist bei folgenden Personen eine Form der Traditionshypothese (möglicherweise) anzunehmen. Sie stellen sie aber nicht ausführlicher dar:

a) *John A. T. Robinson* (*Wann entstand das Neue Testament?*, Paderborn 1986 (engl. 1976)) wurde zugeschrieben, Anhänger der TH zu sein (Jürgen Roloff, „Neutestamentliche Einleitungswissenschaft: Tendenzen und Entwicklungen", *ThR* 55 (1990): S. 385-423, zu Robinson S. 417-419). Robinson nimmt offenbar an, dass sich die Evangelien gleichzeitig mit verschiedenen Wechselbeziehungen untereinander entwickelt haben (S. 103). Weiteres lässt er letztlich unklar und begründet es auch nicht näher.

b) *Rainer Riesner* wird ebenfalls eine TH nachgesagt (Schmithals, *Einleitung*, S. 85 und S. 272). Er selbst präzisiert jedoch, er vertrete „keine reine Traditionshypothese", weil er auch schon frühe schriftliche Aufzeichnungen annehme (*Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT II/7, Tübingen (1981) ^{3}1988, S. 512; vgl. S. 491-498). In seiner Dissertation hatte Riesner unter Berufung auf den jüdischen Lehrbetrieb zeigen wollen, dass die Jünger Worte Jesu auswendig lernten. Schon in einem früheren Artikel („Wie sicher ist die Zwei-Quellen-Theorie?", *ThBeitr* 8 (1977): S. 49-73) hatte Riesner Einwände gegen die Zweiquellentheorie erhoben (unerklärbare Redaktion, Verschiebungen von Erzählungsteilen und Minor Agreements), aber auch dort nicht eindeutig für eine TH votiert.

c) In der populären Reihe der Wuppertaler Studienbibel beruft sich Gerhard Hörster

Auswertung. Bei diesem Überblick sind drei Dinge deutlich geworden:

1) Zunächst muss betont werden: Es sind heutzutage insgesamt nur eine Handvoll Theologen, die für die TH Position beziehen. Die TH wird in wenigen Büchern entfaltet, in zwei (auch für Laien gedachten) konservativen Einleitungen kaum mehr als angedeutet und in einigen verstreuten Artikeln kurz begründet (Dyer, Dearing, van den Brink).

2) Vertreter der TH nehmen kaum Bezug aufeinander. Stattdessen versucht jeder einen völligen Neuansatz bei seiner Argumentation, was zu recht vielen unterschiedlichen Begründungsmustern führt.

3) Man darf eigentlich nicht undifferenziert von „der" Traditionshypothese sprechen; und wer dies tut, sollte sich bewusst sein, dass es heute sehr verschiedene Ausformungen gibt. Wer „die" TH widerlegen will, muss auch die variablen Elemente zur Kenntnis nehmen, die versuchen, z. B. die Übereinstimmungen zwischen den Evangelien zu erklären.

3. Argumente der Traditionshypothese

In diesem Kapitel sollen jetzt die Argumente der Vertreter der TH systematisch zusammengetragen werden. Das ist deshalb eine lohnende Aufgabe, weil Befürworter der TH sehr unterschiedliche Begründungsansätze haben und sich oft recht einseitig auf bestimmte Aspekte konzentrieren. Hier soll nun ein umfassendes Bild der Argumente der TH entstehen. Wenn manche Phänomene von Vertretern der TH auf verschiedene Weise erklärt werden (z. B. die gemeinsame Reihenfolge der Evangelien), wird dies entsprechend dargestellt. Ihre Argumente werden gegebenenfalls auch durch passende Untersuchungen solcher Forscher ergänzt, die nicht unbedingt der TH angehören.

3.1 Externe Evidenz

3.1.1 Lukasprolog

Der Lukasprolog wird sehr unterschiedlich gedeutet, auch innerhalb der Traditionshypothese. Einige, wie Rist und Wenham, gehen wie selbstverständlich davon aus, dass Lk hier von seiner Benutzung anderer Evangelien spricht, ohne

---

(*Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament*, Wuppertal 1993, S. 16-24 zum synoptischen Problem) bei seiner Kritik an der Zweiquellentheorie ganz auf Riesners Artikel von 1977. Nach einer relativ ausführlichen Darstellung der Position Godets schließt sich Hörster dann dessen Ansicht an und hält „eine modifizierte Diegesenhypothese" für wahrscheinlich (S. 24). Armin D. Baum bemerkt jedoch in seiner Rezension, dass Godet der Traditionshypothese zugezählt werden muss („Rez.: Gerhard Hörster, *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament*, Wuppertal 1993", *JETh* 8 (1994): S. 165-167, hier 167) – also auch Hörster?

dass sie intensiver auf den Lukasprolog eingehen.[34] Andere berufen sich auf den Lukasprolog für die Existenz griechischer Diegesen, ohne eine Abhängigkeit von anderen Evangelien anzunehmen.[35] Nach Reickes Meinung habe Lk mit diesen Versen aussagen wollen, dass auch Mt, Mk und andere es gerade in Angriff genommen hatten (ἐπεχείρησαν), ein Evangelium zu schreiben. So gelangt Reicke für die Synoptiker zu simultanen Abfassungszeiten.[36] Scott hat in seiner 500-seitigen Dissertation den Lukasprolog wohl so umfassend wie niemand sonst untersucht und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass Lk von anderen schriftlichen Quellen wie Mt oder Mk gewusst, aber sie nicht benutzt habe, da er selbst den Berichten der Apostel, deren Begleiter er war, folgte.[37] Durch die Unabhängigkeit des Lk müsse auch die Existenz von Q aufgegeben werden (S. 211). Auch Felix votiert bei seiner Analyse des Lukasprologs für eine literarische Unabhängigkeit.[38] Seine Argumente, die ihn zu diesem Fazit führen, sind u. a. (S. 281-283): 1) Es ist in Lk 1,1 nicht davon die Rede, dass Lk ganze Evangelien (Mt oder Mk) benutzte. Und Lk spricht von „vielen", nicht von Mk, Q und L. Wenn Lk hauptsächlich nur ein bis zwei Quellen redigierte, passt dies auch nicht zu seiner eigenen Angabe, dass er intensive Nachforschungen betrieben habe (1,3). 2) Mt und Mk konnten nicht zu den „vielen" gehören, weil sie zu den Augenzeugen und Wortdienern gezählt werden müssen. 3) Es ist unwahrscheinlich, dass Lk Schriften apostolischer Herkunft durch genaueres Nachforschen und das leicht abwertende ἐπεχείρησαν in Frage gestellt hätte. 4) Lk hätte nicht betonen müssen, dass er καθεξῆς schrieb, wenn Mk dies auch tat.

3.1.2 Aussagen der Alten Kirche

Die frühkirchlichen Zeugnisse zur Evangelienentstehung machen Angaben zu Verfassern und zu Abfassungszeiten, zur Existenz eines aramäischen Mt, zur chronologischen Reihenfolge der Evangelien und zur Herkunft der Informationen der Evangelisten. Für die Frage nach dem Entstehungsmodell sind die letzten drei Punkte besonders relevant.

3.1.2.1 Zur Existenz eines aramäischen Mt. Die frühe Kirche erklärt einmütig, dass Matthäus seine schriftlichen Aufzeichnungen auf „hebräisch" (d. h. wohl aramäisch) verfasst habe. Wenham ist derjenige unter den Vertretern der TH, der die Existenz eines aramäischen Mt am ausführlichsten verteidigt. Nach seiner Zusammenstellung wird ein aramäischer Mt bezeugt von Papias (Ματθαῖος μὲν

34 Rist, *Independence*, S. 4f., 10f., 108; Wenham, *Redating*, S. 8.

35 Hörster, *Einleitung*, S. 17, 23; van den Brink, „Onafhankelijkheid", S. 80, 82, 84f.

36 Reicke, *Roots*, S. 45, 180; vgl. Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1775f.

37 Scott, *Luke's Preface*, S. 171, 207, 209. „Luke recorded the gospel traditions that he had learned directly from the apostles, and wrote independently of Mark, Matthew, Q, or any other possible written source" (S. 207).

38 Paul W. Felix, „Literary Dependence and Luke's Prologue", *The Jesus Crisis*, S. 271-288. Siehe auch Armin D. Baum, "Die älteste Teilantwort auf die synoptische Frage (Lk 1,1-4)", *JETh* 8 (1994), S. 9-32.

οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ, ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος bei Euseb, *h.e.* 3.39.16), Irenäus (*adv. haer.* 3.1.1), Pantaenus (bei Euseb, *h.e.* 5.10.3 und bei Hieronymus, *vir. inl.* 36), Origenes (bei Euseb, *h.e.* 6.25.4), Epiphanius, Cyrill von Jerusalem, Hieronymus u. a.[39] Gegen Versuche, die Aussagen des Papias abzuwerten oder umzudeuten, argumentiert Wenham relativ detailliert (S. 125-133). Für Rist dagegen passen die Aussagen nicht zu der von ihm angenommenen literarischen Abhängigkeit des Lk vom MtEv. Wohl deswegen relativiert er die Aussagen der Kirchenväter zum aramäischen MtEv: Irenäus, *adv. haer.* 3.1.1, sei möglicherweise von Papias abhängig, und auch das papianische Zeugnis sei nicht sicher zu deuten.[40] – Die TH könnte ein aramäisches MtEv, das von der Alten Kirche recht gut bezeugt ist, sehr viel besser integrieren als die Zweiquellentheorie.

3.1.2.2 Zur Reihenfolge der Evangelien. Die Abfolge der Synoptiker lautet bei den Kirchenvätern meist Matthäus – Markus – Lukas. Nur Clemens von Alexandrien weicht etwas ab, wenn er sagt, dass die Evangelien, die die Genealogien enthalten, zuerst geschrieben wurden (bei Euseb, *h.e.* 6.14.5).[41] – Wichtig für die Diskussion um TH oder Zweiquellentheorie ist die Tatsache, dass die Matthäuspriorität in der Alten Kirche nie angetastet wurde. Die TH kommt als Modell mit jeder Reihenfolge zurecht, die Zweiquellentheorie muss aber eine Markuspriorität annehmen, die bei keinem der Kirchenväter bezeugt ist.

3.1.2.3 Zu einer literarischen Abhängigkeit. Was die Herkunft der Informationen der Evangelisten angeht, so betonen die Kirchenväter entweder die apostolische Verfasserschaft (Mt) oder die enge Verbindung mit der Predigt eines Apostels (Mk als ἑρμηνευτής des Petrus).[42] Papias, Justin, Irenäus, das Muratorische Fragment, Origenes und Euseb setzen auf diese Weise eine literarische Unabhängigkeit der Evangelien voraus.[43]

---

39 Wenham, *Redating*, S. 117-119.

40 Rist, *Independence*, S. 96-99.

41 Wenham, *Redating*, S. 188-195. Sehr hilfreich ist Helmut Merkel, „Die Überlieferungen der Alten Kirche über das Verhältnis der Evangelien", *The Interrelations of the Gospels: A Symposium*, Hg. D. L. Dungan, BEThL 95, Leuven 1990, S. 566-590, der seinen Artikel nach den einzelnen Kirchenvätern ordnet und jeweils auch nach der von ihnen angenommenen Reihenfolge der Evangelien fragt. Für die abweichende Reihenfolge bei Clemens findet er eine Erklärung (S. 578-581). Vgl. Stephen C. Carlson, „Clement of Alexandria on the ‚Order' of the Gospels", *NTS* 47 (2001): S. 118-125, hier S. 125: „For the cause of synoptic source criticism ... Clement's testimony can no longer be relied upon as evidence for the relative order of the gospels."

42 Vgl. Wenham, *Redating*, S. 117-119, 137-142, 184f.

43 Merkel, „Überlieferungen", S. 569, 572 (Papias), 573 (Justin), 575 (Irenäus), 577 (Muratorisches Fragment), 581 (Origenes, Euseb). Allein Augustin, *De cons. ev.* 4.10.11 könnte man zugunsten literarischer Abhängigkeit deuten. Merkel aber meint, dass Augustins Aussage dogmatische Gründe habe (S. 586-589). Sein Fazit lautet: „Bei den Kirchenvätern herrscht die Auffassung vor, die Evangelien gingen unmittelbar oder mittelbar auf Augenzeugen zurück. An eine literarische Beziehung zwischen den Evangelien dachte man nur in Ausnahmefällen, und dann stehen dogmatische Erwägungen im Hintergrund. So sollte sich

Ergebnis: Die Zweiquellentheorie ist anscheinend in allen drei Punkten (Existenz eines aramäischen Mt, Reihenfolge der Evangelien, literarische Abhängigkeit der Evangelien) gegenüber der TH im Nachteil. Außerdem gibt es für Q und Dmk keinerlei Anhaltspunkte bei den Kirchenvätern. Es sollte also bedacht werden, dass die synoptische Frage nicht von vornherein völlig offen ist. Im nächsten Teil soll nun die Erklärungsfähigkeit der TH und der Zweiquellentheorie an verschiedenen textlichen Phänomenen geprüft werden.

3.2 Interne Evidenz

Die Behandlung der internen Evidenz gliedert sich hier in die drei klassischen Gebiete Stoffauswahl, Stoffreihenfolge und Wortlaut. Vertreter der TH haben bisweilen unterschiedliche Erklärungsansätze.

3.2.1 Stoffauswahl

3.2.1.1 Anteil an gemeinsamen Perikopen. Das Gemeingut des Mt mit Mk macht laut Linnemann 55,12% (10101 Wörter) vom Wortumfang des MtEv aus; Lk teilt durch die gemeinsamen Perikopen 42,93% (8365 Wörter) seines Evangeliums mit Mk.[44] Diese inhaltliche Gemeinsamkeit ist nach Linnemann historisch begründet und noch nicht so hoch, dass sie eine literarische Abhängigkeit notwendig erscheinen lässt (S. 142). In Reickes Modell einer geprägten mündlichen Tradition in der Urgemeinde kann der gemeinsame Stoff so erklärt werden, dass eine bestimmte Auswahl an Geschichten besonders häufig weitergegeben wurde. Der Hinweis auf den hohen Anteil an gemeinsamen Perikopen ist also an sich noch kein Argument gegen die TH, da hier zwei Erklärungsansätze angeboten werden.

3.2.1.2 Sondergut bei Mk. Nach Linnemanns Zählungen fehlen bei Mt und Lk sieben[45] Markusperikopen ganz (549 Wörter, 4,88% des MkEv). Mt hätte bei seiner Benutzung des MkEv insgesamt 16 Abschnitte (1120 Wörter) gestrichen, und Lk hätte sogar 31 Perikopen (3063 Wörter) weggelassen, obwohl beide ansonsten eher die Tendenz zur Hinzufügung neuen Stoffes aufweisen (S. 86f., 98). – Die TH hat keine Probleme mit der Existenz von Sondergut in den Evangelien; es ist nach dieser Hypothese sogar zu erwarten. Umso größer ist das Problem für die Zweiquellentheorie, das Sondergut bei Mk zu erklären. Warum hat Mt 16 Perikopen ausgelassen und Lk 31 Perikopen (S. 143)? Was ist mit der lukanischen Lücke (Auslassung von Mk 6,45-8,26)? Die Hilfsannahmen, dass Mt und Lk eine überarbeitete Fassung des Mk (=Dmk) verwendeten und dass Lk

---

keine moderne ‚Benutzungshypothese' auf die Kirchenväter berufen" (S. 589).

44 Linnemann, *Synoptisches Problem?*, S. 72f.

45 Zu den klassischen Sondergut-Perikopen Mk 3,20f.; 4,26-29; 7,31-37; 8,22-26 rechnet sie zusätzlich Mk 1,12f.; 13,33-37 und den Markusschluss 16,9-20.

außerdem nur ein lückenhafter Dmk zugänglich war,[46] empfindet Linnemann als außerordentlich hypothetisch (S. 52f.).

3.2.1.3 Kleinere Überhänge. Linnemann verweist auf die „kleineren Überhänge in beide Richtungen", die von der Zweiquellentheorie erklärt werden müssten (S. 143f., vgl. 98f.). Es gebe in der Dreiertradition bei Mk 321 kleinere Überhänge (1667 Wörter, 14,80% des MkEv), die weder bei Mt noch bei Lk auftauchen (S. 88). – Mit dem Hinweis auf die kleineren Überhänge ist auch impliziert, dass an den Stellen, wo Mt oder Lk inhaltliche Ergänzungen zu Mk bieten, diese entweder erfunden sind oder auf (mündlichen) Zusatzinformationen beruhen. Im zweiten Fall würde ihr „Sondergut" aber dann auch Teile des Mk-Stoffes enthalten haben.

3.2.1.4 Doppelüberlieferungstexte Mk/Q. Rist beobachtet an Mt 3,7-17par und an Mt 4,1-11par, dass hier Mk und Q teilweise einen gemeinsamen Inhalt bieten.[47] Dieses Phänomen der Doppelüberlieferung betrifft Mk 1,2.7f.12f.; 3,22-26.27.29; 4,21.22.24.25; 4,30-32; 6,7-13; 8,11.12; 8,34-35; 8,38; 9,37.40.42.50; 10,10f.; 10,31; 11,22f.; 12,37b-40; 13,9.11.33-37 mit Parallelen.[48] – Rist kritisiert an der Zweiquellentheorie, dass an den von ihm untersuchten Stellen eine mt Angleichung des Mk-Textes an Q unwahrscheinlich ist und Q überhaupt in Frage gestellt werden muss (S. 21f.). Im Rahmen der TH jedoch sind gerade solche Überschneidungen zu erwarten, da die einzelnen mündlichen Überlieferungen nicht streng voneinander getrennt werden können. Nach Reickes Deutung hat Mk deswegen weniger didaktisches Material (d. h. auch Q-Traditionen) verwendet, weil ihm diese Traditionen nicht allzu „nahe" waren[49] bzw. weil er größeren Wert auf die Auferbauung der Gläubigen durch narrative Stoffe legte.[50]

3.2.2 Stoffanordnung

3.2.2.1 Übereinstimmende Reihenfolge. Diesem wichtigen Einwand gegen die TH, dass die gemeinsame Akoluthie der Evangelien nicht ohne literarische Abhängigkeit erklärbar sei, versucht man von Seiten der TH auf verschiedene Weise zu begegnen.

Linnemann berechnet eine gemeinsame Reihenfolge von 75% bei Mt/Mk und

---

46 Vgl. Schnelle, *Einleitung*, S. 184-186, der Dmk ausdrücklich auch als Lösung für das Problem des markinischen Sondergutes anbietet.

47 Rist, *Independence*, S. 17-23.

48 Diese Stellen nennt Schnelle, *Einleitung*, S. 209. Seine Erklärung für den gemeinsamen Stoff von Mk und Q ist folgende: „Die gemeinsamen Textkomplexe weisen auf einen *unabhängigen Zugang* beider zu alten Jesustraditionen hin, aber auch Berührungen auf vorredaktioneller Ebene sind nicht auszuschließen" (S. 210). Die Frage nach dem Verhältnis von Mk und Q wird kontrovers diskutiert. Joachim Schüling, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium*, fzb 65, Würzburg 1991 meint, dass Mk und Q unabhängig sind; Harry T. Fleddermann, *Mark and Q. A Study of the Overlap Texts*, BEThL 122, Leuven 1995 vertritt die Auffassung, dass Mk Q gekannt und benutzt hat (S. 214f.).

49 Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1774.

50 Reicke, *Roots*, S. 57.

von 69,82% bei Lk/Mt und meint, dass diese Übereinstimmungen in der Akoluthie „ebensogut historisch vermittelt sein" können,[51] z. B. bei der Passionsgeschichte. Auch gewisse wichtige Eckdaten des Lebens Jesu wie dessen Taufe, das Petrusbekenntnis, Verklärung usw. seien ohne literarische Vorlage zu erklären, und dazwischen stimme die Reihenfolge nicht allzu sehr überein (S. 161). Die erste Möglichkeit ist also die einer rein *historischen* Erklärung der Akoluthie.

Reicke dagegen, der seine empirischen Untersuchungen übrigens fast ganz auf die Stoffreihenfolge beschränkt, führt die übereinstimmende Akoluthie auf die gefestigte mündliche *Tradition* zurück. Die vielen Kontextparallelen in der Dreiertradition weisen darauf hin, dass nicht nur der Wortlaut, sondern auch die Reihenfolge der Geschichten geprägt war – ganz im Gegensatz zur Q-Tradition[52]. Die stark vereinfachte Dreiteilung des Lebens Jesu beruhe auf Erinnerungen an Jesu letzte Reise und an sein Wirken in Galiläa, die dann durch verschiedene Ortstraditionen ergänzt wurden (S. 1778-1780).

Wenham schließlich meint speziell für dieses Phänomen eine *literarische Abhängigkeit* annehmen zu müssen und geht davon aus, dass die späteren Evangelisten ihre Erzählungen in der Reihenfolge ihrer Vorgänger geordnet hätten.[53]

3.2.2.2 Die Platzierung des Q-Stoffes. Eine zentrale Rolle spielt bei Reicke die Beobachtung, dass die Q-Tradition durch ein „ungehemmtes Vagantentum"[54] geprägt ist, während andererseits die Tripeltradition weitgehend kontextparallel verläuft (S. 1770-1775). Dieses Phänomen verwendet er als Argument gegen die Existenz von Q: „Die eigenartige Streuung der betreffenden Einheiten ... läßt vielmehr jede Annahme einer schriftlich oder mündlich irgendwie fixierten Unterlage der matthäisch-lukanischen Zweiertradition im Stil der angeblichen Logienquelle oder Spruchquelle als Trugbild erscheinen." (S. 1773) Reicke selbst entwickelt daraus seine Theorie, dass es zwei Sorten von mündlicher Tradition in der Urgemeinde gab: die kontextparallele, weitgehend narrative Tripeltradition und die flexible, hauptsächlich didaktische Zweiertradition.[55]

3.2.3 Wortlaut

3.2.3.1 Die Höhe der Wortlautübereinstimmungen. Der Stoff der Tripeltradition hat nach Linnemann folgende Übereinstimmungen im Wortlaut: Mt/Mk/Lk 22,01%, Mt/Lk 27,39%, Mt/Mk 41,83% und Mk/Lk 34,42%.[56] Andererseits ließen sich in der Tripeltradition durchschnittliche Wortlautunterschiede von 95,34% bei Mt/Mk und 100,48% bei Mk/Lk feststellen (S. 111f.). Linnemann

51 Linnemann, *Synoptisches Problem?*, S. 82.
52 Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1787f.
53 Wenham, *Redating*, S. 207-210.
54 Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1787.
55 Vgl. Reicke, *Roots*, S. 56-65.
56 Linnemann, *Synoptisches Problem?*, S. 122f. Die Prozentzahlen sind auf die 6450 Markuswörter der untersuchten Tripeltradition bezogen.

meint: „Das sind keine Befunde, die für literarische Abhängigkeit sprechen" (S. 142). Die vorhandenen Übereinstimmungen von 30-40% werden von Linnemann durch denselben Inhalt und mit einer sprachlichen Fixierung des Ereignisses[57] erklärt, wobei auch „Angleichungen" durch Austausch von Erinnerungen nach der Himmelfahrt berücksichtigt werden müssten (S. 149,152). Reicke dagegen geht mehr von einer durch ständige Wiederholung geformten mündlichen Tradition aus, um die Wortlautübereinstimmungen plausibel zu machen.[58]

In diesem Zusammenhang könnte sich auch die Experimentalpsychologie als hilfreich erweisen. Baum hat unter Hinweis auf ein Gedächtnisexperiment von Hunt und Love exemplarisch gezeigt, dass selbst eine 50%ige Wortlautübereinstimmung keine literarische Abhängigkeit erfordere, sondern durch Gedächtnisleistung erklärt werden könne.[59]

3.2.3.2 Das Vorkommen hoher Wortlautübereinstimmungen. Der Hinweis auf besonders hohe Wortlautübereinstimmungen gilt als wichtiges Argument gegen die TH. Um diese Übereinstimmungen zu erklären, haben Vertreter der TH verschiedene Ansätze gewählt (die sich auch miteinander kombinieren lassen):

1) Die hohen Übereinstimmungen sind durch häufiges Wiederholen der betreffenden Geschichten zustande gekommen. Nach Reicke ist auch die von der Formgeschichte beobachtete Stilisierung ein Anzeichen für wiederholte Predigten. „Gegenstand der Sammlungen der Evangelisten waren also Traditionen, die sich im Rahmen der Predigt und Lehre der Gemeinden zu relativ stilisierten Perikopen entwickelt hatten."[60]

2) Für viele ist es wahrscheinlich, dass die Jünger Jesusworte bewusst auswendig gelernt haben.[61] Darauf weist auch eine weitgehend poetische Formung der Jesusworte hin.[62] Dadurch kommt es hier in geringerem Maß zu Variationen.

3) Teilweise wird auch angenommen, dass einzelne schriftliche Notizen in Umlauf waren.[63] Notizen lagen demnach wohl dort vor, wo die Wortlautübereinstimmung ausgesprochen hoch ist.[64] Im Unterschied zur Diegesenhypothese spielt die mündliche Tradition allgemein aber immer noch eine wichtige Rolle.

4) Schließlich wird darauf hingewiesen, dass völlige Übereinstimmungen nur auf sehr kurze Textpassagen beschränkt seien. Linnemann meint, dass die Wortlautübereinstimmung „kaum über einen ganzen Vers, nie über eine ganze

---

57 Damit meint Linnemann anscheinend, dass man beim erstmaligen Erzählen eines Ereignisses bestimmte Aspekte hervorhebt und Formulierungen festlegt, die sich bei späterer Wiedergabe nicht wesentlich verändern (vgl. S. 151).

58 Vgl. Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1776f.

59 Armin D. Baum, „Experimentalpsychologische Erwägungen zur synoptischen Frage", *BZ* 44 (2000): S. 37-55, hier S. 48.

60 Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1777.

61 Z. B. Riesner, *Lehrer*, S. 440-453; Dyer, „Do the Synoptics Depend", S. 243f.

62 Riesner, *Lehrer*, S. 392-404; van den Brink, „Onafhankelijkheid", S. 80.

63 Z. B. Riesner, *Lehrer*, S. 491-498; Hörster, *Einleitung*, S. 22-24.

64 Vgl. Dearing, „Synoptic Problem", S. 133-136.

Perikope und schon gar nicht über größere Abschnitte der Evangelien" reiche.[65]

3.2.3.3 Das Vorkommen niedriger Wortlautübereinstimmungen. Bei gemeinsamen Textpassagen mit niedriger Wortlautübereinstimmung ist die Zweiquellentheorie in Erklärungsnot. Wenham unterscheidet gemeinsame Mk/Lk-Perikopen von „common origin" von denjenigen mit „no signs of common origin", die auch vom Sinn her abweichen.[66] Auch Riesner[67] führt solche Beispiele an, die nach seiner Meinung besser auf unabhängige mündliche Überlieferung zurückgeführt werden sollten. Das mündliche „Sondergut" des Mt und des Lk hat dann inhaltliche Überschneidungen mit Mk, was wohl nicht unwahrscheinlich ist. Damit werden aber die einst klaren Zuordnungen der Zweiquellentheorie noch unsicherer (vgl. Doppelüberlieferungstexte Mk/Q). – Ähnlich liegt die Frage bei (in Wortlaut und Sinn) sehr unterschiedlichen Q-Texten. Entweder man begreift sie als mündliche Überlieferung, was Wenham tut, oder man muss die Existenz verschiedener Q-Rezensionen annehmen, wie es bei Schnelle geschieht.[68]

3.2.3.4 Die Unterschiedlichkeit der Wortlautübereinstimmungen. Wenn man die einzelnen Perikopen der Tripeltradition nacheinander untersucht, bemerkt man eine ausgesprochen wechselnde Höhe von Wortlautübereinstimmungen.[69] Mt und Lk hätten also in sehr unterschiedlichem Ausmaß in den Mk-Text eingegriffen. Rist bemerkt bei seiner Prüfung einer literarischen Abhängigkeit: „If we suppose that Matthew depends on Mark, we have to account for substantial differences in the quality of his abbreviating."[70] Ist dies wirklich redaktionell erklärbar, oder müsste redaktionelle Arbeit wie z. B. Austausch, Auslassung oder Umstellung von Wörtern nicht gleichmäßiger vorgenommen worden sein?

Nach der TH müssten diejenigen Perikopen eine hohe Wortlautübereinstimmung haben, die besonders wichtig erscheinen und oft erzählt worden sind. Darauf weist Reicke hin.[71] Die zu beobachtende Variabilität der Wortlautübereinstimmungen kann nach Baum durchaus auf menschliche Gedächtnistätigkeit zurückgeführt werden.[72] Auch innerhalb der Perikopen sind die Übereinstimmungen unterschiedlich, z. B. haben die Jesusworte eine weitaus höhere Wortlautübereinstimmung als die narrativen Teile des Textes.[73] Dies zeigt, dass auch innerhalb der Texte diejenigen Sätze sehr wörtlich behalten wurden, die man für

65 Linnemann, *Synoptisches Problem?*, S. 142.
66 Wenham, *Redating*, S. 11, 19-28, 28-39, besonders S. 39.
67 Riesner, „Wie sicher?", S. 69.
68 Z. B. Schnelle, *Einleitung*, S. 189f., 200.
69 Vgl. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, S. 239-243. Er hat die Perikopen schon nach der Höhe der Wortlautübereinstimmung sortiert.
70 Rist, *Independence*, S. 32.
71 Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1764.
72 Baum, „Experimentalpsychologische Erwägungen", S. 48-51.
73 Linnemann, *Synoptisches Problem?*, S. 141 spricht von einer „annähernd 80-prozentige(n) sprachliche(n) Übereinstimmung in den Jesusworten" (vgl. S. 99).

wichtig und sinntragend hielt.

3.2.3.5 Gemeinsamer Wortschatz. Wenn eine literarische Abhängigkeit vorläge, dann müsste dies nach Linnemann auch in einem auffallend gemeinsamen Vokabular zu erkennen sein. Sie stellt jedoch nur wenige solcher auffällig gleichen Wörter fest. Mit diesen wenigen Wörtern könne man keine literarische Abhängigkeit begründen (S. 125, 132).

3.2.3.6 Minor Agreements. Die Minor Agreements sind eins der beliebtesten Argumente der TH gegen die (klassische) Zweiquellentheorie. Linnemann zählt 347 Wortlautübereinstimmungen von Mt/Lk gegen Mk (S. 123). Insgesamt ist aber wegen gleicher Auslassungen, gleicher Wortverschiebungen usw. mit mehr Minor Agreements zu rechnen.[74]

3.2.3.7 Unerklärbare Redaktion. Ebenfalls ein sehr häufiges Argument der TH gegen die Zweiquellentheorie sind Stellen, an denen die Unterschiede zwischen den Evangelien nicht durch redaktionelle Bearbeitung durch Mt und Lk erklärbar sind. Rist kommt in seinen Analysen mehrfach zu dem Ergebnis, dass „the theory that Matthew depends on Mark entails extraordinary carelessness on the part of Matthew".[75] Riesner durchforscht ebenfalls eine Reihe von Texten und beobachtet, dass eine redaktionelle Bearbeitung „kaum zur Erklärung ausreicht".[76]

Aufschlussreich ist hier die Dissertation von E. P. Sanders über *The Tendencies of the Synoptic Tradition*. Nach Sanders zeigen die verschiedenen untersuchten Kriterien keine Tendenz, die eindeutig für eine Priorität eines Evangelisten sprechen könnte.[77] Sein Buch bzw. dessen Anhang „Suggested Exceptions to the Priority of Mark" (S. 290-293) wird natürlich gerne von Vertretern der Griesbachhypothese und der TH[78] aufgegriffen. Aufgrund dieser Uneindeutigkeit finden eben auch Befürworter der Griesbachhypothese Stellen, die sie für ihre Meinung, dass Mk das MtEv und das LkEv benutzte, in Anspruch nehmen können. – Crook hat die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig daraufhin untersucht, welche der drei zur Zeit einflussreicheren Benutzungshypothesen sie am ehesten unterstützen.[79] Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Zweiquellentheorie eine redaktionelle Bearbeitung am besten erklären kann, aber selbst auch nicht ohne Schwierigkeiten ist (S. 47).

---

74 Andreas Ennulat, *Die „Minor Agreements": Untersuchung zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT II/62, Tübingen 1994, hat „etwa 1000" Minor Agreements untersucht (S. 417).

75 Rist, *Independence*, S. 62, vgl. 28, 32.

76 Riesner, „Wie sicher?", S. 60-72, hier 69.

77 Sanders, *Tendencies*, S. 272: „There are no hard and fast laws of the development of the Synoptic tradition. On all counts the tradition developed in opposite directions. It became both longer and shorter, both more and less detailed, and both more and less Semitic."

78 Vgl. Rist, *Independence*, S. 12, 56.

79 Zeba Antonin Crook, „The Synoptic Parables of the Mustard Seed and the Leaven: A Test-Case for the Two-Document, Two-Gospel and Farrer-Goulder Hypotheses", *JSNT* 78 (2000): S. 23-48. Die Farrerhypothese wird besonders in Großbritannien vertreten, die Griesbachhypothese in den USA.

Für Vertreter der TH stellen diese Phänomene keine Schwierigkeit dar. Wenn mal diese zwei Evangelien ähnlich sind, mal andere, so weist diese „zigzag structure" auf die jeweilige mündliche Tradition hin, die dem Evangelisten verfügbar war.[80] Gewisse Unterschiede wie Verwendung von Synonymen, kleinere Auslassungen von Namen und Details, Wort- und Satzumstellungen können gut auf die Charakteristik von Erinnerung zurückgeführt werden.[81]

Außerdem wird von Vertretern der TH in Bezug auf redaktionelle Arbeit auf antike Vergleichstexte aufmerksam gemacht. Für die Synoptiker werde eine sehr komplexe Redaktionstätigkeit vorausgesetzt, während selbst bekannte Schriftsteller der Antike nur eine recht simple redaktionelle Bearbeitung vornahmen. Wenham bezieht sich dabei auf einen Artikel von Downing im *Journal of Biblical Literature*, der anhand verschiedener Beispiele nachweist, dass redaktionelle Arbeit in der Antike recht einfach ablief.[82] Downing setzt eine literarische Abhängigkeit der Evangelien voraus (S. 69) und will mit seinem Artikel die Zweiquellentheorie gegenüber der Farrer- und der Griesbachhypothese, die beide ein noch höheres Maß an „conflation" bei den redigierenden Evangelisten annehmen, als wahrscheinlicher erweisen. Wenham jedoch meint, Downings Material würde auch die Zweiquellentheorie nicht gerade unterstützen: „... his evidence in fact argues for even less literary dependence than he admits."[83]

3.3 Historische Rahmenbedingungen

Ein historisches Erklärungsmodell wie die TH (und auch die Zweiquellentheorie) muss zum einen möglichst viele Phänomene erklären können (3.2) und zum anderen auch historisch plausibel sein. Letzteres wird nun in diesem Teil der Argumentation erörtert.

3.3.1 Die Bedeutung der apostolischen Lehre in der Urgemeinde

Heute wird mehrheitlich wieder angenommen, *dass* es einen Zwölferkreis um Jesus gegeben hat.[84] Nach Pfingsten waren die Zwölf darum in der Lage, in der Urgemeinde authentische Jesustraditionen weiterzugeben. Dabei ist anzunehmen, dass man auf sie gehört hat, denn in Act spielt die „Lehre der Apostel" (z. B.

---

80 Vgl. Reicke, *Roots*, S. 29f.; Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1775.

81 Vgl. Baum, „Experimentalpsychologische Erwägungen", S. 39, 42f., 54.

82 Wenham, *Redating*, S. 206f. – F. Gerald Downing, „Compositional Conventions and the Synoptic Problem", *JBL* 107 (1988): S. 69-85: „We can tell on the basis of many examples of practice and some indications of theory: even the most highly literate and sophisticated writers employ relatively simple approaches to their ‚sources.'" (S. 70) Eine Verschmelzung von Quellen war selten (S. 70). Livius hat immerhin Abschnitte aus Polybius, die er paraphrasierte, mit Blöcken aus seiner römischen Quelle abgewechselt, aber „such conflation as this is rare and ... clearly unsuccessful" (S. 71).

83 Wenham, *Redating*, S. 207.

84 Riesner, *Lehrer*, S. 483f.

2,42 und die Predigten) eine wichtige Rolle. Die Personalkontinuität ist eine zentrale Vorbedingung für die TH, denn nur durch eine gewisse (apostolische) Norm kann eine Festigkeit der mündlichen Tradition möglich werden. Bei einer Bildung der Geschichten in der Urgemeinde *ohne* eine Autorität, die Konstanz gewährt, müsste man dagegen sehr unterschiedliche Stoffauswahl, Stoffreihenfolge und Wortlaut erwarten.

3.3.2 Existenz einer mündlichen griechischen Tradition

Vertreter der TH haben nachzuweisen, 1) *dass* eine Tradition vom Leben Jesu in den ersten Gemeinden überliefert wurde, 2) dass man diese Tradition auch *griechisch* weitergegeben hat. Wenham und Reicke haben sich dazu geäußert.

1) Weil in den Briefen des NT kaum Jesusworte aufgegriffen werden, hat man vermutet, dass es damals noch keine synoptische Tradition gegeben haben kann. Wenham argumentiert u. a., dass auch Lk die Jesustradition kaum in Act verwendete, obwohl er sie nachweislich gekannt hat (LkEv).[85]

2) Nach Reicke sind die Jesustraditionen schon bald vom Aramäischen ins Griechische übersetzt und parallel auf Griechisch überliefert worden, weil in Jerusalem und Judäa das Griechische von großer Bedeutung war. Auch in der Urgemeinde gab es viele griechischsprachige Gläubige (Act 4,36; 6,1.5; 12,12; 15,22).[86] Die beste Erklärung für die Übereinstimmungen im griechischen Wortlaut „is found in the public activity of preachers and teachers in the Jerusalem church, where Aramaic and Greek were used in alternation."[87]

3.3.3 Die Festigkeit der mündlichen griechischen Tradition

Befürworter der TH tragen drei Ansätze (auch in Kombination miteinander) vor, um eine Festigkeit der mündlichen Tradition wahrscheinlich zu machen:

3.3.3.1 Memorieren. Vertreter der TH haben das mögliche Memorieren von Jesusworten gerne als Argument gebraucht.[88] Aufgrund der rabbinischen Parallelen sei es wahrscheinlich, dass auch Jesu Jünger dessen Worte auswendig gelernt haben. An dieser Stelle gab es bereits viele kontroverse Diskussionen. Wichtige Impulse kamen besonders von Riesenfeld und Gerhardsson. Riesner, der sich von Gerhardsson anregen ließ, führte dessen Ansatz in seiner Dissertation weiter aus.

3.3.3.2 Möglichkeit von Notizen. Als zweite Erklärung für die Festigkeit der mündlichen Tradition wird häufig darauf hingewiesen, dass es sehr wahrscheinlich Notizen gegeben haben müsste. Ein großer Teil der Vertreter der TH bejaht die Existenz von Notizen oder sogar den direkten Gebrauch von einzelnen Diegesen durch die Evangelisten.[89] Riesner meint, dass die „ortsfesten Anhän-

---

85 Wenham, *Redating*, S. 217-222.

86 Reicke, *Roots*, S. 50f.; vgl. Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1777.

87 Reicke, *Roots*, S. 50.

88 Dearing, „Synoptic Problem", S. 131; Dyer, „Do the Synoptics Depend", S. 243; van den Brink, „Onafhankelijkheid", S. 78-80; Mauerhofer, *Einleitung*, Bd. 1, S. 208f.

89 Rist, *Independence*, S. 100; Wenham, *Redating*, S. 199; Hörster, *Einleitung*, S. 24;

ger" Jesu für Aufzeichnungen verantwortlich sein könnten.[90]

3.3.3.3 Stilisierung der Geschichten. Reicke verweist auf die Beobachtung der Formgeschichte, dass „durch Predigt und Lehre" Einheiten ausgebildet wurden, die regelmäßige Strukturen erkennen lassen und einzelnen Gattungen zugeordnet werden können. Das bedeutet aber, dass diese Geschichten durch vielfache *Wiederholung* zu dieser recht stilisierten Form gelangt sind. Die Weitergabe geschah dabei durch die „ersten Augenzeugen und ihre Mitarbeiter", die „schon in Jerusalem und dann auf dem Missionsfeld ihre Berichte wiederholt vortragen" mussten. Dabei hatten sich die Traditionen „im Rahmen der Predigt und Lehre der Gemeinden zu relativ stilisierten Perikopen entwickelt". Weil zu den Gemeinden griechischsprachige Christen gehörten (vgl. 3.3.2) und deshalb ebenfalls in ihrer Sprache die Erzählungen weitergegeben wurden, kam es auch im griechischen Wortlaut zu relativer Festigkeit.[91]

3.3.4 Die Fortdauer der festen mündlichen Tradition bis zur Abfassung der Evangelien

Wahrscheinlich waren zur Zeit der Abfassung der Evangelien noch Augenzeugen am Leben. Linnemann stellt heraus, dass die Apostel bis in die sechziger Jahre lebten, Johannes sogar noch länger.[92] Jüngere, die vielleicht teilweise auch noch das Wirken Jesu erlebt hatten, „haben das, was in der Autorität der Augenzeugenschaft vorgetragen wurde, persönlich gehört." Angesichts der Menge der Jünger, die die Erzählungen kannten, wäre es niemandem möglich gewesen, die Augenzeugentradition „bis zur Unkenntlichkeit" abzuändern.[93]

3.3.5 Der Vorzug der mündlichen Tradition („viva vox")

Bereits am Lukasprolog wird es laut Reicke deutlich, dass Lk wie auch die anderen dort erwähnten Autoren die „living tradition" als gemeinsame Basis hatten. Außerdem hätte auch Papias nach Euseb, *h. e.* 3.39.15-16, berichtet, dass die Evangelisten *mündliche* Berichte aufschrieben. Es sei überhaupt ein generelles Prinzip des Papias gewesen, „that living traditions, called the vox

---

Mauerhofer, *Einleitung*, Bd. 1, S. 208f.; van den Brink, „Onafhankelijkheid", S. 81; Dearing, „Synoptic Problem", S. 133-136.

90 Riesner, *Lehrer*, S. 491-498, hier S. 491.

91 Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1776f. Meines Wissens hat nur Reicke als Vertreter der TH dieses Argument erwähnt. – Damit zu vergleichen sind die experimentalpsychologischen Beobachtungen von Bartlett, die von Baum zusammengefasst werden: „Nach einer wiederholten Wiedergabe der Geschichte im Abstand von zwei, vier und acht Wochen kommt es zu einer Fixierung ihrer allgemeinen Form sowie zahlreicher Formulierungen ... Einzelheiten unterliegen innerhalb dieses stereotypen Rahmens jedoch weiterhin der Veränderung ... Die Elemente eines Textes, die einem speziellen Interesse der Versuchsperson entsprechen, werden allerdings mit großer Sicherheit reproduziert" (Baum, „Experimentalpsychologische Erwägungen", S. 39).

92 Linnemann, *Synoptisches Problem?*, S. 61.

93 Ebd.

viva, were always more reliable than written documents" (vgl. Euseb, *h. e.* 3.39.4).[94] Baum hat bei diesem Papiaszitat angesichts möglicher kanongeschichtlicher Implikationen präzisiert, dass Papias sicher nicht jede mündliche Tradition bevorzugte, sondern nur in dem Fall, dass sie historisch zuverlässiger als schriftliche Quellen war.[95] Reicke weist außerdem darauf hin, dass auch Ignatius die mündliche Tradition betont habe.[96] Der Hauptgedanke hierbei ist: Wenn die *viva vox* noch im 2. Jh. vorgezogen wurde, dann ist anzunehmen, dass auch die Evangelisten lieber die mündliche Tradition verwendeten.

Zusammenfassung: In diesem dritten Kapitel haben wir gesehen, welche Argumente Vertreter der TH für ihre Ansicht vorbringen: Die TH stimmt ihrer Meinung nach mit dem Lukasprolog überein, hat auch die Kirchenväter hinter sich (3.1) und kann die Phänomene im Evangelientext besser erklären als Benutzungshypothesen (3.2). Darüber hinaus ist sie auch historisch plausibel (3.3): Bedingt durch die Autorität der apostolischen Lehre konnte sich durch Auswendiglernen, schriftliche Notizen und wiederholtes Vortragen eine feste mündliche aramäische und griechische Tradition ausbilden, die bis zur Abfassung der Evangelien andauerte und die von den Evangelisten möglichen schriftlichen Quellen vorgezogen wurde.

4. Argumente gegen die Traditionshypothese

Ich beschränke mich an dieser Stelle auf die Einwände, die in neuerer Zeit direkt gegen die TH vorgebracht wurden. Dies betrifft in erster Linie die Einleitungen und dann auch Literaturberichte und einzelne Rezensionen. Längere Abschnitte oder gar Bücher, die die TH in neuerer Zeit widerlegen, sind mir – abgesehen von den Ausführungen bei Stein und bei Schmithals[97] – nicht begegnet. Es ist natürlich gut möglich, dass man in verschiedenen Spezialstudien der Zweiquellentheorie zu Ergebnissen gekommen ist, die auch gegen die TH verwendet werden könnten. Doch hier geht es darum, was bisher tatsächlich an Gegenargumenten genannt wurde.

---

94 Reicke, *Roots*, S. 47.

95 Armin D. Baum, „Papias, der Vorzug der *viva vox* und die Evangelienschriften", *NTS* 44 (1998): S. 144-151.

96 Reicke, *Roots*, S. 47, 153; Reicke, „Entstehungsverhältnisse", S. 1765 (Ignatius, *Philad.* 8.2).

97 Robert H. Stein, *The Synoptic Problem: An Introduction*, Grand Rapids, 1987, S. 29-44; Schmithals, *Einleitung*, S. 90-126.

4.1 Externe Evidenz

4.1.1 Lukasprolog

Nicht nur Vertreter der TH, auch Befürworter einer Benutzungshypothese berufen sich ganz selbstverständlich auf den Lukasprolog. Die Einleitungen erwähnen ihn darum oft nur kurz.[98]

4.1.2 Aussagen der Alten Kirche

Die Einleitungen von Kümmel und Schnelle behandeln immerhin die Papiasnotiz, stellen aber deren Glaubwürdigkeit in Frage (Schnelle: keine petrinische Theologie im MkEv feststellbar; eine „hebräische Urfassung" des MtEv lässt sich nicht belegen; Mt konnte nicht der Augenzeuge und Apostel gewesen sein, weil er das MkEv benutzte).[99] Kümmel zieht das Fazit: „... es ist daher geraten, die Papiasnotizen trotz ihres hohen Alters bei der Untersuchung der literarischen Beziehung der Synpt. außer Betracht zu lassen".[100]

4.2 Interne Evidenz

4.2.1 Stoffauswahl

4.2.1.1 Anteil an gemeinsamen Perikopen (zu 3.2.1.1). Kritiker der TH weisen auf die gleichartige Stoffauswahl in den drei Evangelien hin. Schmithals nennt u. a. „die begrenzte Auswahl des Stoffes" als Beispiel dafür, dass sich die von der TH angenommene mündliche Tradition „wie ein schriftliches Evangelium" verhalten haben müsste, was nicht wahrscheinlich ist.[101]

4.2.1.2 Abwesenheit der Q-Tradition bei Mk. Nach Harrisons Meinung ist mit der TH kaum erklärbar, warum Mk den gemeinsamen Mt/Lk-Stoff nicht hat, da dies Material auch in der mündlichen Tradition vorhanden sein müsste. Dass es zwei Arten von Traditionen gegeben habe, wie Wright es vorschlägt (vgl. auch Reicke), findet Harrison nicht überzeugend.[102]

---

98 Wikenhauser; Schmid, *Einleitung*, S. 277; Kümmel, *Einleitung*, S. 21. Auch Schnelle, *Einleitung*, S. 194 trumpft auf: „... Zudem setzt zumindest Lk 1,1-4 explizit die Benutzung literarischer Quellen voraus!" Schmithals, der ein wenig mehr auf den Lukasprolog eingeht, folgert sogar, dass bei Lk „die Kenntnis von mündlichen Augenzeugenberichten eher unwahrscheinlich sein" dürfte (*Einleitung*, S. 34).

99 Kümmel, *Einleitung*, S. 27-29; Schnelle, *Einleitung*, S. 215f., 235f.

100 Kümmel, *Einleitung*, S. 29.

101 Schmithals, *Einleitung*, S. 91 („wie ... Evangelium" ist bei ihm kursiv).

102 Everett F. Harrison, *Introduction to the New Testament*, Grand Rapids (1964) ^{2}1971, S. 144f.

4.2.2 Stoffanordnung

Als eines der entscheidenden Indizien, die gegen eine TH sprechen, wird recht häufig die ähnliche Reihenfolge der Perikopen genannt.[103] Voraussetzung für dieses Argument ist, dass der große narrative Rahmen für die Einzeltraditionen erst von den Evangelisten geschaffen wurde und nicht schon in der mündlichen Tradition existierte: „Gerade die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte läßt sich nicht in das vorliterarische Stadium der Überlieferung zurückführen, muß vielmehr in der Hauptsache der redaktionellen Arbeit der Evangelisten zugeschrieben werden."[104] Stein ist der Ansicht, dass das Memorieren von einzelnen Abschnitten und Sprüchen sicher möglich war, aber dass man kein ganzes Evangelium in einer bestimmten Reihenfolge der Perikopen auswendig gelernt habe (S. 43).

4.2.3 Wortlaut

4.2.3.1 Die Höhe der Wortlautübereinstimmungen (zu 3.2.3.1). Wohl das häufigste Argument gegen die TH ist die hohe Wortlautübereinstimmung bei den Synoptikern. Die Übereinstimmungen – im griechischen Wortlaut! –, seien zu groß, als dass sie ohne literarische Abhängigkeit erklärt werden könnten.[105] Auch Williams beanstandet in seiner Rezension zu Linnemann, dass die 40,99%ige Wortlautübereinstimmung zwischen Mt und Mk nicht einfach darauf zurückgeführt werden könne, dass dasselbe Ereignis erzählt wird.[106]

4.2.3.2 Gleiche Parenthesen. Stein ist fast der einzige, der als Argument die Parenthesen nennt, also erklärende Hinzufügungen, die nach allgemeiner Annahme auf den Evangelienschreiber zurückgehen. Auch in diesen Parenthesen gibt es Übereinstimmungen. Stein führt folgende Stellen an: Mk 2,10; 5,8.28; 13,14; 14,2.10.43; 15,10 (jeweils mit Parallelen).[107] Besondere Argumentationskraft haben hier sicher die identischen Kommentare in Mt 24,15 und Mk 13,14 (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω), die den *Leser* anreden.

4.2.3.3 Die Andersartigkeit des Johannesevangeliums. Schmithals kritisiert die TH mit der Anfrage, warum sich das JohEv nicht an die mündliche Tradition hielt, da Joh sie doch gekannt haben müsste. Dass Joh die anderen Evangelien ergänzen wollte, sei kaum wahrscheinlich, denn „(m)an gewinnt nirgendwo den

---

103 Z. B. Wikenhauser; Schmid, *Einleitung*, S. 277; Stein, *Synoptic Problem*, S. 34-37, 43.

104 Wikenhauser; Schmid, *Einleitung*, S. 277.

105 Z. B. Ralph P. Martin, *New Testament Foundations*, Bd. 1: *The Four Gospels*, Grand Rapids 1975, S. 139 betont, dass die Übereinstimmungen im griechischen Text vorkommen. Für Stein steht ebenfalls fest, dass „the exactness of wording between the synoptic Gospels is better explained by the use of written sources than oral ones" (*Synoptic Problem*, S. 43). Auf S. 29-34 bringt er Beispiele für hohe Wortlautübereinstimmungen.

106 Matt Williams, „Rez.: Eta Linnemann, *Is There A Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels*, Grand Rapids 1992", *TrinJ* 14 (1993): S. 97-101.

107 Stein, *Synoptic Problem*, S. 37-41.

Eindruck, daß sein Verfasser den synoptischen Stoff beim Leser des Evangeliums als bekannt voraussetzt und ihn insofern seinem Werk zugrundegelegt hat." Auch wo es Parallelen zu den ersten drei Evangelien gibt, schreibe Joh „in voller Freiheit".[108] Stein argumentiert ebenfalls, dass Joh dort, wo er ein ähnliches Ereignis erzählt, kaum Wortlautübereinstimmung aufweise.[109]

4.2.3.4 Nachweisbare Redaktion (zu 3.2.3.7). Schnelle nennt als Argument gegen die TH „die nachweisbare sprachliche und inhaltliche Bearbeitung zahlreicher Markustexte durch Matthäus und Lukas".[110] Martin konstatiert Ähnliches: „When there is ‚improvement,' it is always by Matthew of Mark, or by Luke of Matthew and Mark. This is a decisive point against the oral theory."[111] Die Rezensenten von Rist, dessen Hauptargument die unerklärbare Redaktionstätigkeit der Evangelisten ist, werfen ihm deshalb Unkenntnis der redaktionsgeschichtlichen Arbeiten vor. Kazmierski meint, dass die Redaktionsgeschichte „valuable advances ... in our understanding of transpositions and alterations within the gospels" ermöglicht habe.[112] Longstaff betont ebenfalls, dass Rist „seems particularly unaware of the many form and redaction critical studies which have provided clear and cogent explanations of Matthew's use of Mark (or, in a smaller number of cases, of Mark's use of Matthew)."[113]

4.3 Historische Rahmenbedingungen

4.3.1 „Die Fragwürdigkeit mündlicher synoptischer Tradition überhaupt"[114] (zu 3.3.2)

Schmithals bezweifelt, dass es überhaupt eine mündliche Überlieferung vom Leben Jesu gegeben hat. Das ist auch sein Hauptargument gegen die TH. Schmithals weist gegenüber der TH auf die literarische Bildung in der damaligen Zeit hin und meint, die evangelische Tradition müsse von Anfang an schriftlich gewesen sein: „Ein Handbuch für die Evangelisten und ein Vorlesebuch für die Lehrer wären dem Geist der Zeit in hohem Maße angemessen gewesen" (S. 90f.). Das Aufschreiben sei einfacher gewesen als das Auswendiglernen der Tradition, zumal sich kein eigener Stand von Evangelienerzählern nachweisen lasse, die die Jesustradition schulmäßig gelernt hätten. Gegen eine Existenz mündlicher

---

108 Schmithals, *Einleitung*, S. 92f.

109 Stein, *Synoptic Problem*, S. 33.

110 Schnelle, *Einleitung*, S. 194.

111 Martin, *Foundations*, S. 140f.

112 Carl R. Kazmierski, „Rez.: John M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32, New York 1978", *CBQ* 41 (1979): S. 494f.

113 Thomas R. W. Longstaff, „Rez.: John M. Rist, *On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32, New York 1978", *JBL* 100 (1981): S. 130. Sein Zusatz in Klammern ist bemerkenswert, denn Longstaff vertritt die Griesbachhypothese, die eine Benutzung des MtEv durch Mk annimmt.

114 Überschrift eines Unterkapitels bei Schmithals, *Einleitung*, S. 93-126.

Evangelientradition spreche auch, dass bei Paulus, im übrigen NT und bei den Apostolischen Vätern nur vereinzelt synoptische Traditionen auftauchen. Gleichwohl gibt Schmithals zu, dass eine Erklärung, warum die evangelische Überlieferung in den frühen Schriften so auffällig fehlt, immer noch aussteht (S. 125). Mit seiner grundsätzlichen Bezweiflung mündlicher Tradition ist Schmithals allerdings ein einsamer Rufer. Andere Einleitungen betonen gerade, dass die TH an diesem Punkt, nämlich der Existenz einer mündlichen Tradition, recht gehabt habe.[115]

4.3.2 Zweifel an der Festigkeit der mündlichen Tradition (zu 3.3.3)

Als sich die Evangelientradition immer weiter ausbreitete, konnte sie nach Meinung von Harrison wohl kaum fest geblieben sein, besonders die Reihenfolge der Geschichten wird sich geändert haben.[116]

Außerdem wird angezweifelt, ob die Jünger überhaupt Worte Jesu auswendig gelernt haben. Gegen Riesner hat Lindemann eingewendet, dass sogar bei dem Vaterunser, wo man es erwarten könnte, keine einheitliche Überlieferung festzustellen sei.[117] Auch nach Wikenhauser und Schmid beweisen die Unterschiede zwischen den Evangelien, gerade auch im Vaterunser und bei den Einsetzungsworten, dass „die Überlieferung des Ev nicht in dem Ausmaß stereotyp war, wie die Traditionshypothese voraussetzt".[118] Für Schnackenburg schließlich reicht auch das Memorieren nicht aus, um die Übereinstimmungen zu erklären.[119]

5. Beurteilung der Diskussion

Nach einer systematischen Zusammenstellung der Argumente der TH (Kap. 3) und der aktuellen Gegenargumente zur TH (Kap. 4) soll nun abschließend eine kurze Gegenüberstellung und Beurteilung der Pro- und Kontra-Argumente erfolgen.

---

115 Kümmel sagt zustimmend: „Zweifellos ist der Niederschrift der Evv. eine Zeit mündlicher Überlieferungen vorangegangen" (*Einleitung*, S. 21). Und Schnelle meint wohlwollend: „Bei der Traditionshypothese wurde zum ersten Mal der große Anteil der mündlichen Tradition für die Evangeliumsbildung erkannt" (*Einleitung*, S. 180).

116 Harrison, *Introduction*, S. 144. Vgl. Schmithals, *Einleitung*, S. 91.

117 Andreas Lindemann, „Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien 1978-1983", *ThR* 49 (1984): S. 223-276, hier S. 232, 271.

118 Wikenhauser; Schmid, *Einleitung*, S. 277, vgl. S. 296.

119 Rudolf Schnackenburg, „Rez.: Bo Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986", *BZ* 31 (1987): S. 281-283, hier S. 282.

5.1 Externe Evidenz

5.1.1 Lukasprolog

Der Lukasprolog war bereits Gegenstand einiger Untersuchungen, die die Zweiquellentheorie von dort aus hinterfragten (Scott, Baum, Felix). Die ausführliche Dissertation von Scott ist hier besonders hervorzuheben. Allerdings sind diese Analysen von Seiten der Zweiquellentheorie offenbar noch nicht wahrgenommen worden, wohl weil sie abgelegen (Baum, Felix) bzw. gar nicht (Scott) veröffentlicht wurden. Es erscheint allgemein immer noch selbstverständlich, dass Lk im Prolog von seiner Benutzung von Mk und Q spricht.

5.1.2 Aussagen der Alten Kirche

Weil die Aussagen der frühen Kirche eine literarische Unabhängigkeit der Evangelien nahelegen, sind sie ein wichtiges Argument für Vertreter der TH. Wenham behandelt darum sehr ausführlich die altkirchlichen Zeugnisse. Von Seiten der Zweiquellentheorie dagegen hat man sich bemüht, die Kirchenväter als unglaubwürdig zu widerlegen; inzwischen werden sie nur noch marginal zur Kenntnis genommen.

5.2 Interne Evidenz

5.2.1 Stoffauswahl

5.2.1.1 Anteil an gemeinsamen Perikopen. Der hohe Anteil an gemeinsamen Perikopen wird hin und wieder als Argument gegen die TH verwendet, weil anzunehmen ist, dass die mündliche Tradition noch mehr Erzählungen enthielt. Reickes Überzeugung, dass die mündliche Tradition durch häufige Wiederholung gefestigt wurde, sollte in diesem Zusammenhang eingehender diskutieren werden. Demnach hat man sich mit der Zeit auch auf eine gewisse Auswahl an Stoffen konzentriert, die man am häufigsten weitererzählte.

5.2.1.2 Verhältnis von Mk und Q. Von Harrison wurde die Abwesenheit der Q-Tradition bei Mk als Argument gegen die TH verwendet, von der TH dagegen werden gerade die Doppelüberlieferungstexte Mk/Q gegen die Zweiquellentheorie ins Feld geführt (Rist).

Die Doppelüberlieferungstexte Mk/Q sind, wie andere Überschneidungen auch (Q/Sondergut, Mk/Sondergut), m. E. ein wichtiges Argument der TH, das von ihr leider nur am Rande erwähnt wird. Wenn Morgenthaler bei der Betrachtung der Mischlogien Mk/Q zu dem Schluss kommt: „Sicher liegen bei Mt und Lk recht komplizierte Mischungen von Mk- und Q-Stoff vor“,[120] dann widerspricht dies der von Downing beobachteten einfachen Redaktionsweise in der Antike. – Andererseits sollte die TH die Abwesenheit der Q-Tradition bei Mk noch weiter plausibel machen, am besten im Anschluss an Reicke.

---

120 Morgenthaler, *Statistische Synopse*, S. 125-127, hier 127.

5.2.2 Stoffanordnung

5.2.2.1 Übereinstimmende Reihenfolge. Das wichtigste Argument gleich nach den Wortlautübereinstimmungen scheint den Kritikern der TH die ähnliche Akoluthie in der Tripeltradition zu sein. Dass Vertreter der TH dafür inzwischen drei verschiedene Erklärungsmöglichkeiten (historisch bedingt; feste mündliche Tradition; begrenzte literarische Abhängigkeit) anbieten, wird fast gar nicht beachtet. Wenn der „Rahmen der Geschichte Jesu" erst durch Mk geschaffen wurde, ist das Argument from Order tatsächlich ein sehr starkes Argument gegen die TH. Für Reicke dagegen ist auch der ungefähre narrative Rahmen in der mündlichen Tradition durch Geschichtsserien mit überliefert worden.[121]

5.2.2.2 Die Platzierung des Q-Stoffes. Eine für Reicke wichtige Beobachtung ist die völlig unterschiedliche Platzierung des Q-Stoffes bei Mt und Lk. Damit wendet er sich gegen „jede Annahme einer schriftlich oder mündlich irgendwie fixierten Unterlage" nach der Art von Q. Darauf wurde von Vertretern der Zweiquellentheorie nicht geantwortet.

5.2.3 Wortlaut

5.2.3.1 Die Höhe der Wortlautübereinstimmungen. Das meistgenannte Argument gegen die TH sind die hohen Wortlautübereinstimmungen zwischen den Evangelien. In der Regel aber beachten die Kritiker dabei nicht die Erklärungen, die von der TH für dieses Phänomen gegeben werden. Eine Ausnahme machen Stein und die Rezension von Williams, denen das Argument bekannt ist, dass die Übereinstimmungen einfach durch den Bezug auf dasselbe Ereignis zustande kommen.[122] Dies ist im Wesentlichen die Position von Linnemann. Daneben gibt es aber auch den Ansatz von Reicke, der die ständige Wiederholung der Geschichten als Ursache für die Übereinstimmungen sieht, was bis jetzt zu wenig berücksichtigt wurde.

5.2.3.2 Die Unterschiedlichkeit der Wortlautübereinstimmungen. Die Variabilität der Wortlautübereinstimmungen ist ein Argument, dass meiner Meinung nach von der TH bisher sehr unterbewertet wurde. Für die Benutzungshypothesen ist es schwer zu erklären, warum die redigierenden Evangelisten in so wechselndem Ausmaß in den Text eingegriffen haben sollten, sodass an einer Stelle weitaus mehr Wortumstellungen, Synonyme, andere grammatische Konstruktionen usw. vorkommen, an einer anderen Stelle weniger. Tatsächlich ist eine kontinuierliche(!) Abstufung der Wortlautübereinstimmungen von 100% bis

---

121 Durch das häufige Nacherzählen hat sich demnach in der „Standard"-Erzählung der Apostel bald eine recht feste Anordnung herausgebildet, die nicht unbedingt der historischen Chronologie entsprach (vgl. den einlinigen Aufbau der Synoptiker). Die verschiedenen Einzellogien, die sonst noch im Umlauf waren (Q-Überlieferung), haben Mt und Lk dann an unterschiedlicher Stelle eingefügt (kaum Kontextparallelen im Q-Stoff).

122 Stein, *Synoptic Problem*, S. 33; Williams, „Rez.: Linnemann", S. 100.

7% z. B. in den Mt/Mk-Perikopen zu beobachten.[123]

5.2.3.3 Gleiche Parenthesen. Bei Stein begegnet das Argument, dass das Vorkommen ähnlicher Parenthesen literarische Abhängigkeit erfordert. Linnemann versucht, dafür Erklärungen zu finden.[124] Bei Mt 24,15 / Mk 13,14 steckt die TH m. E. aber tatsächlich in größeren Erklärungsschwierigkeiten. Eine Deutung auf das Lesen des Profeten Daniel, der kurz vorher erwähnt wird, passt nicht recht dazu, dass diese Bemerkung in einer Parenthese steht und ein Subjektwechsel (ἴδητε – ὁ ἀναγινώσκων) stattfindet.

5.2.3.4 Die Andersartigkeit des Johannesevangeliums. Dieses Argument müsste von der TH noch bearbeitet werden, da es einige Kritiker der TH (Schmithals, Stein, Williams) vorbringen.[125]

5.2.3.5 Gemeinsamer Wortschatz. Linnemann hat hier etwas untersucht, was mir in keiner aktuellen Publikation als Argument gegen die TH begegnet ist. Außerdem stellt sich die Frage, ob Linnemanns Methode der Wortschatzuntersuchung so glücklich gewählt ist, weil sie einfach die Anzahl der Wörter herausfiltert, die in den Evangelien selten und gleichgewichtig vorkommen.

5.2.3.6 Minor Agreements. Der Hinweis auf die Minor Agreements gegenüber der Zweiquellentheorie scheint ins Leere zu treffen, weil inzwischen schon häufig ein Dmk angenommen wird, der mit diesem Phänomen zurechtkommt. Doch ob nun zur Erklärung der Minor Agreements ein Dmk postuliert wird oder nicht: Die Wahrscheinlichkeit der Zweiquellentheorie sinkt meiner Meinung nach in beiden Fällen, entweder durch die Zusatzannahme oder durch die unerklärbare Existenz der Minor Agreements. Ein Berliner Texthistoriker hat kürzlich betont, dass Redaktionen textkritisch nachweisbar sein müssten (vgl. die zwei Fassungen der Act),[126] weswegen er z. B. einen möglichen Ur-Mk klar ablehnt (S. 513).

5.2.3.7 Unerklärbare oder nachweisbare Redaktion? Von Seiten der Benutzungshypothesen wird gerne auf „die nachweisbare sprachliche und inhaltliche Bearbeitung"[127] durch die redigierenden Evangelisten hingewiesen (Schnelle, Martin, Kazmierski, Longstaff). Die TH dagegen bemüht sich, eine ausreichende Menge an Gegenbeispielen zu sammeln, wo eine solche Redaktion eben nicht erklärbar ist (Rist, Riesner). Sie wird darin unterstützt durch die Beobachtungen

---

123 Vgl. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, S. 239-241.

124 Linnemann, *Bibelkritik*, S. 47-49 (42-49 zu Stein).

125 Eine Anregung: Angenommen, dass das JohEv von dem Apostel geschrieben wurde und er das bewusste Ziel hatte, die anderen Evangelien zu ergänzen, die τάξις des Lebens Jesu genauer einzuhalten (vgl. die Zählung der ersten beiden σημεῖα und die verschiedenen Jerusalembesuche nach Joh sowie Papias bei Euseb, *h. e.* 3.39.15) und in Gesprächen Jesu „evangelistische" Christologie für ein griechisches Umfeld zu vermitteln, dann könnte dies die völlige Neukonzeption erklären.

126 Ulrich Victor, „Was ein Texthistoriker zur Entstehung der Evangelien sagen kann", *Bib* 79 (1998): S. 499-514, hier S. 500f.

127 Schnelle, *Einleitung*, S. 194.

von Sanders und durch Arbeiten der Griesbachhypothese, die gerade in die umgekehrte Richtung eine Redaktionstätigkeit nachweisen wollen. Außerdem spricht auch die Tatsache, dass in der Antike offenbar keine vergleichbar komplexe Redaktionstätigkeit vorkam, für die TH.

5.3 Historische Überlegungen

5.3.1 Existenz einer mündlichen griechischen Tradition

Dass überhaupt mündliche Traditionen vom Leben Jesu in den ersten Gemeinden kursierten, muss als Teil des Argumentationsgangs von der TH verteidigt werden. Bis auf Schmithals, dessen Zweifel daran sein Hauptargument gegen die TH bilden, ist dies heute aber weitgehend unstrittig.

5.3.2 Die Festigkeit der mündlichen griechischen Tradition

Für die Festigkeit der mündlichen Tradition werden von der TH drei verschiedene Argumente (Memorieren, Notizen, Wiederholung) vorgetragen, jedoch spielt nur eines davon in der Diskussion eine Rolle, und zwar das Auswendiglernen der Worte Jesu. Auf die Möglichkeit von Notizen wird offenbar bei den Kritikern der TH gar nicht eingegangen, obwohl diese Annahme bei der TH weit verbreitet ist. Notizen könnten auch nur als Gedächtnisstützen für die Verkündiger der evangelischen Überlieferung gedient haben, ohne dass die Evangelisten sie direkt benutzten. Die ständige Wiederholung scheint m. E. aber die beste Erklärung der TH für eine relative Festigkeit zu sein. Leider wurde dieses Argument in der Diskussion kaum beachtet.

6. Fazit

Die TH, die in letzter Zeit von einer kleinen Minderheit von Forschern vertreten wird (Kapitel 2), kann in verschiedenen Bereichen gute Argumente vorbringen (Kapitel 3), die bisher kaum zur Kenntnis genommen wurden (Kapitel 4). Es ist also notwendig, dass von neuem eine wirkliche Diskussion über die TH einsetzt (Kapitel 5).

In *Kapitel 2* wurden die neueren Vertreter der TH dargestellt. Es ist eine kleine Zahl von Forschern, die sich untereinander kaum wahrnehmen und die ausgesprochen unterschiedliche, einseitige Argumentationsansätze haben. Rist will z. B. durch Einzeluntersuchungen nachweisen, dass eine redaktionelle Bearbeitung des MkEv durch Mt (und umgekehrt) unwahrscheinlich ist. Reicke geht es speziell um die Stoffreihenfolge sowie um die historische Einordnung seines Modells in die damalige urkirchliche Situation. Wenham macht Parallelperikopen unterschiedlicher Herkunft ausfindig und untersucht die Kirchenväterzeugnisse. Linnemann befasst sich vorrangig mit Wortlautübereinstimmungen zwischen den Synoptikern.

Gebündelt entfalten diese Begründungen eine nicht zu verachtende Argumentationskraft (*Kapitel 3*). Der Lukasprolog wurde schon recht ausgiebig bearbeitet und scheint eine TH deutlich zu unterstützen; auch die Aussagen der Kirchenväter passen gut zur TH. Der hohe Anteil an gemeinsamen Perikopen, die ähnliche Reihenfolge und die Wortlautübereinstimmungen können auf eine durch Wiederholung gefestigte mündliche Tradition zurückgeführt werden. Das Vorkommen von Doppelüberlieferungstexten, kleineren Überhängen und inhaltlich verwandter Passagen mit ganz anderem Wortlaut sind dagegen Argumente gegen die Zweiquellentheorie. Außerdem können besonders die Variabilität der Wortlautübereinstimmungen, nicht redaktionell erklärbare Änderungen sowie der Vergleich mit der recht einfachen Redaktionsarbeit in der Antike gegen die Zweiquellentheorie vorgebracht werden. Bei der Frage nach der historischen Plausibilität der TH wurde festgehalten, dass es eine apostolisch bestimmte, mündliche griechische Tradition des Lebens Jesu gab und dass die Tradition durch Auswendiglernen, Notizen oder häufige Wiederholung des Stoffes eine recht feste Form annahm. Auf diese feste Tradition konnten die Evangelisten noch zurückgreifen, und weil sie auch mündliche, zuverlässige Quellen schriftlichen vorzogen, verfassten sie ihre Evangelien auf der Basis der mündlichen Überlieferung.

Gegen die TH werden wohl aus Unkenntnis ihrer Argumente zumeist Dinge eingewendet (*Kapitel 4*), für die sie bereits Erklärungen anbietet. Man nennt den Lukasprolog, die gemeinsame Stoffanordnung und besonders den übereinstimmenden Wortlaut. Nicht zuletzt weist man zur Begründung einer literarischen Abhängigkeit auch auf die Ergebnisse der Redaktionsgeschichte hin. Schmithals stellt außerdem die mündliche Tradition ganz in Frage, ist damit aber eine Ausnahme. Auch werden Zweifel an einem Auswendiglernen der Worte Jesu geäußert. Von der TH kaum beachtet sind die Einwände, die die Andersartigkeit des JohEv und die gemeinsamen Parenthesen bei den Synoptikern betreffen.

In *Kapitel 5* wird deutlich, dass nie ein wirklicher Dialog zustande kam. Von Seiten der TH versuchte man, die typischen Kritikpunkte zu entkräften, doch werden ihre Argumente nicht oder nur unvollständig wahrgenommen. Darunter scheinen mir der Lukasprolog, die Unterschiede in der Wortlautübereinstimmung und die an der Stilisierung erkennbare Wiederholung besonders wichtig zu sein. Die Leserinnen und Leser sind eingeladen, sich an der Diskussion der Argumente für und gegen die TH unter *www.traditionshypothese.de* zu beteiligen, da dieser Aufsatz nicht mehr als eine kurze Einführung sein kann.

Sönke Finnern, The Tradition Hypothesis, an Alternative to the Two-Source Theory: Recent Advocates, Arguments and their Evaluation

While the validity of the two-source hypothesis as an explanation of the Synoptic Problem is increasingly questioned, the „tradition hypothesis" is still – without cause – one of the neglected possible solutions. This term describes several reconstructions, from its classical formulation by Gieseler onwards to recent proponents, which state that Matthew, Mark and Luke wrote mainly independently of one another and emphasize the authors' use of fixed oral tradition. This article first sums up the positions of various representatives of this view in the last decades. Then their main arguments are gathered systematically, since various scholars have made different contributions to the argument (e. g. Luke's prologue, problems with redaction criticism, fixed nature of oral tradition). A survey of the recent objections to the tradition hypothesis indicates that many of these contributions have not been sufficiently noticed or discussed. This demands a fresh and thorough discussion of this hypothesis for which new media should be helpful.

August Strobel

Zur antiken Theorie der Einheit der Welt[1]

Die Theorie des Weltenjahres lässt sich, weil zahlenmäßig begründet, exakt nach verschiedenen Seiten hin vertiefen. Auszugehen ist von der dominanten antiken Überlieferung, die es mit 25920 Jahren klar benennt. Der Zahlenwert entspricht der Präzessionszahl, weil nach diesem Zeitraum der Anfang der planetarischen Ordnung wieder erreicht und somit ein Neuanfang im besonderen schlüssig denkbar ist. Der Zeitraum selbst lässt sich als Ordnungsprinzip für weiterführende Rechnungen und Hypothesen zu Grunde legen. Ein Weltenmonat zum Beispiel, zugleich der Zeitraum eines Tierkreiszeichens, beläuft sich in diesem Fall näher auf 2160 Jahre, weil (25920 : 12), ein Weltentag somit auf 72 Jahre (d. i. 2160 : 30). Es ist keine Frage, dass man so einer Überlieferung auf die Spur kommt, die auch schon im Prinzip Platon bekannt war. Jedenfalls entschlüsselt sich zugleich plausibel das Geheimnis der sog. Platonischen Zahl, auf die er im achten Buch des Dialogs über den Staat zu sprechen kommt (vgl. ed. K. Preisendanz, Jena 1920 S. 319, Z. 17-29). Wir lesen darin, dass es für göttliche Wesen, die von den Menschen zu unterscheiden sind, einen kosmischen Umlauf gibt, den eine vollkommene Zahl in sich begreift, nämlich in 25920 Jahren. Der Frühlingspunkt der Sonne sei dann einmal durch den Tierkreis gewandert, wobei er für einen Grad des Umlaufes 72 Jahre benötige. Das Zahlenspiel vertieft sich, wenden wir uns Berossus zu. Nach ihm berechnen sich für die Zeit bis zur Sintflut 120 Saren, das sind 432000 Jahre für die Periode der zehn vorsintflutlichen Könige. Konnte man für die Weltflut eine Rechnung aufstellen, bot sich im logisch-platonischen Gegenüber hierzu auch noch die Möglichkeit an, den künftigen abschließenden Weltenbrand zu berechnen (vgl. W. Bousset, bearb. H. Greßmann, *Die Religion des Judentums*, HbzNT 21, Tübingen, 1926, S. 502f.). Es scheint, dass man dies im babylonisch-iranischen Religionskreis rechnerisch und spekulativ vielfach versucht hat. Am Anfang der Diadochenzeit muss hierfür in herausragender Weise Berossus genannt werden. Seneca (*Nat. Quaest.* III, 29), weiß, dass er mit einem periodischen Wechsel von Weltbrand und Weltflut rechnete, wobei er für den Zeitraum der zehn vorsintflutlichen Könige 120 Saren reklamiert hat, das sind (da 1 Sar = 3600 Jahre) 432000 Jahre. Vermutlich dauerte

---

1 Vgl. auch A. Strobel, „Überlegungen zur antiken Theorie der Einheit der Welt und ihrer geschichtlichen Abläufe". In: *ZRGG* 49, H. 3 (1997): S. 265-269; vgl. ferner die Literatur in ders.: „Die gemeinsame Kalenderbasis von Qumran und Heliopolis: Zur rechnerischen Tiefenstruktur archäologischer Fakten", in : *JETh* 13 (1999): S. 67-75. — Unsere Ausführungen sind Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm Kantzenbach zum 70. Geburtstag gewidmet.

nach diesem rechnerischen Verfahren ein Weltenjahr 12 x 12 = 144 Saren, nämlich 518400 Jahre, somit exakt das Doppel von 259200 Jahren.

Wie immer man die Analyse vornimmt, es steht fest, dass die Zahlengrundlage auf einem babylonischen Wissen über die Planetenbahnen beruht. Darin wurde der Jahresumlauf des Jupiter mit ca. 12 und der des Saturn, des eigentlichen Zeitmessers, mit ca. 30 Jahren geführt. Multipliziert man die obige Epoche von 432000 Jahren mit 30, der Grundzahl des Planeten Chronos (Saturn), so erhält man die Summe 12960000, d. i. 60^4, eine Riesenzahl, die offenbar gleichfalls Platon schon gekannt hat, „der sie wahrscheinlich aus dem Orient bezogen hat" (so Albrecht Wirth, *Im Wandel der Jahrtausende*, Berlin; Leipzig, 2. Aufl., o. J., S. 15). Wie auch sonst schon begründet, steht demnach zahlenmäßig außer Frage, dass es eine Überlieferung über den Aufbau und die Einheit der Welt gegeben hat, die keineswegs nur im babylonischen Raum zu Hause war, sondern darüber hinaus im Fernen Osten und in der indogermanischen Welt. Sie gründete auf den elementaren chronistischen Fakten des Weltaufbaus, worüber man schon vor Platon genaue Kenntnisse besaß. In der ausgehenden hellenistischen Zeit gewannen sie den Rang eines unverlierbaren Grundwissens der Menschheit überhaupt.

Der Sachverhalt lässt sich noch ein Stück weiter veranschaulichen. Ebenfalls seit Platon verband sich mit der exakt-logischen Erklärung des Weltaufbaus auch das Bemühen, dem Geheimnis der inneren Harmonie auf die Spur zu kommen. Der Zahl 729, d. i. 27 (3 x 3 x 3) im Quadrat kam dabei eine besondere Rolle zu (s. Karl Preisendanz, a. a. O., Jena 1920, S. 383): wie auch überhaupt bei den Pythagoräern 27 als heilige Zahl geführt ist. So umfasst im Traktat Timaios nach Platon die Weltseele vom streng musikalischen Gesichtspunkt aus 4 Oktaven, eine Quinte und einen Ton, nämlich wie zuletzt Luc Brisson detailliert erhärtet hat (s. Th. Kobusch; B. Mojsisch in: *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt: WBG, 1996, S. 229-248) gemäß der mathematischen Struktur: 2/1 x 2/1 x 2/1 x 2/1 x 3/2 x 9/8 = 27. Vergleicht man nun diesen Zahlenwert, der ein ideales Gebilde beschreibt, mit den für Platon gültigen astronomischen Zahlen der Planetenumläufe und des Weltenjahres, so ergibt sich noch tiefer die Grundeinsicht in eine fundamentale Konzeption; denn 25920 : 27 = 960, wie man für den Weltenmonat auch auf die Zahl 2160 : 27 = 80 kommt. Das Ergebnis ist Ausdruck und Beweis für einen, rational gesehen, zutiefst sinnvollen Aufbau der inneren und äußeren Weltordnung. So enthält ferner der Dialog im Zusammenhang den Begriff der „Harmonie des Lebens" (*Staat*, ed. Preisendanz, S. 383). Wiegand hat des näheren daran erinnert, dass der Jahreszyklus des Pythagoräers Philolaos, der aus 729 Monaten bestand, gelegentlich ebenfalls bei Platon im gleichen Traktat angesprochen ist. Er hatte erkannt, dass 729 das Quadrat der heiligen Zahl 27 ist, von der überdies gilt, wie oben näher entfaltet, dass sie im astronomischen Weltaufbau zutiefst strukturell verankert ist, vor allem im universalen Kontext der Präzessionszahl, weil 2592 : 27 = 96 (= 8 x 12). Wie schon erwähnt, ist letztere besonders bemerkenswert, weil sie von der spät-

antiken größeren Überzeugung ausgeht, dass sich die Planeten einmal an einem Punkt der Ekliptik wiedervereinigen.

Dem vielseitig gebildeten frühchristlichen Ausleger und alexandrinischen Theologen Origenes war die Tatsache der Präzession, gestützt auf die Beobachtungen und Berechnungen des Hipparch, gleichfalls wohlbekannt. Sein logischer Rückschluss auf eine Apokatastasis des Weltalls ergab sich zwangsläufig. In seiner Auslegung der Schöpfungsgeschichte, (*Comm. in Genesim* ad cp. 1 vers. 14,11) führt er aus: *Fertur sane theorema, ostendens zodiacum circulum, perinde ut planetas, deferri ab occasu in ortum, intra centum annos, gradu uno* (Übersetzung siehe unten). Demnach wurde auch bei ihm mit einem platonischen Jahr von 360000 Jahren gerechnet (d. i. 360 x 1000). Man mag ferner in Betracht ziehen, dass Berossos 36000 Jahre bis zum Tode Alexanders gezählt hat. Vom Tod des Königs bis zum angenommenen Weltende blieben im Entwurf noch 14 Saren, das sind 50400 Jahre. Ohne Frage operierte der berühmte Gelehrte im gleichen Traditionsstrom seiner Zeit und Umwelt. Er mag im einzelnen etwas variabel gewesen sein, war aber letztlich immer das Resultat gleicher astronomischer Fundamentalanalysen und logisch-mathematischer Einsichten.

In einer vor hundert Jahren erschienenen Abhandlung wurde das Problem der Bedeutung der platonischen Zahl erstmals tiefer und weiterführend aufgegriffen (s. G. Albert, *Die platonische Zahl*, Wien 1896; ferner ders., in: *Philologus* 96 (1907): S. 153-156). Das Problem ist keineswegs unlösbar, geschweige denn heute immer noch ungelöst. Soweit es auf den indogermanischen Religionskreis und astronomischen Beobachtungsraum auszudehnen ist, haben wir in unserem früheren Beitrag weiterführende Hinweise gegeben. Mit G. Albert (*Philologus* 66 (1907): S. 155 ff.) können wir damit nur unterstreichen:

1. Das Zahlenrätsel im 8. Buch der Politeia (Platons) ist kein leeres Spiel, sondern eine bestimmte klare Zahlenkonstruktion.
2. Das angesprochene Problem der Präzession der Nachtgleichen war damals längst mit einem hohen Genauigkeitsgrad berechnet.
3. Reflexionen zur Sache wurden von den Astronomen aus Athens Glanzzeit auf Grund eines älteren menschheitlichen Gesamtwissens angestellt, das soweit wir es heute noch belegen können, aus dem fernöstlichen und indogermanischen Raum stammt.
4. Das Wissen war, auch mathematisch-rechnerisch gesehen, erstaunlich exakt und bleibt erster Beweis für das Recht des hohen wissenschaftlichen Ranges von Religions- und Geistesgeschichte überhaupt.

In der obigen Überlieferung des Origenes ist als Grundwissen ausgegeben, dass in 100 Jahren die Planeten zwischen ihrem Niedergang und Aufgang um einen Grad abweichen. Der Alexandriner bringt damit das Problem der Präzession auf einen numerischen Nenner, dem hohe Exaktheit eignet. Vermutlich dank Hipparch (um 150 v. Chr.) besaß man vor Origenes eine solide Kenntnis darüber,

dass sich der Frühlingspunkt jährlich um einen Minimalbetrag (sc. 0,02") verschiebt. Man war noch in der Lage, hierfür eine exakte jahrmäßige Angabe zu riskieren, was aus dem obigen Zitat klar hervorgeht. Seine tiefere, auf Platon zurückgehende Tradition, brachte Origenes schließlich nach dem Urteil mancher Zeitgenossen, auf dogmatische Abwege, doch insgesamt steht die Relevanz seiner astronomischen Kenntnisse, die von der Rückkehr der Planeten in ihre ursprüngliche Position ausgeht, nicht in Frage. A. Oepke (Art. *ThWb* 1, S. 389, 4 ff.) führt im Blick auf den astronomischen Sprachgebrauch aus, der die Rückkehr der Gestirne in ihre ursprüngliche Position beschreibt (s. Pseud-Plat Ax 370 b): „Vor allem wird apokatástasis terminus technicus für die Wiederherstellung des kosmischen Zyklus, sei es durch Wiederzusammenfallen des Sirius- und Sonnenjahres nach je 1461 Jahren, worauf die ägyptische Chronologie achtete, sei es durch Wiedererreichung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Äquinoktialpunkten und Tierkreis infolge der sog. Präzession der Sonne, deren Periode (nach moderner Berechnung etwa 25800 Jahre) schon von dem babylonischen Astronomen Kidinnu um 314 v. Chr. annähernd festgestellt worden ist, sei es endlich im Zusammenhang mit der sehr verschieden berechneten Phönixperiode". Man nimmt an, dass der Phönixmythos im 1. Jh. n. Chr. bei den Römern neue Bedeutung besaß. Der heilige Vogel, der in On (Heliopolis) seine Wohnstätte gehabt habe, sollte sich in gewissen Zeitabständen alle 500 oder 1461 Jahre selbst verbrennen und aus der Asche neu erstehen (s. Tacitus, Ann. VI, 28). Als seine Heimat wurde Indien angesehen. Im 2. Jahrhundert n. Chr. steigerte sich wieder einmal die Erwartung, was auf die Münzprägung abfärbte und es kam schließlich im kirchlichen Raum zur Übertragung auf Christus (s. Strobel, „Weltenjahr, Große Konjunktion etc.", *ANRW* 20, H. 2 (1987): S. 1112 ff.). Münzen der Zeit tragen den Vogel Phönix mit der Aufschrift Aion. Ein Aureus des Jahres 138 n. Chr. (Cohen II, S. 278: Nr. 81) zeigt die Figur der Aeternitas, die den Globus hält. Die Gewissheit auf ein Neues Zeitalter bestimmte nicht nur Rom, sondern, wie der Bar Kochba-Aufstand beweist und die damalige Auslegung von Num 24,17, nicht minder das Judentum (s. o., *Weltenjahr* etc., S. 1104 ff.).

Prof. Strobel: On the Ancient Theory of the Unity of the World

One of Platon's enigmatic statements about the world year has finally become understandable. Origen gives a clue in his Commentary on Genesis I, 14. According to Origen the planets leave their course between ascent and setting by one degree in about a century. With this statement he reduces the problem of precision to a common denominator with high exactness. The writings of Hipparch (about 150 B.C.) indicate a remarkable knowledge of the fundamental structures of the solar orbit. The term and idea of *apokatastasis* is essential for logic specu-

lations about a main period of 25920 years and also for similar eras time like the period of the Phoenix. Altogether the expectation of a new era in time and history was fundamental.

Jochen Eber

Die Katechese der Alten Kirche: Eine Einführung; ihre Bedeutung für die Gegenwart[1]

1. Einleitung

Im Thema „Katechese der Alten Kirche" überschneiden sich viele Fragestellungen, die uns aus heutiger Sicht an der Zeit der Alten Kirche interessieren. Sowohl der Inhalt als auch die Art und Weise christlicher Lehrvermittlung sind grundlegend für spätere Zeiten geworden. So fragen wir heute zum Beispiel: Was haben in der Frühzeit Christen von ihrem Glauben überhaupt gewusst? Oder: Wo liegen die Anfänge des christlichen Sakramentenlehre, des Glaubensbekenntnisses bzw. überhaupt der Theologie? Die Katechese im Rahmen der Taufvorbereitung und nach der Taufe war natürlich nicht der einzige Weg, etwas über das Christentum zu erfahren. Welche Rolle spielten das missionarische, auf Bekehrung zielende Gespräch, die gottesdienstliche Predigt und die Glaubensweitergabe in christlichen Familien? Auch bei der Vorbereitung auf den geistlichen Dienst eines Priesters in der Kirche müssen Glaubenskenntnisse vorhanden gewesen sein. In den Klöstern wurde Glaube und geistliches Leben von Religiosen gefördert. Wie hat man das gemacht und inwiefern geht die monastische Einübung in das Christentum über die allgemeine Taufkatechese hinaus? Können wir den Gang der christlichen Erziehung und Ausbildung, des christlichen Unterrichts nachzeichnen? Eine Vielzahl wichtiger Fragen stellt sich, die wir heute den unterschiedlichen Bereichen der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Aszetik und der Dogmatik, der Katechetik, der praktischen Theologie im allgemeinen und der Evangelistik zuordnen würden.

Wer die christliche Lehrtätigkeit untersucht, darf die antike *Paideia* nicht aus dem Auge verlieren, da sie diese – natürlich nicht unkritisch – voraussetzt[2]. Für

---

1 Vortrag auf der Tagung der AfeT-Facharbeitsgruppe Praktische Theologie am 11. März 2002 in Wölmersen, Altenkirchen.

2 Werner Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen,* Nachdruck, Berlin; New York: de Gruyter, 1989; ders., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung,* Berlin: WdG, 1963, S. 7-8. Alfred Läpple, *Kleine Geschichte der Katechese,* München: Kösel, 1981, S. 45; Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer*, WUNT II, 7, Tübingen: Mohr Siebeck, 4. Aufl. 1993, § 8.5.7-10; vgl. die Einl. von Richard Klein zu Gregor Thaumaturgos, *Dankrede an Origenes*, *FC* (*Fontes Christiani*) 24, 1996, S. 83-109.

den Anfang dürfte an dieser Stelle die Hypothese genügen, dass zwar nicht der Inhalt, aber wohl die Form des Unterrichts aus der Umwelt des Christentums übernommen wurde. Da Bücher in der Antike ein teueres Medium waren, hatten der mündliche Unterricht und das Auswendiglernen von Texten klassischer Autoren einen wichtigen Anteil an der Schulbildung. Letzteres wird uns in der Katechese wieder begegnen. Schüler konnten sich auch knappe Notizen vom Unterricht ihrer Lehrer machen, diese ersetzten das Memorieren zentraler Glaubenstexte wie Credo und Vaterunser selbstverständlich nicht[3]. Nicht zuletzt weisen die überlieferten Katechesen darauf hin, dass der Vorgang der mündlichen Belehrung durch mitgeschriebene und überarbeitete Vortragseditionen vertieft werden sollte. Ein Beispiel dafür wäre die Schrift *De sacramentis* von Ambrosius. Bei seiner Schrift *De mysteriis* handelt es sich um ein schriftstellerisches Werk, das aber in der Form vorgetragener Katechesen abgefasst ist. Es wurde wahrscheinlich in der Absicht geschrieben, dass es Neugetaufte lesen sollten, um dann das Gehörte besser einzuprägen[4].

2. Entwicklung des Katechumenats und der Katechese in der Alten Kirche

Der Katechumenat in der Alten Kirche wird durch die Katechese der Urchristenheit in den neutestamentlichen Schriften begründet. Durch die mittelalterliche Kindertaufpraxis wird er überflüssig und sein Begriff wandelt sich stark.

2.1 Zur Frage der zeitlichen Abgrenzung des altkirchlichen Katechumenats

Der Unterricht Jesu Christi und der Apostel ist die Primärkatechese, die jede folgende Katechese der Kirche zeitlich begründet und zu allen Zeiten ihr normatives Gegenüber bildet. Schon die Lehre Jesu Christi hat eine katechetische Dimension. Jesus von Nazareth als Lehrer und Katechet ist schon Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden[5]. Jesu Unterricht war einsichtig und

---

3 Alan R. Millard, *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu,* Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, 9. Gießen: Brunnen, 2000, S. 166, 208; *Der kleine Pauly: Lexikon der Antike*, München: DTV, 1979, 5, S. 38. Schnellschreiber, die in der Antike Diktate, Predigten oder auch Katechesen zur Vorbereitung späterer Veröffentlichungen mitschrieben, erwähnt z. B. Basilius von Cäsarea, vgl. *ep.* 67 (Mauriner Ausg. *ep.* 223), BKV^2 46, S. 264, vgl. zu Origenes H.-J. Sieben in der Einl. zu *FC* 4, S. 10 und Eusebius, *h. e.*, 6,23,2 und 6,36,1.

4 Vgl. Josef Schmitz in der Einl. zu Ambrosius Schriften über die Sakramente, *FC* 3, S. 10 und 13-14, Johann Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten: Kösel, 1868, S. 334.

5 Läpple, a. a. O., S. 30; Rainer Riesner, a. a. O., besonders Kap. IV. Birger Gerhardsson: *Memory and manuscript: oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early Christianity*. ASNU 22, Lund, Gleerup, 2. Aufl., 1964; ders., *Die Anfänge der Evangelientradition*, ABC-Team 919, Wuppertal: R. Brockhaus, 1977.

einprägsam. Er arbeitete mit den Methoden der Einzel- Gruppen-, Volks- und Massenkatechese. Sein Lehr und Lernziel war die totale Umkehr der Menschen. Mit der vorösterlichen Aussendung der Jünger startete er einen Modellversuch für ihre künftige nachösterliche Tätigkeit und hat sie auf diese Weise praktisch geschult[6]. Die Apostel legen in der Nachfolge Jesu Wert auf ihre kontinuierliche Lehrtätigkeit (Act 6,4); starke Personalkontinuität ist überhaupt ein Merkmal des Urchristentums[7]. Im Neuen Testament finden sich nach Läpples *Kleiner Geschichte der Katechese* über zwanzig Verben, die für die Vermittlung des Evangeliums benutzt werden[8]. Die wichtigsten sind *didaskein, käryssein, euangelizesthei, katächein* und *martyresthai*. Schon Paulus verwendet *katächein* ausschließlich für den Glaubensunterricht (vgl. Gal 6,6). Er hat damit einen christlichen Fachausdruck geschaffen, der den christlichen Unterricht von der philosophischen *didaskalia* unterscheidet. Der Inhalt christlicher Lehre wird in dem Begriff „Weg des Herrn" (Act 18,25) zusammengefasst. Während es in urchristlicher Zeit einen selbständigen Lehrerstand gab (*katächuntes*, vgl. Gal 6,6 mit *didaskaloi* in 1 Kor 12,28; Eph 4,11), wird die Lehraufgabe in der Alten Kirche von den Bischöfen, Presbytern, Diakonen und beauftragten Laien wahrgenommen.

Die Didache zeigt den Übergang von prophetischen und lehrhaften Aufgaben auf die Bischöfe und Diakone (Did 13,4; 15,1). Im 2. Klemensbrief wird das Ergebnis christlich-missionarischer Tätigkeit als Abspenstigmachen von den Götzen und Katechesieren bezeichnet und dem Abfall vom christlichen Glauben gegenübergestellt (2 Cl 17,1). Daraus kann man schließen, dass hier Katechese im Zusammenhang der Taufe gemeint sein muss. Bei Tertullian ist dann kurz nach 200 n. Chr. der Stand der Katechumenen als Gruppe in der Gemeinde belegt (Praescr 41; Cor 2; Marc V, 7).

Bevor wir in der Geschichte der altkirchlichen Katechese und des Katechumenats fortfahren, wollen wir noch seinen zeitlichen Endpunkt markieren. Katechumenat und Arkandisziplin gehen im 5. und 6. Jahrhundert bei zunehmender Zahl der Kindertaufen, genauer: der Taufen von Neugeborenen, in den christlich gewordenen Regionen des Mittelmeerraumes und des Abendlandes zu Ende[9]. Schon im vierten Jahrhundert entstehen die Skrutinien, die als Prüfungen auf die

---

6 Läpple, a. a. O., S. 32-33.

7 Gerhardsson, *Anfänge*, S. 46.

8 Läpple, a. a. O., S. 36-40. Vgl. zum Folgenden Wolfgang Beyer, *ThWNT* 3, S. 638-640; Klaus Wegenast, *TBLNT*, S. 861; Wolfgang A. Bienert, RGG[4], 4, Sp. 861-862.

9 Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt: WBG, 1997, S. 463-476. Karl Baus; Eugen Ewig, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. II, 1, Freiburg: Herder, 1985, S. 306; Peter Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten: Kösel, 1880, S. 4; Ferdinand Probst, *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau: Goerlich, 1886, S. 47; Georg Kretschmar, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche", in: *Leiturgia* 5, Kassel: Stauda, 1970, S. 305f stellt für Gallien das 7. Jh. oder sogar noch später fest.

Taufe vorbereiten sollen. Sie werden – so formuliert es Ferdinand Probst in seiner *Geschichte der katholischen Katechese* – „der Sarg der alten Katechumenatsdisciplin" und zugleich Wiege der katholischen Taufordnung[10]. Zu den Skrutinien zählten die Prüfung von Glaube und Wandel der Taufbewerber, Gebete und Exorzismen. Bei der Taufe von Kindern konnten keine Anforderungen an den Täufling mehr gestellt werden, er konnte auch nicht unterrichtet oder befragt werden. Doch Gebete und Exorzismen waren noch möglich, und sie entwickelten sich zum Zentrum der Riten, die die Taufe vorbereiteten[11]. So wandelt sich von der Alten Kirche hin zum Mittelalter auch der Begriff der Katechese. Katechese ist nicht mehr der Glaubensunterricht für die Täuflinge: „Durch das ganze Mittelalter bezeichnet catechizare vielmehr *alle den eigentlichen Taufakt einleitenden und vorbereitenden liturgischen Handlungen*, welche die Kirche mit den durch die Pathen vertretenen Kindern vornahm."[12] „Katechismus" wurden entsprechend die Handlungen genannt, bei denen der Pate bei der Glaubensbefragung das Kind vertrat[13].

2.2 Katechumenat und Katechese in den ersten drei Jahrhunderten

Die Geschichte des altkirchlichen Katechumenats kann in zwei Teile geteilt werden. Der erste Zeitabschnitt reicht bis zum Aufhören der Christenverfolgung im westlichen Abendland; der zweite Abschnitt beginnt mit der konstantinischen Ära. Die zwei Abschnitte dauern also vom nachapostolischen Zeitalter bis zum Ende des dritten Jahrhunderts und vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert. In der zweiten Etappe erlebt der altkirchliche Katechumenat seine Blütezeit[14]. Im Rahmen der Zulassung zur Taufe und der Aufnahme in die christliche Kirche werden die Täuflinge im christlichen Glauben unterwiesen und in ihrem Lebenswandel geprüft.

„Die Quellenlage erlaubt es nicht, die Geschichte der Taufunterweisung von der apostolischen Zeit zu Justin und Hippolyt als eine geschlossene Entwicklung zu bezeichnen", urteilt Kretschmar[15]. Dennoch soll hier versucht werden, wichtige Aspekte aus den vorhandenen Quellen aufzuzeigen. In neutestamentlicher Zeit wurden Interessenten für das Christentum durch Gläubige mit Lehrcharisma oder durch Apostel und die von ihnen eingesetzten Mitarbeiter der Gemeinden unterrichtet (Act 6,4; 18,26; 20,20.28). Die Lehrforderung im Missionsbefehl Mt.

---

10 Probst, a. a. O., S. 47.

11 Angenendt, a. a. O., S. 464f, 467f; Probst, a. a. O., S. 48; Kretschmar, in: *Leiturgia* 5, S. 275.

12 Göbl, a. a. O., S. 5; vgl. Angenendt, a. a. O., S. 465f, 473-475; Kretschmar, in: *Leiturgia* 5, S. 276, Hermann J. Vogt, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg: Herder, 1985, Bd. II, 2, S. 253.

13 Göbl, a. a. O., S. 7, vgl. Angenendt, a. a. O., S. 469.

14 Mayer, a. a. O., S. 39 und I. Teil, II. Abschnitt.

15 Georg Kretschmar, „Katechumenat/Katechumenen I. Alte Kirche", *TRE* 18, 1-5, Zitat S. 1.

28,19-20 bindet Taufzulassung und katechetischen Unterricht eng zusammen. In der Didache folgt die Taufregel der ethischen Zwei-Wege-Belehrung, so dass diese als Voraussetzung für die Taufe verstanden werden muss[16].

Erste sichere Nachrichten über den altkirchlichen Katechumenat finden sich bei Justin dem Märtyrer. Er berichtet in seiner ersten Apologie etwa im Jahr 150 n. Chr. von der christlichen Lehre, in der Bewerber unterrichtet wurden. Wenn sie „das Gelehrte und Gesagte" wahrhaft glauben und sich verpflichten, entsprechend zu leben, wird ihnen das Beten gelehrt und auch unter Fasten die Bitte um die Vergebung ihrer früheren Sünden. Die Christen beten und fasten mit den Bewerben. Diese werden dann zur Taufe geführt, die als effektives Bad der Wiedergeburt verstanden ist. Anschließend nehmen neue und alte Gemeindeglieder an der Eucharistie in der Gemeinde teil. Nur wer getauft ist und entsprechend lebt, ist zugelassen[17]. Der christliche Taufunterricht orientiert also bei Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts nach den vorliegenden Aussagen in drei Bereichen: in der Lehre, im Leben sowie im Gebet. Über Dauer und Methode des Unterrichts erfahren wir bei Justin noch nichts. Die Pseudoclementinen, deren älteste Teile aus dem 2. Jahrhundert, die jüngeren aus dem 4. stammen, informieren über eine dreimonatige Katechumenatszeit und Fasten vor der Taufe. Die engere Vorbereitungszeit der Taufe konnte drei bis zehn Tage betragen. Die Katechese fand in der Kirche statt[18].

Für die Zeit vor 200 n. Chr. gibt Tertullian Nachricht über die Katechumenen, die jetzt einen eigenen Stand in den Gemeinden bilden. Die *Traditio Apostolica* gibt für den Katechumenat eine Dauer von drei Jahren vor; Aufnahme in diesen Stand setzt eine Prüfung voraus: „Aus den Bedingungen für die Zulassung zur Taufe sind jetzt Voraussetzungen für die Aufnahme in diesen Stand geworden."[19] Als bevorzugten Tauftermin, dem der Katechumenat vorangeht, nennt Tertullian Ostern und dann auch Pfingsten. Doch ist das Datum nicht ausschlaggebend: „Im übrigen ist jeder Tag ein Tag des Herrn, jede Stunde, jede Zeit für Vornahme der Taufe geeignet; wenn dann auch in den Feierlichkeiten ein Unterschied ist, für die Gnade verschlägt das nichts."[20]

Gegen Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. verteidigt Origenes den christli-

---

16 Kretschmar, *TRE* 18, S. 1, vgl. Bienert, a. a. O., Sp. 861-862.

17 Justin d. M., 1. Apologie, 61; 65; 66,1: BKV², 12, S. 74-76, 80-81; Edgar J. Goodspeed (Hrsg.), *Die ältesten Apologeten*, ND Göttingen: V&R, 1984, S. 70-72, 74. Berthold Altaner; Alfred Stuiber, *Patrologie*, ND der 8. Aufl. Freiburg etc.: Herder, 1993, S. 66, vgl. Mayer, a. a. O., S. 12f; Wenrich Slenczka, *Heilsgeschichte und Liturgie: Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilhabe anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts,* AKG 78, Berlin: WdG, 2000.

18 Mayer, a. a. O., S. 15 u. 24.

19 Kretschmar, *TRE* 18, S. 1; *Trad. Ap.* 17, *FC* 1, S. 251.

20 Tertullian, *Bapt.* 19, *Cor.* 2-3, *Paen.* 6, *Praescr.* 41, vgl. Mayer, a. a. O., S. 21. Augustinus wird im Jahr 387 n. Chr. in der Osternacht durch Bischof Ambrosius in Mailand getauft, vgl. *Conf.* 9,6,14 und Thomas M. Finn, *From death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York etc.: Paulist Press, 1997, S. 221-231.

chen Glauben gegen den platonischen Philosophen Celsus. Celsus behauptet, die Christen würden mit unlauteren Mitteln einfache Leute verführen; sie würden sich aber nicht trauen, gebildete Zeitgenossen anzusprechen. Origenes antwortet ihm unter Hinweis auf die Art und Weise christlicher Evangelisation und Katechese[21]. Er belegt aus beiden Testamenten, dass Gott alle Menschen zum Glauben lehren will. Im missionarischen Gespräch unterrichten Christen persönlich die Nichtchristen. Man könnte dies die Vorbereitungsklasse des christlichen Unterrichts nennen[22]. Wenn diese nach christlichen Maßstäben leben wollen, werden sie aufgenommen und bilden die Klasse der noch ungetauften Katechumenen in der Gemeinde. Sie werden von einigen in ihrem Leben und Wandel überwacht, die selber zur Gruppe derer gehören, die nach den Vorschriften des christlichen Glaubens leben wollen. Vermutlich handelt es sich bei diesen, die das „Zeichen der Reinigung" empfangen haben, um getaufte Christen und nicht um Angehörige einer zweiten Katechumenatsklasse, die den Exorzismus empfangen haben[23]. In seinen Homilien unterteilt Origenes generell die Zuhörer in zwei Gruppen, die Gläubigen und die Katechumenen, die beide zur Gemeindepredigt zugelassen sind, wie auch die Kinder[24].

Der katholische Forscher Ferdinand Probst[25] nennt die Lehrtätigkeit der Christen im Rahmen evangelistischer Gespräche die „Vorbereitungsklasse" des Katechumenats. Sein vier Generationen jüngerer Kollege Alfred Läpple fasst die schriftstellerisch-apologetische Arbeit der Apologeten und kirchlichen Autoren des zweiten und dritten Jahrhunderts unter dem Begriff der frühchristlichen „Akademiker"-Katechese zusammen. Die Gebildeten des 2. und 3. Jahrhunderts sollten bei ihren philosophischen Denkvoraussetzungen abgeholt und zumindest für Toleranz gegenüber dem christlichen Glauben und ein Ende der Christenverfolgung gewonnen werden. Außerdem war der Vorwurf zu entkräften, das Christentum sei nur etwas für Ungebildete. „Mit einer argumentativen Katechese trug man die Botschaft Jesu Christi an die ‚Gebildeten' des hellenistischen Zeitalters heran, suchte auf ihre Probleme und Einwände einzugehen und ihnen das Christentum als die wahre Weisheit und als die Erfüllung ihrer geistigen und religiösen Sehnsüchte verständlich und attraktiv zu machen."[26] Läpple setzt diese Art „Katechese" zu Recht in Anführungszeichen, denn sie findet im Vorfeld des eigentlichen Interesses von Bewerbern am Christentum statt. Den klassischen

21 Origenes, *Cels.* III, 51-54.

22 So Probst, a. a. O., S. 6, vgl. Karl Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg: Herder, 1985, S. 315-316, der aber nicht von einer „Klasse" spricht.

23 Origenes, a.a.O, III, 51, dazu Mayer, a. a. O., S. 27ff und Probst, a. a. O., S. 6-9.

24 Belege bei Mayer, a. a. O., S. 31-33, vgl. die Homilien zum Lukasevangelium, *FC* 4: 7,8, S. 135; 21,4, S. 235-237; 22,6, S. 245; 32,6, S. 329 (Kinder).

25 Zur Person vgl. Johannes Reiter, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816-1899): eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik.* Düsseldorf: Patmos, 1978.

26 Läpple, a. a. O., S. 42.

Inhalten der Katechese: Glaubensbekenntnis und Vaterunser, Erklärung von Taufe und Eucharistie, kommt in der Fülle apologetischer Überlegungen nur eine untergeordnete Bedeutung zu, wenn sie überhaupt behandelt werden. Dies hängt mit der Arkandisziplin und der Verfolgungssituation der Kirche zusammen.

In Darstellungen der Geschichte der Katechese wird ab Ende des 3. Jahrhunderts auf drei katechetisch-theologische Schulen verwiesen: Alexandrien, Caesarea Maritima und Antiochien am Orontes. Diese oft so genannten „Katechetenschulen" sind bei näherer Betrachtung allerdings nicht exklusive Zentren der kirchlichen Taufkatechese oder der Ausbildung zum Katechetendienst in der Kirche. Sie haben vielmehr ursprünglich privaten Charakter und sind eher locker mit der Kirche verbunden. Ihre Zielsetzung ist eher die missionarisch-apologetische Vorbereitung auf das Christentum als die katechetische Vermittlung der Glaubensgrundlagen. „Bei den altchristlichen Schulen handelt es sich meist nicht um feste und dauerhafte Institutionen oder gar von der Gemeindeleitung autorisierte Einrichtungen, sondern um die privaten Unternehmungen einzelner Lehrer, die einen Hörer- und Schülerkreis um sich sammeln ... Erst bei offenbarer Häresie solcher Lehrer griffen die Bischöfe ein und schlossen sie aus der Kirche aus."[27] Obwohl das Bischofsamt zugleich Lehramt in der Gemeinde war, gab es frei arbeitende christliche Lehrer, die nicht Mitglieder des Klerus waren. Sie wurden von den lokalen Bischöfen in ihrem Dienst toleriert oder im Prozess „kirchlicher Eingliederung der freien Lehrer" bestätigt und beauftragt[28]. So überträgt Demetrius von Alexandrien dem Laienchristen Origenes die Leitung der alexandrinischen Katechese; Augustinus schreibt über den ersten einführenden Unterricht an den Diakon Deogratias, der in der Gemeinde von Karthago unterrichtet[29].

Die erste Schule findet sich in Alexandrien, wo um 180 n. Chr. Pantainos an einer privaten theologisch-philosophischen Schule unterrichtet. Er unterrichtet Clemens von Alexandrien, der später neben ihm dort lehren und ihm als Leiter der Katechetenschule folgen soll, und wirkt auch noch auf Origenes[30]. Als Origenes nach Caesarea Maritima übersiedelte, folgten ihm die beiden späteren Bischöfe von Alexandrien, Heraklas und Dionysius, sowie wahrscheinlich Theognostos[31]. Origenes verdiente seinen Lebensunterhalt nach dem Tod seines Vaters mit einer privaten Schule. Während der Christenverfolgung 206-210 übernahm er außerdem den katechetischen Unterricht – mit wachsendem Zulauf,

---

27 Altaner; Stuiber, a. a. O., S. 188. Zur Problematik und zur neueren Literatur vgl. die Einl. von Richard Klein zu Gregor Thaumaturgos, *pan. Or. FC* 24, S. 99-116.

28 Vl. Kretschmar, *TRE* 18, S. 2.

29 Eusebius, *h. e.* 6,3,3. 8, vgl. Mayer, a. a. O., S. 249. Zu Demetrius von Alexandrien vgl. Bernhard Neuschäfer, *LACL*, 1998, S. 161. Zu Augustins Schrift *De catechizandis rudibus* vgl. unten.

30 Eusebius *h. e.* V,10; VI,6,1 u. 19,13. Vgl. Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, 4./5. Aufl. Berlin: de Gruyter, 1975, Bd. 2, S. 284-285, 307.

31 Eusebius *h.e.* VI,26, vgl. Läpple a. a. O., S. 50, Altaner; Stuiber, a. a. O., S. 189.

weil alle Katecheten geflohen waren. Bischof Demetrius vertraute ihm nach seiner Rückkehr aus dem Exil etwa im Jahr 211 die Leitung des kirchlichen Katechumenenunterrichts an. Seine weltliche Grammatikschule soll Origenes eingestellt haben, und er soll die entsprechenden Bücher verkauft haben, um nur noch die biblischen Schriften zu studieren[32].

Vom Jahr 233 oder 234 an befindet sich Origenes in Cäsarea in Palästina. Dort hatte ihn der örtliche Bischof Theoktistos zum Priester geweiht, was die Entlassung des Origenes aus dem Dienst seiner alexandrinischen Heimatkirche nach sich zog. Bis zu seinem Lebensende nach 251 n. Chr. unterrichtete er in Cäsarea. Wie schon in Alexandria zog er auch hier als hochbegabter Lehrer nicht nur Christen, sondern auch Nichtchristen an; Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadokien reiste zur Fortbildung nach Cäsarea in Palästina[33]. Zu den bekannteren Origenes–Schülern zählt Gregor Thaumaturgos aus Neocäsarea in Pontus. Seine Dankrede aus dem Jahr 238/245 unterrichtet uns über das Lehrprogramm dieser Schule. Die Inhalte zeigen den missionarischen Charakter des Unternehmens; von Taufvorbereitung ist nicht die Rede. Die Studenten wurden erst in den philosophischen Gesetzen des Denkens unterrichtet, dann in den Naturwissenschaften (Mathematik, Geometrie, Astronomie). Darauf folgte der Ethikunterricht anhand der vier Kardinaltugenden und schließlich die Theologie als Ziel der Ausbildung. Hier steht das Studium der antiken philosophischen Theologie und der Theologie der Dichter am Anfang, gefolgt vom intensiven und fortgesetzten Studium der Heiligen Schriften[34]. Wichtige Lehrer der Schulrichtung von Caesarea Maritima sind Gregor Thaumaturgos, Sextus Julius Africanus, Pamphilos und Eusebius[35].

Die sogenannte Schule von Antiochien schließlich ist ein zusammenfassender Begriff für Exegese und Theologie antiochenischer Prägung, überwiegend im vierten Jahrhundert. Man müßte eigentlich von einer antiochenischen theologischen Schulrichtung oder Denkrichtung sprechen, denn in Antiochia ist anscheinend keine kontinuierlich existierende Schule nachweisbar. Als wichtige antiochenische Lehrer werden Lukian von Samosata, Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und im 5. Jahrhundert der gelehrte Theodoret von Kyros genannt[36].

---

32 Eusebius *h.e.* VI,3, vgl. Altaner; Stuiber, ebd. und die *Homilien zum Lukasevangelium*, *FC* 4, S. 8-9; zur Kritik dieser Aussage vgl. Richard Klein, a. a. O., S. 103.

33 Vgl. Eusebius, *h.e.* 6,3,13; 6,27; 6,30.

34 Vgl. Richard Kleins Einl. zur Dankrede, a. a. O., S. 24-30.

35 Vgl. Läpple, a. a. O., S. 52 und die Einl. von Heinrich Kraft zu Eusebius *Kirchengeschichte*, 3. Aufl., Darmstadt: WBG; 1989, S. 11-74.

36 Vgl. Läpple, a. a. O., S. 52-53. Zur „Antiochenischen Theologie" vgl. *RGG*[4] 1, Sp. 550-551; „Antiochenische Schule und Theologie", in: *LThK*[3] 1, Sp. 766-767.

2.3 Katechumenat und Katechese vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert

Nach Ende der Christenverfolgungen im vierten Jahrhundert erlebt das Christentum ein große Blütezeit, ebenso der Katechumenat. In zunehmendem Maße muss die Ernsthaftigkeit des Taufbegehrens der Bewerber in Zweifel gezogen werden. Denn Menschen lassen sich in großer Zahl als Katechumenen einschreiben, ohne direkt die Absicht zu haben, getauft zu werden. Man hat in diesem Zusammenhang von „Halbchristentum" oder auch von einer „Krise" gesprochen. Diese Problemlage ist den Kirchenvätern durchaus bewusst; sie spiegelt sich in ihren Schriften. Ihre praebaptismale Katechese muss deshalb noch stärker auf die Konsequenzen des christlichen Lebens abheben[37]. Da Taufvorbereitung und Durchführung der Taufe in dieser Zeit umfangreicher werden und auch die Quellenlage sich verbessert, soll im folgenden stärker nur die Glaubensvermittlung im Rahmen des Katechumenats beachtet werden. Hauptquellen sind katechetische Schriften von Augustinus und Cyrill von Jerusalem[38], aber auch Ambrosius von Mailand, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia.

Zum Katechumenat zugelassen werden in dieser Zeit Bewerber, deren Lebenswandel und Motive durch den Bischof oder die Presbyter geprüft worden sind. Wenn sich echter Wille zum Christwerden und reine Motive nachweisen lassen, wird ein Bewerber angenommen[39]. Das Christentum hat durch seine Aufnahmebedingungen das Leben der Kandidaten und damit auch die Gesellschaft beeinflusst. Ist ein Bewerber durch eine direkte Eingebung Gottes gekommen, dann empfiehlt Augustin, der dies nicht ausschließt, er solle jetzt auf dem sichereren und ruhigeren Weg der Belehrung durch die Heiligen Schrift gehen[40]. Eine heilsgeschichtliche Katechese, die alles auf den Endzweck der Liebe bezieht, Auferstehung, Jüngstes Gericht und christliche Lebensführung sind bei Augustinus der Inhalt der ersten katechetischen Unterweisung, die er in seiner Schrift *De catechizandis rudibus* beispielhaft dem Diakon Deogratias vorführt; sie enthält spezielle Hinweise für Vorgebildete[41]. Nach dieser missionarischen Einführung ins Christentum werden die Bewerber gefragt, ob sie dem Vortrag zustimmen und entsprechend leben wollen. Wenn sie dies bejahen, werden sie mit dem Kreuz gezeichnet und unter Handauflegung und Exorzismus-

---

37 Vgl. Christoph Markschies, *Zwischen den Welten wandern: Strukturen des antiken Christentums,* Europäische Geschichte, Frankfurt/M.: Fischer Tb., 1997, S. 67-69; Karl Baus; Eugen Ewig, a. a. O., S. 304; Kretschmar, *TRE* 18, S. 3.

38 Die Autorschaft ist noch immer umstritten. Insbesondere werden die Mystagogischen Katechesen (*catech. myst.*) später datiert als die präbaptismalen Katechesen (*catech.*), vgl. Georg Röwekamp zu Cyrill von Jerusalem, *LACL*, S. 152-153 und *FC* 7, S. 8-15.

39 Probst, a. a. O., S. 25-26; Meyer, a. a. O., S. 40-42; *Const. App.* 8,32; Augustinus *catech. rud.* V,9, *CCL* 46, S. 129-130; Cyrill procatech. 4-5, *PG* 33, S. 340-344.

40 Augustinus, *catech. rud.* VI,10, *CCL* 46, S. 130-131.

41 Augustinus, *catech. rud.* VI,10-VII,11, *CCL* 46, S. 130-133. Zur Katechese der Gebildeten vgl. unten Kap. 3.

Gebet „zu Christen gemacht". Auf dieser Stufe bedeutet dieser Ausdruck, dass sie zur Predigt zugelassen sind. Somit sind sie von der katechetischen Vorbereitung in die erste Klasse des Katechumenats aufgenommen worden[42].

Eine kurze Katechumenatsdauer empfahl schon das Konzil von Nizäa (Can. 2) nicht, um den Katechumenen eine Bewährungsfrist zu geben. Andererseits war der Aufschub der Taufe, also der fast lebenslängliche Katechumenat, auch nicht erstrebenswert[43]. Der Taufaufschub hatte zwar den Vorteil, dass niemand ohne die nötige Selbstprüfung und ungefestigt im Glauben Christ wurde; doch im Sinne des Neuen Testaments war diese Praxis gewiss nicht. Im allgemeinen wird angenommen, dass die Katechumenatszeit zwei bis drei Jahre dauern sollte, bevor jemand zur Taufe zugelassen und in die Gruppe der *competentes* eingereiht wurde. In dieser Zeit wurden sie durch Teilnahme an den Predigten und durch eigene Lektüre der Heiligen Schriften, soweit lesekundig, unterrichtet[44]. In den *Apostolische Konstitutionen* werden gegen 380 n. Chr. die Katechumenen, Kompetenten, Energumenen und Büßer nach besonderen Gebeten für die einzelnen Gruppen aus dem Gottesdienst entlassen, bevor der eigentliche eucharistische Teil der Liturgie beginnt[45].

Am Anfang der Osterzeit meldeten sich die Taufbewerber zur Taufe. Sie und ihre Paten bzw. Bürgen werden vom Bischof nach ihrem christlichen Lebenswandel befragt und in die Gemeindeliste eingetragen[46]. Der Bischof oder ein Presbyter unterrichtet die Taufbewerber nun in längeren katechetischen Vorträgen innerhalb der Osterfastenzeit. In den Skrutinien: in Exorzismen mit Absage an den Teufel, in Handauflegungen, Gebeten, Anhauchungen und Bekreuzigungen drückt sich der endgültige Abschied vom alten Leben und der Übergang in das neue aus[47].

Einen wichtigen Teil des vorösterlichen Glaubensunterrichts bilden Mitteilung und Auslegung des Glaubensbekenntnisses[48]. Den Täuflingen wurde das Credo mündlich anvertraut (*traditio symboli*), und sie mussten es auch auswendig lernen. Es durfte Heiden und Katechumenen nicht mitgeteilt werden, weil sie es noch nicht verstehen würden. Cyrill von Jerusalem wünscht ausdrücklich, dass die Formulierung nicht mitgeschrieben, sondern im Herzen behalten wird: „Nicht sollt ihr sie [die Sätze] auf Papier schreiben, sondern zur Erinnerung ins Herz einmeißeln ... nicht menschliche Willkür hat dasselbe [Glaubensbekenntnis]

---

42 Probst, a. a. O., S. 29-31, Mayer, a. a. O., S. 48 u. 59. Augustinus, *catech. rud.* XXVI, 50, *CCL* 46, S. 173; Cyrill von Jerusalem, *catech. myst.* 3,5; *Itin. Eger.* 45.

43 Vgl. dazu Markschies, S. 85f.

44 Vgl. Mayer, a. a. O., S. 43, Probst, a. a. O., S. 36.

45 Vgl. *Const. App.* 2,7 u. 8,6-9.

46 Vgl. eine Deutung im Sinne der antiochenischen Tradition bei Theodor von Mopsuestia, *hom.* catech. 12,14-23. Zur Situation in Antiochien vgl. R. Kaczynski in der Einl. zu den Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus, *FC*, 6, S. 73-75.

47 Probst, a. a. O., S. 35-36.

48 Zu den verschiedenen Zeiten der Übergabe vgl. Mayer, a. a. O., S. 99-102.

verfasst, sondern die wichtigsten Lehren der ganzen Schrift sind in ihm zusammengestellt zu einer einzigen Glaubenslehre"; ähnlich äußert sich Augustinus[49]. Jeder Täufling muss das Glaubensbekenntnis vor dem Bischof aufsagen *(redditio symboli)*. Das Vaterunser wurde anscheinend nur in der westlichen Kirche (und auch dort nicht überall) *vor* der Taufe den Täuflingen zum Auswendiglernen mitgeteilt, damit sie es schon beim ersten Gottesdienst an Ostern mitsprechen konnten. Man ging mehrheitlich davon aus, dass ein Ungetaufter Gott noch nicht als Vater anrufen könne[50]. Augustinus setzt sich vehement dafür ein, dass den Kompetenten nicht nur Themen der Lehre, sondern auch des christlichen Lebens vermittelt werden; sachlich sind beide schon im Neuen Testament nicht zu trennen[51].

In der Osternacht findet (in der Regel) die Taufe statt, bei der die Täuflinge auf ihren Glauben an den dreieinigen Gott getauft werden. Konkret sieht das so aus, dass der Täufling, der im Taufbecken steht, nach seinem Glauben befragt wird (*interrogatio de fide*)[52]. Bei Kindern konnte sich die Befragung in der dritten Person an deren Paten richten[53]. Nach der Ankleidung nehmen die neugeborenen Christen erstmals an der Eucharistie teil. In der anschließenden Osterwoche werden die Getauften in den zentralen Geheimnissen des Glaubens unterrichtet: Taufe und Eucharistie als Gleichgestaltung mit Christus und Teilhabe an Christi Heilswerk. Auch der Ablauf des Abendmahlsgottesdienstes mit einer Erklärung des Vaterunsers ist Gegenstand der postbaptismalen Katechese[54]. In Antiochien ermahnt Johannes Chrysostomus in dieser Woche zum christlichen Lebenswandel, weil er aus seelsorgerlicher Erfahrung die Versuchungen der Getauften kennt[55]. Mit dem weißen Sonntag nach Ostern ist auch die Zeit der Taufkatechese abgeschlossen.

---

49 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 5,12, *PG* 33, S. 521, Zitat: BKV^2 41, S. 92, vgl. *Itin. Eger.* 46,3.

50 Cyrill von Jerusalem, *myst. catech.* 5,11, vgl. *FC* 7, S. 51. Johannes Chrysostomus, *catech.* 2/3,3, *FC* 6, S. 236/237 auf 238/239 u. *FC* 6, S. 77-79, Probst, a. a. O., S. 40, zur Quellenlage im Osten vgl. auch Mayer, a. a. O., S. 105-107, 323.

51 Augustinus, *De fide et operibus* 6,8-7,11.

52 Auf diese Situation bezieht sich anscheinend der fünfte Brief des Bischofs Dionysius von Alexandrien über die Taufe. Er berichtet den interessanten Fall eines Mannes, der als Gläubiger galt und an einer Taufe teilnahm. Als er die Fragen und Antworten anhörte, wurde ihm bewusst, dass diese Taufe eine andere sei als diejenige, die er selbst in einer häretischen Gemeinschaft empfangen hatte, Eusebius, *h. e.*, 7,9,1-5.

53 Mayer, a. a. O., S. 175-176.

54 Vgl. *myst. catech.* in *FC*, 7, BKV^2 49, S. 230. Vgl. auch Ambrosius von Mailand, *sacr.*, *FC*, 3. In Antiochien und Afrika wurden die liturgischen Handlungen *vor* der Taufe erklärt: ebd., S. 64. Zur Auslegung des Vaterunsers bei Theodor von Mopsuestia – vermutlich in der Fastenzeit vor Ostern – vgl. *FC* 17, S. 239-247, 261-262.

55 Johannes Chrysostomus, *catech.* 3/4-7 und *FC* 6, S. 90-91.

3. Die Methode des katechetischen Unterrichts

An erster Stelle soll die katechetische Wirkung der Gemeindepredigt erwähnt werden, denn die Katechumenen sollten diese ja während ihrer Katechumenatszeit besuchen und daraus lernen. Augustinus hat in seinem Werk *Über die christliche Lehre* (*De doctrina christiana*) eine Homiletik entworfen, die dem christlichen Prediger bei der Erfüllung seines Auftrages helfen soll[56]. Augustinus bespricht nicht nur auf die Möglichkeit, dass ein Prediger seine eigene Predigt vorträgt. Vielmehr denkt er auch an Lektoren, die eine Predigt vorlesen, die ein anderer diktiert hat, oder auch an Christen, die „nach eigener Neigung oder Können" geschriebene Predigten lesen[57]. Wenn Christen lesen konnten, war es also auch möglich, dass sie ihren Glauben durch eigene Lektüre von Predigten erbauten und fortbildeten, aber natürlich noch viel mehr durch das Studium der Heiligen Schrift[58].

Die grundlegende katechetische Methode der Alten Kirche war die akroamatische. Der Bischof trug nach Lesung der Heiligen Schrift seine Katechese vor und die Katecheten hörten zu und versuchten, sich die Inhalte einzuprägen. Für wenig ausgebildete Katecheten oder Analphabeten war dies die einzige Möglichkeit, den christlichen Glauben kennen zu lernen. Wer das Schreiben gelernt hatte, konnte sich wichtige Kernsätze der Katechese aufschreiben, wie entsprechende Hinweise bei Cyrill von Jerusalem und Augustinus[59] belegen.

Auf diesen Unterricht aufbauend konnte bei gebildeten Laien die dialektische Methode angewandt werden, der Unterricht konnte also mehr die Form eines Dialoges annehmen, wie dies bei den Kirchenvätern bezeugt ist. Die unterschiedliche Behandlung der Katechumenen nach dem Grad ihrer weltlichen Vorbildung und ihres Wissens vom Christentum ist ein häufiges Thema der katechetischen Literatur. So kommt nach Augustinus viel darauf an, „... ob nur wenige Zuhörer da sind oder viele, ob es gebildete oder ungebildet oder beide Arten untermischt, ob es Städter oder Bauersleute oder beides zusammen sind oder ob sich das Volk aus allen möglichen Menschenklassen zusammensetzt"[60]. Augustinus selbst hatte Ambrosius nach seiner Bekehrung in einem Brief gefragt, welches Buch der Bibel er jetzt besonders lesen solle, um sich auf die Taufe vorzubereiten. Der Mailänder Bischof befahl ihm, Jesaja zu lesen, „... vermutlich weil er klarer als andere das Evangelium und die Berufung der Heiden vorhergesagt hat."[61]

---

56 *Doctr. chr.*, Buch 4, *CCL* 32, S. 116-167; *CSEL* 80, 3-169; BKV², 49, S. 160-225.

57 *Doctr. chr.* 4, 30.

58 Ebd., 4,39-40, vgl. Adolf von Harnack, *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der Alten Kirche*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, Bd. 5; Leipzig: Hinrichs, 1912, bes. „Modalitäten der privaten Bibellektüre", S. 78-94; Markschies, S. 103-110.

59 Vgl. oben, Cyrill von Jerusalem, *catech.* 5, ebd., *PG* 33, S. 512; Augustinus *sermo* 212.

60 Augustinus, *Catech. rud.* XV, 23, BKV² 49, S. 270, *CCL* 46, S. 147.

61 Augustinus, *Conf.*, 9,5,13. Vgl. auch den gelehrten Cyprian von Karthago, der nach

Allerdings überfordert er den gebildeten Kompetenten. Augustinus bezeugt nämlich: „Ich konnte aber beim Lesen des Anfangs keine Einsicht gewinnen, und da ich annahm, dies gehe mir auch beim ganzen übrigen Text so, verschob ich das Lesen, bis ich mit der Sprache der Bibel vertrauter wäre."[62] Cyrill von Jerusalem lässt das Credo nicht nur deshalb auswendig lernen, damit sich der Christ sein ganzes Leben lang von diesem Glauben ernähren, sondern auch aufgrund des Analphabetentums einiger seiner Zuhörer[63].

Gregor Thaumaturgos schilderte in seiner Dankrede die Unterrichtsmethode des Origenes, der Fragen und Aufgaben vorlegte und dann die Antworten seiner Schüler abwartete, ja sie sogar „auf sokratische Weise" gezielt verwirrte, was ihnen anfangs gar nicht gefiel: „Schwer erträglich was das für uns und nicht ohne Schmerz am Anfang, wenn er seine Reden an uns richtete, da wir ja nicht daran gewöhnt und noch nie darin geübt waren, der Vernunft zu folgen. Doch er reinigte uns dadurch trotzdem gründlich"[64]. Origenes verteidigte die Christen gegen Pauschalvorwürfe des Celsus, der ihnen undifferenzierte katechetische Methodik vorwarf: „wir bringen an jeden Hörer die christliche Lehre so heran, wie es seinem Charakter und seiner Fassungskraft passend ist, da wir gelernt haben ‚zu wissen, wie wir einem jeden antworten sollen'. Es gibt solche, die nichts weiter können, als sich zum Glauben hinzuwenden, und diesen verkündigen wir nur den Glauben; auf andere aber suchen wir nach Kräften mit Beweisen durch Frage und Antwort einzuwirken."[65] Wenn die dialektische Methode angewandt wurde, dann mit der wichtigen Zielsetzung, die Christen dadurch besser apologetisch-theologisch zu schulen. Damit konnten sie ihren Glauben denkerisch gegenüber Anfechtungen oder Angriffen nichtchristlicher Weltanschauungen verteidigen. Die Christen sollten den bestmöglichen Unterricht in ihrem Glauben nach ihren jeweiligen Voraussetzungen erhalten. „Denn wir tun alles, was wir können, daß ‚unsere Vereinigung nur aus verständigen Menschen' bestehe; die schönsten und erhabensten Wahrheiten unserer Lehre ‚wagen wir' in unseren Unterredungen mit der Gemeinde nur dann vorzubringen, wenn wir eine Mehrzahl gebildeter Zuhörer vor uns haben; wir verbergen und verschweigen aber die tieferen Wahrheiten, wenn wir einfachere Leute vor uns versammelt sehen, die noch einer solchen Unterweisung bedürfen, welche mit bildlichem Ausdruck als ‚Milch' bezeichnet wird."[66]

Augustinus rechnet damit, dass sich Gebildete für die Taufe bewerben, nachdem sie durch eigene Lektüre biblischer oder theologischer Schriften und

---

Angaben seines Diakons Pontius schon früh die heiligen Schriften studierte und deshalb bald die Konsequenz zog, sein Eigentum zu verkaufen: Pontius, *Leben des Cäcilius Cyprianus* Kap. 2, BKV², 34, S. 9-10.

62 Augustinus, *Conf.*, ebd.

63 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 5,12, BKV² 41, S. 91–92, *PG* 33, 520-521.

64 Gregor Thaumaturgos, *pan. Or. FC* 24, 1996, S. 162-163.

65 Origenes, *Cels.* 6,10, BKV², 53, S. 107–108, vgl. Mayer, a. a. O., S. 255.

66 Ebd., 3,52, BKV², 52, S. 265.

durch Diskussionen schon Kenntnisse des Christentums gewonnen haben. Sie wollen eigentlich nur noch zu den Sakramenten zugelassen, aber nicht mehr unterrichtet werden[67]: „Solche Menschen pflegen nämlich nicht erst in dem Augenblick, wo sie Christ werden, sondern schon vorher alles ernstlich zu untersuchen und sich über das, was ihnen Herz und Sinn bewegt, mit anderen gründlich auszusprechen"[68]. Ein zusammenfassender Vortrag der Hauptthemen christlicher Lehre soll Vorgebildete an das schon Gelernte erinnern und außerdem Themen zumindest kurz erwähnen, die sie vielleicht noch nicht kennen. Bei der Aufnahme soll der Kandidat aber auch nach den christlichen Schriften, die er neben den kanonischen gelesen hat, gefragt werden. Denn es könnte ja sein, dass er häretische Bücher in die Hand bekommen hat und über falsche Lehren ausführlicher belehrt werden muss. Neben den wichtigsten christlichen Glaubenslehren sollen bei Gebildeten auch die ethischen Grundlehren und die Versuchungen des christlichen Lebens knapp und nicht anmaßend, mit Rücksicht auf den Bewerber, behandelt werden. Der Katechet soll sich auf die Situation einstellen; auf die Themen, die den Bewerber weniger interessieren ebenso wie auf die mit Spannung erwarteten Fragen[69]. Nicht nur der Inhalt des Vortrages, sondern auch seine Form: Einleitung, Hauptteil und Schluss, werden bei Augustinus von der Stimmung geprägt, mit der er verschiedenen Bewerbern – auch Mitgliedern von Sekten oder Anhängern falscher Lehren – begegnet[70]. Generell empfiehlt er, dass sich die Länge des katechetischen Vortrags nach der Zeit, die den Zuhörern zur Verfügung steht, richten soll. Damals wie heute ist dies selbstverständlich: „Daran braucht einen ja niemand besonders zu erinnern; das bringt schon die Notwendigkeit so mit sich"[71].

Mit der Frage nach dem Bewerber und der entsprechenden Methode der Katechese stellt sich auch die Frage nach ihrem *Ort*. Dieser ergibt sich aus der Situation und der Zahl der Zuhörer. Augustinus hat in dem schon zitierten 15. Kapitel von *De catechizandis rudibus* ein schönes Beispiel dafür gegeben. Auch er kennt die Einzel-, Gruppen- und Massenkatechese. Der Katechet lehrt manchmal unter vier Augen oder auch öffentlich und ist dabei der Kritik verschiedener Zuhörer ausgesetzt. Bei einer größeren Zuhörergruppe können entweder alle Zuhörer sein, oder nur einer davon hört zu und die anderen sind Richter oder Zeugen des Gesprächs, wie dies vermutlich bei einer Glaubensprüfung vorkam. Eine Zuhörergruppe kann sich wiederum in einem Hauskreis zwanglos unterhalten oder der Redner spricht im bekannten Schema des Frontalunterrichts von einer „Kanzel" herab zu schweigenden Zuhörern. Diese unter-

67 Augustinus, *catech. rud.* VIII,12, *CCL* 46, S. 133-134; BKV² 49, S. 249–252.

68 BKV² 49, ebd., S. 250, *CCL* 46, S. 133.

69 Ebd, Kap. XXVI, 51, BKV² 49, S. 304, *CCL* 46, S. 174.

70 Ebd., Kap. XV, 23, BKV² 49, S. 271, *CCL* 46, S. 271. Zur Katechese und Wiedertaufe von Häretikern vgl. auch Eusebius, *h. e.* 7,5,5.

71 Ebd., Kap. 7, BKV² 49, S. 249, vgl. ebd. Kap. 27, S. 304 und z. B. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 17,30.34.

scheiden sich wiederum nach Zahl, Herkunft und Bildungsstand[72]. Die Katechese benötigt also je nach Zuhörerzahl zumindest ein Privatzimmer für das persönliche Gespräch[73]. Freundschaftliche Unterhaltungen über religiöse Themen kann man sich auch im Esszimmer (*triclinium*) des römischen Hauses vorstellen; katechetische Vorträge fanden in der Verfolgungszeit vielleicht im Empfangsraum des Hausherrn (*tablinum*) oder in der Halle (*atrium*) von Privathäusern statt. Der älteste erhaltene Kirchenraum von Dura Europos bezeugt die Existenz von Gemeindeversammlungen in den zu diesem Zweck umgebauten großen Räumen römischer Privathäuser. Sie werden im vierten Jahrhundert durch die repräsentativen Großbauten seit der konstantinischen Wende abgelöst[74].

Nicht die vorbereitende, wohl überwiegende Einzelkatechese, wie sie Augustinus in *De catechizandis rudibus* beschreibt, sondern die prä- und postbaptismalen Katechesen fanden in Jerusalem in der Grabes- und Auferstehungskirche statt. Cyrill von Jerusalem nutzt bei seinen Katechesen methodisch die geistliche Topographie der Kirche. (Das kann leider niemand, der nicht in gleicher Weise in Jerusalem wohnt, imitieren.) Er verweist mehrmals auf Golgatha als den Ort, an dem sich die Zuhörer befinden. Es wird deshalb vermutet, dass sich seine Zuhörer in der konstantinischen Basilika neben der Golgathakapelle, die zum gesamten Baukomplex gehört, versammelten[75]. Die Taufe als Begräbnis mit Christus im Sinne von Römer 6 fand in der Osternacht im Baptisterium der Grabeskirche, also zeitlich und örtlich nahe beim Ort des Sterbens Jesu, statt. Die postbaptismalen mystagogischen Katechesen hält Cyrill dagegen täglich in der Osterwoche in der Anastasis, beim Grab Jesu. Am Ort der Auferstehung werden die Getauften durch die mystagogischen Katechesen in die zentralen Glaubensgeheimnisse eingeführt, weil sie mit Christus auferstanden sind. Cyrill bezieht sich auf die Orte des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi in apologetischer Absicht. Sie verweisen auf die Heilsereignisse, die dort stattgefunden haben[76]. Nicht verschwiegen werden soll der Beifall, den man Cyrills Katechesen in der Kirche spendete. Dieser richtet sich nicht auf ihn als Person, sondern auf die – zugegebenermaßen begeistert und begeisternd vorgetragene – befreiende und frohmachende Wahrheit, die er seinen Zuhöreren mitteilt. „Während der Bischof alles einzeln deutet und berichtet, sind die Stimmen der begeisterten Zuhörer so laut, daß ihre Stimmen sogar weit draußen vor der Kirche zu hören sind. Er enthüllt ihnen nämlich alle Mysterien so, daß keiner von dem unberührt bleiben kann, was er derart erklärt hört", notiert die Wallfahrerin Egeria von den

---

72 Ebd., Kap. 15, BKV² 49, S. 270.

73 Eusebius berichtet, Origenes habe sich entmannt, um nichtchristliche Verdächtigungen seines Unterrichts für Frauen zu widerlegen, *h. e.* 6,8,1-3.

74 Zu Dura Europos vgl. Markschies, S. 187-191; Kretschmar, *Leiturgia* 5, S. 272, zu Jerusalem: ebd., S. 205-207.

75 Vgl. *Itin. Eger.* 45,2; 46,1, *FC*, 20, S. 295.

76 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 1,1; 4,10; 5,10; 10,19; 13,4. 22f. 26. 28 (Golgatha als Mittelpunkt der Welt); 16,4; 18,33. *Itin. Eger.* a. a. O., 47,1.

mystagogischen Katechesen in der Jerusalemer Anastasis[77]. Generell dürfte die Annahme nicht verkehrt sein, dass die Katechesen der Alten Kirche im Kirchengebäude bzw. seinen Vorgängerbauten stattfanden. Private katechetische Lehrer hatten wie ihre allgemeinbildenden Kollegen vermutlich Geschäftslokale gemietet, die werbewirksam in der Nähe des örtlichen Forums lagen.

4. Der Inhalt der Katechese

Im der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist der Inhalt der Anfangskatechese bei Origenes überwiegend ethischer Natur: „Erziehender Unterricht und faktische Erziehung zum tauglichen Bürger im Reiche Gottes war die erste Aufgabe des Katecheten"[78]. Die Absage an den Teufel und seine Werke in der Taufliturgie setzt voraus, dass der Täufling den Unterschied zwischen der nichtchristlichen und der christlichen Lebensweise kennt. Der Unterricht baute auf biblische und deuterokanonische Schriften auf, die diese ethischen Themen ausführlich behandeln[79]. Im zweiten Teil der Katechese wurden verstärkt die dogmatischen Themen behandelt, die im Glaubensbekenntnis zusammengefasst sind; nach der Taufe wurden außerdem Taufe, Salbung und Eucharistie dargestellt[80].

Etwa im Jahr vierhundert n. Chr. ist Augustins Buch an Deogratias über die Katechese für die Neulinge abgefasst. Deogratias ist unsicher, wie umfassend sein katechetischer Vortrag sein soll, ob er der Darstellung (*narratio*) auch eine Ermahnung (*exhortatio*) oder nur Gebote (*praecepta*) des christlichen Lebens und Glaubens anfügen soll[81]. Augustinus stellt zuerst theoretisch (Kap. 3-4, 6-7) und dann praktisch in einer langen und einer kurzen Ansprache (Kap. 16-26, 26-27) dar, wie die Anfangskatechese aussehen soll. Hermeneutischer Schlüssel und Ziel des ersten Unterrichts ist die Liebe Gottes in Christus, aus der die Liebe zu Gott und zum Nächsten erwächst: „Diese Liebe also setze dir als höchstes Ziel, worauf deine ganze Rede abzielen muß, und dann halte deinen Vortrag so, daß dein Schüler durch Hören zum Glauben, durch den Glauben zur Hoffnung, durch die Hoffnung aber zur Liebe gelange"[82]. Nachdem der Katechet den Taufbewerber nach seinen Beweggründen gefragt hat, stellt er zusammenfassend die Biblische Geschichte von der Schöpfung bis zur gegenwärtigen Kirche dar.

---

77 *Itin. Eger.*, 46,4; Zitat 47,2, a. a. O., S. 303, vgl. Cyrill von Jerusalem, *catech.* 13,23, *PG* 33, S. 800. Kritik am Beifall in der Kirche findet sich in der altkirchlichen Beurteilung des Paulus von Samosata: „... welche vielmehr, wie es sich im Hause Gottes geziemt, in Würde und Ordnung lauschen, tadelt und beschimpft er", Eusebius, *h. e.*, 7,30,9, vgl. auch Johannes Chrysostomus Schrift über das Priestertum, *sac.* 5,2.

78 Mayer, a. a. O., S. 253.

79 Mayer, a. a. O., S. 254.

80 Mayer, a. a. O., S. 257-258.

81 Augustinus, *catech. rud.* I,1, CCL 46, S. 121.

82 Augustinus, *catech. rud.* IV, 8, CCL 46, S. 129, BKV² 49, S. 244.

Daran schließt sich die Darstellung der Lehren von der Auferstehung, vom Jüngsten Gericht und dem doppelten Weltausgang an. In diesem Zusammenhang ist für Augustinus wichtig, auch Grundzüge eines christlichen Lebenswandels zu erwähnen. Wer nämlich meint, Christsein und heidnische Praktiken seien miteinander vereinbar, gehört nur zu dem „großen Haufen jener Verkehrten ... die bloß dem Körper nach die Kirchen füllen", kann aber nicht damit rechnen, wahrer Bürger des himmlischen Jerusalem zu sein[83].

Wenn die Bewerber zu Katechumenen geworden waren, nahm er an den gottesdienstlichen Predigten teil. Erst am Abschluss dieser Zeit, vor dem österlichen Tauftermin, wurde der kirchliche Unterricht fortgesetzt. Doch gab vermutlich es in den zwei bis drei Jahren bis zur Taufe nicht nur die Homilie als Erkenntnisquelle für den werdenden Christen. Nach Mayer weisen Stellen bei Cyrill von Jerusalem auf privaten Unterricht durch Laien hin[84]. Athanasius erwähnt in seinem bekannten Osterbrief von 367 n. Chr., dass auch in deuterokanonischen Schriften wie der Weisheit Salomos, in Sirach, Esther, Judith, Tobias, der Didache und in dem Hirt des Hermas „unterrichtet" werden könne, wer dies gerne wolle. Auch der Dekalog als Zusammenfassung des Gesetzes (beziehungsweise das Gesetz in Form einer Zwei-Wege-Katechese wie in der Didache) muss den Taufbewerbern mit der Zeit bekannt gewesen sein[85]. Reiner Kacynski kommt dagegen in einer neueren Untersuchung (1992) über die Katechese in Antiochien zu dem Schluss: „Eigene Unterweisungen für die Katechumenen, die sich nicht in unmittelbarer Vorbereitung auf die Taufe befanden, waren offensichtlich nicht vorgesehen", vielmehr diente die Katechumenatszeit der Bewährung des Glaubens und der Einübung ins Christsein[86]. Mayer hat die genannten Kirchenväterstellen wohl zu einseitig auf das Institut der Katechese bezogen. Für die Zulassung zur Taufe wurde nicht Katechismuswissen abgefragt, sondern der christliche Lebenswandel erforscht. So fordert die *Traditio Apostolica*: „Bei der Auswahl der Täuflinge prüfe man zuerst ihren Lebenswandel: ob sie während des Katechumenats ehrbar gelebt, die Witwen unterstützt, Kranke besucht, ob sie alle Arten von guten Werken getan haben."[87]

Am Ende des Katechumenats steht die Katechese der Kompetenten, im Osten „Photizomenen" genannt, also derer, die sich um die Taufe bewerben, die „erleuchtet" werden sollen. In täglichen Katechesen über die ganze Quadragesima werden sie, ausgehend von ausgewählten Bibelstellen, zuerst zur Reue über ihre bisherigen Sünden, zur Abkehr vom heidnischen Leben und zur kirchlichen Buße hingeführt.

---

83 Augustinus, *catech. rud.* VII,11, *CCL* 46, S. 132, BKV^2 49, S. 248.

84 Mayer, a. a. O., S. 286, zu Cyrill von Jerusalem, *catech.* 15,18. 26 und 3,13, *PG* 33, S. 896. 908f und 444.

85 Vgl. Mayer, a. a. O., S. 287-294; *Did* 1-6.

86 Einl. zu Johannes Chrysostomus, *catech.*, *FC* 6, Zitat S. 46. Vgl. Kretschmar, *TRE* 18, S. 2-3, zu Mailand: Josef Schmitz in der Einl. zu Ambrosius, *FC* 3, S. 17.

87 *Trad. Ap.* 20, *FC* 1, S. 253.

Die vorösterliche Katechese findet ihren Höhepunkt in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses[88]. Bevor Cyrill von Jerusalem sich dem Credo zuwendet, stellt er in der dritten Katechese auf der Grundlage von Römer 6 das Wesen der Taufe dar. Darauf folgt die vierte Katechese „Über die zehn Glaubenslehren", die kurz die Grundlagen des Glaubens vor Augen stellen oder, falls schon bekannt, wiederholen soll: „Wer erst unterrichtet werden muß, soll etwas lernen; wer bereits die Erkenntnis hat, soll die Erinnerung an das auffrischen, was er schon gelernt hat"[89]. Die lange Zeitspanne bis zur Erklärung der Glaubensartikel und bis zur Taufe macht es notwendig, eine Zusammenfassung (*anakephalaiosis*) voranzustellen: „Vor der Übergabe des Symbolums scheint mir jetzt (nur) eine kurze Zusammenfassung der notwendigen Glaubenslehren gut zu sein, damit sie nicht, wenn von den vorzutragenden Lehren zu viel geboten wird, im Laufe der ganzen dazwischen liegenden Quadragesimalzeit von den weniger Begabten unter euch wieder vergessen werden."[90] Deshalb stellt Cyrill kurz Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie vor, um danach auf die Seele und die Sünde einzugehen. Ethische Themen werden mit den Stichworten Körper, Nahrung und Kleidung verbunden, die zur allgemeinen Totenauferstehung hinüberleiten. Abschließend behandelt Cyrill den Kanon der biblischen Schriften und ermahnt zur Wachsamkeit gegenüber heidnischen Gruppierungen und Praktiken[91].

Die nachfolgende Auslegung des Symbols will ganz und gar Schriftauslegung sein. Schon am Ende der zusammenfassenden vierten Katechese erklärt Cyrill dazu:

> „So der Herr will, folgt aber noch eine kraftvolle Erklärung mit Schriftbeweis. Wenn es sich nämlich um die göttlichen, heiligen Geheimnisse des Glaubens handelt, darf absolut nichts ohne göttliche Schrift vorgetragen werden. Auch darf man sich durchaus nicht von verführerischen Reden oder durch Wortmacherei verleiten lassen. Du darfst auch meinen Worten nur dann glauben, wenn dir die göttlichen Schriften den Beweis für meine Erklärungen geben. Soll unser Glaube das Heil bringen, dann stützt er sich nicht auf ersonnene Gründe, sondern auf den Beweis aus den göttlichen Schriften."[92]

Wie oben schon erwähnt, wurzelt das Glaubensbekenntnis in der ganzen Heiligen Schrift. Zuerst soll der Wortlaut auswendig gelernt werden, danach teilt der Katechet die biblischen Belegstellen für die verschiedenen Teile des Symbols mit. Die wichtigsten Lehren der Schrift, nicht eine willkürliche Auswahl, begründen die Lehre des Bekenntnisses.[93] Bewusst werden deshalb zentrale Bibel-

---

88 Vgl. Markschies, S. 82f. Zur Auslegung des Rufin von Aquileia vgl. dessen *Commentarius in Symbolum*, *CCL* 20, 133-182, zu Augustins *Sermo de Symbolo ad Catechumenos*, *CCL* 46, S. 179-199.

89 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 63, BKV^2 41, S. 63.

90 Ebd. *catech.* 4,3, *PG* 33, S. 457.

91 Ebd., S. 63-83, *PG* 33, S. 457-504.

92 Ebd., *catech.* 4, 17, S. 71, *PG* 33, S. 476-477.

93 Cyrill von Jerusalem, *catech.* 5,12, BKV^2 41, S. 91-92, *PG* 33, 520-521.

stellen den Katechesen vorangestellt und weitere Belegstellen in den Ausführungen zitiert. Die grundlegende Reflexion über den Glauben in Cyrills 5. Katechese beginnt mit Hebräer 11,1-2. Die Tauflehre beruht auf Römer 6. Alttestamentliche und neutestamentliche Texte, Passagen aus den Propheten und aus den ntl. Briefen stehen gleichberechtigt nebeneinander. Cyrills Schriftgebrauch wäre eine Untersuchung wert, denn auffallenderweise fehlen Evangelienzitate bei den vorangestellten Texten, nicht jedoch bei den Belegstellen der Ausführungen.

Wenn die westliche Kirche das Vaterunser noch vor dem Gottesdienst in der Osternacht den Kompetenten mitteilte, damit sie es bei ihrer ersten Eucharistieteilnahme mitsprechen konnten, dann wäre es ebenso an dieser Stelle zu behandeln wie die weiteren Inhalte der Mystagogie, die vielleicht kurz vor der liturgischen Handlung erstmals erklärt wurden[94]. Um 500 n. Chr. werden in Rom vor dem Glaubensbekenntnis die Evangelien und das Vaterunser-Gebet dargestellt[95]. Eine beispielhafte Auslegung des Vaterunsertextes in Mt. 6, 9-13 ist von Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna in der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts, erhalten geblieben[96]. Doch selbst Ambrosius erklärt das Vaterunser in Mailand erst im Zusammenhang seiner mystagogischen Ansprachen über die österliche Eucharistiefeier an die Neophyten nach deren Taufe[97].

Unter den mystagogischen Katechesen werden diejenigen des Cyrill von Jerusalem, die vermutlich von seinem Amtsnachfolger Johannes II stammen[98], besonders gelobt. „Keiner hat katechetisch mit gleicher Präcision, Schärfe und Klarheit trotz gedrängter Kürze die Sakramente und ihren Ritus behandelt, wie es von Cyrill geschah."[99] Der postbaptismale Zeitpunkt der Jerusalemer Katechesen wird gleich am Anfang der ersten Katechese mit der vorangegangenen Erfahrung der Taufe begründet:

„Ihr wahren und ersehnten Kinder der Kirche! Schon lange wollte ich euch diese geistlichen, himmlischen Mysterien erläutern. Weil ich aber sehr genau wußte, daß Sehen viel überzeugender ist als Hören, habe ich den jetzigen Zeitpunkt abgewartet. Durch die Erfahrung des (Tauf)abends seid ihr sehr viel empfänglicher für das, was zu sagen ist. So will ich euch nun an der Hand zur leuchtenden und duftenden Wiese des Paradieses führen. Ihr seid ja nun in der Lage, göttlichere Mysterien zu verstehen — nämlich die der göttlichen, lebenspendenden Taufe. Da jetzt also der Tisch der vollkommeneren Lehren gedeckt werden muß — nun, so wollen wir euch genau unterrichten, damit ihr den Sinn dessen einseht, was an jenem Abend der Taufe mit euch geschehen ist."[100]

---

94 Vgl. Georg Röwekamps Einl. zu den *catech. myst.* des Cyrill, *FC* 3, 7 und Mayer, a. a. O., S. 328-329, Probst, a. a. O., S. 39-40.

95 Kretschmar, *TRE* 18, S. 4.

96 Petrus Chrysologus, *Ausgewählte Predigten*, BKV², 43, S. 75-105; Nr. 67-72, *PL* 52, S. 390-406.

97 Ambrosius, *sacr.* 5,18-30, *FC* 3, S. 166-179.

98 Vgl. Georg Röwekamp, a. a. O., *FC* 3, S. 8-15.

99 Mayer, a. a. O., S. 332.

100 Cyrill von Jerusalem, *catech. myst.* 1,1, *FC* 3, S. 95-97.

Taufe und Salbung vermitteln im Verständnis der Alten Kirche die Geistgabe, so dass erst die Getauften nicht nur aufgrund ihrer Teilnahme an der Taufe, sondern durch den Heiligen Geist das Sakrament verstehen können. Deshalb wird auch jetzt erst eine Hermeneutik der eucharistischen Liturgie entfaltet, deshalb können die Neophyten erst jetzt im Vaterunser, das sich dem eucharistischen Hochgebet anschließt, Gott als den Vater im Geist anrufen. Nirgends wird die Verbindung von katechetischem Unterricht, kirchlicher Lehre und Praxis schöner deutlich als an den Beispielen des Taufgottesdienstes und der Eucharistiefeier. Sakramententheologie und Tauf- und Abendmahlsgottesdienste sind eng aufeinander bezogen. Es ist Aufgabe der Katechese, den theologischen Gehalt und das Verständnis der *vollzogenen* Taufe und des *gefeierten* Abendmahls aufzuzeigen.

Bei Cyrills praebaptismalen Katechesen ist die apologetisches Zielsetzung des Unterrichts stark ausgeprägt. Ehemalige Anhänger von Sekten sollten vom Irrtum der früher für wahr gehaltenen Lehre überzeugt werden; andere Taufbewerber waren vor der Lektüre dieser Schriften zu warnen[101]. Ja, Cyrill verbietet aus seelsorgerlichen Gründen sogar das private Lesen dieser Bücher, um den erst aufkeimenden Glauben der Katechumenen nicht wieder zu gefährden: „Alle jene Schriften aber, welche in der Kirche überhaupt nicht gelesen werden, darfst du, wie du gehört hast, auch für dich nicht lesen".[102] Dagegen lassen die postbaptismalen Katechesen jeden apologetischen Unterton vermissen. Geradezu jubelnd spricht der Katechet zu den Erleuchteten über die Geheimnisse, deren sie in Taufe und Eucharistie teilhaftig geworden sind. Sie sind des ewigen Lebens teilhaftig geworden und werden vom Katecheten in das Paradies eingeführt, wobei das Paradiesbild mit dem des guten Hirten aus Psalm 23 verschmilzt. Diese Deutung des neuen Lebens wird auch in der christlichen Kunst der Kirchengebäude aufgenommen, wodurch die Einheit von Lehre und Liturgie um eine zusätzliche Dimension erweitert wird. Die Apsis von St. Apollinare in Classe aus dem 6. Jahrhundert in Ravenna zeigt den legendären heiligen Apollinaris[103], den ersten Bischof Ravennas, als Oranten in der Mitte der Kuppel unter dem Triumphkreuz der Apsis. Er steht auf der Paradieswiese in der Mitte von zwölf Schafen, die zu ihm hinziehen und die Seelen der vollendeten Gemeinde symbolisieren. Ein vergleichbares Mosaik mit Christus in der Mitte und Petrus und Paulus an seiner Seite befindet sich im nördlichen Umgang der Kirche Sta. Constanza in Rom aus dem vierten Jahrhundert.

---

101 Vgl. Cyrill von Jerusalem, *Procatech.* 10, *PG* 33, S. 349-352.

102 Vlg. Cyrill von Jerusalem, *Catech.* 4,33 (*PG* 33, S. 496): „Lies keine apokryphe Schrift", BKV², 41, S. 79, ebenso 4,36 (*PG* 33, 500): Zum Neuen Testamente gehören nur vier Evangelien; die übrigen Evangelien sind apokryph und verderblich", ebd. S. 81, Zitat auf S. 82.

103 Vgl. Agnellus von Ravenna, *Liber Pontificalis*, *FC* 21, S. 96-101.

5. Die Bedeutung der altkirchlichen Katechese für die Katechese der Gegenwart

Zum Schluss dieses Vortrags soll die Gegenwartsbedeutung der altkirchlichen Katechese aufgezeigt werden. Die am Anfang gestellten Fragen konnten nicht erschöpfend beantwortet werden. Um dies zu tun, müssten wir das Thema ausführlicher untersuchen. Dennoch zeigt sich, wie wichtig die altkirchliche Katechese für die gegenwärtige Gemeinde ist. Ich möchte einige Aspekte auf den Konfirmandenunterricht (oder sein Äquivalent bei den Freikirchen, den „biblischen Unterricht") und die Erwachsenenpädagogik in der Gemeinde beziehen.

1. Von grundsätzlicher Bedeutung ist der Zusammenhang von „dogmatischem" Grundwissen und Gottesdienst in der Alten Kirche. Der Sitz im Leben des Glaubensbekenntnisses ist der Taufgottesdienst. Es nützt nichts, den Konfirmanden das Credo zum Auswendiglernen aufzuzwingen, wenn es im Gottesdienst nicht vorkommt oder die Predigt in der Gemeinde zumindest in der Weise prägt, dass es inhaltlich eingelöst wird und formal ab und zu darauf Bezug genommen wird. Ohne einen derartigen Brückenschlag zum Konfirmandenwissen (den man sehr gut z. B. an den Predigten von Ludwig Harms beobachten kann) ist das Memorieren allein fragwürdig.

2. Die altkirchliche Katechese zeigt mit Ihrer Konzentration auf Kerntexte an, dass der Konfirmandenunterricht nicht in Beliebigkeiten zerfasern, sondern zuerst einmal die wesentlichen Grundthemen behandeln sollte. Wenn die Grundlagen nicht richtig gelegt sind, dann kann man entweder nur schlecht darauf weiterbauen oder auf andere aufbauen. Die altkirchliche Katechese lehrt das Wesentliche der dogmatischen Grundlagen und der ethischen Konsequenzen, des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens.

3. Wenn wir sehen, wie genau im Frühchristentum der geistlich-weltanschauliche Hintergrund der Taufbewerber erforscht wurde, stellt sich uns die Frage, ob wir uns heute genauso um Aufhellung der Herkunft von Konfirmanden bemühen und darauf eingehen. Die Apologie des christlichen Glaubens wird in der Gegenwart sicher anders aussehen als in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Sie wird aber in gleicher Weise den Unterschied zwischen dem Christentum und seiner nichtchristlichen Umwelt herausheben, wie es in der Alten Kirche geschah.

4. Der altkirchliche Katechumenat ist für Kirchen, die *Erwachsene* taufen, ein Hinweis darauf, nicht allzu schnell und ohne vorangegangene Prüfungszeit Kandidaten zur Taufe zuzulassen. Die entscheidende Frage ist aus altkirchlicher Perspektive nicht, ob jemand mit seiner Erwachsenentaufe seinen Glauben bezeugen möchte, sondern ob er seine Lebensweise gegenüber dem vorangegangenen Leben ohne Gott grundsätzlich und andauernd geändert hat sowie Früchte eines christlichen Lebens zeigt.

5. Der altkirchliche Katechumenat ist für Kirchen, die *Kinder* taufen, eine Verpflichtung dazu, nicht allzu schnell und ohne vorangegangene Prüfung des christlichen Erziehungswillens der Eltern und Paten Kinder zur Taufe zuzulassen. Denn die altkirchliche Kindertaufpraxis ist nur verständlich im Kontext einer christlichen Unterweisung durch ihre Eltern in einer nichtchristlichen Umwelt, in der diese sogar um ihres Glaubens willen verfolgt werden konnten.

6. Nur wer getauft und unterwiesen ist, wird zum Abendmahl zugelassen. Das Abendmahl ist in der Alten Kirche der Regelgottesdienst; bei den Freikirchen ist dies heute m. W. nur bei den Brüdergemeinden so. Die umfassende Einführung in den Abendmahlsgottesdienst ist natürlich nur sinnvoll, wenn es in der Gemeinde eine Rolle spielt. Damit möchte ich dazu ermuntern, die Abendmahlspraxis in unseren Gemeinden kritisch mit der neutestamentlichen und altkirchlichen zu vergleichen und dem Abendmahl wieder seine ehemalige Bedeutung zurückzugeben.

7. Zentrale Texte sollen auswendig gelernt werden. Heute ist nicht mehr die Arkandisziplin der Beweggrund für diese Forderung, sondern die grundlegende pädagogische Tatsache, dass ohne Kenntnis auch keine Erkenntnis vorhanden sein kann. Außerdem gilt nicht nur beim Geld, sondern auch im geistlichen Bereich: Spare in der Zeit, dann hast du in der Not!

8. Die Katechese der Alten Kirche ist zielgruppenorientiert. Die Kirchenväter fordern eine gut strukturierte, folgerichtige Katechese, die auf die Fragen und die Herkunft der Hörer eingeht. Das sollte auch heutiger Katechese als Orientierung dienen.

9. Die altkirchliche Katechese zeigt, wie wichtig das Vaterunser für das Erlernen des Gebets und für unsere Gebetspraxis ist. Daher sollte es auch selbstverständlicher Bestandteil der Gottesdienste und der Privatandacht sein und deshalb auswendig gelernt werden. In der Reformationszeit haben die heranwachsenden Jugendlichen problemlos noch einige Seiten Katechismusauslegung zusätzlich zu den Kerntexten des Glaubens auswendig gelernt. Calvin legte im *Genfer Katechismus* von 1542 den Kindern sogar 373 Fragen vor – welche Kapazitäten liegen also heute brach ... Wenn man bedenkt, dass noch vor dreißig Jahren Chinesen das kleine rote Buch[104] von Mao Zedong mit 144 Seiten auswendig wussten, scheint Calvins Anspruch noch vergleichsweise niedrig zu sein. – Doch sollte man es natürlich nicht übertreiben. Es könnte auf alle Fälle *nicht* schaden, wenn die heute oft so oberflächliche evangelikale Spiritualität durch Katechismustexte eine solide Grundierung erhielte.

---

104 Mao Tse-tung, *Das Rote Buch: Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung.* Eingel. u. hrsg. von Tilemann Grimm. Fischer-Taschenbücher 857. Rev. Ausg., Frankfurt am Main; Hamburg: Fischer Bücherei, 1969.

Jochen Eber, Catechesis in the Early Church and its Present Relevance: An Introduction

Catechesis is in many respects a key theme of the history of Christian doctrine and education. Centres of Christian teaching in the Early Church were Alexandria, Caesarea, Jerusalem and Antioch in Syria. Baptismal instruction in the preparation for adult baptism developed its characteristic shape until the increasing number of infant baptisms brought it to an end in the early Middle Ages. The seriousness of applicants for baptism was increasingly questioned from the third century onwards and the church fathers called for commitment in faith before admitting candidates to the catechumenate. Christian instruction centred on the history of salvation, ethical requirements and major theological subjects like the creed, baptism, the eucharist and the interpretation of the liturgy. The Lord's Prayer served as a basic text for Christian prayer. The instruction considered the educational level and religious backgrounds of the baptismal applicants. Not only this fact, but also the fundamental relationship between the worship of the early church and its catechetical texts learned by heart challenge the contemporary church to reflect anew upon the essentials of current Christian instruction and spirituality for the twenty-first century.

Christoph Raedel

Der deutsch-amerikanische Methodismus im 19. Jahrhundert zwischen Aufklärung und Erweckung: Eine Untersuchung zu Jesse Jäckel (1820-1895), Prediger der Evangelischen Gemeinschaft

1. Neuzeitliches Denken in Pietismus und Aufklärung des 18. Jahrhunderts

Das Wesen des Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts ist nur einseitig erfasst, sieht man in ihm allein eine Reaktion auf die Erstarrung der Orthodoxie. Denn es darf andererseits nicht übersehen werden, inwieweit der Pietismus selbst zu einem Wegbereiter des modernen, neuzeitlichen Denkens geworden ist. In dieser Perspektive ergeben sich dann auch strukturelle und phänomenologische Gemeinsamkeiten zwischen Pietismus und Aufklärung, z. B. hinsichtlich der Betonung des Individuums und seiner moralischen Verantwortlichkeit, wenngleich damit auch wiederum grundsätzliche Differenzen, z. B. in der Frage nach der sündigen Grundbestimmung des Menschen, verbunden sind.[1]

Ansätze eines modern-neuzeitlichen Denkens im Pietismus hat Martin Schmidt an sechs Punkten entfaltet.[2] Die moderne Denkweise des Pietismus zeigt sich danach *erstens* in ihrer teleologischen Betrachtung der christlichen Existenz. Der Pietismus ist geschichtsoptimistisch, und zwar sowohl auf der Ebene der individuellen als auch der kosmischen Zukunftsschau. Im Pietismus vollzieht sich *zweitens* eine Ethisierung des Glaubensbegriffs. Die Aufmerksamkeit gilt nun in stärkerem Maße den Früchten des Glaubens, womit der Glaube ein stark aktualistisches bzw. praktisches Moment erhält. Ferner wird die Betonung des menschlichen Willens zu einer Grundbestimmung der Anthropologie. Als *drittes* Kennzeichen des Pietismus ist die bestimmende Rolle der Erfahrung zu nennen. Sie wird allgemein-historisch in der Entwicklung des Wissenschaftsbetriebes greifbar. Der religiös bestimmten Erfahrung geht es jedoch vor allem darum, das Wirken *Gottes* in der persönlichen wie in der allgemeinen Geschichte aufzuweisen. Dabei zeigt sich die Vorstellung von der göttlichen Führung als ein viele

1 Vgl. Martin Schmidt, Art. „Aufklärung II.: Theologisch", *TRE*, Bd. 4, S. 594-608; vgl. weiter Peter Schicketanz, *Der Pietismus von 1675 bis 1800*, Leipzig 2001, S. 15.

2 Vgl. „Der Pietismus und das moderne Denken", in: Kurt Aland (Hg.), *Pietismus und moderne Welt*, Witten 1974, S. 9-74.

biographische Darstellungen bestimmendes Motiv. *Viertens* ist auf den Toleranzgedanken zu verweisen, der sich in erster Linie gegen die gegenseitige konfessionelle „Verketzerung" wendet. Damit kommt es hier zwar zu einer De-Konfessionalisierung des Dogmenbestandes, nicht jedoch zur Relativierung der biblischen Lehre. Der Toleranzbegriff ist dem *Gemeinschafts-*, nicht dem *Wahrheits*verständnis zugeordnet; er beschreibt also das Verhältnis zum Anderen, nicht das zur Wahrheit. Ein *fünftes* Kennzeichen des Pietismus ist nach Schmidt das Bewusstsein für die Trennung von Kirche und Staat. *Schließlich* ist auf den geistigen, sozialen und kulturellen „Gestaltungswillen" des Pietismus zu verweisen. Der Heilige Geist wird als eine weltverändernde Macht aufgefasst, die notwendigerweise in die Auseinandersetzung mit anderen Mächten der Weltgestaltung führt.

Während dem deutschen Pietismus im Hinblick auf das neuzeitliche Denken, mithin der Aufklärung, eine eher wegbereitende Bedeutung zukommt, stand die englische Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts[3] bereits in einer lebendigen Wechselwirkung zum Aufklärungsdenken ihrer Zeit, wie verschiedentlich gezeigt worden ist.[4] David Bebbington hat diesen Nachweis im Hinblick auf sechs Kriterien geführt, wobei sich in der Sache weitgehende Übereinstimmungen mit den Beobachtungen Martin Schmidts zum Pietismus ergeben. Deutlicher als Schmidt fragt Bebbington jedoch nach dem direkten Verhältnis von Aufklärung und Erweckung. Um Wiederholungen zu vermeiden, seien hier nur einige Konkretisierungen und Akzentuierungen der Untersuchung Bebbingtons genannt. So nimmt der Aufklärung und Erweckung verbindende Geschichtsoptimismus im angelsächsischen Sprachraum die relativ feste Gestalt einer eschatologischen Konzeption an: des Postmillenniarismus. Danach wird die Kirche Jesu Christi, beflügelt von machtvollen Ausgießungen des Heiligen Geistes, die Welt für das Evangelium gewinnen und so die Vollendung des Reiches Gottes heraufführen. Dessen vollendete irdische Gestalt ist das Millennium, das mit der persönlichen Wiederkunft Christi zum Abschluss kommt.[5] Den Toleranzgedanken ordnet

---

3 Vgl. Henry Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, 2. Aufl. Nashville 1992; John Walsh, „‚Methodism' and the Origins of English-Speaking Evangelicalism", in: Mark A. Noll; David W. Bebbington; George A. Rawlyk (Hg.), *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles and Beyond 1700-1900*, New York; Oxford 1994, S. 19-37.

4 Vgl. W. R. Ward, „The Relations of Enlightenment and Religious Revival in Central Europe and in the English-speaking World", in: Derek Baker (Hg.), *Reform and Reformation: England and the Continent 1500-1750*, Oxford 1979, S. 281-305; David Bebbington, „Evangelical Christianity and the Enlightenment", in: *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott*, hg. v. Martyn Eden und David F. Wells, Leicester; Downers Grove 1991, S. 66-78; vgl. auch Ulrich Gäbler, „‚Erweckung' – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung", in: ders., *„Auferstehungszeit": Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts*, München 1991, S. 162-186.

5 Vgl. Richard Bauckam, Art. „Chiliasmus, IV.: Reformation und Neuzeit", *TRE*, Bd. 7, S. 737-745.

Bebbington in den umfassenderen Zusammenhang evangelikaler Reformbestrebungen ein, zu denen er auch die Antisklaverei- und die Temperenzbewegung zählt. Schließlich sieht er in den Erweckungsbewegungen einen aufklärerischen Pragmatismus am Werk, der sich z. B. in Wesleys Entscheidung zeigt, auch außerhalb geweihter Kirchgebäude, also auch im Freien, zu predigen. Pragmatismus ist hier nicht mit Willkür zu verwechseln, denn wo immer Wesley sich über die anglikanische Kirchenverfassung hinwegsetzt, geschieht dies im Dienst der Ausbreitung eines lebendigen Christentums.[6]

Obwohl sich aus den Untersuchungen Schmidts auf der einen und Bebbingtons auf der anderen Seite bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen deutschem Pietismus und englischer Erweckungsbewegung im 18. Jahrhundert ergeben, lassen sich auch unterschiedliche Orientierungen beider Bewegungen ausmachen. So scheint es, dass die englische Erweckungsbewegung stärker als der Pietismus in Deutschland auf die von der Aufklärung aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Fragestellungen einzugehen bereit war, wenn auch immer unter Beachtung der „praktischen" Bedeutung solcher Fragestellungen. Dabei konnten sich gerade aus dem unterschiedlichen praktischen Interesse Konflikte ergeben. Man werfe nur einen Blick auf die in Aufklärung und Erweckung gleichermaßen virulenten epistemologischen Fragestellungen: Wie geschieht Erkenntnis? Und welche Gewissheit bietet Erkenntnis? Auf die religiöse Erfahrung bezogen waren dies Fragen, die z. B. John Wesley, den Begründer der methodistischen Erweckung im 18. Jahrhundert beschäftigten.[7] Wesley stimmte mit John Locke in der Ablehnung eingeborener Ideen überein, bezweifelte aber, dass Erkenntnis letztlich das Resultat von Verstandesreflexion ist. Vielmehr gelangte er unter dem Einfluss des anglikanischen Bischofs Peter Browne zu der Überzeugung, dass Erkenntnis allein auf sinnlicher Wahrnehmung beruhe. Dieser strenge Empirismus führte freilich bei Browne zu der Konsequenz einer nur indirekt möglichen Erkenntnis des seinem Wesen nach übersinnlichen Gottes, eine Konsequenz, die Wesley dadurch umging, dass er den Glauben zum Organ unmittelbarer geistiger Wahrnehmung erklärte. Anders ließ sich auf dem Grund, den Lockes kritische Erkenntnistheorie gelegt hatte, die von Wesley vertretene religiöse Gewissheit („assurance") epistemologisch nicht sichern.

Man wird also bei aller Übereinstimmung die englische Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts und den deutschen Pietismus dieser Zeit nicht ohne weiteres als analoge Phänomene auffassen können.[8] Tatsächlich zeigte der Pietismus noch

---

6 Zum Verhältnis Wesleys zur Anglikanischen Kirche vgl. Frank Baker, *John Wesley and the Church of England*, London 1970.

7 Vgl. Richard E. Brantley, *Locke, Wesley, and the Method of English Romanticism*, Gainesville 1984; Rex Dale Matthews, *„Religion and Reason Joined": A Study in the Theology of John Wesley*, unveröffentl. Dissertation, Harvard University, Cambridge/Ma., 1986.

8 Ulrich Gäbler geht noch weiter, wenn er mit Blick auf das 19. Jahrhundert feststellt: „Der angelsächsische Revivalism hat keine wirkliche Parallele in Deutschland oder in Frank-

stärker die Anzeichen einer Reaktion auf die Orthodoxie, während sich die englische Erweckung bereits mehr in Wechselwirkung mit der Aufklärung befand. Beide, Pietismus und Erweckung, verbindet jedoch mit der Aufklärung ihrer Zeit eine gemeinsame anthropologische Orientierung sowie eine ethisierende Tendenz in religiösen Fragestellungen. Für die englische Erweckungsbewegung kommt ein verstärktes Interesse an der Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft hinzu. Zugleich sind materiale dogmatische Divergenzen der erwecklichen Bewegungen gegenüber der Aufklärung, beispielsweise in der Sünden- und der Erlösungslehre, nicht zu übersehen.

Wenn wir uns mit Jesse Jäckel einem deutsch-amerikanischen Theologen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuwenden wollen, dann scheint es notwendig, zumindest im Ansatz zu skizzieren, welche Entwicklung die erwecklichen Bewegungen beiderseits des Atlantik im Kontext neuzeitlich-aufgeklärten Denkens im 19. Jahrhundert nehmen.

2. Das Verhältnis von Aufklärung und Erweckung im 19. Jahrhundert

Das Verhältnis von Aufklärung und Erweckung in *Amerika* ist in grundlegender Weise von der geschichtlichen Tatsache bestimmt, dass die Aufklärung auf Seiten der amerikanischen Revolution stand.[9] Das Denken der Aufklärung erfüllte wichtige Funktionen in der Begründung der Legitimität einer Loslösung von der britischen Krone und beim Aufbau einer von moralischen und religiösen Grundsätzen bestimmten Staatsordnung.[10] Dazu kommt das Wesen der amerikanischen Aufklärung selbst. Obwohl nicht gänzlich frei von Stimmen, die einen religiösen Skeptizismus artikulierten, wie z. B. Thomas Paine, bewies die amerikanische Aufklärung eine in religiöser Hinsicht moderate Ausrichtung. Mehr noch, unter den Bedingungen einer nach Selbstbehauptung und Fortschritt strebenden Gesellschaft sollte gerade sie das gedankliche Rüstzeug liefern, die Ideale eines, wie man meinte, „orthodoxen", an den Traditionen der Väter orientierten Glaubens unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität und Rationalität zu verteidigen, ohne sich der Macht der gerade abgeworfenen europäischen Autoritäten bedienen zu müssen. Das geistige Grundgerüst dieses von nahezu allen erwecklichen Gruppen Amerikas im 19. Jahrhundert rezipierten und wiederholt adaptierten Denkens bildete die „Scottish-Common-Sense"-Philosophie. Obwohl ihrem Wesen nach selbst Ausdruck aufgeklärten Denkens, richtete sich diese auf die schottischen Gelehrten Francis Hutcheson (1694-1746) und Thomas Reid

---

reich", Ulrich Gäbler, „‚Erweckung' – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung", in: ders. *„Auferstehungszeit"*, S. 165.

9 So George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991, S. 128.

10 Vgl. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids 1992, S. 154ff.

(1710-1796) zurückgehende Philosophie ursprünglich gegen den Skeptizismus David Humes.[11] Im Kontext der amerikanischen Erweckung sollte diese moderate Aufklärungsphilosophie vor allem eine apologetische Wirksamkeit entfalten.

Die Grundprinzipien der schottischen „Common-Sense"-Philosophie seien hier kurz skizziert. *Erstens* hatte Thomas Reid gegenüber der skeptizistischen Haltung Humes die Überzeugung verteidigt, dass im Erkenntnisvorgang die äußere Wirklichkeit direkt, und nicht vermittels zwischengeschalteter Vorstellungen oder Ideen, auf das menschliche Bewusstsein einwirkt. Folglich erkennt der Mensch die Welt so, wie sie ist. Die Korrespondenz von objektiver Wirklichkeit und subjektiver Wahrnehmung sicherte Reid, *zweitens*, mit der Annahme universaler angeborener Ideen („innate ideas"). Bei diesen angeborenen Ideen handelt es sich um für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen konstitutive Prinzipien, deren Wahrheit selbstevident ist und deren Gegenteil anzunehmen absurd wäre. Zu ihnen zählt Reid u. a. die Überzeugung von der Wahrnehmungsfähigkeit unserer Sinne. Andere „Common-Sense"-Philosophen nach Reid betrachteten auch die Existenz Gottes als selbst-evidentes Prinzip, ein für erweckliche Protestanten der damaligen Zeit höchst attraktiver Gedanke. Die angeborenen Ideen vorausgesetzt, schien ein sicherer Erkenntniszugriff auf alle Wirklichkeitsbereiche möglich. Anders gesagt, die Prinzipien der moralischen Welt waren mit ebensolcher Gewissheit zu erkennen wie die der physikalischen Welt. Für alle diese Bereiche meinte man sich der induktiven Methode Francis Bacons bedienen zu können, die auf die Anordnung von Tatsachen abhob und ohne menschliche Hypothesen auszukommen meinte. Auf diese Weise fügten sich die Tatsachen zu einem Weltbild, das in seiner kausal-teleologischen Struktur eigentlich keinen Raum für begründeten Atheismus ließ.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn Sydney Ahlstrom die schottische Aufklärungsphilosophie als „apologetische Philosophie *per excellence*" bezeichnet.[12] Sie bot *erstens* die Möglichkeit, die Bibel als Dokument göttlicher Tatsachen aufzufassen und sie den auf anderen Wegen gewonnenen Erkenntnissen zur Seite oder, wenn notwendig, auch gegenüber zu stellen. Bibel und Naturwissenschaft konnten als Offenbarungen Gottes nicht in Widerspruch zueinander treten.[13] Der Glaube hatte, so hoffte man, ein feste Grundlage. In den Worten Mark Nolls:

> „With Scottish common sense to assist them, Protestant leaders expressed new optimism about the ability of all human minds to be drawn to the faith by logically compelling arguments. They worked diligently constructing appeals to neutral reason, grounded in universal moral

11 Vgl. Sydney E. Ahlstrom, „The Scottish Philosophy and American Theology", *Church History* 24 (1955): S. 257ff.

12 Ebd., S. 267.

13 Vgl. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, S. 134.

sense and in science, in order to prove the existence of God, the need for public morality, and the divine character of Scripture".[14]

Zum *Zweiten* ließ sich der Appell an den „gesunden Menschenverstand", verbunden mit der Überzeugung von der objektiv möglichen Erkennbarkeit der Welt, gut kommunizieren.[15] Dem „Common-Sense"-Denken inhärierte, so gesehen, ein demokratischer Impuls, der den einfachen Mann, die einfache Frau von der Autoritätsstellung einer akademisch-philosophischen Zunft befreite. *Drittens*, und etwas konkreter, entsprach die Betonung des freien Willens der pragmatischen Tendenz des erwecklichen Protestantismus in Amerika. Die vielfältigen äußeren Formen des Rufs zur (wiederholten) Entscheidung sind dabei nur die Außenseite eines Synergismus der Heilslehre, der, wenngleich mit unterschiedlichen Nuancen, dem amerikanischen Protestantismus sein Gepräge gab.

Mark Noll hat zu Recht darauf hingewiesen, dass „Common-Sense"-Philosophie und das Denken der erwecklichen Protestanten in Amerika im 19. Jahrhundert nicht einfach gleichgesetzt werden können. Denn bei genauerer Betrachtung ergibt sich, dass die schottische Aufklärungsphilosophie den Evangelikalen in den Vereinigten Staaten weniger konkrete theologische Überzeugungen lieferte als vielmehr deren Wesensart, und dabei v. a. die rationale Begründungsstruktur des zuvor bereits vorhandenen Glaubens formte.[16] Man wird daher weniger nach direkten Abhängigkeiten suchen dürfen als vielmehr im Einzelfall, wie im Folgenden im Hinblick auf Jesse Jäckel, nach ihrem Verhältnis zu einer oft mehr unbewusst als bewusst wirkenden Geistestradition fragen dürfen. Dies gilt um so mehr, als der amerikanische Bürgerkrieg, der 1865 endete, in vielerlei und nicht zuletzt geistesgeschichtlicher Hinsicht eine neue Zeitperiode einleitete. Es sollte zum Wesen dieser neuen Zeit gehören, dass die von den Evangelikalen verinnerlichten Prinzipien der moderaten Aufklärung in wachsendem Maße an Plausibilität verloren. Die immer neu aufbrechenden Gräben zwischen einer weithin wörtlich verstandenen Bibel und den Einsichten der an Präzision gewinnenden Natur- und Geschichtswissenschaften ließen auch unter den Evangelikalen ein Problembewusstsein wachsen, das viele Fragen, freilich auch immer wieder Antworten produzierte. Dabei scheint es, dass solcherart weiterführenden Überlegungen bei den Presbyterianern, die anfänglich die Rezeption des schottischen Aufklärungsdenkens am stärksten vorangetrieben hatten, auch als Erstes eine reflektierte und begründete Gestalt annahmen. Dagegen führte Jesse Jäckel, dessen Wirksamkeit erst seit den 1870er Jahren literarische Spuren hinterlassen hat, das Programm des früheren evangelikalen Protestantismus weithin ungebrochen weiter.

---

14 *A History of Christianity in the United States and Canada*, S. 157.

15 So Sydney Ahlstrom, „The Scottish Philosophy and American Theology", *Church History* 24 (1955): S. 268.

16 Mark A. Noll, „Common Sense Traditions and American Evangelical Thought", *American Quarterly* 37 (1985): S. 226.

Unter einem anderen Vorzeichen stand das Verhältnis von Aufklärung und Erweckung am Anfang des 19. Jahrhunderts in *Deutschland*. Während im Unterschied zur französischen die deutsche Aufklärung anfänglich ein moderates Gepräge trug,[17] hatte am Ausgang des 18. Jahrhunderts ein rationalistischer Geist die Vorherrschaft erlangt. Die Gewichte hatten sich deutlich in Richtung einer grundsätzlichen Offenbarungskritik verschoben. Aus der anfänglich mehr apologetischen Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft war ein kritisches Prinzip geworden, von dem her der biblische Offenbarungsgehalt auf seine Entsprechung zu vernünftigen Einsichten reduziert wurde. Aus der „biblizistisch" motivierten Kritik an der Vorherrschaft des Dogmas über die Bibel und der damit verbundenen Konzentration auf die Bibel hatte sich eine weitgehende Kritik der Einzelstücke der Dogmatik entwickelt. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen setzten viele erweckliche Christen im 19. Jahrhundert die deutsche Aufklärung pauschal mit dem (theologischen) Rationalismus ihrer Zeit in eins.[18] Sie waren als oftmals unbewusstermaßen „aufgeklärte" Erweckte zwar zu einer Kritik der theologischen Prinzipienlehre, nicht jedoch dazu bereit, den weithin unverändert in orthodoxem Sinne interpretierten Dogmenbestand aufzugeben. So hielten sie einerseits die Betonung der Subjektivität des Menschen, also seiner moralischen Freiheit und Verantwortlichkeit, fest. Anderseits wurde diese moralische Subjektivität von der objektiven Voraussetzung einer in der Bibel gegebenen Tatsachenoffenbarung Gottes her normiert.

Zu den Ausgangsbedingungen für die Erweckungsbewegungen[19] des 19. Jahrhunderts in Deutschland gehört ferner die Ablösung des Supranaturalismus durch die Erweckungstheologie unter dem Einfluss Schleiermachers und der Romantik. Der Supranaturalismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts hatte den erkenntnistheoretischen Ansatz der „Kritiken" Kants aufgegriffen und ihn gegen den Rationalismus gewendet.[20] Kants Nachweis, dass die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes den Erkenntnisbereich der theoretischen Vernunft überschreite, eine rationale Metaphysik mithin unmöglich sei, wurde von Theologen wie Gottlob Christian Storr (1746-1805)[21] als Befreiungsschlag empfunden. Nach Storrs Überzeugung hatte Kant durch die Aufhebung des (vermeintlich)

---

17 Vgl. Klaus Scholder, „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland", in: *Geist und Geschichte der Reformation: Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag*, Berlin 1966, S. 460-486.

18 Vgl. Ulrich Gäbler, „‚Erweckung' – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung", in: ders. *„Auferstehungszeit"*, S. 163f.

19 Martin H. Jung wiegt Vor- und Nachteile eines singularischen oder pluralischen Gebrauchs des Begriffs „Erweckungsbewegung" ab, entscheidet sich dann aber für den Plural, *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870*, Leipzig 2000, S. 64f.

20 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, S. 43.

21 Zu Storr vgl. Karl Heinz Hinfurtner, „Biblischer Supranaturalismus: Gottlob Christian Storr", in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus, Bd. 1: Aufklärung – Idealismus – Vormärz*, Gütersloh 1990, S. 113-127 (Lit.).

metaphysischen Wissens tatsächlich Raum für den Glauben geschaffen. Dazu kam für Storr, dass die Ideenlehre der praktischen Vernunft Kants die Abhängigkeit der Moral von der Religion und damit die Notwendigkeit der subjektiven Religion sicherte.

Im Anschluss an Schleiermacher, dessen religionsphilosophische Konzeption freilich in erwecklichen Kreisen nie vollständig rezipiert wurde, überwindet die Erweckungstheologie, wie sie exemplarisch bei ihrem Theologen August Tholuck (1799-1877) greifbar wird,[22] diesen Ansatz des Supranaturalismus. Gleichwohl tritt sie mit ihrer antirationalistischen Stoßrichtung in einer gewissen Weise auch das Erbe des Supranaturalismus an. Zugleich aber zeigt sie sich – gegen Kant und den Idealismus – von Schleiermachers Ansatz beeinflusst, der die Religion auf das subjektive Gefühl gründete und ihr damit im Gegenüber zur Moral einen eigenständigen Platz sicherte. So gewinnt der Glaube bei Tholuck seine Gewissheit nicht aus der Demonstration logischer Schlüsse, sondern aus der inneren Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, die sich in der Begegnung mit dem Wort Gottes erschließt. Denn eine prinzipielle Empfänglichkeit für das Gute, einen „Anknüpfungspunkt" für das Wirken Gottes, besitzt auch der gefallene Mensch noch.[23] Indem die Offenbarung Gottes den sittlichen Selbstwiderspruch des Menschen heilt, beweist sie ihren objektiven Wahrheitsgehalt.[24] Das Gottesbewusstsein wird aufgenommen in das fromme Selbstbewusstsein des Menschen, m. a. W., Gottes- und Selbsterfahrung koinzidieren. Obwohl der innere Erfahrungsbeweis nicht zu überbieten ist, wird jedoch auch der geschichtliche Nachweis der Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften, wie gerade auch Tholucks Auseinandersetzung mit der radikalen Evangelienkritik des David Friedrich Strauß zeigt, nicht aufgegeben.[25]

Wenn man auch bei Tholuck von einer Überordnung der Erfahrung über die Bibel nicht ohne weiteres sprechen kann,[26] so bleibt der Begriff der Erfahrung

---

22 Vgl. Gunter Wenz, „Geh Du in Dich, mein Guido': August Tholuck als Theologe der Erweckungsbewegung", *PuN* 27 (2001): S. 68-80.

23 Vgl. *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, 8. Aufl. Gotha 1862, S. 145ff.

24 Zum Ganzen vgl. Christine Axt-Piscalar, *Ohnmächtige Freiheit: Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen 1996, S. 6-25; Gunter Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. 1, München 1984, S. 401ff.

25 Vgl. z. B. F. A. G. Tholuck, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik am Leben Jesu von Strauß für theologische und nichttheologische Leser dargestellt*, Hamburg 1837.

26 Vgl. Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Tübingen 1997, S. 419f. Gunter Wenz spricht in diesem Zusammenhang von einer „dogmatischen Zweideutigkeit", die sich aus Tholucks Überzeugung von der Koinzidenz von Gottes- und Selbsterkenntnis ergebe, vgl. „Erweckte Theologie: Friedrich August Gottreu Tholuck", in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1, S. 256.

doch grundlegend für die Erweckungstheologie über Tholuck hinaus. Hier liegt dann auch die Ursache für die Distanzierung von Kant – zumindest im Hinblick auf dessen Erkenntnistheorie – und die Anknüpfung an Schleiermacher. Der Erweckung geht es um die *unmittelbare* Gotteserfahrung, mit einem Wort: um Gewissheit. Das Anliegen ist hier also kein anderes als z. B. bei Wesley. Religiöse Gewissheit aber war mit Kants Abweisung der Möglichkeit transzendentaler Erkenntnis nicht zu gewinnen. Dagegen war mit dem religiösen Gefühl bzw. der religiösen Erfahrung ein Anknüpfungspunkt für das über den Sündenfall hinausreichende unmittelbarere Einwirken Gottes auf das Bewusstsein des Menschen gefunden. Dieser Ansatz findet seine umfassendste Gestalt in der Erfahrungstheologie des Erlanger Systematikers Franz Hermann Reinhold Frank, der das gesamte Gebiet der Dogmatik und Ethik von der Erfahrung her abschreitet. Im Zentrum steht auch hier die Frage nach der Gewissheit der Erfahrung,[27] wobei Frank davon ausgeht, dass die Gewissheit der Erfahrung ein reales Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, genauer das Affiziertsein des Subjekts durch das Objekt voraussetzt, und darin eine deutsche Entsprechung zum amerikanischen „Common-Sense"-Denken bietet.

Damit ist implizit aber bereits gesagt, dass die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts auch einen Neueinsatz gegenüber Schleiermacher darstellen. Dies zeigt sich in materialer Hinsicht in der zentralen Stellung, die jetzt der „Lehre von der Sünde und vom Versöhner" zukommt. Indem alle Bereiche der Dogmatik und Ethik von einem soteriologischen Ansatz her betrachtet werden, wird zugleich die bei Schleiermacher empfundene Vorherrschaft der Philosophie überwunden. Obwohl also die Erweckung in Deutschland neben dem älteren Pietismus sowohl vom Idealismus als auch der Romantik angeregt ist, trägt sie letztlich doch einen deutlich „antithetischen Charakter", der sie zugleich wieder von allen diesen geistigen Richtungen abhebt. Dies zeigt sich maßgeblich in der programmatischen Absicht, gerade unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität die biblisch-reformatorische Lehre mit möglichst nur geringen Modifikationen zu bewahren. Inwieweit dies tatsächlich, und nicht nur in der erwecklichen Selbstwahrnehmung, gelang, muss im jeweiligen Einzelfall sehr differenziert geprüft werden.

Ein nichttheologischer Faktor hat schließlich die deutschen Erweckungsbewegungen nachhaltig geprägt. Gemeint ist die französische Revolution und die mit den Befreiungskriegen verbundenen Erschütterungen der Nation. Die Vergötzung der Vernunft hatte deren widergöttliches Wesen enthüllt, die Abgründigkeit menschlichen Wollens und Tuns hatte sich geoffenbart. Der unerschütterliche Fortschrittsoptimismus der Aufklärung schien desavouiert. Das Einwirken dieser politischen Faktoren auf die Erweckten sollte seine theologischen Spuren hinterlassen. Denn während das 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten die Blüte-

27 Vgl. auch den Titel seines Buches *System der christlichen Gewißheit*, 2 Bde., Erlangen 1870/73.

zeit des zutiefst optimistischen und sich zudem mit einem amerikanischen Sendungsbewusstsein verbindenden Postmillenniarismus wurde, der trotz des nach 1860 aufkommenden Darbysmus[28] noch bis in das 20. Jahrhundert hinein zu wirken vermochte,[29] konnten die erweckten Kreise Deutschlands die Perspektive einer ungetrübten Zukunftshoffnung nicht wiedergewinnen. Obwohl in Detailfragen der Endzeitdeutung durchaus divergent, setzte sich hier fast durchgängig eine vom Prämillenniarismus bestimmte Geschichts- und Endzeitsicht durch.[30] Die Zukunft erscheint hier in einem ambivalenten Licht. Das Gute wie das Böse, so wird hier angenommen, reifen immer mehr aus. Der Fortschritt vollzieht sich daher im verschlungenen Miteinander des aufstrebenden Guten und des immer tiefer fallenden Bösen. So führt diese Entwicklung zur wachsenden Verschärfung der Widersprüche von Gut und Böse.[31] Auch die Kirche ist hier nicht ausgenommen. Diesen Überzeugungen entspricht in gesellschaftspolitischer Hinsicht eine konservativ-restaurative Grundhaltung.[32] Die Bedeutung des Staates wurde aber gerade nicht enthusiastisch überhöht, auch wenn es Wellen des Patriotismus insbesondere im Zusammenhang mit kriegerischen Auseinandersetzungen durchaus gab. Der gesellschaftspolitische Konservatismus war vielmehr Ausdruck einer antirevolutionären Grundhaltung, die sich mit der Revolution von 1848 in Deutschland bestätigt fühlte.

Aufgeklärtes Denken zeigt sich also im Kontext sowohl der amerikanischen als auch der deutschen Erweckungsbewegungen. Die „aufgeklärte Erweckung" ist nichts anderes als das Bemühen, ein an der Gottesoffenbarung ausgerichtetes sittliches Leben unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität zu realisieren und in der Auseinandersetzung mit offenbarungsfeindlichen Haltungen wie Rationalismus und Materialismus zu bewähren. Dabei soll auch unter Rückgriff auf rationale Gedankenführungen das Offenbarungsansehen der Heiligen Schrift sowie die Möglichkeit unbedingter Gotteserfahrung und damit christlicher Gewissheit gesichert werden. Die Erfahrung gewinnt über ihre allgemeine Erkenntnisfunktion hinaus den Charakter des primären Mediums der Heilsaneignung. Bei

---

28 Vgl. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago; London 1970, S. 59ff.

29 Vgl. Jean B. Quandt, „Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism", *American Quarterly* 25 (1873): S. 390-409; James H. Moorhead, „The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, 1865-1925", *Church History* 53 (1984): S. 61-77.

30 Vgl. Stephan Holthaus, „Prämillenniarismus in Deutschland: Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert", Jahrbuch *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994): S. 191-211.

31 Vgl. J. G. Pfleiderer, *Evangelische Glaubens- und Sittenlehre für höhere Schulen sowie zum Selbstunterricht*, Bonn 1885, S. 184-186. Pfleiderer spricht von einer der Wiederkunft Christi vorhergehenden „Periode der Ausreifung des Guten und des Bösen".

32 Abweichende Auffassungen zeigen sich allerdings bei den sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland ausbreitenden Freikirchen, die sich natürlicherweise für eine Überwindung des Staatskirchensystems und die Durchsetzung religiöser Freiheiten einsetzten.

grundsätzlicher positiver Einstellung gegenüber dem Erkenntnisvermögen der Vernunft zeigt sich in der deutschen Erweckungstheologie eine im Vergleich zum amerikanischen Protestantismus kritischere Haltung zur Vernunft, wenngleich durch deren Subordination unter die Offenbarung dem Gebrauch der Vernunft übereinstimmend eine primär apologetische Funktion zugewiesen ist. Unterschiede ergeben sich vor allem infolge der vom erwecklichen Protestantismus Deutschlands abgelehnten Revolutionen, die hier ein weniger optimistisches, meist ambivalentes Geschichtsverständnis bedingen. Der von Optimismus und nationalem Sendungsbewusstsein getragene amerikanische Evangelikalismus entwickelt eine im Vergleich größere Gestaltungskraft sowohl in geistiger wie auch in praktischer Hinsicht.

3. Jesse Jäckel und die Evangelische Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten

Die vorstehenden Überlegungen sollen nun im Hinblick auf Jesse Jäckel konkretisiert werden, der als deutsch-amerikanischer Theologe sozusagen am Schnittpunkt zweier Sprach- und Kulturkreise stand. Jesse Jäckel gehörte zur Evangelischen Gemeinschaft, einer Kirche, die sich nach einem früheren Zusammenschluss mit der Kirche der Vereinigten Brüder in Christo 1968 auf Weltebene mit der Methodistenkirche zur United Methodist Church vereinigte. Die Anfänge der Evangelischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten[33] gehen auf Jacob Albrecht (1759-1808) zurück.[34] Er war der Sohn deutscher Einwanderer aus der Pfalz. Nach seiner Bekehrung im Alter von 32 Jahren schloss er sich der Methodistenkirche an. Ab 1796 predigte er den Deutschen in Pennsylvania, Maryland und Virginia. Da jedoch der erste Bischof der Methodist Episcopal Church in Amerika, Francis Asbury, einen innerhalb der Kirche eigenständig arbeitenden Missionszweig für die deutschsprachigen Einwanderer als nicht notwendig erachtete,[35] entstand in den Jahren nach 1800 schrittweise eine eigenständige Ge-

33 Vgl. Arthur Core, „Die Evangelische Vereinigte Brüderkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika (Evangelical United Brethren Church); in Deutschland: Evangelische Gemeinschaft", in: Karl Steckel; C. Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 59ff.

34 Zur Biographie vgl. Karl Heinz Voigt, *Jacob Albecht: Ein Ziegelbrenner wird Bischof*, Stuttgart 1997.

35 Umstritten war also nicht die Frage, ob auf Deutsch gepredigt werden solle, sondern der Status eines ausschließlich deutschsprachigen Werkes innerhalb der Methodist Episcopal Church; vgl. Paul F. Blankenship, „Bishop Asbury and the Germans", *Methodist History* 4 (1966): S. 5-13; Donald K. Gorrell, „‚Ride A Circuit or Let it Alone': Early Practises that Kept the United Brethren, Albright People and Methodists Apart", *Methodist History* 25 (1986): S. 4-16; Edward F. Ohms, „The Language Problem in the Evangelical Association", *Methodist History* 24 (1987): S. 222-238.

meinschaft, die rasch Züge einer organisierten Kirche annahm.[36] Seit 1816 nannte sie sich „Evangelische Gemeinschaft" (EG). In Kirche und Lehre orientierte sich die EG zunächst eng an den bischöflichen Methodisten, widmete sich aber ganz der Mission unter den in Amerika siedelnden Deutschen. 1850 begann die Evangelische Gemeinschaft mit der Mission in Deutschland, die schließlich auch hier, schwerpunktmäßig in Württemberg, zum Aufbau kirchlicher Strukturen führte.[37]

Die Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war von zahlenmäßigem Aufschwung und wachsendem kirchlichen Engagement in vielen Bereichen geprägt, zugleich aber auch von internen Spannungen, die schließlich 1894 zur Spaltung der Kirche führten. Die innerkirchlichen Spannungen erwuchsen aus einer im Jahr 1857 begonnenen lang anhaltenden Kontroverse über das Verständnis der Lehre von der „Christlichen Vollkommenheit". Theologische Auseinandersetzungen dürften allerdings nicht die maßgebliche Ursache für die letztlich erfolgte Spaltung gewesen sein. Hier spielten vielmehr auch Fragen des persönlichen Verhältnisses kirchlicher Repräsentanten untereinander, Fragen des Verständnisses der Kirchenordnung und nicht zuletzt Differenzen zwischen den mittlerweile „amerikanisierten" (und daher zumeist englischsprachigen) Nachkommen deutscher Einwanderer und den noch fest im deutschen Kulturkreis verwurzelten Einwanderern in erster Generation eine Rolle.[38]

Im Umfeld dieser Entwicklungen wirkte auch Jesse Jäckel,[39] Bruder des etwas bekannteren Bischofs Ruben Jäckel.[40] Jesse Jäckel wurde am 15. Februar 1820 geboren. Im Alter von 13 Jahren erlebte er seine Bekehrung, später folgte er dem Ruf in den Predigerdienst der Evangelischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten. Über die Stationen seiner theologischen Ausbildung ist nichts bekannt. Bekannt ist dagegen, dass (wenn auch nicht wann) er den Segen der gänzlichen Heiligung erlangte.[41] Als Prediger diente er ab 1853 verschiedenen Gemeinden

---

36 Vgl. Paul H. Eller, *These Evangelical United Brethren*, Dayton 1957, S. 59ff.

37 Vgl. Paul Wüthrich, „Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa", in: Karl Steckel; C. Ernst Sommer (Hg.), *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 149ff.

38 So das Fazit von Ralph Kendall Schwab, *The History of the Doctrine of Christian Perfection in the Evangelical Association*, Menasha 1922, S. 89; vgl. weiter Terry M. Heisey, „Immigration as a Factor in the Division of the Evangelical Association", *Methodist History* 19 (1980): S. 41-57.

39 Zur Biographie vgl. *Der Christliche Botschafter*, 3. Dezember 1895, S. 777 und 17. Dezember 1895, S. 801f. Andere als die leider nicht erschöpfenden biographischen Angaben des Nachrufs waren leider nicht zu ermitteln. In englischsprachigen Publikationen der *Evangelischen Gemeinschaft* findet sich für gewöhnlich die Schreibung *Yeackel* statt *Jäckel*.

40 Ruben Jäckel verfasste eine zweibändige *Geschichte der Evangelischen Gemeinschaft*; Bd. 1: deutsch Cleveland 1890, englisch 1894; Bd. 2: deutsch Cleveland 1895, englisch 1895. Das Buch wurde auch vom Verlag der *Evangelischen Gemeinschaft* in Stuttgart verlegt.

41 Nach dem Zeugnis von Bischof Eschers Nachruf.

der Ostpennsylvanien-Konferenz, 1876 wechselte er in die neugegründete Atlantik-Konferenz.[42] In jungen Jahren musste Jäckel den Verlust seiner zwei ältesten Kinder beklagen.[43] Er wurde einer der maßgeblichen Förderer der Missionsarbeit der Evangelischen Gemeinschaft im Osten Pennsylvanians.[44] Für das dortige Gebiet wurde er schließlich zum Superintendenten berufen; 1863, 1871 und 1875 wählte ihn die Generalkonferenz zu ihrem Sekretär (Geschäftsführer).[45] In den angedeuteten Auseinandersetzungen um die Heiligungslehre gehörte Jäckel zur Fraktion des Bischofs Escher, der die Interessen der „deutschen" Kirchenglieder in Pennsylvania gegenüber den bereits stärker „amerikanisierten" Kräften in der Kirche vertrat und sich in der Heiligungslehre um eine klare Orientierung an John Wesley bemühte.[46] Jäckel verstarb am Danksagungstag des Jahres 1895, nachdem er längere Zeit an den Folgen eines schweren Schlaganfalls gelitten hatte. In seinem Nachruf bezeichnete Bischof Escher ihn als Prediger von „ruhiger, aber dabei doch strebsamer Gemüthsart, klarem Verstand, festem Willen, heiterem Ernst und starkem Selbstgefühl und Rechtssinn".[47] Zwar sei er weder ein „Volksmann" noch ein „glänzender Redner" gewesen, doch waren seine Predigten „klar, rein, lauter, vollständig nach ‚dem Vorbild der heilsamen Worte' des Buches Gottes".[48]

4. Erweckte Aufklärung – von der Vernunft des Glaubens

Wenn wir feststellten, dass die aufklärerische Komponente der Erweckung eine primär apologetische Funktion erfüllte, dann bestätigt sich diese Beobachtung im Hinblick auf Jesse Jäckel. So stellte er in einem Artikel mit dem Titel „Religion

---

42 Vgl. S. C. Breyfogel, *Landmarks of the Evangelical Association*, Reading 1888, S. 406.

43 „[D]a stand ich nun und überblickte, einerseits den Zustand meiner Familie, andererseits die Verhältnisse der Gemeinde ... – mit welchen Empfindungen, ist schwer zu beschreiben. – Unbegreiflich sind die Gerichte des Herrn, und unerforschlich seine Wege", *Der Christliche Botschafter* „Philadelphia Station, Ostp. Conf. Schwerer Anfang. Dunkle Wolken. Bessere Zeiten. Gott mit uns. Abschied"; 13. Februar 1858, S. 30.

44 J. Jäckel berichtet im *Christlichen Botschafter* in größeren Abständen vom Vorankommen der dortigen Arbeit; vgl. ebd.; „Die Ostpenn. Conferenz – ihre Aufgabe in unserem einheimischen Missionsfeld", 3. Juli 1858.

45 Vgl. Raymond W. Albright, *A History of the Evangelical Church*, Harrisburg 1942, S. 457.

46 Zum Thema der deutschen Auswanderung in die Vereinigten Staaten vgl. David Luebke, „German Exodus: Historical Perspectives on the Nineteenth-Century Emigration", *Yearbook of German-American Studies* 20 (1985): S. 1-17; James M. Bergquist, „German Communities in American Cities: An Interpretation of the Nineteenth-Century Experience", *Journal of American Ethnic History* (Fall 1984): S. 9-30. Zur Bedeutung religiöser Migrationsprozesse für verschiedene Landes- und Freikirchen vgl. das Jahrbuch *Freikirchenforschung* 5 (1995) mit seinen Einzelbeiträgen zum Thema.

47 J. J. Escher, „Bruder Jesse Jäckel", *Der Christliche Botschafter,* 17. Dezember 1895, S. 801.

48 Ebd.

und Unglaube – die Probe"[49] den objektiven Charakter einer Prüfung des christlichen Glaubens für einen jeden, auch den ungläubigen Menschen heraus. Er berichtet von einer Mutter, die auf dem Sterbelager um die Gnade Gottes ringt und diese – in dem qualvollen Bewusstsein, „daß ihre Zeit nur kurz sei, und daß sie an der Pforte des Himmels stehe" – schließlich erlangt. Zeuge dieses Geschehens ist auch „ein mit gutem Verstande begabter, junger Mann", ein „offener Rationalist", den diese Szene im Tiefsten trifft: „Wenn es einen solchen Kampf kostet – sagte er – dann thut es Noth, daß man in gesunden Tagen anfängt!" In den Mittelpunkt seiner an diese Begebenheit anknüpfenden Bemerkungen stellt Jäckel hier nicht die Vertiefung der „geistlichen Güter", nach denen sich die Mutter auf dem Sterbebett sehnt. Vielmehr knüpft er formal an die erkenntnistheoretische Qualität des Geschehens an, dessen Zeuge der junge Mann gerade geworden war und kommentiert:

> Thatsachen, lieber Leser! *Thatsachen*, die Realitäten des Todes und der Ewigkeit verkündend, decken auf eine unbestreitbare Weise das Gehaltlose des Unglaubens auf; während sie andererseits ebenso klar das Erhabene und Göttliche der christlichen Religion bestätigen.[50]

Die Rede ist hier von Tatsachen der Erfahrung, die sich ihrem Wesen nach als „unbestreitbar" erweisen und deshalb die Anerkennung eines jeden vernünftigen Menschen – und ein „vernünftiger" Mensch möchte der Rationalist ja wohl sein – fordern. Materialiter decken diese Tatsachen die Unwirklichkeit des Unglaubens auf, bestätigen zugleich aber „klar" die Verwurzelung des christlichen Glaubens in der objektiven Realität. Wie nun wird die Wirkung dieser Sterbebettszene auf den jungen Rationalisten geschildert? Er zieht seine Schlüsse aus dem Geschehen, ohne dass hier eine sofortige Hinwendung zum lebendigen Glauben erkennbar ist. Hier deutet sich eine erkenntnistheoretische Dialektik an, die im Glaubensbegriff deutlich wird und letzten Endes theologisch bestimmt ist. Denn Tatsachen, die unbestreitbar die Anerkennung durch das erkennende Subjekt fordern, können immer nur zu einem historischen Glauben führen, der diese Tatsachen in ihrer Wirkung konstatiert. Dagegen bleibt der lebendige Glaube, die *fiducia*, als die Beziehung zweier moralischer Subjekte die freie, nicht determinierte, freilich durch Gottes Gnade ermöglichte Tat des Menschen, durch die er um Christi willen Rechtfertigung und Wiedergeburt empfängt.

Die geschilderte Sterbebettszene macht nach Jäckel deutlich, dass

> die christliche Religion auch von gesunder und ehrlicher Kritik nichts zu befürchten habe, verläßt man jedoch nunmehr eine solche Sterbendszene mit der Ueberzeugung, daß es nicht an der Zeit sei, die Sache der Religion weiter kritisch zu behandeln, sondern daß es das Beste sei,

49 *Der Christliche Botschafter*, 17. Juli 1858.
50 Ebd. (Hervorhebung im Original).

sich deren Vorschriften auf's Demüthigste zu unterwerfen und alles Ernstes dem erhabenen Ziele, welches dieselbe vorhält, nachzujagen, um somit das ewige Leben zu ergreifen.[51]

Es sind drei Punkte, die der Verfasser damit anspricht. Zunächst ergibt sich gerade aus der Gründung der christlichen Religion in der objektiven Realität, die als Schöpfung die Setzung eines persönlichen Gottes ist, dass der Glaube die Kritik nicht zu fürchten hat. Wichtig ist hier freilich die nähere Bestimmung der Kritik als eine „gesunde und ehrliche" Kritik. Jäckels Formulierung gibt zutreffend ein Grundmuster der Apologetik im 19. Jahrhundert wieder. Gesunde und ehrliche Kritik kann nur zu einem schärferen Herausarbeiten der Wahrheit führen und wird daher letzten Endes die eigene Position, die ja grundsätzlich der Wahrheit entspricht, stützen. Sollte sich diese Übereinstimmung nicht erzielen lassen, dann liegt das Problem beim Kritiker. Vermutlich ist sein Blick für die Wahrheit getrübt, weil er in der Sünde, der Ichsucht, lebt, und insofern der Wahrheit gegenüber voreingenommen, weil er sein „gottloses" Leben zu rechtfertigen sucht. Dann aber ist er „krank" und bedarf der Erneuerung durch den Heiligen Geist, der auch sein Erkenntnisvermögen durchdringen wird. Es darf nicht übersehen werden, dass auf Seiten der Offenbarungs- und Glaubenskritiker in analoger Weise argumentiert wurde. Auch hier wurde die Forderung nach voraussetzungsloser Erkenntnis erhoben, wogegen der Glaube als Ausdruck erkenntnistheoretischer Voreingenommenheit interpretiert wurde.

Wesentlicher aber ist Jäckel hier, dass der Weg zum lebendigen Glauben, und damit zum Kern der christlichen Religion beschritten wird. Bei diesem Schritt hat die Kritik des Verstandes nichts auszurichten. Gefordert ist vielmehr der Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes. Bekehrung und Wiedergeburt sind also nicht nach rationalen Kriterien aufzulösen. Hier ist schlicht Vertrauen, hier sind Wille und Herz gefragt. Wo aber der Weg beschrieben wird, da muss auch vom Ziel die Rede sein, was Jäckel nun drittens tut. Ohne sie ausdrücklich zu nennen, scheint Jäckel hier auf die christliche Vollkommenheit anzuspielen, der jeder Christ schon nach einer häufigen Ausdrucksweise Wesleys „nachjagen" sollte. Heiligung ist hier nach Jäckel nichts anderes als Mitteilung des göttlichen, ewigen Lebens, das der Christ im Glauben ergreift. Die Apologetik hat damit den Weg für die Erkenntnis des Heils geebnet. Hier erst ist sie am Ziel.

Dem Verstand kommt also auch eine selbstkritische Funktion zu, insofern er den Punkt zu erkennen und anzuerkennen hat, an dem seine Reflexion zu einem Ende zu kommen und er sich demütig der göttlichen Autorität zu unterwerfen hat. Mit dieser Feststellung ist nun noch keine Antithese von Glaube und Vernunft konstruiert, von der bei Jäckel keine Rede sein kann. In seinem Aufsatz „Philosophie der Religion"[52] verwahrt er sich sogar ausdrücklich dagegen, einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Religion und der Philosophie aufzu-

51 Ebd.

52 *Der Christliche Botschafter*, 10. Dezember 1873.

bauen: „Nein, Religion und Vernunft sind beide Gaben ein und derselben Hand unseres himmlischen Vaters, und es wäre in Betracht dieser Thatsache doch sonderbar, für einen Theologen anzunehmen, daß beide im Gegensatz zueinander ständen".[53]

Die Religion, die sich durch der Erfahrung zugängliche Tatsachen empfiehlt, fordert durchaus eine Unterwerfung der kritischen, gegen Gott gerichteten Vernunft unter die Offenbarung. Die Vernunft wird damit zwar einerseits erniedrigt, andererseits jedoch gerade durch die Unterwerfung hindurch zu ihrem göttlichen Adel emporgehoben. Ausgerichtet auf die Wahrheit, auf Gott, ist sie nämlich dann befähigt, denkend die Inhalte der Offenbarung zu explizieren.[54] Sie bedient sich dazu bestimmter Begriffe, z. B. in der Beschreibung des Wesens Gottes. Die Vernunft erschließt Analogien der geistigen und der natürlichen Welt. Sie erhellt die Notwendigkeit gewisser Offenbarungsinhalte, so z. B. die absolute Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes. Der erkenntnistheoretische Primat der biblischen Offenbarung bleibt in alledem dadurch gewahrt, dass der rationale Erweis der Schriftwahrheiten, der gewissermaßen einen „Gottesstandpunkt" impliziert, in das durch den Glauben bestimmte Subjekt gelegt wird: „*credo*, ut intelligam". Dieses glaubende Subjekt ist aber nicht über, sondern nur unter Gott denkbar.

Wie bestimmt Jäckel nun den Glauben im Gegenüber zum Denken der Philosophie? Zunächst wird nach einer wenn auch irrigen Etymologie Religion von Jäckel verstanden als „Wiederverbindung des Menschen mit Gott".[55] Impliziert ist hier eine ursprüngliche Verbindung von Gott und Mensch, die (durch die Sünde) unterbrochen wurde und folglich der Wiederherstellung bedarf. Diese Wiederherstellung wird von Gott auf die Bedingungen von Buße und Glaube hin angeboten. Der Glaube wird – im Anschluss an Hebr 11, 1 – bestimmt als eine gewisse Zuversicht, „kraft deren man nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht". Der Glaube aber erfordert „vorerst ein *Zeugnis*; dann genügende und befriedigende Gründe für die *Wahrhaftigkeit* des Zeugnisses; und letztens ein klares *Verständnis* desselben".[56] All dies wirkt der Heilige Geist Gottes, der sich innerlich dem Menschen bezeugt, indem er ihm die Heilsgüter darbietet, nach denen in der Buße ein Verlangen erwacht ist, d. h., indem er den sittlichen Selbstwiderspruch des Menschen heilt. Das Ergreifen der Heilsgüter aber ist nicht Aufgabe des Verstandes, sondern des Herzens. Allerdings ist der Verstand nicht gänzlich passiv, denn er muss das Herz für die Annahme des Heils freigeben, er muss sich Gott unterwerfen. Da die Erlösungssehnsucht des Herzens „durch nichts Vergängliches und Sichtbares ersetzt und gestillt" werden kann, wird die Annahme des von Gottes Geist dargebotenen Heils nun selbst zur „vernünftigsten" Tat, die überhaupt denkbar ist. Der Mensch kommt in Verbindung mit der höchsten Ver-

53 Ebd.
54 Vgl. ebd.
55 Ebd.
56 Ebd. (Hervorhebungen im Original).

nunft. In dieser Lebensverbindung mit Gott gewinnt der Mensch Anteil an der göttlichen Natur, denn Gott teilt „seine Natur mit".[57] Auch hier werden die Grundfragen der Erkenntnistheorie in letzter Konsequenz auf die biblische Heilslehre zurückgeführt.

Überblickt man das Ganze, so besitzt die Vernunft Vermögen in zweierlei Hinsicht. Sie kann, wie wir am Anfang sahen, zur Offenbarung *hinführen*, und sie kann von der Offenbarung *ausgehen*. Ihre Aufgabe, zur Offenbarung *hinzuführen*, an die die christliche Apologetik anzuknüpfen hat, ist für die Vernunft eine nur implikative und begrenzte. Sie ist *implikativ*, da Gott ihrer vielfältigen Befähigungen zum Trotz einfältige Konzentration auf das „eine, was not tut", fordert: die Entscheidung für und die Unterwerfung unter die Offenbarung. Sie ist *begrenzt*, da sie angesichts dieser Erfahrung des „unbestreitbaren" Anspruchs Gottes die Grenzen ihres Erkenntnisvermögens erkennen muss. Zur eigentlichen Bestimmung findet die Vernunft erst, sofern sie reflektierend von der Offenbarung *ausgeht*. In dieser Aufgabe ist sie explikativ und entgrenzt. Sie ist *explikativ*, da sie sich nun im Licht und unter Anleitung der Offenbarung ihrer ursprünglichen und eigentlichen Bestimmung gemäß entfalten kann, sie ist *entgrenzt*, weil sie in der Verbindung mit der göttlichen Vernunft menschliche Einsicht zu transzendieren vermag.

Nun ist die christliche Religion aber nicht so sehr eine theoretische Größe als vielmehr – man denke an das eingangs genannte Stichwort „Ethisierung" der Religion – eine moralische Macht. So definiert Jäckel die „Uebung des Guten" als Frucht, letztlich als Essenz der christlichen Religion. Mit anderen Worten, das Wesen der Religion ist ein „Leben beständiger Liebe zu Gott und dem Nächsten".[58] Bedingung und Ermöglichung einer solchen Religion der Liebe ist der Glaube an Gott durch Jesus Christus. Glaube ist Nicht-Zweifeln und tätiges Ergreifen. Das philosophische Denken jedoch ist seinem Wesen nach Zweifel und damit Zaudern vor dem letzten, dem notwendigen Schritt. Bleibt das Denken der Spekulation und Reflexion verhaftet, so schreitet der Glaube fort zur Tat der Liebe. Hier begegnet uns das erweckungstheologische Motiv der Aufhebung des Wissens in die Tat, theologisch gesprochen, der Rekurs auf den Glauben, der in der Liebe tätig ist (Gal 5, 6). In diesem Sinne haben wir Jäckel zu verstehen, wenn er seinen Aufsatz zur Religionsphilosophie mit dem Zitat schließt: „Religion ist die Vollkommenheit aller Philosophie".[59]

Die auf dem Weg apologetischen Bemühens versuchte „Aufklärung" des Menschen dient damit auch bei Jäckel in letzter Konsequenz dessen Erweckung. Indem auf dem Feld des Denkens der Weg zum Heil gebahnt wird, wird auch hier die soteriologische Grundrichtung des erwecklichen Protestantismus deutlich.

---

57 In diesem Punkt besteht eine Nähe der wesleyanischen zur ostkirchlichen Lehrtradition.

58 *Der Christliche Botschafter*, 17. Dezember 1873.

59 *Der Christliche Botschafter*, 24. Dezember 1873.

5. Aufgeklärte Erweckung – Heiligung und Heilsgeschichte

5.1 Die Heiligung

Obwohl Jäckel im Laufe der Jahre seines Predigerdienstes eine Anzahl von Aufsätzen zu unterschiedlichen Themen veröffentlichte, schrieb er Zeit seines Lebens lediglich ein Buch, und es war – wie aus dem Vorwort hervorgeht – kein Zufall, dass sich dieses Buch mit der Lehre von der „christlichen Vollkommenheit" beschäftigte.[60] Das Buch dürfte innerhalb der Evangelischen Gemeinschaft und vermutlich auch darüber hinaus weite Verbreitung erfahren haben, handelte es sich doch um eines der ganz wenigen Bücher aus dem Verlag der Evangelischen Gemeinschaft zur Heiligungslehre, die auf beiden Seiten des Atlantik verlegt wurden.[61]

Hintergrund seiner Buchveröffentlichung waren einerseits die Auseinandersetzungen um das Verständnis der Heiligungslehre und andererseits das mit dem Aufkommen der Heiligungsbewegung,[62] deren Beginn Jäckel auf das Jahr 1867 datiert,[63] verbundene erhöhte Interesse an der Thematik. Gründen möchte Jäckel seine Ausführungen allerdings auf das gründliche Studium der Heiligen Schrift. Obwohl sich Jäckel in seiner Darstellung der Heiligungslehre um eine weitgehende Orientierung an John Wesley bemüht, geht es ihm gleichwohl nicht um eine Repristination der Heiligungslehre Wesleys. Vielmehr bemüht sich Jäckel, die für ihn *biblische* Lehre von der Heiligung unter den Bedingungen und Fragestellungen des 19. Jahrhunderts zu entwickeln. Dafür orientiert er sich an zwei einflussreichen, gleichwohl nichtmethodistischen Autoren.

Erkennbar ist erstens der Einfluss von Johann Heinrich Kurtz (1809-90),[64] der ab 1849 als Professor der Kirchengeschichte, später dann des Alten Testaments in Dorpat lehrte und ein wiederholt aufgelegtes *Lehrbuch der Heiligen Geschich-*

---

60 *Die Heiligung des Menschen nach dem Alten und Neuen Testament, Umfassend: Bedürfnis, Anbahnung, Vermittlung, Vollendung und Endziel der Heiligung*, Cleveland 1885, Stuttgart 1886.

61 Aus dem Bereich der Monographien mit heiligungstheologischer Thematik trifft dies nur noch zu auf W. W. Orwig, *Die Heilsfülle: Heiligung und Heilsfülle nach Maßgabe der Heiligen Schrift,* Cleveland 1872, Nürtingen 1873. Zur weiteren Einordnung vgl. Michel Weyer, „The Holiness Tradition in German-Speaking Methodism", *Asbury Theological Journal* 50/51 (Fall 1995/ Spring 1996): S. 197-210.

62 Zur amerikanischen Heiligungsbewegung vgl. Melvin E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, 2. Aufl. Lanham; London 1996. Zur Heiligungsbewegung in Deutschland vgl. Stephan Holthaus, „Heil, Heilung, Heiligung – Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung (1875-1909)", *JETh 11* (1997): S. 142-174; Karl Heinz Voigt, *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft: Die „Triumphreise" von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen*, Wuppertal 1996.

63 Vgl. *Die Heiligung des Menschen*, S. V.

64 Vgl. Bonwetsch, Art. „Kurtz, Johann Heinrich", *RE³*, Bd. 11, S. 187-190.

te verfasst hatte.[65] Das Buch wurde auch in der Ausbildung für die Prediger der Evangelischen Gemeinschaft verwendet. Die Ausführungen der *Heiligen Geschichte* waren von einem „biblischen Realismus" bestimmt, der von der positiven Geschichtlichkeit der biblischen Offenbarung ausging. Der Anlage des Buches lag das Verständnis von „heiliger Geschichte" zugrunde. Darunter verstand Kurtz „diejenige Geschichte, welche aus dem Zusammenwirken göttlicher und kreatürlicher Thätigkeit hervorgeht".[66] Gerade diese Betonung eines (heils)-geschichtlichen Synergismus machte das Buch vermutlich auch für wesleyanisch geprägte Theologen attraktiv. Jedenfalls orientiert sich der Aufriss des Buches von Jäckel deutlich an der *Heiligen Geschichte* von Kurtz. Jäckel entfaltet die Gliederung des Buches bereits in dessen Titel: „Bedürfnis, Anbahnung, Vermittlung, Vollendung und Endziel der Heiligung".[67] Da bei Kurtz die Vollendung der Heiligung erst in der himmlischen Herrlichkeit erreicht ist, muss Jäckel hier eine zusätzliche Differenzierung vornehmen. Denn für ihn ist die Vollendung der Heiligung, eben die „christliche Vollkommenheit", bereits eine irdische Möglichkeit; was dann noch aussteht, ist das „Endziel", die verewigte Gemeinschaft mit Gott.

Bereits bei Kurtz fällt der milde christlich-theosophische Einschlag seines Buches auf. Für diese Geistesströmung, deren Einfluss auf die erweckliche Theologie im 19. Jahrhundert noch weithin unerforscht ist, scheint Jäckel erhebliche Sympathien besessen zu haben. Dies zeigt sich in seiner starken und expliziten Bezugnahme auf die *Christliche Ethik* (1. Aufl. 1863) des evangelischen Pfarrers Theodor Culmann (1824-1863). Culmann war ein Schüler des Erlanger Philosophen Emil August von Schaden und wirkte als Pfarrer in Kaiserslautern, Freckenfeld bei Bergzabern und Speier.[68] Als Schüler von Schadens empfing Culmann die Gedanken der christlichen Theosophie Jacob Böhmes nicht über den schwäbisch-theosophischen Pietismus, wie er sich bei Michael Hahn und Friedrich Christoph Oetinger findet,[69] sondern über die Vertreter der Böhme-Renaissance in der Romantik, zu deren Vertretern neben von Schaden auch der katholische Religionsphilosoph Franz von Baader zählte.[70] Um zu verdeutlichen, inwiefern Jäckel sich um eine unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts „auf-

---

65 1. Aufl. Königsberg 1843, zahlreiche weitere Auflagen (mir liegt die 18. rev. Aufl. Leipzig 1895 vor).

66 Ebd., S. 1.

67 Vgl. die Gliederung bei Kurtz: Erste Abteilung. Die Vorbereitung und Anbahnung des Heils; Zweite Abteilung. Die Ausführung, Aneignung und Vollendung des Heils.

68 Zu den biographischen Angaben vgl. den Lebensabriss in der 5. Aufl. der *Christlichen Ethik* von 1927, S. XI-XVI; Helmut Burkhardt, Art. „Culmann, Philipp Theodor", *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 1, Wuppertal; Zürich 1992, S. 396.

69 Vgl. Heinrich Bornkamm, „Pietistische Mittler zwischen Jakob Böhme und dem deutschen Idealismus", in: *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen, Festschrift für Martin Schmidt*, Göttingen 1975, S. 139-154.

70 Vgl. Wilhelm Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Zweiter Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und Bund*, Gütersloh 1923, S. 27ff. 108ff.

geklärte" Darstellung der Heiligung bemühte, soll nun speziell nach den Einflüssen Culmanns auf das Denken Jäckels gefragt werden.[71]

Jäckel bezieht sich an zwei entscheidenden Punkten seines Buches auf Culmann, wobei er auf die Übernahme von mehr spekulativen theosophischen Überlegungen meistens verzichtet.[72] Er setzt ein mit der Entfaltung der anthropologischen Voraussetzungen seiner Theologie. Dabei wird das Wesen des Menschen von dessen Gottebenbildlichkeit her bestimmt. Im Anschluss an Culmann stellt Jäckel fest, dass „dieses Gottähnliche in einer bei dem Menschen *eigentümlichen, d.i. Gott gleichen Beschaffenheit des sich bewußten persönlichen Ich*" besteht, also „*in jener Fundamentalkonstruktion, welche bei Gott und Mensch völlig identisch ist*".[73] Er stimmt auch darin mit Culmann überein, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen „offenbar nicht eine im Schöpfungsakt fertig vollendete" war, worauf Anlage und Trieb des Menschen zur Selbstentwicklung und Selbstbetätigung hindeuteten.[74] Die Grundbestimmungen der Anthropologie Jäckels sind damit bereits ausgesprochen. Einmal gilt, dass der von Gott erschaffene Mensch zu weiterer Entwicklung bestimmt war und ist. Konstitutiv dafür ist sein Vermögen sittlicher Selbsttätigkeit, die Ausdruck der ihm verliehenen Freiheit ist. Der Mensch ist ein im Verhältnis zu Gott selbstbestimmtes Wesen. Was aber heißt all dies angesichts des Sündenfalls, wie ihn die Bibel beschreibt? Mit dem Nachgeben gegenüber der teuflischen Versuchung ist der Mensch nach Jäckels Überzeugung tief gefallen. In quantitativer Hinsicht kann hier – Jäckel selbst verwendet den Begriff allerdings nicht – von einer totalen Verderbnis des Menschen gesprochen werden.[75] In qualitativer Hinsicht lässt sich diese Aussage da-

---

71 Formal fällt auf, dass Jäckel im Gegensatz zu anderen durchweg in Anmerkungen genannten oder zitierten Autoren Culmann durchgängig im laufenden Text erwähnt, der Erwähnung seines Namens häufig sogar Attribute hinzufügt: „Der berühmte Ethiker Culmann" (*Die Heiligung des Menschen*, S. 9; vgl. S. 20) oder der „selige P. T. Culmann" (ebd., S. 140).

72 Aber er gibt doch Culmanns Auffassung wieder, die Sprachverwirrung zu Babel habe auch die Sprachwerkzeuge und Gesichtsbildung der Menschen verändert, vgl. ebd., S. 20.

73 Ebd., S. 9 (Hervorhebung im Original). Jäckel ist in seiner Zitation nicht ganz korrekt, denn bei Culmann meint „Gott" an diesem Punkt die „Vaterhypostase", da Culmann „die Dreiheit der [göttlichen] Personen in einer genetischen Reihenfolge" denkt. Das heißt, die Vollendung des Menschen im Urstand entspricht dem vollkommenen Wesen der als „uranfänglich" zu denkenden Vaterhypostase. Diese Vollendung ist jedoch der Entwicklung fähig, ein Vorgang, der im Menschen der Gestaltwerdung von Christus und dem Heiligen Geist entspricht. Daher kann Culmann sagen: „*Es ist demgemäß der Mensch Bild Gottes, weil ihm dieselbe Vaterhypostase eingepflanzt wurde, welche in dem überweltlichen trinitarischen Gott* als Uranfängliches zu denken ist", Culmann, *Die Christliche Ethik*, S. 12 (Hervorhebung im Original).

74 *Die Heiligung des Menschen*, S. 10.

75 „Forthin ist der Verstand voll Finsternis und hält Lüge für Wahrheit und Wahrheit für Lüge. Der Wille, selbst geknechtet, steht im Bund mit dem Satan und in Empörung gegen den Allerhöchsten. Das Gemüt mit seinen verschiedenartigen Kräften neigt sich mit der ganzen

gegen nicht machen. Denn durch die Sünde verliert der Mensch zwar das sittliche Ebenbild Gottes, nicht jedoch seine Personenwürde, „denn dieselbe ist, kraft seiner persönlichen Wesensähnlichkeit mit Gott, in Gott selbst tief begründet".[76] So ergibt sich als Konsequenz zweierlei: einmal die Erlösungs*bedürftigkeit* des Menschen, dann aber auch seine Erlösungs*fähigkeit*.

Von Culmann übernimmt Jäckel ferner den Begriff der „Assimilierung". Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass „Gott die persönliche Gottesfülle zu einem Nichtpersönlichen herabsetzt", damit „der Mensch durch treues Assimilieren des Nichtpersönlichen zu dessen Persönlichkeitskern vordringen und die Gabe zum Geber wieder aufsteigern" möge.[77] Beispiel eines solchen Assimilierungsmediums, das auch Jäckel erwähnt (S. 10), sind die Bäume des Paradieses, von denen zu essen dem Menschen befohlen war, wodurch er die „ewigen Lebenskräfte" assimilierte. Der Gedanke erinnert an die in 2 Petr 1,4 angedeutete Teilhabe des Menschen an der göttlichen Natur. Allerdings übernimmt Jäckel die Assimilierungsvorstellung Culmanns nur in modifizierter Form, da er offenbar mit dessen nichtpersönlicher Mittlersubstanz nicht recht glücklich ist.[78] Zwar behält er Culmanns Gedanken bei, dass das Genießen Gottes die Assimilierung bzw. Aneignung des Genossenen, also der göttlichen Natur, zur Folge hat und darin das Wesen der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, schlechthin das Wesen der Religion, beschrieben ist.[79] Jedoch setzt er an die Stelle der unpersönlichen Mittlersubstanz Christus als den persönlichen Mittler des Assimilierungsvorgangs ein, dessen Objekt nun offenbar der Vater selbst ist. In der Summe ergibt sich für Jäckel ein trinitarisches Schema des Heiligungswerkes, demzufolge dem Vater der *Ratschluss* der Heiligung, dem Sohn die *Vermittlung* derselben und dem Heiligen Geist das *Werk* der Heiligung selbst zugeschrieben wird.[80]

Dass Jäckel den Assimilierungsvorgang nur persönlich, also durch die Person des Christus, vermittelt sehen möchte, hat Konsequenzen für die Beurteilung des Abendmahls. Denn da für Culmann Christus, „wie er sich in der Kirche darbietet",[81] das *Objekt* der Assimilierung ist, nimmt das Abendmahl im Assimilierungsvorgang eine besondere Stellung ein. Es ist „Ein Leib und Blut werden mit dem Herrn, wie wir bereits ein Geist mit ihm werden".[82] Diese substantielle Bestimmung geht dem in der Sakramentslehre eher reformiert denkenden Methodis-

---

Gewalt derselben zum Bösen hin und von Gott und dem Guten weg; und die natürlichen Begierden brennen gleichsam in Lust, das Verbotene zu vollbringen", ebd., S. 15f.

76 Ebd., S. 11.

77 Theodor Culmann, *Die Christliche Ethik*, S. 23.

78 Bei Culmann wird durch diesen göttlichen Wesensausfluss das Subjekt der Assimilierung, also der Mensch, mit dem Objekt der Assimilierung, Christus, „wie er sich in der Kirche darbietet", vermittelt; ebd., S. 235.

79 Vgl. *Die Heiligung des Menschen*, S. 141.

80 Vgl. ebd., S. 95-99 und 141.

81 *Die Christliche Ethik*, S. 235.

82 Vgl. ebd., S. 273f.

ten Jäckel dann doch zu weit. Allerdings schafft er es auch nicht, wie noch Wesley, einen Mittelweg zu gehen: einerseits die substantiellen Interpretationen der römisch-katholischen, lutherischen und hier lutherisch-theosophischen Sakramentologie abzuweisen und andererseits gleichwohl das Abendmahl als ein für das Wachsen in der Heiligung notwendig und regelmäßig zu gebrauchendes Gnadenmittel anzusehen.[83] So sind bei Jäckel zur Förderung der Heiligung nur noch *die* Gnadenmittel maßgeblich, die ein magisch-sakramentales Missverständnis weitgehend ausschließen: das Forschen in der Schrift,[84] das Lesen anderer guter Schriften,[85] der Umgang mit geheiligten Personen[86], das Gebet,[87] die Selbstprüfung[88] sowie das Fasten und Kasteien.[89] Was in seiner Aufzählung fehlt, ist – das Abendmahl.

5.2 Die Heilsgeschichte

Der heilsgeschichtliche Grundzug, der bereits den Aufriss seines Buches zur Heiligungsthematik bestimmt, tritt deutlicher noch in einem Aufsatz mit dem Titel „Christus und Belial" zu Tage, den Jäckel 1894, also kurz vor Ende seines Lebens beginnt, aber nicht mehr zu vollenden vermag.[90] Bemerkenswert ist, dass Jäckel in diesem Aufsatz der theosophischen Spekulation noch größeren Raum als bislang einräumt. Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem ursächlichen Grund der Heilsgeschichte überhaupt. Jäckel sieht diesen Grund in der Tatsache, „daß lange vor der Erschaffung des Menschen in dem Gebiete der Unsichtbarkeit, oder im Himmel, eine furchtbar große Empörung ausgebrochen, der ein Kampf folgte, der hinsichtlich der Anführer desselben, wie an Großartigkeit, Länge und Dauer, plötzlich eingetretenen Wendungen, sammt folgenschweren Resultaten, alle menschlichen Begriffe weit übersteigt".[91]

Exegetisch liegt dieser Annahme die Auffassung zugrunde, dass zwischen Gen 1,1 und 1,2 eine große Kluft zu denken ist, die uns lediglich eine Andeutung, jedoch keine Einzelheiten dieses himmlischen Geschehens liefert. Der apologetische Gewinn dieser als „Restitutionshypothese" bezeichneten Auslegung

---

83 Vgl. Henry H. Knight, *The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace*, Lanham; London 1992, S. 130-148.

84 Vgl. *Die Heiligung des Menschen*, S. 180-82.

85 Vgl. ebd., S. 182-84.

86 Vgl. ebd., S. 184-86.

87 Vgl. ebd., S. 186-89.

88 Vgl. ebd., S. 189-90.

89 Vgl. ebd., S. 190-92.

90 Der Aufsatz erschien in der *Zweimonatlichen Zeitschrift für Theologie und Kirche*, einer von deutschamerikanischen Theologen verschiedener protestantischer Denominationen herausgegebenen theologischen Zeitschrift, die nicht mit der bis heute fortgesetzten *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (ZThK) verwechselt werden darf.

91 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 15 (1894): S. 414.

von Gen 1[92] liegt in der Gewinnung einer variabel langen Zeitspanne, wie sie die geologische Wissenschaft verlangte. In den Einzelheiten folgt Jäckel hier weitgehend Kurtz. Danach schuf Gott zunächst eine Welt von niederen Engeln und Engelfürsten, die ihrerseits Christus als dem von Gott eingesetzten König über alles Erschaffene untertan waren. Sie besaßen himmlische Behausungen und waren mit einem freien Willen ausgestattet. Luzifer, „der vornehmsten Fürsten einer" (Dan 10,13)[93], nutzte diese von Gott gewährte Freiheit, sich gegen den über ihm eingesetzten König, also gegen Christus, zu erheben, indem er sich in offener Empörung selbst an die Stelle Gottes zu setzen trachtete. Wenn Christus den Satan als einen Lügner von Anfang an bezeichnete (Joh 8,44), so sieht Jäckel darin als erste Stufe des Ungehorsams den Zweifel, ob „dieser Sohn nicht auch blos eine erschaffene Creatur ist".[94] Dem Zweifel als Keim des Unglaubens folgt die Verweigerung der Anbetung bzw. des Gehorsams und schließlich das offene Aufbegehren durch das „sich Selbstsetzen an Gottes Statt". Eine Entsprechung zu dieser stufenweisen Entfaltung der Sünde sieht Jäckel dann beim Fall des ersten Menschenpaares.

Damit ist die Szene gesetzt für den großen Kampf zwischen „Christus und Belial", der fortan die Geschichte der Schöpfung bestimmt. Über den ersten großen Kampf beider Mächte lässt sich – wir bewegen uns immer noch zwischen Gen 1,1 und 1,2 – nichts Gewisses sagen. Mit Gewissheit, so Jäckel, wissen wir lediglich um das Resultat der ersten, für Christus siegreichen Auseinandersetzung. Es ist die ewige Verstoßung des aufrührerischen Fürsten aus seiner Behausung und die Bindung „mit Ketten der Finsternis" (2 Petr 2,4), damit dieser zukünftig keine Störung in den himmlischen Regionen mehr verursachen kann.[95] Doch entfaltet er seine gottfeindliche Wirkung bis zum Endgericht in der Erdsphäre, wobei er in unterschiedlicher Gestalt in Erscheinung tritt. Mit der Verstoßung Luzifers aus dem Reich des Lichts wurde nach Jäckels Vorstellung auch dessen Behausung dunkel. Anhaltspunkt dafür ist ihm Gen 1,2. Denn unmöglich könne Gott die Erde „wüst und leer" erschaffen haben, dies sei vielmehr das Resultat des Falls Satans aus den himmlischen Sphären. Der Schöpfungsbericht von Gen 1 ist folglich der Bericht einer *Neu*schöpfung, nicht einer *Ur*schöpfung – daher der Begriff „*Re*titutions"-Hypothese. Eine Analogie zu dieser protologischen sieht Jäckel in der eschatologischen Neuschaffung der Welt, die ebenfalls als Folge der Sünde notwendig sein wird.

---

92 Vgl. dazu O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besondrer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte, Bd. 2: Von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart*, Gütersloh 1879, S. 510-537.

93 In Dan 10,13 ist allerdings nicht von Luzifer, sondern vom „Erzengel" Michael die Rede. Jäckel will vermutlich sagen, dass Luzifer eine vornehme himmlische Stellung, der des Michael vergleichbar, einnahm.

94 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 15 (1894): S. 418.

95 Ebd., 16 (1895): S. 17.

Auf die Verwüstung der Erde antwortet Gott mit der Erschaffung des ersten Menschenpaares und dessen Einsetzung in den Garten Eden, von dem aus sich die Menschen sukzessive die ganze Erde untertan machen oder, anders ausgedrückt, sie der Herrschaft des Satans wieder entreißen sollten. Gott unterscheidet den Menschen von den Tieren durch Vernunftbegabung, von den Engeln durch das Vermögen der Fortpflanzung. Des Menschen wertvollstes Privileg besteht jedoch in dem ihm gewährten Zugang zu den göttlichen Lebenskräften: „dem Menschen dargereicht zunächst in koncentrierter und gesteigerter Form in dem ‚Baum des Lebens' zu seiner geistigen Entwicklung und zur graduellen Verklärung seines Leibes zur himmlischen Herrlichkeit, wie auch überhaupt zur allmählichen Verklärung der Erde, nach ihrer Art, ins Himmlische, durch den Menschen, als Herrn derselben".[96]

Der Satan antwortet auf diesen Schachzug Gottes mit dem Plan der Verführung des Menschen zum Ungehorsam Gott gegenüber. Er sagt sich: „Der Mensch ist ein mit freiem Willen begabtes Wesen, wie alle vernünftigen Geschöpfe das sind und um ihrer Selbstentwicklung willen sein müssen; so vermag denn derselbe auch, wenn nicht seine Entwicklung, deren er beides fähig und bedürftig ist, aufzuhalten, so doch deren *Richtung* selbst zu bestimmen".[97] Der Satan – in Gestalt der Schlange – setzt nun beim äußerlichen Vorgang des Essens an, der ja das göttlich Gute vermitteln soll. Sollte nicht, so denkt Satan sich, das Böse auf gleiche Weise Eingang in den Menschen finden können? Und tatsächlich öffnet sich der Mensch der satanischen Mixtur aus Wahrheit und Lüge, und darunter verborgen, der Sünde. Dass Gott auch diesen Angriff des Satans auf seine Ehre geschehen ließ, liegt nach Jäckel in der wesenhaften Selbstbestimmung des Menschen begründet, dessen „Vermögen, sich selbst zu bestimmen, auch die Möglichkeit ein[schloss], sich gottwidrig zu bestimmen"[98] – ist anders die Vollendung des Menschen in Herrlichkeit doch nicht zu erreichen. Allerdings zeugt der Sündenfall erst des Engelfürsten und dann des Menschenpaares zwei unterschiedliche Konsequenzen. Was Luzifers Fall kennzeichnet, ist der Akt der *Erzeugung* der Sünde in sich selbst, wodurch Luzifer zur „personifizierten Lüge" und damit zum Teufel wird. Mit dieser *radikalen* Veränderung seines Wesens büßt der Engelfürst für Zeit und Ewigkeit seine Erlösungsfähigkeit ein. Dagegen hat zwar auch der Mensch gegen die klare Anordnung Gottes verstoßen und damit schwerste Schuld auf sich geladen, doch ist er einer *Verführung* erlegen, was ihm seine Erlösungsfähigkeit bewahrt.[99]

---

96 Ebd., S. 21f.

97 Ebd., S. 92 (Hervorhebung im Original).

98 Ebd., S. 95.

99 Ebd., S. 95. Sehr klar formuliert findet sich dieser Gedanke bei Kurtz: „Der Mensch hatte die Sünde nicht (wie der Satan) *aus freien Stücken in sich selbst erzeugt*, sie war ihm vielmehr von außen durch Verführung (der er freilich hätte widerstehen *können* und *sollen*) aufgedrungen worden. Sein ganzes Wesen war zwar von der Sünde *durchdrungen und ver-*

Mit dem Erscheinen des Menschen auf der Bühne der Weltgeschichte tritt also ein dritter sich selbst bestimmender Wille in das Ringen von „Christus und Belial" (vgl. 2 Kor 6, 15) ein. Der Wille des Menschen, so Jäckel, wird „im Verlauf dieses Kampfes von der größten Bedeutung sein, ja gar bezüglich des Endresultats desselben maßgebend sein".[100] Die „Logik" dieser Konstellation sieht Jäckel darin, dass Gott, da der Teufel seinen Angriff auf Gottes Ehre durch den Menschen geführt hatte, des Teufels Macht auch durch den Menschen, nämlich durch *den* Menschen, Christus, zu besiegen habe.

Obwohl Gott mit dem Abfall des Engelfürsten Luzifer ein mächtiger Gegenspieler entgegentritt, stellt sich angesichts der Allmacht Gottes die Frage, warum dieser den Kampf nicht mit einem Paukenschlag sofort beendet, sondern es zu einem Jahrtausende währenden Kampf kommen lässt. Die Notwendigkeit einer fortschreitenden Entwicklung des Erlösungswerkes ergibt sich für Jäckel aus dem Wesen des Schöpfungsaktes einerseits, des menschlichen Sündenfalls anderseits. Da Gott den Menschen mit einem freien Willen erschuf, kann er diesen Willen auch im Vollzug des göttlich initiierten Heilsplanes nicht ignorieren. Der Mensch, der sich frei gegen Gott und für die Sünde entschied, kann unmöglich zum Heil gezwungen werden. Dazu kommt ein weiterer im Schöpfungsakt angelegter Grund. Gott hat die aus seiner Hand hervorgehenden selbstbewussten Kreaturen (also Engel und Menschen) nicht im Status der Vollendung, sondern im Status der vollendeten Potentialität geschaffen, die auf freie Selbsttätigkeit und Selbstentwicklung hin angelegt ist.[101] Mit dem freien Willen, der seinem Wesen nach zwar auch gegen Gott gerichtet werden kann, ist der Mensch auf die ihn vervollkommnende Assimilierung der göttlichen Lebenskräfte hin angelegt.[102] Der stufenweisen Entfaltung göttlichen Lebens entspricht analog die mit der Wahl der Sünde verbundene stufenweise Entfaltung der Sünde.[103] Nach Jäckel kann aber „ein *Endgericht* über irgend ein vernünftiges Wesen erst dann stattfinden ..., wann, in Folge seiner Selbstbestimmung und gemäß derselben das Innere desselben, nach dessen Tiefe und Umfang, gleichsam durch völlige Ausreifung durch die *That* in die Erscheinung getreten ist. ... Für das Böse in ihnen, das nicht

---

giftet, aber nicht *selbst Sünde geworden*"; *Lehrbuch der Heiligen Geschichte*, S. 23 (Hervorhebungen im Original).

100 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1895): S. 173.

101 Vgl. ebd. 15 (1894): S. 417.

102 Bei Kurtz besteht schon das Wesen Gottes selbst in einer ewigen und notwendigen „Selbstentfaltung der Einheit des göttlichen Wesens zur Dreiheit der Personen". Subjekt (der Vater) und Objekt (der Sohn) der Selbstentfaltung Gottes liegen für Kurtz in Gott selbst. Die geschichtliche Entwicklung des Heils ist danach von der übergeschichtlichen Selbstentfaltung Gottes zu unterscheiden, wenn auch beides nicht voneinander zu trennen ist.

103 Jäckel verzichtet jedoch auf die tief theosophische Entfaltung der Lasterstufen (Das Ignorieren Gottes, Die Gottesscheu, Der Gotteshaß), wie wir sie bei Culmann finden, *Die Christliche Ethik*, S. 382-429.

zur That geworden, war die Zeit des Gerichts noch nicht da".[104] Dieser Gedanke entspricht laut Jäckel der Gerechtigkeit Gottes, die sich „vor den Augen *aller vernünftigen Geschöpfe* (den Teufel und seine Engel eingeschlossen)" zu erweisen hat und folglich nicht nach der Gesinnung allein, sondern nach Gesinnung und Tat urteilen muss.

Nun ist die Rede vom freien Willen des Menschen angesichts der Schöpfungstat Gottes einsichtig. Doch wie bestimmt Jäckel die Folgen, die sich für die menschliche Willensfreiheit aus dem Sündenfall ergeben? Nach Jäckel wurde der Mensch durch die Abwendung von Gott „der Sünde Knecht", und „hat das Sündengift ihn also durchdrungen und verdorben, *daß er alles Vermögen zu einer Willensentscheidung gegen die Sünde und für das Gute, d. i. das Gute zu wollen, gänzlich verloren hat*".[105] So liegt die Dauer und Dramatik der Heilsgeschichte nicht in der List und Tücke des Teufels begründet, sondern in der „tiefe[n] Verdorbenheit und Verkehrtheit des menschlichen Herzens durch die Sünde".[106] Die Erlösung des Menschen von der Sünde aber ist die Absicht und das Ziel Gottes.[107] Allerdings muss der Verlust des Willensvermögens durch den Sündenfall nach Jäckel näher bestimmt werden, denn „[n]icht das demselben gegebene freie Willensvermögen an sich verlor er durch die Sünde, sondern die Kraft zum rechten Gebrauch derselben".[108] Die Kraft, das Gute zu wollen, vermag nur Gott selbst dem Menschen mitzuteilen. Gott teilt sie dem Menschen aufgrund des Versöhnungswerkes Christi mit, das offenbar in einem „ewigen Jetzt" und damit als für Zeit und Ewigkeit gültig gedacht ist. Aufgrund des Versöhnungswerkes Christi fließt jedem Menschen ein Maß an vorlaufender Gnade zu, die ihn zur Annahme des göttlichen Heilsangebotes befähigt. Auf diese Weise gelingt es Jäckel, der hier klar an die Lehre Wesleys anschließt, die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und die Mitwirkung des Menschen zum Heil miteinander zu vermitteln.

Indem Jäckel das Erlösungswerk Christi in das „ewige Jetzt" verlegt, kann er dessen Wirksamkeit auch auf die Menschen vor Christi Inkarnation beziehen.[109] Allerdings gerät er mit dieser These, die sich ebenfalls schon bei Wesley fin-

---

104 *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1895): S. 18 (Hervorhebung im Original).

105 Ebd., S. 176 (Hervorhebung im Original).

106 Ebd., S. 326.

107 Vgl. ebd., 17 (1897): S. 98 sowie ebd. 16 (1895): S. 173.

108 Ebd., S. 176.

109 „Und da diese Hingabe des Sohnes, den ‚Willen' des Vaters zu thun –, zugleich im ewigen Heute geschah, und durch ewige Rechtskraft besiegelt war, so konnte auch der Herr gleich im ‚Anfang' unbeschadet der göttlichen Gerechtigkeit, und Heiligkeit sich dem sündigen Menschen wieder in *Gnaden* nahen, und demselben alles Nöthige zu seiner Errettung von der Sünde und Vollendung in der Herrlichkeit darreichen", *zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1895): S. 250. (Hervorhebung im Original).

det,[110] in Spannung zu der sowohl von Kurtz als auch von Culmann vertretenen Auffassung von einer sukzessiven und damit in der Zeit gedachten Ausfaltung der göttlichen Trinität – man denke an die Entsprechung von vollendeter Potentialität des Menschen auf der einen und Gottes auf der anderen Seite. Bei Jäckel impliziert die Vorstellung von der Wirksamkeit des Sühnewerkes Christi im „ewigen Heute" ein Verständnis von Ewigkeit als Zeitlosigkeit.[111] Dagegen verlangt die theosophische Konzeption der Gotteslehre, wie wir sie bei Kurtz finden, ein anders geartetes Verhältnis von Zeit und Ewigkeit: „Die Zeit hört nicht auf Zeit zu sein. ... Aber durch die Vereinigung mit der Ewigkeit nimmt die Zeit an allen Attributen der Ewigkeit teil, wie die Menschheit Christi seit der Erhöhung zur Rechten des Vaters an allen Attributen der mit ihr persönlich verbundenen Gottheit des Sohnes teilnimmt".[112] Auch hier übernimmt Jäckel die Anschauungen anderer nicht unkritisch.

Für Jäckel scheint klar zu sein, dass sich die Wahrheit und Aktualität der biblischen Offenbarung nicht ohne Rekurs auf bestimmte Grundüberzeugungen seiner Zeit erweisen lässt. Zu diesen von Jäckel geteilten Grundüberzeugungen gehört die Betonung der Subjektivität des Menschen, also seiner moralischen Freiheit und Verantwortlichkeit, und in Verbindung damit auch der Gedanke einer moralischen Höherentwicklung. Jäckel scheint ferner davon überzeugt zu sein, dass die Begriffs- und Vorstellungswelt der christlichen Theosophie eine Hilfe zur Interpretation der biblischen Offenbarung darstellt. Grundlegend ist für ihn schließlich das Schema der Heilsgeschichte, das bei Jäckel auf einer „realistischen" Deutung auch der biblischen Urgeschichte beruht. So erweist er sich als „aufgeklärter", nicht als repristinierender Erweckungstheologe.

6. Fazit

Während der erweckliche Protestantismus in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts mit der Rezeption der moderat-aufklärerischen „Common-Sense"-Philosophie zu einer prinzipiell hohen Wertschätzung der Vernunft gelangt und deren apologetischem Gebrauch für die Verteidigung und Ausbreitung des Evangeliums eine unbefangen hohe Bedeutung beimisst, zeigen sich in der Erweckungstheologie Deutschlands bereits am Beginn des 19. Jahrhunderts infolge

110 Vgl. David Ingersoll Naglee, *From Everlasting to Everlasting: John Wesley on Eternity and Time*, New York 1991.

111 Vgl. auch *Die Heiligung des Menschen*, S. 255. Er begründet dies mit Offb 10,5 (gemeint ist wohl v 6 b), eine Stelle, die aber auch von den Vertretern eines Verständnisses der Ewigkeit als endloser Zeit für ihre Exegese beansprucht wurde. Ferner sieht Jäckel in der These vom „ewigen Jetzt", in dem Gott existiert, offenbar auch die logische Möglichkeit, die Vorstellung vom freien Willen des Menschen mit der vom Vorherwissen Gottes, an dem er zugleich festhält, harmonisieren zu können; vgl. *Zweimonatliche Zeitschrift für Theologie und Kirche* 17 (1896): S. 12.

112 *Lehrbuch der heiligen Geschichte*, S. 329.

der starken Stellung des (kirchlichen) Rationalismus und infolge der durch die französische Revolution ausgelösten Erschütterungen kritischere, wenn auch immer noch deutlich positive Einstellungen zum Erkenntnisvermögen der Vernunft. Allerdings treten dabei Selbstwahrnehmung und praktisch-theologische Wirksamkeit doch etwas auseinander. Denn in der eigenen Selbstwahrnehmung sieht man sich klar als Überwinder und Antipode einer von Rationalismus und Vernunftreligion bestimmten Epoche.[113] Und tatsächlich handelt es sich bei den Erweckungsbewegungen in Deutschland um *Gegen*bewegungen zu Aufklärung und Rationalismus, jedoch um Gegenbewegungen, die „vieles mit den von ihnen bekämpften Geistesströmungen gemein hatten".[114] Dies zu erkennen, hatten die Erweckten Deutschlands aber offenbar Schwierigkeiten, größere Schwierigkeiten jedenfalls als die amerikanischen Evangelikalen, die freilich in einem anderen Kontext agierten. Dabei zeigen sich Übereinstimmungen zwischen Aufklärung und Erweckung, wie wir gesehen haben, u. a. in dem Bemühen, ethische Normen und religiöse Überzeugungen auf „vernünftigem" Weg zu begründen. Beide Geistesrichtungen tragen die Signatur gemeinsamer neuzeitlicher Denk*strukturen*.

Als Geistes*richtungen* jedoch sind Aufklärung und Erweckung – und im Horizont der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts durchaus zu Recht – dann auch wieder deutlich voneinander unterschieden. Denn es sind bei übereinstimmenden Denk*strukturen* konträre Denk*richtungen*, die in Aufklärung und Erweckung zur Konzentration auf die Bibel gegenüber der Dogmatik führen. Nimmt man allein das gegen die Vorherrschaft formaler Dogmen gerichtete „biblizistische" Grundmotiv, das anfänglich sowohl die Aufklärung als auch die Erweckung bestimmt. Der „Biblizismus" der Aufklärung ist skeptizistisch, insofern er eine undogmatische, freie Kirche erstrebt. Der „Biblizismus" der Erweckung dagegen ist „primitivistisch", insofern er eine dogmatisch konzentrierte, *apostolische* Kirche ersehnt. Beiden Spielarten des Biblizismus korreliert dann auch eine letztlich konträre Sicht vom Offenbarungs- und Autoritätscharakter der Bibel. Es überrascht vor dem Hintergrund der Entwicklungen des 19. Jahrhunderts nicht, dass sich die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts im Bemühen um dogmatische Festigung wieder dem konfessionellen Denken annäherten, eine Entwicklung übrigens, die sich auch in den Freikirchen zeigte.[115]

An Jesse Jäckel bestätigen sich die vorgetragenen Überlegungen. Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft wird von ihm unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität bestimmt, wobei die positive Würdigung der Vernunft in der

113 Vgl. Ulrich Gäbler, „‚Erweckung' – Historische Einordnung und theologische Charakterisierung", S. 163f.

114 Martin H. Jung, *Der Protestantismus in Deutschland zwischen 1815 und 1870*, Leipzig 2000, S. 65. Ähnlich Max Geiger, „Das Problem der Erweckungstheologie", *Theologische Literaturzeitung* 14 (1958): S. 430-450.

115 Vgl. für die Evangelische Gemeinschaft z. B. Ruben Jäckel, *Unsere Kirchenordnung als Glaubenslehre und Bekenntniß*, Cleveland 1899.

Einsicht gipfelt, dass die kritische Vernunft erst in der Selbstkritik zur höchsten Selbstreflexion gelangt. Geistige Impulse der Neuzeit wie insbesondere die sittliche Selbsttätigkeit des Menschen werden – im Kontext der eigenen theologischen Tradition – aufgenommen und im Sinne einer „erweckten Aufklärung" apologetisch fruchtbar gemacht. Dabei wird Jäckels Programm andersherum als „aufgeklärte Erweckung" daran erkennbar, dass die unter apologetischer Blickrichtung und konkret unter Aufnahme christlich-theosophischer Gedanken gewonnene Aktualisierung der biblischen Wahrheiten stets zur Erlösungslehre hinführt, deren zentrale theologische Bedeutung evident ist.

Christoph Raedel, German-American Methodism in the 19th Century between Enlightenment and Revival: A Study of Jesse Jäckel (1820-1895), preacher of the „Evangelische Gemeinschaft"

Jesse Jäckel (often spelt „Yeackel" in the US) was an important German-American preacher of the „Evangelische Gemeinschaft", a Methodist church of the 19th century. Raedel examines Jäckel against the background of the history of the enlightenment and revival (and their relationship with each other) which took different courses in Germany and the United States. Like the majority of the church members who had emigrated from Germany, Jäckel advocated the doctrine of sanctification with the aim of perfection according to John Wesley's teaching. Christian perfection is attainable in this life on earth.

For Jäckel, the spiritually revived and enlightened use of reason serves apologetic purposes: the apologetic use of reason has to serve the revival of people. Human reason can lead to revelation, but can then also proceed from revelation in a reflecting manner. Practising what is good is the essence of Christian religion. In his theological thinking Jäckel draws, among others, from Johann Heinrich Kurtz (1809-1890) and from Theodor Culmann (1824-1863). Though Jäckel considered himself a conqueror and an opponent of rationalism, he could not fully exclude rationalism from his own thinking, which was shaped by revival.

Walter F. Rapold

Inkulturation und Imana-Begriff bei Ernst Johanssen (1864-1934) in missiologischer Sicht

Ernst Johanssen war zusammen mit Gerhard Ruccius einer der ersten beiden protestantischen Missionare in Rwanda und wirkte dort von 1907 bis 1916.

Ernst Johanssens Leben und Werk ist in Rwanda wenig bekannt, obwohl sein Name weiterlebt. Die Übernahme des Imana-Begriffes für den christlichen Gottesbegriff in Rwanda liegt bereits über neunzig Jahre zurück. In dieser Zeit hat sich die Bedeutung des Imana-Begriffs zum Teil gewandelt, und die neu im Sinne des christlichen Gottesbegriffs präzisierte Bedeutung wird jetzt bereits als traditionell empfunden und beschrieben. Ob Imana von den alten Rwandesen im Sinne des christlichen Gottesbegriffs bekannt war, oder ob es sich bei dieser christlichen Gottesbezeichnung um einen Neologismus handle, ist heiß umstritten. Mit dem Wort *traditional* bezeichne ich den Imana-Begriff vor seiner Beeinflussung durch den Gottesbegriff von Christen, Muslimen oder Bahai.

Inkulturation ist ein in der Missiologie viel diskutiertes Thema[1]. Sie beinhaltet, dass der Missionar sich seiner eigenen kulturellen Gebundenheit sowie der kulturellen Prägung der Bibel bewusst sein muss, und ein Gespür braucht für das Denken der Menschen, mit denen er lebt.

1. Ernst Johanssen

Ernst Johanssen wurde am 14. August 1864 auf dem Gut Sophienhof zwischen Preetz und Plön in Schleswig-Holstein in Norddeutschland geboren. Er studierte Theologie in Greifswald, Basel, Erlangen und Kiel. Viele Einsichten verdankte er den Philosophen Johann Georg Hamann und Sören Kierkegaard, dem St. Galler Theologen Adolf Schlatter sowie Friedrich von Bodelschwingh, dem Leiter der Evangelischen Mission für Deutsch-Ostafrika, später Bethel-Mission, die Johanssen am 5. Februar 1891 ordinierte und nach Ostafrika aussandte. Er war an verschiedenen Vorstößen ins Innere beteiligt: zu den Shambala im heutigen Tanzania, 1907 nach Rwanda, von dort nach der Insel Ijwi im Kivusee.

---

1 Karl Müller, „Inkulturation", in: Karl Müller; Theo Sundermeier, *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Reimer, 1987, S. 176-180, vgl. auch „Kontextuelle Theologie", S. 224-230.

1907 in Rwanda ankommend, hätte sich Johanssen gerne in Kigali niedergelassen, das dann im folgenden Jahr Sitz der deutschen Residentur wurde. Der König, Musinga, wies ihm jedoch Kirinda zu, auf der Berghöhe zwischen Nyanza, wo König Musinga seine Residenz hatte, und Kibuye am Kivusee.
Johanssen war interessiert an Sprache, Kultur, Religion und studierte seine neue Umwelt intensiv. Dass er bereits zwei andere Bantusprachen kannte, half ihm dabei. Unterstützt wurde er von Christen, die mit ihm aus den Usambarabergen gekommen waren, um das Evangelium nach Rwanda zu bringen und Gemeinden zu gründen. Früchte seiner Forschungen waren zahlreiche Artikel, vor allem in den Missionsnachrichten und in der Zeitschrift Beth-El[2]. Seine wichtigsten Bücher mit Material über Rwanda sind:

1911: Lesefibel in der Sprache Rwandas.
1912: Ruanda. Kleine Anfänge – große Aufgaben.
1925: Mysterien eines Bantu-Volkes.
1931: Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums.
1933-1936: Führung und Erfahrung in 40jährigem Missionsdienst, 3 Bände.

Als 1909 Kriegsgerüchte aufkamen, bot Bischof Léon Classe (1874-1945) Johanssen und seiner Familie Unterkunft auf seiner Missionsstation an und dankte ihm für die freundliche Erwähnung in einer Veröffentlichung. Als dann 1916 Rwanda von den Belgiern eingenommen wurde, musste Johanssen jedoch als Kriegsgefangener Kirinda verlassen, während Léon Classe und die zahlreichen, meist französischen katholischen Kollegen bleiben konnten. 1916/1917 war Johanssen in Gefangenschaft im Kongo, 1917/18 in Frankreich, bis er noch vor Kriegsende über die Schweiz nach Deutschland zurückkehren durfte. Dort wurde er am 1. Oktober 1920 Pastor der Kirchengemeinde Bethel bei Bielefeld und lehrte an der Kirchlichen Hochschule Bethel, der er, wenn auch von Ferne, schon seit 1906 verbunden war. Ihr war ein Missionsseminar angegliedert, an dem auch Gustav Warneck, der Vater der protestantischen deutschen Missionswissenschaft, unterrichtete. Johanssen hatte den Lehrstuhl für Religionswissenschaft inne. Im April 1920 gründete er den „Bund deutscher evangelischer Missionare", den er auch leitete. Er redigierte dessen Zeitschrift „Unsere Erfahrung", die von Januar 1921 an erschien[3].

1924 weilte Johanssen zu einem Studienaufenthalt in England. 1925 konnte er wieder nach Ostafrika ausreisen, zunächst nach Mlalo, dann nach Bukoba, wo er bis 1929 arbeitete. Er hatte die schwierige Aufgabe, die alten Stationen, die wäh-

2 Das Verzeichnis aller seiner Schriften findet sich in der Dissertation des Verfassers Walter F. Rapold, *Der Gott, der abends heimkommt: Die Inkulturation des christlichen Gottesbegriffes in Rwanda durch Ernst Johanssen (1864-1934) anhand der Imana-Vorstellung*, Volketswil: VEE, 1999, im Anhang I, S. 567-571. Das Werk ist beim Verfasser zu beziehen: vgl. das Anschriftenverzeichnis.

3 Gustav Menzel, *Die Bethel-Mission*, Wuppertal: VEM, 1982, S. 534, mit Literaturangaben.

rend des Krieges von einer anderen Missionsgesellschaft übernommen worden waren, wieder zurück zu gewinnen. Dabei stellte er auf den Willen der Bevölkerung ab. Es erforderte ein großes Verhandlungsgeschick, diese Sache zu einem guten Ende zu führen, was Johanssen auch gelang. In Bukoba versuchte er Kontakte zu Rwanda aufzunehmen. Die Einreise wurde ihm, auch besuchsweise, verweigert.

1929 kehrte er nach Deutschland zurück und konnte nicht wieder nach Afrika ausreisen. Das war eine große Enttäuschung für ihn. Die Missionsgesellschaft fand, er sollte seiner Gesundheit wegen in Deutschland bleiben. So lehrte er 1930-1934 als Lehrbeauftragter Missiologie an der Universität in Marburg, hielt Vorträge und schrieb seine Lebenserinnerungen. Missionsinspektor Walther Trittelvitz charakterisierte ihn als[4] eine „geistliche Persönlichkeit, die jeden Tag und jede Stunde aus der ewigen Quelle trinkt. Ich sehe in ihm einen Vater in Christo, von dem noch heute geistliche Einflüsse ausgehen, wie vielleicht von keinem unter uns."

Johanssen beschäftigte sich innerlich auch in Europa stark mit Rwanda. Er starb am 30. Mai 1934, noch bevor er das dreibändige Werk „Führung und Erfahrung" vollendet hatte, und ohne Rwanda wieder gesehen zu haben.

2. Inkulturation bei Ernst Johanssen

Klaus Fiedler fasst aufgrund seiner Forschungsarbeit über Johanssen und zwei weitere deutsche Missionare in Tanzania, Traugott Bachmann und Bruno Gutmann, deren gemeinsame Grundsätze zusammen, die sie der afrikanischen Kultur gegenüber hatten[5]:

1) Vor dem Kommen des Christentums hat sich Gott in Afrika nicht unbezeugt gelassen. Spuren der Offenbarung Gottes sind in der Religion, der sozialen Ordnung und in Sitten und Gebräuchen zu finden.

2) Die Kultur eines Volkes ist eine einzigartige Schöpfung. Die Mission muss diese Kultur erhalten, die soziale Ordnung und die Autorität des Häuptlings oder Königs anerkennen.

3) Gottes moralische Forderungen waren den Afrikanern weitgehend bekannt, deshalb haben traditionelle und christliche Moral eine gemeinsame Grundlage.

4) Nur wo bestimmte Sitten eindeutig dem Evangelium widersprechen, darf die Mission auf Änderung hinarbeiten. Das muss geschehen, ohne das Gefüge der sozialen Ordnung zu zerstören.

---

4 Akte C 108, S. 4, im Archiv der von Bodelschwingh'schen Anstalten in Bethel-Bielefeld.

5 Klaus Fiedler, *Christentum und afrikanische Kultur: Konservative deutsche Missionare in Tanzania, 1900-1940*, Bonn: VKW, 1993, S. 72f.

5) Traditionelle Sitten, soziale Ordnungen und religiöse Riten können christianisiert und benutzt werden, um die Kirche in Afrika zu stärken. Die Kirche kann die traditionelle Kultur vor der Zerstörung bewahren.
6) Die größte Gefahr für die afrikanische Kultur ist die europäische Zivilisation. Die Mission muss die Afrikaner vor dieser Zivilisation schützen, und dabei müssen sich die Missionare auch gegen die Europäer wenden.

Johanssens Sicht der Kultur war von Johann Georg Hamann geprägt. Diesen Denker aus der Zeit der Aufklärung schätzte er vor allen anderen und las seine Werke während vierzig Jahren immer wieder neu.

„Meine Mitarbeiter belustigte es in Afrika, wenn sie sahen, dass ich mir ein Bändchen von Hamanns Schriften in die Tasche steckte, bevor ich die Station verließ, um auf meinem Esel sitzend im Reiten darin lesen zu können. Mir war diese Lektüre – wie gesagt – ein belebender Trunk; denn sie führte mich in ganz neuer Weise in das Verständnis der Heiligen Schrift ein, und nicht nur in das Verständnis der Schrift, sondern von der Sprache Gottes in Natur und Geschichte, von dem Wesen der Philosophie, ja von dem Geistesleben der Menschheit überhaupt, und insofern erschloss es mir auch das Geistesleben des Afrikaners."[6]

Als Johanssen nach Rwanda kam, um das Evangelium zu verkündigen und zu lehren sowie diakonisch zu wirken, sah er sich einer neuen, ihm fremden Kultur gegenüber. Er versuchte sie zu verstehen. Er war sich aber auch bewusst, dass, über sein Verstehen hinaus, Gott in dieser Kultur durch seine allgemeine Offenbarung bereits Spuren hinterlassen hatte, die es zu finden galt, um an ihnen anzuknüpfen. Eine solche fand er im Begriff *Imana*, der zwar nicht dem christlichen Gottesbegriff entsprach, in dem sich aber Spuren Gottes zeigten und der in seiner Vieldeutigkeit und Offenheit dienen konnte, der christlichen Gottesvorstellung verbunden zu werden.

Durch biblische Geschichten, die er übersetzte und erzählte, und Gespräche, die er mit den Zuhörern darüber führte, schuf er einen Kontext, der den Begriff Imana, so wie er ihn verwendete, teilweise neu bestimmte. Johanssen versuchte die Hörer in die biblischen Geschichten einzubeziehen und sie an den Entscheidungen der handelnden Personen der Geschichte teilhaben zu lassen. So wurde Gottes Wort über den zeitlichen Raum hinweg präsent, indem der Auferstandene im irdischen Jesus sichtbar wurde und sein Wort wirksam war. Ziel war Vorbereitung der Menschen, dann ihre Zuwendung zu Jesus Christus und die Entscheidung, nach seinen Worten zu leben. Aufgrund der Philosophie Hamanns sieht Johanssen überhaupt die Natur und die Geschichte als Kommentare der Offenbarung Gottes in der Bibel. Als solche sind sie nicht Offenbarungsurkunde wie die Bibel, helfen aber diese zu verstehen und sie Menschen in der Verkündigung nahe zu bringen. Johanssen sieht viele Bilder, Sitten, Gebräuche, die er für die Predigt des Evangeliums verwenden kann. So sind das Opfertier, das Sühneschaf, der Bürge, eine Wiederbelebung nach dem Tod usw. Rwandesen bekannt und können als pädagogische Anknüpfung, im

6 Johanssen, *Führung und Erfahrung in 40jährigem Missionsdienst*, Bd. I, Bethel: Anstalt Bethel, 1935, S.31. Fortan: Johanssen, *Führung und Erfahrung*.

können als pädagogische Anknüpfung, im letzten Fall z. B. für die Auferstehung, dienen. Oft sieht Johanssen, dass biblische Ausdrucksweise den Afrikanern näher steht als den Europäern (z. B. die Vorstellung des Fließens von Blut in alttestamentlichen Erzählungen).

Tatsächlich fand Johanssen in der Anlage des Denkens eine tiefere Inkulturationsmöglichkeit als in einzelnen Gebräuchen (wie z. B. der Blutsbrüderschaft als Anknüpfung für den Bund Gottes mit den Menschen). Es geht um grundlegende Erscheinungen des rwandesischen Geisteslebens, die einen Bezug zum christlichen Glauben nahe legen, wie die Sprache, das Verhältnis des Menschen zu den Mitmenschen in einem „Schöpfungsverband"[7], um den gemeinsamen Bodenbesitz und die gemeinsame Nutzung des Bodens[8], um ein Volksgewissen[9], um ei-

---

7 Johanssen schreibt: „Das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ... die Bedeutung des Abendmahls - das alles bekommt Licht durch die schöpfungsmäßigen Grundlagen, die wir im Leben der Eingeborenen noch sorgfältiger beachtet und erhalten sehen, wie im Leben der abendländischen Völker." Afrikaner können also Europäern helfen, die Bibel besser zu verstehen, indem sie den erlebnismäßigen Grundlagen oft näher sind! Andererseits kann es aber auch zwischen Anweisungen des Oberhauptes der Sippe und der christlichen Jüngerschaft zu Konflikten kommen (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 92).

So positiv Johanssens Würdigung für die rwandesische Kultur ist, besteht gerade an diesem Punkt die Gefahr, dass der Blutsverband und der gemeinsame Bodenbesitz sich als so wichtig erweisen, dass tatsächlich die christliche Jüngerschaft daneben verblasst und untergeht. Johanssen ging es jedoch um Anknüpfung an das, was die biblische Botschaft besser verstehen hilft, und nicht darum, das Volkstum zu vergötzen. Karl Barth lehnte aus dieser Gefahr heraus die allgemeine Offenbarung ab, auf der diese Versuche Johanssens theologisch begründet sind. Dieser Punkt ist auch heute bei der Arbeit an afrikanischer Theologie im Auge zu behalten: Es soll eine christliche afrikanische Theologie sein! Johanssen sprach auch von Distanzierung, nicht nur von Parallelen. So sagt er im gleichen Abschnitt über den Christenmenschen in Rwanda: „Will der Einzelne ein treues Glied seiner im Ganzen heidnischen Sippe sein, den Anweisungen des heidnischen Sippenältesten folgen und die Stammessitten mitmachen, so wird er je länger umso mehr seinen Glauben verleugnen müssen; will er dagegen durch Wort und Wandel sich als Christ beweisen, so kann er die Verpflichtungen, die ihm als Sippenglied obliegen, nicht erfüllen und muss es sich gefallen lassen, ausgestoßen zu werden" (ebd., S. 92). Es geht Johanssen auch um Erneuerung der Kultur vom christlichen Glauben her. Die Auswirkungen, die der Volkstumsgedanke in Rwanda wie in Deutschland hatte, sind erschreckend.

8 „Das Land Kanaan erscheint in der Schrift stets als Gabe und Erbe, das dem Volk von höherer Hand zuteil geworden war. Es durfte nicht Gegenstand der Spekulation werden ... So entspricht die Ordnung, die wir unter den afrikanischen Völkern vorfinden, die sich in der Hilfe, die Nachbarn einander leisten, zu erweisen hat, in ihrem sozialen Geist der Forderung des Evangeliums und ist deshalb sorgsam zu pflegen." (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 98f).

9 Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 124, sowie um ein Einzelgewissen (ebd.), das aber „in demselben Sinne, wie man es unzähligen Einzelnen unter hochkultivierten Völkern absprechen wird" auch in Rwanda nicht bei jedem gleich vorhanden ist. Aber „wir erleben, wie das Evangelium erweckend wirkt, wie das Evangelium Gewissen weckend wirkt, und wie sich eine innere Übereinstimmung des ungeschriebenen Gesetzes mit den Forderungen des Christentums an den Herzen Wahrheit suchender Menschen als Macht erweist. Dieser Vor-

nen Mysterien-Kult[10], um die Bantu-Auffassung der Leiblichkeit[11], um den Glauben an einen Wirker[12].

2.1 Inkulturation im Vergleich zum Ackerbau

Johanssen, der ja auf einem Gutsbetrieb aufgewachsen ist und die Arbeit des Ackermanns aus eigener Anschauung und zum Teil aus eigenem Erleben kennt, beschreibt Inkulturation immer wieder mit Vergleichen aus der Landwirtschaft[13]:

„Der Missionar ist ein Ackersmann, der, ehe er aussät, den Boden untersucht, ob er sich zur Aufnahme der Saat überhaupt eignet. Aber nur dann kann der Ackersmann geduldig auf die köstliche Frucht der Erde warten, wenn er erstens sein Feld nach den verschiedenen Eigenschaften des Bodens gehörig zubereitet, und zweitens demselben edlen und reinen Samen anvertraut hat."

Es handelt sich also nicht nur um Ausstreuen des Saatkorns, sondern auch um die anderen nötigen Arbeiten der Feldbestellung, um das Umbrechen und Lockern des Bodens, damit Luft und Regen ihre Wirkung tun und die im Erdboden schlummernden Kräfte der Entwicklung des Samens voll dienstbar gemacht werden können. Manchmal wurde diese Aufgabe für die Missionsarbeit nicht so klar erkannt, sondern angenommen, dass es nur darauf ankomme, den Samen auszustreuen.

„Sie wissen wohl, wie dieser Gedanke an die Notwendigkeit, der Welt die Botschaft rasch auszurichten, namentlich in England und Amerika so gezündet hat, dass man darüber fast zu vergessen schien, dass eine Zubereitung des Bodens erforderlich ist, wenn anders die Aussaat einen befriedigenden Ertrag liefern soll."[14]

---

gang vollzieht sich meist allmählich, nicht plötzlich." (ebd.). „Vieles, was auf der Stufe heidnischer Erkenntnis das Volksgewissen nicht beunruhigte, kann vom Gemeindegewissen nicht mehr ertragen werden. Das allgemeine menschliche Volksgewissen ist aber stets die Grundlage, auf der sich das christliche Gewissen des Einzelnen und der Gemeinde aufbaut." (ebd.). Das Volk lernt von der Gemeinde, die Gemeinde aber auch vom Volk (ebd., S. 126).

10 Dieser veranlasst Johanssen zu folgender Schlussfolgerung: „Wir finden den Boden bereitet für ein Verständnis des Evangeliums von dem Spender ewigen Lebens, von dem Geber göttlichen Geistes, von der durch ihn zu erlangenden Gotteskindschaft und einer Erneuerung, die auf dem Weg des Sterbens und einer tiefgehenden Reinigung gewonnen werden kann." (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 182).

11 „Der Leib des Menschen ist dem Evangelium zufolge dazu bestimmt, eine Behausung des Heiligen Geistes und so sein Werkzeug zur Erfüllung des göttlichen Willens zu werden. Das Evangelium kennt keine Verachtung, aber auch keine materialistische Wertung des Leibes." „Der Geist der Sippenordnung wird in einer entstehenden christlichen Gemeinde die naturhafte Grundlage sein, auf der ein Gemeindegewissen entstehen kann, in welchem die Leiblichkeit in schriftgemäßer Weise gewertet wird." (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 214f).

12 „Der Wirker und Schöpfer hat sich auch dem Afrikaner in seinem Dasein bezeugt." (Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 245).

13 Johanssen „Die Arbeitsweise der evangelischen Mission", in: *Beth-El* 4 (1912): S. 53-61, S. 53.

14 Ebd., S. 53.

Es geht ihm in der Mission nicht nur um Verkündigung, sondern auch darum, den Boden vorzubereiten, ja zuerst den Boden zu studieren, damit der richtige Same gesät werden kann, damit die nötigen Feldarbeiten dann auch das Gedeihen dieses Samens sicherstellen. So sieht Johanssen neben der Wortverkündigung je nach Situation noch viele andere missionarische Aufgaben: sei es Studium der Kultur, sei es Unterweisung in landwirtschaftlichen Methoden, sei es Ausbildung in Handwerk, Handel und Gewerbe, usw. Das Evangelium muss verkündigt werden, darin ist er mit den Engländern und Amerikanern im Ziel einig, aber die Verkündigung geht einher mit vielen anderen vor- und nachbereitenden Feldarbeiten. Dazu gehören Berufsbildung, Schul- und Krankenarbeit[15]:

„Wird die Verkündigung in den meisten Fällen die Sache des Dieners am Wort sein, so hat in der Erziehung der Eingeborenen jeder Missionsarbeiter seine, die Wirkung des Wortes vertiefende, Aufgabe. Der christliche Handwerker, der den schwarzen Lehrling oder Gesellen in der Werkstatt um sich hat, lernt ihn oft besser kennen, als der Prediger; er kann ihn, wenn er der rechte Mann dazu ist, auf seine Unarten, Schwächen und Versäumnisse aufmerksam machen, und ihm helfen, sie im Lichte des Wortes Gottes als Sünde und Untreue zu erkennen. Er lehrt ihn, seine Gaben und Fähigkeiten auszubilden und anzuwenden und so mit dem erhaltenen Pfunde zu wuchern. Es liegt auf der Hand, welche Bedeutung gerade diese Erziehung in der Arbeit für die Charakterbildung des Eingeborenen hat, wenn sie im Geist christlicher Zucht und Seelsorge geübt wird. Wollte man aber sagen, es müsse eine Unterweisung im Evangelium vorangehen und unabhängig von ihr sein, so würde sie zum Selbstzweck ... Lehrt ihn der Arzt gesunder zu leben, und den Handwerker bessere Wohnungen zu beschaffen, sich anzustrengen im Kampf um das Dasein, und seine Kräfte auszubilden, so will ihm der Missionslandwirt zeigen, wie er seinen Feldbau einträglicher gestaltet, der Kaufmann, wie er sich guten Absatz verschafft. All diese Erfahrungen spürbarer Hilfe, machen je länger je mehr die Seele fähig, auf den Inhalt des Evangeliums zu achten ..."

2.2 Säen auf ein vorbereitetes Feld

Als eines der Ziele der Missionsarbeit bezeichnet Johanssen die Verkündigung des Evangeliums in die Kultur hinein:

„Unser Ziel ist ja, das Zeugnis von dem, was uns in dem Herrn Jesus Christus geschenkt ist, als keimfähiges Samenkorn in das Herz des Volkes hineinzulegen. ... Da ist es wichtig, auf den Boden zu achten, in den wir es pflanzen. Das beste Samenkorn würde sich nicht zu einer lebensfähigen Pflanze entwickeln, wenn es keinen Boden fände, aus dem es Nahrungsstoff ziehen kann."[16]

Wichtig ist der Gedanke, dass das Samenkorn aus dem Boden Nahrung ziehen muss[17]. Es gibt also keine *tabula rasa!* Das verkündigte Evangelium wird weder

---

15 Ebd., S. 53-57.

16 *NOAM* 1901, S. 18ff.

17 Alan Tippett schreibt in seiner Einleitung zur Missiologie (Alan Tippett, *Introduction to Missiology*, Pasadena: William Carey Library, 1987, S. 328-336) über die Evangelisation von Animisten, folgende Punkte seien dabei zu beachten: Die Begegnung, die Motivation der Menschen, die Sinnfrage, die soziale Struktur, die Inkorporierung in die Gemeinde und das Vermeiden einer kulturellen Leere. Begegnung beinhaltet Hingabe, die am besten durch einen sichtbaren Akt zum Ausdruck kommt. Bei der Inkorporierung geht es darum,

im luftleeren Raum gehört noch gelebt, sondern in der konkreten rwandesischen Kultur, die die Gestaltwerdung des Evangeliums durchgehend beeinflusst. Damit tritt eine Interaktion zwischen „Boden" und „Samen" ein. Die entstehende Pflanze wird von beidem beeinflusst. Sie hat die Gestalt in sich, die werden soll; entstehen kann sie jedoch nur durch den Beitrag des Bodens, aus dem sie ihre Nährstoffe bezieht, der ihr Halt gibt und der sie gedeihen lässt. Der Acker gibt der entstehenden Pflanze Nahrung ab und beeinflusst so deren Wachstum, so dass sie sich je nach Acker anders entwickelt. Das Zusammenspiel von Evangelium und Kultur wird so bestimmt, dass das Evangelium unverzichtbar ist und der Acker eine wichtige Funktion hat. Er ist nicht nur Voraussetzung, sondern beeinflusst die konkrete Ausprägung des Evangeliums.

Wie wird der Boden nun zubereitet? Johanssen geht in *Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*[18] darauf ein. Er zeigt darin, dass der Missionar bereits auf ein vorbereitetes Ackerfeld kommt. Es ist in mancherlei Hinsicht vorbereitet, z. B. in der Sprache, die es erlaubt, das Evangelium zu verkündigen. Die Vorbereitung liegt auch vor in den Gemeinschaftsverbänden der Menschen unter sich, die ein Rechtsempfinden fördern und damit einen Sinn für die Gesetze Gottes bereitstellen. Im Ichbewusstsein des Menschen mit den empfundenen Grenzen ist eine weitere Vorbereitung gegeben. In der Leiblichkeit des Menschen liegen Anknüpfungsmöglichkeiten vor und besonders auch in der Gotteserfahrung des Menschen. Es ist nicht der Missionar, der den Acker vorbereitet, sondern Gott. Das setzt bei Johanssen den Glauben an die Providenz Gottes sowie an seine allgemeine Offenbarung voraus[19].

1901 erwähnt Johanssen, dass Kritiker die Arbeit der Mission als aussichtslos ansehen, weil auf Seiten der Afrikaner die Voraussetzungen nicht gegeben seien, den christlichen Glauben zu erfassen. Damit ist er nicht einverstanden. Auch in seinem Werk *Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*[20] wendet er sich gegen solche Kritiker. Für ihn sind dies Einwände des Unglaubens, denn aus dem christlichen Glauben heraus weiß er, dass das Evangelium

---

dass der Gläubige in einer neuen Familie beheimatet wird. Diese christliche Gruppe muss nach einheimischen Prinzipien organisiert sein, die Teil seiner Kultur sind. An dieser Stelle stellt sich die Frage der Kontinuität und Diskontinuität. Alan Tippett bemerkt, dass völlige Diskontinuität jungen Gläubigen den Lebensnerv nimmt, den sie brauchen, um ein christliches Leben im vollen Sinne zu entwickeln. So fragte er einen Konvertiten: „Was geschah mit ihren früheren Fähigkeiten?" Traurig antwortete er: „Diese sind mir weggeschmolzen." Sein Leben sei deswegen leer geworden und er sei nicht mehr kreativ wie früher. In einer andern christlichen Gemeinde im gleichen Land war das anders. Dort wurden einheimische Künste und Fähigkeiten gepflegt. Es zeigt sich darin, wie wichtig die kulturelle Einbettung ist und die Weiterführung von allem, was nicht aus ethischen oder glaubensmäßigen Gründen geändert oder allenfalls aufgegeben werden muss.

18 München: Kaiser, 1931 (fortan: *Geistesleben* 1931).

19 Es ist interessant zu sehen, wie wichtig die Providenz Gottes für Johanssen ist, welche ja auch im Imana-Glauben stark ist.

20 Johanssen, *Geistesleben* 1931, ebd.

allen Menschen gilt, und sie es folglich auch verstehen können. Dies versucht er dann auch wissenschaftlich zu erhärten, indem er an einzelnen Punkten nachweist, dass die Kritiker nicht recht haben. Dabei weist er auf den Charakter der Sprache der Menschen, unter denen er arbeitet, auf das Schamgefühl und das Rechtsempfinden der Rwandesen[21]. Er geht sogar so weit zu sagen, dass die Afrikaner den Europäern voraus sind, indem sie eher als diese aus der Natur die Offenbarung Gottes erkennen könnten[22]. Die Rwandesen verstehen aus ihrer Kultur heraus Begriffe wie Opfer, Sühne, usw. besser als Menschen in Europa, die der Mythologie ferner stehen. Zudem sind Rwandesen gute Beobachter und ziehen leichter als Europäer weisheitliche Schlüsse für ihr Leben aus ihren Beobachtungen. Diese betreffen das Gebiet der Natur wie des Glaubens[23]: „So redet Gott durch die sichtbare Schöpfung zu den Menschen. Aus jeder der unzähligen Naturerscheinungen, mit denen Er sie umgibt, sollte auch der Afrikaner etwas heraushören von Gottes Allmacht, Weisheit, Herrlichkeit und Güte." So geht es ihm nicht einfach um ethnologische Studien und das Faszinierende, Menschen aus fremden Kulturen zu begegnen, sondern darum, seinen christlichen Auftrag auszuführen. Deshalb schreibt er:

„Es ist mir immer besonders wichtig gewesen, darauf zu achten, wie Gott nicht nur das Volk Israel durch das Alte Testament, sondern auch die Heiden durch ihre Mythologie und Geschichte auf die Erscheinung seines Sohnes vorbereitet hat.[24] [Die Bodenproben,] untersucht im Lichte des Evangeliums, lassen das Ackerfeld ostafrikanischer Völker als ein Ackerfeld erscheinen, das von dem großen Wirker in wunderbarer Weise für die Aufnahme des edelsten Samens, nämlich des Zeugnisses von Jesus Christus, vorbereitet ist."[25]

Manchmal sieht es im Missionsalltag anders aus. Angesichts der Grausamkeit bei Bestrafungen in Rwanda, fragt Johanssen 1912[26]:

„Ist es da zu verwundern, dass der Sendbote Christi, wenn er unter solchem Volke das Evangelium verkündet, oft das Gefühl hat, als säe er edlen Samen in Salzwasser, oder als solle er einen zarten Schössling ins Meer einpflanzen? Aber wir wissen, auch dieser Arbeit ist Verheißung gegeben; wenn sie im Vertrauen geschieht, kann das scheinbar Unmögliche wahr werden."

In der Anfangssituation, wo Johanssen vom Pflanzen spricht, hat er die Möglichkeit im Auge, dass der Boden die Pflanze abstößt. Das war eine reelle Gefahr und im Sinne einer inneren Abstoßung bei äußerlicher Annahme auch

---

21 Johanssen, *Führung und Erfahrung I*, S. 85.

22 Ebd.

23 Johanssen, *Geistesleben*, 1931, S. 30.

24 Johanssen, „*Schöpfung und Sündenfall nach der Überlieferung der Ruandaleute*", *NO-AM* 1908, S. 70-76, 76.

25 Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 263.

26 Johanssen, *Ruanda* 1912, S. 132. Johanssen verweist auf Lukas 17,6: „Wenn ihr Glauben habt als ein Senfkorn, und sagt zu diesem Maulbeerbaum: Reiße dich aus, und versetze dich ins Meer! so wird er euch gehorsam sein" (Lutherübers. 1899).

und im Sinne einer inneren Abstoßung bei äußerlicher Annahme auch heute noch sehr aktuell.

Das Bild, das Johanssen verwendet, zeigt wörtlich In-kulturation (in den Boden einpflanzen) und er gebraucht dazugehörende Bilder. Dieser Vorstellungswelt bleibt er treu. Auch neunzehn Jahre später bewegt er sich in den Vorstellungen der Arbeit des Bauern oder Gärtners und gebraucht die Bilder des Pflanzens, Säens oder Veredelns in einem übertragenen Sinne. Beim Veredeln klingt das Bild vom Ölbaum an, auf den neue Zweige aufgepfropft werden (Röm 11,11-24), aber auch der Schoss (das Reis) in der messianischen Verheißung des Jesaja (Jes 53,2)[27]. Das Wort veredeln hat auch Anklänge im humanistischen Bildungsziel des Charakters des Menschen[28]. Allerdings geht es beim Veredeln nicht um einen langsamen Vorgang, sondern um einen einmaligen Eingriff. Die Entwicklung wird durch Kontinuität im Wachstum und Diskontinuität in der Art der Pflanze geprägt. Kontinuität und Diskontinuität sind auch heute ein oft angewandtes Prinzip in der Inkulturation. Beim Bild des Veredelns, das ja der Gärtner, nicht der Baum selber tut, kommt zum Ausdruck, dass der Mensch zur Erlösung der Gnade bedarf. Eine Kultur bedarf des Evangeliums, um ihre Anlagen zu vollenden.

2.3 Diskussion

Obwohl das Bild des Säens auf die Evangelien und die Paulusbriefe zurückgeht und während der Kirchengeschichte immer wieder gebraucht wurde, hat Johanssen dieses Bild doch durch seine Kenntnisse der Landwirtschaft und der Bedürfnisse im Beschreiben der Missionsarbeit auf eigene, interessante Weise angewandt. Die Vorbereitung und Beschaffenheit des kulturellen Bodens ist bei ihm sehr wichtig. Mit seinen Beschreibungen verleiht er dem Begriff Inkulturation konkrete Vorstellungen, ein Gegensatz zur eher abstrakten Verwendung des Begriffes heute. Durch die Verwendung des Wortes Inkulturation und seinen Überlegungen zur Kontextualisierung des christlichen Glaubens in andern Kulturen ist er Vorläufer der heutigen Diskussion um Kontextualisierung, die in den siebziger Jahren aufkam, sowie heutiger Inkulturationsauffassungen[29]. Er hebt sich damit ab von der Auffassung der *tabula rasa,* die heute früheren Missionaren oft vorgeworfen wird.

---

27 Johanssen, *Geistesleben* 1931, S. 263, „Das zubereitete Ackerfeld".

28 „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut", J. W. von Goethe: „Das Göttliche", in: *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 1, S. 147.

29 Stephan B. Beavans, *Models of Contextual Theology*, 7. Aufl., Maryknoll, NY: Orbis, 2000 (1. Aufl. 1992).

3. Der Imana-Begriff

Der traditionale Imana-Begriff ist komplex und schwierig zu erheben. Komplex ist er, weil er teils materiell, teils immateriell, teils im Singular, teils im Plural gebraucht wird. Dass er sich im Laufe der Zeit verändert hat, wirkt erschwerend. Er veränderte sich nach Alexis Kagame schon in vorchristlicher Zeit. Die verschiedenen Bedeutungen von *imana*[30] rufen nach einer Deutung, und diese widerspiegelt den Horizont und den weltanschaulichen Standpunkt des Interpreten. Bereits Johanssen hat diese Komplexität erkannt. Er hat wegen seinem Anliegen der Kontextualisierung des christlichen Gottesbegriffes persönliche Aspekte des Imana-Begriffes favorisiert.

3.1 Der Imana-Begriff bei Ernst Johanssen

Johanssen nahm die traditionalen Konnotationen des Imana-Begriffes mit Interesse wahr. Schon in der ersten Veröffentlichung über Rwanda, den „Bildern aus Ruanda" (1910), wies er darauf hin, dass Rwandesen die einzelnen großen alten Bäume auf den waldlosen Höhen Rwandas mit dem Begriff *imana* bezeichnen[31]:

„Am meisten in die Augen fallen einzelne mächtige alte Bäume, meist oben auf dem Rücken der Bergzüge; weithin sichtbar heben sie sich scharf vom Himmel ab. Es sind wilde Feigenbäume: der knorrige Stamm, die weithin sich ausstreckenden gewaltigen Äste, eine schön geformte Krone und das dunkelgrün glänzende Laub geben dem Baum etwas ungemein Ausdrucksvolles und Imponierendes. Man versteht es, dass die Eingebornen diese alten Bäume als heilig und unverletzlich ansehen und sie mit dem Gottesnamen Imana bezeichnen."

Mit dem Wort *imana* wurden Bäume bezeichnet, die in Königshainen (*ibigabiro*) wuchsen, an Ruhe- und Begräbnisstätten eines Königs, aber auch dort, wo Orakeltiere begraben wurden. Das Wort *imana* begegnete Johanssen auch im Orakel und im Gottesurteil:

„Man nennt das Tier, dessen Eingeweide beschaut werden, um darnach das Gottesurteil zu fällen, Imana, ob es nun ein Ochsenkalb, ein Schaf oder ein Huhn ist.[32] Wer unter der Anklage steht, einen Menschen verzaubert zu haben, muss sich dem Gottesurteil unterziehen. Ein Huhn wird gebracht, der Angeklagte muss ihm in den Schnabel speien. Der damit beauftragte Sachverständige fordert das Huhn auf, Schuld oder Unschuld ans Licht zu bringen. Es wird also die Entscheidung über Leben oder Tod ihm übergeben ... Auch die Knochen eines solchen Tieres, das dazu benutzt wird, das Gottesurteil abzugeben, werden als heilig angesehen und entweder als Amulett getragen oder als Würfel benutzt, um das Orakel zu befragen. Auch sie sind Imana.[33] Das Wort Imana findet sich als Gottesbezeichnung, soviel mir bekannt ist, nur in den Bantuvölkern Ruandas, Urundis und Uhas, die ein gemeinsames Sprachgebiet bilden. Im Suahili

---

30 *Imana* als Wortbild soll das Bewusstsein beim Leser wach halten, dass es sich um ein Wortfeld handelt, dessen Bedeutung erst festzustellen ist und der aus einer Sprache kommt, die nicht geschrieben wurde.

31 Ernst Johanssen, *Bilder aus Ruanda*, Bethel: Bethel Mission, 1910, S. 4.

32 Ebd., S. 163.

33 Ernst Johanssen, *„Die Gottesvorstellung eines Bantuvolkes: Der Imana-Gedanke bei den Bewohnern Ruandas"*, AMZ 50 (1923): S. 149-165 (fortan: *Gottesvorstellung*), auf S. 163.

kommt das Wort *amana* in der Bedeutung Glück vor; bei dem Stamm der Haya am Westufer des Viktoria Nyansa soll das Wort den Ort im weiblichen Körper bezeichnen, der für das Entstehen neuen Lebens von besonderer Bedeutung ist. Es ist noch nicht genug Material vorhanden, um etymologisch die Bedeutung des Wortes Imana erklären zu können ... Niemals wird auf einen Totengeist das Wort Imana angewandt, wohl aber auf lebende Menschen. So wird der König von seinen Untertanen mit dem Zuruf: *Imana i Rwanda*[34] – Gott in Ruanda – begrüßt, wobei die Eingeborenen als Zeichen der Huldigung in die Hände klatschen.[35] ... Auch dem Europäer kann aus Schmeichelei oder Angst diese Anrede gegeben werden. Es liegt darin der Gedanke ausgesprochen: Du bist Herr über Leben und Tod."[36]

In Personennamen kommt *imana* ebenfalls vor, damals allerdings noch nicht so häufig wie später in der Folge der Christianisierung des Landes. Viele Sprichwörter nennen Imana im Sinne von Schicksal oder Glück. Ernst Johanssen selber beschreibt den Imana-Begriff teilweise als unpersönlich: Er kennt *imana* als Bezeichnung von materiellen Dingen im Orakel. Er verwendet *imana* deshalb zunächst im Neutrum und kennt es in der häufigen Bezeichnung von Glück, Chance. Das wird oft in Sprichwörtern sichtbar. Im Zusammenhang mit den Imana-Erzählungen ergibt sich ihm jedoch ein anderes Bild. Imana kommt personifiziert vor und nähert sich so einer personalen Vorstellung an. An Imana als Schöpfer hatte Johanssen besonderes Interesse. So schreibt er[37]:

[Unter Imana stellten sich die Rwandesen] „nicht nur eine unpersönliche, über Tod und Leben bestimmende Naturmacht [vor,] sondern die das Leben schaffende und lenkende Gottheit, die richterlich die Geschichte der einzelnen nach ihrem Verhalten bestimmt. Ihren Willen zu erkennen, ist der dunkle Trieb des Volkes, wie er sich in dem unablässigen Befragen des Orakels kundtut."

Eine wichtige Quelle, um sich ein Bild zu machen, waren für Johanssen wie auch für die heutige einheimische Theologie rwandesische Überlieferungen. Kamari, Johanssens Mitarbeiter im Haus, erzählte ihm Geschichten von Imana, z. B. „Die Schöpfung der Menschen und ihre Undankbarkeit". In Erzählungen erschien Imana personifiziert und damit auch persönlicher, was eine Brücke zum christlichen Gottesbegriff herstellte. Johanssen überlieferte Geschichten, in denen Imana sprechend auftritt, z. B. „Imana, der Mensch und die Schlange", „Imana und der habgierige Sebgugugu" oder „Imana und die kinderlose Frau". Imana wird in Erzählungen so personifiziert, wie etwa auch der Tod oder die Staubperiode, *rukungugu*, im Königsritual[38]: [Imana] „wird nicht als menschliche Persön-

34 Heutige Schreibweise: „Imana y'i Rwanda"; übersetzt: Gott Rwandas. Alexis Kagame übersetzt „Immana y'i Rwanda" (geschrieben in der damaligen katholischen Schreibweise) „Le Dieu du (reconnu au) Rwanda" und gibt die Bedeutung „Le Dieu qu'au Rwanda on appelle Immana" (Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu comparée*, Paris 1976, S. 148), was zuviel in den Begriff hineinlegt, vor allem, wenn er, wie hier, auf Menschen bezogen ist.

35 Ebd., S. 150.

36 Johanssen, *Gottesvorstellung*, ebd. S. 162.

37 Johanssen, *Führung und Erfahrung* II, S. 77.

38 *Rugabo*, der „Mächtige, Große", oder „Starke", mitverstanden z. B. „Mann" (von Alexis Kagame übersetzt mit: Le Grand-Puissant, le Grand-Fort) ist auch Attribut Gottes (nach Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu comparée*, S. 130).

lichkeit gedacht; als Übersetzung würde besser passen: die Gottheit. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass Imana nur als unpersönliche Macht angesehen wird."[39]

Zwei von Johanssen und seinen Mitarbeitern gesammelte Erzählungen[40] waren ihm für den Imana-Begriff besonders wichtig. Die Erzählung „Wie die Hutu von Kinyaga Imana töteten" ist deshalb besonders interessant, weil in ihr sowohl *Imana*, als auch *Rurema* personifiziert vorkommen. Rurema ist Urhebergestalt, der Schöpfer. Ernst Johanssens schreibt:

„Schon aus diesen Geschichten ist zu ersehen, dass die Gottesvorstellung dieses Bantuvolkes keineswegs unbestimmt und unsicher ist, wir bekommen im Gegenteil den Eindruck, dass sich die Gedanken der Nyaruanda viel mit Imana beschäftigen. Die Märchen werden des abends beim Herdfeuer erzählt und von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Manche von ihnen sind allgemeiner Volksbesitz. Von irgendwelchen Göttervorstellungen, die an Sonne und Mond gebunden wären, tritt uns in all diesen Berichten nichts entgegen. Wir hören aus ihnen, wie Imana mit den Menschen handelt."[41]

Über die zitierte Erzählung schreibt Johanssen: „Das Verhältnis zwischen Rurema und Imana wird ja nicht klargestellt. Es ist aber doch ersichtlich, dass *Rurema* als der Größere gedacht ist und Imana hier dasselbe ist, was Rugira[42] war, der in der Welt wirkende Gott, der Vertreter des überweltlichen Schöpfers."[43]

Obige Aussagen aus verschiedenen Kontexten zeigen, dass innerhalb der Imana-Traditionen verschiedene Akzente vorlagen. Der Imana-Begriff war zur Zeit Johanssens in Rwanda nicht einheitlich. Johanssen brauchte ihn als reelle Personifikation, verband ihn mit seinem christlichen Anliegen und beeinflusste damit die weitere Entwicklung des Begriffes.

3.2 Mündliche Quellen zum Imana-Begriff

Sprichwörter über Imana

Imana verbringt den Tag auswärts, aber am Abend kommt er nach Rwanda nach Hause.

---

39 Ernst Johanssen, *Ruanda: kleine Anfänge - große Aufgaben*, Bethel: Anstalt Bethel, 1912, S. 103f.

40 Ernst Johanssen vermittelt diese Erzählung in *NOAM* 1908, S. 74-76.
Erzählungen gibt es in Rwanda viele. Die Zeitschrift *Anthropos* veröffentlichte seit 1908 manche Artikel der frühen Rwanda-Missionare (z. B.: Bischof Léon Classe). Die erste gedruckte Erzählung aus Rwanda überhaupt erschien 1906 in Kiswahili, und daraufhin, im gleichen Jahr wie die ersten in *Anthropos*, in deutscher Übersetzung: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, Berlin, 18, H. 1 (1908): S. 188-191, übersetzt von Bernhard Struck. Der Titel der Erzählung lautet „Die Geschichte von Kagembegembe". Sie wurde überliefert von Ndovu Mwidau, einem Swahili, der sie von seinem Herrn gehört hatte und veröffentlichte sie in der Zeitschrift „Kiongozi" [deutsch: Führer], 2, Nr. 13, Juni 1906, herausgegeben von O. Rutz, in Tanga, Ostafrika.

41 Johanssen, *Gottesvorstellung*, S. 162.

42 In „Die Schöpfung der Menschen und ihre Undankbarkeit" tritt er auf.

43 *NOAM* 1908, S. 76.

Imana des Armen ist immer in seiner Hand eingeschlossen.
Imana der Kühe ist an der Tränke.[44]
Imana ist stärker als ein Schild.
Imana, der dir gibt, ist der, welcher es dir nimmt.
Imana hat keine Familie.[45]
Ein Imana täuscht keinen andern; das wäre ihn auffressen.
Imana gibt nicht nur denen, die sich gesalbt haben.
Imana gibt wann er will.
Was ein Mensch isst, dafür braucht Imana die Nacht es zu suchen.
Imana zeigt sich im Abgrund.
Keiner schafft sich besser, als Imana es getan hat.
Die Rat halten, mit denen ist Imana.
Imana schaut dich an, wenn du ihn nicht anschaust.
Imana, der zur Welt bringt, erzieht nicht auch für dich.
Imana zerbricht das Amulett.
Imana lässt sich helfen.
Imana, der die Armen schafft, schneidet ihnen auch die Haare.[46]
Imana gibt es nicht zweimal.[47] *Der sich nicht selbst hilft, dem hilft Imana nicht.*
Dem, welchem Imana die Milch ausschüttet, kann sie nicht mit eigener Kraft wieder einfüllen.
Der, für den Imana das Feld bestellt, meint, er habe gewusst wie es bearbeiten.
Imana des Kindes Deines Vaters ist nicht Imana des Kindes Deiner Mutter.[48]
Wer Mühe hat, bemüht Imana.
Was im Bauch des Tutsi ist, weiß nur sein Besitzer und Imana.
Imana, der die Dummen zur Welt bringt, weiß nicht, wie schwer es ist, Kinder zu kriegen.
Imana bringt zur Welt, die Menschen erziehen.
Gibt es Imana, gibt es kein Erbarmen.[49]

Synonyme Ausdrücke für Imana

Ruhanga, von *guhanga* (machen, dass etwas ist). *Rurema*, von *kurema* (schaffen). *Rugaba*, von *kugaba* (eine Armeetruppe befehligen). *Rugira*, von *kugira*

---

44 Imana könnte hier einfach Glück bedeuten. Simon Bizimana sieht dahinter die Auffassung, dass ein Kalb, das mineralisches Wasser getrunken hat, leichter brünstig wird. Bernardin Muzungu, christlich interpretierend, sieht Imana hier als Vorsehung.

45 Imana ist für alle.

46 Das Gute und das Böse kommt von Imana.

47 Das Glück kommt nicht alle Tage.

48 Gleicher Ursprung bedeutet nicht gleiche Chance.

49 Meines Erachtens liegt hier ein ins Auge fallender Unterschied zum christlichen Gottesbild. Bernardin Muzungu jedoch erklärt christlich-katechetisch: Nichts hilft, sich zu erbarmen über die Unglücklichen, man muss Abhilfe schaffen. Die sichere Abhilfe ist die Hilfe Imanas. Imana ist allmächtige Vorsehung.

(handeln, regieren). *Biheku*, von *guheka* (auf dem Rücken tragen; übertragen; ein Kind haben). Das sind alles Qualitäten von Imana. Das letzte Beispiel legt eine persönliche Beziehung zum Menschen nahe. Die verschiedenen Attributionen haben dazu geführt, dass *imana* auch auf bestimmte Gebiete eingeschränkt wurde. So hat Rwanda seinen Imana. (*imana y'i Rwanda*, der Imana von Rwanda).

Mose Rusezera, Greis

Es war mir wichtig, nach Möglichkeit Augenzeugen zum Leben von Ernst Johanssen zu befragen. Der einzige in Rwanda noch lebende Zeuge war Mose Rusezera, der als Knabe bei Johanssen gearbeitet hatte. Ich ließ ihn durch einen Freund auch über *imana* befragen. Hier ein Ausschnitt aus diesem mit Tonband aufgenommenen und ins Deutsche übersetzten Interview:

Silas Ruhamya (S): Ich sehe, dass Du einer der letzten noch lebenden Rwandesen bist, der die Ankunft der Weißen gesehen hat. War der Gott, den die Missionare Euch verkündigt haben, derselbe, den Ihr schon vorher gekannt hattet?

Mose Rusezera (M): Niemand kannte Gott. Wer sollte uns von Gott (Imana) erzählt haben?

S: Bevor die Missionare kamen, hattest Du Gott nicht gekannt?

M: Nein, wie sollte ich Gott gekannt haben? Ich war immer mit der Tradition der Rwandesen verbunden. Ich betete zu den Geistern (*bazimu*).

S: Willst du damit sagen, dass die Rwandesen Gott überhaupt nicht kannten, bevor die Missionare kamen? Man brauchte doch den Ausspruch, der besagt, dass Gott den Tag irgendwo verbringt, aber nachts nach Rwanda zurückkehrt (*Imana yirirwa ahandi igataha i Rwanda*): Heißt das, dass sie doch Gott kannten? Als Johanssen mit Euch über Gott redete, war sein Gott für Euch etwas Anderes, als der Gott, den Ihr von den Rwandesen gekannt hattet?

M: Ja, für uns war er anders.

S: Wie anders?

M: Die Rwandesen beteten zu den Ahnengeistern (*bazimu*). Das ist nicht Gott (*Imana*)...

S: Denkst Du, die Rwandesen kannten Gott (*Imana*) nicht vorher?

M: Sie kannten ihn nicht. Das, was man glaubte, und der Glaube an Gott (*Imana*) treffen (*guhura*) sich nicht.

S: War Johanssen einverstanden mit dem, was die Rwandesen von Gott sagten? ... War das, was Johanssen von Gott sagte, gleich wie das, was die Rwandesen sagten?

M: Johanssen versuchte beides zu vereinen, um zu zeigen, dass es derselbe Gott sei. Die Rwandesen waren sehr zufrieden damit.

Simon Bizimana, Forscher

In meiner Feldforschung habe ich auch Fachleute in Rwanda befragt, so z. B. Simon Bizimana, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität in Butare. Er bezeichnet das Wort *imana* vor allem als eine okkulte Kraft, deren Existenz

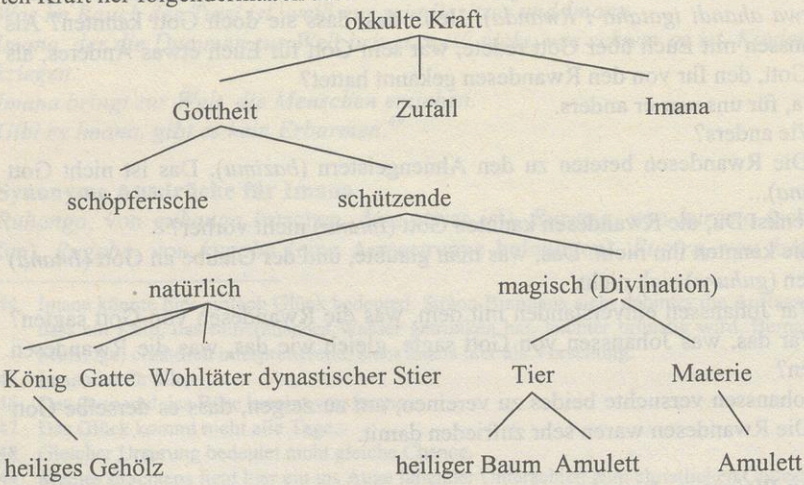
durch Sagen und Sprichwörter bezeugt wird. Das semantische Wortfeld von *imana* stellt Simon Bizimana graphisch dar. Die von ihm erstellte Darstellung gibt die Übersicht:

Okkulte Kraft, unterteilt in „divinité" (Gottheit), „chance" (Zufall, Schicksal) und „Imana" im Sinne des christlichen Gottesbegriffes als Neologismus.

Die Leute erwiesen der traditionalen Gottheit keinen Gottesdienst. Man beschränkte sich darauf, ihr in Notsituationen Stossgebete zuzuwenden. Es kam auch vor, dass man vor einer Gefahr sich ihr anbefahl. Die traditionale Gottheit wird unterschieden in schöpferisch und in beschützend. Als gemeinsamen Begriff findet Simon Bizimana das Wort Beschützer. Die Schutzfunktion von *imana* bei Simon Bizimana ist ein neuer Aspekt. Natürliche Beschützer sind: der Wohltäter, der König gegenüber seinem Volk, der Mann gegenüber seiner Frau, und der Leitstier in der Kuhherde. Sie alle werden mit *imana* bezeichnet.

Dazu kommen nun magische Beschützer: Die drei Tiere, die zur Divination gebraucht werden – Stier, Schaf und Küken –; alle Amulette, die aus divinatorischem Material hergestellt wurden; die heiligen Bäume, die dort wachsen, wo man Reste von für die Divination gebrauchten Tieren begraben hat, oder die Erythrinia-Pflanze, die durch die Offizianten des Ryangombe-Kultes (ein rwandesischer Heroenkult, in den sich Menschen initiieren lassen und in dem Ryangombe verehrt wird), bei einer Zeremonie gepflanzt wurde und Wurzeln geschlagen hat.

Das Wortfeld von *imana* gliedert sich nach Simon Bizimana von einer okkulten Kraft her folgendermaßen auf:



Florence Mukanyonga, Studentin

Sie sagte in einem Interview:

„Das traditionale Imana ist nicht das gleiche wie der christliche Gott. Man kann sich fragen,

was die Rwandesen von Gott wussten. Der König, der der sichtbare Imana war, war mächtiger als das Imana, das man nicht sah. Imana war eher Erklärungsfunktion im Dienst der Königsideologie. Die Macht war der König. Er konnte sagen: Tötet ihn, und der Mensch wurde getötet, oder: Verlass das Land, und der Betreffende verließ das Land, ohne etwas mitnehmen zu können ... Gott war nicht klar bekannt. Imana bedeutet heute Gott; das ist aber nicht sein Name. *Rurema, Rukira* könnte man eher Namen Gottes nennen. Der traditionale Gott war so verschieden vom christlichen, dass man sagen könnte: Die damaligen Menschen kannten Gott nicht."[50]

Zusammenfassend lässt sich sagen: Alle erwähnten drei Informanten sahen und artikulierten den Unterschied zwischen traditionaler und heutiger, christlich geprägter, Imana-Vorstellung.

3.3 Schriftliche Quellen zum Imana-Begriff

Neuerdings veröffentlichte Erzählungen

In meiner Dissertation nahm ich das Inventar der bestehenden über neunundfünfzig Imanaerzählungen auf und interpretierte exemplarische Erzählungen aus einer zweibändigen Sammlung, die vorher noch nicht interpretiert wurden. In all diesen Erzählungen gibt Imana den Hintergrund des Schicksals, des Glücks oder Unglücks ab, ohne dass Imana aber eine Person wäre noch das Zentrum darstellen würde. Imana ist gewissermaßen der Welthintergrund.

Der Zukunftsdeuter, die Geister, Ryangombe, der König und weitere Gestalten, die in diesen Sagen auftreten, stehen dem Menschen näher. Der König ist die höchste der sichtbaren Gestalten. Dieser König ist wichtig für das Wohlergehen des Volkes; Weisheit und Reichtum jedoch gibt Imana. Der König selber muss auf den Ratschlag der Zukunftsdeuter hören und Opfer bringen, damit sein Land gedeiht. Das Wort Imana wird ausgesprochen, wenn jemandem Glück gewünscht wird, die große Ernte wird *imana* geheißen, die Menschen werden Imana anbefohlen, das Orakel ist weiß (wörtlich: Imana ist weiß, das bedeutet eine günstige Zukunft). Damit ist Imana nicht Person, auch nicht in der Geschichte handelnd und sprechend, denn das tut er nur in der Vorgeschichte, in der Mythologie, z. B. in der ätiologischen Erzählung „Imana übergibt den Menschen Milch".

Der Imana-Begriff in der wissenschaftlichen Literatur

In erstaunlich nuancierter Weise sah Johanssen den Imana-Begriff in seiner ganzen Bedeutungsbreite mit seinen Vorzügen und seinen Beschränkungen, seinen Vorkommen und seiner Unschärfe. Er favorisierte aber für seine Arbeit die personale Bedeutung des Begriffs.

---

50 Florence Mukanyonga, Studentin an der Ecole de Théologie de Butare seit 1992, interessierte sich für feministische Theologie und hatte sich früher jahrelang im Projekt für interkonfessionelle Beziehungen MINAN engagiert, das ich damals leitete. Das Interview fand im Januar 1994 in Matyazo bei Butare statt, etwa 100 Meter entfernt von dem Schulzimmer der Primarschule, in dem sie wenige Monate später in den Massakern zusammen mit andern Menschen von Matyazo umgebracht wurde.

Viele haben den traditionalen Imana-Begriff seither darzustellen versucht, oft im Zusammenhang mit christlichen Vorstellungen. Der Priester *Bernardin Muzungu*, wohl aus pastoralen Gründen, betonte das Gemeinsame von traditionalem und christlichem Gottesbegriff und stellte so einen Imana-Begriff als den traditionalen heraus, der dem christlichen sehr nahe ist, obwohl auch er sagt: „Notre notion est en dehors de tout contexte historique et chrétien. Nous sommes dans l'économie d'une religion purement naturelle."[51]

Marcel d'Hertefelt und André Coupez haben im Gegensatz zu diesem ganz mit christlich-scholastischen und anderen philosophischen Begriffen beschriebenen Imana-Begriff dessen vorchristliche Bedeutungsinhalte aufgezeigt und sind damit mit ihrer Interpretation unter heute lebenden Rwandesen zum Teil auf Widerstand gestoßen. Die Ermittlung ist jedoch schwierig, weil es kaum mehr Menschen in Rwanda gibt, die nicht durch christliche Vorstellungen beeinflusst sind.

Der kanadische Forscher *Pierre Crépeau* hat sich der Erforschung von Sprichwörtern gewidmet und ist dabei zum Ergebnis gekommen, dass *imana* in weitaus den meisten Fällen die Konnotation Schicksal hat[52]. Auch die vom belgischen Forscher F. Rodegem im benachbarten Kirundi zusammengestellten Sprichwörter zeigen dasselbe Ergebnis. Die Bedeutung Schicksal oder Glück ist auch heute unter der christlichen Imana-Vorstellung da und wird durch Sprichwörter weiter genährt. Der rwandesische Universitätsprofessor *Maniragaba Balibutsa* nennt diese Konnotationen des Imana-Begriffs entwicklungshemmend.

Der rwandesische Missiologe und ehemalige Präsident der Presbyterianischen Kirche, *André Karamaga*, jetzt beim Weltkirchenrat in Genf tätig, betont die Harmonie des traditio-nalen rwandesischen Weltbildes. Das entspricht dem beschützenden Charakter des Imana-Begriffes. Den moralischen Charakter Imanas, den Karamaga dabei impliziert, ist jedoch im traditionalen Denken kaum vorhanden, wie *Felix Nyirimpunga* in seiner Fribourger Dissertation nachgewiesen hat[53]. So erscheint es als beschönigende christliche Interpretation, wenn André Karamaga „die moralische Qualität" des Königs als Grund nennt, weshalb dieser Imana genannt wurde. Ein sozial niedrig gestellter Mensch, der moralisch handelte, wurde jedoch deswegen nicht mit Imana bezeichnet. Es ging also viel mehr um Position und vor allem um Macht. Ein Beispiel sind die Thronfolgestreitigkeiten nach dem Tode von Kigeri IV. Rwabugiri , in denen der Nachfolger Mibambwe IV. Rutalindwa mit seiner Frau Kanyonga, seinen drei Söhnen und seinem Bruder Karara und seinen Getreuen in den Flammen seiner Hütte umkam, weil die Königinmutter Kanjogera mit Hilfe ihrer Brüder ihren eigenen Sohn

---

51 Bernardin Muzungu, *Le Dieu de nos pères*, Bd. II, Bujumbura: Lavigerie, 1975, S. 35. Übersetzung: Unser Begriff ist außerhalb jedes geschichtlichen und christlichen Kontextes. Wir befinden uns in der Ökonomie einer rein natürlichen Religion.

52 Konnotationen des Imana-Begriffes sind überhaupt viel wichtiger als die Frage, wie weit der traditionale Imana-Begriff persönlich war oder nicht.

53 Fidèle Nyirimpunga, *La morale des non-chrétiens et le christianisme au Rwanda*, Diss. Univ. Fribourg, 1973.

zum König machen wollte[54]. Trotz alledem wurde dieser, Yuhi V. Musinga, dann Imana genannt.

Es macht nicht nur einen Unterschied in welcher Optik, sondern auch in welchen Überlieferungen der Imana-Begriff untersucht wird. *Marcel d'Hertefelt*, der den *imana*-Begriff im Königsritual untersuchte, kam zu einem anderen Ergebnis als *Daniel Nduhura*[55] in seiner Friburger Lizentiatsarbeit über Imana in der rwandesischen Weisheitsüberlieferung. Gewisse Bedeutungen sind mit der Entwicklung auch in den Hintergrund getreten. So schreibt *Marcel d'Hertefelt* 1971: „... qui est encore conscient de la complexité de la notion imaana [sic!]dans laquelle une seule signification (Divinité, Dieu) a refoulé les vingt autres, bien plus importantes dans le passé que celle qui est restée, avec un contenu culturel partiellement nouveau d'ailleurs."[56]

Zusammen mit *André Coupez* veröffentlichte er Texte geheimer Königsrituale, die *Alexis Kagame* anvertraut worden waren[57]. In einer Worterklärung (Notiz)[58] zu diesem Werk beschreiben diese beiden Autoren den Imana-Begriff und zeigen, dass der Begriff *imana* ein sehr großes semantisches Feld hat. Sie finden den gemeinsamen Nenner, der all diesen Vorkommen des Imana-Begriffs eigen ist, in einem dynamischen Lebens- und Fruchtbarkeits-Prinzip, einem Fluidum, dessen sich die alten Rwandesen durch rituelle Techniken zu bemächtigen suchten. Dazu passt auch, dass der Mensch beim Orakeln seinen Speichel in den Schnabel des Küken gibt, also sein Fluidum dem Orakeltier aussetzt. Speichel wird als belebte Flüssigkeit gesehen; auch der Hauch trägt etwas vom Menschen, der ihn ausatmet, in sich. Entsprechend wäre das, was sich in den Gegenständen, die *imana* genannt werden, zeigt, ebenfalls eine solche Lebenskraft, die alles durchströmt.

Marcel d'Hertefelt stellt damit einen Bezug zwischen der fehlenden Personalität Gottes und der fehlenden Anbetung her. Weil *imana* Lebensprinzip war, wurde ihm kein Kult erwiesen.

---

54 Edouard Gasarabwe Laroche, *Le geste rwanda*, Paris: Union générale des éditions, 1978, S. 403; vgl. Louis de Lacger, *Ruanda*, Kabgayi 1959, S. 361ff., P. R. Heremans, *Introduction à l'histoire du Rwanda*, Ruhengeri 1987, S. 59ff., Emmanuel Ntezimana, „Ruanda am Ende des 19. Jahrhunderts", in: Gudrun Honke, *Als die Weißen kamen: Ruanda und die Deutschen 1885-1919*, Berlin: Peter Hammer, 1990, S. 77f.

55 Daniel Nduhura, *La conception d'Imana dans la sagesse rwandaise: Contribution à une controverse*, Universität Freiburg/Schweiz, 1984. Daniel Nduhura, einer meiner ehemaligen Studenten, ist Weihbischof der Episkopalen Kirche in Rwanda.

56 Marcel d'Hertefelt, *Eléments pour l'histoire culturelle de l'Afrique*, Butare: UNR, 1971, S. 18. Übersetzung: Wer ist sich noch der Komplexizität des Begriffs Imana (bei M.d'H. in der damaligen Schreibweise) bewusst, in dem eine einzige Bedeutung (Gottheit, Gott) zwanzig andere zurückgedrängt hat, die in der Vergangenheit weit wichtiger waren als der, welcher geblieben ist und der übrigens teilweise einen neuen kulturellen Inhalt hat.

57 Marcel d'Hertefelt; André Coupez, *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda*, Tervuren 1964.

58 Marcel d'Hertefelt und André Coupez, ebd., S. 460f. Als konsultierte Autoren zitieren sie: Johanssen 1923 und 1925, Bernard Zuure 1926 und 1929, Rosemary Guillebaud 1950, Maquet 1954 und Alexis Kagame 1956, sowie Marcel Pauwels 1958.

Der belgische Bantuist *André Coupez* weist besonders darauf hin, dass der Ausdruck *imana* auch im Plural gebraucht wird und auch von dem *imana* eines bestimmten Ortes, oder einer bestimmten Person gesprochen werden konnte. Mit solchen Belegen unterstützt er die These, dass *imana* vor dem Aufkommen des Christentums keine persönliche Gottheit bezeichnete. *André Karamaga* führt Gegengründe an.

Diskussion

Was er jedoch vom rwandesischen Sprachempfinden her sagt, bezieht sich auf heute und kann sich gewandelt haben. Wenn heutige Rwandesinnen und Rwandesen *imana* im materiellen und immateriellen Sinn in der Bedeutung ganz auseinander halten, heißt das noch nicht, dass nicht vor langer Zeit die beiden Vorstellungen eng aufeinander bezogen gedacht wurden oder sogar die gleiche Grundbedeutung hatten. *Himbaza Innocent*[59] führt überzeugendere Gegengründe an, die die Auswahl der von *André Coupez* untersuchten Texte betreffen und die rwandesische Sprache. Er geht dabei konkret auf Einzelheiten der Argumentation *Coupez'* ein[60].

Werden jedoch die Konnotationen verglichen, treten Unterschiede zwischen dem traditionalen und dem heutigen Imana-Begriff hervor. Um als Übersetzung für Elohim zu dienen, genügt auch ein vager Gottes-Begriff, der z. T. andere Bedeutungen aufweist. Vom YHWH-Begriff her wird er in der Folge dann inhaltlich gefüllt und präzisiert werden, während er in allgemeiner Form weiterhin dazu dient, auch über andere Gottesvorstellungen zu sprechen. Tatsächlich kann z. B. die Bezeichnung einer nicht mehr aktiven Gottesvorstellung zur Übernahme für die christliche Verkündigung geeigneter sein, weil die Gefahr des Synkretismus kleiner ist. Dabei besteht jedoch die Gefahr, dass dieser Gott für das Leben im Alltag auch in Zukunft keine große Rolle spielen wird, nicht wirklich das Leben bestimmt, besonders wenn die Übernahme des christlichen Gottesbegriffs ohne persönliche Überzeugung erfolgte. Dann wird Gott mit den Lippen genannt, während das Herz fern von ihm bleibt[61]. Wenn *André Coupez* also den Imana-Begriff aufgrund der Offenbarung des Wesens Gottes, wie wir sie in der Bibel finden, kritisiert, ist es klar, dass der traditionale Imana dem nicht entspricht. Seine Kritik trifft damit Autoren, die den vorchristlichen Imana mit YHWH gleichsetzen. Seine Kritik trifft aber die nicht, die für Rwanda vor 1900 einen bereits bestehenden Gottesbegriff annahmen, ob persönlich oder nicht persönlich oder beides je nach Kontext ist dabei unwesentlich und der dann durch die christliche Verkündigung neu gefüllt wurde, wie *Ernst Johanssen* das tat. *André*

---

59 In diesem Teil werden die Namen der Imana-Forscher durch das Schriftbild herausgehoben. Dr. Himbaza Innocent, einer meiner ehemaligen Studenten, unterrichtet an der Universität Fribourg und ist Pfarrer einer reformierten Kirchgemeinde in der Schweiz.

60 Himbaza Innocent, „*Imana est Dieu*", unveröffentlichtes Manuskript, Fribourg: Institut biblique der Universität Fribourg, 1996.

61 Vgl. Jes 29,13.

Coupez scheint nun allerdings noch weiter zu gehen und einen Gottesbegriff für Rwanda vor 1900 überhaupt abzulehnen. Er kennt nur einen Zufallsbegriff. Dass Rwandesen mit dem Wort Imana nur von Zufall sprachen, ist jedoch aufgrund verschiedener Untersuchungen des Imana-Begriffes nicht anzunehmen, wie *Himbaza Innocent* gut zeigt[62].

Was die Beziehung zwischen Imana und den Menschen betrifft, sind sich alle Autoren darin einig, dass Imana kein Gottesdienst, zumindest kein äußerer, erwiesen wurde. Das ist missiologisch gesehen ein ganz entscheidender Punkt und auch der Punkt, an dem sich die Diskussion zwischen Johanssen und seinen rwandesischen Gesprächspartnern sogleich ergab.

Resümee

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die Literatur über den Imana-Begriff zeigt teils Imana als Kraft und Fluidum, teils als Schicksal, teils als Orakel, als Amulett, als Baum, als König oder anderer Beschützer, teils als Personifikation oder Person, variierend nach den verschiedenen Autoren. Gewisse christliche Autoren haben die Tendenz, den traditionalen Imana-Begriff dem späteren anzugleichen, während anthropologisch orientierte Autoren die Tendenz haben, die beiden ganz voneinander abzuheben. Die Unterschiede werden insofern weniger wichtig, als sich schon früher der Imana-Begriff entwickelt hat, wie das *Alexis Kagame* zeigt, und möglicherweise bereits vor Ankunft der Missionare der Mungu-Begriff den Imana-Begriff beeinflusst hat: König Musinga in Rwanda, mit dem *Ernst Johanssen* Kiswahili sprach, gebrauchte im Gespräch bereits den Gottesbegriff Mungu, der seinerseits eine lang dauernde Prägung durch den ostafrikanischen Islam und eine kürzere durch das Christentum erfahren hatte. So erscheint schon vor Ankunft der Missionare in Rwanda eine gewisse Beeinflussung des Imana-Begriffes durch den Mungu-Begriff im Sinne eines Schöpfers und eine gewisse Monotheisierung als möglich.

4. Theologische und missiologische Überlegungen

4.1 Traditionaler Imana-Begriff und christlicher Gottesbegriff

Ein wesentlicher Unterschied zwischen traditionalem Imanismus und biblischem Glauben liegt in der Beziehung des Menschen zu *imana*, bzw. zu Gott dem Vater, Sohn und Geist vor. Die meisten Autoren stimmen darin überein, dass früher keine persönliche Beziehung zum traditionalen *imana* bestand. Wenn auch Imana z. T. als bergend, beschützend empfunden wurde, so wurde doch nicht zu Imana gebetet. Menschen versuchten die die Welt durchwirkende Kraft Imanas jedoch magisch zu zwingen oder sich ihrer zu bemächtigen. Im christianisierten Imana-

62 Ebd.

Begriff ist dieser Aspekt der Bedeutungen Imanas zurückgedrängt worden, weil sich die christliche Imana-Vorstellung, in der es um Vertrauen geht, nicht mit Magie verträgt, mit welcher der Mensch Mächte zwingt. Auch die Vorstellung vom Orakel und vom Gottesurteil wurden in den Hintergrund gedrängt und von Imana mit seinen christlichen Konnotationen getrennt. Der personifizierte Imana-Begriff wurde weiterentwickelt.

Der Imana-Begriff war also klar genug für die christliche Mission, um daran anzuknüpfen, ihn weiterzufüllen, um ihn von der erzählerischen Personifikation zur reellen Personifikation, zur Hypostase zu erheben. Nachdem das geschehen war, wurde aber nicht die Differenz zum traditionalen *imana* gezeigt, sondern das Kontinuum. Das Aufarbeiten und die Auseinandersetzung mit den früheren Bedeutungen des Wortes *imana* geschieht nicht, wenn Imana rückwirkend christlich vereinnahmt wird. Dadurch leidet der heutige christliche Gottesbegriff.

Viele Menschen im christlichen Bereich brauchen den Begriff Gott, wie wenn es YHWH mit all seinen biblischen Konnotationen gewesen wäre. „IMANA: ... Dieu, personne vivante, le Jahvé de l'Ancien Testament."[63] Dies ist nicht statthaft, wenn man damit den traditionalen Imana-Begriff meint, denn dieser hatte andere Konnotationen.

4.2 Benennung der Verwendung des Imana-Begriffes durch Johanssen

Johanssens Ziel war es, die Botschaft des Evangeliums zu übersetzen. Gewisse Worte sind jedoch zunächst nicht übersetzbar, z. B. der christliche Gottesbegriff. Indem Johanssen den Begriff Imana dafür wählte, setzte er eine Entwicklung in Gang, in welcher der Imana-Begriff dem christlichen Gottesbegriff angenähert wurde und in der umgekehrt, ohne dass das Johanssens Absicht war, der christliche Gottesbegriff durch den Imana-Begriff angereichert wurde. Weil er sich bewusst war, dass *imana* im Referenzrahmen rwandesischer Weltanschaung und Gott in der christlichen Gotteslehre sich nur teilweise entsprachen, wurde der mehrdeutige, zum Teil unbestimmte und für neue Inhalte offene Begriff Imana, den er verwendete, zu einer Brücke zwischen den beiden Sinnfeldern in ihren unterschiedlichen Vorstellungswelten.

Diesen Brückenbegriff, der keine Übersetzung ist, aber zwei Dinge in Beziehung setzt, könnten wir eine Metapher im Sinne von Paul Ricoeur nennen. Dieser französische Philosoph, sieht in der Metapher, hier Imana, zwei Dinge in Beziehung gesetzt, in diesem Fall der traditionale, rwandesische Imana-Begriff und der christliche Gottesbegriff; und diese Verbindung eröffnet einen neuen Horizont. Er schreibt:

---

63 Michel Kayoya, *Sur les Traces de mon Père*, Bujumbura: Lavigerie, 1971, S. 7. Kayoya schreibt allerdings im Präsens, so dass nicht klar ist, wieweit er den vorchristlichen oder den christlich beeinflussten Begriff meint. Dieses Buch existiert auch in deutscher Übersetzung. Übersetzung: IMANA: ... Gott, lebendige Person, der YHWH des Alten Testamentes.

„Die Metapher ist das Ergebnis der Spannung zwischen zwei Begriffen in einer metaphorischen Aussage:[64] Sie hat mehr als emotiven Wert, weil sie neue Informationen vermittelt. Kurz, eine Metapher sagt uns etwas Neues über die Realität aus."[65]

Was geschieht dadurch? Ricoeur sagt:

„Das, was wir uns zu eigen machen, was wir uns aneignen, ist nicht eine fremde Erfahrung oder eine ferne Intention, sondern der Horizont der Welt, auf den sich ein Werk bezieht. Die Aneignung der Referenz findet kein Vorbild mehr in der Bewusstseinsverschmelzung, in Einfühlung oder Sympathie. Das Zur-Sprache-Kommen von Sein und Bedeutung eines Textes ist das Zur-Sprache-Kommen einer Welt ..."[66]

Johanssens Verbindung des traditionalen Imana-Begriffes mit dem christlichen Gottesbegriff in der von ihm verwendeten Metapher Imana bewirkte, dass darin „eine Welt" zum Ausdruck kommt. Für den traditionalen Rwandesen waren es die christlichen Referenzen, die damit in Erscheinung traten und durch den biblischen Kontext dieses Wort neu füllten. Die alten Bedeutungen schwangen aber weiter mit und wurden zum Teil in den Hintergrund gedrängt. Imana in der Mehrzahl wurde vom Gottesbegriff gelöst, ebenso Imana in der Bedeutung von Orakel oder von bestimmten Bäumen. Auch Imana als schaffende und bewegende Kraft ging weithin verloren. Damit verschwand jedoch auch etwas von der Dynamik des traditionalen Imana-Begriffes, die in der Folge durch statische, christlich-scholastische Begriffe ersetzt wurde, wie wir das z. B. bei Bernardin Muzungu sehen. Andere Vorstellungen wie die des Schicksals, die in Sprichwörtern ständig gebraucht wird und damit gegenwärtig ist, bestimmen jedoch die Imana-Vorstellung bis heute und prägen sie in einem Sinne, die den christlichen Gottesbegriff in Rwanda verzerrt: der Begriff des Schicksals bestimmte den Gottesbegriff viel stärker als das in der Bibel der Fall ist, wo Gottes befreiende Funktion einen hohen Stellenwert hat.

4.3 Reaktionen

Ich sehe zwei christliche religiöse Protestbewegungen in Rwanda, in denen sich eine Korrektur zum zu statischen, zu unpersönlichen und zu wenig dynamischen Imana-Begriff artikulierte:

Erstens: das sogenannte „East African Revival". In der ostafrikanischen Erweckungsbewegung, die in Rwanda ihren Ursprung hat, wurde der Imana-Begriff stärker christologisch bestimmt. Jesus und eine persönliche Beziehung zu ihm wurde betont, was die Imana-Vorstellung beeinflusste.

Zweitens: Die charismatische Bewegung im Rwanda der siebziger Jahre. In ihr meldete sich die Dynamik im Imana-Begriff neu zu Wort.

---

64 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas University Press, 1976, S. 50, übers. W. R.

65 Ebd., S. 52f.

66 Anselm Haverkamp, (Hrsg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt: WBG, 1996, S. 371.

4.4 Imana und Rurema

Von heutiger christlicher Vorstellung zurückgeschaut, kann man sich fragen, ob der traditionale Begriff Imana nicht eher als eine mögliche Metapher für den Geist Gottes hätte gebraucht werden sollen als für die erste Person der christlichen Trinitätslehre. Die Dynamik des traditionalen Imana-Begriffes wäre so fruchtbar gemacht worden. Nicht nur Rwandesen, auch nördliche Christen können durch die Entdeckung des dynamischen Potentials im traditionalen Imana-Begriff gewisse Seiten des christlichen Gottesbegriffs, die im Laufe der Theologiegeschichte in den Hintergrund getreten sind, neu erkennen und schätzen.

Im biblischen Ruach-Begriff liegt viel Dynamik, eine Leben durchdringende und ermöglichende Kraft wird darin sichtbar. Das bedeutet nicht, dass der traditionale Imana-Begriff dem Ruach-Begriff entspricht, aber dass er eine Metapher für den Begriff des Geistes in der Bibel hätte abgeben können. Wäre durch eine andere Wahl Johanssens die Dynamik des traditionalen *imana* vielleicht weniger verloren gegangen? Hat er gut daran getan, Imana für Gott (Elohim, Theos) und den Vater Jesu Christi in der christliche Verkündigung zu wählen?

Weil *Rurema* (nach dem Interview mit meinem Informanten Mose Rusezera) häufig für den Schöpfer gebraucht wurde, frage ich mich, ob es vielleicht besser gewesen wäre, *Rurema* als Übersetzung für Gott Vater zu nehmen, sagt doch Johanssen selber über die Menschen in Rwanda: „Daneben ist es klar aus den Geschichten zu erkennen, dass an die Existenz eines Schöpfers – Rurema, Rugira – geglaubt wird."[67]

Die von Ernst Johanssen überlieferte Erzählung „Wie die Hutu von Kinyaga Imana töteten", in der *Rurema* vorkommt, gäbe die Möglichkeit, Gott mit Rurema und den Geist mit Imana zu übersetzen, weil Imana in dieser Erzählung zu *Rurema* geht und von ihm kommt und als der in der Welt wirkende Gott, der Vertreter des überweltlichen Schöpfers *Rurema*, gezeigt wird. Hätte Johanssen als Metapher für den Geist Gottes das Wort Imana gewählt, wäre der dynamische Aspekt eher zum Zuge gekommen. Dem steht jedoch die These des Religionswissenschaftlers und Afrikanisten Ernst Dammann entgegen, der sagt, es solle kein Epitheton als Gottesbezeichnung gewählt werden. Anderseits hätte dann der Heilige Geist mit einem bestehenden einheimischen Wort bezeichnet werden können, statt mit der heute geläufigen künstliche Schöpfung *Umwuka wera,* Weisser Geist, für den Heiligen Geist bei den Protestanten, bzw. katholischerseits *Roho*, einem Fremdwort aus dem Kiswahili. Wäre Johanssen so vorgegangen, hätte er von *Rurema* erzählt, der seinen Sohn gesandt hat, und der durch seinen Geist Imana in der Welt wirkt. Dieser sei, da durch Christus vermittelt, auch Geist Christi. Störend dabei wäre jedoch der enge Bezug des Wortes *imana* zum König gewesen.

---

67 *NOAM* 1910, S. 13.

4.5 Eine zukunftsweisende Möglichkeit im traditionalen Imana-Begriff

Mochte auch diese Alternative keine Lösung darstellen, kann doch in der Konnotation dynamisches Kraftfeld, das auch stark mit Fruchtbarkeit verbunden war, eine Dynamik liegen, die nach entsprechender Erneuerung für die Gestaltung der Lehre des Heiligen Geistes fruchtbar gemacht werden könnte. Die Gefahr eines Missverständnisses droht auch hier durch die Nähe des traditionalen *imana*-Begriffes mit dem Königtum. Vom christlichen Dienstgedanken her muss auch das traditionelle Bild eines Leiters, sei es in der Kirche, im Staat oder in der traditionellen rwandesischen Ehe, in Frage gestellt und umgestaltet werden.

4.6 Folgerungen zur Verwendung des Imana-Begriffes bei Johanssen

Johanssen hat eine sorgfältige Arbeit geleistet in der Erforschung des Bedeutungsfeldes des Begriffes Imana. Ihm ist zuzustimmen, wenn er bei der Wahl des Wortes für Gott in der Erstevangelisation in Rwanda darauf achtete, dass der gewählte Begriff offen dafür war, mit der biblischen Botschaft von Gott gefüllt zu werden, um ihr kein wesentliches Hindernis entgegen zu setzen. Das war beim Imana-Begriff der Fall. Falsche Konnotationen, so dachte er, würden durch die christliche Lehre und Verkündigung überwunden werden können. Wenn Johanssen den Imana-Begriff übernahm, um ihn für die christliche Verkündigung fruchtbar zu machen, tat er damit etwas Entscheidendes. Es war jedoch nur der Anfang. Die christliche Verkündigung musste folgen und muss auch heute und in der Zukunft weitergehen. In seinem Dialog mit den Rwandesen zeigten sich sogleich unterschiedliche Verständnisse dieses Wortes Imana, über die er sich dann mit ihnen unterhielt. Weil die richtige Erkenntnis Gottes sehr wichtig ist, muss der Frage des Gottesbegriffs in der christlichen Katechese und Verkündigung auch heute noch größte Aufmerksamkeit gewidmet werden. Gemeinsamkeiten wie Unterschiede müssen gezeigt werden. Geschieht dies nicht, ist der Gottesbegriff in Rwanda gefährdet, wieder mit vorchristlichen Inhalten gefüllt zu werden, sei es von einem magischen Verständnis her, vom Schicksalsbegriff, oder von einer zu starren Seins-Philosophie, die biblische Dynamik mindert. Die im traditionalen *imana*-Begriff liegende Dynamik könnte neu eingebracht werden. Dass Johanssens Wahl eine gute war, bestätigt sich auch dadurch, dass die katholische Kirche diesem Entscheid etwa fünfzig Jahre später ebenfalls folgte.

4.7 Folgerungen zur Inkulturation bei Johanssen

Entgegen der impliziten Kritik von mehreren Autoren kann festgestellt werden, dass Johanssen sich stark mit der einheimischen Kultur beschäftigte und diese ernst nahm. Mit seiner Bemühung, einheimische Begriffe zu verwenden, schlug er eine Richtung ein, die heute in der Kontextualisierung weitergeführt wird, jetzt

aber vor allem durch Rwandesen selber. Wichtig ist auch heute, zu den Wurzeln der Entwicklung und in die Tiefe der Zusammenhänge zu gehen, wie Johanssen das tat, und nicht das heute oberflächlich Eingebürgerte als das Ursprüngliche anzunehmen.

4.8 Folgerungen zur Missiologie

Rwandesische Theologinnen und Theologen können aus ihrer Kultur heraus die Bibel in den Ursprachen studieren und in ihrem Kontext eine gemeindebauende und weltbezogene Theologie erarbeiten, formulieren und anwenden. Dann ist das Ziel von Ernst Johanssens Arbeit erreicht. Dies geschieht auch bereits zum Teil. Aufgrund der Dynamik des traditionalen Imana-Begriffs könnte z. B. eine besser kontextualisierte Gotteslehre formuliert werden, die dann auch einen stärkeren Lebensbezug zeigt als übernommene Formulierungen. Sie könnte auch als Grundlage für eine zu entwickelnde rwandesische Missiologie nützlich sein.

4.9 Folgerungen für theologische Lehrer heute

Für theologische und kirchliche Lehrer und Forscher erweist sich aus meiner Untersuchung heraus das Wort des afrikanischen Missiologen Bongani Mazibuko als zutreffend[68]:
„Educators in the field of theological studies can survive only if they move from monoculturalism to multiculturalism in their study, research and teaching."[69]
Ernst Johanssen hat das in seiner Zeit, auch gegen Widerstände, versucht.

Walter F. Rapold, Ernst Johanssen's teaching (1864-1934) on Inculturation and the concept of Imana investigated from a missiological point of view

Rapold's dissertation sketches the life of Ernst Johanssen, the first Protestant missionary in Rwanda, and his intention to inculturate the Christian message. The author focuses on Johanssen' s use of the traditional word Imana to convey the Christian notion of God. Imana had several meanings in different contexts. The current scientific discussion of this notion is also included. Johanssen's choice had consequences up to the present time: A negative consequence is that the understanding of God is marked by fate much more than by liberation. On the

68 Bongani Mazibuko , „The emerging Field of Missiology in the Context of African Religions and Cultures", in: *Journal of Constructive Theology*, 1, H. 1 (1995): S. 61 - 72, auf S. 70.

69 Übersetzung: Erzieher auf dem Gebiet theologischer Studien können nur überleben, wenn sie vom Denken in einer Kultur zum Denken in mehreren Kulturen vorstoßen, in Forschung und in Lehre.

other hand, there was originally a dynamic in the traditional concept that recalls the dynamic of the Biblical „ruach". This was subsequently lost because static, monotheistic aspects were stressed. Johanssen, influenced by philosophers like Johann G. Hamann and Sören Kierkegaard and theologians like Adolf Schlatter and Friedrich von Bodelschwingh, took African culture seriously and aimed at building a Rwandese church, which would be both African and Christian. Due to World War I he had to leave the country and was never allowed to return. However, the process he initiated is taken up and developed by contemporary African theologians.

Werner Neuer

Laudatio zur Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 2001[1]

Liebe Preisträger, liebe Brüder und Schwestern!

Zunächst möchte ich meiner großen Freude Ausdruck verleihen, dass ich diese Laudatio halten darf. Diese Freude ist persönlich und sachlich begründet:

Der *persönliche* Grund liegt nicht nur darin, dass ich auf diese Weise endlich einmal wieder genötigt war, auf eine AfeT-Tagung zu fahren, sondern vor allem darin, dass ich beide Arbeiten, die heute mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis ausgezeichnet werden, von ihrer Entstehung an mitverfolgt habe und bis zu ihrem glücklichen Abschluss begleiten konnte.

Der *sachliche* Grund meiner Freude aber liegt darin, dass ich vom hohen wissenschaftlichen Wert beider Dissertationen überzeugt bin. Da ich selbst nun schon seit etwa 25 Jahren in der Schlatter-Forschung tätig bin, meine ich, die nötige Kompetenz zu besitzen, um ein solches Urteil abzugeben.

Besonders erfreulich ist, dass beide Dissertationen auch außerhalb der evangelikalen Bewegung in bemerkenswerter Weise wissenschaftliche Anerkennung gefunden haben. Bekanntlich gelingt es nicht allen evangelikalen Theologen, auch außerhalb der evangelikalen Theologie überhaupt nur Aufmerksamkeit, geschweige denn wissenschaftliche Anerkennung zu finden. Beide Doktorarbeiten setzen übrigens die erfreuliche Tradition fort, dass die Schlatter-Forschung nun schon seit etwa 15 Jahren in Deutschland, aber auch weltweit (in den USA und in Korea) maßgeblich von solchen Theologen bestimmt wird, die zur evangelikalen Bewegung gehören oder ihr nahe stehen. Jeder Beobachter der theologischen Forschung weiß, dass dies leider eher die *Ausnahme* ist. Evangelikale Theologen sind gerade im deutschsprachigen Raum im Bereich theologischer Forschung in bestürzendem Maße *unterrepräsentiert*. Es ist jetzt nicht die Gelegenheit, die Gründe für diesen beklagenswerten Zustand darzulegen. Ich möchte aber nicht verhehlen, dass sich in mir mehr und mehr die Befürchtung verdichtet, dass der gegenwärtige Pietismus – von bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen – eine ernsthafte theologische Forschung *nicht wirklich will* – jedenfalls nicht im Sinne eines Wollens, das zur *Tat* wird und bereit ist, die dazu nötigen Anstrengungen auf sich zu nehmen.

---

1 Gehalten auf der Studientagung des AfeT in Bad Blankenburg am 22. September 2001.

Umso erfreulicher ist die Tatsache, dass die heute mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis ausgezeichneten Doktorarbeiten wirklich bestens *gelungene* Beispiele evangelikaler Forschung sind – gelungen in zweifacher Hinsicht:

Sie zeichnen sich *erstens* durch ein hervorragendes wissenschaftliches Niveau aus, sie folgen aber *zweitens* nicht einfach den gegenwärtig in der evangelischen Theologie herrschenden Trends, sondern haben den Mut, mit unverhohlener Sympathie (wenn auch – wie es sich gehört –nicht unkritisch) einen theologischen Entwurf nachzuzeichnen, der die *unbedingte Normativität der biblischen Offenbarung für die christliche Theologie* zur Voraussetzung hatte.

Als Schlatter-Forscher bin ich dankbar dafür, dass der Vorstand des AfeT nicht der Versuchung erlag, nur *eine* der beiden Arbeiten auszuzeichnen. Ich halte die Auszeichnung *beider* Dissertationen mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis für die zweifellos beste, weil sachgemäßeste Entscheidung. Im folgenden möchte ich mit jeweils *sieben Gründen* kurz erläutern, warum ich die Entscheidung der Jury für begründet halte.

Zunächst zur Dissertation von **Jochen Walldorf: Realistische Philosophie: Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters, Göttingen: V&R, 1999.**

1. Walldorfs Dissertation wurde von dem Heidelberger Systematiker Wilfried Härle betreut und widmet sich einer Thematik, die in der wissenschaftlichen Erforschung von Adolf Schlatters Werk bislang weder durch eine Monographie noch in einer Gesamtdarstellung behandelt wurde: Schlatters *Entwurf einer realitätskonformen Philosophie*. Schlatter gehörte nämlich zu den wenigen evangelischen Theologen, deren Werk nicht nur durch eine *implizite* Philosophie gekennzeichnet ist, sondern auch durch den Versuch, ihre impliziten philosophischen Voraussetzungen durch die Formulierung einer *eigenständigen Philosophie* offen zu legen bzw. zu klären. Dass Schlatters theologische Arbeit einen *biblischen* Realismus anstrebte, d. h. eine an der Wahrheit der biblischen Offenbarung Maß nehmende Theologie, ist weithin bekannt. Weniger bekannt ist, dass er in einer für die evangelische Theologie ungewöhnlichen Weise auch um eine *„realistische Philosophie"* bemüht war, d. h. um eine Philosophie, die – soweit dies dem menschlichen Erkennen überhaupt möglich ist – Maß nimmt an der erkennbaren Wirklichkeit. Dahinter stand die Überzeugung, dass Gottes Offenbarung in Jesus Christus nicht nur das *Wollen* und *Handeln* des Menschen, sondern auch sein *gesamtes Denken* erneuert. Schlatter war zutiefst davon überzeugt, dass nicht nur das *religiöse* Denken des Menschen, sondern genauso sein *Wirklichkeitsverständnis* und damit seine *Philosophie* durch die Christusoffenbarung auf eine völlig neue Grundlage gestellt wird. Er war davon durchdrungen, dass die Christenheit auch zur *Erneuerung der philosophischen Vernunft* einen erheblichen Beitrag zu

leisten vermag. Die menschliche Vernunft wird seiner Ansicht nach nämlich durch das Evangelium nicht verneint, sondern zu ihrer *gottgewollten Vernünftigkeit* befreit. Die daraus seiner Ansicht nach resultierenden *philosophischen* Konsequenzen haben Schlatter in vieler Hinsicht zu einem *Außenseiter* innerhalb des Protestantismus werden lassen, nicht zuletzt deswegen, weil er – um nur *ein* signifikantes Beispiel zu nennen – der im Neuprotestantismus nicht selten de facto dogmatisierten *Erkenntniskritik Immanuel Kants* beharrlich und sehr grundsätzlich widersprach. Kant hat die denkerischen Voraussetzungen nicht nur weiter Teile der sog. *liberalen Theologie*, sondern auch der *Erweckungstheologie* tiefer geprägt, als dies bis heute vielen bewusst ist. Umso befremdlicher musste Schlatters philosophischer Alternativentwurf wirken, der vor der provozierenden These nicht zurückschreckte, dass die recht gebrauchte, d. h. realitätskonforme, *Vernunft* der biblischen Offenbarung nicht nur nicht widerspricht, sondern diese sogar *bestätigt*. *Philosophischer* und *biblischer* Realismus sind in Schlatters Sicht keine Gegensätze, sondern – recht verstanden – *zwei sich bestätigende und ergänzende* Aspekte einer im Sinne der biblischen Offenbarung gebrauchten glaubenden Vernunft. Vielen Hörern und Lesern Schlatters schien und scheint diese Schau unverständlich, problematisch oder schlichtweg unhaltbar zu sein. Man beruhigte sich gerne mit der Einschätzung, dass Schlatter zwar ein anregender Theologe ist, dass er in *philosophischer* Hinsicht aber einem noch *vorkritischen* – geradezu „naiven" – Stadium verhaftet geblieben sei, das vor dem Forum der neuzeitlichen Vernunft keinen Bestand haben könne. Angesichts dieses weit verbreiteten Unverständnisses von Schlatters Philosophie ist es umso erfreulicher, dass mit Walldorfs umfassender Arbeit nun endlich eine Forschungslücke geschlossen wird, die in der Vergangenheit häufig zu gravierenden Fehlinterpretationen und Missverständnissen des Schweizer Theologen führte.

2. Wilfried Härle hat in seinem Vorwort zu Walldorfs Doktorarbeit hervorgehoben, dass es sich bei ihr um eine ausgesprochen „gut lesbare ... Dissertation" handele (S. 6). Diesem Urteil ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Die gute Lesbarkeit wird erreicht durch eine sehr klare und übersichtliche *Gliederung* und durch eine *Sprache*, die trotz der zu entfaltenden diffizilen Probleme unnötige Schwerfälligkeiten vermeidet und immer wieder durch prägnante, Formulierungen gefällt. Der geradezu *flüssige* Stil der Arbeit ist nicht zuletzt das Resultat einer sauberen *Gedankenführung*.

3. Diese saubere Gedankenführung wird dadurch ermöglicht, dass es Walldorf gelingt, auch schwer verständliche und mitunter widersprüchlich erscheinende Aussagen Schlatters als Ausdruck einer im Wesentlichen *in sich stimmigen Gesamtkonzeption* deutlich zu machen. Eine solche Gedankenführung ist nur möglich bei einer genauen und umfassenden Kenntnis von Schlatters Denken. Walldorf hat die Mühe nicht gescheut, außer vielen philosophischen, und philosophiegeschichtlichen, exegetischen, dogmatischen und ethischen *Publikationen* Schlat-

ters und der diese interpretierenden *Sekundärliteratur* auch eine beachtliche Zahl von meist nur handschriftlich vorliegenden *unveröffentlichten* Abhandlungen aus dem Nachlass Schlatters (v. a. aus der Berner Frühphase) heranzuziehen. Ohne die Auswertung dieser unveröffentlichten Quellen hätte die Behandlung von Schlatters Philosophie wesentlich fragmentarischer – und damit auch als Gesamtschau weniger überzeugend – ausfallen müssen.

4. Eine Hauptquelle für Walldorfs Dissertation war die erst ein halbes Jahrhundert nach Schlatters Tod (1987) herausgegebene „Metaphysik". Denn sie erhellt viele Aspekte von Schlatters philosophischem Denken, die in den zu seinen Lebzeiten erschienenen Veröffentlichungen nicht oder nur unzureichend angesprochen werden. Die sorgfältige, detailgenaue Interpretation dieses zweifellos am schwierigsten zu interpretierenden Manuskriptes Schlatters gehört zu den bleibenden Verdiensten von Walldorfs Dissertation und wird bis auf weiteres ein Meilenstein in der Auslegung dieses Werkes bleiben.

5. Walldorfs Arbeit gefällt nicht nur durch die geschilderten formalen Vorzüge, sondern auch in *inhaltlicher* Hinsicht. Soweit ich sehe, sind alle relevanten Aspekte von Schlatters philosophischem Entwurf in einer einleuchtenden Systematik dargestellt: Walldorf behandelt die von Schlatter vollzogene *Zuordnung von Philosophie, Theologie und Wissenschaft* (§ 2), seine *Erkenntnistheorie* (§ 3) und seine *allgemeine* (§ 4) bzw. *spezielle Metaphysik* (§ 5).

6. Walldorfs Ausführungen ist es gelungen, viele Missverständnisse der Schlatter-Interpretation überzeugend zu widerlegen. Beispielsweise dürften seine Ausführungen zu Schlatters *Erkenntnistheorie* endgültig jene Fehlurteile widerlegen, die bis in die neuere Zeit hinein immer wieder geäußert wurden: Walldorfs Dissertation zeigt in einer Breite wie bislang keine Veröffentlichung auf, dass Schlatter einen „kritischen Realismus" vertrat, der *weder* (wie gelegentlich geschehen) als phänomenalistisch *noch* als naiv bewertet werden darf. Schlatter hat sich in einer beachtlichen Weise mit den seit Kant im Raume stehenden Infragestellungen einer erkenntnisrealistischen Position auseinandergesetzt. Sein philosophisches Programm lässt sich daher treffend mit Walldorf als *„realistische Philosophie"* kennzeichnen. Auch die Darstellung von Schlatters allgemeiner und spezieller Metaphysik macht deutlich, dass Schlatter nicht einfach einen „vorkritisch-traditionellen" Standpunkt vertrat, der die erkenntniskritische Reflexion neuzeitlicher Philosophie ignoriert, sondern dass er diese in einer diskutablen Weise seinerseits kritisch reflektiert. Dieses Endresultat wird nicht zuletzt durch die Beobachtung bestätigt, dass sich Schlatter nie als *vorkritischer* Denker verstand, sondern als *reflektierter Kritiker* der neuzeitlichen (insbesondere kantianischen) Erkenntniskritik.

7. Ein beachtlicher Beitrag zur kritischen Schlatter-Rezeption ist schließlich Walldorfs Versuch, Schlatters Philosophie nicht nur in den Kontext der traditionellen und zeitgenössischen Philosophie zu stellen, sondern auch in das aktuelle

Gespräch der gegenwärtigen Philosophie einzuordnen. Walldorf hat den überzeugenden Nachweis erbracht, dass sich für Schlatters Positionen in der Erkenntnistheorie und in der Metaphysik (z. B. in der Naturphilosophie) auch in der *gegenwärtigen Philosophie* z. T. namhafte Repräsentanten nennen lassen. Walldorfs Buch liefert auf diese Weise beachtliche Argumente für die These, dass Schlatters Philosophie auch heute noch als ernstzunehmender Beitrag zum philosophischen Gespräch gewürdigt werden kann – eine These, die sich Walldorfs Doktorvater Härle ausdrücklich zu eigen macht, wenn er im Vorwort feststellt, dass „eine ganze Reihe von Denkansätzen" Schlatters „anregend und zukunftsweisend" sei.

Alles in allem kann man sagen, dass sich Walldorfs Abhandlung aufgrund ihrer methodischen Besonnenheit und umfangreichen Quellenbasis als grundsolide und wegweisend bezeichnen lässt. Sie klärt nicht nur ein wichtiges Stück von Schlatters Denken, sondern ist zugleich eine gelungene Einführung in die Grundfragen der Philosophie, die man all jenen Theologen nur wärmstens empfehlen kann, die an einer sauberen und weiterführenden Klärung des Verhältnisses von Glauben und Denken, Theologie und Philosophie interessiert sind!

Doch nun zur Arbeit des zweiten Preisträgers **Hans-Martin Rieger.** Sie trägt den Titel**: Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung, Stuttgart: Calwer, 2000.** Auch hier seien sieben Gesichtspunkte genannt, welche die Berechtigung der Preisverleihung unterstreichen:

1. Riegers Dissertation wurde von dem Münchener Systematiker Gunther Wenz betreut und schließt *eine der empfindlichsten Lücken der bisherigen Schlatter-Forschung:* Die genaue Rekonstruktion und Analyse von Schlatters eigenständiger *Rechtfertigungslehre*. Zwar hat die bisherige Forschung immer wieder auf Schlatters Sonderstellung im Hinblick auf die „Rechtfertigung allein aus Glauben" hingewiesen. Es fehlte aber bislang eine detailgenaue Darlegung von Schlatters eigenständiger theologiegeschichtlicher, exegetischer und dogmatischer Position. Dieses Desiderat hat Rieger nun in wünschenswerter Sorgfalt erfüllt.

2. Riegers Arbeit besticht zunächst einmal durch ihre *Gründlichkeit in der Erarbeitung des Quellenmaterials*: Seine Heranziehung exegetischer und dogmatischer, veröffentlichter und unveröffentlichter und nicht zuletzt theologiegeschichtlich relevanter Quellen ist äußerst umfassend und dürfte nichts Wesentliches übersehen haben. Besonders hervorzuheben sind seine *erstmaligen* Auswertungen unveröffentlichter Vorlesungen Schlatters (die Greifswalder Kollegs über den Römerbrief und über Dogmatik).

3. Die gründliche Heranziehung des Quellenmaterials wird in Riegers Werk durch eine ähnlich umfassende *Berücksichtigung der Sekundärliteratur* ergänzt. Besonders eindrucksvoll ist die umfangreiche Heranziehung der gegenwärtigen *exegetischen* und *dogmatischen* Literatur. Obwohl es sich um eine systematisch-theologische Dissertation handelt, ist auch die heutige *Exegese des Neuen Testaments* in beachtlichem Umfang berücksichtigt.

4. Es gehört zu den besonderen Vorzügen von Riegers Arbeit, dass sie den *ökumenischen* Aspekt von Schlatters Lebensarbeit im allgemeinen und seiner Rechtfertigungslehre im besonderen mit großer wissenschaftlicher Kompetenz entfaltet. Die erst in den letzten 15 Jahren verstärkt ins Bewusstsein getretene ökumenische Dimension von Schlatters Theologie beruht ja nicht nur auf Schlatters Intention, dass die christliche Theologie dem *ganzen* Leib Christi (und nicht nur der je eigenen Konfession) zu dienen habe, sondern vor allem auch der *biblisch-theologischen* Grundeinsicht, dass die biblische Offenbarung die Erkenntnisse und Bekenntnisse *aller* christlichen Kirchen weit überragt, so dass alle Kirchen dazu aufgerufen sind, eine beständige Selbstprüfung und – wo nötig – *Korrektur* im Lichte einer vertieften „Aneignung der Schrift" zu vollziehen. Das sich aus dieser Einsicht ergebende ökumenische Potential von Schlatters Theologie wird von Rieger in bislang nicht da gewesener Ausführlichkeit und Genauigkeit für die Frage der Rechtfertigungslehre herausgearbeitet. Auf diese Weise ist Riegers Dissertation nicht nur ein willkommener Beitrag zur Schlatter-Forschung oder Theologiegeschichte, sondern zugleich ein ernstzunehmender Beitrag zum *gegenwärtigen ökumenischen Gespräch.* Dies gilt umso mehr, als das ökumenische Gespräch der Gegenwart immer wieder der Frage zu wenig Aufmerksamkeit schenkt, inwieweit nicht nur die (bislang womöglich zu eng interpretierten) konfessionellen Traditionen, sondern die *Heilige Schrift selbst* die kontroverstheologischen Fragen auf eine neue Plattform stellt, welche die bisherigen Positionen weiterführt. So gesehen ist Riegers Arbeit ein *eminent wichtiger Beitrag zur Frage nach einer biblischen Erneuerung der Theologie,* deren Berechtigung, Notwendigkeit und Wichtigkeit von keiner konfessionellen Tradition zurückgewiesen werden kann, wenn sie nicht in unbußfertiger Selbstgenügsamkeit verharren möchte. Riegers Arbeit zeigt überzeugend auf, dass und warum Schlatters Werk für die *gesamte Christenheit befruchtend* sein kann. Aufgrund ihrer großen ökumenischen Qualitäten ist sie im Mai 2000 daher zu Recht mit dem ersten Preis der Kurt-Hellmich-Stiftung zur Förderung der ökumenischen Theologie ausgezeichnet worden.

5. Schlatters Grundeinsicht, dass die biblische Wahrheit alle kirchliche Rezeption dieser Wahrheit stets überragt, veranlasste ihn, bei allem grundsätzlich positiven Anknüpfen an die reformatorische Rechtfertigungslehre auch nach möglichen *Engführungen der reformatorischen Position* zu fragen. Schlatter war – übrigens in völlige Übereinstimmung mit den Reformatoren – der Überzeugung,

dass die reformatorische Theologie punktuell und strukturell für eine Weiterführung oder auch Korrektur offen sein muss, wenn das *Sola Scriptura* ernstgenommen wird. Das daraus abgeleitete Programm Schlatters einer „Vollendung der Reformation" wird durch Riegers Arbeit verständlicher und nachvollziehbarer. Zugleich macht die Dissertation deutlich, dass die gelegentlich gegen Schlatter vorgebrachten Vorwürfe, er „katholisiere" oder gar er argumentiere „tridentinisch" völlig an der Sache vorbeigehen: Schlatters Rechtfertigungslehre ist ohne Frage eine Ausformung des *reformatorischen* Typus – eine Ausformung freilich, die mehr Möglichkeiten eines „differenzierten Konsens" eröffnet als manche anderen Auslegungen reformatorischer Rechtfertigungslehre.

6. Ein besonderer methodischer Vorzug von Riegers Arbeit besteht in ihrer *hermeneutischen Reflektiertheit:* Sie zeigt sich darin, dass er vorschnelle Verallgemeinerungen oder vereinfachende Plakatierungen zu vermeiden sucht und die Komplexität der Probleme im Auge behält. Dass er trotz der Vielschichtigkeit der angesprochenen Probleme theologische Sachverhalte auf den Punkt zu bringen und klare Orientierung zu geben vermag, beweist die vorbildliche *Gliederung* seiner Arbeit und die Fähigkeit, seine detailgenaue und umfangreiche Analysen zusammenzufassen.

7. Riegers Arbeit gefällt nicht zuletzt durch die *Selbständigkeit ihres theologischen Urteils:* So unübersehbar seine Nähe zu Schlatters Konzeption ist, so unzweideutig ist seine Bereitschaft und Fähigkeit, Schlatters Darlegungen (z. B. hinsichtlich dessen Lutherkritik) – wenn nötig – zu kritisieren.

Wir sind uns denke ich alle darin einig: So wichtig, wegweisend und hilfreich das geistlich-theologische Erbe der Väter ist, eine bloße *Repristination* dieses Erbes kann nicht die Lösung sein, um die theologischen Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft zu bewältigen. Es ist daher nur zu begrüßen, dass beide Preisträger bei aller Sympathie für Schlatters Theologie eine erfreuliche Selbständigkeit des wissenschaftlichen und theologischen Urteils gezeigt haben. Dies lässt hoffen, dass von ihnen auch in Zukunft noch mancher hilfreiche Beitrag zu einer biblischen Erneuerung der Theologie zu erwarten ist!

Werner Neuer, Laudatio on the Bestowal of the Johann-Tobias-Beck-Award 2001

In 2001 the authors of two important dissertations, Hans-Martin Rieger and Jochen Walldorf, were awarded the Johann-Tobias-Beck-Award of the German Evangelical Theological Society (*AfeT*). Werner Neuer, lecturer at the Theological Seminary St. Chrischona, appreciates in this laudatio their studies of the philosophy and doctrine of justification of Adolf Schlatter and outlines their scope.

Hans-Martin Rieger

Fortschritt und Erneuerung durch Buße: Adolf Schlatters Beitrag zu einer theologischen Hermeneutik

Soll Theologie konservativ sein oder progressiv? Das reformatorische Erbe bewahren oder zeitgemäß fortschreiben? Man mag ja zunächst die Alternative zwischen einem Ernstnehmen von Bedürfnissen der gegenwärtigen Moderne und einer Verantwortung vor geschichtlich Vorgegebenem, welche mehr ist als ein restauratives Interesse an einem altehrwürdigen Museumsstück, als Scheinalternative erkennen. Das Problem ist damit noch nicht gelöst, *wie denn Theologie dazu verhelfen mag, dass die Kirche nicht an der sie umgebenden Gegenwart vorbeiredet, sondern die in dieser Gegenwart lebenden Menschen um Christi willen zu erreichen sucht – und so eine zutiefst evangelistische Funktion wahrnehmen kann.* Bekäme man hier Klarheit, dann könnte man die Zuordnung der Begriffe „konservativ" und „progressiv" um der Sache des Evangeliums willen einmal getrost zurückstellen. Die heute häufig anzutreffende Meinung, dass eine Anknüpfung an die Theologie M. Luthers oder der K. Barths mit dem Etikett „konservativ" versehen werden kann, während eine Anknüpfung an die Religionstheorie F. Schleiermachers als zeitgemäß gelten darf, entbehrt jedenfalls ohne die sachlich-hermeneutische Klärung jeder Begründung[1].

Versuchen wir daher beides, die Sachfrage und die Begriffsfrage im Blick zu haben, wenn wir im Blick auf A. Schlatter fragen: Wie verhält sich das konservative Anliegen der Erhaltung des Überlieferten zum progressiven, zur Erneuerung, zum Fortschritt? Schlatter bindet beide Anliegen in einer spezifischen Weise zusammen – und die Art und Weise, wie er dies tut, weist, soviel sei schon vorweg genommen, meines Erachtens auf einen wesentlichen Punkt seiner Bedeutung für

1 Formal betrachtet ließe sich nämlich auch umgekehrt argumentieren: Die Verwendung von F. Schleiermachers subjektivitätstheoretischen Prämissen in einigen gegenwärtigen Kirchentheorien hat im Bezug auf die verfasste Volkskirche eindeutig eine *erhaltende* Funktion. Ein Beispiel ist M. Kumlehn, Kirche für die Religion der Menschen: Grundzüge einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, *DtPfrBl* H. 4 (2001): S. 173-177: Ob im gesellschaftlichen und kulturellen Wandel „tatsächlich das Ende des Zeitalters der Kirche eingeläutet wird oder nicht, das dürfte m. E. entscheidend davon abhängen, inwiefern die Kirche sich selber an dieser Umformung zu beteiligen weiß und dementsprechend Akzente zu setzen versucht, die darauf abzielen, *dem kulturellen Gesamtleben die Dimension des Religiösen in Zukunft auch zu erhalten*" (S. 173, Hervorhebung von H.-M. R.). Im Anschluss an V. Drehsen und W. Gräb plädiert er für eine Kirche als Ort religiöser Deutungskultur.

die heutige Theologie und auch für das ökumenische Gespräch. Für ihn gibt es zunächst keine Erhaltung ohne Wachstum und Fortschritt[2]. Oder anders formuliert: *Die Lehre des Evangeliums kann nicht durch bloße Repristination, sondern nur durch ständige Erneuerung ihre Kraft behalten.* Dieses durch die Verbindung von „Bewahrung" und „Wachstum" bzw. „Erneuerung" gekennzeichnete Denkmotiv konnte Schlatter nicht nur bei dem von ihm intensiv studierten katholischen Philosophen F. v. Baader entdecken, es ergab sich für ihn aus dem Zusammenhang unseres Denkens mit dem Leben, unseres „Denkakts" mit dem „Lebensakt"[3]. Dieser Zusammenhang wiederum ist als grundlegend für das Verständnis des Neuen Testaments anzusehen. Die Apostel des Neuen Testaments und sogar Jesus selbst schufen keine zeitlose Lehre abseits ihrer Geschichte[4]. Schriftgemäß Dogmatik zu betreiben kann sich darum nicht in getreuer Reproduktion von Lehre, sei es reformatorische oder auch biblische Lehre zu erschöpfen, sie hat vielmehr eine gegenwartsbezogene Theologie der Christenheit in ihrer spezifischen geschichtlichen Lage zu erbringen[5]. Solchen hermeneutischen Einsichten lässt sich die Zustimmung schwerlich versagen; für sich genommen wären sie allerdings noch zu unbestimmt, um wirklich weiterzuführen. Denn die Art und Weise, wie Erneuerung und Bewahrung einander zuzuordnen sind, ist damit noch nicht geklärt. Was hindert die Erneuerung vor einer Anpassung an die jeweiligen geschichtlichen Bedürfnisse? Inwiefern ließe sich die Erneuerung idealistisch als „Rückkehr zum Urbild" (F. v. Baader), als reinere Darstellung der Idee des Christentums (F. Schleiermacher) oder, etwas platter, als „Aufwärtsentwicklung" (W. Heitmüller)[6] verstehen?

An dieser Stelle ist es entscheidend, dass sich für Schlatter die Erneuerung und zwar die auch für jegliche Bewahrung notwendige Erneuerung *im Zeichen der Buße* vollzieht. „Es gibt keine Erhaltung des überlieferten Besitzes ohne Wachstum und kein Wachstum ohne Buße, ohne Reinigung"[7]. Buße wird hier als eine Korrektur verstanden, deren notwendige Voraussetzung die Bereitschaft zur

---

2 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart [2]1923 (Neudr. [4]1984), S. 597, Anm. 249.

3 Ebd., S. 96f. u. 591, Anm. 220.

4 A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments I: Das Wort Jesu*, Calw; Stuttgart 1909, S. 10f. Der genannte Zusammenhang bildet methodisch den Ausgangspunkt für Schlatters neutestamentliche Theologie, wie auch Bultmann (zustimmend) bemerkt: R. Bultmann, *Theologie des Neues Testaments*, 9., erw. u. erg. Aufl., hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, S. 598.

5 Vgl. H.-M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung, Stuttgart 2000*, S. 13-16. Dort finden sich weitere Belege zu Differenzierung von historischem und dogmatischem Arbeiten.

6 Zu Baader und Heitmüller vgl. ebd., S. 46. 169. Zu Schleiermacher: ders., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg. v. H. Scholz, Nachdr. [3]1910, Darmstadt ohne Jahreszahl, § 263. 313.

7 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 597, Anm. 249.

Selbstkritik ist[8]. Die Zuordnung von Erneuerung und Bewahrung, von progressivem und konservativem Motiv erhält also erst durch Forderung zur Buße und zur Selbstkritik ihre Schlattersche Prägung. Deren Ziel ist dasselbe wie das der „dogmatischen Kritik" in seiner Hermeneutik der Schrift: Sie soll in der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart dazu verhelfen, *Glauben zu begründen* und *Gottes Willen gehorsam* zu sein – indem sie vor die Wahrheitsfrage als einer Frage nach der Bestimmung *unseres eigenen* Denkens und Handelns stellt. Schlatter nennt dies eine „Aneignung des Schriftworts" im Unterschied zu einer bloßen Nachahmung oder Wiederholung von biblischer oder auch reformatorischer Lehre, welche dem genannten Ziel nicht gerecht wird[9]. Die gegenwartsbezogene Aneignung des Schriftworts stellt darum die wichtigste Maxime theologischen Arbeitens dar, ohne welche Schlatters strukturelle Auffassung einer Bewahrung und Erneuerung durch Buße nicht zu denken ist[10]. Kürzer gesagt: Buße und Selbstkritik benötigen eine biblisch erneuerte Theologie.

Diese grobe Skizze kann konkreter werden, wenn wir die Bedeutung und die Anwendung des Bußgedankens in verschiedene Bereiche von Schlatters Theologie hinein verfolgen. Allerdings muss ich mich auch hier auf Andeutungen beschränken:

a) *Die ökumenische Bedeutung*[11]: Schlatter hat keine Auflösung der konfessionellen Pluralität vor Augen, sondern eine Arbeits- und Weggemeinschaft, in der sich die Kirchen in ihrem Bemühen um Reinigung und Buße gegenseitig unterstützen. Die für Schlatter durchaus legitime Konfessionalität wird missbraucht, wenn sie als Erhaltung des Überlieferten ohne Bereitschaft zur Buße und Selbstkritik gefasst wird. Die Kritik an der römisch-katholischen Kirche ist damit implizit ausgesprochen: Ihre Stellung des Lehramts und vor allem ihr Infallibilitätsdogma sind schlichtweg eine Proklamation der Unbußfertigkeit und damit eine Protektion der Sünde. Die Kritik an anderen Kirchen kann nun aber von der notwendigen Buße, d.h. der notwendigen Selbstkritik gegenüber dem eigenen Bestand des Erkennens nicht ablenken: „Ein restaurierender Protestantismus, der die Kirche in der Augustana oder bei Calvins ‚Unterricht' festhalten will, verwi-

---

8 Der biblische Gedanke der Umkehr stellt einen bedeutenden Unterschied zu den idealistischen und liberalen Entwicklungskonzeptionen dar. Schlatter stellt die Berufung zur Buße als zentrales Anliegen Jesu heraus (vgl. ders., *Die Theologie des Neuen Testaments I*, S. 3-117, zur Terminologie v.a. S. 37f.). Die Bereitschaft zur Korrektur durch Gottes Wort entspricht außerdem einem Grundanliegen der Reformation (vgl. nur: ders., *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 597, Anm. 249f.). Als *Pflicht zur Selbstkritik* gefasst ist Umkehr bzw. Reinigung eine wichtige Leitlinie in Schlatters Erkenntnistheorie, seiner Schriftlehre und seiner Ethik (*Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 115. 373f.; ders., *Die christliche Ethik*, Stuttgart [3]1929 (Neudr. [5]1986), S. 266-270).

9 Ebd., S. 270. 373; ders., *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 591, Anm. 218.

10 Ebd., S. 415.

11 Die folgenden beiden Punkte habe ich ausführlicher dargestellt in: H.-M. Rieger, „Vollendung der Reformation": Adolf Schlatters Lutherkritik im Kontext seiner Gesamtperspektive, *KuD* 46 (2000): S. 318-336.

ckelt sich in einen gefährlichen Widerspruch, weil er das Bußwort nur an die anderen Kirchen richtet, dagegen sich selbst von ihm befreit ... Damit nimmt man der Reformation ihr Recht, weil man kein Recht hat, anderen Buße zu predigen, wenn man sie sich selbst nicht zumutet"[12]. Auf ein Lernen von den Reformatoren und ihrer Theologie soll mit dieser Aussage kein Tadel fallen. Im Gegenteil: Wachstum und Fortschritt kann es nur geben, wenn man das von den Reformatoren Empfangene auch bewahrt. Dieses Empfangene jedoch wirklich zu bewahren heißt dann jedoch aufgrund des veränderten geschichtlichen Kontextes, aufgrund dessen die lutherischen Kirchen schon faktisch längst über die Reformation hinaus sind, mit Luther „vorwärts" zu gehen, nicht zu ihm „zurückzukriechen"[13]. Die Aneignung reformatorischer und auch anderer traditioneller Erkenntnisse ist Bedingung für den Fortschritt; zu diesem kommt es aber nur dann, wenn sie sich mit einer vertieften Aneignung des Schriftworts verbindet und es zur volleren Erfassung des Evangeliums kommt[14].

Im Blick auf die neuere ökumenische Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" muss es nicht erst von Schlatters Konzeption her nachdenklich machen, dass ein sich um Lehrkonsens bemühendes Dokument[15] von vornherein scheinbar nur dann Akzeptanz finden kann, wenn es mit der je eigenen Tradition in Konformität zu bringen ist. Diesbezüglich kann man mit Schlatter nur sagen: Ökumenische Verständigung ist ohne die Bereitschaft zur Buße als Selbstkorrektur im Hinblick auf die eigene Tradition und ohne eine biblisch erneuerte Theologie nicht möglich[16].

b) *Die Bedeutung für Schlatters Kritik an Luther:* Nun ist Schlatters Kritik an Luther schon von K. Holl, P. Althaus, H. Thielicke u. a. erörtert und zum Teil auch missverstanden worden. Ihre sachlich-historische Berechtigung wird man im Einzelfall prüfen müssen, und es wird sich auch herausstellen, dass Schlatter den Reformator nicht immer angemessen interpretiert hatte. Meines Erachtens jedoch grundlegend zum Verständnis von Schlatters Lutherkritik ist nun das so-

---

12 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 414f.

13 A. Schlatter, „Die Offenbarung des Heiligen Geistes in der deutschen Reformation", *Beth-El: Blicke aus Gottes Haus in Gottes Welt* 18 (1927): S. 260, dort auch: „Wenn wir aber vom heutigen Bestand unserer Kirche aus rückwärts sehen, so ist deutlich, dass sie über ihren Anfang hinaus, über das hinaus, was uns Luther gab, gewachsen ist. Sie kann nicht wachsen, wenn sie nicht bewahrt, was sie empfing; sie kann aber auch nicht bleiben, was sie einst war, wenn sie bewahrt, was sie empfing." Die Aneignung des Schriftworts ist darum auch für eine neue Würdigung und gegebenenfalls auch für eine Aneignung vorreformatorischer Erkenntnisse offen.

14 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 415.

15 Von der inhaltlichen Beurteilung, die im vorliegenden Fall auch kritische Anfragen mit einschließen mag, sei hier einmal abgesehen. Mir scheint, dass formal-hermeneutische Vorentscheidungen eine fruchtbare inhaltliche Auseinandersetzung verhindern bzw. fördern können und daher besonders zu reflektieren sind.

16 H.-M. Rieger, „Vollendung der Reformation", a. a. O., S. 326. Dort wird auch die Grenze von Schlatters Konzeption erörtert.

eben skizzierte Anliegen einer gegenwartsbezogenen Theologie, welche in ihrem geschichtlichen Kontext zur volleren Erfassung des Evangeliums durchdringt. In seinen autobiographischen Äußerungen versucht Schlatter dieses Anliegen klarzustellen: „Vollends hatte meine Kritik nicht den Sinn, das, was in der Reformationszeit geschah, unter Verurteilung zu stellen. Nicht davon ist die Rede, ob Luther oder Calvin anders hätten handeln können und sollen, sondern nur davon, was unser eigenes Christentum sei, wie wir zwischen uns christliche Gemeinschaft herstellen, wie wir *heute* unsere Kirche bauen"[17]. Orientiert am Heute und Morgen der Kirche und der Verkündigung des Evangeliums ist es nicht Schlatters erstes Anliegen, eine historische Lutherinterpretation vorzunehmen, bei der die Transposition des eigenen Standpunkts in grundsätzlicher Weise gefordert wäre. Seine Lutherinterpretation ist in hohem Maße wirkungsgeschichtlich motiviert, indem er sich Luther mit der Frage zuwendet, inwiefern neuzeitliche Probleme in von ihm unerledigten Fragen ihre Ursache haben.

In Predigten und Vorträgen, welche die geistlichen und theologischen Errungenschaften der Reformation würdigen, kommt das Kriterium einer verantwortbaren, der Erneuerung dienenden Lutherrezeption deutlich zum Vorschein. Es weist auf die eingangs gestellte Aufgabe, die in der Gegenwart lebenden Menschen um Christi willen zu erreichen, die Aufgabe nämlich, Glauben zu begründen: „Wir sind dann Luther treu, wenn sein Glaube uns zum Glauben führt"[18].

c) *Die Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums:* Der ältere Schlatter sah sich in den dreißiger Jahren noch mit der Frage konfrontiert, wie man denn einem Nationalsozialisten das Evangelium verkündigen könne. Als er im beginnenden Kirchenkampf den von D. Bonhoeffer, H. Sasse, G. Merz und G. Stratenwerth ausgearbeiteten Vorentwurf zum Betheler Bekenntnis zur Begutachtung erhält, antwortet er: „Eine für die Gegenwart erneuerte Augustana gibt uns nicht, was uns hilft"[19]. Ohne den zeitgeschichtlichen Kontext und Schlatters Position im Kirchenkampf weiter ausleuchten zu können[20], ist deutlich, dass Schlatter nicht nur an einer *lehrmäßigen* Abgrenzung lag, welche die Abgrenzung der lutherischen Bekenntnisse gegenüber der *katholischen* Theologie im 16. Jahrhunderts lediglich aktualisierte und die Herausforderung durch den Nationalsozialismus in ihrer spezifischen Eigenart nicht ernstnahm. Dieses Spezifische und damit auch das Gefährliche an der nationalsozialistischen Weltanschauung er-

---

17 A. Schlatter, „Adolf Schlatter", in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 1, Leipzig 1925, S. 166 (Hervorhebung von H.-M. R.).

18 A. Schlatter, „Wie bewahren wir Luther die Treue?", *Evangelisches Kirchenblatt für Württemberg* 78 (1917): S. 314. Schlatter lässt keinen Zweifel daran, dass er hier einen auf den Christus extra nos bezogenen, jeder anderen „religiösen Potenz" übergeordneten und allein rechtfertigenden Glauben meint.

19 A. Schlatter, Kommentar zum Vorentwurf des „Betheler Bekenntnisses" 1933, Schlatter-Archiv Nr. 695, Begleitbrief.

20 Dazu ausführlich: W. Neuer, *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart 1996, S. 736ff.

blickte er in ihrem Naturalismus und ihrem Voluntarismus. Einem Voluntaristen jedoch, welcher den ganzen willentlichen Einsatz des Menschen verlange, habe nun ein kirchliches Bekenntnis entgegenzusetzen, was die Kirche *wolle,* nicht nur was sie lehre[21]. Schlatter folgt hier seinem Anliegen, die Verkündigung der lutherischen Kirchen davor zu bewahren, „nicht völlig neben unserm, von Hitler geformten und zum Wollen und Handeln aufgeweckten Volk vorbeizureden"[22]. Seine Bemühungen gelten einer Theologie, welche der Kirche dabei hilft, die Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart nicht zu übergehen, sondern die in dieser Gegenwart lebenden Menschen um Christi willen mit dem Evangelium zu erreichen. Dass dies freilich mit dem Problem einhergeht, einer inneren Assimilation der Gedankenführung des Gegenübers ausgesetzt zu sein, schien Schlatter gesehen zu haben[23]. In dieser Hinsicht wären noch manche Vortragsmanuskripte des späten Schlatters auszuwerten.

Ich gebe nur ein kleines Beispiel, das andeuten kann, wie Schlatter sein evangelistisches Anliegen auch materialiter einlöst. Es handelt sich um einen wahrscheinlich zu Beginn der dreißiger Jahre gehaltenen Vortrag. In ihm versucht Schlatter das Wesen des christlichen Glaubens so zu entfalten, dass an seinem nationalsozialistisch geprägten Hörer nicht vorbeigeredet wird: „Wir wollen einmal eine psychologische Formel wagen, um dem Vorgang einen Namen zu geben, der in uns geschieht, wenn wir glauben. Im Glauben entsteht die Willenssynthese." Und dann geht es schon mit dem ersten Beispiel los: „Der Führer will, wir glauben ihm; wir wollen, was er will. Der junge Mann wirbt um das Mädchen; es glaubt ihm; es will, was er will"[24]. Schlatter entfaltet weiter, dass Menschen in dieser Willenssynthese ihre Eigenstes hingeben. Man gibt sich selbst hin, wenn man glaubt, denn durch den Glauben entstehe Gemeinschaft zwischen dem Glaubenden und demjenigen, dem geglaubt wird. Hängt der in dieser Weise *als Beziehung gefasste* Glaube von seinem Relatum ab, muss dann gerade einem Nationalsozialisten gesagt werden: „Ist der, dem wir glauben, ein Verderber, ein boshafter Wille oder ein Wahngebilde, dann entsteht aus dem Glauben Unheil". Wird die Glaubensbeziehung hingegen auf Gott bezogen, dann lässt sich nicht nur sein Hingabecharakter deutlich machen, sondern auch seine rechtfertigende und heiligende Funktion. Auch diese liegt nicht im Glauben selbst begründet, sondern in seinem Relatum extra nos: Ich werde beschenkt vom in Christus

---

21 So im beigelegten Brief an Stratenwerth vom 18.9.1933, Schlatter-Archiv Nr. 695.

22 Ebd.

23 Dieses Problem betrifft ja schon die reformatorischen Bekenntnisse. Diesbezüglich wird die innere Assimilation der Gegner von Schlatter z. B. erwähnt in: ders., *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 597, Anm. 250. Ein problematisches Beispiel für Schlatters eigene Bemühungen sind seine Ausführungen zur Erbsündenlehre. So konnte er zur Demonstration der Erbsünde an die Rassentheorie der Nationalsozialisten anknüpfen (freilich bei gleichzeitiger Herabsetzung derselben), vgl. H.-M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre*, a. a. O., S. 287, Anm. 20.

24 A. Schlatter, Vom Glauben (Vortragsmanuskript), Schlatter-Archiv Nr. 278, S. 1.

rechtfertigenden Gott, er wendet meinen Willen von der Eigenliebe ab und gibt mir einen neuen Willen. In diesem Kontext hört man dann die reformatorischen Sätze: „Unsere Bereitschaft zum Empfangen ist ... der Glaube“ oder: „Man hört eine Menge psychologischer Sätze über den Glauben, er tue dies oder das, er erkenne, er rechtfertige u. s. f. Das ist alles Geschwätz. Der Glaube tut gar nichts, sondern der tut, dem wir glauben, und wir die Glaubenden tun, was der will, dem wir glauben“[25]. Es wäre spannend, den ganzen Vortrag zu analysieren, weil Schlatter in ihm sein ganzes Glaubensverständnis (welches ja ohnehin von einem Primat des Willens geprägt ist) offen legt und zugleich an der Willensbetonung seiner Zeit anknüpft.

d) *Die Bedeutung für den Zusammenhang von Exegese und Dogmatik:* Für Schlatter dient die historische Exegese dem Ziel, den Wahrheits- und Geltungsanspruch des biblischen Wortes im Verhältnis zum geschichtlichen Ort zu bestimmen, während die Dogmatik den Wahrheits- und Geltungsanspruch für die jeweilige Gegenwart feststellt[26]. Hier waltet eine wechselseitige Abhängigkeit, die im einzelnen an dieser Stelle nicht dargelegt werden kann. Festgehalten zu werden verdient, dass das Interesse an den Bedürfnissen der jeweiligen Gegenwart nicht dazu führen darf, die gewissenhafte historische Arbeit (in ihrem Wahrnehmen *und* Urteilen) zu vernachlässigen. Denn dann drohe die Gefahr, „die Beobachtung da abzubrechen, wo der Anteil unsres Interesses an unserem Gegenstand zu Ende ist, und die Wahrnehmung ausschließlich auf das zu richten, was sich sofort unsrer Aneignung zugänglich macht“[27].

Die Ergebnisse exegetischen Arbeitens führen aufgrund des zeitgeschichtlichen Bezugs der Theologie auf die jeweilige Gegenwart zu einem gewissen, durchaus legitimen Perspektivismus und damit zu verschiedenen dogmatischen Denkkonzeptionen. Diese müssen sich aber für Schlatter alle an der Entsprechung zum neutestamentlichen Befund messen lassen; sie haben „Aneignung des Schriftworts“ zu sein – durch eine „verstehende Vermittlung“ hindurch, in der Geschichtliches gegenwärtiges Denken und Wollen zu bestimmen eingeräumt wird[28]. Schlatters Kritik an M. Luther, an F. Schleiermacher und an K. Barth hat in dieser Forderung ihren Kern. So habe Luther aufgrund seines Interesses an der

---

25 Ebd., S. 6 u. S. 2. Auszüge aus diesem Vortrag finden sich in meiner Dissertation (a. a. O., S. 255-257).

26 A. Schlatter, *Die Bedeutung der Methode für die theologische Arbeit*, TLB 31 (1908): S. 5-7.

27 A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik*, abgedr. in: U. Luck (Hrsg.), Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik. Kleine Schriften, TB 41, München 1969, S. 203-255, hier: S. 213. Ein gutes modernes Beispiel für eine solche Gefahr ist die Missachtung des eschatologischen Horizonts neutestamentlicher Aussagen, welcher aufgrund der Bedürfnisstruktur des gegenwärtigen Bewusstseins kaum wahrgenommen bzw. gegenwärtige Relevanz zugemessen wird. Schlatters historisches und dogmatisches Arbeiten – das muss insbesondere bei seiner Rede von der historischen und dogmatischen *Kritik* beachtet werden – ist vom Motiv des *Gehorsams* geprägt.

28 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, a. a. O., S. 373.

Heilsfrage und der Begründung des Glaubens den vollen Gehalt der „Gerechtigkeit Gottes" (und damit auch die theologische Einheit des Römerbriefes ab Kap. 5 und insbesondere ab Kap. 12) nicht würdigen können[29]. Schleiermacher habe zwar den empfangenden Charakter des Glaubens gegenüber dem Kantianismus herausgestellt, seine „Isolierung des Gefühls" trenne ihn aber von der biblisch-christlichen Anthropologie, insofern diese z. B. im willentlichen Aufbegehren gegen Gott die Sünde des Menschen sieht[30]. Und der frühe Römerbriefkommentar von Barth entspreche z. B. mit der darin geltend gemachten Andersheit Gottes nicht dem Gottesgedanken des Paulus[31].

e) *Die Bedeutung für eine Schlatter-Renaissance:* Von Schlatter ist viel zu lernen. Seine Wahrnehmungsbreite hat ein System, das aus einigen wenigen theologischen Prinzipien (oder gar nur einem) gewonnen werden könnte, verhindert. Wer es auf kreative Systembildung anlegt, wird darum in der Tat bei einem Schleiermacher oder Barth besser bedient. Wer Theologie allerdings als ein *Beobachten und Denken des Glaubens im Gehorsam und in der Verantwortung vor Gott* lernen und betreiben möchte, sollte meines Erachtens an Schlatter nicht vorübergehen. In dieser Hinsicht ist Schlatter bei allem Interesse an seiner Gegenwart ein im guten Sinne konservativer Theologe gewesen[32].

Eine Repristination der Theologie Schlatters, ein „Zurück zu Schlatter" ist uns schon angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen der sog. Postmoderne,

---

29 Schlatters späterer Römerbriefkommentar heißt darum programmatisch: „Gottes Gerechtigkeit". Zu diesem Punkt der Lutherkritik und dessen Berechtigung vgl. H.-M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre*, a. a. O., S. 177ff.

30 Zu diesem Punkt der Kritik an Schleiermacher und dessen Berechtigung: ebd., S. 263ff.

31 Ausführlicher zum Verhältnis Schlatters zu K. Barth: W. Neuer, *Adolf Schlatter*, a. a. O., S. 637ff.

32 Vgl. dazu 2 Kor 10,4f. Das praktische Interesse der kirchlichen Lehre und damit der Dogmatik, „dem Worte Gottes Gehorsam zu verschaffen", liegt auch bei K. Barth vor (KD I/2, S. 854). Insofern dieser aber theologische Arbeit als denkerische Auslegung der Subjektivität Gottes versteht, ist sie von Schlatters Ansatz einer „beobachtenden Theologie", welche bei der Beobachtung des menschlichen Bewusstseins anhebt und darin das Erkenntnismittel (nicht die Erkenntnisquelle!) auch der Gotteslehre erblickt, geschieden. Nicht verkannt werden sollte, dass dieser theologisch-methodische Weg Schlatters seinen theologisch-sachlichen Ausgangspunkt in der Christusoffenbarung hat; Schlatter erreicht die Wahrnehmung der anthropologisch-schöpferischen Wirklichkeit nicht ohne Christus. Der Christusglaube befähigt als Wahrnehmungshilfe zu einer Wirklichkeitsbeschreibung, welche auch Nichtglaubenden (d. h. der allgemeinen Wahrnehmung) zugänglich ist und an deren Wirklichkeitswahrnehmung bewährt werden kann. Vgl. dazu P. Althaus: „Schlatters ‚Anthropologie' kommt die Bedeutung zu, die Enge der neukantisch-bestimmten Offenbarungslehre durchbrochen zu haben. Die Theologie nimmt Gebiete, aus denen sie sich zurückgezogen, die sie dem modernen säkularen Denken preisgegeben hatte, wieder in Anspruch für die Erkenntnis Gottes ... Schlatter geht auf dem schmalen Wege zwischen einer ‚natürlichen Theologie' und einer christologisch-verengten Offenbarungslehre. Ich glaube, dass unsere Arbeit ihm hier folgen muss (ders., „Adolf Schlatters Gabe an die systematische Theologie", *DTh* 5 (1938): S. 146-153, hier: S. 147f.

als deren Signatur der Pluralismus begriffen werden muss, kaum möglich[33]. Nach dem Gesagten ist auch ohne weiteres ersichtlich, dass es Schlatters eigener Intention einer ständigen Erneuerung widerspräche. So wünscht er sich zu seinem 70. Geburtstag wohl auch „Nachfolger", fügt aber sogleich hinzu: „nicht solche, die meine Formeln wiederholen; ich meine solche, die unserer Christenheit nicht nur Begriffe vorsagen, sondern ihr Gottes Werke zeigen ..."[34]. Hinsichtlich einer Schlatter-Renaissance wäre daher wohl zu wünschen – ich formuliere in Anlehnung an die Forderung Schlatters gegenüber der Luther-Renaissance seiner Zeit: „Vorwärts mit Schlatter!"

Hans-Martin Rieger, Progress and Renewal Through Repentance: Adolf Schlatter's Contribution to Theological Hermeneutics

For Adolf Schlatter the renewal of theology occurs through repentance as correction and self-criticism so that faith rests on a proper foundation and humans become obedient to the will of God. Progress in theology is oriented towards contemporary people and is based on Scripture. The author demonstrates the significance of Schlatter's understanding of repentance with regard to ecumenism, the critical discussion of Luther, proclamation, the relationship of exegesis and systematic theology and indicates the present relevance of Schlatter's thought.

33 Hinsichtlich der ethischen Herausforderungen und des Missbrauchs der Rechtfertigungsgnade zur „billigen Gnade" (wie auch manch anderen sich ständig wiederholenden Problemen theologischer Reflexion) wäre allerdings auch schon eine bloße Neuauflage Schlatterscher Ausführungen m. E. als Gewinn anzusehen.

34 A. Schlatter, „Ein Wort zum Preise meines Amts", *EvKBlW* 83, S. 98.

Jochen Walldorf

Adolf Schlatters Erkenntnistheorie und ihre gegenwärtige Bedeutung[1]

Worin liegt die Bedeutung Adolf Schlatters (1852–1938) für die heutige Theologie? Um diese Frage zu beantworten, lässt sich sicherlich auf ganz verschiedene Aspekte seines Denkens verweisen. Zentral und wegweisend ist in meinen Augen jedoch Schlatters Bemühen, mit seinem Denken und seiner Theologie der vorfindlichen Wirklichkeit, wie sie sich dem Menschen erschließt, gerecht zu werden. Es ging ihm in seinem wissenschaftlichen Arbeiten nicht darum, irgendein ‚frommes' oder ‚weniger frommes' System zu schaffen und dem die Wirklichkeit dann, so oder so, einzupassen. Vielmehr wollte er – als glaubender Mensch, der er war und blieb – hinhören und hinschauen auf das, was ihm als Wirklichkeit im umfassenden Sinne entgegenkam, und dem dann auch in seiner Theologie Rechnung tragen.

In dem posthum veröffentlichten „Rückblick" hat es Schlatter so formuliert: „Es gibt keine Bewegung zu Gott, die uns von dem schiede, was sich uns als Gottes Werk zeigt. Die doppelte Richtung unseres Blicks, die ihn zur Welt und zu Gott hin wendet, ist uns unaufhebbar aufgegeben". Gott *und* Welt – das lässt sich nicht voneinander trennen und isolieren, vielmehr sind beide Horizonte oder Blickrichtungen aufeinander zu beziehen und, soweit möglich, in ein zusammenhängendes und sich gegenseitig erhellendes Bild zu integrieren. Darum hat Schlatter sein wissenschaftliches Programm – durchaus etwas missverständlich – als „beobachtende" oder „empirische Theologie" gekennzeichnet, eine Theologie also, deren Aussagen in einer Wahrnehmung der erfahrbaren Realität von Menschsein, Natur und Geschichte verwurzelt sind und nicht *allein* aus dem christlichen Bewusstsein oder dem biblischen Wort abgeleitet werden.

Dieses Anliegen, *Gott* und *Wirklichkeit* zusammenzudenken ist maßgeblich für Schlatters Beschäftigung mit den verschiedenen Gebieten der Theologie – bis hin zur Philosophie. Hier hat er sich um eine realistische, wirklichkeitsnahe Philosophie bemüht – gerade im Gegenüber zum idealistischen Denken, nach dem

---

1 Die mündliche Form des Vortrags wurde beibehalten. Wer die vorgetragenen Überlegungen vertiefen möchte (oder Quellenangaben für verwendete Zitate sucht), den verweise ich – neben meiner Dissertation – auf folgenden Aufsatz von mir: „Aspekte einer realistischen Philosophie: Einführung in das philosophische Denken Adolf Schlatters", in: *ThBeitr*, H. 2 (2002): S. 62-85. In der ersten Hälfte des hier Gesagten nehme ich Gedanken aus diesem Aufsatz auf.

das Subjekt alle Gegenständlichkeit setzt und hervorbringt. Ein grundlegender Bereich dieser realistischen Philosophie war Schlatters Erkenntnislehre, die er im kritischen Gespräch mit dem sog. „Griechentum" entwickelte. Ich will einige Anmerkungen dazu machen, weil ich glaube, dass gerade diese Gedanken und Überlegungen auch für uns Heutige fruchtbar sein können.

Den zentralen Erkenntnisvorgang bezeichnet Schlatter als „Denkakt". In ihm lassen sich zwei konstitutive Momente unterscheiden: die *Wahrnehmung* (oder der „Sehakt") und das *Urteil*. Dabei ist die Wahrnehmung ein primär rezeptiver Akt, bei dem der Erkennende in Abhängigkeit vom Erkenntnisgegenstand steht. Das Urteil hingegen stellt einen produktiven Akt dar, durch den die wahrgenommene, ‚affizierende' Vorstellung komparativ in den bisherigen Erkenntnisbesitz eingeordnet und begrifflich identifiziert wird (Begriffsbildung).

Ausschlaggebend für Schlatters Erkenntnislehre ist allerdings die maßgebende Funktion, die er der *Wahrnehmung* zuschreibt, durch die der Mensch mit der dynamischen Wirklichkeit in Berührung kommt und die dem Urteilsakt notwendig zugrunde liegt. Die Vernunft des Menschen ist deshalb *vernehmende* Vernunft, sie ist darauf angewiesen, (etwas) zu empfangen, bevor sie selbsttätig Dinge hervorbringt und gestaltet. Dabei geht Schlatters Wahrnehmungsbegriff weit über die bloße Sinneswahrnehmung hinaus, er umfasst das Ganze menschlicher Wirklichkeitserfahrung einschließlich ihrer sittlichen, metaphysischen und religiösen Dimension. Deshalb kann er auch von einer „Wahrnehmung *Gottes*" reden – womit allerdings nicht eine direkte und unmittelbare Wahrnehmung Gottes, sondern vielmehr seiner *Wirkungen* gemeint ist. Entscheidend ist dabei, dass der Gottesgedanke durch die Wirklichkeit von Schöpfung und Heilsgeschichte, wie sie sich einem Menschen individuell erschließt, gegeben ist, und nicht erst im urteilenden und schlussfolgernden Denken gebildet wird.

Doch ist solche Wahrnehmung des Menschen – egal, worauf sie sich im einzelnen bezieht – nicht immer schon durch dessen eigene Vorstellungen und Motive sowie die vorherrschenden Theoriezusammenhänge geprägt und insofern auch getrübt? Und findet sich dies in Schlatters erkenntnistheoretischer Position berücksichtigt? Auch wenn Schlatter immer wieder von der Norm einer „vorurteilsfreien Objektivität" und von der „Lösung von den in uns befestigten Vorstellungen und in uns mächtigen Wünschen" spricht, so zeigt ein genauerer Blick, dass er keineswegs – wie schon von manchen seiner Zeitgenossen behauptet – der Illusion verfällt, als könne die menschliche Subjektivität beim Erkenntnisvorgang (weitgehend) ausgeschaltet werden. Er weiß um die unaufhebbare Subjektivität und ‚Perspektivität' des Menschen; z. B. hebt er in der „Metaphysik" hervor: „Die Vorstellungen, durch die wir uns selbst und die Welt kennen, entstehen also nicht so in uns, dass wir bloß passiv durch eine Kraft bewegt würden, die uns nur von außen berührte, sondern sie sind unser eigenes Erzeugnis und von dem abhängig, was wir selber sind".

Zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung besteht somit keine einseitige, sondern eine *wechselseitige* Relation – wenngleich mit einem bestimmten Gefälle

zur Wahrnehmung hin. Darum ist Schlatter mit seiner etwas rigoros klingenden Forderung nach Objektivität auch nicht an einer Ausschaltung der menschlichen Subjektivität interessiert, sondern vielmehr daran, sich der eigenen Vorstellungen und Motive bewusst zu werden und sie im Erkenntnisprozess soweit zurückzustellen, dass sie diesen Prozess nicht (unreflektiert) „beherrschen".

Diese mit ganz wenigen Strichen skizzierte erkenntnistheoretische Position lässt sich als die eines *kritischen Realismus* bestimmen. Schlatter hebt einerseits die Subjektbestimmtheit allen menschlichen Erkennens hervor, macht aber andererseits auch deutlich, dass das Bewusstsein offen ist für die dynamische und sich zur Geltung bringende Wirklichkeit. Damit distanziert er sich sowohl von einem naiven Realismus als auch vom Phänomenalismus bzw. Konstruktivismus.

Überlegungen und Argumentationen, die diese Position des kritischen Realismus stützen und bekräftigen, finden sich an unterschiedlichen Stellen in Schlatters wissenschaftlichem Werk. So bewährt sich der Wirklichkeitsbezug menschlichen Erkennens beispielsweise

§ an der Unterscheidbarkeit von Vorstellung (Phantasie) und Wahrnehmung (denn diese Unterscheidung macht nur solange Sinn, wie die ‚Erkenntnis' nicht allein und ausschließlich über das Erkenntnissubjekt Aufschluss gibt);
§ an der Positivität des Seienden und der zur Struktur des Wirklichen gehörenden Korrekturmöglichkeit (denn die Erkenntnis und Korrektur eines ggf. kollektiven Irrtums – und somit ein Erkenntnisfortschritt – ist nur dann hinreichend erklärbar, wenn die Realität sich dem erkennenden Subjekt gegenüber zur Geltung bringen kann, wie dies z. B. am Weg der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften ersichtlich ist);
§ am Phänomen zwischenmenschlicher Kommunikation (denn gelingende Kommunikation ist nur dann verstehbar, wenn mein Bewusstsein offen und empfänglich ist für ein mir fremdes Bewusstsein, d. h. für die bewusstseinstranszendente Realität).

Über diese und andere *empirischen Affirmationen* hinaus bietet Schlatter noch eine *metaphysisch-theologische Letztbegründung* des kritischen Realismus. Darin versucht er aufzuzeigen, dass die Erkennbarkeit des Seienden notwendig darauf basiert, dass dieses schon bevor der Mensch in eine Erkenntnisbeziehung zu ihm tritt „von Intelligenz durchwohnt" bzw. intelligibel ist und die Welt somit eine rationale Struktur besitzt, aufgrund deren sie für das Denken des Menschen aufgeschlossen ist. Besitzt aber die Welt eine solche rationale Struktur oder Transparenz, so erweist sich darin ihr Gedacht- und Bestimmtsein durch ein die Welt konstituierendes schöpferisches Denken. Damit ist der Gottesbegriff unmittelbar gegeben. Auf eine knappe Formel gebracht: „Dass die Dinge denkbar sind, bezeugt, dass vor ihnen Gottes Gedanke steht".

Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* ist darum für Schlatter notwendig theologisch fundiert. Der Gedanke „objektiver", d. h. wirklichkeitsbezogener Wahrheit steht und fällt mit dem Gedanken an Gott als Ermöglichungsgrund der

Korrelation und strukturellen Entsprechung von Denken und intelligiblem Sein. Deshalb gilt: „Das Schicksal des Wahrheitsgedankens und das des Gottesgedankens sind identisch". Dass Schlatter mit dieser Einschätzung keineswegs alleine steht, zeigt z. B. das folgende Zitat des Systematikers W. Pannenberg: „Die ‚objektive Gültigkeit' menschlichen Denkens ist nur gewährleistet unter der Voraussetzung eines dem menschlichen Geiste mit der außermenschlichen Wirklichkeit gemeinsamen Grundes ... Nur unter Voraussetzung Gottes ist die Übereinstimmung des menschlichen Denkens mit der außermenschlichen Wirklichkeit, seine Wahrheit also, möglich. Auch dass Naturwissenschaft und Technik solche Übereinstimmung immer wieder bewährt finden, ist angesichts der schöpferischen Selbständigkeit ihres Denkens gewiss alles andere als selbstverständlich. Ohne die Voraussetzung Gottes ist Wahrheit als Übereinstimmung nicht mehr denkbar" (Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, 1967, S. 215, 222).

Soweit einige Anmerkungen zu Schlatters Erkenntnistheorie. Weshalb ist eine solche kritisch-realistische Erkenntniskonzeption für das heutige theologische Denken bedeutsam? Das Zitat Pannenbergs hat bereits die Richtung gewiesen. Gegenwärtig wird von vielen Denkern, die der sog. Postmoderne nahe stehen, das *konstruktive* Element des Erkenntnisprozesses stark in den Vordergrund gerückt. Menschliche Wirklichkeitsvorstellungen werden im Zuge der notwendigen und berechtigten Abwendung von den überzogenen Erkenntnisansprüchen der Moderne zunehmend als soziales Konstrukt verstanden. Alles Wissen ist historisch, kulturell und psychologisch bedingt, und hinter diese Bedingtheit des Wissens kann der Mensch nicht mehr zurück. Deshalb, so wird gefolgert, sagt das menschliche Erkennen mehr über den Erkennenden aus als über das Erkannte oder Erforschte. Erkenntnis ist Konstruktion, nicht Rezeption. Ist dem aber so, dann geht in der Folge die Wahrheit verloren. Und genau das hat ja auch der bekannte Soziologe Ulrich Beck mit Blick auf die zeitgenössische Wissenschaftstheorie festgestellt: „Die Wissenschaftspraxis hat in ihrem Fortgang – wie der Milchbub das Milchgeld – die Wahrheit verloren. Sie ist in den vergangenen drei Jahrzehnten von einer Tätigkeit im Dienst der Wahrheit zu einer Tätigkeit ohne Wahrheit geworden, die aber mit den Pfründen der Wahrheit gesellschaftlich mehr denn je wuchern muss. Die Wissenschaftspraxis ist ... der Wissenschaftstheorie auf ihrem Wege in die Vermutung, den Selbstzweifel, die Konvention gefolgt" (Beck, Risikogesellschaft, S. 271).

Genau an dieser Stelle kann Schlatters Erkenntnislehre weiterhelfen, anregen. Sie macht darauf aufmerksam, dass trotz aller Bedingtheit des Wissens durch historische und kulturelle Faktoren, trotz der Kontextualität des Erkennens also, die Wirklichkeit selbst sich immer wieder zu Gehör bringt – manchmal sogar konträr zu lieb gewordenen Vorstellungen und Erwartungen. Denn die Wirklichkeit ist kein neutrales, beliebig interpretierbares und konstruierbares ‚Etwas', sondern Schöpfung. Und diese Schöpfung hat ein „Gesicht", das wahrgenommen werden kann, und eine „Stimme", die gehört werden kann: „Ein Tag sagt's dem

andern, und eine Nacht tut's kund der andern, ohne Sprache und ohne Worte; unhörbar ist ihre Stimme. Ihr Schall geht aus in alle Lande, und ihr Reden bis an die Enden der Welt" (Psalm 19, 3-5).

Deshalb bildet das christliche Verständnis der Welt und des Menschen für Schlatter auch nicht nur eine beliebige Wirklichkeits- und Sinnkonstruktion unter anderen, sondern hat Anhalt an der erfahrbaren und uns vorausliegenden Realität. Das hat Schlatter im einzelnen in seiner Dogmatik und seiner Metaphysik zu zeigen versucht. Freilich, über diesen Anspruch lässt sich streiten. Aber, und das ist das Entscheidende, darüber *lässt sich* auch streiten – ausgehend von einer kritisch-realistischen Erkenntnistheorie. Das Gespräch, vielleicht auch das apologetisch-weltanschauliche Gespräch, hat nicht schon aufgehört, bevor es richtig begonnen hat. Die unterschiedlichen Traditionen und Weltdeutungen, in denen Menschen beheimatet sind, sind eben nicht „luftdicht abgeschlossen" zur Wirklichkeit hin, sondern durchaus „durchlässig" – so dass es immer wieder zu Infragestellungen der eigenen Tradition kommen kann und vielleicht sogar dazu, die größere Integrationsleistung und Erklärungskraft einer anderen Tradition bzw. eines anderen Deutungssystems anzuerkennen.

Entwürfe, die diese Linie einer kritisch-realistischen christlichen Theologie und Philosophie aufnehmen und fortführen, finden sich gegenwärtig vor allem im Rahmen des Dialogs zwischen Glaube und Naturwissenschaft. Hier gibt es einige bemerkenswerte Naturwissenschaftler, die größtenteils auch Theologen sind, und die sowohl für die Theologie als auch die Naturwissenschaften eine realistische Perspektive reklamieren. Einer dieser Vertreter, Arthur Peacocke, schreibt beispielsweise: „Aus einer kritisch-realistischen Perspektive" – und das ist *seine* Perspektive – „beschäftigen sich sowohl Wissenschaft als auch Theologie mit Realitäten, auf die man sich beziehen und auf die man hinweisen kann, die aber nicht vollkommen wirklichkeitsgetreu beschrieben werden können. Beide bedienen sich einer metaphorischen Sprache und beschreiben die Wirklichkeit mit Hilfe von Modellen, die schließlich in übergeordnete Begriffssysteme (Theorien oder Lehren) integriert werden können" (Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt*, 1998, S. 29).

Auf diesem Hintergrund lohnt es dann auch zu fragen, wie sich Theologie und Naturwissenschaften als unterschiedliche Zugänge zu der einen Wirklichkeit zueinander verhalten und sich vielleicht auch gegenseitig erhellen können. Arthur Peackocke ebenso wie John Polkinghorne und Ian Barbour, um nur einige zu nennen, bieten hier sehr interessante Gedankengänge. Und diese Überlegungen finden einen erstaunlichen Widerhall auch in populären Magazinen und Veröffentlichungen. Stellt man jedoch die kritisch-realistische Erkenntnisperspektive in Frage, dann entzieht man dieser ganzen Diskussion die Grundlage.

Abschließend möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass ein kritischer Realismus nicht allein Voraussetzung ist für eine Wissenschaft, die nicht nur um sich selbst und die eigenen Konstruktionen kreist, sondern auch auf einen wichtiges Charakteristikum der Realität aufmerksam macht: Die Wirklichkeit ver-

schließt sich nicht dem menschlichen Denken, sondern ist dafür aufgeschlossen; sie besitzt eine intelligible bzw. rationale Struktur. Und man kann sehr wohl mit Schlatter und anderen fragen, ob diese rationale Struktur nicht erst durch den Verweis auf Gott als schöpferischen Logos hinreichend interpretiert werden kann.

Aber wie dem auch sei: Es ist und bleibt verheißungsvoll, sich auf den Spuren einer wirklichkeitsnahen christlichen Theologie und Philosophie zu bewegen, und man kann dafür bei Adolf Schlatter auch heute noch einiges lernen – sowohl was die erkenntnistheoretische Grundlegung eines solchen Unterfangens anbetrifft als auch hinsichtlich seiner materialen Entfaltung.

Jochen Walldorf, Adolf Schlatter's Epistemology and its Present Relevance

Adolf Schlatter's epistemology attempts to do justice to reality as we experience it. In his „critical realism" Schlatter relates human perception and judgement in the „act of thinking" with each other. The rational structure of the world precedes thinking. In contrast to contemporary thought, which emphasizes the constructive dimension of perception, Schlatter argues that the Christian world view takes its orientation from reality as it is experienced.

Wilhelm Faix

Hat die Familie ausgedient? Anregungen für ein Umdenken aus christlicher Sicht[1]

Das Thema Familie gehört seit Jahren zu den aktuellen Themen in der Öffentlichkeit. Der Beschluss des Bundesverfassungsgerichts zur Pflegeversicherung im Frühjahr 2001 hat das Familienthema wieder verstärkt ins politische Interesse gerückt.[2] Die Parteien des deutschen Bundestages überbieten sich gegenseitig mit positiven Beteuerungen über den Wert der Familie.

In den Sozial- und Gesellschaftswissenschaften hat das Thema Familie nach wie vor einen hohen Stellenwert. Die einen sprechen von einer Krise[3], andere vom Auslaufmodell[4] und wieder andere vom Wandel[5] der Familie. In christlichen Kreisen spricht man gerne von Auflösungserscheinungen der Familie. Welcher Meinung man sich auch anschließt, aus christlicher Sicht werden wir an der biblischen Aussage festhalten, dass Gott der Schöpfer der Familie ist und die Familie sich darum nicht so ohne weiteres auflösen kann, selbst wenn sie in die Krise gerät. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, dass die postmoderne Familie einer Vielzahl von Problemen und Schwierigkeiten ausgesetzt ist, die sie zu bewältigen hat.

Einer europäischen Wertestudie zur Folge steht die Familie hoch im Kurs, sie überragt alle anderen Lebensbereiche wie Arbeit, Freunde, Freizeit, Politik und

---

1 Diese Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser beim Evangelischen Arbeitskreis „Christ und Politik" der CDU Böblingen am 17. Juni 2001 gehalten hat.

2 *Der Spiegel* bringt als Leitartikel: Verfassungsgericht verurteilt die Politik: Zurück zur Familie, Nr. 15 vom 9. 4. 01; *Focus* spricht vom „Schlachtfeld Familie", Nr. 15, 9. 4. 01.

3 Klaus Menne; Knud Alter (Hrsg.): *Familie in der Krise*, Weinheim 1988.

4 Der britische Evolutionsbiologe Robin Baker entwickelt in seinem Buch *Sex im 21. Jahrhundert: Der Urtrieb und die moderne Technik,* München 2000, ein Zukunftsszenarium von Ehe und Familie, dass es einem beim Lesen kalt den Rücken herunter läuft. Er geht davon aus, dass es durch die moderne Reproduktionstechnik zum Niedergang der Kernfamilie kommen wird und somit zur endgültigen Trennung von Sex und Fortpflanzung. Daraus erwachsen nach Baker sexuelle Freiheiten mit ständig erweiterten Wahlmöglichkeiten in der Fortpflanzung. Seine Darstellungen sind durchzogen von Phantasie und Obszönität, verbunden mit wissenschaftlichen Argumenten einer bevorstehenden Gentechnik.

5 M. Perrez; J.-L. Lambert; C. Ermert; B. Plancherel (Hrsg.), *Familie im Wandel*, Bern 1995.

Kirche. „Nichts ist den Leuten so wichtig wie die Familie."[6] Diese Ergebnisse machen deutlich: Ein Leben in einer Familie gehört zu den Grundbedürfnissen der Menschen.

Wir wollen das Thema unter vier Gesichtspunkten behandeln:
1. Kennzeichen des Wandels
2. Probleme mit denen die Familie sich auseinandersetzen muss
3. Die Aufgabe der Familie heute
4. Impulse und Anregungen zum Umdenken

1. Kennzeichen des Wandels

Die Kennzeichen des familialen Wandels sind vielfältig und wurden aus sozialwissenschaftlicher Sicht ausführlich beschrieben. Ich beschränke mich auf drei Kennzeichen, die aus christlicher Sicht besonders erwähnenswert sind.[7]

1.1 Der Wandel von einer öffentlichen Institution zur privaten Lebensform

Der verbreitetste Familientyp der Gegenwart ist die Kernfamilie, d. h. Vater-Mutter-Kind, trotz verschiedener anderer Familientypen wie Alleinerziehende, nichteheliche Lebensgemeinschaften etc. In der Öffentlichkeit und in den Medien wird allerdings der Eindruck vermittelt als wäre die Kernfamilie bereits eine Minderheit, dabei nehmen die nichtehelichen Lebensgemeinschaften nur 1,3 Prozent[8] ein. Nichteheliche Lebensgemeinschaften haben also keineswegs die Ehe verdrängt. Eine kürzlich erschienene Untersuchung zeigt ein interessantes Ergebnis:[9] Von allen befragten Eltern und Elternteilen der verschiedenen Familientypen[10] schneidet die Kernfamilie am besten ab. Alle Eltern sind der Meinung, dass die vollständige Kernfamilie die meisten Vorteile und die wenigsten Nachteile hat. Bei den befragten Erzieherinnen ist das Ergebnis noch eindeutiger, auch bei ihnen schneidet die Kernfamilie am besten ab. Nach den Nachteilen gefragt, nennen nur 58 Prozent der Erzieherinnen, dass auch Kernfamilien Nachteile haben,

---

6 Paul M. Zulehner, *Ein Kind in ihrer Mitte*, Wien 1999, S. 16; vgl. auch Bruno Hamann, *Familie und Familienerziehung in Deutschland*, Donauwörth 2000, S. 36.

7 Weitere Kennzeichen des Wandels, siehe dazu Wilhelm Faix, „Familie heute: Zwischen Anspruch und Wirklichkeit", *JETh 9* (1995): S. 116ff.; ders, „Familie im Wandel", in: Herbert H. Klement (Hrsg.), *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, Wuppertal; Gießen 2000, S. 378ff.

8 *Die Familie im Spiegel der amtlichen Statistik*, Bonn 1999, S. 48.

9 Tanja Wiener, *Familientypen und Formen außerfamilialer Kinderbetreuung heute*, Opladen 1999, S. 185ff.

10 Befragt wurden Kernfamilien, Ein-Elternfamilien, Wohngemeinschaften und homosexuelle Elternfamilien.

während 100% sagen, dass alle anderen Lebensformen Nachteile für die Entwicklung des Kindes haben.

Was sind die typischen Kennzeichen der postmodernen Familie? Zu nennen sind: Privatheit, Gefühlsbetontheit, Trennung zwischen Berufs- und Familienwelt, die Entdeckung der Kindheit (Mutter[Eltern]-Kind-Beziehung)[11], die geringere Stabilität von Ehe und Familie und die Lockerung der Verbindung von Ehe und Elternschaft[12]. Damit unterscheidet sich die heutige Familie wesentlich vom Haus der früheren Zeit. Das Haus war eine öffentlich-rechtliche Institution. Die Gesellschaft verstand sich vom Hauswesen her. Dies hat sich in der Moderne geändert. Die Kleinfamilie wurde immer mehr ins Private abgedrängt. Der Trend zur Klein- und Teilfamilie hält an. Davon sind Kinder in besonderer Weise betroffen. Eine der gravierendsten Folgen davon sind, dass Kinder immer weniger Beziehungserfahrungen machen oder eben einseitige.[13] Oft müssen Kinder sogar die Rolle des Ersatzpartners übernehmen. Als Ausgleich der unangemessenen Rollenübernahme werden sie verwöhnt und überbehütet. Verwöhnung und Überbehütung führen zur ichbezogenen Lebenshaltung. Ich-Bezogenheit sucht wiederum nach sofortiger Befriedigung der spontanen Bedürfnisse. Damit beginnt der Kreislauf einer Erlebnisgesellschaft. Andererseits führt der Trend zur Klein- und Teilfamilie dazu, dass Kinder unvorbereitet in die Selbständigkeit entlassen werden, obwohl sie noch gar nicht in der Lage sind, die Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen.

1.2 Der Wandel von der Ehezentriertheit zur Kindzentriertheit

Ein wesentliches Merkmal der gegenwärtigen Familie ist die „Instabilität der Ehe"[14]. Jede dritte Ehe wird geschieden.[15] Dadurch kommt es zu einem hohen subjektiven Erwartungsdruck auf die eheliche Beziehung: Wird meine Ehe halten?

Die gestiegenen Ehescheidungen signalisieren nicht ausschließlich einen Bedeutungsverlust der Ehe an sich, sondern sind auch eine Folge der „hohen psychischen Bedeutung der ehelichen Beziehung"[16]. Im Vordergrund der ehelichen Beziehung steht die individuelle Lebensgestaltung und damit die Möglichkeit verschiedener Lebensentwürfe. Kinder werden weitgehend mit Lebenssinn in Verbindung gebracht[17] oder als Belastung empfunden. Entscheidet man sich für ein Baby, verbindet man damit eine Aufwertung des Selbstwertgefühls oder man

---

11 Tanja Wieners, a. a. O., S. 17ff.; Lüscher; Schultheits; Wehrspann, *Die Postmoderne Familie*, Konstanz 1988, S. 98; Maria S. Rerrich, *Balanceakt Familie*, Freiburg 1988, S. 40.

12 *Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*, Bonn 2001, S. 63.

13 Vgl. *Schule im Blickpunkt* 6/2000, S. 19.

14 Tanja Wieners, a. a. O., S. 19.

15 Die Familie im Spiegel der amtlichen Statistik, a. a. O., S. 88.

16 Tanja Wieners, a. a. O., S. 19.

17 Cyprian; Franger, *Familie und Erziehung in Deutschland*, Stuttgart 1995, S. 55ff.

fürchtet Verlust an gesellschaftlichen Kontakten und damit Verlust an Selbstbestätigung.[18]

Die positive Einstellung – Kind als Lebenssinn – ist einerseits begrüßenswert, birgt aber andererseits die Gefahr in sich, dass, wenn das Kind nicht die gewünschte Entwicklung nimmt und die Eltern nicht das Gefühl der Selbstbestätigung bekommen, Unzufriedenheit einkehrt und der Lebenssinn verloren geht. Werden Kinder eher als Belastung empfunden, die die Lebensqualität beeinträchtigen, dann kommt es häufig zu psychischer Vernachlässigung der Kinder. Konsum und Medien treten an die Stelle der Eltern und werden zum Liebesersatz. In beiden Fällen leidet die *Qualität der Eltern-Kind-Beziehung*, was wiederum Auswirkungen auf die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes hat.[19]

Durch die Kindzentriertheit verliert die Ehebeziehung an Wert. Die Vernachlässigung der Ehebeziehung macht wiederum die Ehe anfällig und brüchig und führt zunehmend zur Trennung und Scheidung. Immer häufiger hört man das Argument: Partner sind austauschbar, aber Kinder bleiben. Diese Argumentation ist nicht nur fraglich, sondern aus christlicher Sicht zurückzuweisen, weil der Traum von einer Scheidung, die keine Auswirkung auf die Kinder hat, Wunschdenken ist und nicht der Wirklichkeit entspricht. Kinder leiden nicht nur unter einer Trennung der Eltern, Scheidung hat auch langfristige negative Auswirkungen auf die kindliche Entwicklung, die sich in psychischen und psychosomatischen Erkrankungen äußern und in späteren Beziehungs- und Partnerschaftsproblemen auswirken.[20]

Die Kindzentriertheit hat nun keineswegs zu einer besseren Eltern-Kind-Beziehung geführt. Eher ist es umgekehrt, dass die Beziehungen verarmen und das Kind vernachlässigt wird, weil Berufstätigkeit, Freizeitangebot und Konsumrausch in Konkurrenz zu den Eltern stehen. „Viele Eltern muten sehr früh ihrem Kind die Rolle als relativ selbständigen Partner zu, der – weitgehend unabhängig von der Alltagsstruktur der Eltern – sein eigenes Leben zu organisieren habe. Als Zerrbild des modernen Familienlebens erscheint dann ein Szenario, in dem die Familienmitglieder, verteilt auf ihre verschiedenen Zimmer, vor dem eigenen Fernseher mit unterschiedlichen Programmen sitzen. Familienkommunikation verarme, reduziere sich häufig auf die notwendigsten organisatorischen Abstimmungen".[21]

---

18 Vgl. C. P. Cowan; Ph. A. Cowan, *Wenn Partner Eltern werden*, Piper, München; Zürich 1994, S. 53f.

19 Klaus Hurrelmann, *Familienstress, Schulstress, Freizeitstress*, Weinheim ²1994, S. 87.

20 Wilfrid von Boch-Galhau, „Trennung und Scheidung im Hinblick auf die Kinder und die Auswirkungen auf das Erwachsenenleben", in: Bäuerle; Moll-Strobel (Hrsg.), *Eltern sägen ihr Kind entzwei*, Donauwörth 2001, S. 39.

21 Cyprians; Franger, a. a. O., S. 23.

Die materielle Verwöhnung trägt wesentlich mit zur Kindzentriertheit bei,[22] so kommt es zur „Diktatur der Bedürftigkeit"[23] des Kindes, wie manche Autoren es ausdrücken.

1.3 Der Wandel von einer Arbeits- und Lebensgemeinschaft zur Beziehungsgemeinschaft

Früher war das Haus (Familie) eine Wohn-, Lebens- und Produktionsgemeinschaft mit festen Traditionen und Ordnungen im Miteinander (es herrschte eine klare Autoritätsstruktur), zur Außenwelt und im kirchlichen Leben. In dieser festgefügten Ordnung fand der einzelne Schutz, Geborgenheit und Sicherheit.

Das Haus in früherer Zeit war eine *Wir-Gemeinschaft*. Kindererziehung, wie überhaupt alles menschliche Verhalten, fand über die Sozialisation in der Großfamilie (Eltern, Geschwister, Großeltern, Neffen, Nichten, Gesinde etc.) statt.[24] Erziehung vollzog sich über die gesellschaftliche Lebensform.[25]

Das gilt auch für die Zeit des Alten und Neuen Testaments. Welche Auswirkungen diese Wir-Gemeinschaft hatte, können wir an der schlichten Bemerkung des Arztes Lukas erkennen, wenn er berichtet: „Lydia ließ sich mit ihrem *ganzen Haus* taufen". (Apg 16,15) Das Haus schloss die vorhandenen Familienangehörigen und das Dienstpersonal selbstverständlich in die Glaubensentscheidung ihrer Hausherrin mit ein. So etwas ist heute undenkbar. Nach unserem heutigen Verständnis müsste es heißen: „Und Lydia sagte zu Paulus: *Ich* möchte getauft werden". Der moderne Mensch denkt und lebt ichbezogen. Der Mitmensch spielt nur insofern eine Rolle wie er zur eigenen Selbstverwirklichung dient. Die amerikanische Autorin Catherine Keller spricht vom „Ich-Wahn"[26] und der bekannte Kinder- und Jugendpsychiater Reinhard Lempp aus Tübingen von der „autistischen Gesellschaft".[27] „Das Verhältnis zwischen Ich-Tugenden wie Selbstverwirklichung, Durchsetzungsvermögen und Wir-Tugenden wie Rücksichtnahme, Hilfsbereitschaft scheint aus der Balance zu geraten."[28] Die eigenen Interessen sind beim postmodernen Menschen der ständige Bezugspunkt.

Dieses ichbezogene Denken wirkt sich auch auf die Ehebeziehung und das Familienleben aus. Das Miteinander konzentriert sich auf das Gelingen von Beziehungen. Funktionieren die Beziehungen nicht mehr, bricht das Miteinander auseinander. Die Kleinfamilie ist eine Beziehungsgemeinschaft geworden und damit krisenanfällig. Die Kleinfamilie ist eigentlich zu klein, um all das zu leis-

---

22 Vgl. Cyprians; Franger, ebd.; Albrecht Wunsch, *Die Verwöhnungsfalle*, München 2000.

23 Udo Schmälzle, „Ehe und Familie im Schnittfeld von Kirche und Gesellschaft", in: Vaskovics; Lipinski (Hrsg.), *Ehe und Familie im sozialen Wandel*, Bd. 2, Opladen 1997, S. 256.

24 Vgl. *Geschichte der Familie*, Band 1-4, Frankfurt 1996-1998.

25 Wolfgang Brezinka, *Erziehung als Lebenshilfe*, Stuttgart [8]1972.

26 Catherine Keller, *Der Ich-Wahn*, Zürich 1989.

27 Reinhard Lempp, *Die autistische Gesellschaft*, München1996.

28 Cyprian; Franger, a. a. O., S. 21.

ten, was von ihr erwartet wird. Da sie von außen keine Hilfe mehr erhält, ist sie auf innere Stabilität angewiesen. Die Erziehung in der Familie bildet zwar immer noch den Nährboden für die späteren Verhaltensweisen des Menschen, aber dieser Nährboden muss mit dem Verstand individuell erarbeitet werden.[29] Erziehung ist damit Arbeit geworden, die ihren Ausgangspunkt in der Gestaltung der familiale Beziehung hat.

Trotz der Labilität der Ehe wird die Kernfamilie immer noch als optimale familiale Lebensweise angesehen und kaum in Frage gestellt,[30] auch wenn die Medien uns ein anderes Bild vermitteln. Es gibt keinen Ersatz für die Kernfamilie.[31]

2. Probleme mit denen die Familie sich auseinander zusetzen hat

Die Probleme mit denen die heutige Familie konfrontiert wird, sind vielfältig.[32] In einer multikulturellen Gesellschaft gibt es keine heile Welt, weder in der Familie noch außerhalb der Familie. Viele Eltern kommen damit nur schwer zurecht. Auch christlichen Eltern fällt es schwer damit zu leben. Sie neigen darum dazu, eine Bewahrungspädagogik zu praktizieren. Aber Problemen wie Mobilität[33], Kriminalität[34], Fremdenfeindlichkeit[35], Schulverweigerung[36], Medienangebote u. a. m. wird man nicht dadurch Herr, dass man sich ihnen entzieht, sondern dass man lernt, sie durch Präventivmaßnahmen zu überwinden. Die Familie braucht darum dringend Hilfe.

Ich möchte fünf Problemkreise der Familie ansprechen.

2.1 Familiensituation

Wir haben eine Zunahme der Rumpf- oder Teilfamilie (alleinerziehende Elternteile), ebenso der Stiefvater- und Stiefmutterfamilie, dazu kommen die zerrütte-

---

29 Georg Wacker, „Ethische, emotionale und gesellschaftliche Werte im Spannungsfeld zwischen den Generationen", in: Erwin Teufel (Hrsg.), *Von der Risikogesellschaft zur Chancengesellschaft*, Frankfurt 2001, S. 120f.

30 Obwohl diese Versuche immer wieder unternommen werden, wie in der Arbeit von Tanja Wieners (a. a. O., S. 23). Zu ihrer eigenen Überraschung kommt sie zu einem anderem Ergebnis.

31 Zu diesem Ergebnis kommt auch Hans-Martin Pawlowski, Professor für Bürgerliches Recht und Zivilprozessrecht in einem Artikel mit dem Thema: „Zum Verhältnis von Ehe, nichtehelichen Lebensgemeinschaften und gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften – Abschied von der bürgerlichen Ehe (juristischer Aspekt)", in: Bäuerle; Moll-Strobe, *Eltern sägen ihr Kind entzwei*, a. a. O., S. 24.

32 Vgl., DJI, *Das Forschungsjahr 2000*, S. 21ff.

33 Ebd., S. 46ff.

34 Ebd., S. 58ff.

35 Ebd., S. 71ff.

36 Ebd., S. 89ff.

ten Ehen. Wir können aufs Ganze gesehen eine Labilität in der „modernen" Familienstruktur feststellen: die Partnerbeziehung ist unbeständig, die soziale Einheit zerbrechlich und das Vertrauen in die Beständigkeit der Ehe wird in Frage gestellt.[37] Dies führt zu einer Zunahme von psychischen Deprivationserscheinungen (mangelndem Selbstwertgefühl, soziale Vereinsamung, Überbehütung und Verwahrlosung) und zu psychisch labilen Beziehungen.[38]

In ganz besonderer Weise leiden darunter die Einelternfamilie. Gehören zu einer Familie Vater und Mutter, dann fehlt in der Einelternfamilie ein Elternteil. Bei Alleinerziehenden beobachtet man darum ein zunehmendes androgynes Verhalten.[39] Dies hängt mit der Isolierung und dem Anspruch zusammen, den anderen Elternteil ersetzen zu müssen. Aus christlicher Sicht kann es nicht darum gehen, über die Familiensituation zu klagen, vielmehr geht es darum, Hilfe zu leisten. Hier sind christliche Familien und Gemeinden gefordert, sich der Alleinerziehenden und der betroffenen Familien anzunehmen, was leider noch zu wenig geschieht.

2.2 Kinderbetreuung

Das Verlangen nach außerfamilialer Kinderbetreuung ist eine der häufigsten Forderungen, um Familie und Beruf miteinander verbinden zu können. Wir sprechen hiermit eines der schwierigsten Themen in der gegenwärtigen Familiendiskussion an. Gefordert werden mehr Kindertagesstätten (für 3-7jährige), Kinderkrippen (für 0-3jährige), Horte (für 6-12jährige), Kindergärten (für 3-6jährige), Kinderläden (0-12jährige, es handelt sich um Tageseinrichtungen in freier Trägerschaft der Jugendhilfe), Krabbelstuben (Tageseinrichtungen in freier Trägerschaft), Schülerläden (6-16jährige außerhalb der Schule) und Tagesmütter.[40] Wenn es aber richtig ist, dass ein Kind eine emotionale Beziehung und einen vertrautgeregelten Tagesablauf für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung braucht, dann sind an alle Einrichtungen, die im Alter von 0-6 Jahren eine Ganztagesbetreuung anbieten, erhebliche Bedenken anzumelden.[41] Wir stoßen damit auf

---

37 Cyprian; Franger, a. a. O., S. 22.

38 Vgl. dazu: Ortner; Ortner, *Verhaltens- und Lernschwierigkeiten*, Weinheim ^{3}1995, S. 9-13.

39 Tanja Wieners, a. a. O., S. 35ff.

40 Vgl. Tanja Wieners, a. a. O., S. 85-129; *Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung*, a. a. O., S. 110ff.

41 Aber nicht nur das Kleinkind braucht die Eltern, auch die größeren und vor allem die pubertierenden Kinder. Aus entwicklungspsychologischer Sicht brauchen die heranwachsenden Kinder zur Identitätsentwicklung die Eltern, an denen sie sich reiben können, aber gleichzeitig Zuwendung und Geborgenheit erfahren. Gerade im Pubertätsalter werden Wertorientierungskonflikte ausgetragen und wer soll diese austragen? Fehlt die Auseinandersetzung mit den Eltern, kommt es zu einer Verschiebung. Die heranwachsenden jungen Menschen identifizieren sich dann mit ihrer Gruppe (und übernehmen ihre Werte, z. B. Fremdenfeindlichkeit), die zum Reibungsersatz für die Eltern wird. Vgl. Dieter Lanzen, „Normatives Fragen: Wie wollen Menschen leben?", in: Dorothee C. von Tippelskirch; Jo-

das Problem der Mehrfachbemutterung. Ich möchte es an einem Beispiel verdeutlichen:

Da ist eine alleinerziehende Mutter. Sie lässt ihr Kind abwechselnd von der Oma, dann wieder von einer Tagesmutter betreuen. Als der Junge 8 Jahre alt ist, ist er so verhaltensauffällig, dass er alles auf den Boden wirft was er in die Hände bekommt, nicht spielen kann, nur herumschreit und grundsätzlich macht was er will. Sein ganzes Verhalten ist chaotisch und hyperaktiv. In der Schule zerreißt er nach einigen Minuten das Blatt auf dem er schreibt, wirft sich zu Boden und stört andere Kinder beim Lernen oder Spielen. Eine Therapie soll Abhilfe schaffen. Die Ergotherapeutin braucht lange, bis sie das Vertrauen des Jungen erwarb. Als eine Vertrauensbeziehung entstanden war, fing der Junge langsam an zu spielen, Aufgaben zu lösen und sich an Abmachungen zu halten.

Was war die Ursache der Verhaltensstörungen des achtjährigen Jungen? Die Therapeutin kommt zu einem eindeutigen Ergebnis: „Der Junge konnte kein Vertrauen zur Mutter und auch nicht zu den anderen Beziehungspersonen aufbauen, daraus resultiert sein chaotischer Zustand". Als wichtige Erkenntnis können wir aus diesem Beispiel ziehen: Kinder brauchen feste Beziehungspersonen, damit sie eine vertrauensvolle Beziehung aufbauen können. Die vertrauensvolle Beziehung gibt dem Kind Sicherheit und Geborgenheit, um in den Anforderungen des Lebens zurecht zu kommen.

Dieses Beispiel führt uns zu wichtigen *Ergebnissen der Bindungsforschung*.[42] Die Bindungsforschung hat nachgewiesen, dass sicher gebundene Kinder besser für die Zukunft gerüstet sind als unsicher gebundene.[43] Als Dreijährige sind sie konzentrierter beim Spiel, als Zehnjährige können sie sich leichter mitteilen und haben mehr Freunde, im Jugendalter sind sie flexibler, sozial kompetenter und weniger feindselig, als Erwachsene können sie enge Beziehungen eingehen und diese als Quelle des Wohlbehagens und Freiseins erleben. Damit ein Kind sicher gebunden wird, bedarf es Eltern (Mutter und Vater) die von Geburt an feinfühlig und aufmerksam dem Kind gegenüber sind, die Signale des Kindes aufmerksam aufnehmen, angemessen und rechtzeitig reagieren, das Kind in richtiger Weise unterstützen und in einem Beziehungsaustausch mit dem Kind stehen. Es reicht darum nicht aus wenn nur nach einer Verbesserung der Kinderbetreuungsmög-

---

chen Spielmann (Hrsg.), *Solidarität zwischen den Generationen: Familie im Wandel der Gesellschaft*, Stuttgart 2000, S. 59ff.

42 Vgl. Ulfried Geuter, *Bindungsfähigkeit: Gut gerüstet für die Zukunft*, Psych. Heute 28 (6/2001): S. 64ff.

43 In der Bindungsforschung werden vier Typen unterschieden: 1. Sicher gebundene Kinder. 2. unsicher-ambivalente Bindung (das Kind steht unter der Spannung, ob es die Mutter erreichen kann oder nicht). 3. unsicher-vermeidende Bindung (das Kind lernt mit seinen schwierigen Gefühlen alleine fertig zu werden, weil die Mutter Nähe und Abstand zum Kind nicht respektiert). 4. desorganisierte Bindung (solchen Kindern fehlt die Fähigkeit, ihre Gefühle zu handhaben. Sie stecken in Ärger, Angst oder Hilflosigkeit fest. In der Schule fallen sie später als aggressiv auf). U. Geuter, ebd., S. 64f.

lichkeiten verlangt wird, wie es auch im ersten Armutsbericht der Bundesregierung geschieht.[44]

2.3 Autoritätsdefizit[45]

Das „Autoritätsdefizit"[46] in der Familie zeigt sich auf verschiedene Art und Weise. Es äußert sich besonders in der Verunsicherung in Erziehungsfragen und im inkonsequenten Verhalten. Dabei schwanken Eltern zwischen unterschiedlichen Erziehungsstilen und verschiedenen Erziehungspraktiken hin und her.[47] So kommt es zu einem Wechsel zwischen Überbehütung und Vernachlässigung. Untersuchungen haben ergeben, dass sowohl eine nicht wahrgenommene Autorität (Autoritätslücke), Schutzautorität, Drohautorität oder Wechsel-Autorität eine negative Auswirkung auf die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes in Form von unterschiedlichen Verhaltensstörungen wie Ängsten, Depressionen, Rebellion, Delinquenz u. a. m. haben kann.

2.4 Leistungsdruck der Schule

Der Leistungsdruck wird nicht durch hohe Klassenfrequenzen, die das individuelle Eingehen auf das einzelne Kind erschweren, hervorgerufen, sondern viel mehr durch den Konkurrenzkampf, unter dem die Kinder stehen und der oft von den Eltern und Lehrern gefördert wird.[48] Die Belastung der Kinder ist enorm in unserem auf Leistung und Selektion ausgerichteten Schulsystem.[49] Viele Kinder vermögen diesen Anforderungen nicht gerecht zu werden. Sie sind überfordert und reagieren mit psychischen Nöten und auffälligem Verhalten. Die meisten Eltern sind diesem Problem nicht gewachsen.

2.5 Vereinbarung von Familie und Erwerbstätigkeit

Weil immer mehr Frauen Familie und Beruf miteinander verbinden[50], steht die Frau unter einer Doppelbelastung. Während sich der Mann immer noch (auch

---

44 A. a. O., 110f.

45 Vgl. dazu: Wilhelm Faix, „Autorität und Freiheit in der Erziehung", in: *Baumeister bleibt der Herr: Festgabe zum 80. Geburtstag von Prof. Bernd Schirrmacher*, Bonn 2001, S. 42-55.

46 Jürgen Bofinger, „Veränderte Familiensituation und der Schulbesuch der Kinder", in: Herbert Huber (Hrsg.), *Lebensraum Familie*, Donauwörth 1998, S. 76.

47 Vgl. Cyprian; Franger, a. a. O., S. 24ff.

48 Claudius Henning; Uwe Knödler, *Problemschüler – Problemfamilien*, Weinheim 2000, S. 318ff. u. ö.

49 Harald Jöhrens, „Mich wird sowieso niemand vermissen...", *Pädagogik*, Heft 7/8, 2001, S. 33.

50 Das ist auch das erklärte Ziel der Bundesregierung. Vgl. *Ersten Armutsbericht*, a. a. O., S. 110ff.

wenn immer mehr Männer im Haushalt mithelfen) aus der Haushaltsarbeit[51] und der Kindererziehung heraushält – oft mit der Begründung, dass er im Beruf zu stark gefordert sei – hat die Frau keine Wahl, und so kommt es oft zur Überforderung. Familienforscher sprechen auch von einer „Rollenüberlastung"[52]. Die Frau ist Ehefrau, Mutter, Erzieherin der Kinder, Hausfrau und berufstätig. Die Folgen bekommen in der Regel die Kinder zu spüren.

Nach dem Bericht des Berufsverbandes der Ärzte für Kinder-, Jugendpsychiatrie und Psychotherapie (BKJPP) in Aachen sind rund eine Million Kinder und Jugendliche in Deutschland psychisch krank oder in ihrer Entwicklung gestört, d. h. sie zeigen Verhaltensauffälligkeiten.[53] Als Hauptursache nennt die BKJPP-Vorsitzende Christa Schaff, dass die Kinder mit den vielen neuen Einflüssen nicht zurechtkommen, weil die Eltern, durch Doppelbelastung von Beruf und Familie, immer weniger ihrer Aufgabe an den Kindern gerecht werden.[54]

3. Die Aufgabe der Familie heute

Die Aufgaben (Funktionen) der Familie haben sich grundlegend gewandelt. Ich möchte das an drei Aspekten verdeutlichen, die mir besonders wichtig erscheinen.

3.1 Beziehungspflege

Die Beziehungspflege muss an erster Stelle genannt werden, weil die postmoderne Familie wesentlich von Beziehungen lebt und über gut funktionierende Beziehungen ihren Bestand hat. Beziehungen müssen aber gepflegt werden. Die nachstehende Grafik verdeutlicht, warum die moderne Kleinfamilie in ihrer Beziehung gefährdet ist.

---

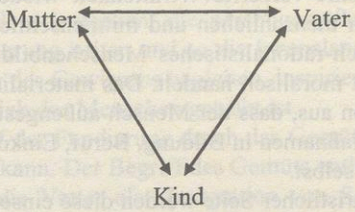
51 Auch nach neueren Studien hat sich in dieser Hinsicht wenig verändert, wie eine Untersuchung der Universität Würzburg und Bamberg ergab, die über 3000 Haushalte befragt hat. *Psych. Heute* 28 (10/2001): S. 18.

52 Sarina Keiser, „Vereinbarkeit von Familie und Beruf – nur eine Frauenfrage?", in: Böhnisch; Lenz (Hrsg.), *Familien*, Weinheim [2]1999, S. 246.

53 In einer von mir vorgenommenen mündlichen Befragung von Erzieherinnen in mehreren Kindergärten wird diese Tendenz bestätigt. Übereinstimmend klagten die Erzieherinnen, dass sie nicht mehr der vielen verhaltensauffälligen Kindern gerecht werden können, weil die Zahl steigend ist.

54 *RNZ* vom 15. 05. 1999.

Das Beziehungsdreieck[55]



Die moderne Kleinfamilie besteht aus einem sehr engen Beziehungsverhältnis. Es sind in der Regel nur drei Personen, auf die sich alle Beziehungen konzentrieren. Jede Störung, jeder Ausfall betrifft sofort die ganze Familie. Vom Gelingen einer gesunden Beziehung hängt darum wesentlich das Ehe- und Familienglück ab. Was die Pflege der Beziehungen angeht, so kann uns der christliche Glaube dabei entscheidende Hilfe leisten. Da das Wesen des christlichen Glaubens in der Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott besteht, reguliert sich über die Gottesbeziehung auch die menschliche Beziehung (vgl. 1 Joh 1,5-10; Joh 13, 34-35).

Gottes Wesen ist eine Beziehungsgemeinschaft von Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wir sprechen darum von der Dreieinigkeit. Drei Personen und doch eine Wesenseinheit. Die Hinwendung zu diesem Gott bedeutet, dass der Mensch in die Beziehungsgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott hinein genommen wird. Aus dieser Gottesgemeinschaft erwächst die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander. (1 Joh 1,3) Der Glaube an den dreieinigen Gott trägt darum wesentlich zur Stabilität der ehelichen und familialen Beziehung bei. Es ist die Stabilisierung der Beziehung von innen her, von der wir weiter oben bereits festgestellt haben, dass sie für den Bestand der modernen Ehe entscheidend ist. Statistisch lässt sich auch nachweisen, dass christliche Ehen, die ihren Glauben auch praktizieren, weniger krisenanfällig sind.[56]

3.2 Vermittlung eines personalen Menschenbildes

Das Menschenbild, das Eltern vermitteln, ist von weittragender Bedeutung für das Kind. Es bildet die Grundlage für die spätere Lebensphilosophie, die nicht nur die eigene Lebensgestaltung beeinflusst, sondern auch die Einstellung zu anderen Menschen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Wir müssen erkennen, dass Menschenbild und Präventivmaßnahmen zusammenhängen. Einseitige

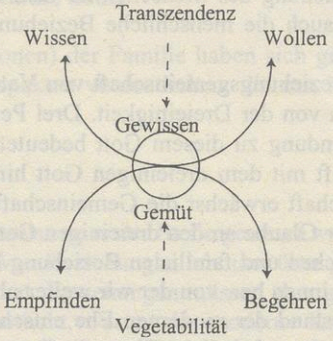
---

55 Vgl. dazu: Werner Wicki, *Übergänge im Leben der Familie*, Bern 1997, S. 104ff.; Hildegard Moll-Strobel, „Die Bedeutung von Mutter, Vater und Geschwistern für das heranwachsende Kind und das Triangulierungskonzept", in: Bäuerle; Moll-Strobel, *Eltern*, a. a. O., S. 108-115.

56 Vgl. Wilhelm Faix, *Die christliche Familie heute: Ergebnisse einer Umfrage*, Bonn 2000, S. 13ff.

Menschenbilder geben eine verzerrte Wirklichkeit wieder, die darum auch zu falschen Maßnahmen im menschlichen und mitmenschlichen Verhalten führen. So vertritt ein idealistisch-rationalistisches Menschenbild die Auffassung, dass der Mensch aus Einsicht moralisch handelt. Das materialistisch-behavioristische Menschenbild geht davon aus, dass der Mensch außengesteuert wird; es braucht darum nur die nötigen Maßnamen in Bildung, Beruf, Einkommen, Wohnung etc., und alles regelt sich von selbst.

Aber nicht nur von christlicher Seite werden diese einseitigen Menschenbilder in Frage gestellt, sondern auch neuere Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie, der Neurowissenschaft und der Hormonbiologie kommen zu einer viel realistischeren Erkenntnis.[57] Da die Familie eine Schlüsselrolle in der Vermittlung des Menschenbildes beim Kindes spielt, ist es nicht gleichgültig welches Menschenbild Eltern vermitteln. Wenn wir fragen: Was gibt dem Menschen Halt?, dann hängt die Antwort vom jeweiligen Menschenbild ab. Das christliche Menschenbild hat eine personale Mitte. Folgende Skizze kann uns das verdeutlichen:[58]



Die Aufgabe der personalen Mitte ist es, als Integrationsmitte den Zusammenhalt der Persönlichkeit zu sichern und als Steuerungsmitte wert- und sinnorientiert zu geben. Die personale Mitte besteht aus Gewissen und Gemüt. Mit dem Gewissen ist ein Zielbild sittlicher Entfaltung anvisiert. Gewissen meint die Fähigkeit, selbständig den sittlichen Anspruch erfassen und sich für seine Verwirklichung entscheiden zu können. Sittliche Wahrnehmung wird dabei inspiriert von einer verinnerlichten Werteordnung, die ermöglicht zu erkennen, welche Werte jeweils in einer konkreten Situation vorzuziehen sind.

Das Gewissen ist eine überaus störanfällige und verletzliche Anlage, die keineswegs gefeit ist gegen Entmächtigung oder Fehlorientierung. Deshalb braucht

57 DJI, *Das Forschungsjahr 2000*, S. 72ff.

58 Stephan E. Müller, „Ewigkeitsdurst: Suchtphänomene als Herausforderung der Moraltheologie", ThG 43 (2000): S. 242-256. Skizze nach A. Vetter, *personale Anthropologie*, ebd., S. 248.

das Gewissen gerade in einer Gesellschaft, die durch Orientierungsunsicherheit gekennzeichnet ist, äußere Instanzen, die persongemäße ethische Orientierung vermitteln und in Erinnerung halten und so die lebenslange erforderliche Entfaltung und Weiterbildung des Gewissens begleiten, inspirieren, eventuell auch korrigieren, wo der Wertblick des Menschen getrübt ist.

Das Gewissen bedarf der Fundierung durch das Gemüt, damit es die erforderliche Funktion erfüllen kann. Der Begriff des Gemüts enthält hier eine Zielgestalt emotionaler Bindung, die Vetter als „Integration von Selbstgefühl und Mitgefühl" umschreibt. Damit rückt er die Erlebnisvoraussetzung der Selbständigkeit und Beziehungsfähigkeit des Menschen in den Blick.

Die Familie ist der Ort der Gewissens- und Gemütsbildung. Das sich entfaltende Kind braucht sichere emotionale Bindungen, in denen persongemäße sittliche Orientierung vermittelt und angeeignet werden kann. Fehlt in der Familie z. B. Geborgenheit und emotionale Wärme, wenden sich Jugendliche später einer Clique als Ersatzfamilie zu. Das Kind oder der Jugendliche übernimmt das Menschbild von der Gruppe. Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Rechtsradikalismus, Gewalt und Aggression haben darum ihre Vorläufer in der Kindheit.[59]

P. M. Zulehner hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der familienwissenschaftlichen Forschung mehrheitlich Familie als „geradezu kongeniale Antwort auf die Anforderungen des Lebens in modernen Gesellschaften"[60] gilt, allerdings unter der Voraussetzung, dass sie von Stabilität und Liebe gekennzeichnet ist. Liebe meint die Wertschätzung der Person, wie sie ist und werden kann. Im Kontrast dazu steht der funktionale Umgang mit dem Kind. Da zählt, was das Kind nützt. Personale Liebe hingegen macht die Wertschätzung nicht davon abhängig, was der andere leistet; sie erlischt auch dann nicht, wenn der andere aufgrund von Lebensbelastungen auf besondere Hilfe angewiesen ist. Stabilität der Familie hat die Dauer und damit auch die Belastbarkeit der Liebe im Blick.

Wenn Kinder und Jugendliche in Familien geprägt von Stabilität und Liebe aufwachsen können, bedeutet dies einen haltgebenden Schutzfaktor erster Ordnung gegen Verhaltensauffälligkeiten und Suchtgefährdungen, insofern hier Selbstgefühl und Mitgefühl sich entfalten können und eine persongemäße Wertordnung verinnerlicht werden kann, für die der Vorrang der Person vor den Dingen und des Seins vor dem Haben charakteristisch ist.

3.3 Erlernen von Basiskompetenzen

Kompetenzen und Qualifikationen sind heute das große Thema in der Schulentwicklung. Aber kann die Schule und die Ausbildung nachholen, was in der Familie versäumt wurde? Nur schwer. Die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse diesbezüglich sind eindeutig: Die Grundlagen für soziale Kompetenz, Kommuni-

---

59 DJI, *Das Forschungsjahr 2000*, a. a. O., S. 77.
60 *Ein Kind in ihrer Mitte*, a. a. O., S. 24.

kationskompetenz, Medienkompetenz, Teamfähigkeit, Kritikfähigkeit u. a. m. werden in der Familie gelegt. „Mit Kompetenzen bezeichnen wir ein Bündel von Kenntnissen, Fertigkeiten und Fähigkeiten, die in einem bestimmten Anwendungsfeld handlungsfähig machen."[61] Werden diese Kompetenzen nicht in der Familie vermittelt, dann müssen sie oft mit viel Aufwand auf anderem Weg nachgeholt werden.

Wenn es um Basiskompetenzen geht, kann wiederum der christliche Glaube und die christliche Erziehung entscheidende Hilfen bieten, weil diese Kompetenzen zum Wesen des christlichen Glaubens gehören. Eine Familie, die sich am Leben Jesu orientiert wie es uns in den Evangelien geschildert wird, wird ihr Familienleben ganz selbstverständlich so gestalten, dass der soziale Aspekt ganz natürlich zum Tragen kommt. Die Basis aller Teamarbeit besteht im Miteinander, in gegenseitiger Ergänzung und Korrektur. Genau dieser Gedanke findet sich in den Ausführungen des NT und zwar im Bild vom Leib-Glied-Denken (Röm 12, 4ff.; 1Kor 12). Die Glieder sind füreinander da, ergänzen einander und erfahren Korrektur und Hilfestellung. Eine Familie, die dieses Denken als Grundlage ihrer Erziehung hat, wird großen Wert auf Gemeinsamkeiten legen, wie gemeinsames Essen, Spielen, Arbeiten, Feiern, Kommunizieren, Beten, Singen u. a. m. und wird darüber hinaus den Kontakt zu anderen Familien pflegen.

Wir können die Aufgabe der Familie dahingehend zusammenfassen (und darin stimmt ausnahmsweise die heutige Pädagogik und Psychologie überein):

Ein Kind braucht emotionale Sicherheit, Liebe, Geborgenheit, Stabilität und Identifikationsmöglichkeit zu einer Bezugsperson (Eltern). Diese Grundelemente sind für eine psychisch gesunde Entwicklung des Kindes am besten in einer intakten Familie gewährleistet, in der Eltern und Kinder in einem vertrauensvollen Bezug leben und die Eltern-Kind-Beziehung von „umfassender Zuwendung, Liebe und Annahme"[62] bestimmt ist und so das Kind Geborgenheit, Sicherheit und Stabilität erfährt. Das gilt auch für die Glaubensvermittlung. In einer Familie, in der der Glaube in einer frohen und zuversichtlichen Atmosphäre gelebt wird, werden die Kinder ohne größere Schwierigkeiten den Glauben der Eltern als persönliche Glaubensentscheidung übernehmen.[63]

---

61 Hans Werner Heymann, „Basiskompetenzen – gibt es die?", *Pädagogik*, H. 3, April 2001, S. 7.

62 Alexandra Ortner; Reinhold Ortner, a. a. O., S. 14.

63 Vgl. Wilhelm Faix, *Die christliche Familie heute*, a. a. O.; ders. „Entwicklungspsychologische Erkenntnisse der frühen Kindheit und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde", *JETh* 12 (1998): S. 139-173.

4. Impulse und Anregungen zum Umdenken

4.1 Familienkompetenzen fördern

Zum Haus der früheren Zeit gehörte die Vermittlung von Familienkompetenzen.[64] Heute, wo jede Familie auf sich gestellt ist und der moderne Haushalt kaum noch Gelegenheiten bietet, die oben genannten Aufgaben der Familie in unserer Zeit zu erwerben, muss überlegt werden, wie Familienkompetenzen gefördert werden können. Es herrscht offensichtlich eine große Unsicherheit was das Miteinander und die Gestaltung des Familienlebens angeht. Sosehr man sich eine intakte Familie wünscht, sosehr fürchtet man, dass diese scheitert oder dass man nicht in der Lage ist, die Kinder zu erziehen und für sie in rechter Weise zu sorgen.

Familienforscher, Sozialwissenschaftler und auch Politiker beschäftigt die Frage warum die Deutschen (ebenso die anderen Europäer) nur 1,4 Kinder im Durchschnitt haben. Umfragen zu Folge wünschen sich alle Deutschen und Europäer 2 bis 3 Kinder. Nur sechs Prozent der unter 25jährigen wollen keine Kinder haben. Wie kommt es, dass Wunsch und Wirklichkeit so weit auseinander klaffen? Als Gründe werde angegeben: mangelnde Stabilität beim Einkommen, Unsicherheit der Arbeitsplätze, mangelnde Sicherheit in der Zuverlässigkeit der Partnerschaft und mangelnde Stabilität beim Zugang zum Wohnungsmarkt.[65]

Die Unsicherheit der Bedingungen für das Aufwachsen lassen sich aber nicht durch Appelle oder durch höhere finanzielle Zuwendungen beheben; es bedarf einer anderen Einstellung zur Familie, zum Kind und vor allem eine Förderung von Familienkompetenzen. Neben der Förderung der Familienkompetenzen sollte es auch dazu kommen, dass die Familienarbeit als Qualifikation für das Erwerben von Familienkompetenz angesehen wird und darum auch beruflich angerechnet werden sollte. Vielleicht sollte sogar eine Berufsausbildung in Familienkompetenz eingeführt werden, mit einer abgelegten Prüfung und einem Zertifikat. Der Pädagoge Hartmut von Hentig hat schon vor mehr als 20 Jahren die Einführung von Bildungsscheinen für Eltern gefordert.[66] Es wird höchste Zeit, dass hier Maßnahmen ergriffen werden, wenn die Familie gestärkt und das Familienbewusstsein gefördert werden soll. Es geht dabei um die „Förderung der Erziehungsfähigkeit und der Traditionsvermittlung“[67].

---

64 Vgl. Hans-Werner Goetz, *Frauen im frühen Mittelalter*, Köln 1995.

65 Walter Bien, „Deutschland wird älter: Sind die aktuellen Geburtenraten eine Bedrohung für die Gesellschaft?“, *DJI Bulletin*, H. 54 (2001): S. 8.

66 Dieter Lanzen, *Normatives Fragen*, a. a. O., S. 61.

67 Hans Martin Pawlowski, *Zum Verhältnis von Ehe...*, a. a. O., S. 25.

4.2 Das Leitbild von der Unauflöslichkeit der Ehe

Damit sprechen wir ein Thema an, das gesellschaftlich bereits als erledigt gilt. Die Zahl derer, die die Unauflöslichkeit der Ehe befürworten, wird immer geringer. Aber gerade im pluralistischen Werteangebot gilt es den Wert der Unauflöslichkeit der Ehe zu betonen. Allerdings befinden wir uns damit zwischen alternativen Leitbildern. In der Postmoderne wird „die Lebensführung ... bestimmt durch Freiwilligkeit und selbstgewählte und selbst zu verantwortende Formen des Lebensstils."[68] Es bedarf darum einer vielfältigen Öffentlichkeitsarbeit, um den Wert der Unauflöslichkeit einer Ehe plausibel zu machen. Dabei geht es nicht nur um die biblisch-theologische Position, sondern auch um die Vermittlung von psychologischen (Bindungsfähigkeit), pädagogischen (psychischen Schäden durch Trennung, besonders bei Kindern), und politischen (Gesetzgebung, öffentliche Bewusstseinsförderung) Grundeinsichten, will man nicht im Pluralismus ins Abseits geraten, weil man mit der christlichen (biblischen) Position in der „Öffentlichkeit immer stärker in eine Außenposition" gerät. „Die Dynamik der Schweigespirale fördert zusätzlich die Tabuisierung einer religiös begründeten Lebensführung und Beziehungsgestaltung."[69]

Es ist darum sehr zu begrüßen, wenn Angela Merkel in einem Artikel in der *WELT*[70] betont: „Die auf Dauer angelegte Ehe ist die beste Grundlage dafür, dass Männer und Frauen partnerschaftlich füreinander und als Vater und Mutter für ihre Kinder Verantwortung übernehmen." Dabei kann es nicht ausschließlich um Forderungen nach Gesetzesmaßnahmen gehen, sondern vor allem um die Förderung einer stabilen Ehe, weil diese die beste Voraussetzung für eine gesunde Familienentwicklung ist. Kinder wünschen sich eine gute und heile Beziehung der Eltern untereinander. Die Ehe bedarf darum der Stärkung. Wir müssen wieder Mut haben, von Ehe zu sprechen und nicht nur von Partnerschaft oder Lebensabschnittspartnerschaft. Ehe muss als öffentliche Institution und nicht als Privatangelegenheit verstanden werden. Stabilität der Familie hat wesentlich mit der Stabilität der Ehe zu tun. Daher sind Modelle konsiliatorischer Ethik erforderlich, die Orientierung im Blick auf die Entfaltung und Erhaltung von Ehekompetenz vermitteln. Diese ist keine naturgegebene Fähigkeit, sondern eine Entwicklungsaufgabe.

Dabei kann uns die Liebes-Metaphorik der Bibel helfen. Wenn wir in Ex 6,7 lesen: „Ich (Jahwe) werde auch (für euch) Gott sein. Ihr werdet (für mich) Volk sein", dann findet sich darin kein moralischer Appell, sondern das Liebeswerben Gottes. Diese Gott-Mensch-Beziehung wird zum Muster für die Ehebeziehung. So wie Gott seine Treue dem Menschen zusichert (Hos 2,22) und ihm die ewige

68 Udo Schmälzle, a. a. O., S. 236.
69 Ebd., S. 242.
70 Ende März 2001.

Liebe versichert (Jer 31,3), so sollen auch Mann und Frau sich verbinden und eine Liebesgemeinschaft bilden.[71]

Der Apostel Paulus schreibt es so: „Handelt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat" (Eph 5,2). Je mehr eine Ehe sich von Christus lieben lässt, umso mehr Beständigkeit wird sie erhalten. Wenn wir aus christlicher Sicht von Ehe sprechen, dann sollte es ein Feuerwerk von überzeugender Begeisterung sein und Ausdruck von Zuversicht, Beständigkeit und gelungener Beziehung. Die international bekannte Familientherapeutin Virginia Satir sagt es sehr pointiert: „Die Ehe ist die Achse, um die sich alle Familienbeziehungen drehen. Ist die Achse angeknackt, werden alle Beziehungen fragwürdig."[72] Die Ehebeziehung ist also die Voraussetzung (Die Einheit von Mann und Frau als Fundament) für das Gelingen aller anderen Beziehungen in der Familie, aber auch darüber hinaus in Gemeinde und Gesellschaft. Eine gesunde starke Ehe ist durch nichts zu ersetzen. Nicht umsonst wird sie die „Keimzelle" der Kultur genannt. „Christen haben den Mut zur Ehe, weil der lebendige Gott das lebenslange Zusammensein gesegnet hat und segnet."[73].

4.3 Die Wertschätzung des Kindes als Schöpfung Gottes

Wir müssen Kinder wieder als Wert und wertvoll ansehen, die die Lebensqualität erhöhen und nicht Verlust von Lebensqualität und Lebenseinschränkung bedeuten. Auch hier kann uns wieder die Bibel entscheidende Hilfen geben. „Kinder sind Teil der grundlegenden Verheißung Gottes an die Väter (Gen 12,2; 22,17; 28,3f.)."[74] Dabei geht es nicht um die Vorstellung von der Unschuld des Kindes. Das Kind wird in der Bibel nicht idealisiert wie in der humanistischen Pädagogik. Das Menschenbild des Kindes lautet: „Dem Kind ist der Hang zum Bösen angeboren (Gen 8,1; Hiob 14,4). Kinder werden als unvollständig, mutwillig, unverständig und heilsbedürftig eingeschätzt (Jes 3,4f.; Jer 6,11; 44,7.)"[75] Das Kind ist darum nach biblischen Aussagen erziehungsbedürftig. (2 Sam 7,14; Spr 13,24; 22,15; 23,13f.; Eph 6,1-4)

Jesus wendet sich gegen eine Instrumentalisierung des Kindes. Er betont sowohl das Lebensrecht wie seine hohe Wertschätzung. (Mt 18,2f.; 19,13-15; Mk 9,36f.; 10, 13-16) Die Wertschätzung kommt besonders in der Formulierung „Wie-ein-Kind-sein" zum Ausdruck. Auf dieser Grundlage entwickelt das Urchristentum seine Einstellung zum Kind und wendet sich entschieden gegen eine gesellschaftliche Praxis im Römerreich, in der der Vater das Recht hatte, das Kind auszusetzen oder gar zu töten. Die Säuglingstaufe könnte hier ihren Mit-

---

71 Udo Schmälzle, a. a. O., S. 243f.
72 Zitiert nach R. Ruthe, *Elternbuch*, Wuppertal 1986, S. 26.
73 Ebd.
74 Udo Schmälzle, a. a. O., S. 247.
75 Ebd.

grund haben. In der Taufe hat das Kind einen Namen erhalten und wurde unter Gottes Schutz gestellt. Es war damit ein Bürger mit Namen und nicht ein namenloses Wesen, dass ausgesetzt werden konnte.[76]

4.4 Hilfen zur Lebensgestaltung

Der heutige Mensch braucht mehr als alle Generationen vor ihm Lebenshilfe. Die Lebenshilfeliteratur ist ein lukratives Geschäft geworden. Der Zusammenbruch jeglicher Tradition hat dazu geführt, dass insbesondere Eltern Schwierigkeiten in der Lebensgestaltung haben. Sie lassen sich weithin von den Umständen treiben und bekommen damit Probleme, gute und richtige Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie und Pädagogik in die Praxis umzusetzen. Eltern stehen vor der großen Herausforderung, ihre Kinder in einer immer komplizierter werdenden Welt so zu erziehen, dass sie zu gesunden und lebenstüchtigen Persönlichkeiten heranwachsen.

Nun wissen wir aber, dass im Erziehungsalltag nicht die intentionale (bewusste erzieherische Maßnahme), sondern die funktionale Erziehung (unbewusste, ohne besonderer Methode) die größere Wirkung hinterlässt. Bei der funktionalen Erziehung geht es vor allem um die Gestaltung der kindlichen Lebenswelt. Im gesellschaftlichen Wandel der Familie hat sich auch die Kindheit stark verändert. Der Verlust an Eigenständigkeit (Mitarbeit im Haushalt etc.), kindlicher Erfahrungswelt (Leben aus zweiter Hand als Folge des Medienkonsums) und die Expertisierung des kindlichen Alltag (Spielzeug, Freizeitgestaltung) erfordern es, dass Eltern sich Gedanken über die Gestaltung des Familienlebens machen müssen. Wir können geradezu von einer „Verarmung der Kindheit"[77] sprechen. Eltern stehen vor der Frage, wie sie den Tageslauf gestalten und Gewohnheiten und Rituale einüben können. Wir brauchen eine Präventionspädagogik, durch die Kinder einerseits emotionalen Rückhalt erhalten, aber andererseits auch lernen, Grenzen einzuhalten und sich den Herausforderungen des Lebens zu stellen. Eine Präventionspädagogik wird sich wieder neu der Frage nach der Bedeutung der Lebensform stellen müssen und damit nach der Lebensgestaltung. In einer Zeit der Enttraditionalisierung des Lebens bedürfen Eltern der Hilfestellung und der Beratung in der Gestaltung ihres Familienlebens. Darüber hinaus bedürfen Eltern einer Stärkung ihrer Autorität, wenn Erziehung gelingen soll. Eine autoritative Erziehung ist die beste Voraussetzung für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung des Kindes.[78] Wir brauchen ein Umdenken in Blick auf die Einstellung der Eltern zur Erziehung: Erziehung ist Arbeit und kann nicht mehr so nebenbei geschehen.

---

76 Ebd., S. 249.

77 Jürgen Bofinger, a. a. O., S. 63.

78 Vgl. dazu Wilhelm Faix, *Autorität und Freiheit in der Erziehung*, a. a. O., S. 42-55.

Der Deutsche Lehrerverband richtete einen Appell an die Eltern mit der Bitte, sich zu Hause durch aktives Erziehen an der Bildungsoffensive zu beteiligen.[79] Unter aktivem Erziehen versteht der Lehrerverband, dass

- Kinder ausgeschlafen zur Schule gehen;
- Kinder Frühstück bekommen, bevor sie zur Schule gehen[80];
- Eltern Interesse an den Schulaufgaben der Kinder zeigen;
- Schulschwänzen zu Hause nicht verharmlost wird;
- die Kinder nachmittags Gelegenheit zu Sport und Spiel haben;
- die Kinder von den Eltern kulturelle Anregungen bekommen und nicht nur vor dem Fernseher sitzen;
- Kinder sich artikulieren lernen.

Der Lehrerverband beklagt Konzentrationsverlust, Sprachstörungen, motorische Defizite und Hyperaktivität und weist darauf hin, dass *Charakterbildung zu Hause beginnt*. Allerdings zieht der Lehrerverband eine falsche Folgerung daraus, wenn er flächendeckende Ganztagsschulen fordert. Die Erziehungskrise muss vor allem in der Familie behoben werden. US-Studien zeigen, dass Fremdbetreuung eine Zunahme von Aggressivität mit sich bringt.

Zusammenfassend können wir festhalten: Eltern brauchen Hilfen, um ein Familienleben zu gestalten, das für die Entwicklung des Kindes optimale Bedingungen bietet.[81]

4.5 Familie und Schule

Schule und außerschulische Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen stehen bis heute oft beziehungslos nebeneinander. „Die Lebensprobleme, die sie aus ihrem Alltag in die Schule mit bringen, führen bei vielen Kindern und Jugendlichen auch zu Lernschwierigkeiten, die sie allein nicht bewältigen können."[82]

Die heutige Jugend gilt als nicht sehr belastbar, leistungsschwach, gesundheitlich angeschlagen, depressiv und aggressiv. Dazu kommt, dass immer mehr Schüler und Schülerinnen sich der Schule entziehen: die sogenannten Schulverweigerer. Inzwischen liegen Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zur Schulverweigerung in Deutschland vor, was uns das Problem Schule und Eltern-

---

79 *Die Zeit* H. 18 (2001) vom 25. April.

80 In einer Hauptschule in Niedersachsen wurde die Schulspeisung eingeführt, nachdem immer mehr Kinder ohne Frühstück zu Schule kamen. Zweimal in der Woche gibt es Suppe und zweimal in der Woche Brötchen. Nach einem Bericht im Deutschlandfunk am 26. oder 27. Juni 2001.

81 Nähere Ausführungen dazu: Wilhelm Faix, „Familie im Wandel", Zeitschrift des Weißen Kreuzes, H. 5 (2001): S. 7f.; ders. *Die christliche Familie heute*, a. a. O.

82 DJI, *Das Forschungsjahr 2000*, S. 80.

haus sehr deutlich vor Augen führt.[83] Die Ursachen der Schulverweigerung sind vielfältig. Neben der gesellschaftlichen Umwelt, der Familie, der Peer Group und den Persönlichkeitsfaktoren spielt in besonderer Weise auch die Schule eine bedeutende Rolle. Etwa zehn bis fünfzehn Prozent der Schülerinnen und Schüler gehören zu den Schulverweigerern. Auf das Alter bezogen sind es fünfzehn Prozent unter 12 Jahren, achtundfünfzig Prozent zwischen 12 und 14 Jahren und dreiundzwanzig Prozent älter als 14 Jahre. Die Statistik ergibt damit einen eindeutigen Schwerpunkt der Altersgruppe 12 bis 14 Jahre, also die Umbruchzeit in der Pubertät. Damit wird deutlich, dass die Ablösung vom Elternhaus eine besonders gefährdete Zeit ist, die auch Auswirkungen auf die Schule hat. Alarmierend ist die Tatsache, dass immerhin fünfzehn Prozent bereits unter zwölf Jahren begonnen haben, regelmäßig oder gelegentlich die Schule zu schwänzen. Als Ursachen geben die Schülerinnen und Schüler an: Probleme mit den Lehrern (57%) Schwierigkeiten mit anderen Schülern (29%), schlechte Schulleistungen (ein knappes Drittel), ferner wurde angegeben: „keine Lust" bzw. „keinen Bock mehr" oder „Zusammensein mit Freunden oder Freund/Freundin".

Wie reagierte das Umfeld? Fünfzig Prozent der Eltern wissen gar nicht, dass ihr Kind die Schule verweigert, während die andern fünfzig Prozent zwar zu reagieren versuchen, aber offensichtlich ohne Erfolg.[84] Nur ein Drittel der Eltern versucht ihren Kindern entsprechende Hilfsprojekte anzubieten. Irgendwelche sanktionierende Maßnahmen seitens der Eltern gibt es nicht. Das gleiche gilt für die Schule. Alle schulischen Maßnahmen (Verweise 21%, Bußgeldbescheid 20%, zeitweiliger Ausschluss aus der Schule 15%) brachten keine Besserung.

Als Ergebnis können wir festhalten:

1. Es findet offenbar keine oder nur eine ungenügende Kommunikation zwischen Schule und Elternhaus statt.
2. Das soziale und familiäre Umfeld der Schülerinnen und Schüler funktioniert offensichtlich nicht.

Die Tendenz ist, dass Kindergarten und Schule stärker zusammen arbeiten sollen, damit es zu einem besseren Miteinander von Eltern und Schule kommt. Eltern und Lehrer brauchen dabei Hilfen, weil die Begegnung von Eltern und Lehrern sich weitgehend auf schulische Probleme des Kindes beschränken, erzieherische Fragen aber außer Acht gelassen werden. Wie es zu einer besseren Zusammenar-

---

83 Birgit Reißig, *Schulverweigerer in Deutschland: Ergebnisse einer empirischen Untersuchung*. DJI (Hrsg.), *Das Forschungsjahr 2000*, München 2001, S. 89-98; Birgit Reißig, *Schulverweigerung – ein Phänomen macht Karriere: Ergebnisse einer bundesweiten Erhebung bei Schulverweigerern*, Werkstattbericht, München 2001; Maria Schreiber-Kittl, *Kein Bock auf Schule?*, DJI-Bulletin, H. 54 (2001): S. 3.

84 Birgit Reißig, a. a. O., S. 96.

beit zwischen Schule und Elternhaus kommen kann, dazu gibt es noch wenig Untersuchungen und konkrete Vorschläge.[85]

Worin bedarf es eines Umdenkens im Verhältnis zwischen Familie und Schule? Einige Hinweise sollen helfen, darüber weiter nachzudenken:

1. Zur Hochschulausbildung der Lehrer müsste auch Familienpädagogik gehören, damit Lehrer Eltern besser verstehen lernen.
2. Es bedarf einer Verbesserung des Verhältnisses in der Lehrer-Schüler-Beziehung.
3. Lehrer müssen erkennen, dass Autorität, Vorbild und Wertevermittlung zum Lehrersein gehört.
4. Es wäre notwendig, dass es zu einer intensiveren Lehrer-Eltern-Interaktion in pädagogischen Fragen kommt.
5. Familien brauchen Hilfen, um Kindern in Schwierigkeiten besser beistehen und erfolgreiche pädagogische Maßnahmen ergreifen zu können. Hier ist auch die Schule gefordert.
6. Lehrer sollten angehalten werden, Hausbesuche durchzuführen, um die kindlichen Verhältnisse kennen zu lernen und um Eltern angemessene Hilfestellung geben zu können. Dadurch würde sich auch die Beziehung zwischen Elternhaus und Schule verbessern.
7. Eltern müssten motiviert werden, an familienpädagogischer Weiterbildung teilzunehmen.
8. Schule und Elternbeirat müssten überzeugt (verpflichtet sein) werden, wenigstens einmal im Jahr eine Fortbildung für Eltern anzubieten.
9. Damit Eltern pädagogische Fortbildungsveranstaltungen besuchen, müssten finanzielle Vergünstigungen angeboten werden, z. B. Zuschüsse bei Landschulaufenthalt oder andere Fördermaßnahmen für das Kind.

Auch hier muss gesagt werden, „dass die Familie für die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen weit bedeutsamer ist als die Schule".[86] In der Regel kommt ein Problemschüler aus einer Problemfamilie.[87]

4.6 Ein soziales Netz aufbauen

Es gilt die Isolierung der Kleinfamilie zu überwinden und ein hilfreiches soziales Netz aufzubauen.[88] Die Familie lebte früher in einer größeren Lebensgemeinschaft. Im 17./18. Jahrhundert hatte die Durchschnittsfamilie fünf Kinder. Zur Familie gehörten auch die Großeltern und Verwandten, die im Haus mitlebten. Die

---

85 Vgl. dazu: Reinhard Pekrum, „Kooperation zwischen Elternhaus und Schule", in: Laszlo A. Vaskovics; Heike Lipinski (Hrsg.), *Ehe und Familie im sozialen Wandel*, Bd. 2, Opladen 1997, S. 51-79.

86 Reinhard Pekrun, a. a. O., S. 66.

87 Claudius Hennig; Uwe Knödler, *Problemschüler – Problemfamilien*, a. a. O.

88 Vgl. Frank Nestmann, „Familie als soziales Netzwerk und Familie im sozialen Netzwerk", in: Böhnisch; Lenz (Hrsg.), *Familien*, Weinheim ^{2}1999, S. 213-234.

Kinder waren somit in eine größere Lebensgemeinschaft eingebettet. Wenn ein Familienglied versagte oder auch mehrere, konnten andere helfend einspringen und das Defizit in gewisser Weise ausgleichen. Als A. H. Francke erkannte, dass die Primärsozialisation des Hauses versagte, suchte er eine für seine Zeit angemessene Antwort, indem er die Erziehung in die Anstalt verlegte.[89] Dies konnte auch nur darum gut gehen (im Gegensatz zu heute), weil es keine „Verinselung" der Familie gab und die Gesellschaft eine einheitliche Lebensform bildete. Heute ist die Primärsozialisation durch die Familie stark gefährdet. Die christliche Glaubenserziehung fällt fast ganz aus. Da auch die „religiöse sekundäre Sozialisation" (Religionsunterricht etc.) nicht mehr funktioniert (von der Schule ganz zu schweigen), steht die christliche Gemeinde vor einer neuen Herausforderung.

Da es keine übergreifenden Lebensformen mehr gibt, muss gefragt werden, wie der Kleinfamilie geholfen werden kann. Die Kleinfamilie ist völlig auf sich gestellt. Funktioniert sie nicht, kommt es für die Kinder zu schweren psychischen Belastungen und Störungen, die gesellschaftlich kaum aufgefangen werden können. Von daher muss überlegt werden, wie es zu übergreifenden Familienformen kommen kann, die ein Ausgleich für fehlende Sozialisationsfaktoren in der Familie sind.

Der Pädagoge Wolfgang Brezinka weist darauf hin, dass die Kleinfamilie zu klein ist, um all den Ansprüchen einer pluralistischen Gesellschaft gerecht zu werden. „Die meisten modernen Familien sind zu klein, und viele Eltern sind zu schwach, um auf sich allein gestellt gegen den Druck einer laxen Umwelt eine moralisch anspruchsvolle und lebensfrohe Familienkultur pflegen zu können. Darum brauchen Eltern und Kinder eine *größere Gemeinschaft von Gleichgesinnten*, die ihren Umgangskreis erweitert und sie durch ihre Lebensordnung stützt; eine überfamiliäre und zugleich familiennahe und übersehbare Gemeinschaft, die die Isolierung der Kleinfamilie verhindert."[90]

Es geht also darum, dass sich Familien freiwillig zusammenschließen, um sich gegenseitig beizustehen und zu helfen. Ein gewisses Vorbild für solche Familiengruppen können die Familiengemeinschaften sein, die aus den Kommunitäten herausgewachsen sind bzw. sich ihnen angeschlossen haben.[91] Hier gilt es noch Neuland zu erobern. Gemeinden sollten für diesen Weg offen sein und den Familien helfende Impulse geben. So könnte ein qualifiziertes Netz an Tagesmüttern[92]

---

89 Vgl. *Pädagogische Schriften*, hg. von G. Kramer, Langensalza 1885, S. 276ff.

90 *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, München; Basel, [3]1993, S. 56. Hervorhebung im Original.

91 Leider gibt es dazu noch keine einschlägigen Veröffentlichungen. Einige helfende Hinweise finden sich in: Ingrid Reimer: *Verbindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften*, Stuttgart 1986; Christoph Joest: *Spiritualität evangelischer Kommunitäten*, Göttingen 1995; „Als Familie verbindlich leben", in: *Mitteilungen aus dem Lebenszentrum Adelshofen*, 32 H. 126, Juni 1990.

92 Die Ruf nach Tagesmüttern ist eine durchaus zu beachtende Forderung (vgl. DJI, *Das Forschungsjahr 2000*, S. 116ff.; Tanja Wieners, a. a. O., S. 120ff.), sollte aber aus christlicher

aufgebaut werden, um Müttern zu helfen, die nicht zu Hause bleiben können. Allerdings müssen auch hier bestimmte Bedingungen erfüllt werden wie: fachliche Qualifikation, persönlicher Kontakt zur Familie und Aufbau einer persönlichen Beziehung zum Kind.

4.7 Der Glaube als Grundlage und Ermutigung zum Leben

Der Glaube vermag der Familie Halt und Kraft zu geben, um auch schwierigen Situationen und Krisen bestehen zu können. Diese Einsicht gewinnen wir einerseits aus dem Schöpfungsglauben und andererseits aus der Lebensbeziehung zum lebendigen Gott. Vom Schöpfungsglauben her versteht sich der Mensch nicht ins Dasein geworfen und sich selbst überlassen, sondern als ein Werk, das aus der Liebe Gottes hervorgegangen ist. In der Ebenbildlichkeit Gottes ist seine Würde begründet. Die Würde des Menschen ist leistungsunabhängig, sie ist im Ja Gottes zu seinem Geschöpf, das er gewollt hat, begründet. Hierin besteht auch die Freiheit des Menschen. Allerdings ist diese Freiheit durch den Sündenfall verlorengegangen und muss wieder neu durch Christus gewonnen werden. Zum Schöpfungsglauben, der die Würde des Menschen bestimmt, muss der Erlösungsglaube hinzukommen, der die Beziehung zu Gott ermöglicht, aus der heraus der Mensch dann sein Leben gestalten kann.

Der christliche Glaube ist eine Beziehungsreligion und nicht eine Gesetzesreligion. Darin unterscheidet er sich von allen anderen Religionen und religiösen Auffassungen. Die Beziehung zu Gott ist die entscheidende Voraussetzung für eine christliche Lebensgestaltung aus dem Wort Gottes heraus. Wenn wir nun christliche Werte in eine säkularisierte Gesellschaft übertragen wollen, stehen wir vor der Schwierigkeit, dass diese nur bedingt umsetzbar sind. Wir können aus christlicher Sicht nur die äußeren Inhalte vermitteln, das Leben aus Gott können wir weder pädagogisch noch durch gesetzliche Regelung weitergeben, es ist nur von Gott selber, durch die neue Geburt aus dem Geist Gottes heraus, zu empfangen. (Joh 3,3).

Trotzdem ist es wichtig und nötig, christliche Werte und Überzeugungen zu vermitteln, weil sie grundlegend für das menschliche Miteinanderleben sind. Dabei gilt es zu fragen, welche Werte wie gelebt werden sollen. Damit gewinnt wieder die Familie als wichtigste Wertevermittlerin an Bedeutung.[93] Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen. In unserer individualisierten Gesellschaft geht in besonderer Weise das Miteinander verloren. Eine christliche Familie wird darum besonderen Wert auf Gemeinschaft legen, weil:

1. Gott ein trinitarischer Gott ist, d. h. Gott selbst lebt als Gemeinschaft;

Sicht eigenständig bedacht und als besondere Herausforderung für die Gemeinde angesehen werden. Hier liegen noch unerkannte Chancen.

93 Vgl. Wilhelm Faix, „Wertevermittlung in der Erziehung“, *Glaube & Erziehung*, 50 H. 12 (1998): S. 87f.

2. christliches Leben aus der In-Existenz Gottes im Menschen besteht (1 Joh 1,3);
3. gemeinsames Leben zum wesentlichen Kennzeichen christlicher Lebensgestaltung gehört (Joh 13,34/35; 1 Joh 1,7);
4. Gemeinschaft, Geborgenheit, Schutz, Wärme, Sicherheit und Standhaftigkeit verleiht.[94]

Christliches Familienleben legt darum in besonderer Weise Wert auf den Lebensvollzug des Glaubens, nur dann wird es vor frommem Leistungsdruck („Als Christ musst Du...") und Gesetzlichkeit (das ängstliche Achten darauf, ob man noch biblisch ist) bewahrt werden. Im praktischen Glauben vollzieht sich die Fülle des Lebens aus Gott und damit die Schönheit des Lebens in Freiheit und fröhlicher Glaubenszuversicht, in Weitherzigkeit und Glaubensgewissheit, in Charakterfestigkeit und Zeugenmut. (Vgl. Joh 10,10; 7,38; Röm 7,6[95] u.a.)

Fazit

Wie kann die Politik zur Verbesserung der Familiensituation beitragen? Es ist Aufgabe der Politik:
1. Rahmenbedingungen und Entscheidungsspielräume zu schaffen, die die Familie schützt und fördert,
2. ein kinder- und familienfreundliches Klima zu fördern, das zur öffentlichen Unterstützung der Familie führt und sie zukunftsfähig macht,
3. die Familie als die tragende Säule allen gesellschaftlichen Lebens ins öffentliche Bewusstsein zu bringen,
4. die Familie finanziell so abzusichern, dass Kinder sie nicht an die Armutsgrenze führen.

Rahmenbedingungen bedeutet: Gesetze so zu formulieren, dass die Familie langfristig davon profitiert. Ein positives Familienklima zu fördern heißt, öffentlich Stellung zu beziehen und Mut zu haben sich zu christlichen Werten der Familie zu bekennen. Dies ist sicherlich keine leichte Aufgabe und es wird in dieser Welt auch keine vollkommenen Lösungen geben. Aber nur dort, wo kleine Schritte gewagt werden, wird es langfristig auch größere Auswirkungen geben. An Einsichten, Vorschlägen, wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema Familie fehlt es nicht. Das Hauptproblem einer pluralistischen Gesellschaft ist die Individualisierung und die Verinselung. Die Individualisierung führt dazu, dass dem Einzelnen alle Lasten der Verantwortung für das Gelingen des Lebens

---

94 Der Glaube kann darum in besonderer Weise den Menschen vor „psychischer Obdachlosigkeit" (Paul M. Zulehner, *Ein Kind in ihrer Mitte*, a. a. O., S. 26) und Ich-Einsamkeit bewahren.

95 Röm 7,6 spricht von einer neuen Lebenswirklichkeit aus dem Geist (*kainotäti pneumatos*). Woanders als in der Familie sollte sich diese entfalten!

aufgebürdet werden, während die Verinselung zur Milieubildung führt, in dem nur der eigene Lebensstil mit eigenem Wertekodex gilt.[96]

Aus christlicher Sicht gilt es, stets die Ganzheit des Lebens mit seiner umfassenden Vielfalt zu sehen und vom Wort Gottes zu durchdringen. Wer sich dieser Aufgabe stellt, muss seine eigene Begrenztheit erkennen und bereit sein, Korrektur und Ergänzung durch andere Christen anzunehmen. Das Gleiche gilt für die Gemeinde und die christliche Bekenntnisschule. Nur aus dieser gemeinsamen Gesinnung in Korrektur und Ergänzung haben wir die Chance, Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklungen zu nehmen. Auch für die christliche Familienarbeit gilt das neutestamentliche Leib-Glied Verständnis. Eine der wichtigsten Aufgaben der Gemeinde Jesu ist es darum, der christlichen Familie zu helfen, transparent zu leben. Diese Transparenz muss zuerst auf Gemeindeebene eingeübt und praktiziert werden, um dann auch andere Familien mit einzubeziehen, damit diese erkennen, wie christliches Familienleben Gestalt gewinnt. Die Familie hat keineswegs ausgedient. Im Gegenteil: Ich bin der Überzeugung, dass die Chancen der christlichen Familie noch nie so groß waren wie im Augenblick, wenn wir sie nur nutzen.

Wilhelm Faix, Have families had their day? Suggestions for a new orientation from a Christian perspective

In this contribution W. Faix, lecturer at the Adelshofen Theological Seminary, depicts an extensive change in the understanding of the family during recent decades. The question that arises is whether the family has become superfluous. Today's families are confronted with a variety of problems in the rearing of children and problems arising from the employment of both the parents and the framework set by society. In view of these challenges relationships within the families must be strengthened. On the basis of Christian convictions Faix provides various suggestions for supporting families in today's world.

96 Vgl. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt 1993.

Buchinformation[1]

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Jochen Eber
Altes Testament	Walter Hilbrands
Neues Testament	Michael Schröder
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. Einführungen, Exegetische Methode, Hilfsmittel

Bill T. Arnold; Bryan E. Beyer. *Studienbuch Altes Testament.* Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. Kt., 496 S., € 48,–

Das 1998 bei Baker Book House in Grand Rapids, Michigan, USA erschienene englische Original mit dem Titel *Encountering the Old Testament* ist Teil einer Textbuchserie für Colleges und Seminare. Arnold und Beyer sind beide Professoren für Altes Testament und zwar am Asbury Theological Seminary in Kentucky bzw. an der Columbia International University in South Carolina. Auch die vielfarbige deutsche Version gibt sich besonders leserfreundlich und hält, was auf der Rückseite versprochen wird: Zahlreiche didaktische Hilfen, z. B. Lernziele, Schlüsselbegriffe, Zusammenfassungen, Tabellen, Landkarten, Fotos, Lesevorschläge zur Vertiefung und Register. Diese Vielfalt an allgemein verständlichen Hilfen erleichtert gerade dem ungeübten Bibelleser den Zugang zur Bibel und das in recht ansprechender Weise. Auffallend im Vorwort der Herausgeber sind fünf eher seelsorgerlich gehaltene Ziele.

In der Inspirationsfrage werden drei Modelle nebeneinander gestellt: Die Diktat-Theorie, die Theorie der eingeschränkten Verbalinspiration und die der un-

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETh 17 (2003) rezensiert.

eingeschränkten Verbalinspiration. Letztere besagt, dass „sich Gottes Inspiration auf jedes einzelne Wort erstreckt" (S. 26). Von ihr meinen Arnold und Beyer, sie „drückt wohl am besten aus, was die Bibel selber aussagt" (S. 26).

Hilfreich empfindet dieser Rezensent, der das Studienbuch mit Gewinn im bibelkundlichen Unterricht an einer Bibelschule einsetzt, dass auch neuere Literatur (z. B. der 2000 im Hänssler-Verlag erschienene Rut-Kommentar, Edition C) angeführt wird. Schade allerdings bei der Überfülle historisch-kritischer Literatur, dass *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt* (Hänssler-Verlag) keine Erwähnung findet. Wer den Lerntipp auf S. 17 aufgreift, „anhand dieser Lektüreempfehlungen (zu) ... vertiefen, was Sie besonders interessant finden", wird nicht selten bei den aufgeführten Büchern ein anderes Inspirationsverständnis vorfinden als das von Arnold und Beyer vertretene.

In den Erklärungen zu den prophetischen Büchern wird nur knapp und ohne Präferenz für den Prä- oder Amillennialismus die Frage nach der Erfüllung der an Israel gerichteten Segensverheißungen aufgegriffen (z. B. auf S. 379 und 423). Der seelsorgerlichen Zielsetzung des Buches entsprechend werden auch Themen aufgegriffen, die weit über das Alte Testament hinausgehen. So z. B. „Was ist mit denen, die das Evangelium nie gehört haben?" (S. 454), „Sollten Christen heute fasten?" (S. 379). Andere Kurzartikel verschaffen Einblick in die Welt der Antike außerhalb Israels: „Aus der Lehre des Amenemope" (S. 319) und „Aus dem Gilgamesch-Epos" (S. 329).

Das Studienbuch bietet eine sehr willkommene, bibelkundlich und pädagogisch gut aufgemachte Hilfe zum Verständnis des Alten Testaments. Sowohl der gewöhnliche Bibelleser in der Gemeinde als auch der Studienanfänger an theologischen Ausbildungsstätten wird allein schon wegen der hilfreichen Tabellen und Zusammenfassungen gern das Buch zur Hand nehmen.

Doyle Klaassen

Walter A. Elwell. *Die große Themenkonkordanz zur Bibel.* Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Geb., XI+1076 S., € 78,–

Elwell, der am Wheaton College lehrt, schlägt mit diesem voluminösen Werk eine Brücke zwischen Bibelwissenschaften und Dogmatik: Abgedruckt wird die Schlachter-Übersetzung von ca. 35.000 Bibelstellen, und zwar sortiert und möglichst fein aufgegliedert nach den Themen der Dogmatik, wie sie „evangelikal und bibeltreu" gesehen wird (S. X). Der Verfasser ist sich bewusst, dass die Stoffgliederung selbst Ausdruck einer bestimmten Dogmatik ist, versucht aber, beispielsweise in der Frage, ob die übernatürlichen Gaben am Ende der neutestamentlichen Ära aufhören, durch möglichst umfassende Bibelstellenaufnahme neutral zu bleiben.

Um einen Eindruck von der sorgfältigen Gliederung der Konkordanz zu geben, nenne ich zunächst ihre Grobstruktur und dann Beispiele für Feinstrukturen. Die Einleitung zieht die 15 Teile des Werkes auf sechs zusammen:

- Gott (Vater, Sohn, Heiliger Geist, Werke Gottes, Offenbarung): S. 1-322
- Die Schöpfungsordnung (Engel, Menschheit [Männer, Frauen]): S. 323-442
- Das Heil (Sünde, Heil): S. 443-614
- Christliches Leben (Heiligung [= der „eher theoretische Teil"], christliches Leben [der „praktischere Teil"]): S. 667-838
- Das Leben der christlichen Gemeinde (Gemeinde, Sakramente): S. 839-898
- Die Lehre der letzten Dinge (Tod, Wiederkunft, letztes Gericht, ewiges Leben): S. 899-957.

(Die störende Begriffswiederholung von „Heil", „christlichem Leben" und „Gemeinde" auf verschiedenen Ebenen der Hierarchie ist im Inhaltsverzeichnis beseitigt.) Einen Eindruck von der Präzision der Gliederung verschafft der Appendix, der alle Überschriften verzeichnet: über 40 Seiten im zweispaltigen Kleindruck! Und das umfangreiche Bibelstellenregister zeigt, zu welchen Themen jede genannte Stelle vermerkt ist: 34 Seiten à 6 Spalten! Hier kommt fast jedes Kapitel der Bibel vor; zum Beispiel wurde jeder Psalm außer dem 114. und 137. ausgewertet. Bei solcher Vollständigkeit wäre es eine billige Kritik, die Stellen herauszusuchen, die noch fehlen könnten. Trotzdem wundert man sich, dass z. B. die Stellen über den Weinstock aus Ps. 80,9.15 unter „Metaphern und Namen für das Volk Gottes, die Gemeinde" (S. 841-849) fehlen, obwohl dort 33 alttestamentliche und 61 neutestamentliche Bezeichnungen bzw. Unterthemen genannt werden. Das Thema Heiligung umfasst im zweispaltigen Überschriftenregister drei Seiten: I. Gottes Werk bei unserer Heiligung, II. Heiligung als vollendete Tatsache und als Wachstumsprozess, III. Ziele und Hindernisse der Heiligung, IV. Namen und Metaphern für geheiligte Menschen. Unter dem letzten Punkt finden sich nicht weniger als 67 Beschreibungen für Christen und 82 Beschreibungen und Metaphern für die Gerechten, immer mit mindestens einem biblischen Beleg. Am längsten geworden ist der Teil „Christliches Leben" (Kap. 12 und 13), der im Überschriftenregister allein 10 der 40 Seiten beansprucht.

Wie Hans-Georg Wünch in *Idea Spektrum Spezial* 5 (2001), S. 9 exemplarisch festgestellt hat, lassen sich in einigen Bereichen inhaltliche Vorentscheidungen der Autoren nicht verleugnen. Das gilt eindeutig für die Darstellung der Stellung der Frau in der Gemeinde: 1 Kor 14,34 ist lediglich an einer ekklesiologischen Stelle abgedruckt, weil der Term „Gemeinde der Heiligen" enthalten ist. Unter der Überschrift „Frauen in der christlichen Gemeinde" fehlen aber 1 Kor 14,34 und 1 Tim 2,11f. Die letztgenannte Stelle kommt überhaupt nirgends vor, obwohl durch Mehrfachnennungen die Anzahl der abgedruckten Bibelstellen größer ist als die Gesamtzahl der biblischen Verse. Ein „frauengerechter" Filter?

Fazit: Mit diesem Buch hat man für Bibelstunde oder Streitgespräch in der Regel die entscheidenden Argumente z. B. für die Gottheit Jesu oder des Heiligen Geistes parat, eine kaum noch zu überschauende Fülle zu den Namen Gottes,

172 Titel für Jesus ... Sowohl für das kurze Nachschlagen als auch für das längere Verweilen ist die Themenkonkordanz eine gute Ergänzung. Das umfangreiche Register der abgedruckten Bibelstellen bietet die Möglichkeit, anhand einer schon bekannten Bibelstelle Themenbereiche biblisch zu erschließen, für die sich im Themenregister kein Eintrag finden lässt (z. B. Gottesschau).

Stefan Felber

Marjo C. A. Korpel; Josef M. Oesch (Hrsg.). *Delimination Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship*. Pericope: Scripture as written and read in antiquity, Bd. 1. Assen: Van Gorcum, 2000. Geb., VII+365 S., € 80,–

Vorliegendes Buch ist ein Novum. Der Untertitel verspricht nicht zuviel. Ausgehend vom Phänomen der Abschnittgliederung wird hier zum ersten Mal die „Gliederungskritik" (engl. „*Delimination Criticism*") als neuer exegetischer Methodenschritt vorgestellt, die als Ergänzung zu den traditionellen exegetischen Methodenschritten und nicht als Ersatz gedacht ist (S. 23f).

Bei den Autoren des Bandes handelt es sich vorwiegend um Vertreter der sog. Kampener Schule von J. C. de Moor. Besonders nützlich sind die drei Grundsatzartikel von M. C. A. Korpel, J. M. Oesch und E. Tov (letztgenannter Beitrag wurde für diesen Band überarbeitet). Die Methode wird dann in sieben Artikeln an Bibeltexten exemplifiziert: Rut 3 (M. C. A. Korpel), Klagelieder (R. de Hoop), Daniel (K. D. Jenner), Haggai (M. van Amerongen), Micha 7 (J. C. de Moor), Obadja (J. Renkema) und Ps 18//2 Sam 22 (P. Sanders).

Der Band ist sorgfältig und ansprechend aufgemacht. Zusammenfassungen erleichtern das Lesen; nützlich sind auch die üblichen Register. Im zweiten Band dieser neuen (und nicht ganz wohlfeilen) Serie *Pericope* untersucht Korpel eingehend die strophische Struktur des Buches Rut.

In Anlehnung an J. M. Oesch' grundlegende Arbeit, *Petucha und Setuma* (OBO 27; Göttingen 1979), treten einige Verfasser für das hohe Alter der Textmarker Setuma und Petucha ein, ja, diese sollen sogar Bestandteil der (konsonantischen) Endtexte gewesen sein (S. 5, 10, 22, 88 Anm. 37, S. 225-227, 334f). Oesch begründet seine Annahme damit, dass Textmarker auch außerhalb des Pentateuchs und bereits in den ältesten hebräischen Qumran-Schriften begegnen, große Übereinstimmungen mit dem samaritanischen Pentateuch, den LXX-Papyri, großen LXX-Kodizes und der Peschitta auszumachen sind, bei höherem Alter der Handschriften die Anzahl der Gliederungselemente steigt und das Phänomen der Textgliederung auch aus Texten der Umwelt bekannt ist.

Im vorliegenden Buch wird die Abschnittgliederung mit dem Modell der „strofischen Strukturanalyse" der sog. Kampener Schule (de Moor) verknüpft. Eine betonte Einheit, ein „Versfuß" (engl. „*foot*", in der Regel ein Wort oder auch eine mit Maqqef verbundene Wortkombination), bildet den kleinsten Bau-

stein für die Struktur. Mehrere Versfüße bilden ein Kolon (einen Satz), mehrere Kola einen „Vers" (engl. „*line*", der vom Umfang her nicht unbedingt mit einem Bibelvers identisch sein muss), mehrere Verse eine Strophe, mehrere Strophen einen Paragrafen, mehrere Paragrafen die Makrostruktur (S. 23-48). Jede dieser sechs Strukturebenen wird interessanterweise mit Beispieltexten aus der Umwelt belegt, wo sich auch entsprechende Gliederungsmerkmale aufweisen lassen (S. 25f, 28, 34, 40, 43f, 47; vgl. S. 334f). In einem zweiten Schritt werden die Einzelelemente einer jeden Gliederungsebene gewichtet („deliminiert"). Auf der Kolon- und Versebene werden z. B. die masoretischen Trenner und Verbinder anhand der Akzenttabelle der BHS bestimmt. Anhand innerer Kriterien (wie Syntax, [externe] Parallelismen, Balance, Stichwortverbindungen, trennende Marker usw.) wird die gewonnene Gliederung schließlich überprüft.

Würdigung: Die stärkere Wahrnehmung der protomasoretischen Textmarker und des masoretischen Akzentsystems für die logische Textgliederung ist zu begrüßen. Nicht übersehen werden sollte allerdings, dass das masoretische Akzentsystem offenbar nicht immer den poetischen Stilmitteln gerecht wird. Zudem sind die Textgliederung und die strofische Strukturanalyse „zwei Paar Schuhe", die nicht notwendiger- und sinnvollerweise verquickt werden müssen. Wie bes. Tov in seinem Artikel herausstellt, spiegelt die Abschnittgliederung eines Buches die subjektive Präferenz eines Schreibers wider und wurde nicht unbedingt konsistent oder hierarchisch durchgeführt. Zudem sollten die teils erheblichen Abweichungen in den verschiedenen Manuskripten und Versionen nicht übersehen werden. Ein kenntnisreiches und herausforderndes Buch.

Walter Hilbrands

Helmut Utzschneider; Stefan Ark Nitsche. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. Gütersloh: Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 2001. Kt., 330 S., € 19,95

Schon lange gibt es im deutschsprachigen Raum einen Bedarf für eine ausführliche, als Arbeitsbuch angelegte Methodenlehre für die exegetische Arbeit mit dem Alten Testament. Der vielerorts verwendete rund zweihundertseitige Leitfaden von Odil Hannes Steck war doch an einigen Stellen zu knapp. Helmut Utzschneider und Stefan Ark Nitsche bieten auf etwas über dreihundert Seiten eine umfassende und kompetente Einführung in die literaturwissenschaftliche Bibelauslegung.

Das Buch ist ganz neu und hat doch schon eine Geschichte: Seit 25 Jahren wurden Teile daraus als Arbeitsblätter im universitären Unterricht entwickelt, erprobt, verändert und verbessert. Zwar wollen die Autoren, dass auch Nichttheologen das Werk gewinnbringend lesen können. Doch der Stil des Werkes wird es zumindest außerhalb des akademischen Bereiches kaum Leser finden lassen. Das

ist aber kein Mangel, im Gegenteil: Die Reflexionstiefe der einzelnen Paragraphen verhilft dem konzentrierten Leser zu einem klaren Verständnis der behandelten Materie. Alle wichtigen Begriffe werden ausführlich, teils auch mehrfach erklärt. Die für den unterlegten Raster leider etwas zu klein geratenen hebräischen Texte werden stets mit Übersetzung angeführt.

Schritt für Schritt, genauer: Dreischritt für Dreischritt (Theorie – Beschreibungen – Anwendung) werden alle Disziplinen der historisch-kritischen Auslegung keineswegs unkritisch (bspw. S. 19) erarbeitet. Dabei fließen die Errungenschaften der literaturwissenschaftlichen Arbeit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts mit ein: Erkenntnisse aus der Wissenssoziologie und Erzähltextanalyse sind ebenso zu finden wie die Theorien der Rezeptionsästhetik. So werden diachrone und synchrone Ansätze aufeinander bezogen dargestellt.

Zu Beginn eines jeden Paragraphen werden die grundlegenden theoretischen Voraussetzungen erklärt. Im zweiten Schritt wird das bereits Erklärte an markanten Beispielen verdeutlicht. Besonders zu erwähnen sind die herangezogenen Beispiele aus der heutigen Literatur und Umwelt. So wird ganz plausibel und keineswegs platt bspw. die Werbung für ein Bier herangezogen, um die Funktion von Traditionen für die Leserschaft zu verdeutlichen (S. 191-192).

Der jeweils letzte Arbeitsschritt, die Anwendung, stellt viele gute, reflexions- und produktionsfördernde Fragen. So lassen sich die Themen auch im Selbststudium erarbeiten.

Das Arbeitsbuch könnte als Nachschlagewerk noch gewinnen, wenn das „Verzeichnis der Beispiele und ihrer Themen" (S. 315-320), das Schlagwort- und das Bibelstellenregister noch um ein mit Seitenverweisen ergänztes, aus den vereinzelten Vorkommen zusammengetragenes Glossar vervollständigt würde. Grundlegende Literatur wird gleich zu Beginn des Buches aufgelistet (S. 28-32), Weiterführendes ist den jeweiligen Abschnitten beigeordnet. Der Verzicht auf ein gesammeltes Verzeichnis am Ende des Buches ist daher nicht so schmerzlich.

Insgesamt haben die Autoren ein Werk veröffentlicht, das verdient, fadengeheftet und in Leinen gebunden zu werden, damit die häufige Benutzung des Arbeitsbuches keine Loseblattsammlung erzeugt.

Oliver Roman

Weitere Literatur:

Yairah Amit. *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Augsburg-Fortress, 2001. 176 S.

David J. A. Clines (Hrsg.). *The Dictionary of Classical Hebrew*. Bd. 5: *Mem-Nun*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. 957 S.

*Manfred Dreytza; Walter Hilbrands; Hartmut Schmid. *Das Studium des Alten Testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. 214 S.

Johannes Petrus Fokkelman. *Reading Biblical Poetry: An Introductory Guide.* Louisville: Westminster John Knox, 2001. VIII + 243 S.

*Jan Christian Gertz; Konrad Schmid; Markus Witte (Hrsg.). *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion.* BZAW 315. Berlin, New York: de Gruyter, 2002. VIII+312 S.

Aulikki Nahkola. *Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism.* BZAW 290. Berlin, New York: de Gruyter, 2001. XII+226 S.

Jerome T. Walsh. *Style and Structure in Biblical Hebrew Narrative.* Collegeville: Liturgical Press, 2001. 216 S.

2. Hermeneutik

Craig Bartholomew; Colin Greene; Karl Möller (Hrsg.). *Renewing Biblical Interpretation.* The Scripture and Hermeneutics Series, Bd. 1. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2000. Geb., 368 S., US $ 34,99

Dieser Sammelband fußt auf einem Seminar, welches im Selwyn College in Cambridge unter dem Thema „The Crisis in Biblical Interpretation" stattfand. Bezeichnenderweise spricht der Buchtitel nicht von der Krise sondern von der Erneuerung biblischer Auslegung. Hier soll ein Weg nach vorn gewiesen werden.

Der Sammelband wird umrahmt durch kurze Beiträge von B. S. Childs und W. Brueggemann. Dazwischen finden sich zwölf Aufsätze und fünf Erwiderungen. Ein Namens- und ein Stichwortverzeichnis schließen das Buch ab. Literaturangaben finden sich am Ende eines jeden Artikels.

Der Band möchte einen Beitrag zur Erneuerung der Hermeneutik liefern. Die Darstellung der philosophischen Grundlagen der europäischen Geistes- und Theologiegeschichte seit der Aufklärung nimmt in etlichen Aufsätzen weiten Raum ein. Auf große Namen wie Hegel, Kant, Schleiermacher, Lessing usw. wird immer wieder Bezug genommen. Die Auseinandersetzung wird häufig auf die Konfrontation eines in sich geschlossenen Weltbildes mit einem sich offenbarenden Gott reduziert und entsprechend eine theologische Wissenschaft, die arbeitet, als wenn es Gott nicht gäbe, abgelehnt. Der Fragmentierung der biblischen Texte, wie sie durch historische Kritik entsteht, wird mit dem Glauben an die sachliche Einheit der Bibel begegnet. Soweit bewegt sich der Band im bekannten Rahmen konservativer Auseinandersetzung mit dem geistesgeschichtlichen Hintergrund bibelkritischer Ansätze.

Spannend für den Weg vorwärts wären sowohl eine Hinterfragung der eigenen Ansätze als auch neue Entwürfe zur Hermeneutik. Beides kommt aber nur in Ansätzen vor. Am weitesten wagt sich H. D. Beeby hervor, der eine missionarische Hermeneutik vertritt, die sich aus der Schrift ergibt und normativ ist. Andere Bei-

träge bringen einzelne Aspekte zur Begegnung mit den biblischen Texten wie Typologie (N. B. MacDonald), Ästhetik (S. I. Wright) und Phantasie (T. Hart) ein. Gelegentlich werden dem *sensus literalis* systematische Einordnungen wie Typologie, Heilsgeschichte und Bekenntnis (A. Wolters) vorgeschaltet. Die Intention des Autors verliert an Gewicht. Die Endgestalt des Textes, wie sie seit den 70er Jahren durch B. S. Childs in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht wurde, wird immer wieder dankbar aufgegriffen, ohne dass bedacht wird, mit welchem Recht der Prozess der Interpretation auf den Kanon beschränkt bleibt.

Einzelne Beiträge heben sich positiv ab. So holt C. R. Seitz die im deutschsprachigen Raum weitgehend unbekannten Theologen E. B. Pusey und C. Gore aus der Vergessenheit hervor. J. Riches hebt in seiner Erwiderung zu Sundberg, der die Entfremdung der Theologiestudierenden von der Gemeinde beklagt, das konstruktive Element der Bibelkritik hervor, dass nämlich durch sie die Unversöhnlichkeit zwischen Aspekten biblischer Texte und populären Glaubensvorstellungen aufgezeigt wird. Ferner führt er die Beobachtung, dass viele unabhängige junge Kirchen, die sich allein auf die Schrift berufen und von den Lehren traditioneller Kirchen abweichen, auf das Sinnpotential eines Textes zurück: Hier besteht eine Spannung zur Lehre von der Klarheit der Schrift. Hier deuten sich Bahnen an, in denen weiter geforscht werden könnte.

Aufs Ganze gesehen muss gesagt werden, dass dieser Sammelband mehr die Krise konservativer Exegese reflektiert, die ihren zeitgemäßen Umgang mit biblischen Texten noch nicht gefunden hat, als dass er die Erneuerung biblischer Auslegung voran bringt.

Stefan Fischer

Friedbert Ninow. *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif.* Friedensauer Schriftenreihe A/4. Frankfurt: Lang, 2001. Pb., 332 S., € 50,10

Die vorliegende Studie knüpft an die 1981 erschienene Arbeit von R. M. Davidson, *Typology in Scripture*, an, deren an der neutestamentlichen Literatur herausgearbeiteten Charakteristika Ninow als auch für die alttestamentlichen Texte gültig nachzuweisen bemüht ist. Davidson hatte betont, dass Typologie

1. in historischen Realitäten wurzelt und das Nachbild eine Steigerung im Vergleich zum Vorbild enthält,
2. göttlich vorherbestimmt ist,
3. eine prospektive, vorhersagende Präfiguration beschreibt und
4. im Nachbild eine ins Eschaton hinein erfolgende Steigerung erfährt.

Ninow möchte zeigen, dass es sich bei der typologischen Auslegung nicht um eine Form des retrospektiv-analogen Denkens handelt und dass sie durchaus exegetisch-hermeneutisch begründet und geregelt werden kann. Als Textbasis dienen ihm einige Vorkommen des Exodusmotivs im Pentateuch und den Propheten, anhand deren er nach im Alten Testament enthaltenen Indikatoren für das typologische Potential alttestamentlicher Vorbilder forscht.

Das erste Kapitel bietet einen umfassenden Forschungsüberblick, der den traditionellen Ansatz, die historisch-kritische Zurückweisung der Typologie und die post-kritische Neotypologie behandelt. Im Anschluss daran finden sich die Darlegung von Davidsons Ansatz sowie eine Diskussion zur hermeneutisch-exegetischen Regulierung der typologischen Interpretation, wobei Ninow erneut ein weites Meinungsspektrum vorstellt, um sodann eine Beziehung zwischen Typologie und Prophetie herzustellen, die, sofern nachweisbar, der typologischen Auslegung den Status einer rechtmäßigen exegetischen Methode zusichern würde.

Kapitel 2 ist der Exodus-Typologie im Pentateuch gewidmet, wobei Ninow zunächst den eschatologischen Kontext des Exodus herausarbeitet, bevor er Ex 15,1-18; Num 23-24; Dtn 18,15-19 und 28; 30 hinsichtlich der von Davidson vorgeschlagenen typologischen Kriterien untersucht, was im dritten Kapitel dann auch für die das Exodusmotiv aufnehmenden prophetischen Texte durchgeführt wird.

Als wertvoll erweist sich besonders der umfangreiche Forschungsüberblick, dessen Darstellung der zahlreichen Definitionen von Typologie ein faszinierendes Kaleidoskop möglicher Sichtweisen bietet. Darüber hinaus rückt Ninow den den alttestamentlichen Exodustexten anhaftenden eschatologischen Erwartungshorizont ins Blickfeld und zeigt damit, dass hier für die Autoren des Neuen Testaments ein richtungsweisender Anknüpfungspunkt bestand. Ob dies allerdings zu der Schlussfolgerung berechtigt, dass Typologie grundsätzlich die von Davidson aufgestellten Kriterien aufweist, bleibt fraglich und müsste für die typologische Deutung weiterer alttestamentlicher Vorbilder im Einzelnen gezeigt werden.

Ich persönlich bin skeptisch, dass dies gelingen kann, und halte eine solche monolithische Herangehensweise auch nicht für erstrebenswert. Die Hauptschwäche von Ninows Arbeit besteht somit m.E. in dem Versuch, eine recht eng gefasste und zugleich allgemeine Gültigkeit beanspruchende Definition von Typologie anzustreben. Einmal vorausgesetzt, diese ließe sich für die Exodustexte schlüssig nachweisen (Ninow hat hier durchaus nachdenkenswerte Beobachtungen zu bieten, gibt aber auch zu mancher Rückfrage Anlass), dann könnte das Erkennen anderer Typen immer noch auf dem von Ninow zurückgewiesenen retrospektiv-analogen Denken beruhen.

Es stellt sich zudem die Frage, ob die post-kritischen neotypologischen Ansätze grundsätzlich als degenerativ zu werten sind, wie Ninows Darstellung nahe zu legen scheint. In diesem Zusammenhang gilt es nach den historischen Entstehungsfaktoren des „traditionellen" Verständnisses zu fragen, die dessen bedin-

gungslose Verteidigung u. U. als ungeraten erscheinen lassen mögen. Abschließend sei noch angemerkt, dass das Thema m. E. nach einer grundlegenden sprach-, literatur- und erkenntnistheoretischen Aufarbeitung verlangt, die u. a. die Vorschläge, Typologie als Anwendung, als eine Form von Rhetorik, als eine Art zu denken, als eine Sprachfigur oder als literarische Modellierung bestimmter Ereignisse zu verstehen, hinsichtlich ihres heuristischen Wertes und exegetischen Potentials befragt.

Karl Möller

Stephen Chapman; Christine Helmer; Christof Landmesser (Hrsg.). *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*. Biblisch-Theologische Studien, Bd. 44. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Kt., VIII+248 S., € 34,–

Der vorliegende Aufsatzband basiert auf einer Ringvorlesung zum Thema „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung". Der Breite des Themas entsprechen auch Schwerpunktlegung und Vorgehensweise der Autoren, bei denen es sich um eine breite Palette von Bibelwissenschaftlern, Kirchengeschichtlern, systematischen und praktischen Theologen handelt.

Klaus Koch tritt u. a. unter Verweis auf eine die Kanonisierung des Danielbuches überhaupt erst veranlassende, zeitgeschichtlich inspirierte, romorientierte Interpretation der ursprünglich auf das Reich Alexanders und der Diadochen zielenden Danielvision für eine Interpretation ein, welche die Legitimität der Wechselbeziehung der biblischen Inhalte auf spätere Leser sowie umgekehrt auch des zeitgeschichtlichen Kontexts auf deren Interpretation angemessen würdigt.

Magne Sæbø untersucht „Theologische und kanonische Aspekte der Parallelität von Deuteronomistischem und Chronistischem Geschichtswerk" und betont, dass der Chronist die ihm vorliegende Überlieferung durchaus neu interpretierte, ohne dabei jedoch ein bewusstes „kanonisches Fernziel" zu verfolgen. Ulrich Luz zeigt in seiner Analyse des Umgangs des Matthäusevangeliums mit den im Markusevangelium vorgegebenen Traditionen, dass Matthäus eine neue, auf seine spezifische Leserschaft bezogene aber zugleich „erstaunlich traditionsorientierte" Jesusgeschichte schrieb.

Albrecht Beutel („Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit …'") findet den vom Reformator geäußerten Anspruch der Übereinstimmung der eigenen theologischen Theoriebildung mit der biblischen Botschaft abgesehen von wenigen sachwidrigen Adaptionen und dem unvermeidlichen Einwirken des Luther eigenen Wahrheitsbewusstseins weitgehend bestätigt. Eilert Herms, der sich „Zum hermeneutischen Zentrum und Fundament von Schleiermachers Verständnis der Christentums- und Sozialgeschichte" äußert, zeigt, dass laut Schleiermacher der konkrete Bibelgebrauch die

kategorialen Horizonte für das wissenschaftlich-theoretische Verständnis der Bibel bereitstellt, dass aber auch das Bibelverständnis selbst notwendigerweise von geschichtsmetaphysischen Kategorien beeinflusst ist.

Die Frage „Wer darf die jüdischen Klagepsalmen beten?" dient Ottmar Fuchs dazu, die menschliche Umkehr-, Barmherzigkeits- und Gerechtigkeitsbereitschaft als Kriterien einer den biblischen Texten angemessenen Hermeneutik anzuführen, auf die Gefahr einer ungeschichtlichen Ideologisierung des Opfer- bzw. Täterstatus hinzuweisen, eine komparative Opferdefinition einzufordern und zu betonen, dass sich alle Opfer von Not, Ungerechtigkeit und Gewalt an Gott wenden dürfen, also auch die palästinensischen Frauen, deren Inanspruchnahme von Ps 142 auf dem Weltgebetstag 1994 zu erbitterten Diskussionen geführt hatte.

Christoph Schwöbel illustriert anhand der Ausarbeitung der Versöhnungslehre die Wechselwirkungen exegetischer und systematisch-theologischer Interpretationsperspektiven und schlägt vor, die Versöhnungslehre trinitarisch zu verankern, so dass Gott der Vater als das *principium agendi*, der Sohn als die formgebende Ursache und der Heilige Geist als *virtus et efficacia* der Versöhnung erscheinen. Ausgehend von der Fragestellung, was es heißt, die Bibel als Buch zu lesen, beleuchtet Hermann Timm ihre Bimedialität als Wort und Schrift, um mit einigen Anmerkungen zur *intentio operis* als dem die *intentio auctoris* und die *intentio lectoris* transzendierenden Auslegungsprinzip zu schließen. John W. Rogerson skizziert „Auseinandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute", wobei er über S. J. Baumgarten, J. C. K. von Hofmann, W. M. L. de Wette, E. W. Hengstenberg, B. Jowett und W. Robertson Smith zur Postmoderne gelangt und mit einem Plädoyer für die historisch-kritische Methode endet.

Positiv hervorzuheben sind besonders die Beiträge von Koch und Luz sowie der ausgesprochen stimulierende Aufsatz von Fuchs. Nicht überzeugen konnten mich hingegen die Arbeiten von Timm und Rogerson.

Karl Möller

Weitere Literatur:

*Craig Bartholomew; Colin Greene; Karl Möller (Hrsg.). *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation.* The Scripture and Hermeneutics Series, Bd. 2. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Zondervan, 2001. 464 S.

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Matthias Millard. *Die Genesis als Eröffnung der Tora: Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose.* WMANT, Bd. 90. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Geb., 451 S., € 69,–

Wie funktioniert die Genesis am Anfang der Tora? Tora ist der Pentateuch, aber auch die Gesetzgebung am Sinai. Millard sieht es aber noch breiter: „Tora ist eine umfassende Kontinuierung von Normen, die nicht nur Recht, sondern auch Bestandteile von Normbegründung einschließt" (S. 363). Der Grund dieser Auffassung liegt in der Genesis selbst, wo Jahwe vor der Gesetzgebung am Sinai bezeugt, dass Abraham den Weg Jahwes bewahren muss, um Gerechtigkeit und Recht zu tun (Gen 18,19), und dass er seine „Dienste, Gebote, Satzungen und Weisungen" bewahrt hat (Gen 26,5). Worin bestehen diese? Wie kann Abraham diese vor Sinai kennen? Daneben gibt es noch viele Geschichten in der Genesis, wo Tora als Lebensnorm vorausgesetzt wird. Millard hat als Beispiel ein ganzes Kapitel (E) der Preisgabe der Ahnfrau (Gen 12,10-20; 20; 26) gewidmet. Sowohl die Herrscher in Ägypten als in Gerar akzeptieren, dass man keine verheiratete Frau nehmen soll. Weniger klar ist es, ob eine Geschwisterehe erlaubt ist oder nicht. Hier kann man außerdem ein Gegensatz zwischen der Genesis und der offenbarten Tora (Lev 20) sehen. Millard behandelt in Kap. C „Gebote in der Genesis gemäß der schriftlichen Tora – ein historische Systematik" und versucht sowohl synchronisch als diachronisch (mit Hilfe der Quellenscheidung) zu arbeiten. In Kap. D behandelt er „Gebote in der Genesis gemäß der mündlichen Tora – Eine auslegungsgeschichtliche Skizze". Er untersucht dort die alten jüdischen Zeugnisse zu diesem Thema, mit besonderer Aufmerksamkeit für die rabbinische Auslegung.

Beurteilung: 1. Positiv: Das Thema der vorsinaitischen Tora ist fesselnd. Sehr wertvoll und eindrucksvoll ist die Einbeziehung der altjüdischen Interpretation (mündliche Tora).

2. Schwächen: Millard beginnt in seinem Vorwort mit der (sogenannten) Krise der Pentateuchkritik, die inzwischen ein Vierteljahrhundert alt ist. Dennoch nimmt er die Neuansätze von Crüsemann und Blum auf und bleibt so einer Hypothese verhaftet, deren Grundlagen schon lange in Frage gestellt sind. Ein Loslösen dieser spekulativen Annäherung würde den Weg für eine echte Erneuerung der Pentateuchforschung frei machen. Dadurch versperrt sich Millard die Möglichkeit eines anderen Ansatzes, nämlich der historisch-kanonischen Annäherung. Diese datiert z. B. Gen 26,5 gar nicht spät. Es ist ein vorsinaitisches Wort Jahwes an Isaak, dessen Urteil Bestand hat, unabhängig von der Zeit der Endredaktion der Genesis. Die Vorstellung, dass dieser Vers das Deuteronomium voraussetzt, fällt damit dahin. Kapitel C würde aufgrund einer anderen Diachronie erheblich anders aussehen. Millard empfindet in seiner Auswertung (F) Unbehagen über die Spannung zwischen historisch-kritischer und rabbinischer Exegese

(mündliche Tora). Dieses Spannungsfeld würde sich bei einer historisch-kanonischen (kontextuellen) Exegese stark verringern, aber nicht ganz aufheben. Auch dort ist z. B. die jüdische Interpretation von Gen 4,26 (Anrufen des Namens Jahwe als Götzendienst) inakzeptabel. Ein gesunder historisch-kanonischer Ansatz steht in der Mitte zwischen historisch-kritischen und rabbinisch-exegetischen Spekulationen.

Hendrik J. Koorevaar

Cornelis Houtman. *Exodus*. Bd. 3: *Chapters 20-40*. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2000. Kt., 737 S., € 53,–

Das Buch Exodus mit seinen vielen theologisch relevanten Themen (z. B. Plagen, Passa, Auszug, Dekalog, Bundesbuch, Heiligtum) stellt eine Herausforderung für jeden Exegeten dar, der sich in der von Houtman vorgelegten Ausführlichkeit bisher noch kein Kommentarschreiber angenommen hat. Die dreibändige Auslegung umfasst über 1700 Seiten. Und so wird man in der wissenschaftlichen Theologie nicht umhin kommen, sich mit Houtmans Kommentar zu beschäftigen.

Houtman teilt das Exodusbuch ab Kapitel 20 in fünf Teile: (1) Dekalog (20,1-17), (2) Bundesbuch (20,18-24,2), (3) Bundesschluss (24,3-11), (4) Anweisung und Ausführung der Errichtung des Zeltheiligtums (Kap. 24,12-31,18 und Kap. 35-40) und (5) Bundesbruch mit dem goldenen Kalb (Kap. 32-24). Er vergleicht dabei interessanterweise im 4. Teil die Anweisungen und die Ausführungen zum Bau mittels direkter synoptischer Gegenüberstellungen in zwei Spalten, was nach einer Gewöhnungsphase für die exegetische Arbeit sehr hilfreich ist.

Jeder der fünf Teile beginnt im Sinne eines kanonischen Ansatzes mit einem inhaltlich-theologischen Ausblick, der aber leider bis auf Kap. 32-34 sehr knapp gehalten ist. Außerdem gibt es einen kurzen Abriss über die weitere Wirkungsgeschichte im Judentum, im Neuen Testament, in der Kirche, im Koran und z. T. sogar in der Kunst. Für jede Perikope bietet er eine ausführliche wissenschaftliche Diskussion und das Ergebnis der Exegese und in einem zweiten Teil in jeweils angemessener Länge Einzelbeobachtungen am hebräischen Text sowie die Textkritik.

Interessant sind darüber hinaus einzelne Themen, die Houtman zwischendurch gesondert behandelt: Wie kann Gott im Blick auf Ex 20,5 gerecht sein? Wie hat Moses Gesicht gestrahlt? Wie waren die Gebote auf den Tafeln verteilt? u. a. Trotz des historisch-kritischen Ansatzes finden sich hier aufgrund der kanonischen Vorgehensweise fruchtbare Antworten, wenn auch manches offen bleibt, weil z. B. das Exodusbuch selbst keine Antworten liefert.

Bei der Behandlung des Dekaloges fasst Houtman überraschenderweise 20,3-6 entsprechend der jüdischen Zählweise zusammen, sodass er nur mit der Präambel auf die Zahl 10 kommt. Er begründet allerdings in erster Linie logisch: Wenn

andere Götter verboten sind, sind andere Götterbilder logischerweise einbegriffen. Dass man darüber hinaus für Jahwe kein Bild machen darf, sei dem Redaktoren aus der Königszeit so selbstverständlich, dass dies keiner expliziten Erwähnung in Form eines Gebots bedurfte. Auf eine genauere Untersuchung von *pesel* und *temunah* (Luther: „kein Bildnis noch irgendein Gleichnis") verzichtet Houtman dann auch konsequenterweise und fasst sie in der eigenen Übersetzung als „an image" zusammen (Hendiadys). Nicht jeder wird dem zustimmen.

Bei der Behandlung der einzelnen Gebote widmet er dort mehr Platz, wo eine gründliche Exegese Neues zu Tage bringt. So betont er z. B. beim Elterngebot das Familienoberhaupt als Adressaten, was in der evangelikalen Verkündigung oft übersehen wird. Es geht also weniger um Gehorsam der kleinen Kinder gegenüber ihren Eltern, sondern um die Versorgung der alten Eltern durch ihre erwachsenen Kinder. Darüber hinaus liefert Houtman den direkten Vergleich zu Dtn 5, aber alles aus dem Blickwinkel der Quellenscheidung und der literarischen Abhängigkeiten.

Ebenso wie der Dekalog wird auch das Bundesbuch als Ergebnis redaktioneller Arbeit als nicht homogen beurteilt. Dadurch geht hier wie auch an anderer Stelle die Komponente des Redens und Handelns Gottes verloren und damit letztlich auch die Komponente der unbedingten Verbindlichkeit. Es erscheint dem Rezensenten fraglich, wie daraus in der Praxis eine wegweisende Verkündigung erwachsen soll. Weiterhin fehlt eine Diskussion über die Abgrenzung des Bundesbuches; hier bleibt Houtman beim historisch-kritischen Konsens. Das ist umso schmerzlicher, da es für diese Diskussion gutes Vergleichsmaterial aus dem Alten Vorderen Orient gibt, das Houtman ansonsten gerne und ausführlich benutzt.

Immer wieder, so auch in den Teilen 4 und 5, wirkt sich die Grundannahme der Quellenscheidung aus: Der Bau des Zeltheiligtums findet seine literarische Abhängigkeit und Grundlage im Bau des Tempels unter Salomo und der Bundesbruch durch das goldene Kalb findet seine Abhängigkeit im Kalb Jerobeams I. (1 Kön. 12). An dieser Stelle muss man fragen, ob man damit dem Text gerecht werden kann, beraubt man ihn doch seiner historischen Grundlage und damit seiner Authentizität. Auch hier stellt sich wieder die Frage, wie aus der Arbeit irgendeines Redaktors noch eine wegweisende verbindliche Verkündigung erwachsen soll. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass dieser Kommentar für den wissenschaftlichen Exegeten eine Fülle von gewinnbringendem Material für eine kritische Auseinandersetzung bietet, aber Mängel für eine praktische Anwendung aufweist.

Mirko Lau

Wolfgang Bluedorn. *Yahweh versus Baalism: A Theological Reading of the Gideon-Abimelech Narrative*. JSOT.S, Bd. 329. Sheffield: Academic Press, 2002. Geb., 342 S., US $ 84,–

Diese synchrone, am Endtext orientierte, literarisch-theologische Auslegung der Gideon-Abimelecherzählung (Ri 6,1-9,57) ist die leicht überarbeitete Fassung Bluedorns 1999 am College of Higher Education of Cheltenham and Gloucester unter G. McConville eingereichter Dissertation. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Abimelecherzählung in Ri 8,29-9,57 in der Forschungsgeschichte häufig als Fremdkörper in der Gesamtheit des Richterbuches aufgefasst wurde oder aber einzelne Auffälligkeiten und Eigenschaften dieser Erzählung nur unzureichend beachtet wurden, argumentiert der Autor, dass der Schlüssel zur Interpretation des Richterbuches in dem theologischen Thema der Beziehung JHWH-Israel liegt, welche durch die Gideon-Abimelecherzählung bestimmt wird. Damit werden Themen von hauptsächlich synchron arbeitenden Autoren wie z. B. Gooding, Gerbrandt, Jobling, Webb, Polzin, Jordan und Woods aufgenommen und besonders bzgl. der Verbindung von Gideon- und Abimelecherzählung und den Implikationen für die theologische Gesamtaussage des Richterbuches weitergeführt. Als Thema von Ri 6,1-9,57 erarbeitet Bluedorn „Jahwe versus Götzendienst". Dies wird in der Gideonerzählung (Ri 6,1-8,28) durch die Darstellung der Überlegenheit Jahwes über Baal ausgeführt. Als Kontrast dazu stellt die folgende Abimelecherzählung die Abwesenheit Baals und das Versagen des Baalkultes dar. Die in der früheren Forschung herausgearbeiteten Themen in Ri 6,1-9,57, Jahwe-Königtum, die Rettung durch Jahwe, seine Beziehung zu Israel und Vergeltung, wären als Ausdrucksformen des Hauptthemas Jahwe versus Götzendienst zu verstehen.

Mit der Betonung des Textes als alleinigem Träger seiner Bedeutung ist Bluedorns Arbeit in der Nähe des sog. *New Criticism* zu sehen. Jegliche Rückfragen zur Entstehungsgeschichte des Textes oder evtl. dessen Referenten in Israels historischer Wirklichkeit sind ohne Belang für die Ausarbeitung der Bedeutung. Vielmehr wird nach dem Einfluss von Inhalt, Form und Struktur des Kontexts der betrachteten Einzelperikope gefragt. So stellt z. B. das Thema der Abhängigkeit Israels von Jahwe, welches in der Gideonerzählung besonders stark betont wird, die vorangehenden Erzählungen in ein neues Licht. Aus der Retrospektive wird somit der theologische Gehalt der vorangehenden Kapitel verändert. Für die folgenden Kapitel in Ri wird dieses Thema zum Paradigma, welches auch die Änderung in der Komposition der späteren Richterzyklen ab Tola (Ri 10,1f) begründet. Jedoch geht Bluedorn nicht soweit, jegliche referentielle Funktion des Textes abzulehnen, welches in seiner Betonung der theologischen Aussagen des Textes und auch seinem kurzen Kapitel zu möglichen Implikationen für einzelne Lesergruppen deutlich wird.

Die gründliche exegetische Arbeit sowie die Beachtung der literarischen Zusammenhänge des Richterbuches machen Bluedorns Monografie unverzichtbar

für die Beschäftigung mit Ri. Seine Ergebnisse sind fundiert, nachvollziehbar und bieten eine gute Erklärung für die adressierten exegetischen Probleme. Es bleibt zu hoffen, dass für andere biblische Bücher ähnliche Untersuchungen erscheinen, welche die jeweiligen inneren Strukturen und Dynamiken wahrnehmen und nicht Fremdkategorien an sie herantragen.

Stefan Kürle

Baruch Halpern. *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King.* The Bible in Its World. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. Hb., 512 S., US $ 30,–

Um es gleich zu sagen: obwohl Baruch Halpern von den Büchern Samuel ausgeht, hat der von ihm portraitierte David mit dem in den biblischen Texten beschriebenen nichts mehr zu tun. Es handelt sich um eine der Einbildungskraft des Autors entspringende Charaktergestaltung, die sich lediglich biblischer Materialen bedient. So ist der David von Halpern kein Israelit, sondern ein Mann wohl kanaanäischer Herkunft. Er war nicht an Sauls Hof, vielmehr immer schon Militärführer im Sold der Philister. Die Kämpfe gegen die Philister (2 Sam 5,17ff; 8,1) waren interne Auseinandersetzungen zwischen den Philisterkönigen von Gat und Ekron, bei denen David auf Seiten von Achis, König von Gat, gegen Ekron gekämpft hat. Als Philisteroffizier kämpfte David selbstverständlich gegen Israel, bis Saul getötet wurde. Für seine dabei erworbenen Verdienste sei er anschließend von den Philistern mit dem „Vasallenkönigtum" über die südlichen Lande belohnt worden. Aus deren vielschichtiger Bevölkerung sei danach der Stamm Juda hervorgegangen. Natürlich trägt David nach Halpern Verantwortung für die Morde an Abner, Amasa, Ischbaal und viele, viele andere, er war eben ein „*serial killer*". Nach Halpern hat David auch Salomo nicht gezeugt. Dessen Vater war eher ein unbekannter verstorbener Mann der Batseba, vielleicht Uria. Wahrscheinlicher sei aber Absalom als Vater Salomos anzusehen, Batseba sei eine der Konkubinen Davids gewesen, die er bei seiner Revolte in Jerusalem geschwängert hätte. Nicht auszuschließen, aber weniger wahrscheinlich sei, dass der Prophet Natan der Vater sei. Schließlich habe er David trickreich die Vaterschaft unterstellt. Die Liste der Eigenheiten bei Halperns David ließe sich lange fortsetzen.

Fragt man, wie der international bekannte Professor of Ancient History & Jewish Studies der Pennsylvania State University zu solchen Vorstellungen gelangt, so stößt man auf folgende Methode:

1. Zunächst wertet er die biblischen Texte als apologetische Propaganda, verfasst von Salomos Sekretären. Er hält die Texte damit für alt und den Ereignissen zeitlich nah. Während andere Exegeten daraus eine hohe sachliche Vertrauenswürdigkeit folgern, gilt das Gegenteil für Halpern. Er sieht sich verpflichtet, den Texten abgrundtief zu misstrauen. Für ihn sind sie geschrieben, um den Leser

über die wahren Zusammenhänge um David zu täuschen. Halpern unterstellt deshalb in der Regel das Gegenteil von dem, was die Texte sagen. Mit dieser Prämisse hat kein Text eine Chance, Unterstellungen zu korrigieren.

2. Ferner teilt er mittels der alten Literarkritik die Texte in zwei Quellen A und B. Die Methode hat zwar Tradition, es gibt dazu bis heute jedoch keinerlei Konsens. Neuere Arbeiten sind aus guten Gründen längst von diesem Muster der Interpretation abgerückt. Für Halpern liegen zwei Berichte über David vor, die natürlich jeweils nur die Hälfte der biblischen Angaben bringen. Dies führt zur der Fragestellung, warum die jeweils fehlenden Informationen von der je anderen Quelle unterschlagen wurden und welcher der beiden Versionen denn zu trauen sei. Aufgrund der unterstellten apologetischen Tendenz des Buches hält Halpern die für David je ungünstigere Variante für die stimmigere.

3. Mit diesen methodisch fatalen Vorgaben kann er jede Aussage des Textes in ihr Gegenteil drehen. Phantasievoll jongliert er die verschiedene Optionen in bester Agatha-Christie-Manier. Häufig gebrauchte Vokabeln sind: „if", „presumably", „no doubt", „it seems more likely", „not believable", „not improbable", „it is unlikely" etc.

4. Zusätzlich hält Halpern das, was im Text fehlt, für ebenso wichtig wie das, was dasteht. Z. B. schweigen die Texte darüber, wann und wie Städte wie Dor, Meggido, Bet-Shean und andere unter israelitische Herrschaft gekommen sind. Halpern meint zu wissen, dass entsprechende Zerstörungsschichten in den Tells nur von Eroberungen durch Absalom stammen können (auch diese Rolle Absaloms steht in keinem Text).

5. In diesem Fall wie auch bei anderen wilden Rekonstruktionen folgt eine ausführliche Fachdiskussion zu archäologischen Schichten und Keramikdatierungen und wie diese zu dem postulierten Handlungsrahmen in Beziehung stehen könnten. Solche Ausführungen und andere Bezugnahmen auf die Forschung geben dem Buch den Anschein einer wissenschaftlich seriösen Beschäftigung mit dem Thema.

Will man der Gestalt des David in Literatur, Theologie und Historie näher kommen, so wird man dieses Buch kaum empfehlen können. Es erstickt unter der Last überzogener Phantasie und Ausschmückung. Natürlich ist längst erkannt, dass sich in den Samuelbüchern rhetorisch eine prodavidische Tendenz ausmachen lässt. Die Art, wie Halpern diese zutreffende Beobachtung zum einzigen und dominierenden Lesehorizont aufbläht und in postmoderner Beliebigkeit zur Karikatur verzerrt, vernebelt selbst die wenigen hilfreichen Einsichten in dem Buch. Der David, der gelebt hat, hätte ein Recht auf eine faire historische Darstellung anhand der vorhandenen Quellen, d. h. der biblischen Texte.

Herbert H. Klement

Martin Holland. *Das erste Buch Samuel.* Wuppertaler Studienbibel AT. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 320 S., € 20,–

Der Aufbau des Kommentars entspricht dem aus anderen Bänden der Reihe vertrauten Muster: Zu jeder Perikope bietet der Verfasser seine eigene Übersetzung. Anmerkungen weisen auf Textvarianten hin, insbesondere die vielen Abweichungen der LXX vom MT. Die werden dann Vers für Vers kommentiert; Zitate des biblischen Textes sind durch Fettdruck hervorgehoben. Jeder Abschnitt schließt mit einer kurzen Zusammenfassung der Bedeutung des Inhalts in Stichworten. Am Ende des Buches befinden sich drei knappe und nicht immer vollständige Register sowie das Literaturverzeichnis, das nur ein Werk aus der reichhaltigen angelsächsischen Literatur zu *1. Samuel* enthält.

Die Gliederung der Perikopen entspricht weitgehend der üblichen biblischen Kapiteleinteilung, wird aber im Kommentar weder thematisch noch sprachlich begründet oder erklärt.

Es fällt schwer die Übersetzung zu beurteilen, da weder Verfasser noch Herausgeber Angaben zu deren Ziel machen, ob bspw. eine möglichst wörtliche Wiedergabe des Urtextes oder eine flüssige Übertragung in modernes Deutsch angestrebt ist. Auffällig ist, wie die hebräischen Konstruktionen mit *waw* und *wayehî* etwas hölzern durch „und" bzw. „und es geschah" wiedergegeben werden.

Es fragt sich, inwieweit ein Vers-für-Vers-Kommentar einem Werk wie *1. Samuel* gerecht zu werden vermag, dessen „meisterhafte[n] Erzählkunst, die zur Weltliteratur gehört" (S. 22) sowohl Textgestalt als auch vielfältige Querverbindungen zur Vermittlung der Botschaft verwendet. So erfährt der Leser im Kommentar zu 1 Sam 23 z. B. nicht, wie die chiastische Struktur die letzte Begegnung Jonathans mit David zum Höhepunkt des Abschnitts werden lässt. Auch nicht, wie sich das Beziehungsdreieck zwischen David, Saul und dessen Familienmitglieder in der Gliederung der Episoden von Kapiteln 18-20 widerspiegelt. Die überaus wichtige Kleidersymbolik wird zwar 15,27 und 24,5 erkannt, dafür aber 17,53; 18,4 und vor allem 19,24 nicht. Überhaupt wäre es vorteilhaft gewesen, wenn der Verfasser in seiner Einleitung neben Anmerkungen zur Geschichte, Chronologie und Entstehung von *1. Samuel* auch etwas zum Beziehungsgeflecht der Hauptfiguren vermerkt hätte.

Irritierend sind ferner die vielen rhetorischen Fragen, z. B. zu 22,19: „Wer schlug Nob? Ist es Doëg? [...] Waren die Hirten seine Helfershelfer? Lag der Befehl bei Saul?" Der Bibelleser ist es, der seine Fragen an den Text stellt und vom Kommentatoren Antworten erwartet, die aber in den seltensten Fällen gegeben werden.

Die Zusammenfassungen am Ende jeden Abschnitts muten eher wie kleine homiletische Hilfen an, als dass sie einen Überblick über Inhalt und Bedeutung des kommentierten Textes verschaffen. Insgesamt zeichnet sich das Werk durch eine gewisse Akribie in der Einzelexegese aus. Dies ist besonders bei topogra-

phischen und kulturellen Angaben auszumachen. Den fehlenden Blick für die großen Zusammenhänge können aber auch gute Detailbeobachtungen nicht ersetzen.

Michael Ponsford

Hans Strauss. *Hiob 19,1-42,17.* BKAT XVI/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Geb., 426 S., € 119,–

Strauss' Band setzt die Arbeiten von Horst zu Hiob 1-18 fort, indem er die grundsätzliche exegetische Literatur wahrnimmt, aber nicht jede These einfach übernimmt. Er hat so manches kritische Wort gegen psychologisierende Auslegungen (vgl. S. 90, 283), aber auch gegen literarkritische Ansätze zu sagen. Die Diskussion um einen dritten Redegang geht er eigenständig an: „Dies ist auf jeden Fall ein weiteres Argument für den oben (zu Kap. 22) vorgeschlagenen Ansatz, daß hier ursprünglich gar kein echter dialogisch verlaufender 3. Redegang beabsichtigt war und vorgelegen hat, sondern (bis mindestens Kap. 28 einschließlich) fortgeschriebene Überlieferungen eines in Hiobbuch nachträglich eingelegten ‚Werkstattgesprächs'." (S. 73).

Strauss versucht – das wird daran auch deutlich – neu an den Text heranzugehen, ihn so zu verstehen, wie er uns vorliegt. An vielen Stellen wird man als Leser durch die neuen Gedanken und Ansätze gedanklich in Bewegung gesetzt. Bedauerlich findet es der Rezensent dabei allerdings, dass nicht jede exegetische Frage ausreichend diskutiert (vgl. S. 104, 116) und die Entscheidung entsprechend begründet wird. Wenn Kap. 19,25ff ein wichtiger Wendepunkt im Buch Hiob ist, dann muss das m. E. exegetisch noch deutlicher herausgearbeitet und begründet werden. Es findet kein detaillierter Vergleich mit Kap. 14 statt, lediglich wird auf Kap. 14,13(ff) und 16,18(ff) nur kurz verwiesen (S. 17). Die These findet man zunächst nur auf S. 16 zwischen den Zeilen.

Vielfach sind exegetische Beobachtungen, die Strauss bei der Behandlung solcher Fragen macht, hilfreich und anregend. Vergleichbares ist zur Behandlung der Elihu-Reden zu sagen. Es gibt gute Beobachtungen, auch der Blick für das gesamte Buch, d. h. zu den vorangehenden Kapiteln und von den Elihu-Reden her zu Kap. 38ff geht nicht verloren, aber der Rezensent vermisst die Auswertung dieser Beobachtungen (vgl. S. 307, 313, 325ff, auch 396) an zu vielen Stellen.

Kritisch sei außerdem zweierlei anzumerken: (1) bei Vergleichstexten behandelt Strauss eine Reihe altorientalischer Parallelen, aber man findet ihn auch bei einem Vergleich mit Ovid. Es wird nicht klar, nach welchen Kriterien die Texte zum Vergleich herangezogen werden. (2) Irrtümlicherweise geben die Seitenangaben im Stichwortverzeichnis für „Theodizee" offensichtlich die Stellen zum Stichwort „Theophanie" wieder. Dadurch kommt das Stichwort „Theodizee" im Verzeichnis nicht vor, was bei der Behandlung des Buches Hiob bedauerlich ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass an guten Bausteinen auf der Baustelle kein Mangel herrscht, aber das Gebäude, das man daraus bauen könnte, nicht errichtet wird. Wer seine Beschäftigung mit dem Buch Hiob um gute Bausteine ergänzen will, sollte diesen soliden und nicht zu umfangreichen Kommentar in die Hand nehmen.

Heiko Wenzel

Dorothea Erbele-Küster. *Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. WMANT, Bd. 87. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Geb., 207 S., € 49,90

Diese unter der Ägide von Hermann Spieckermann an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Hamburg eingereichte Dissertation unternimmt es, literaturwissenschaftliche Sichtweisen in die Psalmenforschung einzubringen. Anders als beim historisch-kritischen Methodenkanon, wo die Entstehungsgeschichte und der Autor im Vordergrund des Interesses steht, sind bei der Rezeptionsästhetik die Empfänger (Lesende) und die Wirkung des Textes auf diese fokussiert. Erbele-Küster schreibt dazu: „Gerade anhand der Psalmen wird offensichtlich, daß der Sinn eines Textes erst im aktiven Aneignungs- und Rezeptionsprozeß der Leserin und des Lesers entsteht, wobei den Lesenden eine sinnkonstituierende Rolle zukommt." (S. 48)

Im ersten Hauptkapitel „Rezeptionsästhetik und Hermeneutik" werden zunächst neuere literaturwissenschaftliche Ansätze („Lesermodelle") vorgestellt. Die Autorin nimmt dabei namentlich die Einsichten von Wolfgang Iser und Hans Robert Jauß auf. Anschließend werden Verschränkungsmöglichkeiten zwischen der Alttestamentlichen Exegese und diesen Zugängen bedacht.

Der zweite Hauptteil trägt den Titel „Psalmenlesen als anthropologischer Akt" und bietet in drei Abschnitten Anwendungsbeispiele der rezeptionsästhetischen Zugangsweise im Blick auf das Psalmenbuch. Zunächst wird anhand der Struktur des „impliziten Beters" herausgearbeitet, wie durch die leserfiktive Figur „David" (Psalmenüberschriften) dieser als Autor, Leser, Beter und Sänger die Psalmen für nachfolgende Leser, Sänger und Dichter erschlossen wird. Dabei zeigt sich, dass David zum „paradigmatischen Leser der Psalmen" wird. Die Psalmenüberschriften, der Septuagintapsalter und 11QPs[a] mit ihrer Davidisierung sind frühe Beispiele für Prozesse der Neukontextuierung und Rezeption von Psalmen. In der zweiten Rubrik werden „Modelle ästhetischer Identifikation" vorgestellt. Als besonders identifikationseinladend gelten der Verfasserin Seligpreisung sowie Ich- und Er-Aussagen in den Psalmen. Dann wird aufgezeigt, mit Hilfe welcher Dimensionen bzw. Textstrategien der Psalmen der Umgang mit „Feinden" bewältigt wird.

Der letzte Abschnitt widmet sich den Unbestimmtheits- bzw. Leerstellen, die die Psalmen zu Wiederverwendungstexten werden lassen. Erbele-Küster plädiert dafür, die damit verbundene Offenheit nicht durch Textauffüllungen zu beseitigen, sondern sie als Chance zu sehen. Die Autorin erörtert dies anhand exemplarischer Texte im Blick auf die Notsituationen, die Frage von Schuld und Gerechtigkeit sowie der „offenen Bittstruktur". Schließlich zeigt sie, dass dem sogenannten „Stimmungsumschwungs" in den Klagepsalmen nicht mit der Annahme eines „Heilsorakels" (J. Begrich) beizukommen ist. Sie will das Phänomen vielmehr als „Erkenntnisgewinn und Sprachgeschenk" verstehen und schreibt: „Die anthropologische Dimension ästhetischer Erfahrung zeigt sich darin, daß beim Lesen der Psalmen eine neue Sicht auf die vorfindliche Welt eröffnet wird. Der Beter erkennt, daß Gott zugunsten der Angefeindeten und Bedrückten rettend eingreift. Im Akt des Lesens erscheint die Welt unter der Perspektive Gottes, so daß die ästhetische Erfahrung zur religiösen Erfahrung wird." (S. 177)

Im Schlusskapitel werden die Ergebnisse der Untersuchung gebündelt. Beigegeben ist ein Literaturverzeichnis und ein Psalmenstellenregister.

Der Einbezug der Leserperspektive darf als gewinnbringend bezeichnet werden, zumal sich hier auch Perspektiven öffnen für den heutigen Umgang mit den Psalmen in Seelsorge, Predigt und Kasualrede. Am anregendsten waren für mich die Überlegungen zu den David-Überschriften und zu den „Leerstellen" im Blick auf den sog. Stimmungsumschwung. Kritisch möchte ich ein Dreifaches vermerken: 1. Gerade von einem literaturwissenschaftlichen Ansatz her wären Theorie-Modelle, die stärker als Iser und Jauß die Versdichtung im Blick haben, gewinnbringend einzubeziehen gewesen (u. a. Jakobson und Lotman). 2. Das Abstellen auf die Rezeptionsästhetik ist zu einseitig; für die Erfassung der einzelnen Psalmen als poetische Gebilde erschließt die Studie zu wenig Instrumentarien. 3. Die von der Verfasserin bezweckten Perspektiven für eine „literarische Anthropologie" bleiben theologisch blass. Inwiefern das Lesen als anthropologischer Akt zugleich Beten im Sinne eines dialogisch-theologischen Geschehens ist, blieb mir undeutlich.

Beat Weber

Beat Weber. *Werkbuch Psalmen I: Die Psalmen 1 bis 72*. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2001. Kt., 357 S., € 25,–

Hand aufs Herz: Welcher Pastor respektive Pastorin greift in seiner Vorbereitung noch zum hebräischen Text? Allzu sehr sind die Beschwörungen des Hebräischlehrers und vor allem die Kenntnisse des Hebräischen selbst verblasst. Der alltägliche Zeitdruck sowie die stark empfundene Kluft zwischen kirchlicher Praxis und wissenschaftlicher Exegese führen schnell dazu, dass der Praktiker den hebräischen Text wie die wissenschaftlichen Kommentare unbeachtet lässt.

In diese Situation hinein versucht Beat Weber, Schweizer Pfarrer und Präsident der *Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie* (AfbeT), mit seinem *Werkbuch Psalmen* Abhilfe zu schaffen. Er will die „wissenschaftlich abgestützte Psalmenforschung für die kirchliche Praxis fruchtbar" machen (S. 5) und hat dabei sowohl die Praktiker im kirchlichen Dienst wie auch Theologiestudenten vor Augen. Als konkrete Hilfe bietet er deswegen nach einer wortgetreuen Übersetzung, die den Blick für die Wortspiele und Strukturen der Psalmen offen halten will, knappe Vokabel- und Bestimmungshilfen an.

Typisch für dieses Werkbuch ist sein ausgeprägtes Interesse an „Sprache und Form" sowie „Poesie und Struktur". Über die klassische Bestimmung der Gliederung und Gattung hinaus wird dem poetischen Netzwerk des Psalms nachgespürt und so das Zusammengehen von Gestalt und Gehalt erhellt. Weber greift damit die neuere Psalmenforschung auf, die er bei aller Vorsicht angesichts der dynamischen Forschungslage für die Praxis aufbereitet. In einer dreißigseitigen Einführung wird der Leser dann auch vor allem über diese Gesichtspunkte informiert.

Weber arbeitet die sinnstiftenden Verknüpfungen nicht nur innerhalb eines Psalm, sondern unter dem Stichwort „Kontexte" psalmübergreifend auf. Der Psalter wird nicht mehr als ein „Gebets- und Liederbuch", sondern als „frömmigkeitliches Lese-, Meditations- und Lehrbuch" (S. 45) verstanden, das zu einer *lectio continua* einlädt.

Die in der Regel drei- bzw. vierseitige Behandlung jedes Psalm wird durch „Anregungen für die Praxis" abgeschlossen, in denen Verweise auf neutestamentliche Bezüge, knappe theologische Reflexionen und Angaben über das Vorkommen des Psalm in kirchlichen Liederbüchern zu finden sind.

Mit diesem Werkbuch liegt innerhalb der Einführungs- und Kommentarliteratur ein neuer Typus vor, dem viele Nachahmer zu wünschen sind. Sein Wert liegt in der guten Hinführung zu den literarischen Merkmalen des hebräischen Textes. Wer an traditions-, literar- und redaktionskritischen Fragestellungen, aber auch an semantischen Untersuchungen interessiert ist, wird auch weiterhin auf Kommentare zurückgreifen müssen. Dies schmälert den Nutzen des Buches jedoch nicht, begreift man es als eine Einstiegshilfe im Umgang mit den Psalmen. Vermisst hat der Rezensent allerdings eine Einführung in die Theologie der Psalmen, die das Verständnis beispielsweise der Feindpsalmen fördert. Vielleicht kann dies der für Herbst 2003 angekündigte zweite Band leisten.

Christian D. Kupfer

Knut Martin Heim. *Like Grapes of Gold Set in Silver: An Interpretation of Proverbial Clusters in Proverbs 10:1 – 22:16.* BZAW, Bd. 273. Berlin; New York: de Gruyter, 2001. Geb., XIV+378 S., € 98,–

Leser und Ausleger des Sprüchebuches stehen immer wieder vor der Frage, ob die vielen einzelnen Sprüche jeweils nur für sich zu betrachten sind oder ob ein übergeordneter Zusammenhang besteht. Knut Heim entwickelt in seiner Arbeit die These, dass die meisten Sprüche der Sammlung Spr 10,1 – 22,16 zu kleinen sog. *proverbial clusters* zusammengesetzt wurden.

Im methodischen Teil der Arbeit analysiert Heim zunächst, wie ein Sprichwort typischerweise mündlich eingesetzt wird, um eine allgemein anerkannte Wahrheit auf eine konkrete Situation (*performance context*) anzuwenden. Werden Sprichwörter in einer Sammlung verschriftlicht, muss der Leser allerdings beim erbaulichen Studium die Anwendungsmöglichkeiten Spruch für Spruch selbst entwickeln. Dies ermüdet und führt teilweise auch zu recht banalen Ergebnissen. Um dem Leser den Zugang zu erleichtern, wurden deshalb nach Heim die Sprüche des Sprüchebuches in kleine Gruppen zusammengeordnet, die jeweils als thematische Einheit interpretiert werden sollten.

Nach Heim ist kein einzelnes übergeordnetes Merkmal vorhanden, das zur Gliederung der Sammlung herangezogen werden könnte. Auch von einem logischen Fortschreiten innerhalb von Spruchgruppen sollte nicht ausgegangen werden. Die Sprüche einer Gruppe sind nach Heim vielmehr wie Beeren einer Traube angeordnet. Sie werden durch Wiederholung, Inklusio, Verwendung von Schlüsselwörtern usw. zusammengebunden und haben ein gemeinsames Thema zum Inhalt. Grenzen zwischen *proverbial clusters* werden durch Themenwechsel und/oder fehlende formale Verbindungen markiert.

Im exegetischen Hauptteil der Arbeit identifiziert Heim in Spr 10,1-22,16 etwa 55 *proverbial clusters* von meist 3 bis 8 Versen Länge. Einige der größeren Spruchgruppen werden noch einmal in Unterabschnitte zerlegt. Zu jeder Gruppe bietet Heim eine kommentierte Übersetzung, eine Begründung der Textabgrenzung sowie eine Interpretation der Spruchgruppe als Einheit. Vorhandene Forschungsergebnisse werden hierbei miteinbezogen und teilweise einer neuen Synthese zugeführt.

Positiv hervorzuheben ist, dass Heim vom Endtext her und zum geneigten Bibelleser hin arbeitet. Der Text wird nicht durch historische Rekonstruktionsversuche in seinem Wert untergraben, sondern im Gegenteil in seiner Endgestalt sorgfältig ausgelegt.

Die Abgrenzung der *proverbial clusters* ist allerdings nicht in allen Fällen unstrittig. Doch ist das Konzept des *clusters* bzw. der Traube („grape"), auf das Heim auch mit dem Titel seiner Arbeit anspielt, für die Sprüchesammlung 10,1-22,16 sicherlich das am meisten angemessene.

Julius Steinberg

Stefan Fischer. *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*. Wiener Alttestamentliche Studien, Bd. 2. Frankfurt am Main: Lang, 1999. 270 S., € 39,–

Woher stammt die Aufforderung Kohelets (des Predigers) zur Lebensfreude und wie ist diese theologisch einzuordnen? Um diese Thematik geht es in dieser Monographie, eine um ein Drittel gekürzte und überarbeitete Fassung der Promotionsarbeit, die Stefan Fischer bei James Loader an der Universität von Südafrika 1997 einreichte.

Die erste Hälfte des Buches befasst sich mit der Aufforderung zur Lebensfreude in Kohelet und anderen alttestamentlichen Texten (z. B. in den Sprüchen, Hiob und eschatologischen Verheißungen). Hierbei wird der Schwerpunkt auf die Auslegung der betreffenden (sechs) Texte in Kohelet in ihrem literarischen Zusammenhang gelegt. Fischer bewertet die Lebensfreude als eine gottwohlgefällige, weil von ihm geschenkte Erfahrung, d. h. weder Ausdruck des Hedonismus noch des Strebens nach einem kleinen Glück in einer dunklen Welt, eine positive Thematik, die das Buch wie ein roter Faden durchzieht.

Die zweite Hälfte der Monografie untersucht die Aufforderung zur Lebensfreude in außeralttestamentlicher Literatur, vorwiegend der aus Ägypten aber auch der aus Mesopotamien und der Levante sowie in griechischen und apokryphen Texten. Die ägyptischen Harfnerlieder stehen im Mittelpunkt dieser Analyse (S. 138-177). Mehrere gemeinsame Motive werden in diesen Literaturen identifiziert: der Kreislaufgedanke, der Tod (in Vergessenheit geraten, Besitz überlassen, *memento mori* als Beweggrund, der Tod als Schicksal aller Menschen), der Lebensgenuss (der „schöne" Tag, dem Herzen folgen, weiße Kleider und Salbe, die Frau, Musik und Gesang, Trunkenheit) und Arbeit. Fischer interessiert sich vor allem für die Frage, ob Gemeinsamkeiten zwischen Kohelet und den Harfnerliedern auf ein „kulturelles Reservoir" der antiken Welt oder auf direkte Abhängigkeit zurückgeführt werden kann. Da er das Buch „wie die meisten Ausleger" in das 3. Jh. v. Chr. datiert (ohne dies ausführlich zu begründen – hier muss man jedoch auf das Minderheitsvotum von D. C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Re-evaluating ist Nature and Date* [Lewiston/NY, 1988], hinweisen, der das Buch in die Monarchiezeit datiert), muss Fischer fast die gesamte altorientalische Literatur in Betracht ziehen. Auch muss er erklären, wie so viele Motive und Formulierungen aus Texten des 2. Jt. v. Chr. – da „die ‚häretischen' Harfnerlieder nach dem 12. Jh. v. Chr. in Ägypten in Vergessenheit gerieten" (S. 235) – bei Kohelet so spät wiederauftauchen können.

Nach seiner Auswertung dieser außerbiblischen Texte zeichnet Fischer auf wenigen Seiten die mögliche Rezeption der „häretischen" Harfnerlieder durch Kohelet nach (S. 227-238). Nach Fischer: „die vielfältigen Übereinstimmungen zwischen Kohelet und den ‚häretischen' Harfnerlieder sprechen gegen eine zufällige Parallelentwicklung und dafür, daß der Verfasser des Buches Kohelet auf

eine Vorlage der ‚häretischen' Harfnerlieder zurückgegriffen hat, die ihren Weg nach Israel gefunden hat" (S. 227). Da „ägyptische Traditionen" in anderen alttestamentlichen Texten (etwa Spr 1-9; 22,17-24,22; Ps 104; Hld) behauptet werden, wird ein ähnlicher Traditionsweg über die Weisheit und das Fest von Fischer vorgeschlagen. Doch sind die „häretischen" Harfnerlieder Produkt des Kultes, nicht der Weisheitslehrer, und nehmen die Festelemente keinen großen Raum bei Kohelet ein. Fischer spekuliert, dass dies „über kanaanäische Vermittlung in Israel Verbreitung" fand (S. 237), eventuell mit ägyptischen Sängerinnen oder von Ägypten geschulten Beamten als Tradenten. Der ursprüngliche Sitz im Leben der Harfnerlieder war Kohelet also nicht mehr bekannt.

Durch diese umfassende Behandlung der Thematik der „Aufforderung zur Lebensfreude" in biblischen und außerbiblischen Texten (ein 31-seitiges Literaturverzeichnis belegt die Gründlichkeit seiner Forschungsarbeit) leistet Fischer einen wertvollen Beitrag. Seine Monografie bildet eine gute Basis für eine biblisch-theologische Synthese der Lebensfreude, ein biblisches Thema, das zu oft als Folge pietistischer Einflüsse in christlichen Kreisen vernachlässigt wird. Da viele Elemente in Kohelet nicht nur in den Harfnerliedern sondern auch in anderen altorientalischen Texten zu finden sind, ist nicht klar, inwiefern Kohelet von den „häretischen" Harfnerliedern abhängig sein muss. Mehrere dieser Ähnlichkeiten sind von spezifischen Übersetzungsvorschlägen abhängig. Zum Beispiel zieht Fischer in Antef-Lied „vermehre deine Schönheit" vor, andere Übersetzer aber „Vergnügen" (Fox) oder „Güte" (Lorton), was weitgehend bestimmt, welche Parallelen man dazu in Kohelet findet. Was hingegen fehlt, ist eine ausreichende Behandlung der *Unterschiede* in Kohelets Verwendung bzw. Deutung der gemeinsamen Motive aus der altorientalischen Literatur, was wiederum von der (nicht unumstrittenen) Auslegung der einzelnen Texte abhängt. Auch in seiner Verwendung von Begriffen wie „gemeinorientalisches Weltordunungsdenken" oder „Tun-Ergehen-Zusammenhang" setzt Fischer einen wissenschaftlichen Konsens voraus, den es in der Weisheitsforschung nicht mehr gibt. Bei einer Untersuchung wie dieser geht es immer nur um Wahrscheinlichkeitsgrade – nicht um Beweise – und Fischer hat die relevanten Daten in hervorragender Weise zusammengestellt. Dass das Ergebnis „sehr wahrscheinlich" bleiben muss und seine überlieferungsgeschichtlichen Vorschläge für diesen Rezensenten nicht besonders überzeugend sind, tut Stefan Fischers großer Leistung keinen Abbruch.

Richard Schultz

Tremper Longman III. *Song of Songs.* The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. Geb., XVI+238 S., US $ 35,–

In diesem detaillierten Kommentar der renommierten NICOT-Reihe versucht der Autor Tremper Longman III. eine Brücke zwischen der wörtlichen und der alle-

gorischen Auslegung zu schlagen. Nach einer wertvollen und ausführlichen Analyse der Auslegungsgeschichte des Hohenliedes, die die Hauptrichtungen der jüdischen und christlichen Tradition bis in die heutige Zeit nachzeichnet, stellt Longman das Hohelied als eine Sammlung größtenteils unabhängiger Lieder aus unterschiedlichen Zeiten vor. Diese Lieder seien durch wiederkehrende Refrains locker verbunden, doch sei weder eine übergreifende Erzählung oder Handlung auszumachen, noch gingen die Gedichte auf reale Personen oder Begebenheiten zurück. Vielmehr lässt sich Longman von den Gedanken leiten, dass das Hohelied vornehmlich „an anthology of love poems, a kind of erotic psalter" sei, „[which] celebrates human sexuality and love" (S. 43,59), es jedoch auch die Beziehung zwischen Mann und Frau als Analogie zur Beziehung zwischen Gott und seinem Volk beschreibe. Dankbarerweise bleibt der Kommentar trotz dieser hermeneutischen Vorentscheidungen weitgehend sachlich.

Entsprechend den 23 Liebesgedichten, aus denen das Hohelied bestehe, zerfällt auch der Kommentar in 23 Abschnitte. Jeder dieser Abschnitte wird einem oder mehreren Sprechern zugeordnet. Hier unterscheidet Longman zwischen der Frau, dem Mann, den Frauen Jerusalems und den allerdings nicht selbst sprechenden Brüdern der Frau. Auch wenn diese Unterteilung plausibel erscheint, bleibt in einigen Fällen zu fragen, ob die eindeutige Zuordnung zu Sprechern immer glücklich und sinnvoll ist.

Die salomonische Verfasserschaft wird zugunsten einer exilischen Kompositionszeit aufgegeben, indem argumentiert wird, dass Salomo außerhalb der später hinzugefügten Überschrift (Hld 1,1) nicht eindeutig genannt werde und dass das Buch mit seiner Betonung der romantischen Liebe nicht zur Vielweiberei Salomos passe. Es bleibt allerdings zweifelhaft, ob man Salomos Aufbau seines Harem, den er offenbar aus politischen Motiven vorangetrieben hat, überhaupt als romantische Eheschließungen betrachten kann.

Beachtenswert sind Longmans Ausführungen zum Platz des Hohenliedes im alttestamentlichen Kontext. Das Hohelied zeige auf, dass die ursprünglich gute, aber durch den Sündenfall verletzte Einrichtung der Ehe von Gott geheilt werden könne, aber die Leser lernten auch die emotionale Intensität, Intimität und Exklusivität ihrer Beziehung zu Gott kennen.

Trotz der Betonung der wörtlichen Auslegung besticht der Kommentar durch seinen Versuch, die wörtliche mit der allegorischen Auslegung zu verbinden. Der Kommentar stellt daher einen wertvollen Beitrag zur Auslegung des Hohenliedes dar.

Wolfgang Bluedorn

Brevard S. Childs. *Isaiah: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville, KY: Westminster, 2001. Geb., 700 S., US $ 59,95

Da Childs berühmt geworden ist durch seine Betonung der Bedeutung der kanonischen Endgestalt biblischer Bücher, muss es einen interessieren, wenn dieser Forscher nun einen Kommentar zu Jesaja abfasst, einem Buch der Heiligen Schrift, das für seine kritische Aufteilung in Proto-, Deutero-und Tritojesaja bekannt geworden ist und an deren Entstehung nach kritischer Überzeugung noch viele andere Hände beteiligt gewesen sein sollen. Childs geht einerseits von vielen Hände samt Proto-, Deutero- und Tritojesaja aus und pocht andererseits im Zuge der Auslegung der verschiedenen Abschnitte immer wieder auf die Notwendigkeit, die Zuwächse, Ergänzungen und Fortschreibungen im Rahmen der Endgestalt des Textes auszulegen und zu würdigen, und sie nicht als späte „unauthentische Zusätze" herabzuwürdigen (S. 67). Da der Kommentator die Aufgabe habe, die Endgestalt des Textes auszulegen, kann Childs mitunter auch davor warnen, dass man sich auslegungsmäßig versteigen kann, wenn man in historisch-hypothetischer Rekonstruktion hinter den Text zurückgehen will, so etwa in Zusammenhang mit dem historischen Hintergrund von Jes 9,1-6 und 11,1ff: „For commentators in this case to focus on reconstructing a historical context to provide the key for understanding runs the danger of so concentrating on a level behind the text as to miss the text's own theological witness" (S. 101). Aber man würde Childs völlig missverstehen, wenn man meinte, er lehnte so etwas grundsätzlich ab. Permanent entfaltet er seine eigenen Auslegungen auf dem Hintergrund der Annahme, dass der jeweilige Abschnitt eine vielschichtige Entstehungsgeschichte hinter sich habe. So geht er z. B. davon aus, dass das dreifache Vorkommen des Namens „Immanuel" jeweils von jemand anderem stammt und eine Fortschreibung des Verständnisses dieses Kindes beinhaltet, das dann in der Textendgestalt messianisch verstanden worden sei (siehe zu Jes 7,14; 8,8.10).

Childs will eine vermittelnde Position einnehmen: „In a word, I deem inadequate the usual diachronic approach of traditional historical criticism that offers a literary and historical reconstruction of the text's allegedly original background as the necessary context for critical interpretation. Likewise, I reject a synchronic or structuralist rendering ... which focuses solely on the text as a self-sufficient literary entity apart from any consideration of the reality behind ist written form. Rather the crucial issue remains in determining how the diachronic and synchronic relate" (S. 440 in Zusammenhang mit „Tritojesaja").

Weil Childs diese vermittelnde Position in seinem Kommentar auch durchhält, kann jeder mit seinem Kommentar sowohl zufrieden als auch unbefriedigt sein. So werden evangelikale Exegeten z. B., die wie Childs ein Interesse an einer Auslegung der Endgestalt des Gesamtbuches von Jesaja haben, immer wieder mit Gewinn und Vergnügen seine entsprechenden Ausführungen zu Rate ziehen und sich zu Gemüte führen. Andererseits werden sie im ganzen Kommentar auch vie-

lem begegnen, von dem Duhm sagen könnte: „Siehe, das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch."

Wie man das vom ausgewiesenen Jesajaexperten Childs erwarten würde, spiegelt sich in seinem Kommentar das Wissen auch der jüngeren Forschungsgeschichte auf Schritt und Tritt wider.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Childs mit seinem Jesajakommentar einen Beitrag geliefert hat, der seinem Lebenswerk entspricht. Von evangelikaler Perspektive aus ist einerseits die Betonung der kanonischen Endgestalt und die entsprechende Auslegung zu begrüßen. Andererseits ist die Einarbeitung hypothetischer historisch-kritischer Resultate zu hinterfragen. Bei der Annahme der vielschichtigen Textentwicklung mit den parallelen vielschichtigen Bedeutungen des wachsenden Textes stellt sich die Wahrheitsfrage mit aller Macht. Auch wenn Childs persönlich gerne die Frage nach authentischen oder unauthentischen Worten des jeweiligen Propheten (in diesem Falle Jesajas) abwiegelt und auch ungern spätere Interpretationen als Verdrehungen von früheren Textaussagen gelten lässt, stellt sich mir doch als Leser diese Frage: Wenn wir die kanonische Endgestalt eines Buches der heiligen Schrift betonen, sollten wir uns dann nicht auch der Versuchung enthalten, mit menschlich begrenzter kritischer Vernunft hinter den Text zurückzugehen, um eine diachrone Vielschichtigkeit aufzudecken, die für uns gar nicht mehr aufdeckbar ist und die mit ihrer Vielschichtigkeit oft auch eine Widersprüchlichkeit verbindet? Muss sich Childs nicht entscheiden? Hat er nicht bei seinem Verständnis der Kanonizität die Wahrheitsfrage und Gültigkeitsfrage unrechtmäßig ausgeklammert?

Eddy Lanz

Moshe Greenberg. *Ezechiel 1-20*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2001. Geb., 445 S., € 70,56

Greenbergs Hesekielkommentar liegt in der engl. Originalausgabe bislang in zwei Bänden vor, Hes 1-20 (1983) und Hes 21-37 (1997), und wird im Vorwort von Erich Zenger zu Recht „klassisch" genannt. Es ist sehr zu begrüßen, dass dieser Kommentar, der ein wichtiger Orientierungspunkt in der Hesekielforschung geworden ist, nun in deutscher Übersetzung vorgelegt wird. Greenberg ist konsequent darum bemüht, den hebräischen Text „ganzheitlich" zu erfassen. Seine besondere Stärke liegt in der genauen Beobachtung rhetorischer Merkmale des Textes, der guten Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes (vor allem der altorientalischen Sprach- und Bildwelt) und Beachtung der mittelalterlichen jüdischen Kommentare (aber auch Calvin wird berücksichtigt).

Die hervorragende deutsche Übersetzung von Michael Konkel liest sich flüssig und ist im Großen und Ganzen sehr zuverlässig. Um den Kommentar dem Format der Serie anzupassen, wurde die Reihenfolge der zwei Abschnitte, die

jeweils der Übersetzung des Hesekieltextes folgen, umgedreht, sodass jetzt die inhaltliche Gesamtauslegung vor der grammatischen und semantischen Einzelanalyse dargeboten wird. Zusätzlich wurden Marginalien beigegeben, die eine schnelle Orientierung ermöglichen, den einzelnen Abschnitten wurde ein aktuelles Literaturverzeichnis vorangestellt, und am Schluss des Bandes findet sich ein Bibelstellenregister. Ein weiterer Bonus sind die Abbildungen von O. Keel, welche die Erklärung der Eröffnungsvision begleiten. Das Buch ist sehr schön aufgemacht und benutzerfreundlicher als das Original. Leider wurde Greenbergs Vorwort, welches zum Beispiel die gelegentlichen Hinweise auf Freedman erklärt, nicht übersetzt. Noch erstaunlicher ist vielleicht, dass Zengers Vorwort nicht das Konzept der Serie erläutert, abgesehen von der Andeutung, dass der Schwerpunkt der Serie auf der Interpretation des Endtextes liegt. Es bleibt unklar, worauf die Bezeichnung „theologisch" abzielt. Greenbergs Kommentar bildet m. E. eine hervorragende Grundlage für eine theologische Auslegung, aber ist doch wohl selbst noch nicht theologische Auslegung – was auch von einem Kommentar, der für die *Anchor Bible*-Reihe geschrieben wurde, nicht erwartet wird. Es findet sich weder vom Text ausgehende theologische Reflexion, noch werden Fragen der Relevanz für heute gestellt. Wem also eine geschichtlich-literarische Auslegung nicht genügt, wird mit diesem Kommentar nicht ganz zufrieden gestellt. Ein weiterer Nachteil ist natürlich, dass sich der Kommentar auf dem Stand von 1983 befindet. Gerade auch weil Greenbergs Kommentar so bahnbrechend war, hat sich in den letzten zwanzig Jahren einiges in der Hesekielforschung getan. Wer Englisch liest, wird deshalb wohl dem zweibändigen Kommentar von Daniel Block (NICOT, 1997, 1998) den Vorzug geben. Im Vergleich mit den deutschsprachigen Hesekielkommentaren der letzten Jahre ist jedoch Greenberg ohne Konkurrenz.

Thomas Renz

Rainer Kessler. *Micha*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg; Basel; Wien: Herder ^{2}2000 (1999). Geb., 320 S., € 60,33

Ein gelungenes Werk! Die ersten 35 Textseiten (S. 36-70) sind der Einleitung gewidmet. Kessler verfolgt ein redaktionsgeschichtliches Entstehungsmodell, das mit mindestens fünf Schichten rechnet: Von Kap. 1-3* als „Micha-Denkschrift" aus der vorexilischen Zeit über eine erste frühexilische Ergänzung um 4,8-5,3, eine Erweiterung in der frühen Perserzeit zu einer Komposition von 1-5. In der Perserzeit sei 6,1-7,7 angefügt worden und am Ende der Perserzeit oder schon in hellenistischer Zeit hauptsächlich der Michaschluss 7,8-20. Dieser Entwurf teilt die hypothetische Natur mit allen anderen von ihm abweichenden Deutungsversuchen. Darauf folgt eine umfangreiche Erklärung des Textes von ca. 240 S. (S. 72-312). Jeder der 24 Abschnitte ist klar untergliedert in „Text" (Überset-

zung und Textkritisches), „Analyse“ (Struktur und Art des Textes), „Auslegung“ und „Bedeutung“. Kessel befürwortet die Dreiteilung des Buches in Kap. 1-3, 4-5 und 6-7. In diesem exegetischen Teil ist als besonders erfreulich anzumerken, dass Vf. auch an anerkannt schwierigen Stellen den Masoretischen Text weitgehend stehen lässt (vgl. z. B. die Texterklärung zu 1,10-16; 2,6-11; 6,9-14 und 7,8-20). Kessel wendet die sozialgeschichtliche Fragestellung stark zur Erklärung heran. Dabei gelingt es ihm z. B. zu erklären, dass eine Gerichtsankündigung für die Unterdrücker gleichzeitig Heil für die Unterdrückten bedeutet. Das Buch Micha liest er als „Oppositionsliteratur“. Damit wird der Blick aber in eine Richtung voreingenommen: Die Opfer der Unterdrückung „.. allein sind ‚mein Volk‘, während ‚Jakob‘ und ‚Israel‘ nur noch für die kritisierten Herrschenden steht.“ (S. 54). Der sozialgeschichtliche Ansatz betont den Unterschied zwischen Unterdrückern und Unterdrückten; aber er übersieht, dass am Heil nur die Anteil haben werden, die „hören“, seien es Reiche (die sich Michas Worte zu Herzen nehmen) oder Arme. Die sozialgeschichtliche Darstellung blendet den Glauben, das „Hören“, aus, der sowohl dem Reichen als auch dem Armen als Anspruch und Zuspruch gilt. In der Einzelauslegung findet man viele großartige Passagen, man vgl. z. B. S. 310-312 zu den Schlussversen. Kessel schreibt verständlich und klar, begründet und argumentiert nachvollziehbar. Vermisst habe ich den biblisch-theologischen Zusammenhang. Das Thema der „Messiasweissagung“ und damit eine christologische Auslegung wird im Grunde verneint. Dieses Manko schlägt besonders in der Auslegung zu 5,1 (der Herrscher aus Bethlehem) durch. Indem Vf. darauf verzichtet, das Micha-Buch als Zeugnis auf Jesus Christus hin zu lesen – „Der Michatext war von seinen Produzenten so nicht gemeint“ (S. 69) – bleiben die großen Schlussverheißungen von der Beseitigung der Schuld (7,18) merkwürdig in der Luft hängen. Aber diese Einwände können den Eindruck nicht schmälern, dass man diesen Kommentar mit Gewinn liest und nur ungern wieder aus der Hand legt.

Manfred Dreytza

Karl William Weyde. *Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi.* BZAW, Bd. 288. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. Geb., 455 S., € 128,–

Diese Dissertationsschrift untersucht ausführlich die Traditionen, welche das Buch Maleachi beeinflussen (S. 48). In der Problemstellung (S. 3-13) betont Weyde, dass man die Botschaft von Maleachi als Lehre oder Unterweisung beschreiben kann. Die Einleitungsformulare für Aussagen Gottes sind der Ausgangspunkt der Botschaft, da Maleachi keine Beauftragung durch Jahwe schildert (S. 5). Durch die Aktualisierung der Traditionen – angezeigt durch die Formulare – erhält die Botschaft von Maleachi prophetische Autorität (S. 12). Im For-

schungsrückblick (S. 14-48) stellt der Autor heraus, dass diese Formulare kaum Aufmerksamkeit hervorgerufen haben. „So spricht der HERR“ gibt dabei nicht zwangsläufig eine Aussage Jahwes wieder, sondern kennzeichnet die entsprechende Aussage als eine Interpretation von Jahwes Worten (S. 51). Mit Blick auf seine methodische Vorgehensweise (S. 49-56) geht er kritisch mit bisherigen Ansätzen um, verwirft sie oft nicht vollständig und kann der Vorgehensweise von B. D. Sommer (vgl. JETh 2001) viel abgewinnen.

Auf S. 57-402 untersucht Weyde das Buch Maleachi sehr detailliert mit Blick auf die Beziehung zu anderen alttestamentlichen Stellen. Kennzeichnend für seine Betrachtungsweise ist m. E., dass er den Text und die Beziehungen zu anderen Texten eigenständig analysieren will. Dabei gelingt es dem Autoren immer wieder, den Leser zu neuem, kritischem und, hoffentlich, ebenfalls eigenständigem Denken anzuregen. Er wirkt in seinen Darstellungen belesen und stellt die alternativen Interpretationsmöglichkeiten gut dar. Weyde gebraucht bei seinen Ausführungen sehr häufig Formulierungen, die man mit „möglicherweise“, „wahrscheinlich“ oder ähnlichem wiedergeben muss. Dem Rezensenten ist es im Laufe des Buches nicht gelungen zu klären, ob das auf eine vornehme Zurückhaltung des Autors zurückgeht oder auf eine Unsicherheit seiner Ausführungen bzw. der Methodik.

Die Vorgehensweise birgt die Gefahr, mit der Konkordanz in der Hand zu „eindeutigen“ Ergebnissen zu kommen (z. B. S. 166). Weyde stellt oft fest, dass die Zusammenstellung von Wörtern, ihre Kombination oder Verwendungsweise bei Maleachi einzigartig ist; beispielsweise in Kap. 2,8 arbeitet er anhand einiger Stichworte mögliche Verbindungen – neben anderen Texten – zu Psalm 119 heraus und nennt dies „terminological links to Psalm 119“ (S. 205), auch wenn Beziehungen nur bei sehr genauem Betrachten zu finden sind. Weyde findet eine „einmalige Verbindung“ zwischen Mal 2,6 und Ps 119,142. In Ps 119,142b heißt es: „deine Tora (Gesetz) ist Wahrheit“ und in Mal 2,6 steht: „Wahre Tora (zuverlässige Weisung) war in seinem Mund.“ Tora hat in den beiden Stellen eine unterschiedliche syntaktische Funktion, was bei Weyde keine Berücksichtigung findet. Auch die Tatsache, dass in Ps 119 Tora mit Wahrheit (*emet*) austauschbar verwendet werden kann, bleibt unerwähnt. Ob man angesichts dieser syntaktischen und semantischen Beobachtungen von einer Verbindung „beyond doubt“ (S. 205) sprechen kann, muss zumindest gefragt werden dürfen! Bei seinen Untersuchungen springt der Autor auch munter zwischen einzelnen Büchern und unterschiedlichen Gattungen hin und her (z. B. S. 187ff von Spr 3 zu Jes 11, dann von Neh 9 zu Gen 5/6), erwähnt aber nur einer Fußnote und dort in der summarischen Zusammenstellung, dass in Mal 2,6 dasselbe Verb wie in Gen 5/6 mit derselben Präposition gebraucht wird, aber leider in einem anderen Stamm.

Bei der Beurteilung dieses Buches ist von gewisser Bedeutung, ob man die Methodik und den Ansatz des Autors teilt. Unabhängig davon ist es m. E. problematisch mit Blick auf die Verarbeitung von Traditionen häufig von „creative ability“ oder von Aktualisierung zu sprechen, ohne die daraus resultierenden

Fragen ausreichend zu beantworten, wer die Tradition für wen, warum und wozu aktualisiert hat. Auch geht der Gedanken- und Argumentationsgang von Maleachi viel zu oft verloren, selbst in Zusammenfassungen (bspw. S. 209ff) geht es offenbar nur um die Methodik. Mindestens aber hinsichtlich der vielen Details, die man in diesem Buch finden kann, erscheint Weydes Buch für mich sehr wertvoll, wenn nicht fast unentbehrlich bei der Beschäftigung mit dem Propheten Maleachi und der Fragestellung von innerbiblischer Exegese.

Heiko Wenzel

Weitere Literatur:

André Wénin (Hrsg.). *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*. BEThL 155. Leuven: Peeters, 2001. XXX+643 S.

Bruce K. Waltke; Cathi J. Fredricks. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001. 656 S.

*Christian D. Kupfer. *Mit Israel auf dem Weg durch die Wüste: Eine leserorientierte Exegese der Wüstenerzählungen in Ex 15,22-17,7 und Num 11,1-20,13*. OTS. Leiden: Brill, 2002.

*Christoph Dohmen. *Exodus 19-40*. HThK.AT. Freiburg: Herder, 2002.

Walter Brueggemann. *Deuteronomy*. Abingdon Old Testament Commentaries. Nashville: Abingdon, 2001. 352 S.

*Heinz-Dieter Neef. *Deboraerzählung und Deboralied. Studien zu Jdc 4,1-5,31*. BThS 49. Neukirchen: Neukirchener, 2002. 216 S.

*Klaus vom Orde. *Das zweite Buch Samuel*. Wuppertaler Studienbibel AT. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002.

Mordechai Cogan. *I Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. Garden City: Doubleday, 2001. XVII+556 S.

Isaac Kalimi. *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002. XVI+400 S.

Christiane Karrer. *Ringen um die Verfassung Judas: Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*. BZAW 308. Berlin: de Gruyter, 2001. X+489 S.

*Manfred Oeming; Konrad Schmid. *Hiobs Weg: Stationen von Menschen im Leid*. BThSt 45. Neukirchen: Neukirchener, 2001. 142 S.

*Erhard S. Gerstenberger. *Psalms, Part 2, and Lamentations*. FOTL 15. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. 560 S.

Roland Kleger. *Restauratio und Resurrectio in der Jesaja-Apokalypse*. Diss. Leuven, 2001.

John J. Collins; Peter W. Flint (Hrsg.). *The Book of Daniel*. Vol. 2: *Composition and Reception*. VT.S 83/2. Leiden: Brill, 2001. 450 S.

John Barton. *Joel and Obadiah*. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 2001. 200 S.

*Karl Möller. *Presenting a Prophet in Debate*. JSOT.S. Diss. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

Francis I. Andersen. *Habakkuk: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. New York: Doubleday, 2001. XXII+387 S.

4. Geschichte Israels, Archäologie

Eugene H. Merrill. *Die Geschichte Israels: Ein Königreich von Priestern*. Engl. 1987. Hrsg. Helmuth Pehlke. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Geb., 800 S., € 35,95

Mit der von Helmuth Pehlke, Dozent für Altes Testament an der FTA in Gießen, übersetzten und herausgegebenen Geschichte Israels von Eugene H. Merrill, Professor für Altes Testament am Dallas Theological Seminary (USA), liegt eine Geschichte Israels in deutscher Sprache vor, die sich von den in den letzten Jahrzehnten im deutschen Sprachraum zu diesem Fachgebiet erschienenen Werken grundsätzlich unterscheidet.

Der Ansatz dieser Geschichte Israels wird im Vorwort des Herausgebers (S. 13f), im Vorwort des Autors (S. 15f) sowie im einleitenden Kapitel „Geschichtsschreibung und Geschichte Israels" (S. 23-64) herausgearbeitet. Dieses Kapitel stellt gegenüber der Originalausgabe eine Erweiterung durch einen Aufsatz von Merrill dar. Das Werk möchte eine bewusste Alternative zu Darstellungen der Geschichte Israels sein, die der historisch-kritischen Tradition verpflichtet sind (S. 14, 16).

Das Alte Testament wird primär theologisch verstanden als „Gottes Wort" (S. 25) bzw. als „Offenbarung Gottes in geschriebener Form" (S. 27). Die Konsequenz aus diesem Ansatz wird deutlich ausgeführt. Es ist die „Akzeptanz seiner absoluten Zuverlässigkeit", die sich nicht nur auf die theologischen, sondern auch auf die sachlichen Aussagen bezieht, insbesondere auf dem Gebiet der Geschichte (S. 25f). Merrill geht davon aus, dass auch die Mitteilung von Fakten, insofern diese nur Gott bekannt sein konnten, durch direkte Offenbarung geschah (S. 33). In konsequenter Anwendung des Ansatzes werden Jahreszahlen real verstanden (S. 119f) und zur Berechnung einer genauen Chronologie verwendet.

Merrill betont, dass eine Geschichte Israels nicht eine rein historische, sondern letztlich eine theologische Darstellung sein muss. Auf dieses grundlegende Verständnis wird immer wieder verwiesen, insbesondere in den Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln (S. 24, 64, 118, 168, u. ö.). Am Schluss seiner Darstellung bietet Merrill eine Zusammenfassung der theologischen Botschaft. „Die Geschichte Israels" ist Zeugnis von „Jahwes Erlösungsplan". „Die menschliche Welt, von Gott durch den Sündenfall entfremdet, ist noch immer Ziel seiner Liebe und Gnade" (S. 750).

Nach dem grundsätzlichen ersten Kapitel wird die Geschichte von den Patriarchen bis in die Zeit Maleachis sehr ausführlich in vierzehn Kapiteln auf knapp siebenhundert Seiten dargestellt. Zu verzeichnen sind eine Anzahl von Karten, chronologische Übersichten im Anhang sowie ein umfangreiches Stichwort- und Bibelstellenverzeichnis.

Das Erscheinen von Merrills Geschichte Israels in deutscher Übersetzung ist grundsätzlich zu begrüßen. Die in den letzten Jahrzehnten erschienenen Werke zur Geschichte Israels im deutschsprachigen Raum waren einseitig dem historisch-kritischen Ansatz verpflichtet. In jüngster Zeit wurde die historische Zuverlässigkeit des Alten Testaments z. T. grundsätzlich in Frage gestellt und damit sein Wert als historische Quelle zur Rekonstruktion der Geschichte Israels bestritten. Dies hat sich insbesondere auf die Darstellung der Frühgeschichte Israels ausgewirkt, über die überhaupt nichts mehr Sicheres ausgesagt werden könne (ähnlich wie schon bei Wellhausen). Merrills Ansatz bietet eine Alternative. Er nimmt die biblischen Angaben grundsätzlich auch geschichtlich ernst und sieht in ihnen die primäre Basis einer Geschichte Israels (S. 13). Damit bietet sich die Möglichkeit einer ausführlichen Darstellung der Frühgeschichte. 234 Seiten sind der Geschichte vor Saul gewidmet!

Gleichwohl bleiben eine Reihe von Anfragen. Im Blick auf das umfangreiche Werk können nur wenige Punkte angesprochen werden.

Das von Merrill vertretene Pentateuchmodell geht davon aus, dass Mose den Pentateuch in Moab verfasst hat. Dies gilt auch für das Buch Genesis, durch das Israel seine Geschichte verstehen und seine Identität begreifen sollte (S. 51). Moab wird zum entscheidenden Ort. Mit dem Abschnitt „Israel in Moab“ in Kap. 2 beginnt die Darstellung der Geschichte. Israels Aufenthalt am Sinai wird dagegen nur kurz dargestellt (S. 149-152) und ist offensichtlich von geringerer Bedeutung. Es ist allerdings nicht einsichtig, warum die theologische Bedeutung des Bundes vom Sinai bewusst ausgeblendet wird (S. 149), während andere Ereignisse theologisch reflektiert werden, so etwa das Königtum (S. 326-328).

Die Darstellung ist sehr stark an der Chronologie interessiert. Von zentraler Bedeutung ist die Datierung des Exodus. Durch die grundsätzliche Bewertung der Jahresangaben kommt Merrill konsequenterweise zu dessen Frühdatierung, was auch unter evangelikalen Auslegern nicht unumstritten ist. Im dritten Kapitel wird diese Frage ausführlich erörtert. Merrill arbeitet auch im Bereich der frühen Geschichte mit sehr konkreten Zahlen. So gibt er z. B. für die Geburt Abrams das Jahr 2166 v. Chr. (S. 72), für das Todesjahr Josefs 1806 v. Chr. (S. 107) an. Im Unterschied zu Fragen der Chronologie werden andere umstrittene Fragen kaum diskutiert; so etwa die Lokalisierung des Durchzugs durchs Schilfmeer (S. 128f) oder die Einnahme Jerichos (S. 189-193). Die Diskussion mit kritischen Positionen wird nicht selten mit dem Verweis auf den Wortlaut der Bibel beendet, ohne genauere historische Begründungen auszuführen.

Es ist zu bedauern, dass die Diskussion mit gängigen historisch-kritischen Positionen nicht ausführlicher erfolgt. Dies kann allerdings bei einem im amerikani-

schen Kontext entstandenen Werk auch nicht erwartet werden und wird im Vorwort vom Herausgeber auch eingeräumt (S. 13).

Es ist dem Werk zu wünschen, dass es Impulse setzt zur Beschäftigung mit der Geschichte Israels, die sich von der Darstellung des Alten Testaments selbst leiten lässt. Die umstrittene Frage nach dem Alten Testament als geschichtliches Zeugnis bedarf im deutschsprachigen Bereich dringend einer gründlichen Erörterung. Evangelikale Theologie sollte sich dieser Aufgabe stellen.

Hartmut Schmid

Leo G. Perdue; Joseph Blenkinsopp; John J. Collins; Carol Meyers. *Families in Ancient Israel*. The Family, Religion, and Culture. Louisville: Westminster John Knox; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. Kt., XV+285 S., € 20,–

Dieser Sammelband enthält fünf Aufsätze. C. Meyers schreibt über die Familie im frühen Israel. Die Daten der Primärquelle sind hier nicht so üppig wie in den anderen Aufsätzen, deshalb greift sie stärker als die anderen auf anthropologische und archäologische Daten zurück. Ihr Aufsatz hat im Gegensatz zu den anderen Aufsätzen eine recht starke feministische Ausrichtung. Die Position und Arbeit der Frau wird recht stark betont, auch dort, wo das biblische Material nicht viel dazu sagt. Aber es ist auch ihr Verdienst darauf hinzuweisen, dass es neben dem Ausdruck „Haus des Vaters" auch das „Haus der Mutter" gibt.

Im zweiten Aufsatz schreibt J. Blenkinsopp über die Familie während der Zeit des ersten Tempels. Seine Arbeit ist sehr informativ. Er schreibt recht ausführlich über den israelitischen Haushalt, über Ehe und Ehescheidung, über die Rollenverteilung innerhalb der Großfamilie, über Familienwerte und Fehlverhalten und weniger ausführlich über Familienreligion und den Einfluss des Staates auf die Familie. Mancher seiner Ausführungen, aber besonders die Ausführungen von J. J. Collins, sind teilweise sehr stark von einer historisch-kritischen Datierung verschiedener Bibelbücher geprägt, besonders von der Datierung des Deuteronomiums. h

J. J. Collins schreibt über Ehe, Ehescheidung und die Familie während der Zeit des zweiten Tempels. Dabei benutzt er auch außerbiblische Quellen aus Elephantine, Muraba'at, Naḥal Ḥever, Qumran und andere jüdische Quellen. Besonders ausführlich und lesenswert sind seine Ausführungen zur Ehe, zur Ehescheidung und Polygamie, zu Sex und Reproduktion sowie zum Verhältnis Eltern und Kinder und zur Einstellung gegenüber dem weiblichen Geschlecht.

L. G. Perdue fasst in seinem Aufsatz über die israelitische (d. h. alttestamentliche) und frühjüdische Familie die Resultate zusammen. Wer sich zusammenfassend über die biblischen Daten zu den einzelnen Aspekte des Zusammenlebens in

der Großfamilie im Alten Testament informieren möchte, sollte unbedingt seinen Aufsatz lesen.

Im letzten Aufsatz des Sammelbandes versucht Perdue Schlussfolgerungen für die heutige Zeit zu ziehen. Dabei behandelt er besonders die Frage nach der Normativität des Alten Testaments in Bezug auf die Ausführungen und Erzählungen über die Familie und der Beziehung der Geschlechter zueinander. Seine Arbeit zeigt eine gute hermeneutische Reflexion über die Schwierigkeit einer Applikation für unsere heutige Zeit. Besonders anregend empfand ich seine Gedanken zu einer neuen Theologie des Alten Testaments auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Aussagen über die Familie.

Am Ende eines jeden Aufsatzes gibt es Endnoten mit ausführlichen kompletten bibliographischen Angaben. Der Band schließt mit drei Indizes: hebräische Wörter, Bibelstellenverzeichnis und andere antike Quellen sowie einem Autorenindex. Dadurch wird der Sammelband auch für den schnellen Leser gut erschlossen.

Die einzelnen Aufsätze sind unterschiedlich lang und sind alle vom gleichen Anliegen getragen, die biblischen Daten durch das Raster der modernen Soziologie zu sehen und zu bewerten. Dennoch sind die einzelnen Artikel sehr informativ, wenn auch der positive Gesamteindruck durch gewisse feministische Aussagen und historisch-kritische Datierungen manchem Leser die Freude am Lesen trüben mag.

Helmuth Pehlke

Weitere Literatur:

William G. Dever. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel.* Grand Rapids: Eerdmans, 2001. 275 S.

Walter C. Kaiser. *The Old Testament Documents: Are They Reliable & Relevant?* Leicester: IVP, 2001. 239 S.

V. Philips Long; David W. Baker; Gordon J. Wenham (Hrsg.). *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument, and the Crisis of „Biblical Israel".* Grand Rapids: Eerdmans, 2002. 200 S.

Friedbert Ninow. *Index Librorum de Rebus Moabiticis Conscriptorum.* Beiträge zur Erforschung der antiken Moabitis (Ard el-Kerak), Bd. 1. Berlin: Lang, 2002.

*Helmuth Pehlke (Hrsg.). *Zur Umwelt des Alten Testaments.* Edition C. Ergänzungsband. Holzgerlingen: Hänssler, 2002. 447 S.

Hershel Shanks (Hrsg.). *Abraham and Family: New Insights into the Patriarchal Narratives.* Washington: Biblical and Archaeological Society, 2001. XVII, 181 S.

*Klaas R. Veenhof. *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen.* ATD.E 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. 360 S.

5. Theologie

Rolf Rendtorff. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf.* Bd. 1: *Kanonische Grundlegung.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. Kt., 416 S., € 29,90

Rendtorffs Theologie ist auf zwei Bände angelegt. Der besprochene erste Band enthält die kanonische Grundlegung, während Band 2 thematisch strukturiert ist. Da Vf. einen kanonischen Ansatz verfolgt, wählt er die Form der Nacherzählung der biblischen Texte. Der Anklang an von Rads Theologie ist beabsichtigt. Rendtorff ist die Nacherzählung gelungen. Vf. schreibt einen flüssigen und gut lesbaren Stil. Es macht Freude, das Profil des jeweiligen biblischen Buches zu verfolgen. R. legt auf inneralttestamentliche Querverbindungen großen Wert. Hier öffnen sich dem Leser lohnende Einsichten. Er stellt zunächst den Pentateuch dar (S. 10-85), den er zugleich als „Gründungsurkunde Israels" versteht. Dann folgen – dem Aufbau des jüdischen Kanons folgend – die „Früheren Propheten" (S. 86-145). Nachdem dem Leser darin die Geschichte vor Augen geführt worden ist, sprechen die „Späteren Propheten" (S. 146-291) ihre Worte dort hinein. Der letzte Abschnitt ist den Schriften gewidmet (S. 292-383). R. arbeitet überzeugend heraus, wie die einzelnen Buchteile miteinander verknüpft sind und wie ein Thema in den verschiedenen Kanonteilen neu aufgegriffen und unter neuem Aspekt besprochen wird. Alle drei Kanonteile sind verschiedene Weisen, von und mit Gott zu reden. Der Leser bekommt allerdings – im Unterschied zu von Rad – den Eindruck, dass das AT in sich genügend und abgeschlossen sei. Der Rezensent hat den biblisch-theologischen Aufbau – wenigstens in Ansätzen – vermisst, ebenfalls einen Hinweis zur Christologie, man vergleiche auch dazu von Rads Theologie (z. B. seine Reflexionen zum alttestamentlichen Heilsgeschehen im Licht der neutestamentlichen Erfüllung). Dass der jüdische Kanon in diesem Sinne nicht schon heilsgeschichtlich „kanonisch" sei, ist bekanntlich eine Frage, an der sich christliche und jüdische Theologie tief unterscheiden. Auf welche Seite nun das besprochene Buch gehört, ist mir nicht klar. Als kleiner Mangel ist auf das unübersichtliche Gliederungssystem hinzuweisen, auch sind die Seitenzahlen zu dicht an den Rand gerutscht. Trotz dieser Mängel liest man das Buch mit großem Gewinn.

Manfred Dreytza

Rolf Rendtorff. *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Kt., 289 S., € 34,–

Nach dem Band *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments* (1991) mit achtzehn Aufsätzen fasst dieser Sammelband zwanzig englisch- und deutschsprachige Aufsätze zusammen. Die Aufsätze sind in vier Gruppen gegliedert. Auf Textgruppe I entfallen vier Titel zu christlicher alttestamentlicher Theologie im Verhältnis zu einem jüdischem Verständnis der Texte. Teil II enthält sechs Referate zu hermeneutischen Fragen kanonischer Theologie und der Interpretation biblischer Texte in ihrer Endgestalt. Es folgen unter III. drei Arbeiten zu alttestamentlichen Personen. Der Band schließt in Teil IV mit sieben Texten zu exegetischen Einzelfragen.

Obwohl alle Aufsätze seit 1991 bereits in unterschiedlichen Publikationen erschienen waren, ist die Zusammenfassung zu einem Band sehr zu begrüßen. Rolf Rendtorff versteht seine Theologie der Endgestalt als Weiterführung der theologischen Ansatzes von Gerhard v. Rad. Dabei spielt zunächst die Wahrnehmung des tatsächlich vorliegenden Textes eine wichtige Rolle. Dass die weit verbreitete Fixierung der Exegese auf die sog. Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelforschung die theologische Arbeit in eine Sackgasse geführt hat, hat Rendtorff erkannt und bereits früher mehrfach thematisiert. Die Aufsätze in Teil II verdeutlichen diesen Paradigmenwechsel. Auch wenn sich der Umbruch gerade in Deutschland noch nicht breit durchgesetzt hat und hier viele immer noch den ausgetretenen Mustern in den literarkritischen Hypothesenwelten nachsinnen, so steht Rendtorffs Ansatz in großer Nähe zu den vielversprechenden Entwicklungen der kanonische Theologie im internationalen Kontext, die vor allem seit dem Buch *Biblical Theology in Crisis* (1971) mit dem Namen Brevard S. Childs verbunden sind. Die Aufsätze sind einerseits wertvoll, weil sie in Kenntnis der internationalen Diskussion doch im Ringen mit und auf dem Hintergrund deutschsprachiger theologischer Forschung geschrieben sind. Andererseits sind Rendtorffs Beobachtungen zur Theologie der biblischen Bücher in der Endgestalt eigenständig, originell und anregend zugleich, wie es bei einem ausgewiesenen Experten und Pionier auch nicht anders zu erwarten ist. Inzwischen ist die auf zwei Bände angelegte *Theologie des Alten Testaments* mit dem Untertitel *Ein kanonischer Entwurf* (1999/2001) erschienen. Der Ansatz verdient es, zur Kenntnis genommen und weitergeführt zu werden.

Herbert H. Klement

Ingo Baldermann u. a. (Hrsg.). *Menschenwürde*. Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 15. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., 416 S., € 39,90

Will man die gesellschaftlichen und politischen Diskussionen dieser Tage mit wenigen Worten beschreiben, so kommt man um den Begriff Menschenwürde nicht herum. Ähnlich wie „Frieden", dem Leitbegriff der achtziger Jahre, wird auch die Menschenwürde mit dem gleichen Pathos von den unterschiedlichen Kontrahenten ins Feld geführt und verblasst dabei selbst zu einer Worthülse. Umso herausfordernder ist für Kirche und Theologie die Erarbeitung und Verkündigung eines klaren Inhaltes, der konkrete ethische Handlungsimpulse nahe legt.

Entsprechend der bewährten Konzeption des Jahrbuchs für Biblische Theologie wird auch in diesem Band das Thema durch exegetische, historische, systematische und praktisch-theologische Beiträge verschiedener Autoren behandelt. Einige Artikel führen dabei in weitgefasste Themenkomplexe (M. Gielen über die paulinische Anthropologie oder R. Weths Beitrag zum Menschenbild und Menschwürde in der Kontroverse um Bioethik aus diakonisch-theologischer Sicht), während andere sich wiederum Teilaspekten widmen (W. Groß zu Gen 1,26.27 und 9,6 oder U. Luz zu Mt 27,27-31). Insgesamt erhält man einen bunten Strauß verschiedenartiger Blumen, der aber ein weitgehend stimmiges Gesamtbild ergibt. Die Menschenwürde wird nicht als eine naturhafte Qualität des Menschen, sondern als protologische wie eschatologische Gabe Gottes verstanden, die zu gestalten und zu schützen ist.

Aufgefallen sind dem Rezensenten vor allem die Beiträge von Ottmar Fuchs. In seinem bewegenden Nachruf auf Helmut Merklein beschreibt er dessen Umgang mit seiner Krankheit als einen Weg, „das Gericht Gottes über die Welt an der eigenen Existenz anzunehmen" (S. 7). In seinem Beitrag „Was sie ‚kostet', das ist sie wert: die Menschenwürde" knüpft Fuchs an Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht an, indem er von einer notwendigen „annäherungshaften Selbstverausgabung christlicher Existenz zu Gunsten der anderen" (S. 289) spricht. Je absoluter die Christen „sich selbst in das diakonische Zeugnis ihres Wortes hineinbegeben, desto universaler dürfen sie den Absolutheitsanspruch ihrer Wahrheit vertreten" (ebd.). Auch wenn man Fuchs' eigene, im Artikel angedeutete Soteriologie nicht teilt, beeindruckt seine radikale Betonung der Kosten einer glaubhaft bezeugten Menschenwürde.

Der beigefügte hermeneutische Aufsatz von Timo Veijola (Text, Wissenschaft und Glaube: Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik) versucht mit Hilfe von rezeptionsästhetischen und psycholinguistischen Überlegungen das Bibelverständnis aus den „Fesseln des Historismus" wie aus der „Falle des Biblizismus" (S. 338) zu befreien. Auch wenn seine Darstellung der neueren Ansätze viel Erhellendes zu Tage bringt, ist seine an Barth anknüpfende Zielbeschreibung einer „geprüften, kritischen Naivi-

tät" keineswegs eine zwingende und befriedigende Schlussfolgerung aus dem Dargelegten.

Dem Band beigefügt ist eine ausführliche, von Michael Mertins erstellte Literaturliste zur Biblischen Theologie der Jahre 1997-1999.

Christian D. Kupfer

Weitere Literatur:

Bob Becking u.a. *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. The Biblical Seminar 77. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. 231 S.

*Martin Ebner u.a. (Hrsg.). *Klage*. JBTh 16. Neukirchen-Vluyn. Neukirchener, 2001. VIII+421 S.

Beate Ego; Bernd Janowski (Hrsg.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. FAT 32. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. IX + 587 S.

Heinz J. Fabry; Klaus Scholtissek. *Der Messias*. NEB Themen 5. Würzburg: Echter, 2002. 128 S.

*Rolf Rendtorff. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf*. Bd. 2: *Thematische Entfaltung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. IX+353 S.

6. Verkündigung

Rudolf Smend. *Altes Testament christlich gepredigt*. Dienst am Wort, Bd. 86. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Kt., 160 S., € 13,90

Rudolf Smend, em. Professor für Altes Testament in Göttingen, legt eine Sammlung von 22 ausgewählten Predigten vor, die er, zumeist in Göttingen, zwischen 1967 und 1998 gehalten hat.

In der ersten Predigt über Hebr 1,1-2, eine von zwei Predigten über einen neutestamentlichen Text, macht er die Berechtigung und Notwendigkeit der christlichen Predigt von Texten des Alten Testaments deutlich. Weil Gott zuletzt in Christus, zuvor aber auch durch die Propheten und in der Geschichte Israels redete, ist das Evangelium mit seiner alttestamentlichen Vorgeschichte zu predigen. Altes und Neues Testament sind in ihrer gegenseitigen Beziehung zu verstehen und auszulegen, dabei muss aber gerade bei der christlichen Predigt der Selbstanspruch des Alten Testaments gewahrt bleiben.

Smend wählt, neben einer Reihe von Psalm- und Jesajatexten, gerne längere erzählende Abschnitte und damit auch Texte, die eher selten im Gottesdienst zu hören sind. So findet sich eine Pfingstpredigt zu 1 Kön 22 (Michas Unheilspro-

phezeiung) und Predigten zu Himmelfahrt über Dan 7 und 2 Kön 2. Smends Predigtstil ist klar und anschaulich erzählend, es gelingt ihm, den Hörer in die Situation des Textes mit hinein zu nehmen und den Text auf den Hörer anzuwenden. Smend zeigt die Bezüge zum Neuen Testament deutlich auf, er erzwingt sie aber nicht, wo es sich vom Text her nicht ergibt und der alttestamentliche Text für sich genommen eine Botschaft für den neutestamentlichen Christen trägt.

In Smends Predigten finden sich viele Ergebnisse sorgfältiger Arbeit am Text. Er nimmt Forschungsergebnisse der alttestamentlichen Wissenschaft auf (S. 64), allerdings bleiben Begriffe wie „Deuterojesaja" (S. 137) oftmals nur Stichwörter und mindern Inhalt und Botschaft der Predigt in keiner Weise. Die Spannungen, die sich aus der historisch-kritischen Beschäftigung mit der Bibel für den Glauben des Einzelnen ergeben, werden nicht geleugnet, vielmehr wird das ehrliche Ringen des Theologen und Predigers um den Text und um die christliche Auslegung desselben verschiedentlich deutlich.

Die meisten seiner Predigten lassen an evangelischer Klarheit nichts zu wünschen übrig. Smends Bekenntnis zu Gott als dem, der in der Geschichte Israels und der Welt handelt, ist ebenso unzweideutig wie das Bekenntnis zu Christus als Erlöser, der Ruf zur Umkehr und die Ermunterung zum Glauben. Was Smend in einer Predigt über Jeremia sagt (S. 142), das gilt auch für Smend selbst: Gottesgewissheit und Nüchternheit bestimmen diesen Predigtband. Wer beklagt, dass zu selten über Texte aus dem Alten Testament gepredigt wird, findet hier eine lohnende Sammlung von feinen Auslegungen.

Jens Pracht

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearbeitete Ausgabe. Band 2: I-Z. Hrsg. Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. XVIII + 1013 S., € 89,–

Das „alte" Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament, das von 1967 an erschienen ist und mehrere Neuauflagen erlebt hat, wurde, um dem neuen Forschungsstand gerecht zu werden, in den neunziger Jahren neu bearbeitet. 1997 erschien der erste Band (s. Rezension von M. Schröder in JETh 12), dem 2000 der abschließende zweite Band folgte. Ein ausführliches Register soll – laut Vorwort – als Beiheft nachgeliefert werden.

Wie schon im ersten Band sind verwandte Begriffe unter sogenannten „Leitwörtern" zusammengefasst. Gegenüber der alten Auflage hat sich die Anzahl der Leitwörter erheblich verringert, im zweiten Band von 109 auf 75. Unter dem Leitwort „Kirche" finden sich nun nicht nur die Begriffe ἐκκλησία und συναγωγή, sondern auch ἐπίσκοπος, ἰδιώτης und πρεσβύτερος, die vorher jeweils als eigene Leitwörter fungierten. Welche Kriterien für die Neugruppierung bestimmend waren, wird nicht deutlich; die gewählte Ordnung wirkt eher willkürlich. Bei einigen Leitwörtern scheinen semantische Bedeutungsfelder eine größere Rolle zu spielen als bei anderen. Hier wäre eine größere Einheitlichkeit sinnvoll gewesen.

Der Aufbau der Artikel ist grundsätzlich beibehalten worden. Neben einigen ausgezeichneten neu verfassten Artikeln (z. B. „Pharisäer", R. Deines) finden sich zahlreiche Artikel, die entweder vom Verfasser selbst oder von anderen Autoren überarbeitet wurden, sowie Artikel, die ohne größere Überarbeitung aus der alten Auflage übernommen wurden. Über das Ausmaß der Neubearbeitung wird, wie im ersten Band, so auch hier, leider keine Angabe gemacht.

Ein konkretes Beispiel soll die Probleme bei den Änderungen verdeutlichen. Unter dem Leitwort „Israel" sind drei Begriffsartikel zusammengefasst: Ἰσραήλ sowie – neu hierher verschoben – die Begriffe προσήλυτος und συναγωγή, mit ihren jeweils verwandten Begriffen. Der Artikel zum Begriff Ἰσραήλ ist in Teil I (Herkunft des Wortes) in den ersten drei Unterpunkten unverändert übernommen, ein kleiner vierter Absatz zur Bezeugung des Volksnamens „Israel" außerhalb jüdischer und christlicher Quellen ist neu hinzugekommen.

Unter II. („Israel und Juda im Wandel der Geschichte") wurden die ersten beiden Abschnitte unverändert übernommen (R. Mayer), nur der dritte ist leicht überarbeitet worden (R. Mayer, M. Tilly).

In Teil III („Der Kampf um das wahre Israel im Frühjudentum") wurden die Abschnitte 1 bis 2b) von M. Tilly moderat überarbeitet, insbesondere die sprachliche Seite. Einige theologische Schlussfolgerungen bzw. Vermutungen wurden weggelassen, etwa die, dass Untergruppen bei den Pharisäern vergleichbar mit „Spaltungen ... unter Jesus-Anhängern" seien.

Der Artikel zum Begriff προσήλυτος wurde von M. Tilly unter Heranziehung vieler rabbinischer und frühjüdischer Quellen völlig neu verfasst, ebenso der dritte Artikel zum Begriff συναγωγή.

Doch dann wird unter dem Leitwort ἐκκλησία ein zweiter Artikel zu συναγωγή dargeboten; dadurch ergeben sich deutliche Doppelungen bzw. müssen beide Texte gelesen werden, um die Begriffserklärung vollständig zu erfassen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als wäre hier aneinander vorbei gearbeitet worden.

Mit dem Teil „Hermeneutische Überlegungen" (früher: „Zur Verkündigung") schließt A. Denecke das Leitwort „Israel" ab. Dieser Part lässt jedoch hermeneutische Ansätze im eigentlichen Sinn vermissen. Hier wird insbesondere das „Unheilsereignis Auschwitz" thematisiert und „Israel bis 1945", „nach 1945" und „als politischer Begriff" beschrieben. Gegen das Substitutionsmodell, das nach Denecke „mit ‚bewährter, guter' theologischer Begründung weithin in christlichen Kreisen unbekümmert noch vertreten wird, als sei Auschwitz nicht geschehen oder sei nur ein politisches Versagen einzelner Christentumsfeinde gewesen" (S. 1035), wird nur polemisiert. Das Substitutionsmodell so darzustellen, als sei es eine theologische Entgleisung, die vom Dritten Reich her gedeutet werden müsse, ist weder historisch noch theologisch verantwortbar, auch wenn man diese Position selbst nicht vertritt. Die Frage nach dem Verhältnis von Israel zur Gemeinde als dem eschatologischen Gottesvolk wird weder hier noch im Artikel zu ἐκκλησία aufgegriffen.

Der Artikel zu ἐκκλησία ist von Coenen übernommen, jedoch an einigen Stellen präzisiert, zum Teil korrigiert und zum Teil historisch-kritisch angepasst. Wurde Kol in der alten Ausgabe noch als paulinisch angesehen, wird er jetzt als deuteropaulinisch eingestuft (S. 1145). Eph, der vorher als „in den Linien paulinischer Tradition" gesehen wurde, wird konkretisiert als „ein wohl nach dem Tode des Paulus verfasstes apostolisches Rundschreiben an die Gemeinden in der Provinz Asia". Auch der Unterschied zu den „urspr. Paulusbriefen" wird deutlicher hervorgehoben. Ein Abschnitt zu den Pastoralbriefen, die nach Coenen „wohl um 100 n. Chr. von Verfassern aus der Paulusschule" (S. 1149) geschrieben wurden, ist neu hinzugekommen.

Insgesamt erscheint das Werk recht inhomogen. Was unter „Hermeneutische Überlegungen" zu fassen ist, bleibt unklar. Eine konzeptionelle Neuorientie-

rung im Gegensatz zum ursprünglichen Titel „Zur Verkündigung" wird nicht deutlich.

Bei einer Neuauflage wäre eine gründlichere redaktionelle Bearbeitung und Lektorierung wünschenswert. Beispielsweise wird unter dem Leitwort „Versöhnung" (S. 1781) auf den Abschnitt „Zur Verkündigung" unter dem Leitwort „Kreuz" hingewiesen; die alte Ausgabe enthielt hierzu noch einen umfangreichen Teil (über 3 Seiten). Dieser würde, wenn es ihn noch gäbe (!), doch wohl „Hermeneutische Überlegungen" heißen.

Insgesamt wird dem Leser der alten Auflage vieles vertraut vorkommen. Berücksichtigt man jedoch die Einarbeitung neuerer Literatur (z. T. bis zum Erscheinungsjahr) sowie die theologischen und sprachlichen Präzisierungen, erscheint die Anschaffung durchaus erwägenswert.

Rainer Kuschmierz

Heinz-Werner Neudorfer; Eckhard Schnabel (Hrsg.). *Das Studium des Neuen Testamentes* Band 2: *Spezialprobleme.* Bibelwissenschaftliche Monografien, Bd. 8. Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 2000. Kt., 373 S., € 14,90

Das 1999 erschienene Buch „Das Studium des Neuen Testamentes – Eine Einführung in die Methoden der Exegese" (s. Rezension von M. Schröder in *JETh* 14) wird sinnvoll ergänzt durch den zweiten Band, der sich mit Spezialproblemen zu exegetischen und hermeneutischen Grundfragen befasst und sich an „Studienanfänger, aber auch Fortgeschrittene" (S. 3) richtet.

Grundsätzlich lassen sich die 13 Beiträge in drei größere Bereiche gliedern, wobei die Grenzen hier natürlich fließend sind:

Etwa die Hälfte der Artikel beschäftigt sich mit neueren methodischen Ansätzen der Exegese. E. Hahn stellt anhand von konkreten Beispielen die Auslegungsweise in der Befreiungstheologie, die tiefenpsychologische Auslegung Drewermanns sowie die Methodik der Schriftauslegung in der feministischen Theologie dar. Dieser Beitrag vermittelt dem Studierenden einen guten Einblick in die Denkweise der jeweiligen Vertreter. Leider fällt die Kritik der Modelle etwas knapp aus.

M. Mayordomo erläutert die rezeptionsästhetische Analyse, die vor allem die Wirkung eines Textes auf den Leser im Auge hat. Auch wenn der Verfasser die Methode auf einen konkreten Bibeltext anwendet, wird sie doch nicht so recht greifbar, was aber vor allem an der Methode liegt. Dieser Artikel setzt allerdings schon eine große Bekanntschaft mit dem Fachvokabular voraus.

C. Stenschke führt in die Möglichkeiten und Grenzen der soziologischen Analyse ein. Es gehe darum, die Ergebnisse der Sozialwissenschaften – unter Berücksichtigung ihrer Schwächen – für die Auslegung der Bibel fruchtbar zu

machen. Auf der gleichen Linie liegt der Beitrag von R. Riesner, der anhand von einleuchtenden Beispielen darlegt, wieso Geographie, Archäologie, Epigraphik und Numismatik für die Exegese von Bedeutung sind. M. Baumert zeigt, wie ein Blick auf die Wirkungsgeschichte eines Bibeltextes dem Exegeten (und damit der Gemeinde) helfen kann, über den eigenen Denkhorizont hinaus die Bibel zu verstehen. N. Schmidt beschreibt die Methode der kontextuellen Exegese, beschränkt sich allerdings weitgehend darauf, die Denkvoraussetzungen darzulegen. Hilfreich wäre es gewesen, konkrete Beispiele auszuführen, damit Lernende leichter nachvollziehen können, wie die Methode angewendet wird.

Der zweite Bereich beschäftigt sich mit grundsätzlichen Themen der Einleitungsfragen. A. Baum gibt eine Einführung in Geschichte und Relevanz der Einleitungswissenschaft; in zwei weiteren Beiträgen stellt er überzeugend dar, wie antike Geschichtsschreiber und die frühe Kirche mit historischen Quellen umgegangen sind, und welche Konsequenzen sich daraus für die Authentizität der synoptischen Worte Jesu sowie für den Umgang mit Pseudepigraphie ergeben. U. Swarat bietet einen Überblick über die Entstehung des ntl. Kanons – eine gut verständliche Einführung in die komplizierte Thematik.

Im dritten Bereich geht es um eher hermeneutische Aspekte: E. Schnabel gibt Hinweise zur frühchristlichen Hermeneutik und der Verwendung des AT im NT; A. Köstenberger votiert für die innere Einheit des NT, die – bei aller Vielfalt, die die biblischen Schreiber einbringen – in durchgehend erkennbaren Motiven sichtbar wird. Das kurze Schlusskapitel von H.-W. Neudorfer schlägt die Brücke zur Gemeindepraxis und geht der Frage nach, in welchem Verhältnis Heiliger Geist, Neues Testament und Gemeinde Jesu zueinander stehen.

Während im ersten Band im Anschluss an (fast) jeden Artikel ein kommentiertes Literaturverzeichnis zu finden war, hat sich im zweiten Band die Anzahl der kommentierten Verzeichnisse etwa halbiert. Das ist bedauerlich, denn die Kommentare laden auch den noch unerfahrenen Leser zum Weiterarbeiten ein und tragen dazu bei, dass er sich in der Fülle der Literatur nicht verrennt.

Insgesamt bleibt anzumerken, dass sich die meisten Artikel durch sprachliche Klarheit und Verständlichkeit auszeichnen. Viele Beiträge sind so allgemein verständlich geschrieben, dass auch interessierte Nichttheologen sie mit Gewinn lesen werden. Mit großer Wahrscheinlichkeit werden viele Artikel dieses Buches auch an Bibelschulen und Seminaren (bald) zur Pflichtlektüre gehören. Der günstige Preis wird es den verantwortlichen Lehrern und Lehrerinnen noch leichter machen, das Methodenbuch den Studierenden zu empfehlen.

Rainer Kuschmierz

2. Einleitungswissenschaft

Ingo Broer. *Einleitung in das Neue Testament.* Band II: *Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons.* Die neue Echter Bibel. Ergänzungsband 2/II zum Neuen Testament. Würzburg: Echter, 2001. Kt., 446 S., € 34,80

Vor etwa vier Jahren erschien der erste Band mit den Einleitungsfragen zu den synoptischen Evangelien, der Apostelgeschichte und der johanneischen Literatur. In dem zweiten Band diskutiert Broer, Professor für NT an der Universität Siegen, nun die Einleitungsfragen zu den übrigen Schriften des Neuen Testamentes. Die Reihe richtet sich nicht in erster Linie an den Theologen, sondern hat eher den interessierten Mitarbeiter im Blick, der sich gründlich informieren möchte. Deswegen wurde wohl auf Fußnoten verzichtet, Literaturhinweise finden sich im Text. Bei der Darstellung ist auch die Zielsetzung des Autors zu beachten, die er in seinem Vorwort darlegt. Er möchte vor allem „den Hauptströmungen der neutestamentlichen Wissenschaft" folgen (S. 289). Eigene Akzente treten dementsprechend zurück.

Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass er – wie sonst auch üblich – zunächst die sog. sieben echten Paulusbriefe behandelt, und zwar in der Reihenfolge ihrer vermuteten Entstehung. Am Anfang steht der erste Thessalonicherbrief, am Ende der Römerbrief. Danach geht er in dem nächsten großen Abschnitt auf die unechten Paulusbriefe ein, an dessen Ende der Hebräerbrief besprochen wird! Nach den katholischen Briefen und der Offenbarung äußert er sich in seinem Schlusskapitel zur Kanonfrage.

Macht das Werk von Broer zunächst den Eindruck, als werden hier nur die bekannten „Ergebnisse" gesammelt und dem Leser aufbereitet, so ist im Detail Interessantes zu entdecken, so z. B. im Blick auf die beiden Korintherbriefe. Zunächst wird die Stadt Korinth, ihre Größe und ihre Bedeutung in der damaligen Zeit vorgestellt (S. 355ff). Danach äußert sich B. zur sozialen Struktur der Gemeinde, wobei er kenntnisreich die Diskussion zu diesem Thema aufgreift. Sehr ausführlich äußert er sich auch zu den Teilungshypothesen, die ja besonders beim 2. Kor eine erhebliche Rolle spielen (S. 361-365 bzw. 408-419), und kommt dann zu einem ausgewogenen Urteil: „Mit diesen Hinweisen soll im übrigen nicht gesagt sein, dass die Aufteilung des zweiten Korintherbriefes in verschiedene ursprüngliche selbständige Briefe eindeutig widerlegt ist, aber aufgrund der aufgezeigten Schwierigkeiten ist ein solcher Vorgang vorläufig doch eher als unwahrscheinlich anzusehen" (S. 418).

Bei der Frage nach den Adressaten des Galaterbriefes entscheidet sich Broer zwar für die „traditionelle" Ansicht der Landschaftshypothese. Dann aber entfaltet er die durch Breytenbach und Riesner neu angestoßene Diskussion. Dabei zeigt sich, dass er stellenweise die angelsächsischen Literatur mit einbe-

zieht. An dieser Stelle kommt B. zu einem ausgewogenen Urteil, das dem Leser vor Augen führt, dass man auch zu anderen Ergebnissen kommen kann. „Die Frage nach dem Wohnsitz der Empfänger des Galaterbriefes wird v. a. auch nach dem neuerlichen eindrucksvollen Plädoyer für die südgalatische Hypothese durch Breytenbach auf der Tagesordnung der Forschung bleiben" (S. 437).

Hinzuweisen ist m. E. auch das Problem der Pseudepigraphie. B. bewegt sich mit seinen Urteilen im Rahmen dessen, was auch z. B. bei Schnelle und Kümmel in ihren Einleitungen vertreten wird. Dennoch geht er nicht einfach von der Existenz dieses Phänomens aus, als sei es längst bewiesen. In einem sehr ausführlichen Exkurs (S. 556-568) versucht er nicht nur, die Pseudepigraphie mit Hilfe vieler Beispiele aus der Antike nachzuweisen (die Texte sind nur z. T. abgedruckt, können aber von der Homepage der Uni Siegen heruntergeladen werden), er geht auch den Fragen nach, die damit verbunden sind. Es zeigt sich, dass er Leser vor Augen hat, die durch diese Diskussion verunsichert werden könnten. Ihnen möchte er zeigen, dass mit der Annahme der Pseudepigraphie nicht eine Abwertung der Schriften verbunden ist. Außerdem fügt er hinzu, dass es auch „heute noch zahlreiche Vertreter" gibt, „die alle Paulusbriefe für echt hielten und vor allem auch für die Echtheit der in der kritischen Forschung als unecht abgelehnten Pastoralbriefe eintraten. Dies gilt bis in die Gegenwart" (S. 319).

Diese und andere Beispiele verdeutlichen, dass B. in seinem Buch weitgehend den Konsens der kritischen Forschung darlegt. Dieses geschieht aber in einer verantwortlichen Weise, die zugleich erkennen lässt, dass die Diskussion an vielen Punkten noch nicht beendet ist.

Michael Schröder

Walter A. Elwell; Robert W. Yarbrough. *Studienbuch Neues Testament*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. Gb., 448 S., € 42,–

Nach Angabe der Herausgeber (Hg.) legen sie ein Studienbuch zur Bibelkunde vor, „das einzigartig, aber nicht bloß trendy ist" (S. 4). Tatsächlich bietet das Buch ein ansprechendes Layout, das den oft trockenen Zugang eines biblischen Lehrbuches zur Bibelkunde wesentlich erleichtert. Fast durchgehend finden sich farbige Fotos, Graphiken und Zeichnungen. Zusätzlich springen einem die farbig unterlegten Texte ins Auge, die „amerikanisch" bunt anmuten. Bei näherem Hinsehen zeigen sich darin aber hilfreiche Inhalte, die zur Vertiefung des Lernstoffes beitragen und auf aktuelle Entwicklungen eingehen. Die Hg. haben sich Mühe gegeben, den Lernstoff der ntl. Bibelkunde und darüber hinaus Fragen zur ntl. Umwelt, der theologischen Hermeneutik (S. 153-167) und die

Auseinandersetzung mit modernen Ansätzen des Bibelverständnisses für den Studienanfänger didaktisch und sprachlich verständlich sowie visuell interessant aufzuarbeiten.

Mit optischen Symbolen gelingt es den Autoren innerhalb der klassischen Bibelkunde (Aufbau, Absender, Empfänger usw.) auch brisante ethisch-theologische Fragestellungen, historische und wissenschaftliche Texte, angewandtes Wissen für den Alltag, Schlüsselbegriffe, wichtige Personen und Ortsnamen gekonnt hervorzuheben. Diese kleinen Exkurse beinhalten oft Fragen, die zur Diskussion anregen. Die Anlage des Bibelkundestoffes ist so aufbereitet, dass es weder glatte Lösungen noch ein fertiges Curriculum anbietet. So bleibt Raum für den Lehrer, seine eigenen Akzente im Unterrichten zu setzen.

Der Aufbau des Studienbuches reicht inhaltlich von einer einleitenden Darlegung zum Sinn ntl. Forschung über die Geschichte Palästinas, das Judentum und führt nach einer Einleitung zu den Evangelien, dem Historismus und der Hermeneutik (S. 153-167) in jedes ntl. Buch ein. Den Abschluss bildet ein engagiertes Nachwort, das die Fragen unserer Zeit aufnimmt, darin einen frommen Aktivismus und „sterilen Intellektualismus" abwehrt und zu einer echten Christusnachfolge herausfordert (S. 387-394).

Eine Stärke dieser Bibelkunde ist sicher ihr Brückenschlag zur Praktischen Theologie. So werden die biblischen Inhalte mit der Erfahrungswelt heutiger Leser verbunden. Um dafür beim Leser das Interesse zu wecken, finden sich unter einem gleichbleibenden Stichwort kurze Lebensberichte und weiterführende Gedanken. Z. B. wird im Rahmen der Evangelien der „Ruf zum Glauben" betont (S. 73) und das einzigartige Leben Jesu beschrieben (S. 132). Innerhalb der Briefliteratur wird dazu angeregt über die Geltung der Gnadengaben nachzudenken (S. 202), u. a. werden Lebensberichte über das Thema „Verfolgung" (S. 302) wie über die Macht des Gebets (S. 322) einbezogen. Zu einem weiterführenden Denken wollen auch die ethisch-theologischen Exkurse anregen. Wenn z. B. die rezeptionsästhetische Diskussion (S. 175-176) und das „Jesus-Seminar" (S. 185-187) zumindest kurz dargelegt werden oder der Impuls „Paulus und der Umweltschutz" innerhalb des Kol den materialistischen Lebensstil hinterfragen (S. 319).

Die Kombination von fachlichem Lehrbuch und weiterführenden Einzelthemen sowie dem Anliegen das geistliche Leben zu fördern, ist zumindest im deutschsprachigen Raum für ein Bibelkundebuch einzigartig und vorbildhaft.

Noch ein Blick in die Übersetzung: Am Beispiel der „Wir-Passagen" in der Apg lässt die deutsche Übersetzung einen wichtigen Satz des amerik. Originals ganz weg: „*The author was actually part of the action he describes*" (S. 246). Die deutsche Wiedergabe ist an dieser Stelle recht frei, wenn es heißt, dass „der dramatische Bericht ... deshalb wohl kaum nur eine Legende" (S. 247) ist.

Kann es sein, dass hier die historischen Zweifel am Reisebericht des Lukas vom Übersetzer durchleuchten?

Didaktisch gut wird einleitend eine Übersicht der wesentlichen Themen geboten und die Lernziele in Stichworten aufgeführt. Am Schluss der Darlegung folgen großzügige Übersichtstafeln, in denen eine Zusammenfassung, die wesentlichen Schlüsselworte und vertiefende Wiederholungsfragen geboten werden, die gute Anregungen für Klausuren geben. Während die allseits bekannten Lückentexte für uns ggf. zu anspruchslos anmuten, bieten die Literaturhinweise zur Weiterarbeit ein erfreuliches Spektrum ntl. Forschung mit ausschließlich deutschen Titeln.

Formalien: Im Unterschied zur amerik. Ausgabe (1998) fehlen in der deutschen Übersetzung jegliche Anmerkungen (sonst über 300), obwohl im laufenden Text dennoch wörtliche Zitate stehen. Weiter ist festzustellen, dass Literaturnachweise teilweise nicht in den entsprechenden Kapiteln zu finden sind, sondern in weiter hinten liegenden Abschnitten erwähnt werden. So taucht die „Biblische Hermeneutik" erst auf S. 157 im Literaturverzeichnis auf, obwohl G. Maier mit seinem Buch bereits im ersten Kapitel auf S. 27 wörtlich zitiert wird. Mitten im Buch wechselt – ohne ersichtlichen Grund – das bisher gleichgebliebene Stichwort: „Blickpunkt" und wird zum „Brennpunkt" (S. 269ff). Das Inhaltverzeichnis geht zwar gut ins Detail, aber die Freude darüber wird erheblich geschmälert, weil die Seitenangaben nur an den Kapitelüberschriften stehen. Solche äußeren Unebenheiten lassen auf eine schnelle Veröffentlichung schließen. Die deutsche Ausgabe verzichtete auch auf die interaktive CD, die dem Original beiliegt. Beibehalten wurde abschließend ein hilfreiches Glossar (S. 395-408), die Auflösung der Lückentexte, sowie ein Sach-, Bibelstellen- und Personenregister.

Fazit: Zurecht wurden die beiden renommierten Herausgeber in den USA mit dem *Gold Medallion Book Award* ausgezeichnet. Es wird deutlich, hinter dem Studienbuch steht ein durchdachtes pädagogisches Konzept. Das Studienbuch ist zu empfehlen – und es bleibt nun zu testen, ob mit der Anwendung des Buches der Studierende den Text auf dem Cover des Buches bestätigt: „So macht das Bibelstudium richtig Spaß".

Manfred Baumert

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Armin Daniel Baum. *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum.* WUNT II, Bd. 138. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Kt., 313 S., € 49,–

Wer sich im Rahmen der Einleitungswissenschaft mit der Frage nach dem Verfasser einer neutestamentlichen Schrift beschäftigt, stößt immer wieder auf das Problem der Pseudepigraphie. Zieht man dann die entsprechenden Fachbücher heran, so findet man mit dem Hinweis auf das Werk von Norbert Brox (*Falsche Verfasserangaben – Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*) aus dem Jahr 1975 nur noch kurze Erläuterungen, dass es nahezu als bewiesen gelten kann, dass viele Bücher des NT mit einer falschen Verfasserangabe versehen sind. Dabei reicht die Spanne von einer falschen Zuschreibung seitens der Leser (wie z. B. bei den Evangelien) bis zur bewussten Fälschung – wie bei einigen Paulusbriefen, wobei die Pastoralbriefe hier besonders zu nennen sind. Dabei ist diese Fragestellung von nicht unerheblicher Bedeutung, denn es zeigt sich, dass bei manchen Auslegern (nicht bei allen!) mit der Verfasserfrage auch ein theologisches Werturteil verbunden ist. Nicht selten fallen die sog. Deuteropaulinen gegenüber den „echten" Paulusbriefen deutlich ab. Zugleich wird aber auch festgestellt, dass die Abfassung einer Schrift unter einem falschen Namen nicht als fragwürdig oder gar als Fälschung gegolten habe. Sowohl Leser als auch Verfasser solcher Schriften seien sich darüber im klaren gewesen, dass keine Täuschungsabsicht vorliege.

An dieser Stelle setzt die vorliegende Studie von Armin Baum an und möchte diese Annahme kritisch hinterfragen. B., der an der FTA in Gießen lehrt, beschreibt sein Ziel mit den Worten: „Die Hauptthese dieser Arbeit lautet, daß die literarische Echtheit eines Buches in der Antike nicht aufgrund der Herkunft seines Wortlauts, sondern ausschließlich und durchgängig aufgrund der Herkunft seines Inhalts beurteilt wurde. Eine primär (also vom Autor) mit einem Verfassernamen versehene Schrift galt folglich (außerhalb der Dichtung) als literarische Fälschung, wenn man ihren Inhalt nicht auf die in ihrem Titel genannte Person zurückführte" (S. 3f).

Nachdem B. in einem ersten Abschnitt u. a. den recht unscharfen Begriff der Pseudepigraphie näher erläutert, wendet er sich in dem zweiten Teil seiner Arbeit der eigentlichen Frage zu, ob Schriften unter falschem Namen als Täuschung empfunden wurden oder nicht (S. 31-93). Kenntnisreich setzt er sich u. a. mit den Theorien von Meade (S. 73ff) und Aland (S. 80ff) auseinander und weist diese allerdings zurück. Dieses geschieht vor allem dadurch, dass er die relevanten Vergleichstexte aus der Antike heranzieht und diese gründlich analysiert. Sein Fazit lautet: „dass pseudepigraphe Apostelschriften im frühen Christentum mit hoher Wahrscheinlichkeit als literarische Fälschungen gegol-

ten haben" (S. 93). Doch ist ein solches Urteil in dieser Eindeutigkeit möglich? Es sei an dieser Stelle auf den Brief des Salvian hingewiesen, auf den Baum m. E. zu kurz eingeht. Denn dieser Brief gilt in der Diskussion doch gerade als der „Beweis", dass Pseudepigraphie nicht mit einer Täuschungsabsicht verbunden war. Wenn so viel an dem Verständnis dieses Schriftstückes hängt, wäre hier eine ausführlichere Diskussion nicht nur hilfreich, sondern auch notwendig gewesen.

In einem dritten Abschnitt (S. 95-148) geht B. der Frage nach, wie die Leser in der Alten Kirche pseudepigraphe Schriften bewertet haben. Hier werden die wichtigsten Aussagen von Serapion von Antiochien, Tertullian, Origenes, Euseb von Cäsarea, Augustin und anderen untersucht. Auch wenn der Befund bei Augustin und beim Canon Muratori etwas abweicht, ist B. der Überzeugung, dass die Mehrheit der altkirchlichen Autoren eine Schrift nicht (für den Kanon) akzeptierten, auch wenn sie gegen den Inhalt nichts einzuwenden hatten. „Kanonische Pseudepigraphie wurde in der alten Kirche nahezu einhellig verworfen" (S. 148).

Am Schluss seiner Untersuchung kommt B. noch einmal auf die am Anfang aufgestellt These zu sprechen und sieht sie durch seine umfangreichen und gründlichen Studien bestätigt: „Eine Äußerung wurde zwar als authentisch angesehen, wenn lediglich ihr Wortlaut nicht von der Person stammte, der sie zugeschrieben wurde. Sie galt aber auch als unauthentisch, falls man ihren Inhalt nicht auf den Autor zurückführte, dessen Namen sie trug" (S. 193). An der Stelle ist wiederum zu fragen, ob ein Urteil wirklich in dieser Eindeutigkeit abgegeben werden kann. Denn auch B. hat an mehreren Stellen selbst darauf hingewiesen, dass gewisse Unsicherheiten bestehen. So urteilt er im Blick auf H. Marshall und seine Annahmen im Blick auf die Verfasserschaft der Pastoralbriefe, dass diese „in den Quellen ... keine Basis haben" (S. 63). Wenige Zeilen später schreibt er dann : „Die hier diskutierten Texte erwecken vielmehr den Eindruck ..." (S. 63).

Baum stellt mit seiner Studie vieles in Frage, was im Blick auf die Pseudepigraphie meist als „Stand der Forschung" gilt. Dass er dabei seine Meinung nicht nur vorstellt, sondern in aller Ausführlichkeit begründet, dabei alle relevanten Texte aus der Antike heranzieht und andere Meinungen fair darstellt, spricht für ihn. Es bleibt nur zu hoffen, dass seine Thesen aufgegriffen und diskutiert werden. Dem Autor ist auch dafür zu danken, dass die entsprechenden Quellentexte (endlich!) in der griechischen bzw. lateinischen Fassung mit deutscher Übersetzung der Studie beigefügt wurden, sodass man sich selbst besser ein eigenes Urteil bilden kann.

Michael Schröder

Thomas Knöppler. *Sühne im Neuen Testament: Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu.* WMANT, Bd. 88. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Gb., XI + 370 S., € 69,–

Nach heftigen Diskussionen um die Bedeutung der ntl. Sühneaussagen scheint die Forschung in verschiedene Lager geteilt zu sein. Die eine Seite ist sich sicher, dass der Sühnebegriff der adäquate Deutungshorizont des Werkes Jesu schlechthin ist und – als selbstverständlich vorausgesetzt – die Basis für (alle) anderen Deutungen darstellt. Die andere Seite kommt – schon angesichts des begrenzten Vorkommens der auf Sühne bezogenen Fachterminologie („spärliche acht Stellen, an denen der die Sühne bezeichnende Wortstamm erscheint", S. 1) – zu anderen Schlüssen. So schreibt z. B. U. Wilckens: „... deutlich, dass die kultische Sühnevorstellung durchweg der Horizont ist, unter dem der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Urchristentum gedacht wird" (S. 2); während E. Käsemann dagegenhält: „Der Neutestamentler sollte ... erkennen, daß den von Versühnung handelnden Texten als solchen wohl der Aspekt der Stellvertretung eingefügt wird, darüber hinausgreifend sakrifizielle oder juristische Anschauungen jedoch nicht zugrunde liegen" (S. 2); vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testamentes I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997[2], S. 137-143.192-196.294-299.318-320 und meine Darstellung in „The Death of Jesus and the New Testament Doctrine of Reconciliation in Recent Discussion", *EJTh* 9, 2000, S. 131-158.

In diese Situation könnte die vorliegende Studie und überarbeitete Habilitationsschrift (1999) Bewegung bringen. Knöppler ist sich der Pattsituation durchaus bewusst und geht darum einen interessanten und methodisch weiterführenden Weg. Er stellt fest, dass der Zugang zur Sühnethematik, die im Zentrum der ntl. Soteriologie steht (S. 1), nicht über die Analyse eines bestimmten Lexems führen kann. Vielmehr müssen neben den expliziten Vorkommen der Fachterminologie verschiedene Wörter und Wendungen herangezogen werden, „die ein Sühnegeschehen zur Sprache bringen oder auf ein solches Geschehen anspielen" (S. 1). Daher widmet K. das erste Drittel seiner Studie einem ausführlichen Studium der Sühnebegrifflichkeit und dem Wortfeld im AT und in den Qumranschrifen (S. 65-111); denn: „Auf dem Umweg über das AT wird es möglich sein, die in den meisten Schriften des NT enthaltene Sühnethematik zu identifizieren und unter Wahrnehmung der jeweils charakteristischen Aussage zu interpretieren" (S. 1).

Knöppler untersucht die Sühnetheologie im hebräischen AT (außerkultische Belege, kultische Sühnetheologie, Opfer- und Sühnecharakter des Passafestes, die Leiden des Gottesknechtes und die Frage nach der Sühne, S. 6-36); die Sühne in der LXX (Übersetzungsweisen hebr. Sühneterminologie und anderer Wörter mit teilweise den gleichen griechischen Begriffen, die Stellvertretungs-

aussagen in der LXX und Sühnebelege in weiteren jüd.-hell. Schriften, S. 36-64) und abschließend die Sühneaussagen im nichtbiblischen Schrifttum von Qumran (S. 65-100). K. zeigt dabei, dass neben den expliziten Sühneaussagen weitere Belege existieren, „die aufgrund einer bestimmten Terminologie oder theologischen Aussage zum Umfeld der Sühnethematik gehören. Zu diesen Belegen zählen unter gewissen Voraussetzungen soteriologische Aussagen im Opferkontext, der in einer bestimmten Konnotation befindliche Blut-Begriff, das Stellvertretungsmotiv und die Vorstellung von der Beseitigung sündigen Seins bzw. von der Errettung der verwirkten Existenz des Menschen" (S. 108). Daraus schließt der Verfasser: „Alle ntl. Texte, die eine Aussage über Opfer, Blut, Stellvertretung oder die Errettung verwirkter Existenz treffen, implizieren möglicherweise eine Sühneaussage. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Notwendigkeit, die entsprechenden Wortfelder im NT zu analysieren" (S. 109). Unabhängig von der Anwendung für die ntl. Theologie im Rest des Bandes leistet K. mit diesem Teil einen wichtigen Beitrag für die atl. Theologie, sodass man nicht mehr (fast) ausschließlich auf die verschiedenen Studien von B. Janowski angewiesen ist.

Nach dieser heuristischen Vorarbeit, die die nötigen Suchkriterien für das Aufspüren und Interpretieren ntl. Sühnebezüge zur Verfügung gestellt hat („... die inhaltlichen Konstituenten einer Thematik bereitstellen, für die der entsprechende Begriff im NT weitgehend fehlt", S. 4), wendet sich K. den verschiedenen ntl. Corpora zu: „Die Sühnevorstellung der paulinischen Tradition" (Sühneaussagen im vorpaulinischen Traditionsgut, Paulinische Sühnetheologie, Sühneaussagen in den Deuteropaulinen, S. 112-187); „Das Sühnopfer des neuen Bundes nach dem Hebräerbrief" (S. 188-219), „Sühnetheologie in der johanneischen Literatur" (S. 220-268); „Sühneaussagen im übrigen Neuen Testament" (S. 268-310, Synoptiker, Apg, 1 Petr). Zusammenfassungen der Ergebnisse finden sich im Schlussteil (S. 311-321). Literaturverzeichnis und Stellenregister (S. 323-369) beschließen den Band.

Knöppler zeigt in seiner Untersuchung, „dass die beschriebenen Konstituenten atl. Sühnetheologie im NT aufgenommen und für die Aussage der soteriologischen Relevanz des Todes Jesu fruchtbar gemacht worden sind; in der stellvertretenden Lebenshingabe Jesu Christi am Kreuz vollzieht sich die Sühne für die Welt. Der Einfluss des atl. Sühnedenkens auf die Soteriologie des NT kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Die Sühnetheologie bildet eine unabdingbare Voraussetzung für das im NT explizierte Verständnis von der im Kreuzestod Jesu geschehenen Sühne" (S. 110). Die Funktion und Bedeutung der Sühne für die ntl. Soteriologie geht jedenfalls weit über die relativ wenigen Vorkommen der Fachterminologie hinaus und bildet an vielen Stellen den konzeptionellen Hintergrund. Dieses Ergebnis ist auf dem Hintergrund der oben erwähnten Diskussion wichtig und stimmt mit evangelikalen Positionen überein, die jedoch selten so ausführlich und methodisch reflektiert begründet werden. K. bestätigt die These Hahns „dass die Sühneaussagen eine enorme

Verbreitung und in fast allen ntl. Schriften ihren Niederschlag gefunden haben", betont jedoch anschließend: „Dieses Urteil ist freilich nicht mit der Ansicht zu verwechseln, der Sühnegedanke impliziere die anderen ntl. Deutungen des Todes Jesu oder mache sie theologisch erst plausibel" (S. 321). Angesichts gegenteiliger Behauptungen würde man sich zu letzterer umstrittener Aussage eine ausführlichere Diskussion wünschen.

Die Prämisse Knöpplers, dass die ntl. Theologie ihre Wurzeln in der konsequenten Deutung des Wesens und Weges Jesu vom Alten Testament her habe und daher an dieser Stelle gesucht werden müsse (vgl. sein methodisches Vorgehen) ist nur im Bereich der *Biblischen* Theologie unwidersprochen anerkannt. Man vermisst bei Umfang und Art der Arbeit einige grundsätzliche Überlegungen und Gedanken, warum bei dem weitgehend überzeugend nachgewiesenen umfangreichen Vorhandensein der *Sache* der Sühne, die explizite Sühne-*Begrifflichkeit* relativ wenig vorkommt, wenn doch die ntl. Soteriologie auf diesem Hintergrund entwickelt wurde. Wollten die Autoren möglichen beiden heiden- oder judenchristlichen Vor- oder Missverständnissen dieser Terminologie vorbeugen? Welche ersten Leser haben die Sache auch ohne die Terminologie erkannt? Ferner wäre genauer zu fragen, welche Bedeutung die Sühneaussagen in Qumran für das Verständnis des NT haben („... da sich aus diesen Texten das sühnetheologische Profil einer in vorntl. Zeit literarisch tätigen, jüdischen Gemeinschaft erheben lässt", S. 311). Wie repräsentativ ist diese Rezeption und Weiterentwicklung des atl. Konzeptes (die K. gekonnt nachzeichnet) für das Frühjudentum in Palästina?

Auch weitere Studien deuten an, dass der Frage nach Herkunft und Bedeutung der Sühne(aussagen) für die ntl. Theologie wieder größere Aufmerksamkeit geschenkt wird; vgl. G. Röhser, *Stellvertretung: Theorie und Praxis einer pragmalinguistischen Lektüre der Bibel.* SBB 195, Stuttgart: KBW, 2002; F.A. Gosling, „Where is the God of Justice?: An Examination of C.H. Dodd's Understanding of ἱλάσκεσθαι and its Derivatives", *ZAW* 113, 2001, S. 404-414; M. Gaukesbrink, *Die Sühnetradition bei Paulus: Rezeption und theologischer Stellenwert*, FzB 82, Würzburg: Echter, 1999; vgl. die Bewertung Knöpplers auf S. 112 und *FilNT* 12, 1999, S. 225.

Zusammen mit seiner früheren Studie: *Die theologia crucis des Johannesevangeliums: Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie,* (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994, gibt K. mit diesem Band wichtige weiterführende Impulse zur ntl. Soteriologie und Christologie sowie zur Exegese der einzelnen Stellen, die für die Forschung, Lehre und Verkündigung von großem Interesse sind. Mit der nötigen Reflexion der sowohl sprachlichen wie auch sachlichen ntl. Rezeption atl. Konzepte und deren Entfaltung zur Deutung des Werkes Jesu kann diese Studie helfen zu erhellen, wie die urchristliche Botschaft des messi-

anischen Versühners Jesus Christus heute einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft vermittelt werden kann.

Christoph Stenschke

Andreas Lindemann. *Der Erste Korintherbrief.* HNT Bd. 9/I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Kt., 389 S., € 34,–

Die Auslegung von Lindemann, der an der Kirchlichen Hochschule Bethel lehrt, ersetzt das Werk von Hans Lietzmann, das zum ersten Mal vor etwa 95 Jahren erschien. Der Umfang hat zwar beträchtlich zugenommen, bleibt aber immer noch mit knapp 400 Seiten deutlich unter dem, was heute „normal" geworden zu sein scheint. Der Grund ist darin zu suchen, dass L. nicht mehr nur philologische und religionsgeschichtliche Informationen liefern möchte, sondern es kommt ihm auch darauf an „den Gedanken- und Argumentationsgang des Paulus inhaltlich zu verfolgen und zu versuchen, ihn wirklich zu verstehen" (S. V). Die Kommentierung des zweiten Korintherbriefes will L. zu einem späteren Zeitpunkt vorlegen. Wie in der Reihe üblich, wird auf Fußnoten verzichtet, Hinweise auf weiterführende Literatur werden im Text gegeben, was häufig den Lesefluss stört.

Betrachtet man das Ziel dieses Kommentars, so ist zunächst festzuhalten, dass der Leser über die philologischen und historischen Fragestellungen gut informiert wird. Auf etwa 16 Seiten werden die wichtigsten Einleitungsfragen behandelt. L. ist der Meinung, der Brief sei im Zeitraum von 54 und 56 in Ephesus verfasst worden. Dabei geht er von der literarischen Einheit aus und weist mit guten Gründen die immer wieder vorgebrachten Teilungshypothesen zurück. Er deutet aber an, dass er den zweiten Korintherbrief für eine Briefsammlung hält (S. 7). Ebenfalls gut informiert wird der Leser in 20 Exkursen, in denen Schwerpunktthemen des Briefes aufgenommen und kurz aber sehr gehaltvoll dargestellt werden. Dabei werden Texte, die den Hintergrund einzelner Stellen bzw. Begriffe erhellen, nicht nur erwähnt, sondern auch ausführlich zitiert. Wenn dabei häufig neben dem griechischen bzw. lateinischen Text auch die deutsche Übersetzung genannt wird (so z. B. S. 52, 101, 151, 318f), so ist gewährleistet, dass auch diejenigen den Kommentar gebrauchen können, die dieser Sprachen nicht so mächtig sind.

Bei der Darstellung fällt auf, dass auch abweichende Meinungen zu Wort kommen und angemessen diskutiert werden. Eher noch ungewöhnlich ist es, dass auch die angelsächsische Literatur relativ ausführlich herangezogen wird. So ist z. B. der Kommentar von Gordon Fee einer der ständigen „Gesprächspartner" Lindemanns.

Neben diesen positiven Eindrücken besonders im „historisch-philologischen Bereich“ hat die Auslegung m. E. aber auch erhebliche Schwächen. Diese sind besonders dort zu finden, wo der Verfasser den Gedankengang des Paulus nachzeichnen möchte. Das lässt sich an zwei Beispielen verdeutlichen.

Auf den Seiten 316ff diskutiert L. ausführlich das Textproblem von 1 Kor 14,34f. Er kommt zu dem Ergebnis, dass es sich um eine Interpolation handeln muss, da sich der Widerspruch zwischen 14,34f und 11,2-16 „in keinem Fall auflösen“ lässt (S. 320), auch wenn dieses nach seinen eigenen Worten die „radikalste Lösung“ ist (S. 318). Es ist ein theologisches Urteil, das L. fällt. „Der Text kann aufgrund der fehlenden theologischen Kohärenz keine Verbindlichkeit beanspruchen“ (S. 321). Das gelte auch für den Fall, dass diese Worte sich auf Paulus zurückführen lassen. Hier zeigt sich, dass ein theologisches Urteil dem historischen Befund (Textkritik, s. auch S. 316f) vorausgeht!

Ein weiteres Beispiel ist die Auslegung von 1 Kor 15,3bff. L. möchte an dieser markanten Stelle im Brief zeigen, dass der zentrale Begriff ὤφθη (V. 5. 6. 7) „gerade nicht darauf zielt, das Auferstandensein Jesu betont ‚als ein leibliches Auferwecktsein‘ (so Wolff, *1. Korintherbrief*, ThHK, S. 354) zu erweisen(S. 332)“. Wenn Paulus dann die 500 Brüder erwähnt, dann angeblich eben nicht in dem Sinn, dass diese hinsichtlich der Auferstehung etwa befragt werden können. Paulus wolle vielmehr darauf hinweisen, dass einige von den „Empfängern einer Erscheinung des Auferstandenen bereits gestorben sind“ (S. 333). Überhaupt weise der Begriff ἐγείρω auf die Erhöhung und nicht auf die Wiederbelebung (!) Christi. Zieht man an dieser Stelle andere Auslegungen heran (so u. a. Schrage, EKK VII/4, S. 72), so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Wie L. auch schon an anderen Stellen immer wieder betont hat (vgl. dazu die Rezension von E. Schnabel in: *JETh* 14, S. 217ff), so möchte er auch hier zeigen, dass es bei den Worten des Paulus nicht um die leibliche Auferweckung Christi geht.

So gesehen hinterlässt der Kommentar von L. einen zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite bietet er viele gute und hilfreiche Informationen. Geht es aber um theologische Fragestellungen, so ist man mit einer anderen Auslegung zu diesem Brief besser bedient.

Michael Schröder

Christian Stettler. *Der Kolosserhymnus*. WUNT II, Bd. 131. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Kt., 395 S., € 64,–

Die vorliegende Untersuchung ist eine leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation, die von der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen im Jahr

2000 angenommen wurde. Der Verfasser untersucht dabei vor allem den traditionsgeschichtlichen Hintergrund und die Form von Kol 1,15-20.
In einem ersten Teil der Arbeit (S. 3-35) gibt St. einen Überblick über die bisherige Auslegungsgeschichte dieses Abschnittes, wobei der Schwerpunkt auf dem Ansatz Käsemanns und der „von ihm beeinflussten Exegese" (S. 11-26) liegt. Käsemann habe eine Einteilung in zwei Strophen vorgeschlagen (V. 15-18a und 18b-20), der die späteren Ausleger auch weitgehend gefolgt sind. Besondere Bedeutung komme auch der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Hymnus zu. Während Käsemann einen vorchristlichen gnostischen Erlösermythos vorschlug, der dann christlich „überarbeitet" wurde, so gingen Lohse und Schweizer davon aus, dass diesem Abschnitt eher hellenistisch-jüdische Weisheitstheologie bzw. Weisheitsspekulationen zugrunde liegen.

Einen Neuansatz im Verständnis habe es vor allem mit einem Aufsatz von Hartmut Gese und dem Kommentar von Markus Barth gegeben (S. 27-35). Sie betonen vielmehr, dass der Hymnus vom Alten Testament, bzw. von der alttestamentlichen Weisheit her zu verstehen sei. Damit sei es auch möglich, auf die vorher immer wieder vorgeschlagene Interpolation zu verzichten und diesen Abschnitt als eine Einheit zu begreifen. Diesen Gedanken greift St. in seiner Arbeit auf und formuliert seine These folgendermaßen: „Im Anschluss an diese Vorbilder versucht die vorliegende Arbeit zum einen, Kol 1,15-20 formal auf dem Hintergrund der Strukturgesetze der alttestamentlich-frühjüdischen ‚Poesie' zu begreifen und von daher die Frage nach der Einheitlichkeit und Struktur neu zu beantworten. Zum anderen will die Arbeit prüfen, ob der Text inhaltlich nicht als organisches Ganzes von der alttestamentlich-frühjüdischen Traditionswelt her verstanden werden kann, wenn man den Text mit Hartmut Gese aus dem Gesamtprozess der AT und NT verbindenden Traditionsgeschichte heraus auslegt" (S. 37). Um dieses Ziel zu erreichen, wird der Text nach folgendem methodischen Vorgehen gründlich exegesiert. Zunächst wird jeder Vers, bzw. jeder einzelne Begriff im Kontext des Kol untersucht, anschließend mit den anerkannten echten Paulusbriefen und danach auch dem Epheser verglichen. Zum Schluss wird der traditionsgeschichtliche Hintergrund beleuchtet. Was ein solches Vorgehen austragen kann, sei anhand von Kol 1,15 verdeutlicht, wo der Begriff εἰκών (Ebenbild des unsichtbaren Gottes) im Mittelpunkt steht. Die Analyse des Sprachgebrauches in den paulinischen Briefen ergibt, dass u. a. das Verständnis von Gen 1,26f mit im Hintergrund steht, wenn von Christus als dem Gottes die Rede ist. Dabei schwinge auch immer der Begriff der δόξα mit. Der Verfasser kann auch von Christus als der „Herrlichkeitsgestalt Gottes" (S. 109) sprechen. Bei der sehr detaillierten Analyse des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes verweist er zunächst auf die Aussagen von Hes 1 und 10, wo von der Herrlichkeit des Herrn in Menschengestalt die Rede sei. Dieses Verständnis einer „hypostasierten Kabod-Gestalt" habe sich in spä-

terer Zeit erhalten und dann auch noch mit anderen Begriffen verbunden. Besonders verweist er in diesem Zusammenhang auf Sir 24, wo diese Gestalt mit dem Begriff der Weisheit verbunden wird. Überhaupt sei die alttestamentlich-jüdische Weisheitstradition grundlegend, um Kol 1,15ff (S. 338) zu verstehen. Auch in der Zeit des rabbinischen Judentums sei die Vorstellung einer solchen „hypostasierten Gestalt" lebendig gewesen (S. 121). St. geht dann noch auf die Frage ein, wie es bei Paulus dann diese Gestalt mit Jesus Christus identifizierte. Er geht davon aus, dass Jesus als Weisheitslehrer gewirkt und sich selbst als die göttliche Weisheit in Person verstanden hat (S. 127). In der Urgemeinde habe man diese Aussagen Jesu aufgenommen und zu einem sehr frühen Stadium entsprechende christologische Formulierungen (z. B. die Aussagen zur Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft!) geprägt (S. 144f). Paulus habe diese z. T. bereits vorgefunden und mit den Erfahrungen des Damaskuserlebnisses verbunden. Im Übrigen können die meisten christologischen Aussagen des ganzen Abschnitts in die „allererste Zeit der Jerusalemer Urgemeinde zurückreichen" (S. 347).

Nachdem St. sehr gründlich alle Aussagen des Hymnus untersucht hat, kommt er am Ende u. a. zu dem Ergebnis (damit nimmt er zugleich auch ein Wort von Hartmut Gese auf), dass dieser Abschnitt „ein überzeugendes Beispiel für die im AT ... gegründete Entfaltung der Christologie" sei. Es sei auch nicht notwendig, bei diesem Text mit Interpolationen zu rechnen. Der Text ist ein „Ganzes von beeindruckender Geschlossenheit" (S. 346). Damit deutet St. zugleich an, dass seine Untersuchung auch Auswirkungen auf die Abfassungszeit und Verfasserfrage nicht nur des Kolosserbriefes sondern auch des Epheserbriefes hat.

St. hat mit seiner Untersuchung zum Kolosserhymnus eine wichtige und anregende Studie vorgelegt, die zum weiteren Nachdenken und Forschen anregt und die aufzeigt, wie wichtig es ist, den alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund zu berücksichtigen. Es wäre sehr interessant, wenn man mit diesem klaren methodischen Vorgehen auch andere Stellen im NT untersuchen würde.

Michael Schröder

John R. W. Stott. *Die Botschaft des Epheserbriefes*. Nürnberg: VTR, 2001. Kt., 236 S., € 24,80

Nach der Übersetzung der Apg (*JETh* 15, S. 128ff), liegt nun ein weiterer Kommentar von John Stott (St.) vor. Seine Auslegung zum Eph ist aus Vorlesungen vor Studentengruppen in unterschiedlichen Erdteilen erwachsen. Aus diesem Grund stellt er hermeneutisch richtig oft kulturelle Fragen und weist auf Beispiele „für die Torheit einer übertrieben wörtlichen Bibelauslegung"

hin (S. 139). Dass seit der englischen Erstausgabe bereits 22 Jahre vergangen sind, wird in den zeitgeschichtlichen Bezügen ersichtlich, die teilweise nicht mehr aktuell sind (S. 17). Von daher fehlen auch neuere Forschungen. Überhaupt ist aus den 509 Anm., von denen fast die Hälfte aus Parallelstellen besteht, ersichtlich, dass St. kaum mit anderen Kommentaren korrespondiert. Neben Armitage Robinson und William Barclay diskutiert er hauptsächlich die monumentale Auslegung von Markus Barth aus der *Anchor Bible*-Reihe. Rein formal fällt auf, dass St. im laufenden Text Literatur anführt, die weder in den Anm. noch im Literaturverzeichnis steht (S. 93. 117. 144). Lexikalische Quellen werden nur zwei Mal bemüht (Anm. 55 u. 56; S. 27). Um so mehr überraschen in der Einzelauslegung die zahlreichen Hinweise auf die griechische Grammatik und Semantik, die nützlich auf die Praxis angewandt werden und auf eine eigenständige Arbeit am Text zurückzuführen sind. Diese Art der Auslegung eignet sich durchaus als Muster und Ansporn für Studierende. Die griechischen Begriffe sind stets leserfreundlich in Umschrift wiedergegeben und erklärt. Auf die klassischen Einleitungsfragen wird verzichtet. Einzig die Erklärungen zum Präskript nehmen kritische Forschungen auf (S. 7-15). Dabei bleibt die Empfängerfrage als ungelöstes Rätsel offen (S. 15). Erfreulich übersichtlich ist der Aufbau. Nach der Textübersetzung, folgt die praxisnahe Auslegung, die St. stets mit Überschriften gliedert und mit Schlussbemerkungen beendet. Im Anhang des Buches findet sich eine Studienanleitung (S. 221-232).

Beständig legt St. Wert auf den historischen Hintergrund der Antike und versucht dann die bleibenden Prinzipien für heute anzuwenden, etwa in der Sklaventhematik (S. 188-195). Deren inneres Prinzip – nämlich Christus in weltlichen Aufgaben zu dienen - wird provozierend nicht nur „für christliche Bergleute, Fabrikarbeiter, Müllmänner, Straßenkehrer und Toilettenwächter" übertragen, sondern hat maßgebliche Gültigkeit ebenso für Lehrer und Ärzte von heute (S. 190).

Unmissverständlich deutlich spricht St. dort, wo die Wirkungsgeschichte das biblische Zeugnis vernebelt hat, so z. B. im Blick auf das Gemeindebild. St. wehrt das traditionelle Modell der Pyramide ab, „wobei der Hirte unsicher oben auf ihrer Spitze sitzt, wie ein kleiner Papst in der eigenen Gemeinde, während die Laien unter ihm in dichten Reihen der Zweitrangigkeit aufgestellt sind. Es ist ein ganz und gar unbiblisches Bild, weil das NT nicht einen einzigen Hirten mit einer gelehrigen Herde vorsieht, sondern sowohl eine mehrfache Aufsicht als auch den Dienst jedes Gliedes" (S. 123).

Da St. immer wieder interessante exkursartige Themen ansatzlos innerhalb seiner Auslegung behandelt, wäre eine Hervorhebung derselben im Inhaltsverzeichnis lohnenswert gewesen, so z. B. die Problematik der Unterscheidung von institutioneller oder charismatischer Gemeindeordnung im Zusammenhang der Ausführungen über Eph 4,1-16 (S. 120-121) oder die Auseinandersetzung mit einer soziologischen Studie über „die Unvermeidlichkeit des Patriarchats"

zu Eph 5, 21-23 (S. 166-167). Vor allem die Diskussion zur Interpretation der „Gewalten und Mächte" zu Eph 6,12 wäre eine Hervorhebung als Exkurs wert gewesen (S. 201-207).

Fazit: Wie von St. gewohnt, bleibt er weder einseitig beim exegetischen Befund stehen, noch rezitiert er geistliche Richtigkeiten, sondern versucht geradezu frappierend in den aktuellen Gemeinde- und Lebensalltag hineinzusprechen. Die empfehlenswerte Auslegung lebt von plastischen Vergleichen und Bildern sowie eigenen Erlebnissen, die der Autor zur Verdeutlichung seiner Exegese einfließen lässt. Damit ist der Kommentar eine Fundgrube für die Verkündigung. Er eignet sich zum Selbststudium, für Haus- und Jugendkreise sowie zur begleitenden Lektüre für Studierende.

Manfred Baumert

Christoph Burchard, *Der Jakobusbrief.* HNT Bd. 15/I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Kt., 220 S., € 29,–

Fast zwanzig Jahre lang hat Christoph Burchard, emeritierter Professor für ntl. Theologie an der Universität Heidelberg, an seinem Jakobuskommentar gearbeitet. Dabei hat er eine Fülle an Literatur zusammengetragen und verarbeitet. Das zeigt sich besonders in den 27 Exkursen, die sich mit speziellen Problemen des Jak befassen, wie zum Beispiel dem Hintergrund des Gottesbildes in Jak 1,3, dem Hintergrund des Spiegelbildes in Jak 1,23f. oder zu Fragen der Wirtschaftsethik des Jak. Viele Zitate aus der jüdischen und griechisch-römischen Umwelt beleuchten die Begriffe und Beispiele, die Jak verwendet.

In den Einleitungsfragen, die auf 30 Seiten vergleichsweise knapp behandelt werden, kommt B. zu dem Schluss, dass es sich beim Jak um eine pseudepigraphe Schrift handelt. Der Brief sei von einem unbekannten Verfasser gegen Ende des 1. Jahrhunderts möglicherweise in Syrien geschrieben worden.
Nach Auffassung von B. lässt sich der Jak in drei Teile gliedern: Zunächst wird in Kap. 1,1-11 das Thema des Briefes vorgestellt. Der Hauptteil (1,12-5,6) richtet sich in seiner ersten Hälfte an alle Leser und fordert sie dazu auf, sich auf die Güte des Schöpfers zu verlassen und Täter des vollkommenen Gesetzes der Freiheit zu werden; die zweite Hälfte (3,12-5,6) ist eine Schelte der Unvollkommenen mit der Mahnung umzukehren. Der Brief endet mit einer Ermunterung und einer Verheißung (5,7-20).

In der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken sieht B. im Jak keine Auseinandersetzung mit der Theologie des Paulus. „Was so aussieht, erklärt sich durch gemeinsame Tradition" (S. 1).

B. versteht seinen Kommentar als Diskussionsbeitrag; er steht in der Diskussion mit dem Leser und anderen Autoren und gibt gelegentlich Hinweise

für die, die andere Ansichten vertreten. Das macht es zwar bisweilen schwer, den Standpunkt von B. zu erkennen, verschafft aber einen guten Überblick über den Stand der Forschung.

Leider ist der Kommentar sehr mühsam zu lesen. Er versteht sich als „Glossenkommentar im alten Stil des Handbuchs zum Neuen Testament" (S. 1). Fußnoten gibt es nicht; stattdessen sind Quellenangaben, ausführliche Zitate und die Diskussion verschiedener Positionen in Klammern in den laufenden Text eingefügt. Doch die zum Teil mehrzeiligen Unterbrechungen des Gedankengangs stören den Lesefluss erheblich. An manchen Stellen wirken die Ausführungen etwas zu stichwortartig.

Beachtlich ist die philologische und historische Kleinarbeit, die der Spezialist zu schätzen wissen wird. Den, der mit dem Griechischen nicht so vertraut ist, wird der Kommentar überfordern.

Rainer Kuschmierz

James A. Kelhoffer. *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark.* WUNT II, Bd. 112. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Kt., 530 S. € 64,–

Bekanntlich ist das Markusevangelium in den Handschriften des Neuen Testaments unterschiedlich lang. Der Sinaiticus, der Vaticanus (beide 4. Jh.) und andere Zeugen lassen es mit 16,8 abbrechen („sie fürchteten sich nämlich"), und Eusebius (*Quaestiones ad Marinum*) berichtet, zu seiner Zeit habe das Markusevangelium in fast allen Manuskripten so geendet. Im Alexandrinus (5. Jh.) und den meisten anderen Handschriften ist das Evangelium um zwölf Verse bzw. 175 Wörter länger (16,9-20); schon Irenäus kannte diesen längeren Schluss (*haer.* III 10,6: Mk 16,19). Der längere Markusschluss berichtet von drei Erscheinungen des Auferstandenen, vor Maria Magdalena (16,9-11), vor zwei anonymen Jüngern (16,12-13) und vor den elf Aposteln, denen Jesus einen Missionsbefehl erteilt und Beglaubigungszeichen ankündigt (16,15-18). Den Abschluss bilden je ein Satz über die Himmelfahrt Jesu (16,19) und die Mission der Apostel (16,20). Inhaltlich fällt im Vergleich mit dem restlichen NT vor allem die Aussage ins Auge, Wunderzeichen wie Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Zungenrede würden nicht etwas nur den Aposteln und besonderen Wundertätern, sondern allgemein „denen, die glauben", folgen (16,17).

In seinem forschungsgeschichtlichen Überblick über die vergangenen zwei Jahrhunderte (S. 5-47) stellt K. (Jahrgang 1970) in seiner Chicagoer Dissertation fest, seit den Bemerkungen von A. Birch (1801) und der Textausgabe von J. J. Griesbach (^{2}1803) sei meist nur die Unechtheit des längeren Schlusses nach-

gewiesen, selten nach seinem Ursprung gefragt worden. (Allerdings hat zwischen Erasmus und Birch schon R. Simon 1689 Mk 16,9-20 im ersten Band seiner *Histoire critique du Nouveau Testament* als sekundär eingestuft; vgl. *Das Studium des Neuen Testaments*, II, S. 94-95). Während K. Lachmann (1830), S. P. Tregelles (1845), C. von Tischendorf (1865), B. F. Westcott und F. J. A. Hort (1881/82) und viele andere den längeren Markusschluß als sekundär ansahen, vertrat vor allem J. W. Burgon 1871 auf mehreren 100 Seiten mit internen und externen Argumenten die These, Mk 16,9-20 sei der originale Schluß des Markusevangeliums. Ihm ist in jüngerer Zeit vor allem W. R. Farmer (1974) gefolgt. (Zu ergänzen wären Z. C. Hodges und A. L. Farstad, *The Greek New Testament*. Nashville: Nelson, [2]1985, und J. van Bruggen, *Marcus*. Kampen: Kok, 1988, S. 413-418). Im Nestle-Aland bzw. im Greek New Testament und in der großen Mehrzahl der neueren Kommentare gilt der längere Markusschluss jedoch als sekundär.

Die häufig nur am Rande verhandelte Frage nach der historischen Herkunft des längeren Markusschlusses erhielt neue Nahrung, als F. C. Conybeare 1891 in einem armenischen Kloster eine Evangelienhandschrift aus dem Jahre 989 n. Chr. entdeckte, in der zwischen Mk 16,8 und 9 die Worte „vom Presbyter Ariston" stehen. Conybeare identifizierte diesen Ariston mit jenem Aristion, den Papias als einen seiner zeitgenössischen Informanten bezeichnet hat: „Wenn aber etwa auch einer kam, der die Presbyter begleitet hatte, erforschte ich die Worte der Presbyter, nämlich ... welche Dinge Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen" (bei Eusebius, *h. e.* III 39,4; vgl. *JETh* 9 [1995] S. 23-33). Der These, der längere Markusschluss (bzw. 16,14-18) stamme von diesem Aristion, haben sich u. a. Th. Zahn (*Einleitung*, II, S. 235-236, 244-245), A. von Harnack und E. Nestle angeschlossen.

K. setzt den sekundären Ursprung des längeren Markusschlusses voraus. Seine eigene These lautet, Mk 16,9-20 sei zwischen 120 und 150 n. Chr. an das unvollendete Markusevangelium (Mk 1,1-16,8) angehängt worden. Der anonyme Autor habe seinen Text eigens zur Ergänzung des unvollendeten Markusevangeliums aus Elementen des Matthäus-, Lukas- und Johannesevangeliums komponiert. Somit handle es sich beim langen Markusschluss um eine dem pseudo-paulinischen Laodicenerbrief vergleichbare Fälschung (S. 473-480).

In den Kapiteln zwei (S. 48-122) und drei (S. 123-156) weist K. nach, dass sich in außerkanonischen Schriften (Barn, EvPetr usw.) keine Stellen finden, von denen der längere Markusschluss literarisch abhängen könnte. Dagegen finden sich zahlreiche Parallelen zu den kanonischen Evangelien (einschließlich Mk 1,1-16,8) und der Apostelgeschichte, die K. (mit M. Hengel; siehe jetzt *The Four Gospels*. London: SCM, 2000, S. 134 und *passim*) zugunsten einer literarischen Abhängigkeit des längeren Markusschlusses von einer Vierevangeliensammlung auswertet. Die These von J. Hug (1978), Mk 16,9-20 schöpfe aus denselben schriftlichen Quellen wie die kanonischen Evangelien, lehnt K. ab. An dieser Stelle hätte man allerdings noch etwas stärker zwischen

parallelen Wörtern und den Parallelen zu längeren Wendung der kanonischen Evangelien (etwa Mk 16,9: „früh am ersten Wochentag" par Mk 16,2; Mk 16,9: „von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte" par Lk 8,2; Mk 16,16: „wer gläubig geworden ... ist, wird errettet werden" par Joh 3,18; Mk 16,17: „sie werden in neuen Sprachen reden" par Act 2,4.11) unterscheiden können. Die Analogien zu den kanonischen Evangelien scheinen mir in 16,9-14.19-20 wesentlich deutlicher zu sein als in 16,15-18. Und die Parallelen zum Matthäusevangelium sind nach meinem Eindruck insgesamt ziemlich gering.

In Kapitel vier (157-244) begründet K., warum es sich (gegen Westcott/Hort und R. Pesch) beim längeren Markusschluss nicht um das Fragment einer anderen Schrift handeln kann, und dass Mk 16,9-20 von einem einzelnen Redaktor zusammengestellt wurde. Der ganze Abschnitt und seine einzelnen Bausteine werden einer Gattungsanalyse unterzogen und mit Texten ähnlicher Gattungen verglichen. Da der Markusschluss von Tatian, Irenäus und Justin (*Apol.* I 45,5) vorausgesetzt wird, wird er vor 150 n. Chr. entstanden sein.

Die Kapitel fünf bis sieben (S. 340-472) sind den (religions-) geschichtlichen Parallelen zu Mk 16,17.20 („... während der Herr ... das Wort durch die darauf folgenden Zeichen bestätigte"); 16,18a („sie werden Schlangen aufheben") und 16,18b („wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden") gewidmet. Zu Mk 16,17 („Zeichen werden denen folgen, die glauben") stellt K. fest, dass Wundergaben in den apologetischen Schriften des 2. und 3. Jh.s wesentlich deutlicher und häufiger nichtapostolischen Personen zugeschrieben werden als im Neuen Testament.

Als moderne Analogien zu Mk 16,18b lassen sich übrigens nicht nur obskure Sekten und der russisch-orthodoxe Priester G. E. Rasputin (1871-1916) anführen. Der seriösen Missionswissenschaft zufolge hat sich Mk 16 „an vielen Missionsleuten buchstäblich erfüllt. So an Nommensen in Sumatra, dem ein heidnischer Zauberer tödliches Gift in seine Speise schüttete, ohne daß die geringsten üblen Folgen eintraten. Erst als der Giftmischer später, überführt von Gottes bewahrender Macht, seine Tat bekannte, erfuhr Nommensen von der Gefahr, aus der ihn Gott errettet hatte" (J. Warneck, *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*. Berlin: Warneck, $^{3/4}$1922, S. 17).

Insgesamt lässt sich aus dieser gründlichen und soliden Arbeit vieles lernen. Die meisten Ergebnisse hat K. in seiner detailreichen Studie überzeugend begründet, obwohl die Argumentationsgänge des Buches wohl nicht weniger überzeugend ausgefallen wären, wenn der Autor sie etwas komprimierter präsentiert hätte.

Natürlich könnte man den Begriff der Fälschung (S. 476) noch etwas differenzierter verwenden. Der Redaktor von Mk 16,9-20 hat den Lesern des Markusevangeliums durch seine Interpolation vorgetäuscht, diese zwölf letzten Verse stammten von Johannes Markus. Dennoch könnten viele Angaben in 16,9-14.19-20 historisch und die Herrenworte in 16,15-18 authentisch sein – was mir wahrscheinlich zu sein scheint. Wären sie es nicht, könnten die Worte vom Redaktor des Markusschlusses oder von einer seiner Quellen Jesus in den Mund gelegt worden sein. Im ersten Fall hätte unser anonymer Redaktor seine

Leser getäuscht, im zweiten Fall wäre er selbst getäuscht worden usw. Wahrscheinlich lassen sich viele dieser Fragen jedoch nicht mehr sicher klären.

Schwach ist die Untersuchung vor allem an den Stellen, an denen sie auf eine genauere Begründung verzichtet. So leuchtet mir weder die gewagte These ein, weil die erste und dritte Person der Gottheit in Mk 16,9-20 nicht erwähnt werde, vertrete der Redaktor ein monistisches oder modalistisches Gottesbild (S. 479); noch halte ich die Vermutung für überzeugend, ohne den längeren Markusschluss wäre das zweite Evangelium nicht in den Kanon aufgenommen worden (S. 480).

Armin D. Baum

Thomas J. Kraus. *Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes.* WUNT II, Bd. 136. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Kt., 486 S., € 69,–

Der Autor (Jahrgang 1965) hat seit 1999 eine Reihe von Aufsätzen zu papyrologischen, textkritischen und grammatikalischen Einzelproblemen verfasst. Zur Zeit bereitet er gemeinsam mit T. Nicklas eine kritische Ausgabe des Petrusevangeliums und der griechischen Petrusapokalypse vor. Seine Untersuchung zur Syntax und Semantik des 2 Petr hat er 1999/2000 an der Katholischen Fakultät Regensburg als Dissertation eingereicht und für den Druck um die Frage nach der Entstehungszeit des Briefes erweitert.

Das erste Kapitel (S. 1-26) ist der Auslegungsgeschichte gewidmet. K. führt vor, wie gegensätzlich die Sprache des 2 Petr von seinen Interpreten beurteilt worden ist. Einige bescheinigen ihm ein gehobenes literarisches Griechisch. Andere empfinden seinen Stil als dunkel, geschwollen oder weisen ihm syntaktische Fehler nach. Dass derartige Urteile selten ausführlicher begründet worden sind, ist der Anlass für K.s umfassende Sprach- und Stilanalyse. So stößt der Autor mit seiner Arbeit in eine der relativ wenigen echten Lücken der neutestamentlichen Exegese.

Nachdem er Terminologie und Methode seiner Arbeit erläutert hat (Kapitel 2: S. 27-50), untersucht K. in den drei Hauptkapiteln auf rund 300 Seiten die Syntax, die Bildungsart ausgewählter Wortgruppen und die *Hapax legomena* des Briefes. Im dritten Kapitel über die Syntax (S. 51-279), dem bei weitem umfangreichsten der Arbeit, wird die Verwendung der Artikel, der Präpositionen, der Partikeln, der Negationen und der Pronomen beschrieben. Das vierte Kapitel (S. 280-310) befasst sich mit den von Verben abgeleiteten Substantiven, den *Verba composita* und dem *Alpha-privativum*. In Kapitel fünf (S. 311-364) werden die *Hapax legomena* des Briefes untersucht. Aus einer Fülle von Einzelbeobachtungen leitet K. sein Gesamturteil ab, das Griechisch des 2 Petr weise mit dem des übrigen Neuen Testaments nur geringe Gemeinsamkeiten

auf; der Verfasser des 2 Petr habe sich sprachlich aber nicht an der (späten) Koine, sondern am klassischen Griechisch orientiert.

Eine dieser Leistung angemessene Bewertung der philologischen Ergebnisse muss den sprachwissenschaftlichen Spezialisten vorbehalten bleiben. Darum beschränke ich mich diesbezüglich auf einige wenige Aspekte, die mir bemerkenswert erscheinen.

2 Petr enthält 56 *Hapax legomena*, von denen 32 auch in der Septuaginta fehlen. Vielfach scheint der Verfasser ungewöhnlicheren Worten den Vorzug gegeben zu haben (2,7; 3,17: ἄθεσμος statt ἄνομος; 3,14: ἀμώμητος statt ἄμεμπτος usw.). Der Wortschatz des Briefes weist „stark über den biblischen, jüdisch-hellenistischen wie frühchristlichen Bereich hinaus" (S. 347).

Insgesamt 14mal geht im 2 Petr einem finiten Verb ein Partizip unmittelbar voraus (S. 263-265). Darin sieht K. „eine syntaktische Eigenheit" (S. 264) bzw. eine „Stileigentümlichkeit" (S. 276, 278, 367) des 2 Petr. Allerdings erfährt der Leser nicht, wie häufig diese Konstruktion im 2 Petr und den übrigen Schriften des NT gemessen an deren Umfang vorkommt. Die für eine statistische Auswertung unentbehrliche Information, dass sie sich in 2 Petr in 23% aller Verse und in den übrigen Büchern des NT maximal in 15% (Act) aller Verse findet, muss er sich mit Hilfe von BibleWorks selbst beschaffen.

Weiterhin scheint K. für den 2 Petr eine „häufige Verwendung von *composita*" zu konstatieren, zwar nicht im Vergleich zur klassischen oder nachklassischen Literatur, aber verglichen mit der Septuaginta und den übrigen Schriften des Neuen Testaments (S. 298-300). Aus Morgenthalers *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes* (^{3}1982, S. 15-18, 160-162) geht allerdings hervor, dass der Anteil der *Verba composita* (37) an den in 2 Petr verwendeten Verben (117) im Neuen Testament nicht außergewöhnlich ist. Der Anteil ist beispielsweise im Phil (49 von 137 Verben) und im Kol (52 von 137 Verben) ähnlich bzw. etwas höher. Auch diese Vergleichsdaten werden bei K. nicht geboten.

Doch nun zur Frage der Datierung. Der Verfasser des 2 Petr stellt sich seinen Lesern bekanntlich ausdrücklich als „Petrus, Apostel Jesu Christi" (1,1), und als Augenzeuge der Verklärung Jesu (Mt 17,1-9 par) vor (1,16-18). Es ist aber recht unwahrscheinlich, dass ein Fischer vom See Genezareth mit aramäischer Muttersprache das verhältnismäßig literarische Griechisch des 2 Petr schreiben konnte. Im übrigen führte Papias zu Beginn des zweiten Jahrhunderts eine alte Nachricht aus dem Schülerkreis Jesu an (zitiert bei Eusebius, *h.e.* III 39,15), der zufolge Petrus sich beim Predigen eines Dolmetschers bediente, der seine aramäischen Vorträge ins Griechische übersetzte (siehe *ThZ* 56 [2000] 20-35). Petrus muss sich demnach erst recht bei der Abfassung seiner Briefe eines Sprachhelfers bedient haben, dem er die Formulierung des griechischen Wortlauts überließ. Schon Hieronymus zog aus den sprachlichen Unterschieden zwischen den beiden Petrusbriefen (*vir. ill.* 1) den naheliegenden Schluss, dass sie von zwei verschiedenen „Interpreten" stammen müssen (*Ep.* 120,11). Für den 1 Petr kommt Silvanus in Frage (1 Petr 5,12). Der Name des Verfassers des zweiten Petrusbriefes ist – so wie die Namen der meisten antiken Dolmetscher, Übersetzer und Sekretäre – völlig unbekannt. Er müsste vom Apostel in den 60er Jahren mit der Abfassung des 2 Petr beauftragt worden sein, da Petrus und Paulus spätestens im Jahre 68 n. Chr. unter Nero als Märtyrer starben (Iren., *haer.* III 1,1 u. ö.; vgl. *JETh* 11 [1997] S. 77-92).

Ohne auf diese historische Evidenz einzugehen, datiert K. den 2 Petr auf den 50 letzten Seiten seiner Arbeit (Kapitel sechs: S. 365-414) auf 110-130 n. Chr. Dabei spielt eine gewisse Rolle, dass er den Jud als literarische Vorlage des 2 Petr betrachtet. Mir scheinen die komplexen Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den beiden Briefen eher gegen eine literarische Abhängigkeit zu sprechen. Bo Reicke hat angenommen, 2 Petr und Jud gingen gemeinsam auf eine mündliche Predigttradition zurück. Dieses Interpretationsmodell hat P. H. R. van Houwelingen in seiner 1988 veröffentlichten Kampener Dissertation, die K. nur am Rande erwähnt, näher entfaltet. Aber auch wenn 2 Petr von Jud abhinge, ergäbe sich daraus nicht automatisch eine nachpetrinische Datierung des 2 Petr. K. selbst scheint für Jud neben der Datierung von U. Schnelle (80-100 n. Chr.) auch den von R. Bauckham vorgeschlagenen Zeitraum (50-60 n. Chr.) für möglich zu halten (S. 412).

Ein weiteres Datierungsargument entnimmt K. 2 Petr 3,15-16, wo „alle Briefe" des geliebten Bruders Paulus neben „die übrigen Schriften" gestellt werden. Die „übrigen Schriften" sind die heiligen Schriften des alten Bundes, denen 2 Petr eine Mehrzahl von Paulusbriefen als mehr oder weniger gleichwertige Autorität an die Seite stellt. K. ist überzeugt, dass man erst ab 100 n. Chr. so formulieren konnte (S. 396-398, 412). Allerdings hat Paulus seine eigene Botschaft mit größtem Nachdruck als Wort Gottes präsentiert (Gal 1,11-12), und seine Gemeinden haben sie als solches angenommen (1 Thess 2,13). Seine Briefe hat Paulus von Anfang an im christlichen Gottesdienst – neben den (griechischen) Schriften des alten Bundes – verlesen lassen (1 Thess 5,27; Kol 4,16; vgl. 1 Tim 5,18). Wenn Paulus und seine Gemeinden seine Briefe seit den 50er Jahren so eingestuft haben, besteht kein Anlass, den Satz in 2 Petr 3,15-16 ins 2. Jhdt. n. Chr. zu datieren. Dass unsere 13teilige Paulusbriefsammlung erst nach dem Tod der Apostel entstanden ist, versteht sich von selbst, hat mit 2 Petr 3,15-16 aber nichts zu tun.

Zu diesen und anderen Aspekten hätten J. A. T. Robinsons, *Wann entstand das Neue Testament?* (engl. 1976; Wuppertal: R. Brockhaus, 1986, S. 149-210) und neuerdings E. E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents* (Leiden: Brill, 1999, S. 293-303) konsultiert werden können.

So stößt K. mit seiner Untersuchung also durchaus in eine Lücke, fordert aber zugleich eine Reihe philologischer Rückfragen und historischer Einwände heraus.

Armin D. Baum

Adolf Pohl. *Der Brief des Paulus an die Römer.* Wuppertaler Studienbibel Ergänzungsfolge. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. Pb., 324 S., € 20,–

Auch die Ergänzungsfolge der Wuppertaler Studienbibel ist in erster Linie für Mitarbeiter in den Gemeinden gedacht. Im Blick auf diese Zielgruppe kann man sagen, dass Adolf Pohl mit seinem Kommentar zum Römerbrief eine wertvolle Hilfe zum Verständnis dieses Briefes vorgelegt hat. Der Leser erhält eine gründliche und gute Auslegung zum Römerbrief.

P. behandelt die Einleitungsfragen auf S. 17-25 recht knapp, aber trotzdem informativ. Sie helfen dem Leser, die geschichtliche Situation und das Anliegen zu verstehen, das Paulus mit dem Römerbrief verfolgt. Zu fragen ist, ob Paulus im Römerbrief wirklich gegen christliche Judaisten argumentiert (S. 19). Mir scheint, dass die Auseinandersetzung – anders als im Galaterbrief – sich gegen jüdisches Denken richtet und auf jüdische Argumente eingeht. In Auseinandersetzung mit ihnen entfaltet Paulus sein Evangelium.

P. zeigt „gerade auch den Gedankenfaden" des Apostels auf (S. 15). Zu Recht weist er darauf hin, dass der Leser sich nicht sofort auf die Versauslegung stürzen, sondern auch die Einführungen zu den Abschnitten lesen soll, um den jeweiligen Abschnitt in den Zusammenhang einzuordnen.

Der für den Römerbrief zentrale Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" wird von P. vor allem im Zusammenhang der Auslegung von Röm 3,21-26 erläutert (S. 81). Hier zeigt sich einerseits die Grenze, aber auch die Stärke des Kommentars. P. versucht, die Forschung zu diesem Begriff aufzunehmen, deutet den alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund aber nur an. Er beschreibt „Gottes Gerechtigkeit" als „einzigartige Tatoffenbarung" und sein gnädiges Zurechtbringen. „So ist die endgeschichtliche Gerechtigkeit Gottes Akt der Rechtshilfe für die Gequälten und Erniedrigten" (S. 81). P. knüpft immer wieder am Verstehenshorizont des heutigen Menschen an, um die biblischen Sachverhalte deutlich zu machen.

Beispielhaft gehe ich kurz auf die Auslegung von Röm 3,21-26 und 5,12-21 ein. In Röm 3,22 versteht P. den Glauben als Zugang bzw. Korridor zum Bereich des Heils (S. 83). Durch den Glauben fließt uns die Gerechtigkeit zu als Geschenk. Da dies ohne Gesetz geschieht, ist die Tür weit offen für alle Menschen (S. 83). Die Erlösung versteht P. – m. E. zu Recht – von der alttestamentlichen Tradition des Loskaufs her (S. 85). In Vers 25 übersetzt er „welchen Gott öffentlich hingestellt hat als Sühne(ort)" und versteht diese Aussage von der alttestamentlichen Sühnevorstellung her. Diese deutet er als Existenzstellvertretung, die Christus für die Menschen geleistet hat. Der Karfreitag war der universale Versöhnungstag (S. 87). Insgesamt legt P. den zentralen Abschnitt Röm 3,21-26 zutreffend auf dem Hintergrund des Alten Testaments aus und zeigt seine Bedeutung gut auf, auch wenn der Begriff der „Selbstrechtfertigung" Gottes missverständlich ist (S. 79).

Den Zusammenhang von Röm 5, 12-21 zum vorangehenden Abschnitt sieht P. in der Lehre über die Stellvertretung Jesu in seinem Tod. Dazu gab es noch Klärungsbedarf, sodass Paulus sich in 5,12-21 auf die „Realität stellvertretenden Handelns" konzentriere (S. 115). Zu Recht weist P. darauf hin, dass man diesen Abschnitt nicht für sich lesen darf, um daraus eine Lehre der „Allbeseligung" herauszulesen (S. 115f). Paulus habe in Röm 3,21–4,25 die Rettung unüberhörbar mit dem Glauben verbunden. Dies ist für Röm 5 mitzuhören, um nicht „Schrift durch Schrift zu vernichten, sondern Schrift durch Schrift zu erklären" (S. 116). P. meint, dass sich heute „die Vorgänge in der adamitischen Welt mit denen bei Adam" immer neu wiederholen (S. 117). Jeder, der sündigt, wird damit der negativen Macht der Sünde ausgeliefert. Sünde und Tod kommen so nicht durch eine Erbsubstanz zu allen Menschen. „Was alle Menschen mit Adams Sündenfall verbindet, sind also nicht Blutsbande, sondern ... das Dasein in dieser gemeinsamen Welt und Weltgeschichte" (S. 117). Die Versklavung des Menschen unter die Unheilsmächte Sünde und Tod speise sich auch aus der eigenen Tatsünde. P. betont damit die auch bei Paulus genannte Verantwortung des Menschen für seine Versklavung unter die Sünde, vernachlässigt dabei aber vielleicht doch zu sehr das Verhängnis, das durch Adam über die Menschen hereingebrochen ist. M. E. wird die eigene Verantwortung und das Verhängnis durch Adam bei Paulus stärker zusammen gedacht, als es in der Auslegung von P. zum Ausdruck kommt. Richtig ist bei P. gesehen, dass der in Vers 12 abgebrochene Vergleich in Vers 18 fortgesetzt wird, nachdem Paulus vorher den „Blick für den himmelweiten Unterschied zwischen Adam und Christus geschärft" hat (S. 120).

Insgesamt stellt der Kommentar für Mitarbeiter in der Gemeinde eine wertvolle Hilfe zum Verständnis des Römerbriefs dar. Ebenso können Theologen davon profitieren, auch wenn er keinen wissenschaftlichen Kommentar ersetzt. Wertvoll sind die Anregungen, die P. gibt, indem er immer wieder versucht, die Aussagen des Römerbriefs auf unsere Gegenwart zu beziehen und eine Sprache zu finden, die der heutige Leser versteht.

Wilfrid Haubeck

4. Zeitgeschichte und Archäologie

Mendel Nun. *Der See Genezareth und die Evangelien: Archäologische Forschungen eines jüdischen Fischers*. Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 10. Gießen; Basel: Brunnen, 2001. Aus dem Englischen und Neuhebräischen übersetzt und bearbeitet von R. Riesner. Kt., 255 S., € 19,90

Der vorliegende Band präsentiert die historischen und archäologischen Forschungen eines erfahrenen Fischers vom See Genezareth. Neben seiner Be-

rufsausübung über fünfzig Jahre hat Nun die Geschichte seines Handwerks über viele Jahre wissenschaftlich erforscht. Die Tatsache, dass die Gegend um den See Genezareth zu den Hauptwirkungsstätten Jesu gehörte und Jesus mit wenig anderen Berufsgruppen soviel Kontakt hatte wie mit Fischern und ihre Berufswelt gut kannte, machen diese Rückfragen interessant und wichtig – auch für das Verständnis des Wirkens und Umfelds Jesu.

Nach einer Einführung durch den Herausgeber der Reihe *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte*, Prof. Dr. Rainer Riesner, und einem Vorwort des Autors, untersucht Nun zunächst mit seinen umfassenden und detaillierten historischen und archäologischen Kenntnissen die einschlägigen Fischer(ei)–Ereignisse und Texte der Evangelien. Zunächst untersucht er das Alte und Neue Testament als Quellen für den antiken Fischfang am See, beschreibt die damaligen Fischarten, sowie deren Größe und Verwertbarkeit (achtzehn Arten, von denen zehn wirtschaftliche Bedeutung haben) und Tabgha, den „Fischervorort" von Kafarnaum, an dem sich nach Nun wohl die meisten Ereignisse, die von den Evangelien mit dem Fischfang verbunden werden, abgespielt haben (S. 25). Anschließend widmet sich Nun der vielfältigen Ausrüstung damaliger Fischer (verschiedene Netzarten wie Zugnetz, Wurfnetz, Spiegelnetz, Kiemennetz, Verandanetz, Boote, Angelhaken und Leinen, Netzgewichte, Anker) und ihren Fangmethoden mit den verschiedenen Netzarten. Nach der Darstellung behandelt N. jeweils die Evangelienberichte, in denen diese Ausrüstung und Methoden erwähnt werden bzw. vorausgesetzt sind. Da es sich hierbei um Fachbegriffe handelt, gehen Unterschiede in Bibelübersetzungen verloren. Ferner beschreibt N. die antiken Kriterien für schlechte und gute, große und kleine Fische, sowie die Stürme auf dem See, die Möglichkeiten der Wettervorhersage und die wunderbaren Fischzüge im Lukas- und Johannesevangelium. Besonders von diesem Kapitel werden Exegeten, Lexikographen (vgl. meine ausführliche Besprechung in *Filologia Neotestamentaria*, im Druck), Bibelleser und Prediger profitieren, die sich mit den neutestamentlichen Fischgeschichten beschäftigen. Nach diesem streckenweise beinahe spannenden Überblick schließt N.: „Bei der Beschäftigung mit einer Auswahl von biblischen Aussagen über die Fischerei und die mit ihr verbundenen Naturphänomene haben wir festgestellt, dass die Gleichnisse und Geschichten der Evangelien einzigartigen historischen Wert besitzen ... Plötzlich offenbart sich uns eine bisher unbekannte Welt, die man so in anderen antiken Quellen nicht finden kann. Es ist die Welt von jüdischen Fischern, die während der schicksalsschweren Zeit gegen Ende des Zweiten Tempels am See Genezareth lebten und arbeiteten" (S. 54).

Weitere Kapitel gelten den verschiedenen wieder entdeckten Häfen aus neutestamentlicher Zeit (aufgrund des heute wieder niedrigeren Wasserstandes des Sees, S. 57-99), dem antiken Wasserstand (im Kapitel „Wasserstände in Vergangenheit und Gegenwart"), dem sog. „Jesus-Boot" (Entdeckung, Ausgrabung, genaue Beschreibung und Konservierung) und antiken Steinankern und

Netzsinkern (S. 100-165). In drei weiteren Kapiteln geht es um einzelne Orte am See („Gergesa (Kursi) – jüdisches Fischerdorf und christliche Pilgerstätte", „Das Land der Gadarener – ein altes Rätsel" und „Wurde Betsaida endgültig gefunden?", S. 166-239). Der Band enthält viele gute Photographien und Illustrationen, sowie ein Bibelstellenregister.

Während N. immer wieder mit neuerer archäologischer Fachliteratur im Gespräch ist und gelegentlich auf ältere und neuere palästinakundliche Studien zurückgreift (die Literaturangaben in den Fußnoten stammen oft vom Herausgeber), fehlt die Auseinandersetzung mit exegetischer Fachliteratur. Freilich darf man das nicht erwarten und sowohl die Frische als auch die Unmittelbarkeit der Darstellung machen diesen Mangel reichlich wett. Nuns Buch gehört in eine erfreuliche Reihe neuerer, im weiteren Sinne landeskundlicher Studien, die – auf verschiedene Weise – sowohl die historische Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Evangelienberichte zeigen, als auch zu ihrer Auslegung viel beitragen können; vgl. dazu: K. C. Hanson. „The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *Biblical Theology Bulletin* 27, 1997, S. 99-111; C. P. Thiede. *Ein Fisch für den römischen Kaiser: Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus*. München: Luchterhand, 1988; vgl. meine Rezension in *JETh* 13 (1999), S. 151-153; M. Böhm. *Samarien und die Samaritia bei Lukas: eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischen Verhaftung*. WUNT II, Bd. 111, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, vgl. besonders S. 52-64 (vgl. meine Rezension in *FilNT*, im Druck) und J. Zangenberg. *Magdala am See Genezareth: Überlegungen zur sogenannten „mini-sinagoga" und einige andere Beobachtungen zum kulturellen Profil des Ortes in neutestamentlicher Zeit*. Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament Bd. 1, Waltrop: Spenner, 2001.

Mendel Nuns Buch ist eine Fundgrube für ein besseres Verstehen der vielen Hinweise in den Evangelien auf den See Genezareth, sein (Un)wetter, seine Fische und Fischer, sowie deren Werkzeuge, Arbeitsweisen und Heimatorte – immerhin haben wohl die Mehrheit der Jünger Jesu (vgl. J. A. Thompson, Fisch und Fischfang, *GBL* I, S. 383f) eher nach Fisch gerochen als nach Weihrauch!

Christoph Stenschke

Catherine Hezser. *Jewish Literacy in Roman Palestine.* Texts and Studies in Ancient Judaism 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Ln., IX+557 S., € 124,– (Kt., € 74,–)

Die materialreiche Darstellung der auf historische Studien im Bereich der palästinisch-rabbinischen Literatur spezialisierten Judaistin (und promovierten Neutestamentlerin) Catherine Hezser stellt eine willkommene Ergänzung und zugleich eminente Herausforderung des im letzten JETh vorgestellten Bandes von A. R. Millard über die literarischen Verhältnisse im jüdischen Palästina dar (vgl. meine Rez. in JETh 15 (2001), S. 144–148). Während Millard zu zeigen versuchte, dass Lese- und Schreibfähigkeiten in Palästina im 1. Jh. n. Chr. *relativ weit verbreitet waren* (wobei auch er sehr genau zwischen literarischem Schreiben und bürokratisch-alltäglichen Notizen differenziert), kommt Hezser nahezu zum gegenteiligen Ergebnis. Methodisch unterscheiden sich die beiden in der Hauptsache darin, dass Millard aus den vorhandenen Zeugnissen außerhalb Palästinas auf analoge Vorgänge im jüdischen Bereich zurückschließt und er die bislang gefundenen und bekannten Dokumente als einen aufgrund besonders günstiger Umstände *zufällig erhaltenen* und darum nur *kleinen Prozentsatz* der ursprünglich vorhandenen Dokumente erklärt. Hezser dagegen geht davon aus, dass der jüdische Umgang mit Literatur nicht einfach mit dem römischen verglichen werden darf. Sie nennt zwar viele der auch von Millard genannten Phänomene des römischen Literatur- und Verwaltungsbetriebs, allerdings häufig im Sinne einer Kontrastparallele und am Ende steht bei ihr als Ergebnis: „In practically all areas in which writing was commonly used in antiquity there is much less evidence for Jewish than for Roman society" (S. 500). Ausdrücklich verwahrt sie sich zudem dagegen, die Spärlichkeit der Belege (etwa die relativ geringe Anzahl der jüdischen Grab- und Weiheinschriften im Verhältnis zu den römischen) mit dem Hinweis auf die Zufälligkeit der Überlieferung zu erklären (vgl. S. 488). Sie hält die Fundsituation vielmehr nicht nur im Hinblick auf die verwendeten Textgattungen, sondern auch im Hinblick auf die Quantität für repräsentativ und überträgt die Beweislast für ein höheres Maß an Literatur- und Schriftverwendung an diejenigen, die ihrer Analyse nicht zu folgen bereit sind. Etwas vereinfachend gesagt stehen sich mit Millard und Hezser ein „maximalistischer" und „minimalistischer" Ansatz gegenüber. Leider überschneiden sich die Publikationsdaten beider Bücher, so dass Hezser auf Millard nicht mehr Bezug nehmen konnte (lediglich einige frühere Aufsätze von ihm sind berücksichtigt), obwohl gerade eine Diskussion zwischen diesen beiden Autoren sehr wünschenswert gewesen wäre (und auch in Zukunft noch ist).

Nach Hezser gilt – um mit dem Ergebnis anzufangen – für das römische Palästina bis zum 3. Jh. n. Chr., dass mindestens 90% der jüdischen Bevölkerung kaum mehr konnte als seinen eigenen Namen schreiben bzw. nicht einmal das.

Unwesentlich höher schätzt sie das Lesevermögen ein, so dass nach ihr *literarische Bildung im eigentlichen Sinn als ein städtisches Oberschicht-Phänomen* anzusehen ist, dass lediglich in den höher gestellten sozialen Schichten mit entsprechenden politischen, militärischen, verwaltungsrelevanten oder religiösen Tätigkeiten nachweisbar ist. In dieser Gruppe ist am ehesten von Zweisprachigkeit auszugehen, wobei das Griechische eher dominiert. Davon abgesetzt besteht ein niedrigeres literarisches Level im Bereich von Handel, Gewerbe und örtlicher Verwaltung mit den entsprechenden Schreib- und Lesefähigkeiten. Hier ist das Aramäische dominierend, Hebräisch ist ihres Erachtens auf wenige Bereiche beschränkt (Qumran-Gruppe, priesterliche Kreise, die nationale Partei um Bar-Kochba) und in dem von ihr untersuchten Zeitraum nirgends eine Umgangssprache im eigentlichen Sinn (so auch schon Millard). *Ein lesendes Publikum für literarische Produktionen* (abgesehen von der Tora als heiliger Schrift) habe es dagegen *nicht* gegeben. Das antike Judentum dürfe darum nicht länger ohne Einschränkung als eine „Buch-Religion" bezeichnet werden (vgl. S. 503). Eine solche wurde es vielmehr erst unter islamischem Einfluss. Gefordert wird von Hezser darum nichts weniger als eine völlige Neubestimmung des Judentums in der römischen Epoche. Als formative Kraft habe nicht die schriftliche Tora, ihre Erforschung, Auslegung und Predigt zu gelten, sondern „non-textual forms of religious expressions" (S. 503), worunter sie Formen mündlicher Erzählung, Rituale, Magie und Bilder versteht. Das Programm für das nächste Buch von ihr scheint sich in der folgenden, zusammenfassenden Bemerkung bereits anzukündigen:

„The power of symbols and images in synagogues and elsewhere needs to be reconsidered, and the rituals connected with the celebration of the Jewish festivals and accompanying the Tora-reading have to be reexamined. The numinous atmosphere of the later synagogue may have had a greater religious impact on most of its visitors than the content of the Tora-reading, and the usage of amulets may have been much more widespread than the attendance of study houses. Stories, images, rituals, and magic rather or at least more than the close study of literary texts will have spread Judaism and fostered ancient Jewish identity" (S. 503).

Eine gründliche Diskussion dieser neuen Sicht des Judentums in römischer und frührabbinischer Zeit, die m. E. dringend aufgrund des von Hezser vorgelegten Materials zu führen ist, kann in einer Rezension nicht geleistet werden. Aber einige kritische Anfragen sollen gleichwohl formuliert werden, wenn nachfolgend wenigstens überblicksweise der Gang der Untersuchung aufgezeigt wird.

In der *Einleitung* werden vor allem methodische Fragen und forschungsgeschichtliche Positionen dargestellt, u. a. zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die auch für die Interpretation des Neuen Testaments wichtig sind. Am Ende (S. 36) steht dann das Programm der vorliegenden Arbeit, nämlich die Untersuchung der „various forms, levels, and social contexts of reading and writing" im römischen Palästina „on the basis of a critical evaluation of the available epigraphic, papyrological, and literary sources". Als zeitlichen

Rahmen setzt die Verfasserin die Eroberung Palästinas durch Pompeius 63 v. Chr. bis zur islamischen Eroberung zu Beginn des 7. Jh. Allerdings wird die Zeit vor 70 nicht mit derselben Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt wie die anschließende rabbinische (bei der sie zwischen der tannaitischen und amoräischen Periode noch einmal differenziert), was nach meinem Eindruck einer der Gründe für ihre »minimalistische« Position ist (bei Millard lag der chronologische Schwerpunkt genau entgegen gesetzt), zumal sie für die Zeit vor 70 (bzw. bis einschließlich 135) eine sehr begrenzte und damit letztlich irreführende Auswahl aus den vorhandenen Textzeugnissen vornimmt (sie beschränkt sich weitgehend auf die Texte aus Qumran und Ossuarinschriften).

Der erste Hauptteil (S. 37–250) behandelt die Fragestellungen der Literatursoziologie, d. h. fragt, welche kulturellen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Bedingungen die Produktion und Rezeption von Literatur in Palästina bestimmten und inwieweit sie für die Ausbildung einer eigenständigen jüdischen „Literarizität" förderlich waren bzw. was darüber anhand der Quellen mit einiger Sicherheit gewusst werden kann. Nacheinander werden behandelt: „Education", „The Costs and Distribution of Texts", „The Socio-Economic Functions of Literacy", „Religion and Literacy", „Language Usage". Gleich der erste Abschnitt „Education" versucht die Annahme einer weit verbreiteten jüdischen Elementar-Schulbildung schon in der Zeit vor 70 zu widerlegen. Eine solche setzt ihres Erachtens erst im 3. Jh. allmählich ein, während bis dahin der Unterricht noch weitgehend Aufgabe der Familie war. Begründet wird dies mit der Spärlichkeit des Materials für die vorangehende Zeit. Die wenigen rabbinischen Informationen für die Periode des zweiten Tempels werden, da „anachronistic and idealistic depictions", als unhistorische Quellen ausgeschieden. Dabei berücksichtigt sie m. E. (neben zahlreichen indirekten Hinweisen) zu wenig, dass sich die frühe rabbinische (d. h. tannaitische) Literatur nahezu ausschließlich auf halachische, d. h. religionsgesetzliche Überlieferungen beschränkt und darum über Schule, Unterricht, Lehrer etc. (Gegenstände, die nicht zur Halacha gehören) gar nichts sagen *wollte*, ohne dass aus dem Schweigen darüber geschlossen werden darf, dass sie darüber nichts hätten sagen können! Wenn die Informationen über Schulen und Lehrer erst ab den amoräischen Texten zunehmen (vgl. S. 49f), so ist der Grund dafür m. E. in erster Linie in der veränderten Literaturform zu suchen.

Wie willkürlich dieses *argumentum e silentio* eingesetzt werden kann, zeigt ein Vergleich von S. 39 mit S. 52f: Während Hezser auf S. 39 aus der Entwicklung der jüdischen Schule als Alternative zu den griechisch-römischen Elementarschulen im 3. Jh. folgert, dass solche griechisch-römischen Schulen „must have been widespread in Palestine at that time" (ohne literarischen oder archäologischen Beleg), wird S. 52f die Existenz von jüdischen Schulen damit in Frage gestellt, dass sich archäologisch keine Schulen oder Lehrhäuser zweifelsfrei für die frühe Zeit nachweisen lassen. Aber das lassen sich auch die

griechisch-römischen Schulen nicht, deren Existenz damit aber nicht bestritten werden kann.

Gerade im Hinblick auf die *Verwendung archäologischer Ergebnisse* werden die Grenzen des zur Verfügung stehenden Materials m. E. zu wenig ernst genommen. Die Zahl der jüdischen Ortslagen aus der Zeit vor 70, die für soziokulturelle Studien geeignet sind, ist äußerst gering, die erhaltene Fundsituation in den meisten Fällen zudem äußerst schlecht. Das gilt noch mehr für die Zeit des 2. und frühen 3. Jh. Bevor aus dem vorhandenen Material darum weitreichende Schlüsse gezogen werden können, ist es nötig, sich Rechenschaft über das Verhältnis der ausgegrabenen Ortslagen zu den aufgrund demographischer Überlegungen und den sich aus der zeitgenössischen Literatur ergebenden Bevölkerungs- und Ortszahlen zu geben. Welche archäologische Ortslage in Palästina etwa könnte als repräsentativ für ein jüdisches Dorf, welche für eine jüdische Stadt des 2. Jh. n. Chr. angegeben werden, aufgrund derer es möglich wäre, weiterreichende Schlüsse in Bezug auf die politische, religiöse und kulturelle Situation in Palästina zu machen?

Der zweite, umfangreichste Teil beschreibt die Betätigungsfelder der jüdischen Schreibarbeit („The Occurrence of Writing", S. 251–447) im Hinblick auf die leitende Fragestellung, „in which contexts of everyday life which types of writing were used by whom and why" (S. 251). D. h. untersucht werden die materialen Hinterlassenschaften (und in Verbindung damit die Erwähnung dieser Textsorten in den schriftlichen Quellen) der jüdischen Literatur-Produktion von literarischen Werken bis zu den nur aus einem Wort oder Buchstaben gebildeten Etiketten auf Handelsgütern und Vorratsbehältern. Ausführlich werden die nichtliterarischen Dokumente vorgestellt und daraufhin befragt, was aus ihnen über Lese- und Schreibgewohnheiten abgeleitet werden kann. Nacheinander behandelt sie so *„Letters"* (mit dem Ergebnis, dass abgesehen von funktionalen und administrativen Briefen von eigentlichen Privatbriefen nicht ausgegangen werden kann, d. h. das Briefschreiben ist weitgehend professionelle Tätigkeit im Rahmen der unterschiedlichsten Verwaltungen; die neutestamentlichen Briefe finden keine Berücksichtigung), *„Documents"* (schriftliche Dokumente sind eher die Ausnahme, die Mehrzahl der Transaktionen geschah auf mündlicher Basis, die erhaltenen Texte belegen eher die Illiterarität der von ihnen Betroffenen), *„Miscellaneous Notes"* (gemeint sind Notizen, Ostraka, Etiketten, Markierungen mit Buchstaben etc.; sie sind relativ weit verbreitet, setzen bei den Rezipienten aber keine bzw. nur minimale literarische Fähigkeiten voraus) und *„Inscriptions"* (die Sitte wurde wahrscheinlich von griechisch sprechenden Juden eingeführt und breitete sich von den Städten auch auf die Dörfer aus; die jüdischen Inschriften sind im Verhältnis zu griechisch-römischen auffallend kurz und stereotyp; ein ungemein spannendes Kapitel!). Die letzten beiden Abschnitte gelten dem „Literary Writing" und „Magical Writing". Über die von ihr gewählte Reihenfolge gibt Hezser dem Leser leider keine Rechenschaft.

Der problematischste Teil des ganzen Buches ist für mich „Literary Writing". Hier behauptet Hezser, dass es zwischen der Zerstörung des Tempels und der Mischna außer Josephus keine literarische Produktion gab: „The only literary works which can with certainty be attributed to Palestinian Jews of the first century C. E. are the writings of Josephus and the no longer extant works of his opponent Justus of Tiberias" (S. 425f). Schon einleitend hatte sie geschrieben: „In Second Temple times Jewish literary writing may have been largely confined to priestly circles, as Josephus and the Qumran writings show" (S. 422). Mit dieser Aussage wird die gesamte nichtrabbinische jüdische Literatur des 1. und beginnenden 2. Jh. einfach ausgeblendet. Darunter fallen Werke wie die Assumptio Mosis, die Vitae Prophetarum, die im Nachgang zur Tempelzerstörung entstandenen Apokalypsen (4Esra, syrBaruch), aber auch Texte wie Liber Antiquitatum Biblicarum und die Paralipomenae Jeremiae, um nur einige zu nennen, deren Entstehungsort und –zeit nach weitgehend einhelliger Meinung Palästina zwischen 70 und 135 ist. Ausgeblendet ist ferner (vom Neuen Testament als einem eben auch jüdischen Textzeugnis einmal ganz zu schweigen) die gesamte in Palästina geleistete Übersetzungs- und Revisionsarbeit an der LXX, die sich vom 3. Jh. v. Chr. bis ins 2. Jh. n. Chr. erstreckte, ehe dann mit Aquila und Theodotion sogar eine von Grund auf neue Übersetzung bzw. Revision in Angriff genommen wurde. Das erfordert fähige zweisprachige Übersetzer und die entsprechenden finanziellen und organisatorischen Ressourcen. Die wenigen Seiten (S. 422–435), die Hezser diesem für ihre Fragestellung eigentlichen zentralen Abschnitt widmet, sind im Verhältnis zu dem Umfang, den sie den anderen Texten einräumt, eindeutig zu wenig. Denn die Vielzahl der noch vorhandenen jüdischen Texte aus dem 1. und frühen 2. Jh. (wozu noch diejenigen kommen, die nur dem Namen nach bekannt sind) ebenso wie die in dieser Zeit geleistete Übersetzungsarbeit setzen sowohl Autoren als auch Rezipienten dieser Texte voraus. Für ein Gesamtbild, wie es dann *im dritten Teil* („Participation in a Literate Society", S. 449–504, mit den Unterabschnitten „The Readers of the Texts", „The Writers of the Texts", „Degrees and Distribution of Literacy") mit seinen eingangs erwähnten, weitreichenden Thesen entworfen wird, hätte darauf m. E. nicht verzichtet werden dürfen.

So bleibt am Ende ein etwas zwiespältiger Eindruck zurück. Einerseits ein faszinierendes, gelehrtes Buch, das sich einem eminent wichtigen Bereich der jüdischen Geschichte und Gesellschaft in einer Zeit widmet, die auch für die neutestamentliche Wissenschaft formativ ist. Andererseits eine teilweise sehr einseitige Präsentation und Interpretation des Materials, bei der sich gelegentlich der Eindruck aufdrängt, dass die Analyse von Anfang an unter dem Bemühen stand, die Annahme einer „high Jewish literacy rate" zu widerlegen (vgl. S. 1 „Introduction"). Dennoch ist das Buch sehr zu begrüßen, weil es zwingt, über nicht (mehr) hinterfragte Voraussetzungen neu nachzudenken. Zudem ist die Fülle der darin enthaltenen Informationen allemal bereichernd

und anregend. Es ist zudem in einer gut zu lesenden Diktion geschrieben. Literaturverzeichnis und Register erleichtern den Gebrauch. Dass es darüber hinaus auch als recht preisgünstige Broschur-Ausgabe angeboten wird, ist besonders hervorzuheben, sodass einer intensiven Beschäftigung eigentlich nichts im Weg stehen sollte. Gerade weil die Ergebnisse sehr weitreichende Folgen nach sich ziehen, ist dem Buch eine grundlegende Auseinandersetzung auf gleichem Niveau dringend zu wünschen.

Roland Deines

5. Theologie

Adolf Pohl. *Staunen, dass Gott redet.* 2. Auflage. Wuppertal; Kassel: Oncken, 2001. Kt., 96 S., € 10,90

Adolf Pohl, langjähriger Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar Buckow und Autor von vier Bänden der „Wuppertaler Studienbibel", hat in allgemein verständlichem und leicht lesbarem Stil eine kleine Bibliologie für die Gemeinde geschrieben. Das Buch ist 1988 erstmalig erschienen und wurde nun neu aufgelegt. Es will dazu beitragen, dass auch theologisch nicht vorgebildete Christen verstehen, was sie an der Bibel haben, worin die Autorität der Schrift begründet liegt und welche Voraussetzungen nötig sind, um sie zu verstehen.

Pohls innere Grundhaltung ist das Staunen darüber, dass der lebendige Gott in seinem Wort mit uns Menschen redet und dadurch seine Liebe erweist. Daraus ergibt sich auch das Ziel, das er mit seinem Büchlein verfolgt: Pohl will Mut machen, sich wieder auf die Bibel, das lebendige Gotteswort, einzulassen und sich sowohl allein als auch in Gemeinschaft mit anderen Christen damit zu befassen (Kapitel 12).

Ausgehend von der Tatsache, dass Gott redet, streift der Verfasser die bibliologisch relevanten Fragen nach der Kanonbildung (vielleicht etwas knapp geraten), nach der Mitte der Schrift und der Bedeutung des AT (von Christus her zu verstehen), der Inspiration und Vollkommenheit der Schrift sowie nach den Konsequenzen für die Auslegung. Entgegen dem Zeitgeist auch im gemeindlichen Bibelverständnis legt Pohl Wert darauf, dass die Bibel „nicht einfach Glaubenswort der Gemeinden des ersten Jahrhunderts ist", sondern „Offenbarungswort Jesu Christi durch seine Apostel" (S. 38).

Zur Diskussion herausfordern dürfte das Kapitel über die Vollkommenheit der Schrift, nämlich ob „Vollkommenheit" lediglich ein Beziehungsbegriff ist (Pohl), oder ob es darüber hinaus eine absolute Vollkommenheit der Schrift gibt, die auch in den naturwissenschaftlichen oder historischen Aussagen der

Bibel erkennbar wird. Irritierend ist ebenso das Zugeständnis an den Theologen, notfalls „einen Punkt des Bekenntnisses, das er nicht mitsprechen kann, durch Schweigen" zu ehren oder dass er nicht mit einer Lehrbildung herausschießen solle, die „in der glaubenden Gemeinde nicht konsensfähig ist, also nicht nachvollzogen werden kann" (S. 83). Als Versuch, die Spannung zwischen Theologie und Gemeindefrömmigkeit aufzuheben, bietet dieser Hinweis keine wirkliche Lösung, sondern wirft eher Probleme auf. – Abgesehen von diesen Schwächen ist die Argumentation von Pohl schriftgemäß und auch für den Nichttheologen gut nachvollziehbar. Sein Buch stärkt das Vertrauen in Gottes Wort und beantwortet viele Fragen rund um die Autorität der Schrift.

Rainer Kuschmierz

Don A. Carson; Peter T. O'Brian; Mark A. Seifrid (Hg.). *Justification and Variegated Nomism:* Volume I: *The Complexities of Second Temple Judaism.* WUNT II, Bd. 140. Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker, 2001. Kt., XIV + 619 S., € 49,–

Der vorliegende Sammelband setzt sich kritisch mit derjenigen Rekonstruktion der Religionsstruktur des Frühjudentums auseinander, die hinter der sogenannten „New Perspective on Paul" und hinter dem Schlagwort des Bundesnomismus („covenantal nomism") steht, und die in den vergangenen zwanzig Jahren zum weitgehend anerkannten Paradigma der englischsprachigen Paulusforschung geworden sind. Mit diesem Paradigma sind Namen wie E. P. Sanders, K. Stendahl und J. D. G. Dunn verbunden. Die zentralen Fragen dabei betreffen das Verständnis des Gesetzes und seine Funktion im Frühjudentum und bei Paulus (vgl. die Überblicke auf S. 1-5 und ferner bei F. Thielmann, „Law" (S. 529-542); S. Hafemann, „Paul and His Interpreters" (S. 666-679) und T. R. Schreiner, „Works of the Law (S. 975-979 in G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hg.). *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1993; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A, Dallas: Word, 1988, lxiii-lxxii und deutsch bei P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testamentes I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997^2, S. 239-243.

In diesem ersten von zwei geplanten Bänden untersuchen sechzehn Autoren, ob die Kategorie des Bundesnomismus der einzelnen Corpora frühjüdischer Literatur wirklich gerecht wird und somit eine adäquate Grundlage für vergleichende Studien darstellen kann. Angestrebt wird eine „fresh evaluation of the literature of Second Temple Judaism" (S. 5) in den zur kritischen Würdigung des Bundesnomismus entscheidenden Fragestellungen. Zunächst die Autoren und ihre Beiträge: D. Falk, „Prayers and Psalms" (S. 7-56); C. A. Evans,

„Scripture-Based Stories in the Pseudepigrapha" (S. 57-72, zu Martyrium und Himmelfahrt Jesajas, Josef und Asenet, Das Leben Adams und Evas, Prophetenleben. Evans schreibt: „... as these Scripture-based stories stand, their understanding of election, sin, and redemption is largely consistent with what we find in early Christianity and in some strands of emerging Rabbinic Judaism ... However, elements are present in some of the writings reviewed above that still reflect a works-righteousness understanding of justification, with which the Apostle Paul sharply disagreed ... This is not to say that the authors of these writings did not view God as gracious and forgiving; they did. There is no indication, however, that they believed that people could gain god's acceptance apart from obedience to the Law" S. 72); P. Enns, „Expansions of Scripture" (S. 73-98, 1 Esra, Zusätze zu Daniel und Esther, Jannes und Jambres, Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum, Jubiläenbuch); P. R. Davies, „Didactic Stories" (S. 99-133; Tobit, Judith, Aristeasbrief, 3-4 Makkabäer); R. Bauckham, „Apocalypses" (S. 135-187); R. A. Kugler, „Testaments" (S. 189-213); D.-E. Gowan, „Wisdom" (S. 215-239); P. Spilsbury, „Josephus" (S. 241-260); P. S. Alexander, „Torah and Salvation in Tannaitic Literature" (S. 261-301); M. McNamara, „Some Targum Themes" (S. 303-356); D. M. Hay, „Philo of Alexandria" (S. 357-379); M. Bockmuehl, „1QS and Salvation at Qumran" (S. 381-414: „... we may have in Qumran a developing example of the sort of exclusivistic preoccupation with works of the law against which Paul of Tarsus subsequently reacts in his letters to „Gentile Christians"); M. A. Seifrid, „Righteousness Language in the Hebrew Scriptures" (S. 415-445: „... our observations call for a reassessment of recent interpretation of Paul's understanding of the ‚righteousness of God' and ‚justification' as god's ‚covenant-faithfulness' to Israel", S. 441); R. Deines, „The Pharisees between ‚Judaism' and ‚Common Judaism'" (S. 443-504). Vom Herausgeber stammt eine knappe Einleitung und die abschließende Zusammenfassung der einzelnen Aufsätze, die ihren jeweiligen Beitrag zum Thema in neun Thesen bündelt und folgert, „... that the New Testament documents, not least Paul, must not be read against this reconstructed background [Sanders Bundesnomismus] – or, at least, must not be read *exclusively* against this background" (S. 505-548, 548). Der Band endet mit *Indices* antiker und moderner Namen, Bibelstellen- und andere Quellenregister, sowie einem Sachregister, die den Gebrauch des Bandes als Nachschlagewerk ermöglichen.

Durch das gründliche und umfassende Studium der verschiedenen frühjüdischen Schriften(gruppen) wird deutlich, dass der Bundesnomismus als „pattern of religion" in der Definition von Sanders („getting" in is by God's mercy, while „staying" in is a function of obedience", S. 2) keine hilfreiche Kategorie zum Verständnis der religiösen Struktur des Frühjudentums darstellt und somit keine geeignete Vergleichsgrundlage bilden kann. Noch einmal der Herausgeber: „... the literature of Second Temple Judaism reflects pattern of belief and religion too diverse to subsume under one label. The results are messy. But if

they are allowed to stand, they may in turn prepare us for a more flexible approach to Paul. It is not that the new perspective has not taught us anything helpful or enduring. Rather the straightjacket imposed on the apostle Paul by appealing to a highly unified vision of what the first-century ‚pattern of religion' was really like will begin to find itself unbuckled" (S. 5).

Ganz unabhängig von der Frage nach dem zutreffenden Bild des Glaubens und der Theologie des Frühjudentums als Vergleichsgrundlage für frühchristliche Schriften bildet der Band eine wertvolle Synopse wesentlicher Elemente frühjüdischer Theologie(n), die freilich auch für andere neutestamentliche und frühchristliche Bücher und Corpora eine willkommene Vergleichsgrundlage bildet.

Beinahe zeitgleich entstanden drei weitere Untersuchungen einzelner Forscher, die ebenfalls den scheinbaren Konsens von verschiedenen Ausgangspunkten durch gründliche Quellenstudien in Frage stellen (knapp erörtert auf S. 540-542): M. A. Elliott. *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism.* Grand Rapids: Eerdmans, 2000, vgl. meine Rez. in *Novum Testamentum*, im Druck); S. M. Bryan. *Jesus and Israel's Traditions of Judgemant and Restoration.* Inauguraldissertation, University of Cambridge, 1999 und S. J. Gathercole. *After the New Perspective: Works, Justification and Boasting in Early Judaism and Romans 1.5.* Inauguraldissertation, University of Durham, 2001.

Zumindest an dieser Stelle hat sich die weitgehende Zurückhaltung der deutschsprachigen Paulusforschung bezüglich der New Perspective gelohnt. Ob dies aufgrund der Kenntnis dieses Verständnisparadigmas und der frühen Erkenntnis der im vorliegenden Band dargestellten Problematik geschah (vgl. z. B. M. Hengel; R. Deines. „E. P. Sanders Common Judaism; Jesus und die Pharisäer" in: *Judaica et Hellenistica: Kleine Schriften I*, WUNT 90, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, S. 392-479) oder gar nicht genügend wahrgenommen wurde, mag dahin gestellt sein.

Die Ergebnisse des ersten Bandes zeigen deutlich (nicht aufgrund evangelikaler Prämissen, sondern intensiven Quellenstudiums!), dass man Paulus nicht einfach vorwerfen kann, wie dies aus der „New Perspective" geschehen ist, er habe nur ein „Zerrbild des palästinischen Judentums und seines Gesetzesverständnisses überliefert" und daraus folgern: „Um dem Frühjudentum gerecht zu werden, darf man nicht dem Urteil des Apostels folgen und den Juden pauschal eine Lehre von der Werkgerechtigkeit unterstellen ..." (so die Zusammenfassung Stuhlmachers, a. a. O., S. 239f). Mit Spannung wartet man jedenfalls auf den zweiten Band, der auf dem Hintergrund der hier gewonnenen Einsichten und Ergebnisse dem Ansatz, der Mitte und dem Verständnis der paulinischen Theologie nachspüren will. Es scheint, dass der an manchen Stellen und in manchen Ländern ruhig gewordene Strom scheinbar „gesicherter" Ergebnisse der Paulusforschung demnächst über die Ufer treten wird.

Christoph Stenschke

Martin Hengel; Anna Maria Schwemer. *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: Vier Studien*. WUNT I, Bd. 138. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. Gb., 267 S., € 89,–

Der im vergangenen Jahr bei Mohr Siebeck erschienene Sammelband umfasst vier Beiträge (je zwei von M. H. und A. M. Sch.), die alle die Frage nach der Messianität Jesu, den Ursprüngen und dem Inhalt der neutestamentlichen Christologie behandeln. Während die ersten drei stark erweiterten Beiträge bereits in kürzeren Fassungen anderweitig veröffentlicht wurden, stellt der vierte Beitrag die bisher unveröffentlichte und ebenfalls erweiterte und überarbeitete Tübinger Antrittsvorlesung von Sch. dar.

Schon durch das lesenswerte Vorwort werden die Beiträge in einen forschungsgeschichtlichen Horizont gestellt, der sich wie ein roter Faden durch die vier Beiträge zieht. Es geht um die Auseinandersetzung mit der bei W. Wrede noch verhaltenen, bei R. Bultmann und in seiner Schule dann um so vollmundigeren Leugnung eines messianischen Bewusstseins bzw. Anspruchs Jesu.

Entsprechend beschäftigt sich gleich der erste Beitrag (S. 1-80) intensiv mit der messianischen Frage in den synoptischen Evangelien, v. a. bei Markus. H. verfolgt in gewohnt kenntnis- und fußnotenreicher Form den Weg vom Gebrauch des Χριστός-Titels bei Paulus zurück zu den Passionsberichten. Mit dem Scharfsinn des Historikers zeigt er an zahlreichen Detailbeobachtungen, dass angefangen beim Prozess Jesu die christologische Entwicklung völlig rätselhaft und wirr bliebe, wenn Jesus nicht bereits vor Ostern einen messianischen Anspruch erhoben hätte. Im Vergleich mit dem 1992 in der Festschrift für D. Flusser („*Messiah and Christos": Studies in the Jewish Origins of Christianity* [TSAJ 32]) veröffentlichten Beitrag unter dem Titel „Jesus the Messiah of Israel" stechen bei der Neubearbeitung vor allem die erheblich erweiterten Abschnitte über die forschungs- und religionsgeschichtliche Problematik ins Auge (Abschnitt 3 u. 4). In ersterem zeichnet H. die Entwicklung der christologischen Debatte von Wredes „Messiasgeheimnis" bis zur Bultmann-Schule nach. Hier – das wäre das einzige Dessiderat des Rezensenten – würde sich der Leser noch eine Fortführung der Auseinandersetzung in die Gegenwart hinein wünschen. Im religionsgeschichtlichen Abschnitt wendet sich H. gegen das Postulat einer „Messiasdogmatik" bzw. eines festen messianischen Vorstellungshorizontes im Frühjudentum. Dieses stellt vielmehr eine Rückprojektion der späteren rabbinischen und christlichen Lehrgebilde dar. Dagegen zeichnet sich das Frühjudentum vielmehr durch eine enorme Pluralität von Vorstellungen und Erwartungen aus. Was „Messias" bzw. „messianisch" bedeutet, kann somit nicht *apriori*, sondern erst *aposteriori* von Jesu messianischem Wirken her bestimmt werden.

H.s zweiter Beitrag (S. 81-131), befasst sich mit der Rolle der Weisheitstradition für die Verkündigung Jesu, seinen messianischen Anspruchs und die Entwicklung der frühen Christologie. Ausgehend von der Beobachtung, dass das

Wortfeld σοφία σοφός nur vereinzelt in Jesuslogien auftaucht, geht H. diesen weisheitlichen Spuren nach (Lk 11,31f/Mt 12,41f; Lk 7,31-35/Mt 11,16-19; Lk 11,49/Mt 23,34; Lk 13,34f/Mt 23,37-39; Mt 11,28-30). H. vermutet hinter allen Logien echte Jesustradition bzw. Logien, die zumindest in das vorösterliche Umfeld Jesu gehören. Jesus erscheint darin jedoch allenfalls als Repräsentant der Weisheit Gottes, noch nicht als diese selbst. Eine ausgebildete Weisheitschristologie ist hier noch nicht zu erkennen. Diese erwächst erst aus der Identifikation Jesu als „messianischer Geistgesalbter" (Jes 61,1f; 11QMelch), wobei zu beachten ist, dass schon atl. und frühjüd. „Geist" und „Weisheit" auf das engste verbunden waren (vgl. Jes 11; Jes 42,1; Prov 8,12-14; PsSal 17f; SapSal 7,22-27; 9), und der Menschensohn in den Bilderreden des äthHen als Verkörperung der Weisheit Gottes erscheint. Als entscheidend für die Entwicklung der ntl. Christologie erachtet H. ferner die ständig zu beobachtende Traditionsmischung bzw. -akkumulation. Atl. und frühjüdisch ursprünglich getrennte Traditionen werden schon bei Jesus selbst und erst recht in der urchristlichen Christologie miteinander verschmolzen. Nach H. ist diese Entwicklung jedoch allein mit der jüdischen Messianologie nicht erklärbar. Sie wird erst verständlich durch den „*Rückgriff auf die jüdische Weisheit*, die – wenn auch meist nur im Hintergrund stehend – die christologische Entwicklung von dem galiläischen Volksprediger mit seinem messianischen Anspruch bis hin zu Gottes Sohn als protologischem und eschatologischem Bevollmächtigten des Vaters stets begleitet hat" (S. 127). Nur hier lagen die sprachlichen Mittel bereit, um Jesu einzigartige Würde auszudrücken, die auch für die weitere christologische Bekenntnisbildung der Alten Kirche von grundlegender Bedeutung waren.

Im dritten Beitrag (S. 133-163) setzt sich A. M. Sch. in einer ebenfalls überarbeiteten und erweiterten Fassung ihrer Probevorlesung zur Umhabilitation von Erlangen nach Tübingen mit dem Vorwurf des Antijudaismus gegenüber der Passionserzählung des Markus auseinander. Entgegen der aktuellen Tendenz, die jüdische Beteiligung am Prozess Jesu zu minimieren und die Verantwortung gänzlich Pilatus anzulasten, macht sie zunächst deutlich, dass schon in den nachntl. Quellen des 2. und 3. Jh. jüdische wie nichtjüdische Autoren die Hauptverantwortung für den Prozess und die Kreuzigung Jesu bei der jüdischen Führerschaft sahen. In einer sorgfältigen Nachzeichnung des markinischen Prozessberichts zeigt die Autorin, dass Markus in seinem Passionsbericht neben seinem theologischen Hauptinteresse, Jesus als das universale Heil aller Menschen dazustellen, auch eine apologetische Absicht verfolgt. Jesus, seine Jünger und nicht zuletzt die junge Gemeinde sollen von dem seit der neronischen Verfolgung in Rom virulenten Verdacht, politische Aufrührer und Verbrecher zu sein, freigesprochen werden. In dem Markus sowohl die jüdische Verantwortung am Tod Jesu als auch die des Pilatus herausstellt, verfolgt er freilich keine antijudaistischen Absichten. Das jüdische Volk ist bei Markus anders als bei Matthäus und Johannes gar nicht im Blick. Vielmehr geht es um die jüdische Führungsschicht,

die auch nach Ostern die Verfolgung der jungen Gemeinde betrieb. Schwemers Fazit des Beitrags: „Streicht man gegen die Quellen die Beteiligung der obersten jüdischen Instanzen am Prozess und der daraus resultierenden Kreuzigung Jesu, wird die weitere Entwicklung im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. historisch völlig unverständlich."

Im letzten Beitrag (S. 165-230), der ebenfalls stark erweiterten Tübinger Antrittsvorlesung von A.M. Sch., geht die Autorin den frühjüdischen und neutestamentlichen Voraussetzungen der Lehre vom *munus triplex Christi* nach. Nach einem einleitenden Überblick über die gegenwärtige Forschung zur Frage nach königlich-priesterlich-prophetischen Messiasvorstellungen im Frühjudentum und NT, zeichnet die Autorin zunächst die Entwicklung der altkirchlichen Auslegung und die frühjüdische Vorgeschichte hinsichtlich der Rede vom dreifachen Amt des Messias nach. Die eigentliche ntl. Untersuchung umfasst Paulus, den Hebräerbrief und die Evangelien. Sch. macht deutlich, dass bei Paulus der prophetische Dienst Christi (als einziger Beleg führt sie Röm 15,8 an) hinter dem königlichen (vgl. Röm 1,3f; Gal 4,4; Phil 2,6-11; 1 Kor 15,23-28.57), v. a. aber hinter dem für Paulus zentralen priesterlichen Amt (vgl. Röm 8,32 sowie die gesamte Sühnetheologie) zurücktritt. Das prophetische Amt übt bei Paulus v. a. der Geist und infolge der Geistbegabung die Apostel und alle Gläubigen aus.

Ein ähnliches Bild ergibt sich auch im Hebräerbrief. Zentral tritt auch hier das priesterliche Amt in den Vordergrund (Kap. 7-10). Dass der *auctor ad Hebraios* jedoch sehr wohl auch um das prophetische und königliche Amt Christi wusste, verdeutlicht Sch. anhand von Hebr 1,1; 2,3; 8,1 sowie den Zitaten aus Ps 2,7; 44,7f; 110,1, wobei die königlichen und hohepriesterlichen Züge miteinander verschmelzen.

Ihre Analyse der Evangelien beginnt Sch. mit der in der Auslegungsgeschichte so intensiv diskutierten Beobachtung, dass Jesus nirgendwo selbst den Messias-Titel beansprucht, sondern dieser immer nur an ihn herangetragen wird. Sch. erklärt dies auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Pseudomessiasse, zu deren Signum dieser Selbstanspruch gehörte. Dass Jesus sehr wohl einen messianischen Anspruch hatte und in diesem die drei atl. Ämter des Propheten, Königs und Priesters vereint, belegt Sch. im Schlussabschnitt des Beitrags. Hier werden viele bereits in den vorigen drei Beiträgen behandelte Stellen aufgenommen. Bemerkenswert ist Sch.s hohe Wertschätzung der messianischen Prophetien des Sacharjabuches für die ntl. Passionsgeschichten.

Die vier Aufsätze sind ein aufgrund ihres durchgängigen Kenntnisreichtums und ihrer Diskussionsfreudigkeit wertvoller Beitrag zur Entstehung der Christologie und ihrer Begründung in der Verkündigung Jesu. Gleichzeitig machen sie „Lust" auf mehr und es bleibt zu hoffen, dass die beiden Autoren die Entwicklung der frühchristlichen Christologie bald im Rahmen einer „Geschichte des frühen Christentums" geschlossen darlegen können.

Volker Gäckle

Systematische Theologie

1. Allgemein

Hermann Barth. *Kleines theologisches ABC: Eine Auslegung ausgewählter Begriffe der christlichen Theologie und Frömmigkeit.* Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Tb., 128 S., € 7,95

Wer sich das Taschenbuch des Vizedirektors des EKD-Kirchenamtes in Hannover kauft, erwartet nach dem Haupttitel vermutlich so etwas wie ein theologisches Fachwörterbuch. Der Untertitel weist stärker in die Richtung des wahren Inhalts dieses Werkes: dreißig Begriffe werden jeweils auf etwa vier Seiten vorgestellt, so z. B. Armut, Barmherzigkeit, Bibel, Eifer, Erfahrung, Gewissen, Heiligkeit, Jammertal, Konflikt, Konsens, Prophet, Selbstliebe, Tod, Trost, Trotz, Verstockung, Wohlstand, Zorn. Nur der etwas längere Beitrag zu „Verlässlichkeit" (8 S.) wurde für die Sendereihe „Lebens-Werte" im Deutschlandfunk erstellt; die anderen Abschnitte stammen aus Artikeln im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt. Man kann das Büchlein eigentlich nicht zum Nachschlagen benutzen, dazu enthält es zu wenige Einträge. Es fehlen vor allem wichtige theologische Begriffe zu Jesus Christus, Kirche, Schöpfung etc., um nur einige zu nennen. Auf den Rezensenten machte es beim Durchlesen mehr den Eindruck eines leicht zu lesenden Andachtsbuches. Die Themen werden nicht lexikalisch, sondern mit unterhaltsam, sogar mit lustigen Geschichten verknüpft und journalistisch locker erzählt. Leicht missverständlich sind Aussagen auf den Seiten 60 zum leeren Grab Jesu und 112f zur Verlässlichkeit in gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Davon abgesehen weiß der Verfasser einen besinnlich-weltlichen Tagesbegleiter für einen Monat zu präsentieren.

Jochen Eber

2. Dogmatik

Lothar Bauerochse; Klaus Hofmeister (Hrsg.). *Wie sie wurden, was sie sind: Zeitgenössische Theologinnen und Theologen im Portrait.* GTB 1331. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001. Tb., 316 S., € 14,90

Achtzehn Biographien von „namhaften" Theologinnen und Theologen haben Lothar Bauerochse und Klaus Hofmeister, beide Journalisten und Theologen in der Kirchenredaktion des hessischen Rundfunks in einem Taschenbuch zusam-

mengestellt. Die Beiträge bestehen in Interviews mit verschiedenen Journalisten, u. a. Andreas Malessa im Gespräch mit Jörg Zink, die für eine Sendereihe des HR2 produziert worden sind. Die Form des Interviews wurde im Buchmanuskript beibehalten. So entstand eine lebendige und leicht lesbare Folge von Biographien des 20. Jahrhunderts, die Theologiegeschichte entscheidend mitgestaltet haben. Gespräche wurden geführt mit zwei katholischen und zwei evangelischen Frauen (Elisabeth Gössmann, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Elisabeth Moltmann-Wendel und Dorothee Sölle) sowie acht katholischen und sechs evangelischen Männern (J. Baptist Metz, Jürgen Werbick, Paul M. Zulehner, Hans Küng, Herbert Haag, Joseph Ratzinger, Erich Zenger, Eugen Drewermann, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Dietrich Ritschl, Albrecht Schönherr, Heinz Zahrndt, Jörg Zink). Solche Sammlungen haben immer etwas Zufälliges an sich, sie spiegeln persönliche Präferenzen der Herausgeber oder die Personen, die sich auf das Projekt einlassen wollten. Im Großen und Ganzen scheint die Auswahl gut getroffen zu sein. Auf evangelischer Seite vermisst man einige bekannte Namen wie Wolfhart Pannenberg, Martin Hengel, Klaus Berger, Gerhard Besier und Rolf Rendtorff. Auf katholischer Seite müssten einige medienwirksame Bischöfe, die ja auch Theologen sind, nachgetragen werden. Vielleicht könnte aus dieser Fehlanzeige ja eines Tages eine Sendereihe mit Bischofsgesprächen entstehen.

Wenn man das Buch durchgelesen hat, bestätigt sich der Eindruck, den die Herausgeber im Vorwort zusammengefasst haben (S. 10-11): Vor allem vier zeitgeschichtliche Situationen spiegeln sich in den Lebensläufen der Interviewpartner: Kriegserfahrungen, die Sechziger- und Siebzigerjahre mit dem Zweiten Vatikanum, der Holocaust und die veränderte Rolle der Frauen in den letzten Jahrzehnten. Bei Katholiken, die für ihre Zeit progressive Standpunkte vertraten, fällt (wie bei entsprechenden evangelikalen Außenseitern) auf, dass Habilitationen nicht immer auf Anhieb durchkommen (z. B. Ratzinger S. 220f; Gössmann S. 53f; Sölle 137f). Auch ansonsten bieten die Lebensläufe nicht nur bei den Theologen, deren Vorlesungen man selbst noch gehört hat, viele interessante Details, die manchmal auch zum Widerspruch reizen. Herbert Haags Kritik der Erbsündenlehre (S. 167) dürfte manchem Leser ebenso Schwierigkeiten machen wie Zahrndts Versuch, Aufklärung und Glaube auszusöhnen (S. 40), von Eugen Drewermanns steilen Thesen ganz zu schweigen. Wenig bekannt sein dürfte, dass Jörg Zinks Bücher eine Gesamtauflage von 16 Millionen Exemplaren erreicht haben (S. 265). Dagegen ist Elisabeth Gössmann, wie ein Blick in den Kirchlichen Verbundkatalog zeigt, eher durch spezielle wissenschaftliche Beiträge zur Frauenforschung bekannt geworden. Die Sammlung verschärft also die Frage nach den Kriterien der Öffentlichkeitsrelevanz bekannter Theologen: Auflagenzahl der Schriften, Größe der Hörerschaft, Radikalität der vertretenen Thesen, „Relevanz" (S. 9) im Sinne von breiter Zustimmung oder als Gehorsam des Glaubens (Röm 1,5)?

Jochen Eber

Michael Becht. *Pium consensum tueri: Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin.* Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 144. Münster: Aschendorff, 2000. Kt., 589 S., € 72,60

Bei dem vorliegenden Werk des theologischen Fachreferenten der Universitätsbibliothek Freiburg / Breisgau handelt es sich um eine bei Peter Walter im WS 1998/99 an der katholisch-theologischen Fakultät Freiburg eingereichte systematisch-theologische Dissertation mit einem bewusst theologiegeschichtlichen Zugriff. Das Konsens-Thema bietet sich als Brücke zwischen historischer Methode und systematischem Anliegen an, weil es immer dann akut wird, wenn bisher allgemein geteilte Glaubensüberzeugungen in die Krise geraten, was in der Reformationszeit und angesichts der gegenwärtigen Säkularisierung der Fall ist. Becht will anhand einschlägiger historischer Beispiele Kriterien für die heutige ekklesiologische und fundamentaltheologische Diskussion erarbeiten (S. 14-17). Die Quellen kommen ausführlich und in stark ausdifferenzierter, manchmal etwas langatmiger Weise zu Wort. Nach einer Einleitung mit v. a. methodischen Erläuterungen (S. 1-23) werden die drei historischen Kronzeugen Erasmus (S. 25-213), Melanchthon (S. 215-362) und Calvin (S. 363-531) behandelt. Einen wegen der humanistischen Ausrichtung der Beispieltheologen (S. 20-22, 35) breiten Raum nimmt jeweils die sprachliche Analyse (consensus in verschiedenen Wortarten und Konstruktionen; Alternativ- und Synonymbegriffe) ein, worauf die inhaltliche Systematisierung (v. a. Natur, Ehe, Politik, Kirche, Bibel), wichtige Verhältnisbestimmungen (z. B. Konsens / Autorität bzw. Wahrheit), Beobachtungen zur zeitlichen Entwicklung und eine brauchbare Zusammenfassung folgen. Bei Melanchthon wird ein stärkerer ekklesiologischer Schwerpunkt gesetzt (*consensus ecclesiae*; damit zusammenhängend: Konsens / Bibel), bei Calvin das Verhätnis von Konsens und Gotteslehre bzw. Christologie besonders betont. Im Schlussteil (S. 533-546) erfolgt die Präzisierung des systematischen Ertrags. Das Literaturverzeichnis (S. 547-579) zeigt die Breite der – auch philosophiegeschichtlichen – Bezugnahmen. Nützlich ist das Personen- und Sachregister (S. 585-589).

Erasmus bekämpft trotz partiell ähnlicher Anliegen die Reformation, weil diese vom bisherigen Konsens abweiche und kleine Gruppen eher irrten als große (vgl. S. 110, 128, 158, 204f.). Becht stellt heraus, wie sehr Erasmus sich von den Entscheidungen der kirchlichen Tradition getragen sieht, was in der Formel „*credo sicuti credit ecclesia*" (S. 161) zum Ausdruck kommt. So werden Zweifel an der Realpräsenz im Abendmahl im Hinblick auf die Autorität der Kirche überwunden (S. 122) oder in der textkritischen Arbeit an offensichtlich falschen Lesarten wegen deren Bezeugung durch eine große Zahl von Handschriften festgehalten (S. 110). Die Bibel erlangt ihre Autorität dementsprechend nicht wegen bestimmter Autoren, sondern wegen der Billigung durch den kirchlichen Kon-

sens (S. 124, 198). Die formale Orientierung an der Überlieferung kann sich jedoch mit einer inhaltlichen Spiritualisierung verbinden. So hält Erasmus wegen der kirchlichen Autorität an der Sakramentalität der Ehe fest, legt aber den Akzent gegen die ontisch-juridische Dimension auf die innere Harmonie der Ehepartner, woraus er die Möglichkeit der Ehescheidung folgert (S. 79, 87-93). Die Heilige Schrift beinhaltet einen unsichtbaren Schatz, der aber nur durch ein Durchstoßen der sichtbaren Hülle gefunden werden kann (S. 202, 206, 212). Eine Mittelposition stellt Becht bei Erasmus in der politischen Ethik fest: die Aversion gegenüber Chaos und Streit führt einerseits zur Skepsis gegenüber einem Widerstandsrecht, während andererseits die Begrenzung fürstlicher Macht durch den *consensus populi* betont wird (S. 97-100, 106f). Als Träger des Konsenses macht Becht bei Erasmus nicht einfach die kirchliche Hierarchie, sondern die diese umgreifende allgemeine Gemeinschaft der Christen aus (S. 211).

In einer für einen römisch-katholischen Theologen erstaunlichen Fairness und Präzision wird die Position Melanchthons herausgearbeitet. Melanchthon sieht zwar wie Erasmus den Kosmos als ein auf das Lob des Schöpfers ausgerichtetes geordnetes Ganzes an (S. 252), kämpft gegen heimliche Ehen (S. 258) und gegen eine oligarchische Macht in der Kirche (S. 260). Aber den gegen die Reformation vorgebrachten *consensus saeculorum* sieht Melanchthon in Gewohnheit und menschlicher Meinung begründet (S. 349, 354, 357f.). Die Reformation will dabei nichts Neues schaffen, sondern im Zuge einer Verfallstheorie eine Erneuerung der alten, nämlich biblischen Lehre betreiben (S. 216f, 304, 314). Zutreffend stellt Becht heraus, dass es Melanchthon nicht um die chronologische Priorität (quantitativ), sondern um die Apostolizität (*purioris aetatis consensus*) (qualitativ) der Antike, besser: der Heiligen Schrift geht (S. 220). Die Kontinuität zur Alten Kirche wird inhaltlich, nicht institutionell, von der Amts-Sukzession her begründet, wobei der Inhalt christologisch-soteriologisch zugespitzt wird (S. 312f, 320f, 362). Die Norm für das kirchliche Handeln ist die Bibel, nicht umgekehrt (S. 260). Es kann nach Melanchthon keine formale ohne inhaltliche Einheit geben und ein Lehrkonsens ohne Rückhalt in der Schrift erweist sich als dogmatisch wertlos (S. 275. 290). Das Schriftprinzip wird konsequent durchgehalten: bei Verstoßen gegen das Wort Gottes ist eine Auflehnung gegen die Obrigkeit geboten (S. 265); die Autorität der Konzilien ist von deren Schriftgemäßheit abhängig (S. 292). Die Kirchenväter sind als Zeugen der Schriftinhalte nicht eine Gruppe unfehlbarer Theologen, sondern Träger einer unfehlbaren Lehre (S. 296f.). Die kirchliche Autorität ist eine dem biblischen Geltungsanspruch nachgeordnete und davon abgeleitete Größe (S. 317. 320). Das Traditionsargument begegnet als Ausdehnung des Schriftarguments (S. 333. 342) und hat eine notwendigerweise zirkelhafte Struktur: wenn die Tradition schriftgemäß ist, dann hat sie eine hermeneutische Bedeutung für die Exegese (S. 340). Becht hebt Melanchthons Ablehnung eines Formalismus' (kein Schriftprinzip ohne Schriftauslegung) hervor, legt aber – darin Katholik – den Finger in die protestantische Wunde. Die Aporie der rechten, schriftgemäßen Schriftauslegung angesichts der

Fehlbarkeit des Exegeten wird nicht wie in der katholischen Kirche institutionell durch die Unfehlbarkeit der auslegenden Kirche aufgefangen, sondern durch den Hinweis auf den pneumatisch-effektiven Charakter des Vollzugs der Schriftauslegung (S. 327, 338, 342, 356). Erfreulich ist die Feststellung, dass die Reformation gerade nicht von der subjektivistischen Moderne vereinnahmt werden kann, sondern der Konsens bei Melanchthon als auszusprechender, zu konstatierender, zu schützender, nicht zu produzierender begegnet (S. 309f.).

Mit einiger Sympathie wird Calvins Organismus-Gedanke dargestellt, der Einheit nicht als nivellierte Gleichheit, sondern in sich differenzierte Einheit versteht (S. 529). Dasselbe gilt für die Toleranz in peripheren Fragen von der christologischen Konzentration her (S. 530) und die Frontstellung gegen einen exegetischen Individualismus und gegen eine formal-institutionell abgesicherte Schriftautorität (S. 530).

Im Schlussteil deutet Becht seine eigene, vermittelnde Position an. Gegen moderne Konsenstheoriekonzepte (Habermas) und – unter Berufung auf Reinhard Slenczka – gegen Fehlentwicklungen innerkirchlicher Demokratie (Mehrheit ist Wahrheit) betont er die objektive Seite des Konsenses, d. h. seine Abhängigkeit von einer vorgegebenen Wahrheit (S. 9f, 537, 544f.). Ohne ein transzendentes Fundament kann die Notwendigkeit eines Konsenses nicht begründet werden und Gewalt könnte als effektivere Maßnahme erscheinen (S. 541f.). Becht will entsprechend dem reformatorischen Anliegen sogar die Bibel als kritisches Gegenüber zu Kirche, Tradition, Mensch in Stellung bringen (S. 545). Andererseits sieht er den Konsens als ein anzustrebendes, eschatologisch-antizipatorisches Ziel, was er in Anlehnung an Calvin und das Vaticanum II (*hierarchia veritatum*) mit der Möglichkeit eines begrenzten Pluralismus' verbindet (S. 536f, 542, 544). Die Zielorientierung mit ihren pluralistischen Konsequenzen entspricht allerdings dem katholischen Verständnis der der Schrift vorausgehenden und über diese hinausführenden Autorität kirchlicher Tradition (vgl. Hinweis auf die den Einzelnen bergende Wolke der Zeugen von Hebr 11: S. 542) und lässt sich in die katholische Theologie mit ihrem Synthese-Denken gut integrieren. Unter protestantischen Vorzeichen führt sie aber notwendigerweise zu Subjektivismus und Beliebigkeit. Die unterschiedlichen hermeneutischen Voraussetzungen werden dementsprechend adäquat als Hauptproblem der Ökumene erkannt (S. 537f.).

Christian Herrmann

Gregor Etzelmüller. ... *zu richten die Lebendigen und die Toten: Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001. Pb., 363 S., € 39,90

Es handelt sich um eine leicht überarbeitete Dissertation, die von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommen wurde.

Der Vf. untersucht in sorgfältigen Studien das ganze vorliegende Werk Karl Barths mit der Frage, was sich daraus über Barths Sicht des Jüngsten Tages entnehmen lässt. Bekanntlich hätte Barth sich in KD V unter dem Titel: Die Lehre von der Erlösung explizit mit der Eschatologie befasst. Dazu kam es leider nicht mehr. Was der Vf. tut, ist u. a. deshalb sinnvoll und für die Kenntnis Barths auch sehr hilfreich, weil Barth Ernst machte mit seiner Grundüberzeugung, dass in jedem Locus der Dogmatik auch alle anderen präsent sein müssen. So ist bei ihm schon in der Schöpfungslehre, besonders aber in der Erwählungs- und dann in der Versöhnungslehre vom Ziel des Heilsweges Gottes mit der Welt die Rede. Es versteht sich, dass es dabei um das Ganze und nicht oder höchstens nebenbei um Einzelfragen der Eschatologie geht. Offen bleibt allerdings die Frage, ob nicht eine solche, aus dem Gesamtwerk Barths gewissermassen extrapolierte Eschatologie notwendigerweise Lücken und Mängel aufweist, so dass eine Kritik seiner Sicht der letzten Dinge behutsam sein muss. Um das gleich anzumerken: Der Vf. vermisst die Bedeutung der Gebote für die abschliessende Beurteilung der Menschen und ebenso das Gewicht der zwischenmenschlichen Beziehungen. Barth habe das Gesetz vor allem in seiner den Menschen verurteilenden Funktion gesehen und habe zu sehr in der Kategorie der Ich-Du-Beziehung zwischen Mensch und Gott gedacht und die sozialen Beziehungen zu wenig berücksichtigt. Hätte Barth sein Werk vollenden können, so wäre in diesen Fragen sicher noch vieles gesagt worden.

Die Hälfte des Werks von Etzelmüller (ca. 160 Seiten) ist der Theologie Barths gewidmet. Voraus geht auf ca. 80 Seiten ein Überblick über die Rede vom Jüngsten Gericht in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Der Schlussteil von etwa 90 Seiten ist der Kritik Barths und der eigenen Sicht gewidmet.

Im ersten Teil werden neuere Entwürfe lutherischer Theologie kurz beleuchtet, so Paul Althaus, Werner Elert, Regin Prenter, Helmuth Thielicke, Gerhard Ebeling, Edmund Schlink und Wilfried Joest. Und ebenso einige Beispiele aus dem Umkreis der dialektischen Theologie: Bultmann, Thurneysen, Emil Brunner, Moltmann, Jüngel. Dabei geht der Vf. der Frage nach, ob auch das Gewicht der Sozialbeziehungen im Jüngsten Gericht gesehen ist und ebenso die neuschaffende Funktion des Gerichts für den Aufbau des Reiches Gottes. Emil Brunner ist der Vf. nicht gerecht geworden. Er meint, Brunner sehe vor allem den strafenden Gott, es gebe bei ihm keine Gewissheit des Heils. Beides ist nicht richtig. Im

Ganzen ist zu fragen, ob hier nicht weniger mehr gewesen wäre. Wenn man 23 Theologen auf ihre Sicht der Eschatologie hin befragt, dann kann man unmöglich allen gerecht werden.

Nun zu *Karl Barth*. Etzelmüller befasst sich zunächst mit seiner Frühzeit. Es zeigt sich, dass der Gerichtsgedanke gerade im Frühwerk Barths eine zentrale Rolle spielt. Theologie der Krisis ist ja schon dem Namen nach Theologie des Gerichts. Gottes Kommen zur Welt bedeutet für diese unweigerlich Gericht, Krisis, da alle vermeintlichen Sicherheiten fallen. Dabei spielten bekanntlich auch die Zeitereignisse eine nicht geringe Rolle (Erster Weltkrieg, Wirtschaftskrise). Auch bei Blumhardt war der Krieg Gericht, aber in einem letztlich freudigen, hoffnungsvollen Sinn. So hat auch schon der frühe Barth gerade im Gericht Gottes Gnade wirken sehen und hat deshalb Gericht seit seinen Anfängen in einem nicht destruktiven, sondern positiven Sinn verstanden (Gott ist nicht der „grosse Kaputtmacher", sagte Blumhardt). Gott begnadigt uns, indem er unsere Krisis einleitet, uns ins Gericht bringt. Aber eben das ist der Weg vom Tod zum Leben. Dabei wird das Gericht auch jetzt schon in engstem Zusammenhang mit Christus und dem Hl. Geist gesehen (Joh 3,18). Durch Christus beurteilt Gott den Menschen. Auch das Ziel der Geschichte ist an Christus gebunden. Darum wird einmal alles zurechtgebracht werden.

Römer I (1919) und II (1921) befassen sich mit dem aktuellen Wirken Gottes in Gericht und Gnade. Eine futurische Eschatologie haben sie noch nicht. In der *Göttinger Zeit* kommt sie in den Blick. Die Erwählung als Ursprung und das Ende als Gemeinschafts- und Friedensziel werden zueinander in Beziehung gesetzt. Und es gibt Ansätze der späteren Lehre vom dreifachen Kommen, resp. von der dreifachen Parusie Jesu Christi (nach dem ursprünglichen Sinn ist Parusie wirksame Gegenwart, vgl. KD IV 3,1. Hälfte S. 337): in seiner Auferstehung, in seiner Gegenwart im Geist und in seinem Kommen am Ende der Tage.

In der *Münsteraner* Eschatologie-Vorlesung 1931 redet Barth schon deutlich vom Kommen Jesu Christi am Ende der Tage. Dann wird die schon geschehene Rechtfertigung und Versöhnung der Gemeinde und Kirche offenbar werden, aber auch die Selbstverschliessung derer, die Christus ablehnten. Seine Parusie wird nicht nur Offenbarung sondern auch Veränderung bringen: Ein neuer Himmel und eine neue Erde sind verheissen.

Es folgt dann eine Darstellung der eschatologischen Grundentscheidungen im Riesenwerk der *Kirchlichen Dogmatik*. Schon in KD I,2 wird zwischen der jetzigen Zeit der Versöhnung (*regnum gratiae*) und der Erlösung als künftiger Wirklichkeit Jesu Christi (*regnum gloriae*) unterschieden. Ins Blickfeld treten auch die 40 Tage nach Ostern als ewige Zeit in der Zeit. Ostern wird in der KD immer mehr als Ursprungsgeschehen erkannt, das die Verheissung und die Gewissheit des Kommenden (der zweiten und der endgültigen Parusie) schon in sich schliesst. Dabei tritt das Hoffnungsvolle und Tröstliche in der Erwartung Jesu Christi immer mehr in den Vordergrund. Weil Christus am Kreuz unsere Verwerfung, das Gericht, die Sünde und den Tod getragen hat, ist die christliche Vor-

stellung seiner Wiederkunft lauter Trost. Christus wird auch die Synagoge bekehren. Sein Kommen wird die Herrlichkeit Gottes offenbaren, und auch unser Leben wird Zeuge dieser überströmenden Herrlichkeit sein. In seiner Vorlesung: *Dogmatik im Grundriss 1946* sagt Barth: Es wird uns gezeigt, es war alles recht und gut, weil Christus schon immer die Mitte war. Der Richter wird kommen und alles zurechtrichten. Nach Barth berechtigt allein das Kreuz und die Auferstehung Jesu zur Hoffnung auf Allerlösung. Das Jüngste Gericht wird die endgültige Vernichtung des Nichtigen, d. h. aller negativen Kräfte des Bösen und der Dämonen bringen und die Rechtfertigung Gottes offenbaren.

KD IV,1-3 (1953-1959) ist der Versöhnungslehre gewidmet. Barth gliedert sie nach dem dreifachen Amt Christi. Als Priester opfert er sich selbst, wird der für uns, an unserer Statt gerichtete Richter. Als König ist er der zu Gott erhöhte Menschensohn, dem das Gericht übertragen ist. Als Prophet ist er der wahrhaftige Zeuge, der als unser Anwalt uns zwar totale Sündenerkenntnis nicht ersparen, aber gerade darin auch seine Gnade offenbaren und uns makellos vor sich hinstellen wird. Weil Christus mich im Geist als den Seinigen angesprochen hat, hoffe ich, dass er auch in der Parusie mich als den Seinigen ansprechen und an mir festhalten wird.

Im dritten Teil seiner Arbeit: *Zur Rekonstruktion der Rede vom Jüngsten Gericht* beurteilt Etzelmüller die Eschatologie Barths und stellt wichtige und hilfreiche Ansätze einer eigenen Lehre von den letzten Dingen vor. Der Vf. bemängelt, dass Barth zu wenig zeige, wie im Gericht auch differenziert geurteilt werden wird. Es fehle die Sicht für die ausgleichende Gerechtigkeit (die *justitia correctiva*) zwischen Tätern und Opfern. Nach Etzelmüller dürfen wir erwarten, dass Christus von den Opfern den Schmerz der Erniedrigung und von den Tätern die Last ihrer Verfehlung nehmen wird. Das Gericht werde, gerade nach Mt 25,31-46 das Recht des Menschensohns offenbaren und zwar als heilvolle Ordnung. An der eigenen Sicht des Vf. finde ich besonders wertvoll den Abschnitt: Die Erwartung des Gerichts im Heiligen Geist: „Da uns der Heilige Geist als Angeld (2 Kor 1,22; 5,5) unseres Erbes (Eph 1,14) verliehen ist, können wir des ewigen Lebens gewiss sein, denn der in uns wohnende Geist wirkt nicht nur hier und jetzt Leben und Frieden, sondern von ihm werden wir auch das ewige Leben erhalten (Gal 6,8)." (S. 290) Ein letztes Urteil steht uns nicht zu, darum auch nicht die Behauptung einer Allerlösung. Aber als Gemeinde dürfen wir mit aufrechtem Haupt dem Gericht entgegengehen.

Etzelmüller legt eine gründliche Studie vor. Er zeigt, dass für Barth die Rede vom Gericht eine tröstliche Sache ist und das darum, weil Barth das letzte Gericht konsequent christologisch versteht. Auf die biblische Begründung der Aussagen bei Barth geht der Vf. m. E. zu wenig ein. Nötig wäre auch eine Erörterung der grundsätzlichen Frage, ob überhaupt eine *Lehre* von den Letzten Dingen möglich und sinnvoll ist. *Emil Brunner* gibt da einen wichtigen Hinweis. Er sagt, dass das Wort Gottes gerade auch da, wo es von den Letzten Dingen redet, Rufwort und nicht Lehre ist. Es ist nicht objektiv abstraktes Lehrwort, sondern per-

sönlich konkreter Ruf zum Glauben und in dem Sinn Verkündigungswort. (Emil Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 1953, S. 201). Man sollte beachten, dass gerade Barths Ausführungen in der KD auf weiten Strecken Verkündigung sind, so auch vieles, was er über das Gericht sagt. Er betrachtet den Leser nicht als unbeteiligten Zuschauer, sondern richtet sich persönlich *ad hominem*. Er will nicht nur belehren sondern für die Wahrheit des Evangeliums gewinnen.

Johannes Heinrich Schmid

Johann Gerhard. *Sämtliche Leichenpredigten nebst Johann Majors Leichenrede auf Gerhard*. Hrsg. v. Johann Anselm Steiger in Verb. mit R. G. Bogner und A. Bitzel. DeP Abt. I, Bd. 10. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001. Ln., 413 S., € 101,– (Subskr. € 85,–)

„Sämtliche Leichenpredigten" – dieser Titel klingt fürs erste eindrucksvoll. Bis der Leser das Buch aufschlägt und erfährt, dass insgesamt 11 Werke Gerhards ermittelt werden konnten, acht Predigten und drei Trostschriften. Da nur Personen der Oberschicht Beerdigungsansprachen drucken ließen, blieben nur wenige Zeugnisse dieser Gattung erhalten. Weltliche dienstliche Nachrufe aus Gerhards Rektoratszeit an der Universität Jena wurden nicht aufgenommen (S. 323).

Auch wenn Bestattungspredigten nicht gerade *die* Literaturgattung sind, der sich Buchbesprechungen im *Jahrbuch* normalerweise widmen, ist doch dieser Band ein Beispiel für die Verbindung von Lehre und Frömmigkeit beim bekanntesten Dogmatiker des Altprotestantismus. Die Beerdigungsansprachen nehmen oft Texte auf, die die Verstorbenen noch zu Lebzeiten ausgewählt hatten, um sich auf das Sterben vorzubereiten (*ars moriendi*). Die Bibeltexte sind auf die Themen Leiden, Sterben, Tod und Trost konzentriert. Bei der Lektüre fällt dem Leser auf, wie stark das „evangelische" Moment dominiert: die Predigten sind auf Jesus Christus ausgerichtet, auf sein Heilswerk, durch das allein Menschen selig werden können. So kommen zentrale dogmatische Glaubensthemen ins Spiel. Doch nicht nur zur Christologie, sondern auch zur Schriftlehre (S. 93) und zur Prädestination (S. 102) finden sich – wenn auch eher am Rande – interessante Ausführungen. Den Systematiker verrät besonders auch die Auslegung der Bibelstelle in Hld 2,16, „Mein Freund ist mein und ich bin sein", über die Gerhard in der Einleitung der Predigt am Grab des Matthias von Jagow predigt: wohl kein Pietist seiner Zeit hätte die Beziehung Christi zu seiner Kirche und ihren Gliedern so klar und zugleich tröstlich darstellen können wie der große Theologe Gerhard (S. 218-222). Immer wieder zitiert er passende Stellen aus altkirchlichen und mittelalterlichen Quellen, so zum Beispiel Bernhard von Clairvaux (S. 18, 35, 169, 200). Hier zeigt sich nicht nur eine formale Parallele zu seinem Freund

Johann Arndt, sondern auch die inhaltliche Kontinuität echter evangelischer Mystik über die Jahrhunderte hin. So sind die Predigten durch ihren seelsorgerlichen und mystischen Charakter echte Erbauungsschriften.

Johann Gerhard hat die Ansprachen überwiegend gehalten, als er noch im Pfarramt war; nur die letzte Predigt ist 1620 bei der Beerdigung des Studenten Matthias von Jagow gehalten worden, als Gerhard schon Professor in Jena war. Wertvoll ist die beigegebene Leichenrede Johann Majors auf Johann Gerhard (17.10.1582-17.8.1637) selbst. Bei Major ging der bekannte Straßburger Spener-Lehrer Dannhauer in die Schule. Johann Anselm Steiger bescheinigt ihm ein ausgeprägtes poetisches Sprachgefühl (S. 358). Er schildert Gerhards Lebenslauf als Abfolge von Gnadenstationen (S. 362), wobei besonders die stattliche Liste abgelehnter Berufungen (S. 304f: *gratia vocationum*) und die noch stattlichere Liste schriftlicher Publikationen (S. 305-307: *gratia laborandi & bonum publicum promovendi*) beeindrucken. Dabei fallen nebenbei praktische sprichwörtliche Lebensweisheiten wie: „ein Mann, der offt *mutiret*, grunet [grünt] nicht" (S. 304). – Zumindest einige von Johann Gerhards Leichenpredigten seien nachdrücklich allen Lehrenden und Lernenden zur Lektüre empfohlen. Sie entziehen dem Märlein von der unfrommen Orthodoxie nachhaltig den Nährboden.

Jochen Eber

Heinzpeter Hempelmann. *Gott in der Erlebnisgesellschaft: Postmoderne als theologische Herausforderung.* TVG STM, Bd. 6. Wuppertal: R. Brockhaus, Pb., 75 S., € 9,90

Die Postmoderne nicht nur als Gefährdung, sondern auch als Chance zur Profilierung des christlichen Glaubens wahrzunehmen, ist ein wesentliches Anliegen, das Heinzpeter Hempelmann mit seinem Buch „*Gott in der Erlebnisgesellschaft: Postmoderne als theologische Herausforderung*" verfolgt.

Das vorliegende Buch basiert auf einem Vortrag vor Pfarrern und stellt in seiner kompakten Form eine anspruchsvolle Lektüre dar, weil viele Aspekte nur verhältnismäßig kurz angesprochen werden und den Leser in Fußnoten auf weiterführende Literatur verweisen.

In dem einleitenden Teil, einer Analyse der postmodernen Gesellschaft (S. 11-42), hebt Hempelmann auf die für die Postmoderne charakteristische Erlebnisorientierung ab, die gleichzeitig einen Erfahrungsverlust mit sich bringt. Während Erfahrung (bei aller Vielschichtigkeit des Begriffes) ein unverzichtbarer Bestandteil christlichen Glaubens ist, wird in der Postmoderne die Erfahrung zum Erlebnis. Charakteristische Elemente der Erlebnisorientierung im Blick auf die Gemeinde sind nach Hempelmann z. B. die Forderung nach Spaß und damit verbunden umgekehrt eine Leidensscheu, eine oberflächliche Wohlfühlreligion mit

mangelnder Widerstandskraft, Verlust der Parusieerwartung, Unverbindlichkeit oder die Annahme von Gottes Wort nur, soweit es gefällt und nicht zum unbequemen Wort wird.

Gegen den Erlebnischarakter der postmodernen Erfahrung skizziert Hempelmann im knapp gehaltenen zweiten Teil des Buches (S. 43-48) einen vom Glauben geprägten Erfahrungsbegriff und knüpft dabei an Martin Luther an, der Erfahrung als unverzichtbaren Bestandteil des Glaubens bestimmt. *Oratio, meditatio* und *tentatio* machen nach Luther den Theologen. *Oratio* umschreibt Hempelmann mit dem Sich-Einlassen auf die Bibel, die einen Vorsprung und Vorrang vor den eigenen Erfahrungen hat. *Meditatio* bedeutet, die Bibel ins eigene Leben hineinzulassen und umgekehrt die eigenen Erfahrungen an Gottes Wort messen zu lassen. Zur eigentlichen Erfahrung kommt es aber erst mit der Anfechtung, der *tentatio*. Der Zweifel am Gottsein Gottes führt den Menschen dazu, nach Gott zu fragen, ihn anzurufen und darin zu erfahren, so dass Hempelmann von daher Erfahrung als Wider-Fahrnis beschreibt.

Im dritten Teil (S. 49-68) stellt der Autor eine trinitarische Erfahrungsdimension dar, die sich – wieder im Anschluß an Luther – in Gottes Wort, der Kirche und den natürlichen Ordnungen findet. Hempelmann beginnt mit der Erfahrung des Wortes Gottes (dem zweiten Glaubensartikel), die er in vierfacher Weise beschreibt: im Glauben, dass Gott mit uns – mit mir! – redet, in der Erfahrung des klaren, eindeutigen Wortes Gottes (Christus), in Schriftauslegung als Erfahrung – vor allem mit Verweisen auf J. G. Hamann, und dem Bibeltext als Ausleger des Auslegers. Darauf spricht der Verfasser von Erfahrung des Heiligen Geistes und Erfahrungen durch den Heiligen Geist (dritter Glaubensartikel). Hier hebt Hempelmann mit Luther auf die Anfechtungserfahrung und ihre Überwindung durch Gott in der Rechtfertigung des Gottlosen ab. Hier wird der Mensch als Sünder ernst genommen, der sich in der Erfahrung des Sünder-Seins allein auf Gottes Gnade verlässt. Zuletzt wird die schöpfungstheologische Perspektive in den Blick genommen. Hier wird die Welt vor allem als gute Gabe Gottes erfahren, ohne dass dabei die gefallene Welt ignoriert wird. So schließt dieser Teil mit einem Ausblick auf Gottes Neuschöpfung. Das Buch mündet aus in der Feststellung, dass der Mensch durch Erfahrungen mit Gott seine Identität gewinnt.

Hempelmann greift mit seinem Buch zentrale Aspekte der Postmoderne auf und tritt mit ihr in ein Gespräch aus der Perspektive des Glaubens ein. Dabei regt er zum weiteren Nachdenken an und lädt zu einer Vertiefung der oft nur kurz angesprochenen Themen ein.

Ralph Meier

Hans Joachim Iwand. *Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts: „Väter und Söhne“*. Bearb., kommentiert u. mit e. Nachwort versehen von Gerard C. den Hertog. *NW NF*, Bd. 3. Gütersloh: Kaiser, GVH, 2001. Gb., 560 S., € 99,–

Der vorliegende dritte Band einer *Neuen Folge* der *Nachgelassenen Werke* Iwands vereinigt (neben kürzeren Anhängen) zwei Vorlesungsmanuskripte Iwands von 1948/49 und 1949/50 zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit war Hans Joachim Iwand, geb. 1899, Professor für Systematische Theologie in Göttingen (1945-1952; danach bis zu seinem Tod im Jahr 1960 in Bonn). Formal zeichnet sich der Band durch eine akribische Edition durch den niederländischen Iwand-Kenner G. C. den Hertog aus. Den Hertog hat auch ein Nachwort und einen Editionsbericht geschrieben. Wer wissen möchte, was ihn in groben Zügen in den Vorlesungen Iwands erwartet, dem sei zur einführenden Lektüre ausdrücklich das Nachwort (S. 490-535) empfohlen. Kritisch zu vermerken ist (neben dem leider sehr hohen Preis) nur, dass der silber-graue Aufdruck des Titels auf dem roten Einband des Buches kaum zu lesen ist.

Bekannt ist Iwand vielen durch die Herausgabe der *Göttinger Predigtmeditationen* nach 1945, seine Nähe zu Karl Barth und sein gesellschaftspolitisches Engagement für die Aussöhnung mit dem Osten oder – an der Seite u. a. Helmut Gollwitzers – gegen die atomare Aufrüstung. Nicht vergessen sollte man allerdings, dass Iwand ein profunder Kenner Luthers gewesen ist, der grundlegende Arbeiten zu Luthers Theologie geschrieben hat. In den frühen dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hatte Iwand im übrigen mit Julius Schniewind einen engen Kontakt zur Gemeinschaftsbewegung (Bahnauer Bruderschaft, heute Unterweissach), wodurch es zu einer fruchtbaren Begegnung von wissenschaftlicher Theologie mit dem Pietismus kam.

Die Ausführungen Iwands sind Vorlesungsmanuskripte, im Stil der Rede geschrieben, was die Lektüre spannend und gut lesbar macht. An manchen Stellen, an denen Iwand offensichtlich die Zeit zur ausgeführten Vorlesung nicht mehr reichte, finden sich leider nur fragmentarische Ausführungen, so z. B. der Abschluss zu Martin Kähler (S. 297f) oder kurze, thesenartige Sätze, die in der gehaltenen Vorlesung sicherlich entfaltet wurden.

Im Blick auf die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts (S. 13-220) geht es Iwand um eine fruchtbare Auseinandersetzung seiner Generation mit den eigenen Wurzeln, mit den „Vätern“. Iwand möchte in der Auseinandersetzung mit den Vätern Antworten für die Fragen der Gegenwart finden. Dabei ist es ihm wichtig, dass vor der Kritik erst einmal ein offenes Hören steht, ein Ernstnehmen der Anliegen und Positionen des 19. Jahrhunderts. „Es hat keinen Sinn, nur nein zu sagen; Sinn hat das Nein, wenn auch deutlich wird, wo das Ja – das geheime und gemeinsame Ja liegt, das dem Nein zugrunde liegt.“ (S. 59f) Als vorbildlich in dieser Richtung sieht Iwand Karl Barths Darstellung der *Protestantischen Theo-*

logie im 19. Jahrhundert (S. 28-37).

Iwand gliedert seine Darstellung des 19. Jahrhunderts in drei große Themenbereiche: die Frage nach der wahren Religion (mit Schleiermacher und Rothe als wichtigste Vertreter), die Vorordnung der Ethik vor die Dogmatik (Martensen, von Harleß und von Oettingen) und die Frage nach Glauben und Wissen oder dem Dogma (Hegel). Ein vierter Themenbereich, die Frage des Biblizismus oder der „Kampf um die Autopistie der Heiligen Schrift" (S. 27) wird von Iwand leider nur in der Einleitung genannt, dann aber später (aus Zeitmangel?) nicht ausgeführt.

Die zweite Vorlesung ist eine „Einführung in die gegenwärtige Lage der systematischen Theologie" (S. 223-452). Wenngleich Iwand davon ausgeht, dass Karl Barth und sein Werk „wie eine der alten hochragenden Kathedralen sich heraushebt aus den kleinen Häuschen einer französischen Stadt" (S. 225), möchte er die vielen unterschiedlichen Stimmen innerhalb des Protestantismus zu Gehör bringen, von denen ausführlicher behandelt werden: Wilhelm Herrmann, Martin Kähler, Ernst Troeltsch, Max Weber, Karl Heim, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Heinrich Vogel und Karl Barth. Mögliche Gründe, warum Iwand gerade diese Personen behandelt (und manche andere wichtige nicht), erwägt den Hertog in seinem Nachwort (S. 513-532).

Wer bereit ist, sich aus seinem Schubladendenken (dieser Theologe ist „negativ", jener „positiv" ...) herausholen zu lassen, wird durch Iwands Sichtweise und Art der Darstellung angeregt, neue und bisher unbekannte Seiten an den besprochenen Theologen zu entdecken und dabei auch manches (Vor-)Urteil zu überdenken. Aber auch hier gilt, was Iwand selbst gefordert und praktiziert hat: sich im Ja und Nein zu der Darstellung Iwands ein eigenes, begründetes Urteil zu bilden.

Ralph Meier

Rochus Leonhardt. *Grundinformation Dogmatik.* UTB 2214. Göttingen: V&R, 2001. 327 S., € 19,90

Das Handbuch des Rostocker Privatdozenten Leonhardt besticht durch seine didaktische Aufarbeitung des Routinethemas „zentrale Themen der Dogmatik". Die einzelnen Abschnitte beginnen mit der Darstellung biblischer Grundlagen, beleuchten dann selektierte theologiegeschichtliche Fragestellungen (besonders aus der Reformationszeit) und schildern schließlich den aktuellen Stand der Diskussion eines Themas. Zusammenfassungen erleichtern das Memorieren des Stoffs, Literaturangaben verweisen auf vorwiegend neuere vertiefende oder weiterführende Literatur und Internetquellen. In „Aufgabenstellungen" können einige Themen selbständig weiter bearbeitet werden. Der Verfasser zitiert extensiv

aus Quellentexten, so dass der Leser nicht mehr (wie noch bei Mildenbergers Arbeitsbuch) in den Originalen nachschlagen muss, deren einschlägige zitierte Seiten schon durch Gebrauchsspuren erkennbar waren. Die häppchenweise zitierten Zentralstellen kommen der Bequemlichkeit des Lesers entgegen, der nicht mehr zu weiteren Büchern zu greifen braucht. In der Regel versteckt sich der Autor hinter den referierten Texten, so dass seine eigene Meinung zum Thema nicht deutlich ist. Die Auswahl der Positionen wirkt manchmal zu knapp, kann aber durch den Titel des Buches, das ja nur „Grundinformationen" liefern will, gerechtfertigt werden. Eine starke Präponderanz Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften macht sich beim Durchlesen eher negativ bemerkbar. Calvin kommt nicht in gleichem Maße vor, Zwingli ist nur am Rande (S. 254), im Literaturverzeichnis gar nicht vertreten. So befremdet auch, dass zwar die Entstehung der anglikanischen, lutherischen und reformierten Kirchen durch die Reformation geschildert wird (S. 34ff), die wichtigsten (und in einigen Weltgegenden dominierenden!) theologischen Grundpositionen der Freikirchen wie Methodisten, Baptisten und Pfingstler dagegen fehlen. Leider bleibt er damit im Rahmen neuzeitlicher deutscher Kompendienschreibung. Lobenswert ist dagegen, dass er die katholische Position durchgängig darstellt. In der Neuzeit rekurriert der Vf. besonders gerne auf Pannenberg, oft auch auf Schleiermacher, Ebeling und Barth, nur am Rande zitiert er Tillich. Erfreulich ist die Tatsache, dass der Autor das unausgesprochene Bilderverbot theologischer Kompendien bricht und mit sieben erläuterten Abbildungen Theologie und Kunstgeschichte verknüpft. Der von der Alten Kirche bis zur altprotestantischen Orthodoxie übliche Brückenschlag zwischen Theologie und Doxologie lässt jedoch noch auf sich warten. Bei der Arbeit mit dem Werk hat der Rezensent ein Bibelstellen- und ein Namensregister vermisst. Gesamteindruck: sehr brauchbar! Eine gelungene, zeitnahe Publikation; der Schleuderstein eines jungen David, der (trotz aller Begrenzungen) die Konkurrenz das Fürchten lehren und in weiteren Auflagen sicher noch besser werden wird.

Jochen Eber

Martin Mencke. *Erfahrung und Gewissheit des Glaubens: Das Gewissheitsproblem im theologischen Denken Martin Kählers*. Forum Systematik, Bd. 6. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. Kt., 298 S., € 35,30

Die Frage der Gewissheit des Glaubens hat in der Systematischen Theologie schon zahlreiche Gemüter bewegt. Jeder, der die Theologiegeschichte um die Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert studiert hat, weiß, wie intensiv das Thema in der damaligen Epoche bei Konservativen und Liberalen diskutiert wurde. Dieses Gespräch hat sich nicht nur in zahlreichen Monographien, sondern auch in der Sekundärliteratur niedergeschlagen. Auf konservativer Seite haben sich unter

anderen F. H. R. von Frank (1870/73), Ernst Cremer (1893), Ludwig Ihmels (1911), Karl Heim (1911/16) und Adolf Schlatter (1917) zum Thema geäußert. Sekundärliteratur zur damaligen theologischen Diskussion findet sich seit Wilhelm Heyderich (*Die christliche Gewißheitslehre*, 1935) bis in die Gegenwart (Michael Roth, *Der Mensch als Gewißheitswesen,* 1997 und Notger Slenczka: *Der Glaube und sein Grund*, 1998). – Martin Mencke, Pfarrvikar der hessisch-nassauischen Landeskirche, hat die Gewissheitsfrage bei Martin Kähler, dem einflussreichsten pietistischen Theologen des 19. Jahrhunderts nach Tholuck untersucht. Mit dem Gewissheitsproblem ist zugleich die Frage nach theologischer Erkenntnis überhaupt und nach dem Wesen der christlichen Erfahrung gestellt. Als Vorgänger und Lehrer Kählers stellt Mencke seiner Untersuchung einen kurzen Abriss über Richard Rothe, Julius Müller, Friedrich A. G. Tholuck und Johann Tobias Beck voran; Mitstreiter im Ringen um die Frage der Glaubensgewissheit ab 1870 sind Johann C. K. von Hofmann, Franz H. R. von Frank und Albrecht Ritschl (S. 14-29).

Hauptquelle der vorliegenden Untersuchung ist *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* (1883, ^{2}1893, ^{3}1905), die „Summe" eines Berufslebens, wie es Kähler selbst sagt (S. 39). In diesem Werk ist es vor allem die „Einleitung in die Theologie überhaupt und in die sogenannte systematische Theologie insbesondere", die die Erkenntnis- und Gewissheitsfrage thematisiert (S. 40-109). Durch die Glaubensgewissheit in der Erfahrung des Einzelnen wird ein grundsätzlicher Zugang zum Inhalt der Theologie geschaffen, zu dem Schrift, Bekenntnis und die Gemeinschaft der Glaubenden hinzutreten (S. 107). Anhand der drei Hauptteile von Kählers *Wissenschaft*: in Apologetik, Dogmatik und Ethik, untersucht Mencke, wie die Erfahrung in den Problemkreisen von Voraussetzung, Wesen und Folge des Glaube artikuliert wird (S. 110-184). Der Glaube kommt bei Kähler von der Erfahrung her, so Mencke in der Zusammenfassung, aber danach bestätigen neue Erfahrungen den geschichtlich vorgegebenen Glaubensinhalt (S. 185-222).

Nach dem Hauptteil zu Kählers Theologie widmet sich ein kürzerer letzter Teil dem allgemeinen Verhältnis von Glaube und Erfahrung (S. 223-268). Hier werden zuerst die Lösungsansätze einiger Theologen aus Kählers Zeit vorgestellt (I. A. Dorner, J. Köstlin, F. H. R. von Frank, S. 223-246). Darauf folgen klassische und neuere bis theologische Entwürfe des 20. Jahrhunderts (K. Barth, P. Tillich, G. Ebeling, D. Lange, W. Mostert, E. Herms, J. Fischer, S. 246-262). Am Ende der Arbeit resümiert Mencke, was Kähler zum theologischen Nachdenken über Erfahrung heute beitragen kann (S. 262-268). Die Arbeit schließt mit Literaturverzeichnis und einem Personenregister. – Mencke hat mit seiner Dissertation eine hervorragende Leistung geliefert, die gerade in ihrem letzten, aktualisierenden Teil mit ihrem Bezug auf Kähler Einseitigkeiten anderer erfahrungstheologischer Ansätze vermeidet. Die Form der Arbeit leidet darunter, dass schon auf den Seiten 24 auf 25 ein ganzer Abschnitt des Textes zweimal abgedruckt worden ist.

Jochen Eber

3. Ethik

Horst Afflerbach. *Handbuch christliche Ethik.* Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 510 S., € 24,90

Es ist erfreulich, dass es ein „*Handbuch christliche Ethik*" gibt, das sich der Aufgabe stellt, theologisch fundiert und von differenziertem Denken geprägt, im Pluralismus unserer Zeit Christen wie Nichtchristen zu zeigen, wodurch sich *christliche Ethik* auszeichnet und warum sie sich von anderen Ethikverständnissen unterscheidet.

Es ist dem Theologen *Horst Afflerbach* überzeugend gelungen, im *ersten Teil* seines Handbuches umfassende Grundlagen und Begründungen einer christlichen Ethik zu liefern („Grundlagen und Begründung christlicher Ethik" S. 13-343). Damit hat er ein „Buch" in sein *Handbuch* eingebaut, das unter dem Titel des ersten Teils ein eigenständiges theologisches Werk abbildet. Es liest sich streckenweise wie eine wissenschaftliche Arbeit und überzeugt ebenso teilweise in diesem Duktus. Zu Teilen ist es hier leider nicht durchgängig überzeugend, weil es zu stark deskriptiv und dann wieder zu allgemein und zu kurz in den Ausführungen (z. B. „Die vier Verantwortungsebenen der christlichen Ethik", S. 50-52, oder „Das Wirken des Heiligen Geistes in der Ethik", S. 217-246) bleibt.

Für die Kontexte der christlichen Ethik werden die ethischen Fragen in der „mulitoptionalen Welt" angeführt, die dann aber leider nur kurz ausgeführt werden. Afflerbach bespricht zwar die Einflüsse der Ideologie des 20. Jahrhunderts und geht auch auf die Verwerfungen im Kleid der Illusionen ein, bleibt hier aber leider zu fragmentarisch. (Vgl. Klaus R. Berger: *Auf der Schwelle ins III. Jahrtausend: Mensch, wo bist du*?, Wuppertal 2001. Im 2. Kapitel spreche ich von „Ent-täuschungen" und deren Folgen und nenne ebenfalls Individualismus, Liberalismus und Pluralismus mit den zu erwartenden und bisher auch gezeitigten Folgen.) Doch muss man dies andererseits nicht kritisieren, wenn man mehr die Herausforderungen für die christliche Ethik in unserer Zeit sieht und sie mit den Ideologien belegt, die man vorfindet. Dass dieselben ihrerseits ethische Legitimierungen bilden, muss allerdings diskutiert und bedacht werden. Erfreulich sind in diesem Kontext die aktuellen Bezüge (z. B.: „der Körper dient als Inszenierung der individuellen Identität mit allen Mitteln", S. 22), so dass der Leser sich im Handbuch aktuell in seiner Zeit orientieren kann.

Besonders anregend sind die Ausführungen zur *Bergpredigt* Jesu Christi. In ihr sieht Afflerbach zu Recht eine „Ethik" für Jesus Nachfolger. In diesem Sinne ist auch der gesamte *zweite Teil* des Handbuches „Die Zehn Gebote heute – Schutzraum des Lebens" (S. 345-479), sehr zu empfehlen. Seine Darstellung ist inhaltlich einerseits an den Geboten, Ordnungen und Ermahnungen Gottes orientiert und andererseits ganz pragmatisch auf den Alltag von Menschen unserer Tage bezogen. Hier hätte ich mir von dem Charakter eines Handbuches eine

deutlichere Gliederungshilfe gewünscht (einzelne Lebensbereiche wie: Rekreation / Bezug zum Anderen / Mord / Ehebruch / Diebstahl / Lüge und Begehren hätten besser rubriziert werden können). So sucht der Handbuchleser im Inhaltsverzeichnis umständlich im umfassenden Gliederungsverlauf von Teil 2 seine ethische Antwort auf sein ethisches Problem. – Der *dritte Teil* des Handbuches bietet dem Leser eine gute Gliederung zu ethischen Leitlinien innerhalb der Gemeinde Jesu.

Insgesamt legt Afflerbach ein Werk vor, das durch vielfältige Anstöße in eine dringend notwendige ethische Bildung einführt. Seine im ersten Teil gemachten theologischen Ausführungen regen zur Vertiefung an. Sein zweiter Teil überführt den heutigen Menschen in seinem Alltagshandeln seines gottfernen Lebens und gibt ihm gleichzeitig biblische Orientierung.

Nannte man das aus drei unterschiedlich umfangreichen Arbeiten bestehende *Handbuch* deshalb „Handbuch", weil man mit diesem Titel drei ethische Schriften zusammenführen wollte? Als Handbuch zur christlichen Ethik wünscht man sich kurze, prägnante Beiträge zu allen wichtigen existentiellen Fragen und Problembereichen des Menschen heute mit ethischer Relevanz. Damit wäre ein Autor überfordert, weshalb ja auch in einem Handbuch verschiedene Autoren vereint sind, um bezogen auf ein Sachgebiet dem Leser zur Hand gehen wollen. So enttäuscht das *Handbuch* als solches, womit eine Kritik mehr an den Verlag, als denn an den Autor auszusprechen ist.

Afflerbach überzeugt in seinen drei Textteilen, weil er, wenn auch wie oben ausgeführt mit unterschiedlicher Qualität, mit seinen „Werken" einen wesentlichen Beitrag zur christlichen Ethik geleistet hat.

Natürlich haben mir Themen im *Handbuch* gefehlt, die mir selbst seit mehr als 20 Jahren am Herzen liegen: Aggression und damit verbunden die Frage, wie mit dem Bösen umzugehen ist. Wie kann man über Ethik schreiben, ohne sich dieser Problematik zu stellen? Warum ist zur Konsequenz unethischen Verhaltens wenig zu finden, warum kommt dem Begriff der Strafe nur eine marginale Bedeutung zu? Hier ist ein Zeitgeistphänomen zu sehen, das nicht dem Autor anzulasten ist, sondern das uns alle betrifft: Wir reden von den Ordnungen Gottes, betonen deren Verbindlichkeit und haben doch keine „Ethik" oder besser gesagt keine „ethische" Pädagogik mehr, dieser Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit zur Seite zu stellen. Dies ist zugegebenermaßen schwer, weil nicht durch die Hintertüre die Gesetzlichkeit eintreten darf, die einer Ethik aus Freiheit, gegründet in der Liebe zu Gott, den Garaus machen würde.

Klaus R. Berger

Andreas Pawlas. *Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik: Eine Einführung.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Pb., 304 S., € 24,90

Andreas Pawlas ist Lutherforscher, Gemeindepastor und ausgebildeter Diplomkaufmann. Als Militärdekan an der Führungsakademie der Bundeswehr und als Lehrbeauftragter in Hamburg und Tartu (Estland) hat er wichtige kirchliche Leitungsaufgaben wahrgenommen. Im vorliegenden Werk hat er Überlegungen zur lutherischen Berufs- und Wirtschaftsethik, deren Aspekte er in Veröffentlichungen schon vorher vielfältig behandelt hat, zusammenhängend und grundsätzlich dargestellt. Der erste Teil (A, S. 1–13) fragt nach der Möglichkeit lutherischer Berufs- und Wirtschaftsethik, da in der aktuellen Debatte kaum auf Luther Bezug genommen wird (S. 8). Im zweiten Teil (B, S. 15–83) beschäftigt er sich mit den Anfängen von Luthers Wirtschaftsethik. Die Untersuchung kreist um die Begriffe „Arbeit" und „Beruf", die auch allgemein- und theologiegeschichtlich vertieft werden. Luther wandte sich seit seinem Aufenthalt auf der Wartburg kritisch vom mittelalterlichen katholischen Berufsbegriff ab (S. 52). Seine Abgrenzung von den Enthusiasten seiner Zeit, die für das heutige Gespräch über Berufungsfragen mit ähnlichen Gruppierungen wichtig ist, scheint in diesem Teil zu kurz gekommen zu sein. In einem weiteren Teil seines Buches (C, S. 85–128) untersucht Pawlas exkursartig die theologischen und ökonomischen Voraussetzungen von Luthers Wirtschaftsethik. Hier wird die Bedeutung von Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium und der Zwei-Reiche-Lehre bedacht sowie ein wirtschaftsethisches Denken von Luther her entfaltet. Nächstenliebe und die Goldene Regel bzw. Billigkeit (Naturrecht oder Vernunft, S. 111) sind die entscheidenden Kriterien, die der Reformator auch für heute formuliert hat. Von grundsätzlicher Bedeutung sind die Ausführungen zu den zehn Geboten; das erste fordert das Vertrauen (den Glauben), das zweite die Ehre und das Lob Gottes (Doxologie). Ohne den Glauben gibt es keine guten Werke, keine wahre Erfüllung der Gebote. Der umfangreichste Teil von Pawlas' Werk (D, S. 128–216) widmet sich ausgewählten betrieblichen Fragestellungen der Gegenwart, auf die von Luthers Wirtschaftsethik her neues Licht fällt. In diesem Kapitel macht der Vf. umfangreiche detaillierte Aussagen zu Preisbildung, Kalkulation, Mitarbeit im Betrieb und zu Geld-, Kredit-, und Zinsfragen. Es ist anzunehmen, dass studierte Betriebswirtschaftler von diesem Teil (der sogar Luthers Stellung zu Warentermingeschäften thematisiert: S. 135!) am meisten profitieren werden. Sorgfalt, Treue und Pflichterfüllung (S. 169) sind Maßstäbe, die auch für heutige Menschenführung wichtig sein dürften. Der letzte Teil des Buches (E, S. 217–267) geht über betriebliche Fragen hinaus und stellt den Beitrag eines christlichen Menschenbildes und lutherischer Wirtschaftsethik zu Grundfragen der Menschenwürde, des Eigentums und wirtschaftlicher Gerechtigkeit dar. Aus dem christlichen Umgang mit Eigentum können radikale gesellschaftsverändernde Forderungen gefolgert werden (S. 262), doch werden sie aufgenommen? Sind doch Freude und Traurigkeit ei-

nes Christen (nach Luther) unabhängig von Reichtum oder Armut (S. 263). Schließlich geht der Vf. noch auf Versagen und Schuld in Beruf und Wirtschaft ein (S. 265–267).

Pawlas hat mit der vorliegenden Studie detailliert und mit umfassender Kenntnis der Sekundärliteratur gezeigt, wie aus Luthers teilweise disparaten Aussagen Leitlinien für wirtschaftsethisches Handeln in der Gegenwart gewonnen werden können. Die äußere Form der Monographie kann allerdings nicht überzeugen. Manchmal wirkt das Buch, als sei es nicht lektoriert und als Manuskript gedruckt worden. Das Inhaltsverzeichnis ist unübersichtlich, Register fehlen. Dennoch überzeugt der Inhalt des Werkes und begünstigt die uneingeschränkte Empfehlung zur Lektüre!

Jochen Eber

Thomas Schirrmacher (Hrsg.). *Die vier Schöpfungsordnungen: Kirche, Staat, Wirtschaft, Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer.* Nürnberg: VTR, 2001. 111 S., € 12,80

Das Bändchen gliedert sich in drei Kapitel. Der erste Teil gibt eine Vorlesung wieder, die der Herausgeber an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel hielt. Teil zwei und drei sind überarbeitete Seminararbeiten von Titus Vogt und Andreas Peter.

Kapitel 1, die *Vorlesung* von *Thomas Schirrmacher,* ist überschrieben mit: *Die vier Mandate. Hochaktuelles Kernelement Biblischer Ethik.* Der Vf. braucht in Anschluss an *Ray R. Sutton* das Wort Bund, um die Mandate oder Regimente zu bezeichnen. Er redet darum auch von Bundesordnungen oder -institutionen und nennt im Anschluss an Bonhoeffer als solche die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit und die Kirche. Arbeit steht dabei für Wirtschaft, Ehe für Familie, Obrigkeit für Staat. Die Bünde und ihre Ordnungen sind von Gott eingesetzt und zwar schon in der Schöpfung, wobei Schirrmacher mit dem Staat einige Schwierigkeiten bekommt. In der Analyse des Schöpfungsberichts von 1 Mose 1 und 2 fehlt er (S. 32f.). Wichtig ist dem Vf., dass alle Bünde in von Gott gestifteter Autorität gründen. Er sieht auch bei Luther außer den drei Regimenten Familie, Staat und Kirche als viertes die Arbeit, so, wenn Luther in seiner Auslegung des 5. Gebots außer von leiblichen, geistlichen und politischen auch von beruflichen Vätern redet (S. 10). Wie bei Karl Barth erscheint Volk nicht als eigener Bund.

Die Familie gilt als grundlegende menschliche Autorität. Das belegen u. a. die Ausführungen in 5 Mose 16,18-18,22, wo sich in der Auslegung des 5. Gebotes auch die Gesetze über die Richter, die Könige, die Priester und die Propheten finden (S. 12 und 37).

Schirrmacher zeigt dann, dass und wie die Mandate zusammengehören – jeder

gehört ja zugleich allen vier Ordnungen an –, aber nicht vermischt werden dürfen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Trennung von Kirche und Staat. Schon im Alten Testament war nicht beides identisch. Der moderne Sozialstaat möchte immer mehr alle Bereiche an sich reißen. Dem gilt es zu widerstehen. Generell sind für Schirrmacher Autorität und freiwillige demütige Unterordnung sehr wichtig, wobei außer Gott alle Autoritäten nur begrenzte Befugnis haben. Persönlich finde ich die Bezeichnung Bünde für die Ordnungen gut, würde aber Bund mehr von seinem Gemeinschaftscharakter und weniger von Autoritätsstrukturen her verstehen. M. E. könnte damit heute das Hochaktuelle der Mandate besser zur Geltung und Akzeptanz gebracht werden. Die Vorlesung ist klar gegliedert und gibt guten Einblick in alle wichtigen Fragen der Themas. Der Vf. kennt sich in der Literatur gut aus, und der Leser bekommt ordentlich Lust, auch Schirrmachers zweibändige Ethik zu studieren, in der vermutlich zur ganzen Frage noch Weiteres zu lesen wäre (*Hänssler-Verlag Neuhausen, 1994*).

Kapitel 2 ist eine überarbeitete *Seminararbeit* von *Titus Vogt* zur *Drei-Stände-Lehre von Martin Luther*. Vogt betont, dass es Luther nicht um eine Lehre von der Gesellschaft geht, auch nicht darum, die Gesellschaft zu verändern. Er hat die Dreiständelehre schon vorgefunden und arbeitet mit ihr vor allem in katechetischer Absicht: wie sollen wir als Christen leben? Die Stände (Luther redet auch von Regimenten, Hierarchien, Stiften, Orden) sind in der Schöpfung verankert und durch das Evangelium bestätigt. Sie dienen der Heiligung, dem: Gott fürchten und lieben in jedem Stand.

Die Familie, resp. die Ehe, das Haus, die *Oeconomia* ist der primäre Stand, aus dem die andern beiden, die Obrigkeit und die Kirche, resp. der christliche Stand hervorwachsen. Die drei Stände oder Regimente haben universale Geltung für jedes Volk und jede Zeit. Auch der vierte Stand, die Arbeit taucht bei Luther gelegentlich auf. Auch er ist aus dem Haus hervorgewachsen. Wichtig ist Luther die Würde aller Stände, auch des einfachsten Dienstes im Haus. Für den Christen sind alle Stände geistlicher Art, und er gehört jedem Stand zugleich an. Luther wendet sich energisch gegen die Anmaßung eines besonders würdigen geistlichen Standes. Auch in der Kirche sind alle Dienste einander gleichgestellt. Der geistliche Stand umfasst alle, die in der Kirche eine Aufgabe haben. Die Einsetzung einer Obrigkeit erkennt Luther in Gen 9,6 , wo die Todesstrafe geboten wird. Luther bejaht gemäß Apg 5,29 auch das Widerstandsrecht gegen den Staat. Nach Vogt ist er eher für den Rechts- und nicht für den Machtstaat.

Gründlich befasst sich Vogt mit Luthers Kampf gegen die selbsterwählten Stände wie Mönchtum und Papsttum. Er belegt das mit vielen Zitaten, wobei er die Lutherausgabe von Joh. Georg Walch von 1910 benützt. Vogt wirft auch einen Blick auf die Entwicklung der Drei-Stände-Lehre vor Luther. Luthers erste Aufzählung der Stände findet sich im *Sermon von dem heiligen Sakrament der Taufe 1519*. Genannt werden die Stände dann auch in: *Vom Abendmahl Christi 1528*.

Schließlich gibt Vogt eine graphische Darstellung der Drei-Stände-Lehre in

ihrem Verhältnis zur Zwei-Regimentenlehre. Dabei gehört die Kirche ins geistliche Reich mit der rechten Hand, Haus und weltliche Obrigkeit dagegen ins weltliche Reich mit der linken Hand. Die beiden Reiche und in ihnen die drei Stände sind die Weisen, auf die Gott regiert. Vogt arbeitet sowohl mit Luthertexten, als auch mit wichtiger Sekundärliteratur: Elert, Althaus, Reinhard Schwarz, Wilhelm Maurer u. a. Er legt eine gute Studie vor, die auf knappem Raum Wesentliches zum Thema sagt.

Kapitel 3: Die Seminararbeit von *Andreas Peter* gilt der *Mandatenlehre Bonhoeffers in seiner Ethik.* Zuerst werden die Mandate vorgestellt. Bonhoeffer zieht den Ausdruck Mandat den anderen Bezeichnungen vor, weil darin der göttliche Auftrag in Christus und damit die Autorität klarer auszudrücken ist. Deshalb redet B. auch lieber von Obrigkeit als vom Staat. In Christus gründen die Mandate, weil die ganze Wirklichkeit in ihm geschaffen ist und ihren Bestand hat. Peter zeigt, dass die Mandate auch in Gott begründet sind, zumal auch zwischen Christus und dem Vater ein Autoritätsverhältnis besteht. Begründung der Obrigkeit aus der Natur des Menschen oder aus der Sünde lehnt Bonhoeffer ab. Besondere Aufmerksamkeit widmet Peter dem Oben und Unten in jedem Mandat. Und zur biblischen Begründung der einzelnen Mandate bringt er zahlreiche Texte. Kritik erfährt dabei Bonhoeffers Sicht vom Mandat der Kirche. Texte belegen, dass die Verkündigung nicht nur dem Amt des Verkündigers zusteht, sondern der ganzen Gemeinde und ebenso die Benutzung der Schrift. Seine persönliche Würdigung von Bonhoeffers Mandatenlehre fasst Peter mit folgenden Worten zusammen: „Sie hat mir geholfen, in allem, was ich tue, einen Sinn für Christus und somit einen Ewigkeitswert zu sehen." Alles in allem eine solide und saubere Arbeit, die m. E. Bonhoeffer vollauf gerecht wird.

Johannes Heinrich Schmid

Weitere Literatur

Hans-Martin Barth. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen; Ein Lehrbuch.* Gütersloh: Mohn, 2001. Geb., ca. 632 S., € 39,95

Klaus Bockmühl. *Verantwortung des Glaubens im Wandel der Zeit: Theologie im 19. und 20. Jahrhundert.* K.-Bockmühl-Werkausgabe, Bd. 5. Gießen: Brunnen, 2001. Pb., 254 S., € 17,90

Leonardo Boff. *Manifest für die Ökumene: Im Streit mit Kardian Ratzinger.* [Zur Erklärung „*Dominus Jesus*"] Düsseldorf: Patmos, 2001. Pb., 120 S., € 12,90

Christoph Dahling-Sander; Kai M. Funkschmidt; Vera Mielke. *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung.* ÖR B, Nr. 71. Kt., ca. 176 S., € 14,–

Franz Joseph Dölger. *Ichthys.* 5 Bände. ND in 6 Bänden. Oberhausen: Peter Metzler, 1999. Kt., ca. 2640 S., € 243,–

Jochem Douma. *Christliche Ethik heute*, Bd. 1: *Grundlagen der Ethik,* ca. 416 S.; Bd. 2: *Ethik der Medizin und Pflege*, ca. 352 S. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Hb., je € 49,90

Ulrich Eibach. *Gentechnik – Schöpfung aus Menschenhand? Eine christlich-ethische Orientierung zu Fragen der Genmanipulation und Embryonenforschung.* Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., ca. 128 S., € 9,90

Georg Essen. *Die Freiheit Jesu: Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie.* Ratio fidei, Bd. 5. Regensburg: Pustet, 2001. Kt., ca. 350 S., € 39,90

Hermann Häring. *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger.* Düsseldorf: Patmos, 2001. Br., ca. 160 S., € 16,–

Stephan Holthaus; Karl-Heinz Vanheiden. *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel.* Nürnberg: VTR, 2001. Pb., 194 S., € 14,95

John Lennox. *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen.* Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., ca. 128 S., € 9,90

Alister McGrath. *Der unbekannte Gott: Die Suche nach innerer Erfüllung.* Stuttgart: Anker, 2000. Pb., 120 S., € 3,–

Hamid Molla-Djafari. *Gott hat die schönsten Namen ...: Islamische Gottesnamen, ihre Bedeutung, Verwendung und Probleme ihrer Übersetzung.* EHS R. 21, Bd. 231. Frankfurt; Bern, etc.: Lang, 2001. Br., 357 S., € 45,50

John W. Montgomery. *Christ our Advocate: Studies in Polemical Theology, Jurisprudence and Canon Law.* Bonn: VKW, 2002. Br., 280 S., € 23,–

Meego Remmel. *The Role of Christian Ethics in Postmarxist and Postmodern Estonia.* Bonn: VKW, 2002. Br., 70 S., € 15,–

Thomas Rigl. *Die Gnade wirken lassen: Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog.* Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 73. Paderborn: Bonifatius, 2001. Gb., ca. 200 S., € 29,90

Thomas Schirrmacher. *Wie erkenne ich den Willen Gottes? Führungsmystik auf dem Prüfstand.* [SD aus d. *Ethik*] Hamburg: Beese, 2001. Pb., 265 S., € 9,–

Thomas Schirrmacher. *Säkulare Religionen: Aufsätze zum religiösen Charakter von Nationalsozialismus und Kommunismus.* Edition pro mundis 7. Bonn: VKW, 2002. Br., 150 S., € 15,–

Hans Schwarz. *Die christliche Hoffnung: Grundkurs Eschatologie.* Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 21. Göttingen: V&R, 2002. Kt., ca. 250 S., ca. € 14,90

John Wesley. *Über allem die Liebe: Ein John-Wesley-Brevier.* Stuttgart: Anker, 2. Aufl. kt., € 9,90; geb. € 17,90

Historische Theologie

1. Allgemeines

Manfred Heim (Hrsg.). *Theologen, Ketzer, Heilige: Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte*. München: Beck, 2001. Ln., 432 S., € 24,50

Auch Struktur- und Mentalitätsgeschichte beruhen auf dem Handeln einzelner Menschen, denn es sind nun einmal Individuen, deren Leben das ausmacht, was man gemeinhin Geschichte nennt. Bisweilen verdichtet sich deren Gang sogar in herausragenden Persönlichkeiten, die dann im wahrsten Sinne des Wortes Weltgeschichte ‚machen'. Deshalb ist die „Betrachtung des individuellen Lebens in der Historie", wie Leopold von Ranke es treffend formuliert hat, unerlässlich zum Verständnis der Geschichte. Überdies ist es durchaus reizvoll, dem Zusammenhang von Biographie, Werk und Zeitläufen nachzuspüren.

An entsprechenden Werken besteht kein Mangel, so dass die Herausgabe eines weiteren Lexikons zu „rund tausend Persönlichkeiten aus zweitausend Jahren Geschichte der Kirche und der Kirchen" (S. 7) schon der Begründung bedarf. Manfred Heim, der Bayerische Kirchengeschichte in München lehrt und bereits mit einigen hilfreichen Büchern (z. B. *Kleines Lexikon der Kirchengeschichte*. München, 1998; *Einführung in die Kirchengeschichte*. München, 2000 [dazu *JETh* 15, 2001, S. 157f.]) hervorgetreten ist, gibt als Ziel an, „anschaulich Leben und Schicksal, Werk und Wirkung bedeutender Gestalter und Gestalten der Kirchengeschichte" beschreiben zu wollen. Geboten werden sollen „erste (auch bibliographische) Informationen über Heilige und Mystiker, Kanonisten, Ketzer und Sektengründer, Päpste und Politiker, Kardinäle, Bischöfe und Äbte, Könige und Kaiser, wichtige christliche Denker und Lenker sowie katholische, evangelische und orthodoxe Theologen" (S. 7). Das Auswahlkriterium bildet erklärtermaßen nicht die ohnehin zweifelhafte Kategorie der geschichtlichen Größe, wie der Herausgeber betont, der es dann allerdings leider unterlässt, außer dem Verweis auf Platzgründe seine Auswahl zu begründen. Gleichwohl ist die Zusammenstellung als gelungen und weithin ausgewogen zu bezeichnen (sogar Oskar Brüsewitz ist aufgenommen; es fehlt etwa Albert Hauck). Der Schwerpunkt liegt auf ‚erste Informationen', denn mehr kann nicht erwartet werden, wenn für jede Persönlichkeit im Durchschnitt nicht einmal eine Druckspalte zur Verfügung steht. Da aber nun nicht jeder historisch Interessierte über ein vielbändiges Konversations- oder Fachlexikon verfügt, wird er gerne zu diesem solide gearbeiteten Buch greifen. Es hat zudem den Vorzug, eben die Gestalten einer Fachrichtung übersichtlich zu präsentieren.

Die einzelnen Artikel, geschrieben von sechzehn Autoren, vermitteln in der Tat einen guten ersten Eindruck der jeweiligen Persönlichkeiten, wobei es natürlich jedem Fachmann leicht fallen wird, die eine oder andere Lücke zu registrieren. Ohne in diese Methode der Beckmesserei verfallen zu wollen, sei auf einige wenige Kleinigkeiten hingewiesen, die dem Rezensenten bei der stichprobenartigen Lektüre auffielen. Bei Alkuin fehlt ein Hinweis auf seine durchaus bedeutenden hagiographischen Werke, etwa die *Vita Willibrordi* (S. 28); zu Petrus (die Jünger Jesu werden S. 36-42 in einem Artikel ‚Apostel' abgehandelt) sollten auch andere Auslegungstraditionen zu Mt 16,18f. erwähnt werden (S. 37); bei Augustinus von Canterbury ist der Literaturhinweis auf Brechter, dessen Position seit langem überholt ist, verzichtbar, dafür fehlt der zentrale Sammelband *St Augustine and the Conversion of England* (ed. Richard Gameson. Stroud, 1999); bei Johannes XXIII. wäre die Erwähnung des gleichnamigen Papstes der Jahre 1410-1415 nötig (S. 199); S. 253 kommt bei Luther der Bauernkrieg zu kurz weg und zu Spener sollte sein bekanntestes Werk *Pia desideria* wenigstens genannt werden (S. 362). Generell fällt auf, dass sich die bibliographischen Hinweise oftmals mit Verweisen auf Lexika wie *LThK*, *RGG*, *TRE*, *LMA* und andere begnügen. Hier wäre es, wie bei etlichen Artikeln geschehen, besser, wenigstens ein zentrales Werk der Sekundärliteratur anzuführen.

Das ändert jedoch nichts an dem Wert des Buches, mit dem man sich handlich, schnell und zuverlässig informieren kann.

Lutz E. v. Padberg

Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. Walter Kasper u. a. 3., völlig neu bearb. Aufl. 10 Bde und ein Register- und Nachtragsband. Freiburg u. a.: Herder, 1993-2001. Geb., ca. 8240 S., € 2700,–

Zu dem unverzichtbaren Handwerkszeug des Kirchenhistorikers wie des Theologen überhaupt gehören die großen Lexika wie *TRE*, *LThK* und *RGG*. Die seit 1977 im de Gruyter-Verlag erscheinende *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von Gerhard Müller, wird voraussichtlich 35 Bände umfassen und ist inzwischen bei Band 33 angelangt. Zu den Folgen der konfessionellen Spaltung der Volkskirche in Deutschland gehören die Konkurrenzunternehmen *RGG* und *LThK*. Das protestantisch orientierte Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* (*Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*), hrsg. von Hans Dieter Betz u. a. bei Mohr Siebeck, erscheint in vierter, völlig neu bearbeiteter Auflage seit 1998 (die dritte 1957 bis 1965 hieß noch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*). Acht Bände sollen es werden, der vierte (I-K) ist erschienen.

Das katholische Gegenstück *LThK* hat diesmal die Nase vorn und kann den Abschluss des ambitionierten Unternehmens vermelden. Die konfessionelle Klassifizierung ist allerdings irreführend, denn die jeweils andere Konfession (freilich kaum die Freikirchen) findet ihre gebührende Beachtung und auch die Auswahl der Autoren folgte in erster Linie der Fachkompetenz. Gleichwohl ist es noch immer spannend, unterschiedlichen Akzentsetzungen in *RGG* und *LThK* nachzuspüren. Während die *RGG* stärker systematisch und religionswissenschaftlich ausgerichtet ist, liegt die Stärke des *LThK* im kirchengeschichtlichen Bereich, der nicht zuletzt durch eine Fülle von biographischen Artikeln überzeugt. Auch die Quellen- und Literaturhinweise sind meist etwas umfassender als bei der *RGG*. Unentbehrliche Hilfsmittel sind beide Lexika allemal.

Der Herder-Verlag ist sich offensichtlich bewusst, dass nicht jeder Interessierte, ob Fachmann oder Laie, 2700 € für ein solches Werk auszugeben in der Lage ist. Deshalb hat er die Reihe *LThK kompakt* ins Leben gerufen, um das Lexikon gewissermaßen portionsweise zu verkaufen. Erschienen sind bislang das *Lexikon der Päpste und des Papsttums* (376 S., € 19,90), das *Lexikon der Kirchengeschichte* (2 Bde, 928 S., € 50,-), allerdings erstaunlicherweise ohne Personenartikel, und das *Lexikon der Reformationszeit* (ca. 500 S., € 19,90; alle als Pappband), weitere Ausgaben sollen folgen. Das ist ein durchaus wohlfeiles Angebot, bekommt man doch für diese vier Bände nicht einmal einen Band des Gesamtwerkes (Einzelpreis € 245,-). Aber es handelt sich eben nur um Ausschnitte, die überdies bibliographisch nicht auf den neuesten Stand gebracht worden sind. Je nach Interessenlage sollte man deshalb vielleicht besser das sicher kommende Erscheinen einer gesamten Sonderausgabe im Taschenbuchformat abwarten und bis dahin gut ausgerüstete Bibliotheken nutzen. *Lutz E. v. Padberg*

Weitere Literatur:

David L. Edwards. *Das Christentum: Die Geschichte seiner ersten zwei Jahrtausende*. Würzburg: Echter, 2001. Geb., 688 S., € 76,–

Gottfried Hammann. *Die Geschichte der christlichen Diakonie: Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Kt., 304 S., 10 Abb., € 32,–

Lexikon der Kirchengeschichte. 2 Bände. Freiburg u. a.: Herder, 2001. Kart. in Schuber, 928 S., € 50,–

2. Alte Kirche

Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642). Hrsg. Luce Pietri, deutsche Ausgabe bearbeitet von Guido Bee u. a. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur.* Hrsg. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hrsg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Bd. 3. Freiburg u. a.: Herder, 2001 (zuerst Paris: Desclée, 1998). Ln., 1334 S., 43 Farbabb., 54 Schwarzweißabb., 20 Karten, € 152,40

Das vor zehn Jahren begonnene ambitionierte Unternehmen einer umfassenden *Geschichte des Christentums* nähert sich der Vollendung. Die noch ausstehenden, das Gesamtwerk chronologisch umklammernden Bände 1 (bis 250) und 13 (ab 1958) sowie der Registerband 14 sind für die Jahre 2002 bis 2004 angekündigt. *JETh* dürfte eine der wenigen wissenschaftlichen Zeitschriften sein, in der in freundlicher Kooperation mit dem Verlag Herder alle bisher erschienenen elf Bände einzeln vorgestellt worden sind (vgl. *JETh* 6ff., 1992ff.; zuletzt 15, 2001, S. 163-166).

In gewohnt sorgfältiger Manier ediert (allein die Abbildungen sind wiederum kaum in den Text integriert und überdies meist zu dunkel; etwa S. 723 und 1030), ist der vorliegende dritte Band mit weit über 1300 Seiten der bislang umfangreichste. 17 französische Autoren und 19 deutsche Bearbeiter behandeln in 306 Kapiteln gut 200 Jahre der frühen Kirchengeschichte, wahrlich ein Mammutunternehmen. Deshalb wird das Werk kaum Leser finden, die es von vorn nach hinten ganz durchlesen, man wird es eher themenorientiert wie ein Handbuch nutzen. Das zwingt allerdings zu intensiver Beschäftigung mit dem Inhaltsverzeichnis (S. VII-XXVI), denn die sehr wohl durchdachte, chronologisch wie geographisch geordnete Gliederung macht es erforderlich, sich etwa zu der Entwicklung in Gallien selbst den roten Faden durch den Band zu suchen (S. 222ff., 343ff. [diese Aufspaltung in Teil 2 ist nicht einsichtig], 794ff., 922ff., 966ff., 1087ff.; dabei kommt es hier wie öfters zu etlichen Wiederholungen in den Bibliographien). So gesehen, ist die Stärke des Gesamtwerkes, nämlich die Geschichte des Christentums in der gesamten Welt in den Blick zu nehmen, zugleich seine formale Schwäche. Denn wer sich rasch über die Entwicklung einer Region oder eines Phänomens kundig machen will, hat hochgerechnet die Durchsicht von rund 200 Seiten Inhaltsverzeichnis vor sich. Das gilt auch deshalb, weil bislang nur Personenregister (hier S. 1309-1334) vorliegen, was vermutlich mit dem Gesamtregister besser werden wird. Dennoch sollten sich die Herausgeber überlegen, ob es zur Erschließung der so weit gespannten Ressourcen des Werkes nicht gut wäre, ein systematisiertes Findbuch zu erarbeiten, das die Nutzung optimieren und Zeit sparen könnte.

Der vorliegende Band umfasst mit den Jahren 431 bis 642 einen für die weitere Entwicklung des Christentums wahrlich entscheidenden Zeitraum. Denn während allen doktrinären Gegensätzen zum Trotz die Vorstellung von der Einheit des römischen Imperiums aufrecht erhalten und sogar weitgehend mit der Christenheit identifiziert wurde, zerbrach diese doch. Im Westen organisierte sich die Kirche nach der Dekomposition der Alten Welt unter der Bedrohung durch den Arianismus neu in den germanischen Gentilkirchen und schuf namentlich in dem Kontinuitätselement des Papsttums dennoch die Voraussetzungen für die kirchliche Einheit im Mittelalter. Währenddessen mussten sich im Osten die Kirchen, auch jene außerhalb des griechischen Kulturkreises, ihre Autonomie gegenüber dem byzantinischen Kaiser und dem Patriarchen von Konstantinopel erkämpfen. Die für die Beschreibung dieser Entwicklungen gewählten Eckdaten werden, zumal dem Band Einleitung und Zusammenfassung fehlen, nicht erläutert, gemeint sind wohl das Konzil von Ephesus 431 und das Ende der nordafrikanischen Kirche durch die arabische Eroberung 642. Diese Einteilung ist eher willkürlich, aber über Fragen der Periodisierung lässt sich trefflich streiten.

Die Spannung zwischen Ost und West bestimmt auch die Aufteilung des Werkes in sieben Teile (fast ist der Rezensent versucht, im antiken Sinn von Büchern zu sprechen). Mit „Der Streit um die Lehre und seine Auswirkung im Osten und Westen" beginnt Teil 1 noch mit der einheitlichen Kirche (S. 1-210). Nach dem erbitterten Streit zwischen Nestorianern und Cyrillianern, der zur Absetzung des Nestorius durch das Konzil von Ephesus 431 geführt hatte, meinte man 433 eine tragfähige Unionsformel gefunden zu haben. Sie erwies sich jedoch als trügerischer Friede, so dass selbst das Konzil von Chalcedon 451 die zunehmende Entfremdung zwischen Ost und West nicht aufzuhalten vermochte. Mit Ausnahme von Teil 4, der „Organisation und spirituelles Leben in der Reichskirche" behandelt (S. 519-746: Bischöfe und Patriarchen, Aufblühen des östlichen Mönchtums, Theologie – Spiritualität – Frömmigkeit und Ausdruck der byzantinischen Spiritualität in Architektur und Bildern) wechseln die folgenden Teile konsequent zwischen Ost und West. „Die Katholizität im Westen und die Rückkehr des Arianismus" (Teil 3, S. 211-417) nimmt in geographischer Ordnung Spanien, Gallien, Afrika und Italien in den Blick und zeichnet detailliert nach, wie die Gentilkirchen der Germanenreiche entstanden und Nordafrika unter den Wandalen zu leiden hatte. Der dritte Teil „Justinian I. und das vergebliche Mühen um Einheit" (S. 419-518) erörtert neben der Religionspolitik des caesaropapistischen Kaisers vor allem den Drei-Kapitel-Streit als ‚Dilemma des Westens' und das ‚Scheitern im Osten' unter den Nachfolgern Justinians durch die Entwicklung von Sonderkirchen (jakobitische Kirche in Syrien, koptische Kirche in Ägypten). Die Teile fünf und sechs wenden sich wieder dem Westen des 6. und 7. Jahrhunderts zu und behandeln „Die Entstehung der Nationalkirchen im Westen" (S. 747-961) sowie „Organisation und spirituelles Leben in der lateinischen Kirche" (S. 963-

1157). Das ‚Buch' über die aus den Germanenreichen erwachsenden Kirchen durchwandert zunächst Afrika, Italien, das *Regnum Francorum*, das westgotische Spanien sowie Großbritannien, Irland und das bretonische Armorika, die letzten drei unter der irreführenden Überschrift „Die keltischen Christen", um dann umfassend auf den wohl bedeutendsten Papst dieser Epoche, auf Gregor den Großen einzugehen, was nicht zuletzt deshalb authentisch möglich ist, weil von ihm eine umfangreiche Briefsammlung vorliegt. Im Mittelpunkt des sechsten Teils stehen zwei Phänomene, die für den Wandel von der Spätantike zum Frühmittelalter gleichsam Brückenfunktion hatten, das abendländische Mönchtum und der Heiligenkult. Teil sieben beschreibt abschließend in geographischer Anordnung „Die Kirchen im nichtgriechischen Osten (5.-6. Jahrhundert)" (S. 1159-1305; Persien, Armenien und die Kirche in der georgischen Welt).

Es ist schlechterdings unmöglich, das Themenspektrum eines so voluminösen Bandes auch nur annähernd zu würdigen, deshalb sei kurz auf zwei Bereiche hingewiesen, die exemplarisch die Arbeitsweise dieses Gemeinschaftsunternehmens verdeutlichen. In Teil 2 behandelt Luce Pietri ausgewogen und umsichtig „Das Frankenreich unter Chlodwig" (S. 353-375; bearbeitet von Clemens Scholten und Guido Bee). Die Forschungskontroversen bezüglich des Zeitpunktes von Chlodwigs Taufe in Reims sind hinlänglich bekannt. Während vor allem die deutsche Forschung die Frühdatierung um 498 bevorzugt (S. 354 unnötig wertend als ‚traditionelle Chronologie' bezeichnet), gehen namentlich französische (was sie übrigens nicht davon abhielt, schon 1996 [!] im Beisein des Papstes mit nationalem Pomp das 15ème Centenaire du Baptême de Clovis zu begehen) und englische Gelehrte von einem späteren Termin 506/508 aus, einschließlich der gewagten These, der Franke sei vom Polytheismus zunächst zum Arianismus und erst dann zum römischen Christentum übergetreten. In sorgsamer Abwägung der Quellenaussagen (vor allem Gregor von Tours; vgl. S. 356) stellt Pietri schließlich fest: „Ein genaues Datum für das Ereignis steht nicht fest; sicher ist nur, dass es nach 496 und vor 506/507 stattgefunden hat" (S. 368), ein für ein Handbuch bemerkenswerter Mut, offene Fragen auch wirklich offen zu lassen. Misslich ist allein, dass den deutschen Bearbeitern der weiterführende Perspektiven enthaltende Kolloquiumsband *Die Franken und die Alemannen bis zur ‚Schlacht bei Zülpich' (496/97)*, hrsg. von Dieter Geuenich (Ergänzungsbände zum *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde,* Bd. 19. Berlin; New York: de Gruyter, 1998) entgangen ist.

Die für die Christianisierung Europas im Frühmittelalter ebenso zentrale und geschichtswirksame Mission bei den Angelsachsen ab 597 wird in Teil 5 viel zu knapp einmal von Christine Lougée und Pierre-Yves Lambert (S. 866f.) und sodann in dem Kapitel über Gregor den Großen von Luce Pietri (S. 926ff.) behandelt (deutsche Redaktion von Jörg Ulrich und Adalbert Keller). In beiden Abschnitten wird fälschlicherweise behauptet, Æthelberht von Kent, der sich als erster angelsächsischer König dem Christentum zuwandte, sei von seiner

fränkischen Gattin Bertha zum Übertritt überredet worden, und zwar bereits vor Beginn der Mission 597 im Jahre 595 (S. 867 und 928, dort ohne Jahreszahl, mit Verweis auf Beda, *Historia ecclesiastica* II 5, wo jedoch nichts zum Thema steht, und unter Berufung auf einen längst überholten Beitrag von Suso Brechter von 1941). Grundlage dieses Fehlers ist die Interpretation eines Gregorbriefes (XI 35), die inzwischen durch die nicht beachtete, bereits 1995 erschienene Arbeit *Conversio et christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 41. Stuttgart: Hiersemann) überholt ist. Vor allem aber wurde hier die Chance vertan, eingehender über Missionsprogrammatik und –methoden zu informieren, zumal die Angelsachsenmission stilbildend für die weitere Christianisierung des Kontinents von 690 an geworden ist. Eine der Ursachen für diese Schwäche dürfte darin liegen, dass die neuere englische und deutsche Literatur zur Missionsgeschichte, die hier nachzutragen den Rahmen sprengen würde, nicht berücksichtigt worden ist (von den in der Bibliographie S. 959ff. genannten 69 Titeln sind nur 6 von deutschen Autoren, und die beziehen sich nur auf Gregor).

Bei aller Hochachtung vor der Leistung der Autoren ist es demzufolge gleichwohl nötig, die einzelnen Beiträge kritisch zu lesen und die bibliographischen Angaben zu überprüfen. Die immense Leistung wird dadurch natürlich nicht geschmälert, und so reiht sich auch dieser Band vollwertig ein in die auf lange Sicht umfassendste Geschichte des Christentums.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Guiseppe Bentivegna. *Die Ausgießung des Heiligen Geistes und seine Gaben bei Augustinus.* Wuppertal: One Way, 2001. Gb., 230 S., DM 24,80

An Diognet, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona. Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Bd. 8. Freiburg u. a.: Herder, 2001. Kart., 376 S., € 105,–

Christoph Markschies. *Die Gnosis.* München: Beck, 2001. Pb., 128 S., € 7,50

Katharina Schuth. *Die Tore des Gebets sind niemals geschlossen: Die Wüstenväter und ihr unablässiges Beten.* Theologie der Spiritualität – Beiträge, Bd. 3. Münster: Lit, 2002. Ca. 144 S., € 17,90

Dieter Timpe. *Römische Geschichte und Heilsgeschichte.* Hans-Lietzmann-Vorlesungen, 5). Berlin – New York: de Gruyter, 2001. IX, Brosch., 135 S., € 19,95

3. Mittelalter

Christoph Auffarth. *Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive.* Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 144. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 320 S., 20 Abb., € 36,–

„Eine europäische Religionsgeschichte bildet sich zum einen in der Auseinandersetzung der mittelalterlichen Christen mit ihren benachbarten Religionen, zum anderen aus den Anforderungen feudaler Kultur in lokalen Milieus. Eine kulturwissenschaftliche Breite der Fragestellungen wie die christentumsgeschichtliche Kompetenz sind die Voraussetzung für eine mittelalterliche Religionsgeschichte" (S. 311). Dies exemplarisch zu zeigen ist das Ziel der vorliegenden Arbeit, die 1996 der theologischen Fakultät in Groningen als Promotion vorlag. Christoph Auffarth, der inzwischen Religionswissenschaft an der Universität Bremen lehrt, gelingt das durchaus, freilich um den Preis einer breiten, zuweilen disparaten Anlage. Da das Buch darüber hinaus zumal in seinen theoretischen Passagen auf hohem Reflexionsniveau in einer eigenwilligen Prosa verfasst ist, bedarf die Lektüre einiger Gewöhnung.

Ausgangspunkt der Studie ist die Beobachtung, dass das Denken der Menschen im Früh- und Hochmittelalter stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägt war. Das Wissen um die Wiederkunft Christi und das drohende Weltgericht bestimmte das Handeln in der Gegenwart. Diese eschatologische Erfahrungsbereitschaft führte nicht etwa zu einer Verlagerung auf das Leben im Jenseits, sondern gerade auch zu dem drängenden Wunsch nach einer immer umfassenderen Weltkenntnis. In einem glänzenden Essay hat Johannes Fried soeben gezeigt, dass die moderne Wissenschaft deshalb ihren Ursprung in dem apokalyptischen Denkstil hat (*Aufstieg aus dem Untergang: Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter.* München: Beck, 2001). Auffarth verfolgt eine andere Richtung. Er weist in den erschöpfend genutzten Quellen die Unterscheidungsfähigkeit der Menschen im Mittelalter zwischen irdischem und himmlischem Jerusalem nach und spricht daher von einer unapokalyptischen Lesart der Apokalypse. Dies geschieht mit den Methoden der Mentalitätsgeschichte (die übrigens entgegen Auffarths Kritik, etwa S. 25, von der Geschichtswissenschaft durchaus genutzt wird) und wird unter kulturwissenschaftlichen Aspekten (dieser neue Modebegriff bedürfte einer eingehenden Definition) zu dem Programm einer europäischen Religionsgeschichte ausgeweitet. Damit soll belegt werden, dass neben der Kirchen- und Geistesgeschichte auch die Religionswissenschaft einen eigenen Zugang zur Geschichte der mittelalterlichen Religion zu leisten in der Lage sei. Weiterführend greift Auffarth damit den Entwurf einer Kulturwissenschaft um 1900 auf, der deshalb in einem eigenen Kapitel erörtert wird („Das

zukünftige Reich: Die Wissenschaftsgeschichte als Teil der Religionsgeschichte der Jahrhundertwende 1900", S. 210-252). So zutreffend das alles sein mag, erhebt sich doch die Frage, ob der Autor damit vor allem mit Blick auf seine Leser nicht zuviel auf einmal gewollt hat.

Mit dem kulturgeschichtlichen Essay „Auf dem Wege zu einer Europäischen Religionsgeschichte des Mittelalters – Programm und Modell" (S. 15-35) wird zunächst die Zielsetzung skizziert. Himmel und Hölle werden als historisch wirksame Realitäten herausgearbeitet, weshalb eine Scheidung in Profan- und Religionsgeschichte nicht möglich sei (S. 23f.). Sätze wie „Von der Spätantike bis ins Hochmittelalter herrscht eine Eschatologie vor, in der sich die Präsenz des Imperiums trifft mit der präsentischen Eschatologie des Individuums in seinem Bestattungsritual" (S. 18f.) machen das Nachverfolgen der Argumentation nicht eben leichter, ganz abgesehen von der Vorliebe des Autors für Bindestriche (etwa S. 20: „Ur-kunde", „Mit-Teilung", „Ein-Deutigkeit"). Kap. 2 beschreibt „Das Paradies – zwischen lustvoller Utopie und leidenschaftlicher Selbstdisziplinierung" (S. 36-72), überraschenderweise umschlossen von der bekannten Anekdote des ‚Müncheners im Himmel', dem die Aussicht, dort alle Tage Halleluja singen zu müssen, Verdruss bereitet. Dieser Teil, der unter anderem überzeugend das Kloster als Paradiesraum schildert, ist bereits 1993 in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* veröffentlicht worden. Kap. 3 „Himmlisches und irdisches Jerusalem" (S. 73-122) versucht, wiederum verquickt mit methodischen Reflexionen, anhand der Kreuzzugsepoche zu klären, was im Mittelalter eigentlich Eschatologie bedeutet habe. Da sie „als die volle, unbestrittene Herrschaft Gottes ... als schon weitgehend realisiert angesehen" worden sei, spricht Auffarth konsequent von „präsentischer Eschatologie". Das Gespräch mit den Nachbarwissenschaften suchend, möchte der Autor so dem „Mäuschen Religionswissenschaft Gehör im Konzert der trompetenden Elefanten der Universität" verschaffen (S. 122).

Kap. 4 stellt „Die Makkabäer – Jüdische Heilige als Modell für die Kreuzfahrer" (S. 123-150) vor, es wurde bereits 1994 in der Festschrift für Carsten Colpe veröffentlicht. Kap. 5 beschäftigt sich in der Auseinandersetzung mit Jacques Le Goff (*Die Geburt des Fegefeuers: Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*. Stuttgart, 1984) mit der „‚Geburt' des Fegfeuers aus dem ‚Geist' der Inquisition" (S. 151-198). Wiederum befrachtet mit methodologischen Überlegungen (S. 159f.), wird Le Goffs Versuch, „die Geburt des dritten Ortes aus dem dritten Stand" zu entwickeln (S. 156), zurückgewiesen (wie zuvor schon durch Adriaan H. Bredero und andere). Präzise wird die Entwicklung der Kirche zur Heilsinstitution nachgezeichnet und der Erfolg des Fegefeuers beschrieben. „Die Heiligen als Netto-Einzahler hatten das Kreditvolumen erwirtschaftet, die Laien konnten Anteile erwerben: Agenturen waren die Priester vor Ort. Nicht das heiligenmäßige Leben, das man aus der regelmäßigen Beichte erwarten könnte, die eine mönchische Tradition weiterführt, schenkt das Heil ... Etwas anderes ist das Erfolgreiche: Die Idee einer ‚Versicherung'.

Waren weder Strafen noch ihre Abgeltung berechenbar, so konnte man nach Bedarf und Vermögen etwas für das Seelenheil tun" (S. 197).

Kap. 6 „Mißverstehender Dialog und Polemik der Religionen" (S. 199-209) ist als Beleg für die moderne Perspektive einer vergleichenden Religionswissenschaft gedacht. Die Situation des Vergleichens mit anderen Religionen gab es auch im Mittelalter, und zwar schon vor den Kreuzzügen. „Fragen religiöser Art standen im Kontext der Kulturbegegnung, in der die Christen des westlichen Europa nur staunend die Errungenschaften muslimischer Gelehrsamkeit und Technik oder die ärztliche Kunst und Bildung der Juden wahrnehmen konnten." Zu Interferenzen kam es indes nur dort, „wo das alte Modell innerhalb der eigenen Kultur fraglich geworden und deshalb der Bedarf nach einer Alternative entstanden ist" (S. 207f.). Da es Auffarth um eine Religionsgeschichte des europäischen Mittelalters geht, hätten nicht nur Juden und Muslime, sondern auch der Polytheismus am Beginn der Christianisierung Europas Beachtung verdient.

Das mit einigen gut erklärten Abbildungen versehene Buch ist sorgfältig ediert (der Verweis S. 19 Anm. 16 auf Anm. 611 ist falsch; S. 170 Anm. 73 muss es Religion heißen; S. 193 unten Schlüsselgewalt und S. 309 am Ende von Absatz 2 *Finis Terrae*). Der umfangreiche bibliographische Anhang (S. 253-313) listet Quellen sowie Literatur auf und gibt zu einigen Punkten darüber hinaus eine kommentierte Bibliographie. Abgeschlossen wird der Band durch Register. Auch wenn es durch die Verquickung von Darstellung und theoretischen Erwägungen bisweilen einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt, regt Auffarths aspektreiches Werk doch zu weiteren Forschungen an.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Peter Dinzelbacher. *Himmel, Hölle, Heilige: Visionen und Kunst im Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 2002. Geb., 175 S., Abb., € 42,–

Bernd Mohnhaupt. *Beziehungsgeflechte: Typologische Kunst des Mittelalters*. Vestigia Bibliae, Bd. 22. Frankfurt, Bern etc.: Lang, 2000. Geb., 245 S., 43 Abb., € 60,80

Cornelius Roth. *Discretio spirituum: Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 33. Würzburg: Echter, 2002. Br., ca. 400 S., € 29,80

4. Reformationszeit

Andreas Späth. *Luther und die Juden.* Biblia et symbiotica, Bd. 18. Bonn: VKW, 2001. Kt., 137 S., € 17,38

Seit dem engagierten Essay *Wurzeln des Antisemitismus* von Heiko A. Oberman (Berlin, 1981) und dem dritten Band *Die Erhaltung der Kirche* der wegweisenden Luther-Biographie von Martin Brecht (Stuttgart, 1987, S. 328-345; vom Verf. erstaunlicherweise nicht benutzt) ist klar, dass man bei Luther nicht von Antisemitismus, sondern von Antijudaismus zu sprechen hat, der sich wiederum ergibt aus dem Zentrum seiner Theologie und seiner eschatologischen Erwartung. Das stellt auch Andreas Späth, der als Religions- und Gemeindepädagoge in München arbeitet, in seinem Büchlein heraus (S 108ff., wobei er S. 115 unnötige Spekulationen darüber anstellt, ob Luther heute wohl zu den Israelfreunden gehören würde). Warum, so fragt sich der Leser verwundert, hat er dann überhaupt dieses Buch geschrieben? Noch größer wird diese Verwunderung, wenn S. 103 betont wird, „dass es nicht das erste Ziel dieser Arbeit ist, Luthers Haltung zu den Juden zu bewerten" (was dann S. 108ff. doch geschieht). Das Rätsel löst sich, wenn S. 9 als Ziel angegeben wird „zu fragen, was Luther zu den Juden und über sie gesagt hat und was wie von den ‚Deutschen Christen' in der zu untersuchenden Zeitschrift [Die Nationalkirche, v. P.] wann rezipiert wurde", wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem zweiten Teil der Frage liegen soll. Eine solche Problemstellung ist durchaus begrüßenswert, aber dann müsste der Titel anders lauten. Ein Buch zu dem Thema *Luther und die Juden* erweckt jedenfalls eine ganz andere Erwartungshaltung, und daher ist es erstaunlich, dass dem Lektorat des Verlages für Kultur und Wissenschaft dieser Lapsus entgangen ist.

Bei diesem Versehen ist es leider nicht geblieben, denn manche Ungenauigkeiten kommen hinzu. S. 78ff. wird „Über das Mittelalter als Voraussetzung von Luthers Judenschriften" gehandelt, gemeint ist aber nicht ‚das' Mittelalter, sondern die Stellung der Juden im Mittelalter (dazu jetzt Klaus Lohrmann. *Die Juden in der Gesellschaft des Mittelalters.* Köln, 2002), wobei überdies das frühe Mittelalter zu kurz gestreift wird und sich der größere Teil des Kapitels mit Reformation und früher Neuzeit beschäftigt. Methodisch problematisch ist es, sich hinsichtlich der Luthertexte und ihrer Interpretation auf die Auswahl anderer Autoren zu verlassen (S. 14f. Walter Bienert, Wilhelm Maurer [den ich in der Bibliographie nicht finden konnte!], Johannes Brosseder). Dazu wäre auch eine systematische Zusammenstellung der einschlägigen Arbeiten Luthers mit ihren verschiedenen Ausgaben zur Überprüfung durch den Leser hilfreich gewesen. Ein S. 13 kritisierte Aufsatz wird inhaltlich nicht näher vorgestellt; die Arbeit von Heckel (S. 87f.) ist in der Bibliographie nicht zu finden; die merkwürdige Aufteilung des Literaturverzeichnisses ist inkonsequent, denn

unter den ‚Büchern' finden sich auch Aufsätze (z. B. Becker, Köpf), die mit den unter ‚Zeitschriften' zitierten auf einer Stufe stehen. Der zu Luthers Auslegung des 82. Psalms vermisste Beleg findet sich etwa in der 2. Auflage der Walch-Ausgabe, Band 5, Sp. 696-731, hier Absatz 8, Sp. 700; vgl. Abs. 52, Sp. 718. Sicherlich kann man das alles als marginal abtun, es erhöht aber nicht gerade das Vertrauen in die vorgelegte Arbeit.

Unbeschadet dessen ist der eigentliche Kern des Buches, „Luther und die Juden im Spiegel der Zeitschrift ‚Die Nationalkirche' (NK)" (S. 35-75) durchaus als gelungen zu bezeichnen. Hier stellt Späth zunächst das Wochenblatt ‚Die Nationalkirche – Briefe an Deutsche Christen' vor, das von 1938 bis 1941 erschien und sich als Textgrundlage eignet, weil die Mitarbeiter größtenteils dem ‚Eisenacher Entjudungsinstitut' angehörten. Sorgfältig wird sodann durch die Analyse von Lutherzitaten (durch Fettdruck werden bewusste Auslassungen deutlich, was die langen Zitate rechtfertigt) nachgewiesen, dass es den Publizisten der ‚NK' niemals auf wirkliche Lutherforschung ankam, sondern allein darauf, ihre vorgefasste Meinung durch entstellte Lutherzitate zu untermauern. Dieser sorgfältigen Analyse stellt Späth dann „Luther [sic] Judenschriften im Kontext ihrer Entstehungszeit" (S. 77-102) gegenüber, wobei man sich darüber streiten kann, ob dieses Kapitel als Grundlage nicht an den Anfang gehört hätte. Den Schluss bilden dann, etwas redundant, „Kritische Würdigungen", „Zusammenfassende Bemerkung" und ein „Nachwort" (S. 103-119), allesamt wenig überraschend und mit der beachtlichen Mahnung endend, „als Christen sollten wir uns vor Spekulation hüten" (S. 119). Als exemplarischer Beitrag zur Lutherrezeption im Dritten Reich in Aufsatzform hätte Späths Arbeit Beachtung verdient, in der vorliegenden Form aber hinterlässt sie einen zwiespältigen Eindruck.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Johannes Bugenhagen. *Reformatorische Schriften*, Hrsg. Wolf-Dieter Hauschild – Anneliese Bieber. Bd. I: *1518-1524*, bearb. von Anneliese Bieber. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., ca. 900 S., € 74,–

Heinrich Bullinger. *Werke*. 2. Abteilung: *Briefwechsel*, Bd. 9: *Briefe des Jahres 1539*. Hrsg. Hans Ulrich Bächtold und Rainer Henrich. Zürich: TVZ, 2002. Geb., ca. 320 S., ca. € 86,–

Johannes Calvin. *Studienausgabe*, Bd. 4: *Der Weg zur Entstehung einer reformierten Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., 300 S., € 20,40

Michael Erbe. *Europa im konfessionellen Zeitalter 1500–1660*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. Kt., 320 S., DM 58,–

Martin Hohl. *Heinrich Bullinger und seine Bundestheologie*. Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese, 2001. Pb., 120 S., DM 22,80

Hanspeter Jecker. *Ketzer – Rebellen – Heilige: Das Basler Täufertum von 1580 bis 1700*. Basel: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 1998. Geb., SFr 39,–

Helmar Junghans. *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen: Ausgewählte Aufsätze*. Hrsg. Michael Beyer und Günther Wartenberg. Leipzig: EVA, 2001. Hardcover, 431 S., 9 Abb., € 34,–

Philipp Melanchthon. *Heubtartikel Christlicher Lere*. Melanchthons deutsche Fassung seiner *Loci theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1533 hrsg. von Ralf Jenett und Johannes Schilling. Leipzig: EVA, 2002. Hardcover, ca. 440 S., 20 Abb., € 19,80

Andreas Mühling. *Heinrich Bullingers europäische Kirchenpolitik*. Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte, Bd. 19. Bern u. a.: Lang, 2001. Br., 371 S., € 54,70

Bernd Moeller. *Luther-Rezeption: Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*. Hrsg. Johannes Schilling. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., 301 S., € 49,–

5. Neuzeit

Claude R. Foster. *Paul Schneider: Seine Lebensgeschichte*. Aus dem Amerikanischen übersetzt und gekürzt von Brigitte Otterpohl. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Geb., 737 S., 26 Abb., € 20,95

„Paul Schneider wurde aufgrund seines Glaubens zum Märtyrer der Bekennenden Kirche im Dritten Reich" – so steht es auf dem Vorsatzblatt dieses Buches, emphatisch, programmatisch und ohne Anführungszeichen beim ‚Dritten Reich'. Ob „der Prediger von Buchenwald", wie Schneider auf dem Einband genannt wird, Dietrich Bonhoeffer damit ablösen soll oder ihm an die Seite gestellt wird, ist nicht sofort ersichtlich. Die Rolle Schneiders innerhalb der Bekennende Kirche und sein Verhältnis zu ihren führenden Persönlichkeiten ist anhand dieses Buchs in der Tat kaum zu überprüfen: Denn ein schwerwiegendes, bei über 700 Seiten teils detailgesättigter Darstellung unverzeihbares Manko ist das Fehlen eines Namensindex'. Dem Thema ‚Bekennende Kirche' ist kein eigenes Kapitel gewidmet, und die sehr knappe, zweieinhalbseitige Bibliographie, an die ohne jeglichen Einzelnachweis einige Namen von Zeitungen und Zeitschriften angehängt sind, ist unergiebig. Bonhoeffers *Gesammelte Schriften* sind zwar genannt, doch die Forschungsliteratur zur Bekennenden Kirche ist bis auf weniges ausgespart. Zu Bonhoeffer wird eine einzige (!) Monographie genannt, keines der Standardwerke, sondern Sabine Leibholz-Bonhoeffer, *Vergangen, erlebt, überwunden*, Wuppertal-Barmen: Kiefel,

[3]1969, woraus dann auch eine nur mündlich überlieferte Aussage Bonhoeffers über Schneider bei der Nachricht von dessen Tod zitiert wird: „Den Namen dürft ihr nicht vergessen," heißt es da, (Foster, S. 712), „Paul Schneider ist unser erster Märtyrer." Auch die Literatur zu Paul Schneider selbst ist keineswegs umfassend aufgeführt. Das Quellenverzeichnis, das in Form von Endnoten zum Prolog, den 9 Kapiteln und dem Epilog gegliedert ist, wirkt auf den ersten Blick ergiebiger (14 Seiten), enthält jedoch nur wenige, immer wieder benutzte Titel, in erster Linie das Familienarchiv und Rudolf Wentorfs *Der Fall des Pfarrers Paul Schneider*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989. Englischsprachige Literatur fehlt völlig – abgesehen von einem nicht weiter aufgeschlüsselten Hinweis auf *The Christian Century* in der Bibliographie – obwohl Fosters Buch unter dem Titel *Paul Schneider – The Buchenwald Apostle: A Christian Martyr in Nazi Germany; A sourcebook on the German Christian Struggle* ursprünglich in den USA erschien, herausgegeben von der West Chester University Press 1995, also an der Universität in Pennsylvania, an der Foster als Professor für Europäische Geschichte lehrt. Kurz: Der erste Eindruck ist für Leser, die sich eine Bereicherung der Forschung zum christlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus erhoffen und Paul Schneider nicht nur als Einzelkämpfer und mutigen Christuszeugen kennen lernen wollen, als den man ihn bereits aus vielen anderen Publikationen gut kennt, sondern als eine bedeutende Stimme innerhalb der ‚Bekennende Kirche', ausgesprochen unbefriedigend. Das Buch ist in dieser Form schlicht eine verschenkte Chance.

Der deutsche Verlag beansprucht Authentizität auch für seine gekürzte Übersetzung: Gleich die erste Abbildung zeigt die Übersetzerin mit dem Autor und Margarete Schneider, der Witwe. Wir dürfen die Qualität der Arbeit also an dieser deutschen Fassung messen; Autor, Übersetzerin und Verlag legen es uns nahe. Für wen ist dieses Buch geschrieben, wem nützt es, wie bringt es uns voran? Es ist zuerst ein Buch gegen jene, die noch immer glauben, dass es keinen überzeugenden christlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus gegeben hat. So erstaunlich es klingen mag, dies ist eine auch in der historischen Forschung vor allem unter Autoren des ‚linken' Spektrums weit verbreitete Auffassung. Schneiders hier ausgiebig wiedergegebene Briefe, seine Predigten und die von Claude Foster zitierten Auszüge aus Verlautbarungen der hitlertreuen ‚Deutschen Christen' lassen keinen Zweifel daran. Hier war einer, der ein ‚Märtyrer' im ursprünglichen griechischen Sinn des Wortes war: ein Zeuge. Fosters Buch macht deutlich, dass Männer und Frauen wie Schneider, die wenigen also, die Widerstand leisteten, das wirkliche Christentum verkörperten, nicht jene vielen, die Ämter und Funktionen innehatten und sich mit dem Regime arrangierten. Ohne mit erhobenem Zeigefinger zu verurteilen, lässt Foster die Dokumente für sich sprechen. Dass Schneider kein Einzelgänger war, keine Ausnahmeerscheinung in einem gleichgeschalteten Umfeld, obwohl er wenig Initiativen ergriff, sich mit anderen Christen im Widerstand

zusammenzuschließen, macht Foster mit wenigen Strichen deutlich: So gilt der Blick auf das Christuszeugnis in der römisch-katholischen Kirche mehr als einmal vor allem Kardinal Graf Galen, dem ‚Löwen von Münster', der den evangelischen Pfarrer Schneider beeindruckte und wohl auch beeinflusste. Und in einer wichtigen, wenngleich allzu kärglich ausgearbeiteten Passage tritt Ernst Wiechert auf, jener andere christliche Widerständler, der wie Schneider im KZ Buchenwald inhaftiert war. Wiechert schrieb über die Zeit seiner Inhaftierung eines seiner wichtigsten Bücher, *Der Totenwald*, das auch von jüdischen Literaturwissenschaftlern wie George Steiner als eine der wenigen bedeutenden Nachkriegserzählungen über die NS-Zeit geschätzt wird. Er war der erste, der Schneiders Mut, noch im KZ zu predigen, literarisch dokumentierte: „Gottesdienste, wie in den Zuchthäusern, gab es in dieser aufgeklärten Welt nicht. Nur einmal begann während des Appells der evangelische Pfarrer, den man zu den Wahnsinnigen gesperrt hatte, durch die Gitterfenster seines Bunkers laut über den Platz zu predigen, woran man ihn sehr schnell handgreiflich verhinderte" (E. Wiechert, *Der Totenwald: Eine Mauer um uns baue; Tagebuchnotizen und Briefe*, München; Wien: Langen Müller, 1979, S. 121; von Foster bzw. Otterpohl nur schlecht gekürzt wiedergegeben).

Claude R. Fosters durchaus geschickte Nutzung und Verbindung der Quellen ist dem biographischen Prinzip untergeordnet. Zeit- und Quellenanalyse finden nicht statt, der Leser muss sich Perlen und Preziosen immer wieder aus der Darstellung des Lebensablaufs heraussuchen. Das schmälert die Bedeutung des Buches als Korrektur der Geringschätzung bzw. Bestreitung eines christlichen Widerstands. Geschrieben ist das Buch eben nicht als eine Zeitgeschichte am Beispiel des Bekenners Paul Schneider; es ist vielmehr eine ungemein detailfreudige Biographie, in die immer wieder einmal Zeitgeschichtliches hineinleuchtet. Literarische Ansprüche darf man hier allerdings nicht stellen. Allzu oft ähnelt das Buch einem biographischen Roman, mit zahllosen Abschnitten wie diesem: „Als Gretel an jenem Oktobertag das Weilheimer Pfarrhaus betrat, sagte Amei, die Haushälterin der Dieterichs: ‚Rate, wer im Wohnzimmer sitzt ! – Nein, ich sage nichts mehr, ich möchte, daß Du überrascht wirst.' Gretel ging ins Wohnzimmer: Da saß Paul Schneider. Bei ihrem Eintritt erhob er sich schnell. Die Eltern schauten der Begegnung der beiden Leute offensichtlich mit Wohlgefallen zu. Gretel war entschlossen, keine Aufregung zu zeigen. ‚Guten Tag, Paul. Wie ist es dir ergangen ?', hörte sie sich im gleichgültigsten Ton sagen, der ihr zur Verfügung stand" (Foster, S. 75). Auf diese Weise lassen sich auch 737 Seiten schnell und leicht füllen.

Geschrieben ist das Buch also nicht für Studenten oder Praktiker der neueren Kirchengeschichte. Es ist ein flüssig geschriebenes Werk für Leser, die sich in eine Erzählung über das Leben des am 18. Juli 1939 – das heißt noch vor Beginn des Zweiten Weltkriegs – in Buchenwald ermordeten Christuszeugen hineinnehmen lassen wollen. Wenig ist das sicher nicht. Man könnte zugespitzt sagen: Hier heiligt der Zweck die Mittel, denn über Paul Schneider kann

man nicht genug wissen, gerade in einer Zeit, in der sich die Kirchen wieder einmal auf dem Weg des geringsten Widerstands von Staat und Gesellschaft vereinnahmen lassen. Wer sich ernsthaft mit Schneider auseinandersetzen möchte, wer seine noch immer bewegenden, herausfordernden Predigten lesen möchte, der sollte noch immer zu Rudolf Wentorf greifen (*Der Fall des Pfarrers Paul Schneider*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989, und ders. (Hrsg.), *... und sollst mein Prediger bleiben. Zeugnisse von Paul Schneider*. Gießen; Basel: Brunnen, 1966), oder aber den Kontakt zur Pfarrer-Paul-Schneider-Gesellschaft e.V. aufnehmen (im Ev. Gemeindezentrum ‚Paul Schneider', Moskauer Str. 1a, 99427 Weimar), um eigene Forschungen zu beginnen. Dass es sich wieder lohnt, über Paul Schneider nachzudenken, dies zumindest hat Foster mit seinem Buch eindrücklich belegt.

Carsten Peter Thiede

Stephan Goldschmidt. *Johann Konrad Dippel (1673-1734): Seine radikalpietistische Theologie und ihre Entstehung*. AGP, Bd. 39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., 333 S., 1 Abb., € 56,–

Die vorliegende überarbeitete Dissertation bei Hans Schneider in Marburg befasst sich erstmals mit den frühen Jahren (1673-1700) des Radikalpietisten Johann Konrad Dippel (1673-1734). In vorbildlicher Weise werden die verschiedenen Prägungen und Einflüsse seiner ersten Lebensjahrzehnte aufgezeigt, die auf den jungen Intellektuellen im Elternhaus, während des Studiums in Gießen und Straßburg und in den Jahren als Prinzenerzieher in Hessen-Darmstadt einwirkten. Goldschmidt kann erstmalig aus den Quellen nachweisen, dass Dippel nicht nur ein Schüler Gottfried Arnolds war, sondern vor allem von Spener und Schwenckfeld beeinflusst wurde. Besonders bei der Prägung durch Spener wird deshalb deutlich, dass die Grenzen zwischen kirchlichem und radikalem Pietismus fließend waren und hier keineswegs zwei völlig getrennte Gruppierungen nebeneinander standen.

Einfühlsam wird die religiöse Entwicklung Dippels vom Vertreter der lutherischen Orthodoxie und bewussten Gegner des Pietismus zu einem der bekanntesten Radikalpietisten nachgezeichnet. Schon in seiner Gießener Studienzeit stellte Dippel Vernunft und Erfahrung neben die Bekenntnisschriften und ging damit über die Orthodoxie hinaus. Aber erst in Straßburg kam es in der Phase einer existentielle Krise zur Öffnung gegenüber dem Pietismus, zur Bekehrung und zu einer intensiven Lektüre der Spener-Schriften. Zudem näherte er sich dort durch das Studium der altkirchlichen Theologen Makarios, Gennadius und Tertullian auch theologisch dem Pietismus an. Als Erzieher des Prinzen von Hessen-Darmstadt in Gießen festigte er anschließend seine Kontakte zum dor-

tigen Pietismus, später dann vor allem zu Gottfried Arnold, der mit ihm geistesverwandt war und mit dem er in den wenigen Monaten in Gießen engen Kontakt pflegte. Dippel distanzierte sich in diesen Gießener Jahren mehr und mehr von den Bekenntnisschriften, verwarf die Sakramente, sah im Glauben eine mystische Vereinigung in Christus, erkannte die wahren Kinder Gottes auch außerhalb der verfassten Kirche, die wiederum in einem schlimmen Zustand (‚Babel') sei. Er vertrat auch in vielen anderen theologischen Fragen die Überzeugungen des Radikalpietismus. Goldschmidt arbeitet vor allen Dingen Dippels radikalen Chiliasmus heraus, der eng mit dem Jahrhundertwechsel verbunden war. Dippel erwartete mit dem Jahr 1700 den Anbruch des 1000jährigen Reiches.

Eine Stärke der Arbeit liegt in der Herausarbeitung des geistesgeschichtlichen Umfeldes Dippels, insbesondere einer minutiösen Darstellung der theologischen Situation an den Universitäten Gießen (die Pietisten May, Bilefeld, Arnold) und Straßburg (Sebastian Schmidt, Faust) während der Studienjahres Dippels. Hier führt die Arbeit in bisher unbekannte Zusammenhänge ein, die das Leben Dippels in einem größeren Zusammenhang erklärbar machen und seine biographischen Entwicklungen erklären.

Hilfreich beschließt eine Zeittafel mit den wichtigsten Stationen der Vita Dippels die Monographie, gefolgt von einem vorbildlich kommentierten ausführlichen Literaturverzeichnis, das eine Beschreibung der benutzten Archive enthält (S. 276-278) und die Schriften Dippels mit vollständiger Titelangabe wiedergibt (S. 279-286). Zudem werden die Deposita der handschriftlichen Quellen Dippels in den verschiedenen Archiven ausführlich beschrieben (S. 291-294), die autobiographischen und biographischen Quellen kurz dargestellt (S. 294-302), bevor die Sekundärliteratur aufgelistet wird (S. 303-328). Solche Bibliographien sind zwar aufwändig, regen aber im Gegensatz zu einer additiven Listenbibliographie zum Lesen an und enthalten wichtige Informationen für den kirchengeschichtlichen Forscher.

Stephan Holthaus

Sven Grosse. *Gott und das Leid in den Liedern Paul Gerhardts.* FKDG, Bd. 83. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., 365 S., € 62,–

Paul Gerhardt sei ‚ein ganz dem Herrn ergebener' Mann, so bemerkt Günter Grass in seinem anregenden Büchlein *Das Treffen in Telgte* (1979; München: dtv [1]1988, 5. Aufl. 1999, S. 93). Jeder, der die Lieder dieses begnadeten Dichters (1607-1676) im Gottesdienst mit singt, wird diese Charakterisierung bestätigen. Manch einer hat durch die Lektüre seiner *Geistlichen Lieder*, die in einer wohlfeilen Ausgabe von Gerhard Rödding vorliegen (Stuttgart: Reclam 1741,

1991; vgl. jetzt auch *Geistliches Wunderhorn: Große deutsche Kirchenlieder*, hrsg. und erläutert von Hansjakob Becker u. a. München: Beck, 2001), Erbauung und Trost gefunden. Wer darüber hinaus etwas mit dem Lebenslauf Paul Gerhardts vertraut ist, wird vermuten, dass dessen Einfühlsamkeit zusammenhängt mit den leidvollen Erfahrungen im Dreißigjährigen Krieg, dem frühen Tod von vieren seiner fünf Kinder und auch den misslichen Auseinandersetzungen mit den Kirchenbehörden. Mit einer knappen Bemerkung in einer Anmerkung wischt Sven Grosse diese naheliegende Vermutung vom Tisch: „Dass bestimmte Ereignisse in Gerhardts persönlichem Leben ... ihn zum Dichten bestimmter Lieder bewegt hätten, wie in der legendenhaften populären Paul-Gerhardt-Literatur immer wieder behauptet wird, lässt sich nirgendwo verifizieren" (S. 280 Anm. 13). Darum geht es dem Autor auch gar nicht, denn er konzentriert sich auf deren theologischen Gehalt.

Die quellengesättigt gelehrte, mit über 1000 Anmerkungen abgestützte Arbeit lag im Jahre 1999 der Erlanger Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift vor. Auf hohem Abstraktionsniveau hat sie sich zum Ziel gesetzt, Antwort auf die Frage zu geben, wie Paul Gerhardt mit dem Theodizeeproblem umgegangen sei. Er habe sich nicht nur aus eigener Erfahrung dieser Frage gestellt, sondern „als ein Mensch, der an Gott und sein Weltregiment, an Gottes Allmacht und Allgüte glaubte, als Christ und, eine gewisse Verständlichkeit Gottes beanspruchend, als Theologe" (S. 11). Gerhardts Medium war die Dichtung. Deshalb möchte Grosse zeigen, „dass die Wahl dieses Mediums, der darin vollzogene Übergang von der lehrhaften Theologie zum Gefühle ausdrückenden und erregenden, sprachliche und musikalische Schönheit darbietenden geistlichen Lied, gerade wesentlich zu der Haltung gehört, in welcher Paul Gerhardt eine angemessene Antwort auf die Frage nach Gott und dem Leid fand" (S. 12).

Grundlage der Analyse, die vor allem dem theologisch nicht geschultem Leser auch wegen der bisweilen sperrigen Sprachgestaltung einiges an Geduld abfordert, sind die 137 deutschen Lieder und Gedichte Paul Gerhardts, auf die eingangs nach einem überaus kurzen Lebenslauf und dem Bildungsweg des Pfarrers Gerhardt (er war nach dem Studium in Wittenberg zunächst Hauslehrer, erhielt 1651 seine erste Pfarrstelle in Mittenwalde in der Mark Brandenburg, war 1657-1666 an der Berliner St. Nicolaikirche und seit 1669 in Lübben in der Niederlausitz) verwiesen wird (S. 14-27). Vor ihrer Behandlung werden jedoch eingehend „Gott und das Leid in theoretischer Betrachtung" anhand der *Loci* Leonhard Hutters (1563-1616) betrachtet mit einem Ausblick auf Luther (S. 28-82). Ziel dieses langen Referats der Theologie des führenden Vertreters der frühen Wittenberger lutherischen Orthodoxie ist es offenbar, ein Modell dafür zu bekommen, „was in der gelehrten und lehrhaften lutherischen Theologie zur Zeit Paul Gerhardts zum Problemkomplex um Gott und das Leid gesagt wurde und als theoretische theologische Grundlage seiner Dichtung betrachtet werden kann" (S. 73f.).

Nach diesem langen Anlauf wendet sich der umfangreiche Teil D der „Transformation theologischer Lehre in der Dichtung Paul Gerhardts" zu (S. 83-170), wozu dessen Lieder zunächst nach der Ausgabe *Praxis pietatis melica* von 1653 in fünf Rubriken eingeteilt werden (Tägliche Morgen-, Abend- und Bußgesänge; Hohe Fest- und Danklieder, Lob- und Danklieder; Katechismusgesänge; Lieder zu bestimmten Anlässen des Lebens; Sterbegesänge; S. 91f.). Eindrucksvoll gelungen ist die detaillierte Interpretation des Liedes ‚Sei wohlgemut, o Christenheit', einer Nachdichtung von Psalm 73 (S. 94-107). Auf ausführliche Einzelanalysen der Lieder verzichtet Grosse ansonsten aus einsichtigen Gründen, um Redundanzen zu vermeiden. Nach der *Dicta-probantia*-Methode will er aber auch nicht vorgehen, damit die Gedichte nicht zu schlichten Belegstellen herabgestuft werden (S. 94). Zumindest dem Rezensenten ist trotz der Bemühungen des Verfassers S. 12f. der methodische Ansatz nicht recht klar geworden. Wie dem auch sei, festgestellt wird als Ergebnis die trinitarische Struktur der Dichtung Gerhardts. Die gestufte Auffassung vom Leid in Rückkoppelung zur theoretischen Theologie versteht es erstens wenig überraschend als etwas, das „sich in einem ausschließlichen Gegensatz zu dem Wohlergehen des Menschen befindet" (S. 159). Zweitens lässt die Vorsehung Gottes „zwar den Gläubigen von Leid getroffen werden, lenkt aber in ihrem *concursus* das Leid so, dass es zu einer Zwischenursache zu dem Endzweck wird, der in der Ehre Gottes und dem Heil der Erwählten besteht" (ebd., zugleich ein Beispiel für die sprachliche Form des Buches). Der Gipfel wird drittens erreicht, wenn „das Leid bei Eintritt der ewigen Seligkeit gar kein Leid mehr ist" (S. 160). Das klingt zwar nach Vertröstung, ergibt sich aber aus der Spannung zwischen Gottes Allmacht und der begrenzten Perspektive des Menschen, die durchaus auch in Gerhardts Liedern aufscheint.

Die folgenden Kapitel wenden sich den Liedern unter poetologischen Aspekten zu, indem sie als Rede (Teil E, S. 171-193) und dann als Poesie (Teil F, S. 194-274) betrachtet werden. Die Beobachtungen zur Rolle der Rhetorik ergeben schlüssig die Spannung zwischen Gefühl und Verstand. Gerhardt setzt durchaus auf Berührung des Gemüts, um dem Menschen zu zeigen, dass er trotz alles Leides von Gott geliebt wird und deshalb „in seinem Leid – wie auch, was noch mehr gilt, im Bewusstsein seiner Schuld – getrost und voller Zuversicht werden soll" (S. 193). In diese Richtung führt auch die Analyse der Passionssalven (z. B. ‚O Haupt voll Blut und Wunden'), denn deren Frömmigkeit ist „der Glaube, welcher Gottes Liebe und Erbarmen glaubt, obgleich er das Gegenteil davon erfährt" (S. 267; siehe jetzt auch Elke Axmacher, *Johann Arndt und Paul Gerhardt: Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts.* Mainzer Hymnologische Studien, Bd. 3. Tübingen; Basel, 2001).

Die Überschrift „Die Lieder Paul Gerhardts innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit" von Teil G (S. 275-320) weckt falsche Erwartungen, denn es geht eher um die geschichtstheologische Sicht denn um den konkreten ‚Sitz im

Leben' der Lieder. Diese ist bei Gerhardt geprägt von der Erwartung der Wiederkehr Jesu Christi (S. 288) und damit relativ flexibel im Umgang mit Deutungsschemata. Die Erörterung von Trostgedichten von Martin Opitz (1597-1639) als Gegenbeispiel empfindet der Rezensent als Fremdkörper (S. 300-320).

Die Schlussbetrachtung (S. 321-328) betont die Konkretion des Glaubens in der Person Jesu Christi. „Das Verhalten des gläubigen Menschen zu Gott besteht darin, dass er in die Gemeinschaft mit Gottes Sohn – und dadurch mit Gott selbst – aufgenommen wird und diese Gemeinschaft lebt" (S. 322). Vor diesem Hintergrund vermag Paul Gerhardt die Erfahrung des Leids nicht als Einwand gegen Gott zu sehen, denn „durch Gottes Offenbarung in Jesus Christus weiß [er], dass der Gesamtzusammenhang für den mit Christus Vereinigten ein guter ist" (S. 324). Nach einigen methodischen Erwägungen endet Grosse mit dem sympathischen Hinweis, es sei ihm mit dem Rückgriff auf den Liederdichter Paul Gerhardt „lediglich" darauf angekommen, „Christen und ihrer Welt am Ende des 20. Jahrhunderts ... eine Horizonterweiterung zu verschaffen, die angesichts heute wie früher und bis auf weiteres drängender Fragen und Nöte ihnen dienlich sein könnte" (S. 328). Ein sorgfältiges Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister (S. 329-365) schließen den Band ab.

Lutz E. v. Padberg

Susan Billington Harper. *In the Shadow of the Mahatma: Bishop V. S. Azariah and the Travails of Christianity in British India.* Studies in the History of Christian Missions. Grand Rapids: Eerdmans; Richmond: Curzon, 2000. Kart., 462 S., $ 42,–

Susan B. Harper, ehemalige Dozentin für Geschichte und Literatur an der Harvard University, gelingt es, in dieser wissenschaftlichen Biographie das Leben des ersten indisch-anglikanischen Bischofs und Missionsleiters, Vedanayagam Samuel Azariah (1874–1945), in seiner Bedeutung für den Bau der indischen Demokratie in der letzte Phase britischer Herrschaft zu analysieren und darzustellen. Von einer säkular verengten Geschichtsschreibung sei der Beitrag des evangelikal und evangelistisch geprägten Bischofs bisher nicht wahrgenommen worden. Gemäß dem Anliegen der neuen Reihe „Studies in the History of Christian Missions" möchte die Autorin mit ihrer Monographie die Bedeutung der – oft geschmähten – christlichen Mission und geistlich motivierter Persönlichkeiten für die Profangeschichte herausstellen.

Aufgrund eines umfassenden Quellenstudiums (das neben Archivalien aus Indien, Großbritannien und den USA auch die noch lebendige ‚oral tradition' und Fotos, vgl. den Bildteil in der Mitte des Buches, einbezieht) entwirft die

Autorin ein detailgetreues Bild Azariahs und seiner Zeit, das sie unter das Motto stellt: „Im Schatten des Mahatma (Ghandi)". Azariah war ein Zeitgenosse Ghandis und hatte wie dieser das Ziel der sozialen Erneuerung Indiens. Doch weil Azariah zwar positiv zur nationalen Unabhängigkeit Indiens eingestellt war, aber auch deren subnationale Problematik kannte, und vor allem den wirklichen Weg zur Erneuerung in der Bekehrung der Menschen zu Jesus Christus und ihrer Eingliederung in die Kirche sah (S. 46, 55) und diesen Weg auch konsequent sowie mit größtem Erfolg beschritt, geriet er zunehmend in einen Konflikt mit und – zumindest was die historische Sichtbarkeit betrifft – in den Schatten Ghandis, der christliche Bekehrung aus politischen und religiösen Gründen als Eingriff ins Dharma, die ‚göttliche Weltordnung', ablehnte.

Doch damit sind wir bereits zum Höhepunkt der Biographie vorausgeeilt, die von der Autorin in einem geschickten Spannungsbogen in vier Teilen entfaltet wird. Im ersten Teil („The Rise", S. 9-90) beschreibt sie Herkunft und Prägung Azariahs durch die Missionsarbeit des evangelikal geprägten Low-Church-Flügels der Anglikanischen Kirche (Church Missionary Society) in der südostindischen Provinz Tinnevelly, sein Engagement im asiatischen CVJM, in dem er die evangelistisch-internationale Welterneuerungsvision John Motts und der christlichen Studentenbewegung in sich aufnahm, und seine von britischen Missionaren angeregte Gründung der beiden ersten unabhängigen indischen Missionsgesellschaften, der Indian Missionary Society (IMS) und der National Missionary Society (NMS).

Die mit letzterem tiefgründig verbundene Problematik, Azariah wird zum Ausführenden der Indigenisierung-Visionen westlicher Missionare, kommt in der folgenden Etappe, seiner Konsekration zum ersten einheimischen Bischof der indo-anglikanischen Kirche (1912) (Teil II: „The Reign", S. 91-220), noch stärker zum Vorschein. Azariah, der ein befähigter und geistlich geprägter Leiter war und sich auch als Bischof vor allem für die praktische Evangelisations- und Gemeindebauarbeit unter der armen Dorfbevölkerung engagierte, stand von da an im Konfliktfeld zwischen progressiven und konservativen Engländern einerseits und zwischen nationalistischen Indern und der einfachen indischen Dorfbevölkerung andererseits, wobei jeweils die letzte Gruppe der genannten Parteien seine Ernennung zum Bischof, bei aller Befürwortung seiner Person, kritisch sah. Verwestlichung (und damit auch das Vorhandensein britischer Bischöfe) „wurde von den lange unterdrückten niederen Kasten nicht als Schwäche und Anpassung an dominante westliche Missionare gesehen, sondern als symbolische Kampfansage an die repressive einheimische Sozialordnung. In diesem Licht wurde die von Missionaren geforderte ‚Indigenisierung' nur als eine weitere Form der Unterdrückung verstanden" (S. 150, alle Zitate Übers. FW). Azariahs bischöfliches Ringen um die Überwindung kirchlicher und sozialer Zersplitterung in Indien durch denominationelle Streitigkeiten und Kastenwesen wird im dritten Teil des Buches dokumentiert („The Resolutions", S. 221-288).

Eine entscheidende Kluft allerdings hielt Azariah für nicht überbrückbar (Teil IV: „The Rift", S. 289-366). Und diese Kluft brachte ihn unausweichlich auf Kollisionskurs mit Mahatma Ghandi, mit dem er von der Herkunft bis zu den Hoffnungen für Indien doch so Vieles gemeinsam hatte. Die Autorin, die manche Archivtexte hier zum ersten Mal präsentiert, zitiert Azariah, wie er den unvermeidbaren Konflikt beschreibt: „Wir ... sind davon überzeugt, dass Christentum immer auch Bekehrung heißt, und dass Menschen von einer Zugehörigkeit in die andere überwechseln. ‚Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Kreatur'. Eine neue Kreatur kann nur in einer neuen Umgebung leben. Das christliche Leben kann nur in der Gemeinde richtig gelebt werden. Das bedeutet, mit der alten Gemeinschaft zu brechen und in eine neue Gemeinschaft einzutreten ... Mr. Ghandi hält davon nichts" (S. 336). Azariah aber, der in seiner Provinz die Bekehrung von vielen Tausenden und die geistlich-soziale Erneuerung dörflicher Strukturen durch die kirchliche Arbeit erlebte, war von der Notwendigkeit und Richtigkeit dieses Weges überzeugt. Auch das am 12. Februar 1937 geführte ‚Spitzengespräch' zwischen Ghandi, Azariah und einem weiteren anglikanischen Bischof änderte nichts an der Ablehnung Ghandis gegenüber der christlichen Evangelisation, und ebensowenig an Azariahs theologischer Haltung. Im Gegensatz zu Ghandi lehnte er den selektiven Umgang mit der Bibel ab und hielt an der Notwendigkeit von Bekehrung und Gemeinde fest. Er widersetzte sich auch der selbst unter Missionarskollegen „populären Tendenz der Zwischen-Kriegs-Jahre, den religiösen Glauben in säkularen Utopismus zu verwandeln, oder zumindest die evangelikale Evangeliumsbotschaft durch ein ‚social gospel' zu ersetzen" (S. 358).

Azariah stand bis zum Schluss für die Unabhängigkeit Indiens ein. Aber er sah die Gefahr, dass der Nationalismus sich mit einer fanatischen und einseitigen Renaissance des Hinduismus verbinden und zur Christenverfolgung führen könnte. Außerdem kannte er die subnationalen ethnischen und kastenbezogenen Auseinandersetzungen aus nächster Nähe und wusste nur zu gut, dass beträchtliche Teile der ländlichen Bevölkerung die britische der brahminischen und hinduistischen Herrschaft vorziehen würden. Harper arbeitet heraus, dass Azariahs Beitrag für die indische Demokratie vor allem in seiner Weigerung, sich politisch vereinnahmen zu lassen, bestand, und in seiner so bewahrten Freiheit, sich auf die sozial wirksame Evangelisation und den Gemeindebau zu konzentrieren. Azariah ging einen eigenen missionarischen Weg. „Er folgte dabei weder den westlichen Normen, die von den meisten Dorfbewohnern bevorzugt wurden, noch den indischen Normen, die von den westlichen Missionaren und den indischen Nationalisten bevorzugt wurden" (S. 176).

Am Ende des Buches gesteht die Autorin: „Selbst die besten analytischen Theorien können die Individualität eines Mannes wie Azariah nicht voll erklären" (S. 358). Es ist in dieser kritischen, aber weder trockenen noch zynischen missionsgeschichtlichen Biographie gelungen, mit analytischem Fingerspitzengefühl „die Freiheit des Menschen als historischem Agenten" und die Be-

deutung geistlicher Überzeugungen für den Lauf der Geschichte deutlich zu machen. Der Text wird hilfreich ergänzt durch vier Landkarten, 16 Fotoseiten, einen Index und eine 75seitige Bibliographie, die erstmalig auch eine vollständige Zusammenstellung der Publikationen Azariahs enthält. Insgesamt gesehen ein empfehlenswertes Buch.

Friedemann Walldorf

Reinhard Henkel. *Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland: Eine Religionsgeographie.* Stuttgart: Kohlhammer, 2001. Geb., 300 S., 70 Karten, € 35,30

Es ist erstaunlich und bewundernswert zugleich, dass ein Hochschullehrer für Wirtschafts- und Sozialgeographie mit diesem Werk eine ungemein kenntnisreiche und faktengesättigte Religionsgeographie vorlegt, die zudem ihresgleichen sucht. Henkel, außerplanmäßiger Professor in Heidelberg, untersucht anhand von umfangreichem statistischem Material die räumliche Verbreitung aller größeren Denominationen und Religionsgemeinschaften, inklusive der Freikirchen und ‚Sekten'. Selbst die räumliche Verbreitung der ‚Konfessionslosen' wird in einem eigenen Kapitel untersucht. Ein solches Unternehmen ist für den deutschsprachigen Bereich bisher einmalig. Dabei ist bei allen religiösen Phänomenen die Beziehung zwischen Religion und Landschaft offensichtlich und es ist erstaunlich, dass dieser Frage in der Vergangenheit nicht mehr Aufmerksamkeit eingeräumt wurde. Denn es ist selbst für den Laien offensichtlich, dass die meisten Kirchen, Freikirchen oder Religionsgemeinschaften nicht flächendeckend auftreten, sondern bestimmte ‚Hochburgen' haben, in denen die meisten Anhänger leben und wirken.

Äußerst kenntnisreich und in der Kürze der Darstellung vorbildlich führt Henkel zunächst in die Geschichte der einzelnen Konfessionen und Religionen ein, zugeschnitten auf die Entwicklung in den letzten 100 Jahren. Es folgt die Präsentation der zahlenmäßigen Entwicklung und der räumlichen Verbreitung der Gruppen, unterlegt mit gutem Kartenmaterial, aus dem schon visuell die Räume mit einer starken und schwachen Verbreitung hervorstechen. Bei einigen Kirchen werden auch die Austrittszahlen in den räumlichen Gebieten der Bundesrepublik dargestellt, wobei das Nord/Ost-Süd-Gefälle hier überdeutlich wird, ebenso das Stadt-Land-Gefälle. Auch die Teilnahme am Gottesdienst wird statistisch unter die Lupe genommen.

Der Autor untersucht zudem bei jeder Gruppe den Dissimilaritätsindex, d. h. das Ausmaß der räumlichen Konzentration im Vergleich zur räumlichen Verteilung der Gesamtbevölkerung. Dadurch wird z. B. deutlich, dass die Baptistengemeinden gleichmäßiger verbreitet sind als die Freien evangelischen Ge-

meinden oder die Methodistengemeinden, die feste Ballungszentren haben. Anhand eines solchen Datenmaterials könnten die verschiedenen Kirchen hervorragend Planungen für Gemeindeneugründungen entwickeln.

Eine weitere gesonderte Fragestellung ist die Verteilung der religiösen Gruppen in West- und Ostdeutschland, die gravierende Unterschiede zu Tage treten lässt. Die Säkularisierung nach 1948 führte hier zu einer beispiellosen Entkirchlichung, die sich in den verschiedenen Datenerhebungen über die Konfessionalität seit dem 19. Jahrhundert gut herausarbeiten lässt. Henkel zog für seine Untersuchung nicht nur aktuelles empirisches Material heran, sondern vergleicht die aktuellen Zahlen immer auch mit den Werten der Volkszählungen und Religionsstatistiken der letzten 100 Jahre. Anhand dieser Werte kann man nicht nur das Wachstum oder die Schrumpfung von Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern auch Wanderungsbewegungen (Stadt-Land-Verteilung) und die Entwicklung räumlicher Konzentrationen feststellen.

Die statistischen Ergebnisse Henkels sind nüchtern und doch zutiefst bedenkenswert. Er resümiert z. B. über die Evangelischen: „Da die Einwohnerzahl der beiden deutschen Staaten zusammen bzw. des vereinigten Deutschlands in diesem Zeitraum von 69,2 auf 82,1 Mio. anstieg, sank der Prozentanteil an der Gesamtbevölkerung von 58,6 auf 33,4%. Das bedeutet, dass sich heute nur noch ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland, dem Land der Reformation, zu den evangelischen Landeskirchen zählt, während es unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg noch deutlich mehr als die Hälfte war ... Viel radikaler waren die Veränderungen in der DDR. Hier betrug die Zahl der Evangelisch-Landeskirchlichen 1997 nur noch 3,3 Mio., das sind wenig mehr als ein Fünftel der Zahl von 1950“ (S. 99f.). Ähnliches äußert er über andere Kirchen und Freikirchen. In diesem Sinne kann das Werk Henkels auch ein Mahnruf zu einer offensiven missionarischen Strategie von Kirchen und Freikirchen sein.

Der vorliegende Atlas möchte das Datenmaterial für weitere Detailstudien vorlegen, die für die einzelnen religiösen Gemeinschaften wie auch für bestimmte geographische Räume erstellt werden müssten. Von daher darf man von dieser Zusammenfassung nicht zu viel erwarten. Der Frage, warum eine bestimme Religionsgemeinschaft gerade in einem bestimmten geographischen Gebiet ihre ‚Hochburgen‘ hat und in anderen Gebieten nur schwach vertreten ist, müsste im Detail nachgegangen werden. Das statistische Zahlenmaterial wird man in Zukunft aber immer in ‚dem Henkel‘ finden.

Stephan Holthaus

Chi-Won Kang. *Frömmigkeit und Gelehrsamkeit: Die Reform des Theologiestudiums im lutherischen Pietismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts.* TVG Kirchengeschichtliche Monographien. Gießen: Brunnen, 2001. Pb., 544 S., € 35,90

Die vorliegende, von Martin Brecht in Münster betreute Dissertation befasst sich mit einem – wie der Verf. in seiner ausführlichen Einleitung zurecht aufweist – wichtigen Thema für die Pietismusforschung, das aus dem teils berechtigten, zum größeren Teil jedoch unberechtigten Vorurteil gespeist wird, der Pietismus habe kein Interesse an der Gelehrsamkeit und an der wissenschaftlichen Theologie. Jeder, der Spener intensiv gelesen hat, wird erkennen, welch große Bedeutung gerade die Einheit von *pietas* und *eruditio* für den Vater des Pietismus hat, wenn es darum geht, junge Theologen dafür zu gewinnen, sein Anliegen einer Kirchenreform voranzutreiben.

Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass das Nachdenken über Gestalt, Inhalt und Zielsetzung des Theologiestudiums nicht erst mit dem Pietismus beginnt. Freilich erstaunt es, wenn – vor allem wenn man den Untertitel der Arbeit bedenkt – dieses Traditionsbett, in das die pietistischen Bemühungen gelegt werden sollen, zusammen mit dem einleitenden Kapitel etwa 40% des gesamten Textes ausmacht. Zu den einzelnen Vertretern einer pietistischen Studienreform werden dann zudem noch relativ lange historische Einführungen gegeben, die, wie am Exempel Speners zu erweisen, oftmals von äußerst langen Rückgriffen auf Theologen vor Spener wie Johann Gerhard, Georg Calixt, Balthasar Meisner u. a. unterbrochen werden. Die Vertreter des Pietismus, die auf die Leitfrage nach der Reform des Theologiestudiums hin befragt werden, sind Spener (S. 205-329), August Hermann Francke (S. 330-424), Johann Jakob Rambach (S. 425-457) und Johann Albrecht Bengel (S. 458-493). Ihre Konzeptionen dazu können hier nicht im einzelnen zur Darstellung gebracht werden.

Zusammenfassendes Ziel der Arbeit ist es, zu verdeutlichen, dass die beiden manchmal auseinander driftenden Begriffe der *pietas* und der *eruditio* für die Pietisten als untrennbar zusammengedacht worden sind, und das nicht nur als neue Erkenntnis der Vertreter des barocken Pietismus, sondern in Folge der Auffassung über das Theologiestudium der Theologen des orthodoxen Luthertums. Als formales und inhaltliches Strukturmerkmal all dieser Überlegungen zum Theologiestudium wird die von Martin Luther formulierte Trias ‚*oratio*, *tentatio* und *mediatio*' bestimmt, die von den Pietisten nahtlos von ihren orthodoxen Vorgängern und Zeitgenossen übernommen worden sei. Bei der Darstellung verzichtet der Vf. bewusst auf „die genuin historisch-genetische Betrachtungsweise der Quellen" und meint das tun zu können, ohne die Ansichten der jeweiligen Theologen geschichtslos zu kompilieren, weil allenfalls gewisse Akzentuierungen, nicht aber eine völlige Verschiebung des Verständnis-

ses erkennbar werde (S. 64). Dabei kann der Eindruck nicht völlig verwischt werden, dass eben deswegen die Verschiebungen im Detail nicht wahrgenommen werden, weil eben die jeweiligen historischen Zusammenhänge nicht genügend in die Darstellung mit einbezogen werden. Aussagen wie „Rambach stimmt in seinen Anweisungen zum Studium der Philosophie im großen und ganzen mit Spener und Francke überein" (S. 437), weckt nicht gerade die Neugierde auf das dann folgende Kapitel. So bleiben die Unterschiede zwischen den vorgestellten pietistischen Theologen untereinander und gegenüber denen der lutherischen Orthodoxie insgesamt recht gering. Der Leser hätte sich eine größere Profilierung bei den einzelnen Personen gewünscht. Dazu wäre, jenseits der Interpretation der einschlägigen Texte, eine genauere Analyse der jeweiligen Lebenssituation notwendig gewesen. Hier bleibt der Verf., vor allem soweit ich dies für Spener und Francke zu sagen vermag, oftmals in den vorgezeichneten Wegen älterer Literatur. So sind etwa die Fehlurteile über August Hermann Francke und seine Entwicklung in den Jahren 1686-1690 gravierend (Francke war z. B. gar nicht neben Paul Anton Gründer des Collegium Philobiblicum in Leipzig, wie es auf S. 225 heißt, sondern eher ein im Hintergrund anzusiedelndes Mitglied; ebenso wenig war das Collegium Philobiblicum Ausgangspunkt der pietistischen Unruhen in Leipzig, wie S. 224 vermuten lässt).

Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die Beschränkung auf weniger Personen – und damit eine genauere Analyse – dem Ziel der Arbeit eher gedient hätte. So ist aber eine Monographie entstanden, die eine Zusammenfassung und Darstellung wichtiger Texte zum Thema liefert, die man gut nutzen kann, um einen leicht greifbaren und relativ schnellen Überblick zu erhalten. Ausdrücklich hervorzuheben ist weiterhin der Versuch, der gewissermaßen als ‚Nebenziel' der Arbeit formuliert ist (S. 32): „(Die) Untersuchung über die pietistischen Entwürfe zum Theologiestudium (ist) nicht nur kirchen- und theologiegeschichtlich interessant, sondern könnte auch für die gegenwärtige Reformdiskussion manche nützlichen Anstöße geben ..." Vielleicht könnte die Arbeit auf diesem Feld mehr bewirken, als dass durch sie die kirchenhistorische Erkenntnis deutlich erweitert wird. Jedenfalls ist es zu wünschen, dass durch diese Monographie die interessanten pietistischen Überlegungen zur Theologie einen größeren Bekanntheitsgrad erreichen und die häufig anzutreffenden Vorurteile eines an der Theologie nicht interessierten Pietismus zurückgedrängt werden können. In diesem Sinne ist dem Buch weite Verbreitung zu wünschen.

Zum Schluss einige am Rande bemerkte und eher zufällige Beobachtungen, die eine sorgfältigere Korrektur des Manuskriptes erwünscht hätten: Auf S. 210 sind die griechischen Buchstaben entfallen. Beim Seitenwechsel S. 255/226 wird eine Passage des Satzes gleich zweimal abgedruckt. S. 224: Spener hat die „*Tabulae Hodosophicae Dannhauerianae*" nicht *angeschafft*, sondern *angelegt*. S. 336 Anm. 18 muss es „Philobiblicum" anstatt „Philobili-

cum" heißen (‚*bilis*' ist etwas völlig anderes, nämlich ‚Galle, Zorn, Unwille'). Allerdings kann es durchaus Unwillen erregen, wenn in einem Buch aus dem Jahre 2001 noch immer die Legende von einer Begegnung zwischen Christoph Zeller und Jacob Weller auf dem Regensburger Reichstag 1652 tradiert wird, die Spener selbst so schnell wie möglich korrigiert hat. Schließlich vermag ich die Fußnoten 195 und 196 auf S. 271 nicht zu verstehen. Sie sind offenbar verderbt, so dass die Textpassagen, auf die sie verweisen, nicht zu finden sind.

Klaus vom Orde

Hartmut Lehmann. *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Kt., 218 S., € 29,90

Hartmut Lehmann, Direktor am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen und Honorarprofessor an den Universitäten Göttingen und Kiel, beweist mit dem vorliegenden Werk einmal neu, dass er als Profanhistoriker nicht nur ein ausgezeichneter Kenner des Christentums in Vergangenheit und Gegenwart ist, sondern beachtenswerte Deutungen religiöser Entwicklungen zu geben vermag, an denen Theologie und Kirche auf keinen Fall vorübergehen sollten. Sein neuestes Werk stellt eine Fortsetzung und gleichzeitig Bündelung von Überlegungen dar, die er in seinem 1998 erschienenen Buch *Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) vorgetragen hat. Darin ging es ihm darum zu zeigen, wie sich Lebenswelt, Lebensstil und Lebenseinstellungen protestantischer Christen in Deutschland im Zeitraum zwischen dem 17. Jahrhundert und der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verändert haben. Bemerkenswert ist daran die hervorragende Bedeutung, die er dem Pietismus für die Geschichte des neuzeitlichen Protestantismus zuweist. Hervorzuheben sind auch seine Überlegungen zur besonderen Rolle des Nationalismus für die Entwicklung protestantischer Frömmigkeit sowohl im 19. als auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Im vorliegenden Buch *Das Christentum im 20. Jahrhundert* führt er die Bestandsaufnahme der Wandlungen des Christentums bis in die unmittelbare Gegenwart fort. Mehrere Punkte machen dieses Unterfangen gerade für Theologen erregend: Einmal die damit verbundene Deutung des gegenwärtigen Christentums durch den Profanhistoriker. Zum anderen der Versuch, die Entwicklung des Christentums in Mitteleuropa mit seiner Entwicklung in der übrigen Welt, vor allem aber in Nordamerika, in Beziehung zu setzen, präzise gesagt: sie damit zu kontrastieren. Hier kommen dem Autor offensichtlich eigene Beobachtungen und Erfahrungen in den Vereinigten Staaten als Gründungsdirektor des Deutschen Historischen Instituts in Washington D.C. von 1987-1993 zugute. Diese Außenperspektive führt zu Wahrnehmungen, die sonst kaum

möglich wären. Damit unmittelbar verbunden ist das auffällige Fehlen einer Reihe von Seh- und Denkbarrieren, unter denen Theologie und Kirche in Deutschland häufig leiden. Z. B. nimmt Lehmann die evangelikalen und pietistischen Gruppen der Kirche, auch die Freikirchen, sehr genau wahr und bemüht sich um eine möglichst sachliche Darstellung ihrer Bedeutung für das mitteleuropäische Christentum. Vielleicht am aufregendsten ist neben der Bilanz des Christentums im 20. Jahrhundert der Versuch des Autors, Entwicklungslinien für das 21. Jahrhundert auszuziehen. Drei Punkte hält er für eine positive Entwicklung des Christentums in Europa für unerlässlich: Die Stärkung der Position und Verantwortlichkeit der Einzelgemeinden, die Stärkung des Prinzips der Freiwilligkeit und ein damit verbundener konsequenter Abbau von Hierarchien und staatskirchlichen Strukturen und schließlich die Orientierung von religiösen Gruppen und Richtungen an den Werten, auf denen ihre eigene Existenz beruht (S. 206). Gerade an der Art und Weise, wie er diese Forderungen formuliert, spürt der Leser, dass Lehmann am weiteren Bestand des Christentums in Europa interessiert ist, ja, dass er sich darum bemüht, das Bild eines zukünftigen Christentums zu skizzieren, das den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts gewachsen ist.

Im Einzelnen enthält das vorliegende Buch zehn Kapitel, wobei das erste und die letzten drei im Hinblick auf die Frage nach der Zukunft des Christentums in Europa besonders hervorgehoben zu werden verdienen. Die übrigen Kapitel stellen Tiefenbohrungen dar. In ihnen geht der Autor dem Problem der Verbindung von Antisemitismus und Nationalsozialismus mit dem Protestantismus bzw. der Entwicklung des Lutherbildes in der DDR nach. In einer Einführung entfaltet Lehmann unter dem Titel „Aspekte der Säkularisierung" Thema, Ziel und Vorgehensweise des Buches. Wichtig erscheint mir hier sein Hinweis, dass der Begriff der ‚Säkularisierung' genauso wie der der ‚Religion' alles andere als eindeutig ist. Im ersten Kapitel „Erkundungen in unwegsamem Gelände: Zur Erforschung des Christentums in Europa im 20. Jahrhundert" (S. 15-35) zeigt Lehmann auf, dass angesichts der Bedeutung, die das Christentum für die Geschichte Europas auch im 20. Jahrhundert besessen hat, seine Erforschung noch nicht im Entferntesten die ihr gebührende Stellung im Raum der Wissenschaft gefunden hat. Besonders dringlich erscheint ihm diese Erforschung auch deshalb, weil besonders drei Erfahrungen des Christentums aus dem 20. Jahrhundert es für ihn wert sind, festgehalten zu werden: Beispiele tätiger Nächstenliebe, Beispiele praktizierter Zivilcourage und Beispiele von Toleranz und Gemeinsinn (S. 34). Das achte Kapitel trägt die Überschrift „Die Christianisierung Amerikas und die Dechristianisierung Europas im 19. und 20. Jahrhundert" (S. 159-179). Lehmann fragt darin nach den Ursachen dieser überraschend konträren Entwicklung. Im neunten Kapitel findet eine Zuspitzung der im achten Kapitel gewonnenen Erkenntnisse statt: „Zwischen Dechristianisierung und Rechristianisierung: Fragen und Anmerkungen zur Bedeutung des Christentums in Europa und in Nordamerika im 19. und 20. Jahr-

hundert" (S. 180-195). Das zehnte Kapitel stellt eine Art Resümee des vorliegenden Buches dar: „Religion und Konfessionen in Europa im ausgehenden 20. Jahrhundert: Beobachtungen, Überlegungen, Fragen" (S. 196-209). Das Kapitel lässt das Anliegen Lehmanns erkennen, das für das Buch insgesamt maßgebend ist: Welchen spezifischen Beitrag hat die Religion, und hier besonders das Christentum, für das Zusammenwachsen des zukünftigen Europa zu leisten (S. 208f)?

Peter Zimmerling

Peter Menck. *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten: Die Pädagogik August Hermann Franckes.* Hallesche Forschungen, Bd. 7. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen: Niemeyer, 2001. Kt., 165 S., € 22,–

Mit seiner überarbeiteten Dissertation, die bereits aus dem Jahr 1966 stammt, stellt Menck einer breiteren Leserschaft die Ergebnisse seiner Erforschung einer Gesamtpädagogik August Hermann Franckes zur Verfügung. Dabei macht er in seinem Vorwort deutlich, dass die Überarbeitung in erster Linie dem Text selbst gilt, nicht einer Revision des Aufbaus oder der Einarbeitung neuerer Literatur. So wechseln sich in der gesamten Darstellung eigener Text und Francke-Zitate – aufgelockert von einigen Abbildungen – ständig ab, was das Lesen oft erschwert. Mit fast 50 Seiten Textanhang von Mitschriften der Ansprachen Franckes und Protokollen von Konferenzen unterstreicht der Verfasser seine eigene Darstellung und stellt dem interessierten Leser Quellen zum Weiterstudium zur Verfügung.

An die Einleitung (S. 1-13), in der Menck sein methodisches Vorgehen darlegt, schließen sich in den Kapiteln II – V verschiedene Aspekte der Pädagogik Franckes an. Dabei stellt der Verfasser zunächst die theologische Grundlage des Pietisten „Das Verderben in allen Ständen" dar (S. 15-23), wobei deutlich wird, dass Francke die Not von Armut und Unwissenheit in seiner Umwelt wahrnimmt, die er vor allem auf die Vernachlässigung der Jugend sowie der Waisen und Witwen zurückführt, woraus Verwahrlosung und Bosheit erwachsen. Besondere Schuld an diesem Missstand trifft den Lehrstand, der den drei Aufgaben der Missionierung, der Auferziehung der Jugend und der Predigt nicht nachkommt (S. 22). Das Kernstück der Dissertation bildet das III. Kapitel, in dem es Menck um die Darstellung der „Auferziehung der Jugend" geht (S. 25-73). Dabei unterscheidet er zwischen der „Erziehung des Willens", der „Pflege des Verstandes", der „Anführung zur christlichen Klugheit", den Mitteln der Auferziehung (Exempel, Verheißungen und Strafen, Gebet und Unterricht) und den *ingenia* und Alterstufen.

Da die Auferziehung der Jugend Franckes großes Anliegen ist, muss es ihm auch in besonderen Maß um die gehen, die sich darum kümmern sollen – um die Lehrer. So handelt das IV. Kapitel von Lehramt und Lehrerbildung (S. 75-89), wobei deutlich wird, dass die Ausbildung von geeigneten Lehrern für Francke ein großes Gewicht hat, denn sie stellen direkt Christus dar. So ist der Beruf des Lehrers ein ganz besonderer, der nicht einfach aufgegeben werden darf. Auch der Ausbildung durch Theologiestudium und praktische Erfahrungen muss große Sorgfalt entgegengebracht werden. Im V. Kapitel (S. 91-102) verdeutlicht der Verfasser den Zusammenhang der Begriffe ‚Mittel' (wobei Christus das Mittel zu Gott ist, er aber Predigt und Menschen gebraucht), ‚Ordnung' und ‚Liebe'. Auch wenn Gott ein Gott der Ordnung ist, so ist er doch zuallererst Liebe und nur so kann das Mittel – der Lehrer – seinem Zögling die Ordnungen Gottes nahe bringen. In seinem Schlusswort (S. 103-110) kommt Menck zu dem Ergebnis, dass Franckes Pädagogik fast als Sozialpädagogik verstanden werden kann, die von der Not der Menschheit her entworfen und geleitet ist, und er würdigt die Pädagogik als eine Sinngebung von Wissen, Ordnung und Lehramt, die heute in Vergessenheit geraten ist.

Die vorliegende Darstellung eruiert eine Gesamtdarstellung der Pädagogik Franckes aus verschiedensten Quellen, was insofern eine wertvolle Arbeit ist, als Francke selbst nie eine pädagogische Gesamtschrift verfasst hat. Der Verfasser räumt auch mit einigen Vorurteilen auf, z. B. mit dem, dass der Wille des Kindes zu brechen sei. Er macht deutlich, dass hier nicht der individuelle Wille gemeint sei, sondern „Eigen-Wille ist der Wille des Menschen, sofern er von der Sünde beherrscht wird" (S. 30). Auch die Strafe ist nicht ohne ein herzliches Mitleiden einzusetzen, wobei der Erziehende das Wesen des Zöglings berücksichtigen müsse (S. 53). So gelingt es Menck, das Verdienst des Werkes August Hermann Franckes zu würdigen, obwohl der Autor dem Pietismus nicht nahe steht. Dem interessierten Leser wird es gelingen, sich in die schwerfällige Darstellung des Textes hineinzufinden und er wird eine Quelle von Zitaten und ungedruckten Schriften finden, die ihn in der Erforschung von Franckes Werk weiter bringen.

Sabine Schröder

Peter Schicketanz. *Der Pietismus von 1675 bis 1800.* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1. Leipzig: EVA, 2001. Geb., 192 S., € 19,80

Der auf die klassische Phase des Pietismus konzentrierte Band spiegelt die langjährige Beschäftigung des zwischenzeitlich emeritierten Schicketanz mit dieser Frömmigkeitsbewegung wider. Das Buch ist in neun Hauptteile gegliedert. Nach zwei einleitenden Kapiteln beschreibt Schicketanz sechs regionale

und lehrmäßige Schwerpunkte des Pietismus, die jeweils an bestimmten führenden Pietisten festgemacht werden. In einem Schlusskapitel schlägt der Autor eine Brücke zur Erweckungsbewegung als Fortsetzung pietistischer Frömmigkeit.

Im ersten Kapitel beschreibt Schicketanz Anliegen und Wesen des Pietismus (S. 13-18), wobei er im Gegensatz zu anderen Autoren lediglich Bibelorientierung, Heiligung und Gefühlsbetonung als gemeinsame Kennzeichen benennt. Lehrmäßige Besonderheiten wie die des Chiliasmus, organisatorische Kennzeichen wie die *collegia pietatis* oder diakonisch-missionarische Tätigkeiten kommen bei Schicketanz erst im Zusammenhang mit den entsprechenden pietistischen Persönlichkeiten zur Sprache. Der Pietismus wird nach heute überwiegender Interpretation als Korrektur der Orthodoxie und Wegbereiter der Aufklärung gesehen, wobei von der Renaissance ausgehende humanistische und rationalistische Tendenzen von ihm von Anfang an als geistliche Gegner betrachtet wurden. Der Gegensatz des Pietismus zur Orthodoxie ist, wie Schicketanz bemerkt, sicher kein prinzipieller, da führende Vertreter der reformierten Orthodoxie selbst pietistisches Gedankengut förderten und sich die Pietisten in Deutschland oftmals darum bemühten, nach dem Maßstab orthodoxer Theologie als rechtgläubig akzeptiert zu werden. Durchgängig kennzeichnet den Pietismus nach Schicketanz die Ausrichtung auf praktizierte Frömmigkeit sowie die Kritik an mangelnder Moral und unzureichender geistlicher Heiligung.

Zu Recht warnt Schicketanz immer wieder vor allenthalben angestellten Spekulationen über Abhängigkeiten einzelner Pietisten von Theologen, deren Werke sich in ihren Bibliotheken befanden oder deren Gedankenführung denen pietistischer Leiter ähneln. Stattdessen müssten der Traditionsbruch der Bekehrung und die bewusste Rückbindung an die Bibel besondere Berücksichtigung erfahren. In der Diskussion um die zeitliche Einschränkung des Pietismus auf seine Entfaltung im 17. und 18. Jahrhundert bezieht Schicketanz eine neutrale Position. Einerseits sieht er das berechtigte Bemühen, die Kontinuität pietistischer Frömmigkeit bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen, andererseits hält er nicht nur aus verlagstechnischen Gründen an der historischen Beschränkung des Pietismus auf seine Blütephase fest.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit den geistigen Traditionen, aus denen die pietistischen Denker schöpften (S. 19-26). Die Versuche, den Pietismus als Weiterentwicklung reformatorischer Außenseiter wie Kaspar von Schwenckfeld oder der Mennoniten zu interpretieren beruhen vorwiegend auf bloß phänomenologischen Ähnlichkeiten, lassen sich aber kaum belegen. Der Verfasser sieht im Pietismus verschiedene theologische Anliegen der Reformation und der zeitgenössischen Erbauungsliteratur aufgenommen. Insbesondere hebt Schicketanz die prägende Bedeutung der Schriften von Johann Arndt, Jacob Böhme und Justinian von Welz hervor. Ebenfalls stellt er den Einfluss übersetzter ausländischer, insbesondere englischer Erbauungsbücher heraus. Dar-

unter finden sich auch zahlreiche Schriften mystischer und katholischer Theologen. Deren konkrete Inhalte und etwaige direkte prägende Wirkung auf führende Pietisten lässt Schicketanz jedoch weitgehend unberücksichtigt. Direkte Vorläufer des Pietismus, auch zeitgleiche geistliche Entwicklungen, sieht Schicketanz in der Reformorthodoxie.

In einem dritten Kapitel wendet sich Schicketanz dem Pietismus in den Niederlanden, am Niederrhein und in Bremen zu (S. 27-45). Der niederländische Pietismus zeige sich in der durch den englischen Puritanismus beeinflussten „nadere Reformatie". So kämpfte Gisbertus Voetius mit seinem Präzisismus für die Praxis reformierter Lehre in der Gemeinde. Johannes Coccejus steuerte die das Geschichtsverständnis des Pietismus prägende Föderaltheologie bei. Ein besonderes Augenmerk richtet Schicketanz auf Jean de Labadie und Gerhard Tersteegen. Weitere Personen werden in einer solchen Dichte präsentiert, dass sie für einen Laien verwirrend wirken müssen, für einen fachlich vorgebildeten Leser aber zu wenig greifbare Informationen liefern. Trotz zahlreicher Verbindungen und gegenseitiger Beeinflussungen fällt dem Leser in diesen Kurzdarstellungen die starke individualistische Prägung des Pietismus auf, die in dem persönlichen Bekehrungserlebnis ebenso zum Ausdruck kommt wie in der Zersplitterung der pietistischen Bewegung.

Das vierte Kapitel ist Philipp Jakob Spener gewidmet (S. 46-67), dessen prägende Wirkung auf den späteren Pietismus hervorgehoben wird. Im nächsten Kapitel stellt Schicketanz die Spielarten des Radikalpietismus vor (S. 68-87). Prägende Persönlichkeiten wie das Ehepaar Petersen, Gottfried Arnold, Johann Conrad Dippel, Hochmann von Hochenau und Eva Margaretha von Buttlar werden besonders herausgehoben. Auch radikale Gruppen wie die Saalhofpietisten unter Johann Jacob Schütz in Frankfurt, die Schwarzenauer Täufer, die Inspiriertengemeinden und die Berleburger Philadelphier finden Erwähnung.

Dem schließen sich zwei Kapitel über die herausragenden Vertreter der zweiten und dritten Generation des Pietismus, August Hermann Francke (S. 88-113) und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf an (S. 114-139). Die selbstgesetzten Schwerpunkte praktischer, aus pietistischer Frömmigkeit erwachsener Tätigkeit wie etwa die pädagogische Arbeit Franckes finden nur unzureichende Erwähnung. Das ist bedauerlich, hätten doch gerade diese Aspekte wie die konkreten erzieherischen Konzepte und deren Umsetzung die pietistischen Überzeugungen in ihren alltäglichen Auswirkungen vor Augen geführt. Franckes Schwächen, wie die unsachliche Auseinandersetzung mit Wolff, werden von Schicketanz hingegen zutreffend beschrieben und runden so das Bild dieses für den Pietismus prägenden Theologen ab. Besondere Sympathie scheint Schicketanz Zinzendorf mit seiner klaren Christozentrik, seinen ökumenischen Bemühungen, seiner Gleichstellung der Frau und seiner partnerschaftlichen Erziehungspraxis entgegen zu bringen. Mögliche Schwä-

chen wie die ihm vorgeworfene aristokratische Arroganz oder Umbrüche wie die ‚Sichtungszeit' hingegen werden kaum angesprochen.

Nach der Vorstellung von Johann Albrecht Bengel und Friedrich Christoph Oetinger als Repräsentanten des württembergischen Pietismus in einem achten Kapitel (S. 140-158) beendet Schicketanz seinen Rundgang durch den klassischen Pietismus mit einem Ausblick auf die Erweckungsbewegung (S. 159-176), die er im direkten Einflussbereich pietistischer Frömmigkeit sieht. Dabei erwähnt er insbesondere die Christentumsgesellschaft (wenn er den Aktivitäten Spittlers auch nur wenig Aufmerksamkeit schenkt), Johann Kaspar Lavater, Johann Friedrich Oberlin, Johann Heinrich Jung-Stilling und Matthias Claudius.

Ausführliche Register der besprochenen Lieder, Orte, Personen und Themen erhöhen den praktischen Wert des Buches und helfen auch dem Laien, sich die Informationen des Bandes zugänglich zu machen. Im Literaturverzeichnis werden die gängigen Standardwerke zur Geschichte des Pietismus und aktuelle Quelleneditionen zu den jeweils besprochenen Pietisten angeführt. Hinweise auf weitere ausgewählte Sekundärliteratur findet sich in den durchgehenden Fußnoten.

Eine gewisse Sympathie für den Pietismus ist Schicketanzs Darstellung deutlich abzuspüren. Es ist erstaunlich, wie es dem Autor gelingt, die verschiedenartigen Strömungen des Pietismus auf verhältnismäßig knappem Raum lebendig und anschaulich darzustellen. Erfreulicherweise vermeidet Schicketanz weitgehend einen distanziert soziologischen Stil, der mögliche Motivationen oder soziale Hintergründe zu analysieren versucht. Statt dessen bemüht er sich, dem Leser das Einfühlen in pietistische Frömmigkeit zu ermöglichen. Schicketanz versteht es dabei, konkrete Informationen gekonnt mit Informationen aus der Lebenswelt der besprochenen Personen zu verbinden. Sinnvoll eingebundene Quellenzitate geben den Kurzbiographien eine interessante und authentische Note. Einen besonderen Akzent bieten die eingestreuten Bemerkungen zur kulturellen Prägung des Pietismus insbesondere im Rahmen der Kirchenmusik und zu den inhaltlichen Veränderungen der pietistischen Frömmigkeit innerhalb der beschriebenen zwei Jahrhunderte. Durch gelegentliche Hinweise macht Schicketanz immer wieder auf die antirationalistischen Tendenzen zahlreicher Pietisten aufmerksam, die sich andererseits intensiv mit Magie, Alchemie, Astrologie, Mystik und anderen Blüten des spirituellen Zeitgeistes beschäftigten.

In seinem Vorwort beschränkt Schicketanz den Anspruch dieser Pietismusdarstellung auf die „wichtigsten Phänomene, Personen und Gruppierungen" (S. 5). Diskussionen um den Pietismusbegriff, neuere Dispute um die Weiterentwicklung des Pietismus oder die Verflechtung der bekannten Pietisten mit zeitgenössischen Denkern oder anderen religiösen Geistesströmungen sollen unberücksichtigt bleiben. Schon in diesem Anspruch Schicketanzs liegen Stärke und Schwäche des vorliegenden Bandes. Dem Leser wird ein gut lesbarer

und zuverlässig belegter Überblick über die Geschichte des klassischen Pietismus geboten, ohne dass neue Interpretationen oder bisher weitgehend unberücksichtigt gebliebene Pietisten vorgestellt werden. Stellenweise liest sich das Buch wie eine überarbeitete Zusammenfassung der *Geschichte des Pietismus*. Zahlreiche Unterpunkte und systematisierte Zusammenfassungen machen das Buch besonders für Studenten und Schüler attraktiv. Wer einen allgemeinen und aktuellen Überblick über die ersten beiden Jahrhunderte des Pietismus sucht und wem die ersten beiden von Martin Brecht herausgegebenen Bände der *Geschichte des Pietismus* zu teuer oder zu umfangreich sind, ist mit der Anschaffung dieses Buches sicher gut beraten.

Michael Kotsch

Timothy C. F. Stunt. *From Awakening to Secession: Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815-1835*. Edinburgh: T&T Clark, 2000. 402 S., £ 30,–

Der englischen Autor, der viele Jahre als Lehrer für Geschichte an einem Internat in der Schweiz arbeitete, beschreibt in dieser detaillierten Studie erstmals die engen Verflechtungen des Genfer Réveils mit der evangelikalen Bewegung Englands zwischen 1815 und 1835. Beide Erweckungszentren haben sich gegenseitig befruchtet, wobei die wichtigsten Impulse aus Genf kamen.

Die ersten 4 Kapitel beschäftigen sich mit dieser geistlichen Erneuerungsbewegung in Genf, dem Kanton Vaud und Bern ab dem Jahr 1816. Stunt berichtet präzise von den Entwicklungen um Guers, Bost, Malan, Empaytaz, Pyt, Haldane und Gaussen sowie über Curtat, Galland und Neff. Kapitel 5 beschreibt dann im Abriss den Einfluss der Genfer Erweckung auf Großbritannien, insbesondere auf die Erweckungsprediger Henry Drummond, Joseph Wolff und Edward Irving. Stunt zeigt auf, wie viele (auch längere) Besuche es zwischen Erweckten aus Großbritannien und Genf gab und wie viele Impulse und Ideen ausgetauscht wurden. Wie auch in anderen Ländern führte die Erweckung zu einer Internationalisierung des Christentums, wie es in der Geschichte vorher nicht beobachtet werden kann.

Im 6. Kapitel kommt Stunt ausführlich auf Anthony Norris Groves zu sprechen, einem der Väter der Brüderbewegung und der weltweiten Glaubensmissionen. Hier finden sich einige sehr interessante neue Einsichten. Stunt untersucht erstmals die frühen Jahre Groves vor seiner Ausreise nach Bagdad im Jahre 1829. Groves hatte z. B. enge Kontakte zu Michael Solomon Alexander, dem konvertierten Juden und späteren ersten Bischof von Jerusalem, sowie Kontakte zur Church Missionary Society (CMS) in London und zu Thomas Chalmers in Schottland. Sein persönlicher Schüler und Hauslehrer seiner Kin-

der war John Kitto, ein späterer Missionar der CMS. Durch den schon erwähnten Joseph Wolff, einem weiteren konvertierten Juden, wurde die CMS im Februar 1827 auf Persien aufmerksam, wo für Missionare offene Türen vorherrschten und wohin man Groves aussandte. Erst durch Groves spätere ekklesiologische Entwicklung kam es zur Trennung von der CMS und zur Annäherung an die Kreise der Brüderbewegung. In der Frühzeit stand er jedoch mit allen Erweckungspredigern in direktem Kontakt. In Bagdad arbeitete Groves z. B. ein Jahr mit dem bekannten deutschen Muslimmissionar Karl Gottlieb Pfander zusammen.

Im 7. Kapitel kommt der Autor auf die Anfänge der Brüderbewegung in Irland zu sprechen. Er beschreibt ausführlich die prägenden Einflüsse auf George Bellett, John Nelson Darby, Georg Hutchinson u. a. Vor allen Dingen führt er in die gesellschaftliche und religiöse Situation der 20er Jahre in und um Dublin ein (z. B. auch in die Hintergründe der Familie Powerscourt, Pennefather usw.). Dublin war ein Hort der ‚Independenten'. Es gab mehrere Kreise, die sich zum überkonfessionellen Abendmahl versammelten. In Dublin traf der strenge Kirchenmann Groves 1827 auf den irischen Independentismus und ließ sich davon prägen. Man kann deshalb die Entstehung dieser frühen unabhängigen Abendmahlskreise nicht ohne die geistesgeschichtliche Entwicklung der irischen Metropole verstehen.

Kapitel 8 beschäftigt sich u. a. mit anderen frühen Führern der Brüderbewegung, Newton und Wigram, nun im Zusammenhang mit den ‚Pre-Tractarian Radicals' in Oxford. Im folgenden Kapitel geht es um Entwicklungen in Schottland um Thomas Chalmers und Thomas Erskine samt deren Verbindungen nach Genf. Ab dem 10. Kapitel beschreibt Stunt die Spaltungen und Krisen der Erweckungsbewegung. Hier werden u. a. die Auseinandersetzungen um die Bibelgesellschaft, die Katholisch-apostolische Kirche und um das Zungenreden in Oxford beschrieben. Zu Recht spricht Stunt hier von einer „Radikalisierung" der Erweckung, wobei Sondererkenntnisse und theologische Nebensächlichkeiten zu Hauptsachen des Glaubens erhoben wurden. Dadurch war das Auseinanderbrechen der Erweckungsbewegung vorprogrammiert.
Kapitel 11 geht unter anderem auf Georg Müller und seine ersten Monate in England ein. Es beschreibt die Kontakte mit der CMS und der Familie Groves (Mary Groves, die Schwester von Anthony, heiratete Georg Müller). Mehr noch wird jedoch über die Geschehnisse der Jahre 1830-34 in Plymouth (Newton, auch Darby) berichtet, ebenso über die ersten Brüdergemeinden in Bath und Salcombe. Hier stellt Stunt die These auf, dass die Brüderbewegung wichtige Impulse aus Genf (Bourg-de-Four) bekommen habe und bezieht sich dabei auf eine Broschüre von G. Wigram aus dem Jahre 1837, der sich nach seiner Bekehrung tatsächlich in Genf aufhielt. Er beruft sich bei dieser These auch auf einen Besuch Groves in Genf nach seiner Rückkehr aus Bagdad im Jahre 1835 und auf einen Besuch Karl von Rodts in der Brüdergemeinde Plymouth im August 1836. Darby besuchte ein Jahr später auf Einladung Karl von Rodts

die Bourg-de-Four-Gemeinde (Guers, Empaytaz) in Genf, später auch die Gemeinde in Lausanne. Das alles war noch vor den Abspaltungen und Radikalisierungen der Brüderbewegung der 40er Jahre in der Schweiz und zeigt die Offenheit der Erweckten für Brüder aus anderen Denominationen. M. W. ist dieser Zusammenhang zwischen Genf und der frühen Brüderbewegung hier erstmals im Detail nachgezeichnet worden, wenn auch manche Verbindungen konstruiert erscheinen. Es ist jedoch unzweifelhaft, dass Darby durch die Erweckungskreise in Genf und in den umliegenden Kantonen beeinflusst wurde. Erst später kam es zu einer radikalen separatistischen Abwendung Darbys von den Erweckten in Genf und im Kanton Vaud.

Die Stärke dieser Monographie liegt darin, dass die Verbindungen zwischen Genf und Großbritannien allgemein und speziell mit der Brüderbewegung in den weiteren Kontext der religiösen Situation Englands und Irlands gestellt werden. Die Aufbrüche der 20er Jahre führten dazu, dass viele Erweckte untereinander engste Kontakte pflegten. Man kann mit Recht hier von einem ‚common ground' der Erweckten sprechen. Damals war man noch nicht ekklesiologisch festgelegt. Erst Anfang der 30er Jahre, bedingt durch das Nachlassen der ersten Begeisterung, kam es zu Radikalisierungen und Trennungen, so zur Irvingianischen Bewegung, dem Traktarianismus und zur Abspaltung der Brüderbewegung. Die späteren Entwicklungen haben die gemeinsamen Wurzeln der Anfangszeit verdeckt. Eine ähnliche Entwicklung hat August Jung übrigens auch für den deutschen Sprachraum aufgezeigt (*Als die Väter noch Freunde waren: Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung.* Wuppertal, 1999).

Die Schwäche der Arbeit liegt in einer Überfülle von Einzelbeobachtungen, die zu wenig gebündelt werden und dadurch den Leser erdrücken. Die Bezüge zur Erweckung in Genf erscheinen zudem oft konstruiert und künstlich. Eine Reduktion der Arbeit auf die Fragestellung nach den Einflüssen Genfs auf England hätte der Lesbarkeit gut getan. Die vielen zusätzlichen Einzelheiten der Darstellung wären für eine weitere Arbeit interessant gewesen. Trotzdem bietet Stunt eine Fülle von neuem Material, das sowohl für die Geschichte der Erweckungsbewegung wie auch für die Geschichte der genannten Denominationen und Religionsgemeinschaften von Bedeutung sein wird.

Stephan Holthaus

Horst Weigelt. *Geschichte des Pietismus in Bayern: Anfänge, Entwicklung, Bedeutung.* AGP, Bd. 40. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., VIII, 447 S., 24 Abb., € 54,–

Eine Arbeit, die sich dem im Titel angezeigten Stoff widmet, muss gleich mit zwei zu definierenden Begriffen operieren. Der eine ist die regionale Eingrenzung (‚Bayern'), die sich während der zu durchschreitenden Zeit von drei Jahrhunderten stark veränderte, und der andere ist, ganz allgemein formuliert, der kirchengeschichtliche Begriff des Pietismus. Obwohl es sich bei letzterem um die Bezeichnung der oder zumindest einer der bedeutendsten Frömmigkeitsbewegung(en) der evangelischen Kirche handelt (so auch wieder in dem zu rezensierenden Werk auf S. 1 betont), entzieht sich der Begriff nach wie vor einer allgemein anerkannten und tragfähigen Definition. Die spätestens seit dem Erscheinen der *Geschichte des Pietismus* in vier Bänden (1993, 1995, 2000, Bd. 4 in Vorber.), die von der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus verantwortet wird, entflammte Diskussion, deren Spuren in Aufsätzen und Repliken hier nicht nachgezeichnet werden kann, beweist dies. Das spiegelt auch die Einleitung des vorliegenden Bandes wider, in der begründet wird, wieso das gesamte 17. Jahrhundert unter der Frage nach Verinnerlichung und Praxisorientierung des Christseins mit in die Darstellung einbezogen worden ist. Ergänzend dazu finden sich Ausführungen zum „Grundanliegen des kirchlichen Pietismus", der „das individuelle Christsein und das kirchliche Leben zu verinnerlichen und zu aktivieren versuchte", und zu den pietistischen Kennzeichen der „Betonung von Bekehrung und Wiedergeburt", „lebendige individuelle Frömmigkeit", die durch die besonderen Formen der Hausandacht und des Konventikels gefördert werden (S. 343). In Bezug auf den radikalen Pietismus wird auf die persönliche Glaubensfreiheit und die individuelle religiöse Lebensgestaltung verwiesen (ebd.).

Dann aber stellt sich die Frage, wieso anhand dieser Leitfragen und Kennzeichen diese Art von Frömmigkeit nur bis in die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts, aber nicht mehr darüber hinaus dargestellt wird. Der Band gibt eine doppelte – vielsagende – Antwort: „Der Pietismus stellt in vielem ein Bindeglied zur Evangelischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts sowie zur Gemeinschaftsbewegung dar [Dieser Satz ist freilich nicht recht verständlich, weil nur *eine* Seite benannt wird, zwischen denen der Pietismus verbindet. Vermutlich geht es gar nicht darum, dass der Pietismus verbindet, sondern dass es eine Verbindung zwischen dem (barocken) Pietismus und der Erweckungsbewegung bzw. Gemeinschaftsbewegung gibt!]. Es ist zwar unzutreffend, zwischen der Evangelischen Erweckungsbewegung und dem Pietismus einen mehr oder minder gleitenden oder sogar nahtlosen Übergang sehen zu wollen, aber der Pietismus ... stellte wesentliche frömmigkeitstheologische sowie geistesgeschichtliche Elemente bereit, die für die Entstehung und Entwicklung der

Evangelischen Erweckungsbewegung von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen sind. Diese allgemeine Feststellung gilt auch für die Gemeinschaftsbewegung, allerdings ist der Beitrag des Pietismus zu deren Entstehung und Ausbildung wesentlich partieller – und infolge noch anderer frömmigkeitlicher Einflüsse aus England – gebrochener gewesen." (S. 372f). Die Antwort, fokussiert auf die Gemeinschaftsbewegung, lautet demnach, dass nichtpietistische Einflüsse so stark gewesen seien, dass diese Bewegung nicht mehr in einer Geschichte des Pietismus dargestellt werden könne oder brauche. In Konkurrenz dazu tritt dann jedoch die, wie ich meine, ausschlaggebendere Begründung, die allerdings in einer Fußnote ‚versteckt' wird: „Da die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung in Bayern noch unzureichend erforscht ist, können über den Einfluß des Pietismus auf diese komplexe Frömmigkeitsbewegung noch keine gesicherten Aussagen gemacht werden" (S. 373, Anm. 138). Damit wird nicht nur die zuvor zitierte Aussage über die Gemeinschaftsbewegung wieder zurückgenommen, sondern ein laut zu beklagendes Desideratum, dessen Erfüllung immer notwendiger wird, angezeigt: Eine gründliche kirchenhistorische Bearbeitung der Gemeinschaftsbewegung auch und gerade in ihrer regionalen Dimension. In der Tat ist das Fehlen dieses jüngsten Abschnittes der Geschichte der pietistischen Tradition nicht den Historiographen anzulasten, wenn sie denn die wirklichen Ursachen dieses Mangels anzeigen und keine gesuchten Sachargumente vorführen, sondern hier gilt es, die noch vorhandenen Quellen bereitzustellen, um die nötigen Vorarbeiten zu leisten, auf die eine Gesamtdarstellung, wie sie die zu besprechende Arbeit ist, zurückgreifen kann.

Der Gesamtaufriss folgt der nahezu ‚klassischen' Einteilung der meisten Gesamtdarstellungen der Geschichte des Pietismus mit Kapiteln über „Speners Reformprogramm und seine Rezeption" (S. 45-81), den Halleschen Pietismus, hier allerdings unterteilt in ein Kapitel über den frühen (S. 82-122) und den späten Halleschen Pietismus (S. 207-256), dem die Kapitel über den Radikalpietismus und die „pietistische(n) Streitigkeiten und antipietistische(n) Maßnahmen" zwischengeschaltet wurden. Erst dann folgt die Darstellung Zinzendorfs und der Herrnhuter Brüdergemeine mit ihrer Wirkung auf Bayern, bevor dem Spätpietismus die Aufmerksamkeit zugewandt und schließlich über „die Bedeutung des Pietismus für Frömmigkeit und Kirche, Kultur und Gesellschaft sowie sein Einfluss auf die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts" (S. 342-378) nachgedacht wird.

Diesem im Grunde chronologischen Aufbau, der aber dann etwa die Darstellung des Halleschen Pietismus aufzuteilen zwingt, folgt auf der nächst niederen Gliederungsebene eine regional bezogene Aufteilung. Diese unterschiedlichen Gliederungspunkte haben zur Folge, dass teilweise die Darstellung einzelner Vertreter des Pietismus oder aber auch die pietistischen Elemente in bestimmten Regionen auf unterschiedliche Abschnitte des Buches verteilt sind. So muss man die Wirksamkeit des Spenerkorrespondenten David Nerreter aus

den Darstellungen über Nürnberg und Oettingen ebenso zusammensuchen wie etwa die pietistischen Einflüsse in dem Fürstentum Oettingen jeweils bei Spener und Halle. Die Zusammengehörigkeit wird aber dem nicht mit Details vertrauten Leser zu erschließen versucht, indem intensiv mit Querverweisen in den Fußnoten gearbeitet wird, was freilich – offenbar eine Falle, die der starke Rückgriff auf die elektronische Assistenz gestellt hat – zu dem Kuriosum führt, dass die Anm. 47 auf S. 313 auf den Abschnitt des Haupttextes verweist, zu dem sie selbst geschrieben ist. Dieses erheiternde Detail lässt aber insgesamt keinen Zweifel daran aufkommen, dass dieses Querverweissystem hilfreich ist, zumal die Kombination zwischen einer chronologischen, sachlichen und regionalen Gliederung in solch einem Werk wohl nicht zu vermeiden ist.

Die große Anzahl von Detailinformationen lässt sich hier nicht annähernd zusammenfassen. Ingesamt ermöglicht der Band einen Blick auf die vielfältigen Einflüsse der pietistischen Tradition im evangelischen Bayern. Dabei bleibt es natürlich nicht aus, dass dann manche Information doch auf der Strecke bleibt, so etwa der Hinweis auf den Böhme-Anhänger Michael Püchler, der mit Spener in Kontakt stand und diesen in seinem Kampf gegen die Regensburger Geistlichkeit einzubeziehen versuchte. Dies wäre bei einer relativ weit gefassten Vorstellung von Pietismus im 17. Jahrhundert durchaus denkbar gewesen.

Wer den Abschnitt „Der Pietismus in Bayern", der aus der Feder des gleichen Verfassers stammt, in der *Geschichte des Pietismus* (Bd. 2, 1995, S. 296-318) kennt, wird sowohl im Aufbau als auch im dargestellten Inhalt auf viel Bekanntes stoßen. Der hier zu besprechende Band ist gewissermaßen die ausführlichere Version dieses Kapitels. Der wirkliche Kenntniszuwachs erscheint deswegen relativ gering. Schon aus diesem Grunde wäre die eingangs beklagte Ausweitung des Stoffes über den Beginn des 19. Jahrhunderts hinaus interessant gewesen. Bei der vom Verfasser vorgenommenen Eingrenzung fehlt deswegen jegliche Beschreibung der katholischen Erweckungsbewegung, die immerhin wichtige Impulse weit über Bayern hinaus gebracht hat (die freilich ebenfalls schon vom Verf. in Bd. 3 der *Geschichte des Pietismus*, 2000, S. 87-111 und an anderen Stellen ausführlich dargestellt wurde). Der Nutzen des Bandes besteht also insgesamt weniger darin, für die Pietismusforschung Neues zu bringen, als in einer Zusammenfassung des Bekannten.

Klaus vom Orde

200 Jahre Nelson Darby. Hrsg. Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung. Ed. Wiedenest. Hammerbrücke: Jota Publikationen, 2000. Pb., 93 S., € 7,95

Der vorliegende Band umfasst drei Referate, die anlässlich des 200jährigen Geburtstages von John Nelson Darby am 13. Mai 2000 auf der Jahrestagung des ‚Dokumentationszentrums für die Geschichte der Brüderbewegung' in Wiedenest gehalten wurden.

In dem ersten Aufsatz (S. 7-31) skizziert Willem J. Ouweneel Leben und Lehre John Nelson Darbys (1800-1882). Die langjährige Auseinandersetzung mit der Geschichte der Brüderbewegung macht es dem Verfasser leicht, auch Details aus Darbys Theologie in den Text einfließen zu lassen (z. B. Gültigkeit der Bergpredigt nur für den Überrest aus Israel). Ouweneel meint in Darbys konservativer Schriftauffassung ohne konfessionelle Gebundenheit, in der Praxis eines allgemeinen Priestertums, der Spontanität in Anbetungszeiten, dem Dispensationalismus und einer prämillennialistischen Eschatologie Elemente zu erkennen, die für die gegenwärtige evangelikale Bewegung prägend geworden seien. Diese werden wenig später allerdings auch bei anderen ähnlich gearteten Bewegungen dieser Zeit beschrieben. Dispensationalistische Einteilungen der Heilsgeschichte finden sich auch schon vor Darby zum Beispiel bei Joachim von Floris oder in der Föderaltheologie des Coccejus.

Neben Darbys Endzeiterwartung bespricht Ouweneel dessen dispensationalistische Unterscheidung zwischen Israel und Gemeinde für die Exegese der Evangelien, die schon gegenwärtige Stellung des Christen als Gerechtfertigtem vor Gott, die kirchengeschichtlich relevante Verfallslehre und seine typologische Interpretation des Alten Testaments.

Der Darstellung von Darbys Lehre lässt Ouweneel stets einen persönlichen und durchaus kritischen Kommentar folgen. Darin benennt er auch Schwachpunkte und negative Konsequenzen der Theologie Darbys. Diese liegen nach seiner Meinung insbesondere in dem durch Dispensationalismus und Endzeitpessimismus verursachten Rückzug aus Kultur und Politik, ungeistlichen Spaltungen und einer zeitweilig willkürlichen Exegese. Immer wieder scheinen die persönlichen Sympathien des Autors für die Theologie Darbys durch. So bei der Abqualifizierung der von Darby abweichenden Abendmahlsinterpretationen evangelischer Christen als sektiererisch oder der Verteidigung brüdergemeindlichen Einheitsstrebens, welches zwar gut gemeint, doch durch schlechte Ausführung zur weiteren Zersplitterung beigetragen hätte.

Deutlich führt Ouweneel das Dilemma Darbys zwischen Einheitsbemühungen auf der einen und Absonderungsbestrebungen vom ‚Bösen' – auch in der Form andersdenkender Christen – auf der anderen Seite vor Augen. Die Inkonsequenz Darbys, ausgehend vom Ziel der Einheit aller wahren Christen hin zur Schaffung einer neuen, sich restriktiv abgrenzenden Konfession, wird aber nur unzureichend aufgelöst. Sowohl Darbys Einheitsbestrebungen als auch seine

Idee der spontanen Führung gemeindlicher Zusammenkünfte durch den Heiligen Geist werden von Ouweneel nachvollziehbar auf Ideale der Romantik zurückgeführt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Darbys Leben wird durch den vorliegenden Aufsatz nur in einigen, dem besonderen Interesse des Autors entstammenden Schlaglichtern beleuchtet. Aufgrund der Kürze des abgedruckten Referats ist es dem Autor kaum möglich, die theologischen Begründungen für Darbys ‚Sonderlehren' wie den Dispensationalismus oder seine Idee der Einheit aller wahren Christen zu entfalten. Unklar bleiben in Ouweneels Darstellung unter anderem auch die geistigen Quellen, aus denen Darby schöpfte. So erscheinen seine Eschatologie und seine Ekklesiologie fast im luftleeren Raum zu stehen. Parallele geistliche Entwicklungen in Erweckung und Pietismus werden nur am Rande berührt.

Dem Autor ist die Verbundenheit mit der brüdergemeindlichen Tradition abzuspüren, aus der heraus er allerdings auch zu einer sachlichen Kritik der gegenwärtigen Brüderbewegung kommt. Die besondere Stärke von Ouweneels Skizze des Lebens von John Nelson Darby sind seine persönlich gehaltenen Wertungen, in denen er die herausfordernden Stärken Darbys genauso erwähnt wie dessen menschliche und theologische Schwächen. So kommt beispielsweise Darbys Anteil an den Spaltungen der ersten Brüdergemeinden offen zur Sprache, wobei allerdings immer der Eindruck entsteht, der Autor sehe Darby als Opfer seiner Theologie, der er nicht konsequent genug folgte. Gerade dieser menschliche Darby dürfte auch für Christen anderer geistlicher Prägung herausfordernd werden. Die positiven Aspekte Darbys überwiegen für Ouweneel jedoch bei Weitem. Sie sind es auch, die von anderen Christen aufgenommen worden seien. Die Evangelikalen erscheinen bei Ouweneel gelegentlich als Darbisten höherer Ordnung, die den Gründer der Brüdergemeinden ‚links überholen'. Ouweneel schließt seinen Bericht über das Leben Darbys mit der Aufforderung, die positiven Akzente dieses in mancherlei Hinsicht ‚wichtigsten Mannes' der Evangelikalen des 19. Jahrhunderts zu übernehmen ohne seinen Fehlern zu folgen.

Im zweiten Teil des Buches (S. 32-56) skizziert Gerhard Jordy kenntnisreich das Leben des Gründers der deutschen Brüdergemeinden Carl Brockhaus (1822-1899). In stetigem Vergleich zu John Nelson Darby zeigt Jordy die Besonderheiten in Persönlichkeit und Lehre von Carl Brockhaus auf. Er betont dessen kleinbürgerliche Vergangenheit und seine Prägung durch die Bildungsideale seiner Zeit. Dabei hebt Jordy Brockhaus frühes geistliches Engagement genau so wie sein beständiges Streben nach Heiligung und seine, alle theologischen Überlegungen in den Schatten stellende, evangelistische Motivation hervor.

Die Stufen der Entwicklung vom Volksschullehrer über den Gründer der „Evangelischen Gesellschaft" und den Mitarbeiter einer Traktatgesellschaft bis zum Initiator des „Elberfelder Erziehungsvereins", Herausgeber des „Kinder-

boten“ und Reiseprediger des „Evangelischen Brüdervereins“ werden anschaulich dargestellt. Nach der Trennung von den meisten dieser christlichen Vereinigungen wird Brockhaus unter dem Einfluss Darbys zum Gründer der deutschen Brüderbewegung. Die theologische Abhängigkeit Brockhausens von seinem englischen Vorbild Darby kommt durch Jordys Bericht gut zum Ausdruck, wenn er auch dessen Modifikationen in der Tauf- und Abendmahlslehre gegenüber seinem Lehrer betont. Die positiven Verdienste um die deutsche Brüderbewegung durch seine unermüdliche Reisetätigkeit, seine beständigen Integrationsbemühungen, seine Liedsammlungen, Zeitschriftenarbeit, die Übersetzungen geistlicher Bücher aus dem Englischen sowie die Herausgabe der Elberfelder Bibel werden deutlich beschrieben. Mögliche Schwächen und Fehler von Carl Brockhaus finden in dem Aufsatz keine Berücksichtigung. Selbst die Hinweise der Kritiker auf seine perfektionistischen und elitären Tendenzen werden seinem Glaubensernst oder den Missverständnissen seiner Gegner zugeschrieben.

Im dritten Aufsatz beschäftigt sich Bernd Brockhaus mit der Rolle Darbys bei der Entstehung der Elberfelder Bibel (S. 57-77). Aus gut belegter Sekundärliteratur und nur dünn vorhandenen Originalquellen vermag Brockhaus dem Leser einen Eindruck von Hermeneutik und theologischer Grundausrichtung der an der Elberfelder Bibel beteiligten Brüder zu vermitteln. Brockhaus weist in seinem Aufsatz den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit für die Herausgeber der Elberfelder Bibel zurück. Sowohl deren Qualifikation als auch ihre hermeneutische Reflexion und die Abwägung verschiedener Lesarten, die später sogar im Druck angegeben werden, belegten eine seriöse Arbeitsweise. In der Elberfelder Bibel sollte nach Brockhaus hebräisches und griechisches Denken weitgehend erhalten bleiben, um den Exegeten dazu zu bringen, sich mit den für ihn fremden Sprachbildern und Vorstellungen auseinanderzusetzen. Im Interesse am allgemeinen Priestertum sollte auch der altsprachliche Laie möglichst nahe an den ursprünglichen Text herangebracht werden. Dem Anliegen, das spezifisch Theologische des übersetzten Textes in seiner Sprache zu erhalten, fühlte sich auch Luther verpflichtet, der entgegen verbreiteter Annahme nicht immer in der Form damaliger Umgangssprache schrieb, so Brockhaus.

An einzelnen Beispielen weist der Autor überzeugend nach, dass bei der Elberfelder Bibel nicht nur sprachliche Aspekte, sondern auch dogmatische Überlegungen eine Rolle gespielt haben. Insbesondere dem Einfluss Darbys sei es zuzuschreiben, dass unüblichen Übersetzungsvarianten der Vorzug gegeben wurde, wenn sie der Brüdertheologie entsprachen.

Abgeschlossen wird der Sammelband mit dem Auszug des Plenumsgespräches (S. 78-93) anlässlich des Darby-Symposiums im Jahre 2000 in Wiedenest. Darin melden sich neben Willem J. Ouweneel Vertreter der deutschen Brüderbewegung zu Wort. Im Wesentlichen werden die bleibenden und zukunftsweisenden Errungenschaften der Brüderbewegung gewürdigt. Daneben finden sich

kritische Stellungnahmen zum apolitischen Verhalten mancher Brüder, zur stellenweisen Unterstützung des Nationalsozialismus, zur Anfälligkeit der Brüdergemeinden gegenüber Machtmenschen und übersteigertem Individualismus.

Mit Ausnahme des Aufsatzes über den Beitrag Darbys zur Elberfelder Bibel sind leider keine Quellenangaben ausgewiesen, da die abgedruckten Aufsätze noch den deutlichen Charakter der ursprünglichen Referate tragen.

Der Band beschäftigt sich mit einer in der großen Kirchengeschichte oft vernachlässigten Bewegung, die nichtsdestotrotz einen wichtigen Beitrag zur Prägung evangelikaler Frömmigkeit geleistet hat. Wer die Brüderbewegung im Allgemeinen und John Nelson Darby im Speziellen bisher nicht oder nur kaum kannte, der kann hier einen guten Einblick in deren theologische Stärken und Schwächen bekommen. Wohltuend ist die ehrliche und offene Reflexion über eigene theologische Traditionen und deren Kritik, insofern sie nötig erscheint. Ein solch unverkrampfter Umgang mit der eigenen Geschichte ist sicher auch manchen anderen Konfessionen zu wünschen. Darüber hinaus bieten die Aufsätze einen interessanten Einblick in wenig publizierte Zusammenhänge evangelikaler Theologiegeschichte.

Michael Kotsch

Weitere Literatur:

*Johannes Altenberend. *Leander van Eß (1772–1847): Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung*. Studien und Quellen zur westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 41. Paderborn: Bonifatius, 2001. Geb., 464 S., € 29,90

Gottfried Arnold. *Die erste Abbildung*. Hrsg. Hans Schneider. Kleine Texte des Pietismus, Bd. 5. Leipzig: EVA, 2001. Kart., 180 S., € 11,50

*Lothar Beaupain. *Eine Freikirche sucht ihren Weg: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien. Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. Pb., 502 S., € 24,90

Gerhard Besier. *Die Kirchen und das Dritte Reich: Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937*. Berlin: Propyläen, 2001. Geb., 902 S., € 35,–

Erich Beyreuther. *Studien zur Theologie Zinzendorfs: Gesammelte Aufsätze*. 2., mit Nachbemerkungen und Register versehene Aufl. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Gesammelte Schriften. Materialien und Dokumente Reihe 2, Bd. 31. Hildesheim: Olms, 2000. Ln., 310 S., € 49,80

Rudolf Dellsperger. *Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit: Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte der reformierten Schweiz. Ereignisse, Gestalten, Wirkungen*. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 71. Bern u. a.: Lang, 2001. br., 337 S., 1 Abb., € 52,20

*Andreas Deppermann. *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus.* Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Ln., 420 S., € 90,–

*Eckhard Düker. *Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius (um 1536-1603) als Förderer nachreformatorischer Frömmigkeit.* AGP, Bd. 38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 352 S., € 56,–

August Hermann Francke 1663-1727: Bibliographie seiner Schriften. Bearb. von Paul Raabe und Almut Pfeiffer. Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien, Bd. 5. Halle: Franckesche Stiftungen; Tübingen: Niemeyer, 2001. Geb., 800 S., € 98,–

Hildegard Gantner-Schlee. *Hieronymus Annoni 1697-1770.* Quellen und Forschungen, Bd. 77. Liestal: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 2001. Geb., SFr 39,–

*Franz Graf-Stuhlhofer. *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus: Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896-1960).* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., 240 S., DM 68,–

Heinz-Gerhard Haupt; Dieter Langewiesche (Hrsg.). *Nation und Religion in der deutschen Geschichte.* Frankfurt: Campus, 2001. Geb., 650 S., € 39,90

Siegfried Hermle (Hrsg.). *Kirchengeschichte Württembergs in Portraits,* Band 2. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Pb., 342 S., € 21,95

Peter Hofmann. *Goethes Theologie.* Paderborn: Schöningh, 2001, Hb., 544 S., € 88,40

Friedhelm Jung. *Die deutsche evangelikale Bewegung.* 3. Aufl. Bonn: VKW, 2001. 380 S., € 30,–

Gerd Krumeich; Hartmut Lehmann (Hrsg.). *‚Gott mit uns'. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert.* Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 162. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., VI, 322 S., 8 Abb., € 34,–

Rainer Lächle (Hrsg.). *Das Echo Halles: Kulturelle Wirkungen des Pietismus.* Epfendorf: bibliotheca academica, 2001, 400 S., 100 Abb., € 34,–

Hartmut Lehmann. *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis 20. Jahrhundert.* ND (1969). Stuttgart: Kohlhammer, 2001. Kt., 406 S., € 99,70

Kurt Nowak. *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung.* UTB 2215. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 632 S., 1 Abb., € 29,90

John Owen: *(1616-1683). Die Herrlichkeit Christi: Köstlicher als Gold.* Klassier-Reihe, Bd. 1. Bearb. v. R. J. K. Law. Friedberg: Drei L-Verlag, 2001. Pb., 224 S., € 10,20

Pietismus und Liedkultur. Hrsg. Wolfgang Miersemann; Gudrun Busch. Hallesche Forschungen, Bd. 9. Tübingen: Niemeyer, 2002. Kt., ca. 350 S., ca. € 48,–

Henning Graf Reventlow. *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. IV: *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*. München: Beck, 2001. Ln., 440 S., € 39,90

*Peter Schicketanz. *Carl Hildebrand Freiherr von Canstein: Leben und Denken in Quellendarstellungen*. Hallesche Forschungen, Bd. 8. Tübingen: Niemeyer, 2002. Kt., ca. 260 S., € 38,–

Thomas Schirrmacher. *Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte*. Biblia et symbiotica, Bd. 19. Bonn: VKW, 2001. Kt., 200 S., € 20,–

Michael Weyer. *150 Jahre Evangelisch-Methodistische Kirche: Die Geschichte des Methodismus in den deutschsprachigen Ländern*. Stuttgart: Anker, 2001. Kt., 49 S. A4, DM 29,80

Renate Wilson. *Pious Traders in Medicine: A German Pharmaceutical Network in Eighteenth-Century North America*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2000. Geb., 258 S., $ 37,50

Adolph Zahn. *Von Gottes Gnade und des Menschen Elend*. Hrsg. v. Wolf-Christian Jaeschke. Theologische Nachfahren Luthers und Calvins, Bd. 1. Bonn: VKW, 2001. Kt., 600 S., € 42,–

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. *Schriften*. Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd. 15: *Auszüge aus des sel. Ordinarii der Evangelischen Brüderkirche Herrn Nicolaus Ludwig, Grafens und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf sowol ungedruckten als gedruckten Reden über die vier Evangelisten* ... 6 Bde. Barby 1766-1792. Reprint Bd. 4-6. Hildesheim: Olms, 2001. Geb., 1494 S., € 406,–

Praktische Theologie

1. Allgemeines

BibleWorks 5.0: Software for Biblical Exegesis & Research. Bigfork, USA:Hermeneutika, 2001. 2 CD für Windows, Systemvoraussetzungen: mind. MS Windows 3.1 oder Windows 95, 98 oder NT, 8 MByte Arbeitsspeicher, 22-600 MByte freier Festplattenplatz (je nach Installationsumfang) und CD-ROM-Laufwerk. Auch lauffähig auf Macintosh (PowerPC, Centris oder Quadra) mit Windows-Emulation. € 286,–

Das Programm BibleWorks, das nun in der Version 5.0 vorliegt, ist ein beinahe unentbehrliches Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit mit den biblischen Grundtexten, bietet aber auch für den theologischen Laien eine äußerst wertvolle Hilfe, da es den Zugang zum hebräischen bzw. griechischen Grundtext der Bibel über eine englische oder deutsche Übersetzung ermöglicht. Zum Lieferumfang der auf zwei CDs ausgelieferten Software gehört neben verschiedenen Ausgaben des hebräischen und griechischen Grundtextes der Bibel (u. a. Nestle-Aland, 27. Aufl. und BHS 1990, rev. 4. Aufl. mit Akzenten) sowie der LXX und der Vulgata eine Vielzahl von Übersetzungen in insgesamt 24 Sprachen.

In deutscher Sprache enthält die CD die Texte der Lutherübersetzungen von 1912 und 1984, die unrevidierte sowie die revidierte Elberfelder Übersetzung, die Einheitsübersetzung, die Schlachter-Übersetzung und das 1998 erschienene Münchener NT. Neben den Bibeln enthält BibelWorks 5.0 eine Reihe von Wörterbüchern und Lexika. Dazu gehören solch renommierte Werke wie das vollständige Hebräische Wörterbuch zum AT von Brown, Driver und Briggs oder das Theologische Wörterbuch zum AT von Harris, Archer und Waltke sowie für die griechische Sprache des NT das Wörterbuch von Louw-Nida und das Griechisch-Englische Wörterbuch von Thayer.

In der Version 5.0 zum ersten Mal vollständig in das Programm integriert ist außerdem die International Standard Bible Encyclopedia sowie eine Reihe weiterer englischer Lexika und Handbücher, bis hin zu dem Westminster Bekenntnis und Katechismus.

Die biblischen Texte und die Wörterbücher sind jeweils vollständig indiziert und können daher in Sekundenstelle nach jedem beliebigen Wort bzw. jeder Wortkombination durchsucht werden. Selbst auf eher langsamen Computern erreicht BibleWorks dadurch eine ungeheure Geschwindigkeit. BibleWorks 5.0 ist im echten Sinne multilingual, d. h. es können die unterschiedlichsten Sprachen nebeneinander in einem einzigen Fenster oder parallel in mehreren Fenstern dargestellt und verwandt werden. Die ursprachlichen Bibeln und einige der Überset-

zungen (bei den deutschen Übersetzungen leider die Luther-Übersetzung von 1912) sind zudem mit Codes versehen. Steht der Cursor in diesem Fall über einem Wort, so wird sofort im unteren Auto-Info-Fenster das jeweilige hebräische oder griechische Wort aufgeführt und grammatikalisch erläutert. Aus welchem Lexikon diese Angaben stammen, kann man dabei auswählen. Auf diese Weise ist es auch ohne Kenntnis der biblischen Grundsprachen möglich, mit dem hebräischen bzw. griechischen Text der Bibel zu arbeiten.

Die Funktionalität von BibelWorks ist enorm. Um z. B. einen im Textfenster vorhandenen Begriff suchen zu lassen, reicht ein Doppelklick auf das Wort. Bei den ursprachlichen Texten kann man mit der rechten Maustaste ein Kontextmenü aufrufen, in dem z. B. die Suche nach der Wortwurzel durchgeführt werden kann. Daneben gibt es aber auch eine Reihe von direkten Eingabemöglichkeiten bei der Suche, die bis hin zu komplizierten morphologischen Suchen gehen (also z. B. die Suche nach einem verneinten Infinitiv absolutus im hebräischen AT oder der Verwendung eines griechischen Verbs im Aorist Passiv in Kombination mit einer bestimmten Präposition, wobei eingestellt werden kann, wie viele Wörter diese beiden auseinander liegen können). Auf Wunsch hilft ein Morphologie-Assistent, solche Suchroutinen so genau wie möglich einzugeben.

Seit der Version 4.0 findet sich im Programm auch eine äußerst leistungsfähige graphisch orientierte Suchmaschine, die so genannte „Advanced search engine" (ASE). Mit der ASE können komplexe Suchroutinen aufgebaut und durchgeführt werden, wobei auch unterschiedliche Bibelausgaben miteinander kombiniert werden können. Die Vielfalt und Flexiblität dieses Programmteiles ist kaum zu überbieten. Da dies auch für viele andere Elemente von BibleWorks gilt, ist es äußerst hilfreich, eine komplette CD randvoll mit knapp vier Stunden voller Beispiel-Videos zu haben, auf der alle Einzelschritte erklärt und demonstriert werden. Diese Videos können entweder direkt aus der Programmoberfläche oder über die Hilfefunktion aufgerufen werden. Schrittweise werden selbst sehr komplexe Vorgänge erklärt.

Neben einigen Bibeltexten und Wörterbüchern neu in der Version 5.0 ist die weitgehend konfigurierbare Oberfläche. Schon beim Start kann man zwischen drei unterschiedlichen Benutzer-Levels entscheiden. Wer also ganz neu ist, kann sich relativ viel Hilfestellungen bieten lassen, während erfahrene User des Programms ohne diese auskommen. Wie in vielen anderen Windows-Programmen auch lassen sich die Buttons auf der Navigationsleiste ebenfalls frei konfigurieren, Abkürzungen für die biblischen Bücher sind veränderbar und auch sonst können beinahe alle Einstellungen individuell angepasst werden.

Ferner gehört zu dem Programm in der Version 5.0 eine hervorragende Update-Funktion. Da BibleWorks ein Programm ist, das ständig weiterentwickelt wird, ist dies bereits in die Programmoberfläche integriert. Bei einer bestehenden Internetverbindung sucht BibleWorks auf der homepage von Hermeneutika nach neuen Versionen des Programms sowie nach Veränderungen und Korrekturen der ausgelieferten Texte. Nachdem man sich entschlossen hat, welche der Aktua-

lisierungen man übernehmen möchte, werden diese herunter geladen und in BibleWorks integriert. In ganz besonderem Maße nimmt BibleWorks bei der Weiterentwicklung des Programms und der Texte auf die Wünsche und Ansichten der User Rücksicht. In einer Internet-Mailing-Liste kann man Fragen und Probleme zum Programm ebenso loswerden wie Wünsche für die Weiterentwicklung. Die Erfahrung im Umgang mit diesen beiden Angeboten zeigt eine sehr große User-Freundlichkeit auf Seiten von BibleWorks und seinen Programmierern.

Schließlich bietet die neue Version von BibleWorks auch die Möglichkeit, weitere Bibeln in BibleWorks zu integrieren. Dazu gibt es einen „Version Database Compiler". Der Bibeltext muss im ASCII-Format vorliegen und die einzelnen Verse müssen entsprechend gekennzeichnet sein, damit der Compiler diese zusätzliche Übersetzung der Bibel in BibleWorks integrieren kann. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, z. B. andere deutsche Übersetzungen aufzunehmen und wie eine BibleWorks eigene Datei zu verwenden. Auch für Bibelübersetzer und Missionare dürfte diese Programmerweiterung ein wichtiges Hilfsmittel sein.

Sozusagen als „Bonus" zu dem ohnehin schon sehr guten Programm gibt es ein Makro für Winword, mit dem Texte direkt aus Winword heraus aufgerufen und in die Textverarbeitung integriert werden können. Außerdem liegt ein Tastaturtreiber für Hebräisch vor, der es ermöglicht, vokalisierte hebräische Texte in Winword, aber auch in anderen Windows-Programmen, zu schreiben (von rechts nach links), und zwar auch in Kombination mit deutschen oder anderssprachlichen Texten in einer Zeile. Allerdings ist es dazu notwendig, das Keyboard auf einen englischen Tastaturtreiber umzustellen, da sonst bestimmte Zeichen nicht oder nur sehr umständlich zu erreichen sind. Auch griechische Texte mit Akzenten können geschrieben werden.

Insgesamt erweist sich BibleWorks als das wohl zur Zeit beste Bibelprogramm für die wissenschaftliche Arbeit, ist aber auch für den Laien eine ungewöhnlich vielfältige Hilfe bei der Erarbeitung von Bibeltexten, der Vorbereitung von Andachten, Jugendstunden, Predigten usw. Die Möglichkeiten der Synopsendarstellung oder des Exports von Texten und Bibelstellenlisten sind dabei nur Beispiele der hilfreichen und guten Funktionen des Programms. Allerdings sollte man dazu Englisch beherrschen, da die Oberfläche des Programms und alle Hilfetexte sowie die Wörterbücher und Lexika englisch sind. Der Preis von etwa 286,– € (299,95 US$) ist in jedem Fall gerechtfertigt für ein derart umfangreiches Programmpaket.

Hans-Georg Wünch

Bernd Harder; Hansjörg Hemminger. *Seher, Schwärmer, Bibeldeuter: Prophezeiungen und ihre Bedeutung.* GTB 937. Gütersloh: Gütersloher Verl.haus, 2001. Tb., kt., ca. 128 S., € 8,50

Die beiden Autoren des Buches, Bernd Harder und Hanjörg Hemminger, setzen sich in ihrem Buch aus nun schon einigem Abstand heraus mit der Hysterie um die Jahrtausendwende und Prophezeiungen über das Weltende auseinander.

Im ersten Drittel des Buches beschäftigt sich Bernd Harder vor allem mit den alten Prophezeiungen von Nostradamus aber auch mit dem so genannten Mühlhiasl und anderen vermeintlichen Propheten. Bei Nostradamus geht es ihm nicht um eine Auseinandersetzung mit ihm direkt, sondern um heutige Nostradamus–Auslegungen, wie wir sie z. B. bei Dimde, Trollmann, Bouvier und Lichtenfels finden. Exemplarisch stellt Harder einige bekannte Nostradamus-Prophezeiungen vor (die Vorhersage der Sonnenfinsternis 1999, die mit einem Weltuntergangsszenario verknüpft wurde, aber auch andere vermeintlich hundertprozentige Vorhersagen, die Nostradamus Jahrhunderte vor dem Ereignis gemacht haben soll und die seine Echtheit als „Seher" und unschlagbaren Propheten belegen sollten). Die Willkür dieser Nostradamus Auslegung wird klar mit Beispielen belegt und gezeigt, dass sich mit den bekannten Nostradamus-Versen nahezu alles belegen lässt. Fast amüsant ist Harders Analyse der Vorgehensweise eines Manfred Dimde zu lesen, der mit seinen Zahlenspielereien die Nostradamus-Texte aktualisiert und ihnen jeden nur erdenklichen Sinn unterlegen kann.

Weiter setzt sich Harder auch mit den Voraussagen der Astrologin Elisabeth Tessier, Todesahnungen und den prophetischen Gestalten Swedenborg und Edgar Cayce auseinander (Kap. 2). Man muss hierbei beachten, dass Harder sich lediglich der Frage der Trefferquote und Zuverlässigkeit ihrer Prophezeiungen widmet und nicht der Frage der Astrologie, Hellseherei und ähnlicher parapsychologischer Phänomene schlechthin. Astrologie erklärt er gar nicht und was er zu Swedenborg schreibt, ist viel zu knapp, um dieser schillernden Persönlichkeit gerecht zu werden. Er belegt jedoch klar, dass die „Trefferquote" dieser Vorhersagen bei weitem nicht so einzigartig ist, wie das in entsprechender esoterischer Literatur vorgegeben wird, sondern sich verdächtig nahe dem Bereich der Berechenbarkeit und allgemeinen Vermutbarkeit nähert.

Hemminger weitet die Fragen der Vorhersagen des Weltendes auf den Bereich der bibelbezogenen Prophezeiungen aus (Kap. 3). Die Faszination der Auslegung der apokalyptischen Literatur der Bibel ist Jahrhunderte alt und die Berechnung eines Weltuntergangstermins und eines Fahrplans der Endzeit hat prominente Bibelausleger wie Johann Albrecht Bengel genauso gereizt wie zeitgenössische Propheten wie z. B. ein Wim Malgo mit seinem Missionswerk Mitternachtsruf. Auch unseriöse Gruppierungen wie die der Uriella, Fiat lux oder der Michaelsvereinigung eines Paul Kuhn, der Prophetin Fittkau-Garthe, der Davidianer um David Koresh, der Sonnentempler und heavens gate finden Erwähnung. Denn

überall sind ähnliche Motive für die Faszination Weltende zu finden: Die Sehnsucht nach Erneuerung durch das Weltende, Angst vor dem Untergang und die Hoffnung, zu denen zugehören, die den Untergang unbeschadet überstehen.

Damit ist Hemminger beim letzten Teil des Buches, in dem er genau diese Motive näher untersuchen will. Doch weder sein biblisch–theologischer Teil, noch seine psychologische Deutung der Ängste können als befriedigend dargestellt bezeichnet werden. Es liegt vor allem daran, dass man als Leser nach der Darstellung so vieler willkürlich menschlicher Interpreten und Propheten des Weltendes nun auch eine gute Darlegung biblischer Eschatologie erwartet. Was Hemminger dann im Grunde auf nicht mehr als fünf Seiten schreibt ist sehr gut, aber im Ganzen doch zu knapp. Hemminger definiert das Motiv der christlichen Erwartung eines Weltendes eindeutig auf den Trost. Das Leiden am Leid der Welt, die Hoffnung auf eine bessere Welt der Gerechtigkeit, die Hoffnung auf Heil und Sieg über das Böse nährt den Wunsch nach einem Weltende (S.90). Demgegenüber stellt Hemminger die falschen Motive von Apokalyptikern mit ihrem Hass gegen das Alte und Chiliasten mit ihrer Sehnsucht nach Neuem (S.113). Diese Unterscheidung ist problematisch, weil diese Begriffe auch ganz anders besetzt sind. Hemmingers Auseinandersetzung mit der Faszination und gleichzeitigen Angst vor dem Weltende fußt auf der Riemannschen Typologie (S. 114ff). Dieses Phänomen der Faszination und zugleich Angst in dessen vier „Grundformen der Angst" einzuordnen empfinde ich als zu gesucht und zu allgemein. Natürlich kann man jeden dieser vier Typen auch auf die Angst/Faszination vor dem Weltende beziehen, wie man das bei jedem Lebensbereich tun kann, doch hier müsste noch tiefer nachgefragt werden, wie dieses Begriffspaar individual– und sozialpsychologisch unser Menschsein und unser Glauben und Hoffen beeinflusst.

Horst Schaffenberger

Georg Lämmlin; Stefan Scholpp (Hrsg.). *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen.* UTB 2213. Tübingen und Basel: A. Francke, 2001. 432 S., € 19,90.

Unter evangelikalen Theologen ist die Praktische Theologie leider noch immer ein weithin unbestelltes Feld. Man liebt zwar die Praxis, nicht aber unbedingt die Praktische Theologie. So wie letztere an Universitäten betrieben wird, gilt sie vielen als praxisfern und nur bedingt hilfreich für eine dem Gemeindeaufbau dienende Praxis. Und so greift man selbst zu eher pragmatischen Rezepten – und überlässt die praktisch-theologische Theoriebildung den anderen in ihrem Elfenbeinturm. Leicht entsteht so aber pragmatischer Wildwuchs und eine unselige

Kluft zwischen Theorie und Praxis. Von daher wäre es hohe Zeit, dass evangelikale Theologen die Praktische Theologie neu entdecken, sich mit existierenden Entwürfen auseinander setzen und sich an der praktisch-theologischen Theoriebildung – gerade auch um einer qualitativ hoch stehenden Praxis willen! – beteiligen. Das hier anzuzeigende, von Lämmlin und Scholpp hrsg. Buch kann dazu einen hervorragenden Zugang eröffnen. In faszinierenden Miniaturen werden hier die Ansätze, Methoden und Entwürfe wesentlicher Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie aus dem gesamten deutschsprachigen Raum vor Augen geführt – und zwar in Form von Selbstdarstellungen, die in die Biographie, die Entwicklung des eigenen Systems und das jeweilige Verständnis von Praktischer Theologie erhellende Einblicke verschaffen und allein schon durch die gewählte Form der Darstellung etwas von der Eigenart des jeweiligen Theologen vermitteln. Wer sich mit diesem gut zu lesenden Buch befasst, wird gut begründet auswählen können, mit welchem PT-Entwurf er sich künftig näher beschäftigen will, und wird dadurch Zugang zu vielen Einzelveröffentlichungen der entsprechenden Autoren finden. Die Herausgeber bieten zudem zunächst in einem Einführungskapitel (S. 1-20) einen analytischen Überblick über den Status quo der Praktischen Theologie heute, wobei die aktuelle Tendenz deutlich wird, PT mehr als Wahrnehmungswissenschaft, und nicht mehr so sehr als Handlungswissenschaft, zu begreifen (- was aber wohl eine eher problematische Alternative sein dürfte!).

Im einzelnen kommen – altersmäßig von den (fast-)Emeriti bis zu den jüngsten Fachvertretern geordnet – die folgenden Praktischen Theologen zur (Selbst-) Darstellung: Manfred Josuttis (mit seiner erstaunlichen Odyssee), Karl-Heinrich Bieritz (faszinierend allein schon vom Stil her!), Dietrich Stollberg (mit seinen theologisch schwer verdaulichen Positionen), Wolfgang Steck (als fleißiger Systembildner), Christian Möller (mit viel konstruktiv-systemkritischen Einsichten), Reiner Preul (mit seiner wichtigen Betonung der Kirchentheorie), Susanne Heine, Gerhard Marcel Martin, Heinz Schmidt, Christoph Morgenthaler (mit lesenswerten Einblicken in Aspekte der systemischen Seelsorgetheorie), Wolfgang Ratzmann, Hans-Günter Heimbrock (der wohl praxisfernste von allen!), Wilhelm Gräb, Albrecht Grözinger und Michael Meyer-Blanck (die augenblicklich vielleicht prägendsten Gestalten der neueren PT-Szene), Hans-Martin Gutmann, Klaus Raschzok, Christian Grethlein (der unermüdliche Lehrbuch-Schreiber), Friedrich Schweitzer, Michael Herbst (ganz singulär mit einem profilierten Aufsatz zu seinem Verständnis von missionarischem Gemeindeaufbau) sowie schließlich Wilfried Engemann. Bei manchem, der heute ganz andere Positionen vertritt, klingt noch durch, dass er einst aus pietistischen, theologisch konservativen oder gar charismatischen bzw. freikirchlichen Kreisen stammte, diese Prägung dann aber im Lauf seines Theologiestudiums abgelegt habe. Ein Verzeichnis der universitären Spezialinstitute in der Praktischen Theologie sowie ein ausgewähltes Literaturverzeichnis und Register schließen den informativen, anregenden und gut redigierten Band ab. Dies ist hilfreiche Lektüre nicht nur für E-

xamenskandidaten. Es könnte Einsteigerlektüre werden für viele, die sich künftig mehr mit Praktischer Theologie beschäftigen sollten!

Helge Stadelmann

Armin Mauerhofer. *Pädagogik nach biblischen Grundsätzen.* 2 Bde. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Kt., zus. 952 S., € 34,90

Nach dem Studium des Lehramtes und der Tätigkeit als Lehrer studierte Armin Mauerhofer Theologie, um als Pastor und schließlich als Dozent für Pädagogik und Katechetik tätig zu werden. Seit Beginn dieses Werdegangs wurde das Interesse Mauerhofers an pädagogischen und didaktischen Überlegungen geweckt, die er als evangelikaler Forscher immer wieder bewusst an biblischen Grundsätzen ausrichtet. Die reichhaltigen Ergebnisse dieser biblisch fundierten pädagogischen Überlegungen liegen nun in dem ausführlichen zweibändigen Werk „Pädagogik nach biblischen Grundsätzen" vor.

Gleich zu Beginn stellt Mauerhofer die Bibel als Grundlage aller pädagogischen Überlegungen dar (Bd. 1, S. 17-107), indem er zunächst die Vernachlässigung der Bibel in der heutigen Pädagogik und theologisch liberalen Religionspädagogik beschreibt und dann der Bibel als Offenbarungswort Gottes eine grundlegende Stellung in der Pädagogik zuweist. In diesem ersten Kapitel begründet Mauerhofer seinen Ansatz einer evangelikalen Pädagogik, den er in den folgenden Kapiteln in seinen einzelnen Bestandteilen darlegt. Da alle pädagogischen Überlegungen auf einem bestimmten Menschenbild fußen, geht der Autor auf bedeutende philosophische und psychologische Menschenbilder aus Geschichte und Gegenwart ein, entwickelt dann aber ein bibelorientiertes Menschenbild (Bd. 1, S. 109-149). Aus diesem bibelorientierten Menschenbild leitet Mauerhofer sowohl die pädagogischen Ziele (Bd. 1, S. 151-252) als auch die pädagogischen Prinzipien (Bd. 1, S. 253-387) ab. Wieder beleuchtet er die Ziele und Prinzipien, die sich aus den verschiedenen humanistisch ausgerichteten Menschenbildern ergeben, um zum eigenen evangelikalen Ansatz zu gelangen.

Schließlich beschreibt Mauerhofer aufbauend auf die bis hierher erarbeiteten Erziehungsziele und –mittel das Erziehungsfeld. Das erledigt er im Kapitel über die Gemeindepädagogik, die er definiert als den Beitrag, den die christliche Gemeinde im Blick auf die Erziehung der Kinder, Teenager und Jugendlichen leisten soll (Bd. 1, S. 389-514). Dabei begrenzt er die Gemeindepädagogik auf die Erziehung Heranwachsender und zählt Erwachsenenbildung und Altenarbeit nicht dazu. Die für diese Haltung angeführten Begründungen reichen meines Erachtens im Hinblick auf den Stand der gemeindepädagogischen Diskussion nicht aus. Bedeutende gemeindepädagogische Forscher betrachten sowohl Heranwachsende als auch Erwachsende als Adressaten der Gemeindepädagogik (z. B. Mar-

kus Printz, *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik*, S. 53f; Christian Grethlein, *Gemeindepädagogik*, S. 265ff). Mauerhofer ist aber zugute zu halten, dass er nach der Behandlung der Kinder-, Teenager- und Jugendarbeit entgegen seiner eigenen Überzeugung auch die Erwachsenbildung in seine Ausführungen aufnimmt.

Im kürzeren zweiten Band seines Werkes führt Mauerhofer in den drei Themenbereichen Entwicklungspsychologie (S. 13-122), bibelorientierte Didaktik (S. 123-271) und Katechetik (S. 273-387) die gemeindepädagogischen Überlegungen aus Band 1 fort. Enthalten die entwicklungspsychologischen Ausführungen im wesentlichen noch grundsätzliche und theoretische Gedanken, so entfaltet er in den Kapiteln Didaktik und Katechetik viele für die Praxis sehr hilfreiche Hinweise zum Unterrichten und zur biblischen Unterweisung. Leider beschränkt sich Mauerhofer im zweiten Band nur noch auf die Erziehung Heranwachsender. Es ist deutlich zu spüren, dass für ihn der gemeindepädagogische Auftrag der Gemeinde einen religionspädagogischen Auftrag einschließt. Daher erklären sich manche auf die Schule bezogenen Ausführungen.

Sowohl aus pädagogischer als auch aus theologischer Perspektive handelt es sich um ein sehr fundiertes Werk, das sich auf ein breites literarisches Fundament stützt. Das wird sichtbar an den reichlichen Fußnoten und den ausführlichen Literaturverzeichnissen (Bd. 1, S. 515-542; Bd. 2, S. 389-410). Die beiden Bände lassen sich sehr gut lesen. Die detaillierte Untergliederung und die Hervorhebung zentraler Aussagen und Begriffe durch Fettdruck tragen sehr zur Übersichtlichkeit bei. Manche Redundanz hätte jedoch vermieden werden können. Der recht deskriptive Stil lässt manche stringente Argumentation missen.

Mauerhofer hat sich dankenswerter Weise eines großen Mangels angenommen und seine Zeit für eine lohnende Sache investiert. Ein vergleichbares evangelikales Werk über das Thema Pädagogik wie dieses nun vorliegende hat es meines Wissens nach bisher nicht gegeben.

Gunnar Berchner

Klaus Schirrmacher; Thomas Schirrmacher; Ingrid von Torklus (Hrsg.). *Baumeister bleibt der Herr: Festgabe zum 80. Geburtstag von Prof. Bernd Schirrmacher*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2001. Br., 336 S., € 25,–

Das vorliegende Buch ist ein Sammelband zu Ehren des Gießener Professors Bernd Schirrmacher, der von seinen Kindern Klaus und Thomas Schirrmacher sowie Ingrid von Torklus, geb. Schirrmacher, herausgegeben wurde. Es handelt sich dabei um ein sehr persönliches Buch, weniger um eine Festschrift im eigentlichen Sinne. Von daher finden sich unter den Abhandlungen nicht nur Artikel mit wissenschaftlichem Anspruch, sondern auch biographisch-historische Beiträ-

ge, Briefe, Zeitungsartikel sowie persönliche Erinnerungen und Grüße von Familienangehörigen und Freunden. Außerdem sind mehrere Beiträge von Prof. Bernd Schirrmacher selbst, die aus früheren Veröffentlichungen entnommen wurden, in dem Buch enthalten.

In dieser Rezension soll auf einige der Aufsätze von Gratulanten eingegangen werden, die interessante pädagogisch-theologische Themen behandeln. Zu diesen Hauptbeiträgen des Buches gehören die Artikel von Prof. Helge Stadelmann und Dr. Stephan Holthaus zur Pädagogik August Hermann Franckes und seiner Bedeutung für heute, von Dr. Thomas Schirrmacher über den früheren Pietismus an der Gießener Universität, von Dozent Wilhelm Faix über Autorität und Freiheit in der Erziehung sowie von Dr. Christine Schirrmacher über Kindererziehung und Familienwerte im Islam.

In seinem kirchengeschichtlich orientierten Artikel über „Die Pädagogik August Hermann Franckes" macht Holthaus deutlich, dass Franckes Pädagogik in mancherlei Hinsicht für die nachfolgenden Jahrhunderte von großer Bedeutung geworden ist. Besonders die „Abschaffung von Standesschranken, die Vorbildfunktion des Lehrers und der Eltern sowie die ganzheitliche Erziehung zur Gottesfurcht und zur Klugheit" wird dabei hervorgehoben (S. 26). Dabei betont Holthaus, dass das weit verbreitete Bild einer so genannten „Prügelpädagogik" bei Francke mit den historischen Fakten nicht übereinstimmt und „dringend revidiert werden" muss (S. 27).

Stadelmann zieht in seinem Artikel „Top Ausbildung auf allen Ebenen: Was Evangelikale heute von August Hermann Francke lernen können" Folgerungen aus dem Leben und Wirken des Hallenser Theologen. Besonders seine Betonung, „Bildung aus dem Glauben" sei „ein wesentlicher Schlüssel zur Prägung des Einzelnen und zur Veränderung von Kirche und Gesellschaft" (S. 35) ist nach Stadelmann auch für uns heute ein grundlegender Ansatz für eine positive Veränderung. Francke hatte zu diesem Zweck geplant, eine christliche Hochschule einzurichten, was allerdings aus verschiedenen Gründen „nicht über eine erste Vorstufe ... hinaus" gekommen war (S. 37). Stadelmann sieht in diesem Grundansatz Franckes, nicht bei einer christlichen Schulbildung stehen zu bleiben, sondern auch eine christliche Hochschulbildung anzustreben, einen wesentlichen Ansatzpunkt für die Aufgabenstellung von Evangelikalen heute (S. 36). Nachdem in den letzten Jahren und Jahrzehnten viele christliche Schulen (Bekenntnisschulen) in Deutschland gegründet wurden, sei es wesentlich, nun auch die andere Vision Franckes aufzugreifen und für eine christliche Hochschulausbildung einzutreten (S. 38).

Thomas Schirrmacher schließt in seinem Artikel „Die erste pietistische Universität in Gießen" an diesen Gedanken an, indem er auf die Zeit von 1688 bis 1760 hinweist, in der die Universität in Gießen eine stark vom Pietismus geprägte Einrichtung war. Dies ist, so Schirrmacher, heute kaum noch bekannt (S. 39). Es geht zurück auf den Einfluss von Philipp Jakob Spener, dem es seit 1688 gelungen war, zunehmend pietistisch geprägte Professoren an der Universität in

Gießen unterzubringen (S. 40). Leider war diese Phase jedoch nicht von Dauer, sondern endete, nachdem die bis dahin stark pietistisch geprägte Landgrafenfamilie sich vom Pietismus abgewandt hatte, mit dem Tod von Christoph Matthäus Pfaff im Jahre 1760 (S. 40). Schirrmacher sieht in dieser pietistischen Vergangenheit der Universität Gießen auch einen wichtigen Ansatzpunkt für die weitere Entwicklung der Freien Theologischen Akademie Gießen (S. 41).

Nach diesen eher kirchengeschichtlich ausgerichteten Beiträgen folgen nun einige pädagogische Artikel. Besonders wichtig ist dabei sicher der Beitrag von Wilhelm Faix über „Autorität und Freiheit in der Erziehung". Faix zeigt zunächst einige Autoritätsprobleme in der gegenwärtigen Erziehungspraxis auf (S. 42-44) und wendet sich dann einer positiven Definition des Begriffes „Autorität" zu. Besonders betont er in diesem Zusammenhang, dass Autorität immer ihren Ursprung in Gott selbst hat: „Der Mensch hat immer nur so viel Autorität, wie er sie von Gott verliehen bekommen hat" (S. 44). Die elterliche Autorität, so Faix weiter, muss zugleich eine „Amtsautorität", eine „Sachautorität" und eine „Persönlichkeitsautorität" sein, wobei letzteres für Faix die eigentliche Autorität ist (S. 45f). In einem dritten Schritt geht Faix nun der Frage nach, wie Eltern ihre Autorität gewinnen. Auch hier macht er deutlich, dass dies vor allem durch die persönliche Beziehung und das Vorbild der Eltern geschieht (S. 46-49). Dann wendet sich Faix der Frage zu, wodurch elterliche Autorität gehindert oder zerstört wird und benennt eine Anzahl von Gründen (S. 49-51), bevor er schließlich in einer Art Zusammenfassung versucht, das Verhältnis zwischen Freiheit und Autorität in der Erziehung konstruktiv zu bestimmen (S. 51) und anhand von Eph. 6,1-4 zu verdeutlichen (S. 52-54). Wichtig ist, so Faix, dass sich elterliche Autorität von den Merkmalen der göttlichen Autorität bestimmen lässt: „Barmherzigkeit, Vergebung, Liebe und vertrauensvolle Beziehung" (S. 54).

Der Artikel von Christine Schirrmacher, „Kindererziehung und Familienwerte im Islam" schließlich schildert die Stellung der Kinder und ihre (religiöse) Erziehung im Islam und gibt dadurch einen wertvollen Einblick in moslemisches Denken. So zeigt Schirrmacher auf, dass der Islam grundsätzlich davon ausgeht, dass Säuglinge und Kleinkinder zunächst einmal unschuldig sind und „nichts Böses kennen und wollen" (S. 81f). Schrittweise werden die Kinder dann, wenn sie älter werden, in die praktizierte Religion hinein genommen. Dabei geschieht Erziehung sowohl in den Koranschulen als auch in den säkularen Schulen in den meisten moslemischen Ländern durch Wiederholen und Auswendiglernen (S. 83). Schirrmacher erläutert, dass diese Lernmethode ihre Wurzel letztlich im Gottesbild des Islam hat: „Gott muß nach islamischer Auffassung nicht verstanden, sondern vor allem angebetet werden." (S. 83). Dabei erstreckt sich die Einbeziehung Gottes in der Erziehung auf alle Bereiche. Auch die Erziehung für die spätere Rolle als Mann oder Frau hat ihren Platz innerhalb der religiösen Erziehung (S. 84).

Neben diesen Hauptbeiträgen des Buches finden sich noch eine ganze Reihe weiterer pädagogisch-theologischer Artikel. Sie im Einzelnen aufzuzählen oder

gar inhaltlich darzustellen, würde den Rahmen einer Rezension bei weitem übersteigen. Das Gleiche gilt auch für den Versuch, eine Wertung des Gesamtwerkes zu erstellen. Die Artikel unterscheiden sich nicht nur im Blick auf ihre Ausrichtung und ihren theologischen Gehalt, sondern auch im Blick auf ihre Wissenschaftlichkeit sehr voneinander. Dies ist zwar im Grunde zu erwarten bei einem Sammelband bzw. einer Festschrift, scheint aber für das vorliegende Werk in besonderem Maße zu gelten. Insgesamt handelt es sich jedoch um ein interessantes und sehr vielfältiges Buch mit einer bemerkenswert persönlichen Note.

Hans-Georg Wünch

Matthias Wolfes. *Theologiestudium und Pfarramt: Eine kirchensoziologische Studie zum Verhältnis von universitärer Theologenausbildung und pfarramtlicher Berufstätigkeit, untersucht anhand einer statistischen Datenerhebung unter Pfarrerinnen und Pfarrern der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2000. Kt., 252 S., € 19,90

Die Studie von Matthias Wolfes ist für jeden empfehlenswert, der in der theologischen Ausbildung tätig ist oder in Gremien mitarbeitet, die über deren zukünftige Gestalt nachdenken. Obwohl Wolfes ausschließlich das Verhältnis von Theologiestudium und Pfarramt untersucht, lassen sich die Ergebnisse doch *cum grano salis* auch auf das Verhältnis von theologischer Ausbildung und Tätigkeit als Prediger bzw. Pastor im Bereich der Gemeinschaftsbewegung bzw. der Freikirchen übertragen. Die der vorliegenden Studie zugrunde liegende Befragung fand 1995 statt (S. 17) und richtete sich an insgesamt 232 Personen, die in allen geographischen Teilgebieten der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg als Pfarrer bzw. Pfarrerin tätig waren (vgl. hier und im folgenden S. 61ff). Sie durften höchstens fünf Jahre seit dem Zeitpunkt der Entsendung der Fragebögen in den Pfarrdienst gewählt worden sein. Zum Abschluss der Befragung hatten 86 Personen den Fragebogen zurückgeschickt, darunter waren 44 westliche und 42 östliche Teilnehmer; 37 Personen waren Frauen und 49 Männer.

Der Inhalt der Befragung wird auf den S. 61-100 dargeboten. Es wurde zunächst nach der eigenen Person (Herkunft, Geschlecht), der Berufstätigkeit der Eltern und den Instanzen der religiösen Sozialisation (Personen, Institutionen) und den Gründen für die Studienplatzwahl gefragt. Ein zweiter Themenkomplex betraf die Gestaltung des Studiums (Erwartungen an das Studium, Schwerpunktsetzungen, kirchliches Engagement während des Studiums). Im dritten Teil ging es um das Vikariat und im vierten um die Beziehung zwischen Theologiestudium und Pfarramt (Wandel des Berufsbildes während der Ausbildungsphasen, Verhältnis von Theologiestudium und Pfarramtspraxis, Bedeutung der Theologie für die pfarramtliche Tätigkeit, Stellung der Rechtfertigungslehre darin). Im folgen-

den seien exemplarisch einige markante Ergebnisse hervorgehoben: Den Kirchengemeinden und ihren Ortspfarrern kommt eine schlechthin entscheidende Rolle für den religiösen Sozialisationsprozess späterer Pfarramtsinhaber zu (S. 72). Als häufigster Grund für die Wahl des Studiums werden besondere persönliche Erlebnisse und das inhaltliche Interesse am Gegenstand des Studiums genannt (S. 74). Eine sehr große Mehrheit der Befragten sieht seine Erwartungen an den wissenschaftlichen Charakter des Studiums erfüllt; dagegen sieht eine fast ebenso große Mehrheit die Erwartung „Vorbereitung auf das Pfarramt" enttäuscht (S. 78f). Die Systematische Theologie steht bei den meisten im Vordergrund der Studieninhalte. Die wichtigsten theologischen Autoren sind entsprechend Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth und mit einigem Abstand Dorothee Sölle. Bemerkenswert ist auch die Beobachtung, dass die überwiegende Mehrzahl der Theologiestudierenden während des Studiums kirchlich engagiert ist. Erstaunlich ist schließlich im Zusammenhang mit den Fragen zur Pfarramtstätigkeit die Tatsache, dass nur einer der Befragten auf die Bedeutung des Gebets für die Predigtvorbereitung hinweist.

Wolfes kommt aufgrund der Ergebnisse der Befragung in einem letzten Kapitel seines Buches zu einigen wichtigen Schlussfolgerungen. Einmal beanstandet er das Vermittlungsdefizit der Gegenstände der universitären Ausbildungsphase gegenüber der pfarramtlichen Praxis. Er sieht darin eine Tendenz zur Selbstabschließung der wissenschaftlichen Theologie, die unbedingt überwunden werden muss (S. 101f). Von hier aus begrüßt er auch die Forderung der überwiegenden Mehrheit der Befragten nach einem Verständnis der Theologie als „Theorie zur Anleitung kirchlicher Handlungsvollzüge" (S. 103) und ist der Überzeugung, dass dies zu keiner Preisgabe des wissenschaftlichen Charakters der Theologie führen muss, sondern umgekehrt gerade die Definition der Theologie als Handlungswissenschaft ihre Relevanz im interdisziplinären Diskurs stärken würde. Wichtig erscheint mir auch die Schlussfolgerung von Wolfes im Hinblick auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Kirche: Die Theologie soll „Funktion der christlichen Gemeinde" sein (S. 106). Ob allerdings die Zukunft der Theologie primär darin liegt, dass sie die argumentativen und forschungspraktischen Standards der nicht-theologischen Kulturwissenschaften übernimmt, ist mir äußerst zweifelhaft. Wesentlicher erscheint mir, dass sie sich der Inhalte des christlichen Glaubens gemeinsam neu bewusst und gewiss wird. Dazu gehört dann auch, diese angemessen darzustellen – wobei die hermeneutischen Standards durchaus wechseln können.

Insgesamt ein lohnendes Buch! In formaler Hinsicht verdient noch die ausführliche Gliederung und eine sehr gute tabellarische Darstellung der Untersuchungsergebnisse im Anhang hervorgehoben zu werden. Personen- und Sachregister fehlen. Sie hätten den Zugang zu den Inhalten des Buches noch weiter erleichtert.

Peter Zimmerling

2. Gottesdienst

Michael Meyer-Blanck. *Liturgie und Liturgik – Der Evangelische Gottesdienst aus seinen Quellentexten erklärt.* Theologische Bücherei 97. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2001. 290 S., € 29,95

Das vorliegende Buch erwächst aus dem in den letzten Jahren gestiegenen Interesse an Liturgik und Liturgiewissenschaften und konkret aus dem langjährigen Ringen innerhalb der Lutherische Kirche(n) um die Frage nach einer angemessenen Gottesdienstgestaltung. Diese Frage hat mit dem Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999 – der Agende für die Evangelische Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands – eine vorläufige Antwort gefunden. Zum tieferen Verständnis dieser Diskussion und zu deren Weiterführung legt Michael Meyer-Blanck sein Buch vor, das Wesen und Gestalt des evangelischen Gottesdienstes aus seinen Quellentexten erklären möchte.

Um gleich zwei Missverständnissen vorzubeugen: 1. Es handelt sich nicht um eine Quellensammlung im klassischen Sinn. Dazu würde man sicherlich mehr als die insgesamt 19 Texte beginnend bei der Didache bis hin zu einem Text der amerikanischen und feministischen Theologin Marjorie Procter-Smith von 1990 erwarten. Meyer-Blanck stellt vielmehr zentrale Quellentexte der Liturgiegeschichte kommentiert vor, um den Leser mit der Interpretation der Texte nicht allein zu lassen. 2. Der Autor kompiliert die Texte nicht rein historisch, sondern möchte vielmehr einen Verstehenshorizont für die gegenwärtige liturgische Diskussion eröffnen und diese weiterführen. Dieser Ansatz zeigt sich im Aufbau des Buches, indem Meyer-Blanck zunächst anhand des Evangelischen Gottesdienstbuchs und Texten Luthers (Einweihungspredigt für die Torgauer Kirche und Deutsche Messe) das Proprium des evangelischen Gottesdienstes zu fassen versucht. Erst aus dieser Perspektive werden die altkirchlichen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Texte interpretiert.

Mit der sorgfältigen Auswahl von nur neunzehn Texten ist es Meyer-Blanck trotzdem hervorragend gelungen, die Entwicklungsgeschichte des evangelischen Gottesdienstes nachzuzeichnen. Dabei legt er Texte vor, die teilweise häufig zitiert, aber selten im Zusammenhang betrachtet werden. Und er gräbt Materialien aus, die ansonsten wenig gelesen werden (z. B. die Mystagogischen Katechesen des Cyrill von Alexandria oder Friedrich Spittas „Zur Reform des evangelischen Kultus“ von 1891). Einzelne Texte, die die neuere liturgische Diskussion innerhalb der katholischen Kirche beleuchten, lassen das Proprium des evangelischen Gottesdienstes in besonderem Licht erscheinen. Das alles macht die Lektüre durchgehend interessant und spannend. Überzeugend ist die jeweilige Interpretation der Texte. Sie verrät ein hohes Maß an Sach- und Detailkenntnis und zeichnet sich durch eine historisch genaue Einordnung und Deutung der Quellentexte

aus. Die Textinterpretationen mit ihrem hohen informativen Gehalt ergänzen die Quellentexte in hervorragender Art und Weise.

Leser, die sich bisher noch wenig mit Fragen der Liturgik beschäftigt haben, mögen sich gelegentlich durch die Fülle an Informationen überfordert fühlen. Der Gesamteindruck des Werkes wird dadurch aber nicht geschmälert. Die Frage nach der Bedeutung der Quellentexte für die heutige gottesdienstliche Praxis wird immer wieder gestellt. Der Autor hat von dieser Intention her auch eine Reihe von zukunftsweisenden Thesen am Schluss angefügt. Wer von der gemeindlichen Praxis aus denkt, hätte sich an dieser Stelle vielleicht noch weitere Impulse gewünscht.

Alles in allem eine sorgfältig editierte und interpretierte Quellensammlung zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes, die in unsere heutigen Fragestellungen hineinführt und zum Weiterdenken anregt.

Wolfgang Klippert

Horst Nitschke. *Lexikon Liturgie: Gottesdienst – Christliche Kunst – Kirchenmusik.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2001. 169 S., € 15,90

Angesichts des zunehmenden Interesses an Fragen der Gottesdienstgestaltung auch im Bereich der Landeskirchlichen Gemeinschaften und der Evangelischen Freikirchen, verdient dieses kleine *Lexikon Liturgie* auch im evangelikalen Bereich Beachtung. In seinen knapp und verständlich gehaltenen Erläuterungen einer Vielzahl von Gegenständen aus der Liturgiegeschichte, aus kirchlicher Architektur, Liturgie und Hymnologie könnte es helfen, dem verbreiteten liturgischen Analphabetismus in genannten Kreisen entgegenzuwirken. Von A (wie „Abendmahl") bis Z (wie „Zwischenspiel") werden in kürzeren oder längeren Artikeln rund 700 Begriffe erklärt – wahrhaft ein kleines Kompendium der Gottesdienstkunde. Querverweise helfen beim Erforschen bestimmter Zusammenhänge. Kurzum: Eine lohnende kleine Anschaffung, die man immer wieder gern zur Hand nimmt, um sich knapp und zuverlässig über bestimmte Sachaspekte der Liturgik zu informieren.

Helge Stadelmann

Stephan Nösser; Esther Reglin. *Wir feiern Gottesdienst: Entwurf einer freikirchlichen Liturgik.* TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. Pb., 128 S., € 10,90

Es scheint sich auch in freikirchlichen Kreisen allmählich herumzusprechen, dass der Gegensatz zu „toter Liturgie" nicht nur „spontane Liturgielosigkeit", sondern auch „lebendige Liturgie" heißen kann. Stephan Nösser, Pastor einer Freien Evangelischen Gemeinde, kam vom Hintergrund eines katholischen Theologiestudiums her, bevor er in Ewersbach evangelische Theologie studierte. Esther Reglin ist Krankenschwester und Heilpraktikerin sowie als FeG-Mitglied an freikirchlicher Liturgik interessiert. Die Frage nach der Grundgestalt des Gottesdienstes ist in den Freikirchen angesichts der Aufspaltung unserer Gesellschaft in verschiedene Erlebnismilieus aktuell. Soll der *eine* Gemeindegottesdienst zugunsten verschiedener Zielgruppengottesdienste aufgegeben werden? Die Autoren verneinen dies und plädieren für eine offene gottesdienstliche Grundform, die Möglichkeiten zur Gestaltung lässt. Sie wollen in der theologischen Grundlegung ihres Buches (Teil 1) keine Gottesdienstordnung erstellen, sondern „die Kunst gottesdienstlichen Gestaltens erlernen", nicht Liturgie, sondern Liturgik thematisieren (S. 12).

Leitvorstellungen der neuen Liturgik sind Spiel, Fest, Ganzheitlichkeit bzw. Leiblichkeit, Einbindung des Gottesdienstes in die Kultur, Weg- und Öffentlichkeitscharakter des Gottesdienstes (S. 25ff). Als Vorbild des liturgischen Vollzuges wird die Emmauserzählung gesehen (S. 18-21). Die Perikopenordnung wird ebenso wieder entdeckt wie der Sinn des Kirchenjahres als „Haus in der Zeit" (S. 34, 65f, 74). Das Abendmahl soll nicht nur reduktionistisch als Gemeinschafts- und Gedächtnismahl verstanden werden, sondern als Gabe (S. 39, 48). Symbole, Gesten und Gebärden sollen im Gottesdienst Platz erhalten. Das bedeutet kein Plädoyer nur für Traditionelles, sondern auch für Innovatives (S. 53f, 58). Die Autoren wenden die christozentrische Ausrichtung des „Freikirchenjahres" gegen die Feier des Trinitatisfestes; nach Pfingsten sollte Platz sein für freikirchlichen Nonkonformismus, perikopenfreier Raum z. B. für Predigtreihen. Gottesdienste sollten sich an Fremde *und* Mitglieder gleichermaßen richten (S. 80). – Mit zwei Schaubildern wird im zweiten Teil des Buches der Ablauf des Predigtgottesdienstes und die Feier des Abendmahls erläutert (S. 81–105). Ein dritter Teil stellt zwei Gottesdienstentwürfe vor (S. 107–123). Das Literaturverzeichnis enthält Hinweise auf wichtige Veröffentlichungen zum Thema, auch aus freikirchlichen Publikationen, verweist allerdings bei Reformationsschriften nicht auf Textausgaben (S. 124–128).

Die Schrift von Nösser und Reglin überzeugt durch ihren stringenten Aufbau, der von den Grundlagen zu den gestalteten Gottesdiensten geht. In einen gewissen Widerspruch verwickeln sich die Autoren, wenn sie einerseits die exemplarische Textauswahl der Perikopenordnungen loben, andererseits dieselbe für die

festlose Kirchenjahreszeit aussetzen müssen. Zudem ist die These fraglich, ob das Trinitatisfest ein anderes Geheimnis als das Pfingstfest feiert. Man mag die Trinitätslehre dem vierten Jahrhundert zuordnen – die (allsonntäglich verwendeten!) trinitarischen Doxologien bezeugen dagegen gerade die neutestamentliche Grundlage des trinitarischen Problems, das sich seit Jesu Kommen stellte und in der kirchlichen Lehre späterer Jahrhunderte in einem anderen Kontext einer Lösung zugeführt werden sollte. – Den Rezensenten hätte interessiert, wie die Autoren liturgiekritischen Gemeindegliedern ihre Vorstellungen nahe bringen wollen, denn mit der Begeisterung einiger ist es ja nicht getan. Gesamturteil: Sehr lesenswert, besonders für Freikirchler und Modell-4-Gnadauer. Vielleicht ist das Buch die Schwalbe, die den Sommer ankündigt?

Jochen Eber

Joachim Stalmann. *Kompendium zur Kirchenmusik: Überblick über die Hauptepochen der Evangelischen Kirchenmusik und ihrer Vorgeschichte.* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2001. 143 S., € 15,90

Seit mehr als zwei Jahrzehnten hat sich Joachim Stalmann mit Arbeiten zur Liturgik und Kirchenmusik hohe Verdienste erworben. Anlässlich seines 70. Geburtstages wurde von der Arbeitsstelle für Gottesdienst und Kirchenmusik im Amt für Gemeindedienst der Hannoverschen Landeskirche das vorliegende Buch Stalmanns (neu) veröffentlicht, dessen Teile I-IV (Entwicklung der Kirchenmusik bis ca. 1800) bereits 1986 erschienen waren und nun durch die Teile V-VI (Kirchenmusik im 19. und 20. Jahrhundert) ergänzt wurden. Das Werk ist aus der Kirchenmusikerausbildung hervorgegangen; seine pädagogische Abzweckung kommt auch in der vorliegenden Form seiner Lesbarkeit entgegen.

Jeden Teil eröffnet Stalmann mit der lebendigen Schilderung einer „Momentaufnahme", die Einblick in eine typische Szene der jeweiligen Epoche gewährt. Teil I widmet sich der Schilderung christlicher Musik vor der Reformation (S. 15-24); Teil II der evangelischen Kirchenmusik im 16.Jahrhundert (S. 25-45); Teil III der Kirchenmusik der Zeit der Orthodoxie (S. 46-69); Teil IV ist ganz auf J. S. Bach als Lichtgestalt des 18.Jahrhunderts fokussiert (S. 70-91); Teil V beschreibt die Entwicklungen des 19.Jahrhunderts (S. 92-115); und Teil VI stellt in einem kurzen Abriss Tendenzen der Kirchenmusik des 20. Jahrhunderts dar (S. 116-143). Die Darstellung ist jeweils gut verständlich und teilweise mit Notenbeispielen versehen. Ein Nachzeichnen und Kommentieren der Entwicklung, wie Stalmann sie sieht, verbietet sich hier aus Raumgründen. Durchwegs erweist der Autor sich als kompetent und zugleich als fähig zur Beschränkung auf das Wesentliche.

Folgende Desiderate seien hier kurz angemerkt: 1) Musik berührt stark das Empfinden von Menschen. Kein Wunder, dass Kirchenmusik bis heute immer wieder zu starken Kontroversen führt, sobald sie in Gottesdiensten (aber auch Kirchenkonzerten) den Geschmacksrahmen einer bestimmten Zielgruppe sprengt. Gottesdienste der christlichen Gemeinde können aber nicht nur Zielgruppenveranstaltungen für Liebhaber der Instrumental- oder Vokalmusik begrenzter Epochen und Stilrichtungen sein. Angesichts der praktischen Relevanz dieser Thematik hätte man sich gewünscht, dass Stalmann – über gelegentliche Andeutungen hinaus – stärker herausgearbeitet hätte, welche Widerstände musikalische Neuerungen in nahezu allen Epochen der Kirchenmusik hervorgerufen haben. 2) Für die Zeit von 1700-1750 strahlt die Gestalt J. S. Bachs so hell, dass der Beitrag des Pietismus für die Entwicklung des evangelischen Kirchenliedes im Schatten bleibt. 3) Ähnliches gilt für die Zeit des Neupietismus, speziell für das populäre Liedgut der Erweckungs- und Heiligungsbewegung und die damit gegebenen Einflüsse aus dem angelsächsischen Bereich. 4) Johannes Kuhlo und die Etablierung der Bläsermusik im kirchlichen und besonders volksmusikalischen Bereich wird S. 139 nur knapp erwähnt. 5) Hinsichtlich der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bietet Stalmann neben der Beschäftigung mit der eher konventionellen Kirchenmusik (bis hin zum Evangelischen Kirchengesangbuch 1994) auch einige Hinweise auf die zunehmende Bedeutung von Spirituals, Gospel und Sacro-Pop. Die seit den 70er Jahren stark aufgekommene Stilrichtung der „Anbetungslieder" liegt aber noch außerhalb seines Gesichtsfeldes. Der im übrigen kenntnisreiche und übersichtlich dargebotene Entwurf des Autors bleibt stark auf das beschränkt, was musikalisch bis heute den offiziellen evangelischen Gottesdienst (samt geistlicher Konzertmusik) bestimmt. – Insgesamt aber, ein lesenswertes Buch!

Helge Stadelmann

3. Homiletik

Achim Härtner; Holger Eschmann. *Predigen lernen: Ein Lehrbuch für die Praxis*. Mit Beiträgen von Rolf Heue und Reinhold Lindner. Stuttgart: Edition Anker; CVH, 2001. 219 S., € 14,90

Wie Herbst/Schneider (s. nächste Rezension) ist auch dieser Titel eine Gemeinschaftsproduktion, diesmal der beiden Praktischen Theologen am Theologischen Seminar der Evang. Methodistischen Kirche in Reutlingen. Sie beginnen mit „Theologischen Klärungen", die aber nicht exemplarisch angelegt sind, sondern das breite Feld der homiletischen Grundfragen abdecken, ohne jedoch im Rahmen dieses „praxisorientierten Lehrbuches" „die nötige wissenschaftliche Breite"

(S. 15) der Diskussion erreichen zu wollen. Um der Forderung nach der sog. „inklusiven Sprache" gerecht zu werden, stellen die Verfasser zunächst sämtliche Berufsbezeichnungen auch in längeren Aufzählungen in maskulinen und femininen Formen nebeneinander, benutzen gezielt Gerundiums- und Abstraktformen und schreiben die Hauptkapitel abwechselnd aus sog. männlicher und weiblicher Perspektive (S. 14). Der breite Rand der Seiten enthält Gliederungsmerkmale und zusammenfassende Stichworte des Textes und lädt zu eigenen Randnotizen ein. Einige Skizzen und Graphiken lockern das Druckbild auf. – Nach den Grundlagen in Teil A folgt in Teil B ein praktischer Leitfaden in fünf Schritten, von denen die ersten drei aus einem aktualisierten Nachdruck von R. Heue / R. Lindner, „Predigen lernen" (1976) bestehen. Teil C stellt eine Vertiefung zur Predigt „als Kommunikation des Evangeliums" dar, die auch Elemente kreativer Verkündigungspraxis enthält. Das abschließende Literaturverzeichnis nimmt u. a. ausführlich „Gestaltungshilfen für die Predigt" (Vorlesegeschichten, Weltliteratur, symboldidaktische Materialien, Humor u. ä., S. 217ff) auf.

Ausgehend vom Dilemma der Predigt, wie es K. Barth 1922 beschriebenen hat, wollen Härtner/Eschmann zum Predigen ermutigen (vgl. S. 121), weil es in Gottes Bundeszusage begründet ist. Neben Gottes Auftrag erinnern die Verfasser zudem an die „Erfahrung der Liebe Gottes" durch die Verkündiger, die sie bewegt, von dem zu reden „was sie befreit hat und zutiefst betrifft". So ist „das Reden von der barmherzigen Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung ... ein Herzensanliegen" (S. 16) und „macht *Freude*" (mit R. Bohren, S. 17). Entsprechend nehmen sie eine Predigtdefinition von W. Trillhaas (1983) auf, die den Inhalt der Predigt im „‚alten' Evangelium" verankert (S. 17). Dieser am „Geschenk der Liebe Christi"(S. 16) und stark an der Erfahrung orientierte Ansatz durchzieht das ganze Buch. So gelten die biblischen Inhalte „als Zeugnisse von Gotteserfahrungen aus vergangener Zeit" (S. 157), und die Glaubwürdigkeit des Predigers hängt wesentlich an seinem Bemühen, „sich in die Situation der Menschen einzufühlen, zu denen man spricht" (mit H. M. Müller, S. 23). – Da aber Gott selbst „über Wert und Unwert des Predigens" entscheidet (mit R. Bohren) und „das Wort in der heiligen Handlung ... mit heiliger Kraft [erfüllt ist]" (M. Josuttis, S. 28) „gewinnt die spirituelle Dimension an Bedeutung" (S. 29), das Gebet auch in der Arbeit an der Predigt (S. 30). Härtner/Eschmann warnen aber – ebenfalls unter Hinweis auf Bohrens „theonome Reziprozität" – sogleich vor der Flucht in die menschliche Faulheit und erinnern daran, dass „der Heilige Geist ... das menschliche Tun in seinen Dienst nimmt" (ebd.).

Der Abschnitt über „Rahmenbedingungen der Predigt heute" geht über Herbst/Schneider hinaus und lokalisiert die vorliegende Homiletik in ihrer Zeit (S. 35). Dabei werden die gängigen Thesen zur Postmoderne im Anschluss an U. Beck, G. Schulze und A. Grötzinger vorgestellt. – Unvergleichlich knapper als Herbst/Schneider wird zu Beginn des praktischen Leitfadens im 2.Kapitel der Weg vom Text zur Predigt in 10 Schritten auf sechs Seiten bzw. der Weg vom Thema zur Predigt auf drei Seiten skizziert. Jeweils ein Predigt- und Andachts-

beispiel runden dieses Kapitel ab. Anders als Herbst/Schneider sucht das erste, persönliche „Gespräch mit dem Text" (S. 44f) vor allem eigene Gefühle und Erinnerungen (u. a. Faszinationen, Ärgernisse, Assoziationen) und Stichworte für die weitere Klärung auf. Danach folgt bereits das „Gespräch mit den Hörerinnen" (S. 45f), bevor sich Exegese, Lektüre der Predigtliteratur, eine schöpferische Pause, ordnende und kreative Arbeitsschritte und der Predigtvortrag anschließen. Aus dieser Aufzählung werden nun in den folgenden Kapiteln einzelne Arbeitsschritte vertieft. Dabei treten die eigentlichen homiletischen Aufgaben in den Vordergrund, während die persönliche Frömmigkeit und die Exegese nicht weiter besprochen werden. – „Für Hörer predigen" ist der Titel des dritten Kapitels, in dem es im Wesentlichen um drei Empfangsbereiche bei Hörern geht, um Gefühl, Wille und Verstand, und die zugehörigen Predigttypen, die entsprechend als gewissmachend, herausfordernd und informierend charakterisiert werden (Übersicht S. 74). Fragen für Hörer („Bitte beschreiben Sie, was Sie ... empfinden", S. 85) und für Prediger („Haben Sie Hemmungen, herausfordernd zu predigen?", S. 92) beenden immer wieder einzelne Abschnitte der Darstellung. – Das vierte Kapitel geht dem „Aufbau der Predigt" nach, die den Hörerinnen das Zuhören leichter machen soll. Dazu werden ausführlich Strukturen und Modelle des Erzählens erörtert (S. 96-106). Einen zweiten Schwerpunkt bilden Regeln und Modelle des Predigtaufbaus, wobei das lernpsychologische Modell (S. 113ff) den breitesten Raum und die deutlichste Aktualisierung (Verweise auf Bukowski und Brinkmann) erfährt. – Kapitel 5 trägt dann in Anlehnung an W. Klippert viele, sehr praktische Impulse für den „Predigtvortrag" zusammen. Auch wenn die Verfasser dabei für die freie Predigt eine Lanze brechen, ist sie „weder das Maß aller Dinge noch jedermanns Ding" (S. 126). Darüber hinaus kommt der Kontakt zur Gemeinde über Blick, Stimme, Gestik und Mimik in den Blick. Entlastend sind die Gedanken über die Predigtangst (S. 132-134) und zum Umgang mit Pannen (S. 134). Tucholskys „Ratschläge für einen schlechten Redner" (S. 135f) beenden das Kapitel (Zitat: „Fange nie mit dem Anfang an, sondern immer drei Meilen vor dem Anfang!"). – Zwanzig Seiten des Buches sind der „Kontrolle der Predigt" gewidmet. Gruppenkontrollmodelle (Predigtnachgespräch, Predigtanalyse) und Eigenkontrolle werden im Anschluss an Heue/Lindner weiterentwickelt. Dabei enthält die Selbstkontrolle Elemente, die Herbst/Schneider in die Predigtvorbereitung eingearbeitet hatten, z. B. die Predigt als „Spreche" (S. 150). Ein Tugendkatalog (S. 153f) rundet das Kapitel ab (z. B.: „Phrasen habe ich mir verkniffen. Sie sind wie ... Nüsse ohne Kern").

Die Vertiefungen in Teil C deklinieren zunächst den Begriff der „Kommunikation des Evangeliums" vor allem im Anschluss an E. Lange (S. 159f) durch. Bei der Erläuterung des Evangeliums werden mehr als sonst nicht nur theologische Seitenreferenten als Beleg angeboten, sondern unmittelbar biblische Texte. Als Zielpunkt des Evangeliums gilt „umfassendes, gelingendes Leben (hebräisch: Schalom)" (S. 161). Umfassend werden anschließend zwei kommunikationstheoretische Entwürfe vorgestellt und dann das Hamburger Modell (F. Schulz von

Thun) mit seinen vier Predigtaspekten (Sache, Selbstoffenbarung, Beziehung, Appell) auf die Predigtaufgabe angewandt. Eine Beispielpredigt beschließt dieses Kapitel. – Drei Beispiele, um „kommunikativ zu predigen" werden im letzten Kapitel entfaltet: Josuttis (und W. Bubs) Überlegungen zum „Ich" auf der Kanzel (S. 193ff), die Benutzung von Symbolen in ihrer religiösen Dimension (u. a. mit P. Tillich S. 197-210) und die Bedeutung des Humors für die Predigt (S. 210-213).

Wenn der Umschlagtext des vorliegenden Buches ankündigt, dass „ein besonderes Augenmerk darauf [liegt], wie Kommunikation heute gelingt", dann ist damit sicher ein zentrales Merkmal genannt. Kommunikationstheoretische und psychologische Hintergründe des Predigens kommen ausführlich zur Sprache und prägen den gesamten Duktus. Der Bereich des Hörens auf die Heilige Schrift hingegen wird nur knapp behandelt – vielleicht weil er im Kontext des Seminars den exegetischen Kollegen zufällt? Auch bedeutet der rein formale Bezug zur Bibel sicher noch keine Orthodoxie, aber gerade im theologischen Grundlagenkapitel wünscht man sich – auch im Interesse der nicht-fachtheologischen Leser – doch einige Verweise auf die Originalquelle auch homiletischer Verantwortung und nicht nur auf die gelehrte Diskussion. Härtner/Eschmann wollen zum Predigen ermutigen und mit ihnen sollen Prediger zum Glauben ermutigen, aber dass die Predigt eine *rettende* Botschaft verkündet, kommt kaum zur Sprache. Vielleicht liegt es daran, dass der Aspekt des göttlichen Gerichts nur am Rande gestreift wird (S. 86f) und dass neben dem Evangelium die Predigt des Gesetzes nicht in den Blick kommt. Eine Chance hätte die Erörterung der sog. „prophetischen" Predigt im Rahmen einer kleinen Predigttypologie (S. 32) geboten, aber diese wird nur als Handlungsermutigung im gesellschaftlichen Bereich interpretiert. – Als wenig hilfreich empfinde ich den Einbau von Heue/Lindner, dem später Vertiefungskapitel folgen. Dadurch gewinnt der Leser zwar zunächst einen zügigen Überblick, muss sich aber in seiner praktischen Predigt(lern)aufgabe an verschiedenen Stellen im Buch zur gleichen Sache informieren. Verständlich, wenn auch bedauerlich ist, dass die Diskussion etwa des lernpsychologischen Modells nach Heue/Lindner entfällt. Wo Härtner/Eschmann stärker aktualisiert haben, etwa beim „Erzählen in der Predigt" (S. 96ff), hat das Buch seine größten Stärken. Auch die konkreten Überlegungen zum Predigtvortrag (S. 123ff) sind gerade für „Predigtlehrlinge" eine wichtige Hilfe. – Insgesamt ist der Versuch zu begrüßen, auch Predigthörer in ihrer Aufgabe zu schulen. Ob sie dazu allerdings ein ganzes Buch mit dem Titel „*Predigen* lernen" lesen? Vielleicht lässt sich daraus ein kleinerer Beitrag publizieren, wie es 1938 der Arzt August Knorr zusammen mit Wilhelm Busch zusammen tat.

Die zahlreichen Übungsaufgaben an wichtigen Stellen des Buches machen aus diesem „Lehrbuch für die Praxis" ein echtes „Arbeitsbuch". – Ein Nachtrag: Härtner/Eschmann (S. 27) wie auch Herbst/Schneider (S. 201f) übernehmen wie selbstverständlich die Idee einer „liturgischen Präsenz" des Schauspielers Th. Kabel, der mit seinem Programm fast monopolartig in Predigerseminaren präsent

ist. Dazu wünschte ich mir eine ausführliche theologische Diskussion dieses übrigens urheberrechtlich geschützten Begriffs und Inhalts.

Wolfgang Becker

Michael Herbst; Matthias Schneider: *... wir predigen nicht uns selbst: Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat; Neukirchener, 2001. 222 S., € 19,90

Die beiden Greifswalder Professoren Michael Herbst (Praktische Theologie) und Matthias Schneider (Kirchenmusik) beschreiben mit ihrem Arbeitsbuch, das nicht die klassischen Lehrbücher zur Homiletik oder Liturgik ersetzen will, einen „geordneten Weg zur Vorbereitung von Gottesdienst und Predigt" (S. 6). Es ist aus dem homiletisch-liturgischen Seminar in Greifswald erwachsen und geht auf das „Homiletische Exerzitium" von M. Seitz zurück.

Die theologischen Grundlagen des Buches werden am Thema „Vollmacht" aufgezeigt, das Herbst im Anschluss an T. Sorg entfaltet. Wesentlich ist ihm dabei der Aspekt der Bevollmächtigung, die den Blick des Predigers auf Gott als Auftraggeber lenkt (S. 25). Dadurch wird es auch angefochtenen Predigern möglich, „von der Verkündigung wieder etwas [zu] erwarten" (S. 28 u. ö.), wobei Herbst zwischen der verheißenen Wirkung und dem nicht notwendig sichtbaren Erfolg unterscheidet (S. 26). Entscheidendes Hindernis für Vollmacht ist darum nicht die Schwachheit des Verkündigers, sondern seine Sünde (S. 26f). Diese letzte Abhängigkeit des Verkündigers von Gott (S. 30) macht darum auch die gesamte Predigtvorbereitung zu einem geistlichen Geschehen. Auf dem Hintergrund von R. Bohrens Vorstellung von der theonomen Reziprozität beim Werk des Heiligen Geistes öffnet Herbst die Möglichkeit handwerklicher Arbeit an Gottesdienst und Predigt (S. 28). Kurze Hinweise zur Einbindung des Gottesdienstes in den gesamten Gemeindeaufbau runden das Einleitungskapitel ab. Hier geht es u. a. um Möglichkeiten (und Grenzen) des Predigtnachgesprächs (ausführlich im 8. Kapitel als Leitfaden für Seminare, S. 208ff), die Beteiligung von Gemeindegliedern an der Vorbereitung, ein kontinuierliches Seelsorgeangebot nach dem Gottesdienst und die Anregung, den Predigttext als Gesprächsstoff für Besuche, Hauskreise u. a. zu verwenden (S. 29f, 208).

Den Hauptteil des Buches machen sieben Kapitel aus, in denen die Verfasser sieben Schritte der Gottesdienst- und Predigtvorbereitung vorstellen, die in unausgesprochener Anlehnung an K. Adloffs „Predigtwoche" als „Gottesdienstwoche" (S. 8) von Montag bis Sonntag umgesetzt werden können. Nach jeweils grundsätzlichen Überlegungen zum Arbeitsschritt folgen praktische Schritte mit konkreten Aufgaben anhand von Joh 4,5-14, wozu im Anhang eine Predigt aus Münster (wohl von Herbst) folgt. Die Schritte sind: 1. Einordnung ins Kirchenjahr. Orientiert am lutherischen Gottesdienst wird hier sehr gedrängt liturgisches

Fachvokabular erläutert und die Grobplanung des Gottesdienstes vor allem im Blick auf die Kirchenmusik angestoßen. – 2. Die persönliche Betrachtung. Im Anschluss an D. Bonhoeffer fordert Herbst eine „erwartungsvolle und respektvolle Einstellung" (S. 42) des Predigers zur Bibel als „Lebensbuch" (S. 41). Darum steht in notwendiger Spannung zur Predigtaufgabe an ihrem Anfang gerade das nicht funktionalisierte Hören (S. 48) auf den Predigttext. O. Bayer formuliert dieses Programm im Anschluss an Luther so: „Ein Theologe ist, wer von der Heiligen Schrift ausgelegt wird, sich von ihr auslegen lässt und sie als von ihr Ausgelegter anderen Angefochtenen auslegt" (S. 44). Ein solcher Zugang zur Bibel ist für Herbst eine „notwendige und heilsame Ergänzung (nicht ein Ersatz!) der ... auf historisch-kritische Distanz orientierten Methoden, die keinen Alleinvertretungsanspruch erheben können, wenn es um legitime und fruchtbare Zugänge zur Schrift geht" (S. 44). – 3. Die Exegese. Hier nimmt Herbst die „Methodenlehre zum NT" von W. Egger (1987) in der am Johanneum in Wuppertal von F. Becker entwickelten Gestalt (S. 62) auf. Nach einer Erinnerung an die nötige Demut des Auslegenden vor dem redenden Gott (S. 59), folgt das klassische Instrumentarium linguistischer und historisch-kritischer Auslegungsmethoden. Die exegetischen Einsichten sollen unter drei Stichworten gebündelt werden: Was sind Intention, Kerygma und Idion dieses Textes (S. 76f)? Eine vereinfachte Variante der Exegese (S. 78-81) ist für Leser gedacht, die nicht mit den biblischen Ursprachen vertraut sind. – 4. Die Homiletische Besinnung. In der Predigt soll der biblische Text „als Hilfe zum Leben" erschlossen werden (S. 30). Dieses Motto wird nun im Anschluss an E. Lange (S. 83f) entfaltet. Dabei legt Herbst ein bipolares Predigtverständnis als Begegnung zwischen Text und Gemeinde (S. 85f) zugrunde. Wenn er dabei für eine sorgfältige Skizze der Wirklichkeit des gegenwärtigen Menschen plädiert, um ihn ernst zu nehmen (S. 97), bedeutet das jedoch nicht, dass ein (homiletisch erfundener) Hörer Bedingungen an den Prediger stellen dürfte, was ihm zuzumuten sei und was nicht (S. 88). Wenn die Hörersituation in die Predigt eingebracht werden soll, dann gerade mit dem Ziel, dass sie nun von der Bibel her ausgelegt werden soll (S. 87). Die Einzeichnung des gehörten Wortes in die persönliche Situation jedes einzelnen Hörers ist Aufgabe des Heiligen Geistes, der auch im interpretierenden Handeln des Hörers am Werk ist (S. 90).

Zur Konkretion dieses Arbeitsschrittes, an dessen Ende die Predigtdisposition steht, empfehlen die Verfasser u. a. die Erfindung eines „Predigttisches", an dem exemplarische Gemeindeglieder neben dem biblischen Zeugen Platz nehmen und ein angeregtes Gespräch führen (S. 95ff). Zu den traditionellen Elementen dieses Schrittes wie der systematisch-theologischen Reflexion des Textes treten Überlegungen zum Verhältnis menschlicher Sehnsüchte zu biblischen Inhalten (S. 102f), zum Verhältnis von Predigt und Seelsorge (S. 104f) und vor allem zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium (S. 112-125). Im Gespräch mit Luther und K. Eickhoff sieht Herbst in der falschen Unterscheidung dieser beiden Redeweisen Gottes die „Ursache für die großen ‚Unfälle' in der Predigtarbeit" (S. 115). Da wird z. B. auf das Gesetz verzichtet und damit das Gericht Gottes

nicht ernst genommen (S. 115f); oder das Tun Gottes wird auf das *exemplum* reduziert, hinter dem das *sacramentum* verschwindet (S. 121). – 5. Die rhetorische Gestaltung. Ausführlich geht es hier mit 1 Kor.14,23 um die Verständlichkeit der Predigt (S. 126), die „aus Liebe zu Gott und den Menschen [ihr] jeweils Bestmögliches geben" will (S. 128), um die Relevanz des Gesagten und die Genauigkeit der Sprache. – 6. Die liturgische Gestaltung. Auf 20 Seiten werden knapp die liturgischen Stücke des Gottesdienstes nach dem Modell des Evangelischen Gottesdienstbuches und wichtige Lied- und Gebetsformen erläutert. – 7. Die Feier des Gottesdienstes. Hier geht es schließlich im Wesentlichen um die Gestalt des Predigtmanuskripts und Hilfestellungen für ein verständliches Sprechen.

Der vorliegende Titel wird seinem Anspruch eines Arbeitsbuches voll gerecht. Zahlreiche Beispiele und Arbeitsaufträge, nachvollziehbare und schlüssige Arbeitsschritte helfen zur Vorbereitung von Gottesdienst und Predigt. Das Buch ist weitgehend flüssig geschrieben und darum sehr gut lesbar, ohne oberflächlich zu werden. So ist es – wie beabsichtigt (S. 9) – nicht nur für Theologen in Ausbildung und Dienst, sondern auch für Laienprediger brauchbar. Man spürt den Verfassern die eigene Predigt- und Gottesdienstpraxis ab, wenn ihre praktischen Arbeitsvorschläge überwiegend realistisch bleiben. Die theologische Einordnung des Ganzen und jedes Arbeitsschrittes spürt trotz aller Kürze die entscheidenden Fragen auf und kann sie biblisch-reformatorisch gut beantworten. Dabei nehmen Herbst und Schneider viele Impulse aus dem „konservativen", „positiven" kirchlichen Umfeld auf, ohne sich darauf zu beschränken.

Kritisch anzumerken bleibt, dass der im 2. Kapitel beschriebene reformatorische Zugang zur Heiligen Schrift in seinen kritischen Folgen für den Umgang mit den üblichen bibelkritischen Methoden unreflektiert bleibt. Die Haltung der Demut vor dem Gotteswort müsste doch auch methodische Konsequenzen haben und nicht nur zu einem Nebeneinander der Methoden führen! Erfreulich ist aber sicher, dass die Monopolstellung des historisch-kritischen Umgangs mit der Heiligen Schrift zugunsten eines ungebrochenen Zugangs zum Wort Gottes aufgegeben wird.

Auch wenn das Werk als „Gemeinschaftsproduktion" erscheint, lässt zumindest die sprachliche Gestalt weitgehend auf M. Herbst als Hauptverfasser schließen. Die knappen liturgischen Kapitel haben sicher im freikirchlichen Raum wenig Relevanz, bilden aber kein Hindernis für eine breite Rezeption im evangelikalen Bereich.

Wolfgang Becker

4. Seelsorge

Michael Dieterich. *Einführung in die Allgemeine Psychotherapie und Seelsorge.* Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. 459 S., € 24,90

Der Titel deutet es an: Dieterich versucht mit diesem Band das Thema der allgemeinen Psychotherapie und Seelsorge aufzugreifen, also der Grundsatzfragen zum Thema. Dabei fasst er den Grenzbereich zwischen den beiden Disziplinen ins Auge, nicht beide insgesamt. Das Buch schließt sich damit lückenlos an die bisherigen Veröffentlichungen des Autors an – was natürlich auch zur Folge hat, dass dem kundigen Leser die grundlegende Argumentationsweise großenteils bekannt ist. Es kommt jedoch auch Neues hinzu, vor allem eine erweiterte Darstellung verschiedener Psychotherapieschulen und die Rezeption der aktuellen Bemühungen um integrative Psychotherapieansätze.

Dieterich teilt seine Darstellungen in vier große Abschnitte ein. Nach der Einleitung kommt er zunächst zur Bestimmung des Verhältnisses von Psychologie, Psychotherapie und Seelsorge. Er geht dabei nicht deduktiv vor, sondern stellt vor allem unterschiedliche Ansichten hierzu aus Psychotherapie und Seelsorge dar.

Im Kapitel „Grundlagen für eine allgemeine Psychotherapie und Seelsorge" geht er zunächst auf verschiedene Ansätze zum Leib-Seele-Problem ein. Sodann geht er zur Darstellung der Meta-Studie von Grawe zur Wirksamkeit von Psychotherapie über. Diese ist im Bereich der Psychotherapie eine der meist beachteten Veröffentlichungen der 90er Jahre, zumindest für den deutschsprachigen Raum. In dieser Studie wird als Ergebnis der Wirksamkeitsforschung zur Psychotherapie ein integrativer Ansatz vertreten. Dieterich schließt daran an und ergänzt den Ansatz um zwei Anliegen, die ihm selber am stärksten am Herzen liegen: Die geistliche Dimension und die Dimension der Einbeziehung von ‚Laien' in die seelsorgerliche Arbeit. – Sodann folgt das Kapitel, welches den größten Umfang an Seiten in Anspruch nimmt (219 Seiten): „Untersuchung verschiedener Psychotherapieschulen und Suche nach ‚didaktischen Variablen'". Hier stellt er eine Auswahl von 14 wichtigen Psychotherapieschulen dar, von Freud über Skinner und Ellis bis hin zu Familientherapie und integrativer Therapie. Der jeweilige Abschnitt beginnt mit einer kurzen Skizze des Lebenslaufes des Gründers der Therapieschule und endet mit einer knappen Bewertung aus seelsorgerlicher Sicht und der Frage, welchen der Grundgedanken der jeweiligen Schule man in eine allgemeine Psychotherapie und Seelsorge übernehmen könne. Dies entspricht dem von Dieterich bekannten Bestreben, sich nicht so sehr gegen die verschiedenen Psychotherapieschulen abzugrenzen, sondern eher von ihnen zu lernen. Kritiker mögen dieses Vorgehen eklektisch nennen, Dieterich schafft es jedoch, den verschiedenen Elementen zumindest eine gewisse Verbindung zu geben. – Der letzte große Abschnitt des Buches soll als Quintessenz der gewonne-

nen Erkenntnisse eher praxisorientiert sein und gibt Hinweise zu Diagnostik, Erstellung eines Therapieplanes und praktischer Durchführung einer Therapie. Hierbei begegnen einem „alte Bekannte", vor allem das von Dieterich selber entwickelte System zur Diagnostik, das er in einer früheren Veröffentlichung bereits ausführlich beschrieben hat. Das Buch endet mit der Darstellung eines Behandlungsfalles, die das vorherige illustriert.

Zum gesamten Buch sind einige Punkte kritisch anzumerken, bevor zur Hervorhebung der positiven Inhalte übergegangen werden kann. So unterlaufen einige kleine Nachlässigkeiten, wie z. B. ein falsch geschriebener Autor (S. 298, nicht Poscolo, sondern Boscolo) oder auch die etwas unkritische Übernahme des Begriffes „Halluzinationen" bei der Darstellung der Hypnotherapie. Dieser Begriff sollte im deutschen eher als „Imaginationen" übernommen werden. Kleinere Punkte dieser Art sollten jedoch den Gesamteindruck nicht schmälern, dass es Dieterich wieder einmal gelingt, umfangreiches Material kurz und verständlich darzustellen. Ein aus theologischer Sicht möglicher Kritikpunkt wäre es, dass die theologischen Bewertungen und Schlussfolgerungen (wie z. B. zum Leib-Seele-Problem oder aber bei der Bewertung der jeweiligen Therapierichtungen) sehr knapp ausfallen und eher die Form von Statements haben, jedoch eine tiefgehende Begründung vermissen lassen. Dies ist mit Sicherheit nicht die Stärke des Buches, jedoch sind die theologischen Aussagen m. E. immer noch ausreichend begründet und bewegen sich im Rahmen von Bewertungen, die in evangelikalen Kreisen weitgehend akzeptiert sind. Insgesamt bekommt man bei der Lektüre des Buches nicht das Gefühl, ein Werk „aus einem Guss" zu lesen. Es bleiben viele Fragen nur teilweise beantwortet.

Die unbedingte Stärke des Werkes liegt darin, dass es Dieterich gelungen ist, aktuelles psychologisch-psychotherapeutisches Wissen und Können aufzunehmen. Dabei hat er einen weiten Blick auf verschiedene Schulen und ist obendrein recht gut „up to date" mit der aktuellen psychotherapeutischen Literatur. Hierin hebt er sich von andern Autoren im Bereich Seelsorge deutlich ab – meines Wissens ist er im deutschsprachigen Raum der einzige, der dies leistet. Allein aus diesem Grund lohnt sich das Buch: Es stellt eine hervorragende Möglichkeit dar, um sich einen Überblick über relevante Entwicklungen in der Psychotherapie (v. a. die Meta-Studie von Grawe!) und über wichtige Psychotherapieschulen zu verschaffen. Gleichzeitig werden Ansätze zur Verwertung des Gelesenen in der Seelsorge (nicht nur in der Seelsorge durch Professionelle!) geliefert. Es ist ein informatives Buch, das einen guten Einblick in die angesprochene Thematik bietet und darüber hinaus zum weiteren Nachdenken anregt.

Karl Plüddemann

Doris Nauer. *Seelsorgekonzepte im Widerstreit: Ein Kompendium*. Praktische Theologie heute 55. Stuttgart; Berlin; Köln: W. Kohlhammer, 2001. 476 S., € 25,–

Die Autorin, promovierte Theologin und Medizinerin, arbeitet in der Abteilung Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Ihr Kompendium zeugt von einem ungewöhnlichen Grad von Belesenheit und der Fähigkeit, eine enorme Fülle an Einzelinformationen knapp und strukturiert darzustellen. Eine fast unübersehbare Vielzahl von Autoren, die sich in den letzten Jahrzehnten in den verschiedenen Konfessionen zum Thema Seelsorge geäußert haben, werden insgesamt 29 Seelsorgekonzepten zugeordnet, die jeweils nach folgenden Gesichtspunkten analysiert und beschrieben werden: 1. Allgemeiner Überblick (mit jeweils hervorragenden Schaubildern über Hintergründe und Vertreter der Konzeption); 2. Definition, inhaltliche Beschreibung und Zielsetzung des Konzepts; 3. Theologische Fundierung; 4. Konzeptionelle Relevanz theologie-externer Theorieelemente; 5. Menschenbild und Krankheitsverständnis; 6. Rollen- und Kompetenzprofil von SeelsorgerInnen; 7. Vorgaben für die seelsorgliche Alltagspraxis und Methodenwahl. Dabei befleißigt sich die Autorin größtmöglicher Objektivität in der Darstellung und enthält sich weithin persönlicher Wertungen. Nauers kenntnisreiche Fleißarbeit schlägt Schneisen und schafft dem Leser Durchblicke durch eine inzwischen unübersehbar gewordene Seelsorgeliteratur. Dieses Verdienst kommt der Arbeit in jedem Fall zu, unabhängig davon, ob man sich Nauers eigenem – dem 30. – eklektischen Konzept anschließen will, das sie „Ein kombinatorisches Seelsorgekonzept auf der Basis theologisch-philosophischer Perspektivenpluralität" nennt.

In einem ersten Kapitel (S. 21-126) behandelt sie „Seelsorgekonzepte mit theologisch-biblischer Perspektivendominanz". Zunächst werden als „Klassische evangelische Konzepte" so unterschiedliche Konzeptionen wie die Kerygmatische-, die Nuthetische-, die Biblische- und die Biblisch-Therapeutische Seelsorge nach den o. g. sieben Kriterien dargestellt; und danach eine Reihe „Interkonfessioneller Konzepte" wie die Charismatische-, die Energetische-, die Mystagogische Seelsorge (usw.) entfaltet. – Das zweite Kapitel (S. 127-261) widmet sich „Seelsorgekonzepte(n) mit theologisch-psychologischer Perspektivendominanz". Es behandelt Konzeptionen wie das Pastoral Counseling, die Therapeutische Seelsorge, die Themenzentrierte Seelsorge, Gesprächspsychotherapeutisch-, Tiefenpsychologisch-, Logotherapeutisch-, Gestalttherapeutisch- und Systemtherapeutisch orientierte Seelsorgekonzeptionen sowie Integrierende und Ethische Seelsorge. – Das dritte Kapitel, schließlich, befasst sich mit „Seelsorgekonzepte(n) mit theologisch-soziologischer Perspektivendominanz" (S. 262-375), nämlich der Diakonischen Seelsorge, der Interaktiven Seelsorge, der Kommunikativen-, Politischen-, Feministischen-, Ökologischen-, Systemtheoretisch fundierten-, Transversalen- und Plural verstandenen Seelsorge (wobei von den jeweiligen Autoren

durchaus noch ganz andere Bezeichnungen für die einzelnen Konzepte benutzt werden). Ein viertes Kapitel (S. 376-433) bietet – wie oben erwähnt – Nauers eigene synthetische Konzeption. Abschließende Thesen, ein Gesamtschaubild sowie vor allem ein phänomenal umfassendes Literaturverzeichnis zum Thema Seelsorge beschließen das Buch, das zu Recht die Bezeichnung „Kompendium" trägt.

Aus evangelikaler Perspektive sei hier folgendes angemerkt: Unter den Bezeichnungen Nuthetische-/Parakletische Seelsorge werden die Entwürfe von Jay Adams und Larry Crabb (sowie Dan Allender) kenntnisreich dargestellt, wobei Doris Nauer die psychotherapeutischen Richtungen, die bei beiden Entwürfen Pate gestanden haben (O. H. Mowrer bei Adams; A. Ellis bei Crabb), nicht entgangen sind. Die BTS (Biblisch Therapeutische Seelsorge) wird bezeichnenderweise unter den „Klassischen evangelische(n) Konzepte(n)" verhandelt, nicht im Kapitel über Entwürfe „mit theologisch-psychologischer Perspektivendominanz". Man merkt, wie sich diese Außenperspektive von den Werturteilen mancher inner-evangelikaler Apologien abhebt. Die Außenperspektive der katholischen Verfasserin kann andererseits aber auch zu Problemen in der Zuordnung führen. So dürften sich Kurt Koch, Hans Rohrbach, Kurt Scherer (mit Einschränkung auch W. Ouweneel) und vor allem Roland Antholzer (!) nicht schlecht wundern, ihre Konzeptionen im Paragraphen über „Charismatische Seelsorge" abgehandelt zu finden – zumal man sie ansonsten eher als Anti-Charismatiker kennt. Nur, wer will es Frau Nauer verübeln, wenn sie z. B. große Übereinstimmungen zwischen der prinzipiellen Psychotherapiekritik und dem Krankheits- bzw. Heilungskonzept von Wolfhard Margies und R. Antholzer feststellt und dann beide zusammenordnet? Tatsächlich frappiert den Beobachter oft die Ähnlichkeit in der Argumentation mancher evangelikaler Antipsychotherapie-Literatur mit der Antimedizin-Haltung der frühen Pfingstbewegung. Die Autorin kennt diese Haltung eher aus dem Bereich des vorkonziliaren Katholizismus, als die Aufnahme psychotherapeutischer Gesichtspunkte in die Seelsorge durch päpstliche Anordnung verboten war (vgl. S. 107 Anm. 37). Andererseits macht Nauers Überblick sehr deutlich, in welchem Maß die Psychotherapiefaszination der Pastoralpsychologen der 70er und 80er Jahre durch die neuere Diskussion relativiert und überholt worden ist. Vgl. dazu etwa (S. 342f) die Darstellung des Ansatzes von Isolde Karle (*Seelsorge in der Moderne*, S. 216+218), die darauf insistiert, dass Seelsorge keine Therapie sein dürfe, die den Menschen unter dem Leitgesichtspunkt von Krankheit und Gesundheit begegne – was anderen Institutionen in der modernen Gesellschaft vorbehalten sei –, sondern in der Kommunikation des Evangeliums ihr eigenes inhaltliches Profil zeigen und in eine pluralistische Mitwelt ihr unverwechselbares Wirklichkeitsverständnis einbringen müsse. (Wobei allerdings unerwähnt bleibt, dass zu diesem vom Evangelium bestimmten Wirklichkeitsverständnis gehört, sich nicht nur einen Nischenplatz in der postmodernen Wirklichkeit zuweisen zu lassen, sondern von der Offenbarung des dreieinen Gottes her die gesamte Wirklichkeit zu betrachten...).

Dieses Kompendium ist – gleich, wie man zu Einzelfragen denkt – verdienstvoll und lesenswert. Es öffnet Horizonte, bringt z. T. entlegene Gesichtspunkte ins Gespräch und regt so zum Weiterentwickeln eigener Perspektiven an. Nicht zuletzt hilft es zur eigenen Urteilsfindung, indem es jeweils so wichtige Elemente wie das Menschenbild, die Zielsetzung und die Methoden der verschiedenen Konzeptionen darlegt. Zweifellos eine Fleißarbeit mit hohem Nutzen für den Leser!

Helge Stadelmann

5. Gemeindebau

Holger Böckel. *Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung: Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender sozialer Systeme.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. Kt., 458 S., € 24,50

Der Autor Holger Böckel ist selbst in der innerevangelischen charismatischen Bewegung zu Hause. Er hat die vorliegende Untersuchung als Dissertation während seiner Tätigkeit als Assistent von Eberhard Winkler in Halle verfasst. Die charismatischen Bewegungen sind in den vergangenen Jahren von sehr unterschiedlichen Autoren und aus sehr verschiedenen Perspektiven untersucht worden. Böckel gebührt das Verdienst, den Beitrag der innerevangelischen charismatischen Bewegung zur Diskussion über den Gemeindeaufbau untersucht und kritisch gewürdigt zu haben. Das Ergebnis legt er mit seinem Buch vor.

Als Theorierahmen bedient Böckel sich der aus der Soziologie stammenden Vorstellung von der Selbstorganisation sozialer Systeme (S. 19f). Dabei bezieht er sich vor allem auf das grundlegende Werk von Gilbert J. B. Probst, *Selbst-Organisation, Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht.* Hamburg, 1987. Zur Überprüfung und Verifizierung seiner Ergebnisse hat der Autor überdies verschiedene empirische Untersuchungen in fünf auf ganz unterschiedliche Weise charismatisch geprägten landeskirchlichen Gemeinden durchgeführt (S. 314ff). Aus Fragestellung und Ziel der Arbeit Böckels ergeben sich folgerichtig die sechs Kapitel des vorliegenden Buches. Kap. I: Gemeindeaufbau als theoretischer Leitrahmen für charismatische Erneuerung. Kap. II: Die transkonfessionelle charismatische Bewegung als Entstehungszusammenhang der charismatischen Erneuerung in der GGE (Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche). Kap. III: Geschichtlicher Abriß der evangelisch-innerkichlichen charismatischen Erneuerungsbewegung und ihre gegenwärtige Situation. Kap. IV: Kybernetische Theorie charismatischer Erneuerung. Kap. V: Kybernetische Praxis charismatischer Erneuerung. Kap. VI: Gemeindeaufbau im

Kontext charismatischer Erneuerung: Fazit und Ausblick. Das Literaturverzeichnis enthält dankenswerterweise auch nicht-wissenschaftliche (Selbst-) Darstellungen und Zeitschriften der charismatischen Bewegungen. Ein Personenregister erleichtert den Zugang zu den Inhalten des Buches. Auch eine übersichtliche Darstellung der Chronologie der Entwicklung der innerkirchlichen evangelischen charismatischen Bewegung verdient hervorgehoben zu werden.

Wer sich über die Geschichte, Theologie und Spiritualität der innerevangelischen charismatischen Bewegung ein Bild machen möchte, wird durch das vorliegende Buch ausgezeichnet informiert. Positiv möchte ich auch hervorheben, dass gerade das Thema Gemeindeaufbau vom Verfasser aufgegriffen wurde. Es kann ja kein Zweifel darüber bestehen, dass die evangelischen Landeskirchen vor allem in den östlichen Bundesländern in einer der schwersten Krisen ihrer bisherigen Geschichte stecken. Da kann es nur hilfreich sein, die unterschiedlichen Versuche darzustellen und zu würdigen, mit denen derzeit auf diesen Vorgang reagiert wird. Böckel hat drei Grundmodelle des Gemeindeaufbaus im Kontext charismatischer Erneuerung entdeckt (S. 388ff): 1. Die Veränderung der Gesamtgemeinde durch charismatisch geprägte Gemeindeaufbaubestrebungen; 2. Die Entwicklung unterschiedlicher gemeindlicher Subsysteme, zumeist unter wesentlicher Beteiligung der charismatischen Erneuerung; 3. Die Entstehung einer neuen charismatisch geprägten Richtungsgemeinde (etwa durch die sog. Gemeindepflanzung).

Böckels Beurteilung der Gemeindeaufbaukonzeptionen der innerevangelischen charismatischen Erneuerung zeichnet sich durch positive Würdigung und vorsichtig vorgetragene Kritik aus. So fordert er zu Recht eine „Relativierung" der charismatisch geprägten Geisterfahrung in dem Sinne, dass auch andere Formen dieser Erfahrung in der Bewegung als gleichwertig anerkannt werden (vgl. hier und im folgenden S. 400ff). Ebenso wichtig ist sein Dringen darauf, dass sich die charismatische Bewegung selbst für andere Formen der Geisterfahrung in ihren Reihen öffnet und damit eine in der Vergangenheit immer wieder beobachtete Normierung und Schablonisierung der Geisterfahrung überwindet. Positiv hervorzuheben ist auch Böckels Versuch, die charismatische Geisterfahrung christologisch zurückzubinden und damit ein Grundanliegen der reformatorischen Theologie zur Geltung zu bringen. Auf diesem Hintergrund wird auch seine Forderung nach Öffnung der evangelischen Spiritualität für enthusiastisch-ekstatische Geisterfahrungen zumindest nachvollziehbar.

Zum Schluss seien noch zwei Kritikpunkte angemerkt. Böckel versucht, die charismatische Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche als Teil des innerkirchlichen Pietismus darzustellen (S. 285ff). Mich hat seine Argumentation nicht recht überzeugt. Neben den Gemeinsamkeiten erscheinen mir die Unterschiede so gravierend, dass man doch eher von einer eigenständigen spirituellen Bewegung sprechen sollte. Grund dafür ist vor allem die pneumatische Ausrichtung charismatischer Spiritualität, die sich so im innerkirchlichen Pietismus gerade nicht findet. Mir hat auch der Sinn der Zuordnung Böckels nicht recht einge-

leuchtet. Warum darf es im Protestantismus nicht unterschiedlich ausgerichtete Frömmigkeitsrichtungen geben? Ein anderes Problem der vorliegenden Untersuchung stellt ihre Sprache dar. Diese ist stellenweise von soziologischer Diktion regelrecht überfrachtet, was ihre Lektüre nicht gerade leicht macht. Das steht in einem auffälligen Kontrast zum Wesen der GGE als Frömmigkeitsbewegung.

Peter Zimmerling

Christoph Morgner. *Geistliche Leitung als theologische Aufgabe: Kirche – Pietismus – Gemeinschaftsbewegung*. CTM Reihe C, Bd. 30. Stuttgart: Calwer, 2000. Br., XII + 620 S., € 29,–

Schon Titel und Untertitel deuten die Spannung an, die innerhalb dieser Arbeit besteht. Geistliche Leitung als theologische Aufgabe: Kirche – Pietismus – Gemeinschaftsbewegung. Es geht, wie Morgner in der Einleitung sagt, um die Beschreibung der „Leitungsverantwortung, die im Gesamtverband der Gemeinschaftsbewegung ... durch den Präses wahrgenommen wird." (S. 1) Dabei geht es vor allem um die Dokumentation der theologischen Aussagen und Wegweisungen der Präsesberichte, wie sie in den jährlichen Gnadauer Mitgliederversammlungen präsentiert und diskutiert wurden. Gleichzeitig will die Arbeit daraus resultierende „Konsequenzen für das Wahrnehmen von Leitungsverantwortung auf den unterschiedlichen Ebenen von Gemeinschaftsbewegung und Kirche aufzeigen." (S. 1) Wir haben also eine Arbeit mit zwei Brennpunkten vor uns. Einerseits das Aufzeigen von Leitungsverantwortung eines Dachverbandes, die sich vor allem in der Dokumentation von elf Präsesberichten erschöpft (Teil B mit 400 Seiten, S. 32–433) Andererseits die biblisch-theologische Darlegung von geistlicher Leitung, die zumindest teilweise jedoch schon in den Präsesberichten zur Sprache kam. (Teil C mit gut 120 Seiten, S. 434-557). Dies ist ein gewisser inhaltlicher Spagat, auf den später noch näher eingegangen wird.

Zuerst einmal ist das Buch ein eindrucksvolles Zeugnis der Wahrnehmung von theologisch-geistlicher Verantwortung durch den Präses innerhalb der Gemeinschaftsbewegung, dem größten freien Werk innerhalb der EKD, in einer äußerst bewegten Zeitepoche. Die elf Präsesberichte spiegeln die neunziger Jahre mit ihren „großen Themen" wider, wie die Wiedervereinigung (auch gerade kirchlicherseits), die Auseinandersetzung mit der pluralistischen Gesellschaft, der Erlebnisgesellschaft, aber auch mit der charismatischen Bewegung, und – mehr nach innen gerichtet – die Stellung der Frau, die Schriftfrage und die Frage des innerkirchlichen Kurses der Gemeinschaftsbewegung. Zusammen mit den Einzeldokumenten am Schluss des Buches (Anhang, S. 564-589) stellt dieses Buch damit ein einzigartiges Quellenwerk dar, das uns mitnimmt in die lebendige Auseinandersetzung eines der Bibel verpflichteten Werkes im Kontext von Kirche

und Gesellschaft – auch wenn die Präsesberichte alle schon einzeln publiziert wurden. Ich denke, noch nie hat ein Präses des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes (in Zukunft: EGG), wie der Gnadauer Verband seit der Wiedervereinigung heißt, so konsequent systematisch, kompetent und nachhaltig zu heutigen Fragen von Theologie, Kirche, Gesellschaft, sowie zur Rolle der Gemeinschaftsbewegung Stellung bezogen. (Andere Inhaber dieses Präsesamtes haben nur hin und wieder in dieser Weise Berichte veröffentlicht, vgl. auf S. 13.) Also ein Zeugnis, und wenn man so will, eine Art „Vermächtnis" eines Präses, der will, dass die „Stillen im Lande" doch nicht so still innerhalb der kirchlichen Meinungsvielfalt sind. Die Präsesberichte und die Art und Weise, wie damit innerhalb des EGG umgegangen wird (Vertiefung während der Mitgliederversammlung in Gruppen, Veröffentlichung, Besprechung in Vorständen und Gremien auf unterer Ebene etc., S. 13) sind ein positives Beispiel für die Wahrnehmung geistlicher Leitung in Form von nachhaltiger biblisch-theologischer Lehre.

Zum Aspekt der Dokumentation, wie sie hier in der Zusammenfassung der Präsesberichte erfolgt, muss jedoch von der Themenstellung der Arbeit her zwingend der Aspekt der Reflexion kommen. In vorliegender Dissertation stellt sich deshalb kritisch die Frage, inwieweit das nun von ein und derselben Person geleistet werden kann. Die Frage der Befangenheit und Subjektivität steht natürlicherweise im Raum. Kann man eine Dissertation über seine eigenen Präsesberichte schreiben? – denn vorliegende Arbeit will ja ausdrücklich nicht nur darstellen, sondern auch reflektieren, bilanzieren und die Wirkung der Berichte beschreiben (S. 3). Kann geistliche Leitung „dargestellt am Beispiel des Präsesamtes im EGG" (S. XI) von demselben Präses reflektiert werden? So zeigt sich dieses Problem in einer relativ schwachen Selbstreflexion der eigenen Arbeit. Es findet kaum eine Diskussion auf einer „Metaebene" statt, in der der Verfasser aus seiner Präsesrolle aussteigt, seine Arbeit kritisch reflektiert und den Effekt seiner Arbeit bewertet. Die Ausführungen dazu auf den Seiten 558ff sind dafür zu knapp und grundsätzlich nur positiv bewertet. Es finden sich im vorliegenden Werk auch keinerlei Ansätze für supervisorische Strukturen, welche die Arbeit eines Präses qualifizieren könnten. (Welche Rolle spielen z. B. die Arbeitskreise? Bleibt die Ausgestaltung einer fehlenden Arbeitsfeldbeschreibung allein dem Profil des Amtsträgers vorbehalten? S. 12) Solche oder ähnliche Aspekte der Reflexion der Wahrnehmung von Leitungsverantwortung sind nicht im Blick (vgl. die Seiten 11-16).

Der zweite große Teil der Arbeit, der zweite Brennpunkt, enthält eine biblisch-theologische Darstellung von geistlicher Leitung. Hier soll nun das, was in den Präsesberichten dokumentiert und als „geistliche Leitung im Prozess" dargestellt wurde, reflektiert aber vor allem biblisch-theologisch vertieft werden, und zwar konkret in einer Ausrichtung auf die verschiedenen Leitungsebenen innerhalb des EGG. Das muss man im Folgenden immer sehr genau im Blick haben, um nicht falsche Erwartungen zu nähren. Der Bezugsrahmen für die Ausführungen zu geistlicher Leiterschaft ist eindeutig auf den EGG beschränkt. (S. 4 u. S. 434)

Und genau an dieser Stelle beginnt man den inhaltlichen Spagat zu spüren, der die Arbeit prägt. Wenn Morgner nun ganz grundsätzlich einen biblisch-theologischen Entwurf für geistliche Leitung vorstellt, hat das nur teilweise mit dem ersten, mächtigen Hauptteil der Präsesberichte zu tun, denn die Berichte gehen nach innen, an die Adresse des EGG. Biblisch-theologische Leiterschaft wird hier aber breiter beschrieben (und das muss auch so sein, weil man von biblischen Grundlagen ausgeht), dann jedoch konsequent nur auf den EGG und ihre klassischen, relevanten Fragen appliziert. Deshalb wiederholt sich nun hier auch vieles, was anderweitig schon gesagt wurde. Andere Fragestellungen, die man übrigens auch für den Kontext des EGG erwartet hätte, bleiben aus oder werden nur knapp berührt. Als Beispiel könnte man hier die m. E. zu allgemein gehaltene Beschäftigung Morgners mit den Kybernetikmodellen ansehen. Man wünschte sich an dieser Stelle auch ein kräftigeres Auseinandersetzen mit Gemeindeaufbau und Gemeindewachstumsmodellen, bei denen die Leiterschaft jeweils auch eine große Rolle spielt. Was Morgner dann zum Beitrag der Humanwissenschaften für ein Verständnis von Leiterschaft beschreibt, hat lediglich anmerkenden Charakter. Das kann man sich in einem Buch, in dem es um (wenn auch geistliche) Menschenführung geht, heute nicht leisten.

Deshalb wird der Leser, der die Präsesberichte von ihrer Erstveröffentlichung her kennt, in diesem Teil nicht allzu viel Neues finden, und auch der biblisch-theologische Ansatz für geistliche Leiterschaft, den Morgner im Teil C entfaltet, bleibt weithin in „bekannten Gewässern". Für „Nichtgnadauer" jedoch ist dieses Buch vielleicht der beste Einblick in – wenn man so will – die „Theologie Gnadaus", wie sie sich heute zeigt.

Horst Schaffenberger

Volker Roschke (Hrsg.). *Gemeinde pflanzen: Modell einer Kirche der Zukunft.* Neukirchen-Vluyn: Aussaat 2001. Pb., 160 S., DM 19,90

Hartmut Bärend bringt gleich zu Beginn dieses Sammelbandes den Wunsch zum Ausdruck, dass sich die Kirche Deutschlands in ähnlicher Weise auf den Weg macht, neue Gemeinden zu gründen, wie die Anglikanische Kirche Englands. Es werden anschließend Praxisbeispiele von Gemeindepflanzungen, die gelungen, aber auch misslungen sind, vorgestellt. – Volker Roschke weist in seinen Ausführungen auf acht Grundwerte hin, die beim Pflanzen neuer Gemeinden zu beachten sind. Er betont u. a., dass die Gemeindepflanzungsbewegung eine Laienbewegung ist. – Reiner Knieling macht darauf aufmerksam, dass es bei Church-Planting nicht um ein Programm zur Gewinnung und Integration Kirchendistanzierter geht, sondern dass die kirchliche Distanz zu den Menschen überwunden

wird. Die Kirche geht zu den Menschen, die mit dem Evangelium erreicht werden sollten. – Im nächsten Abschnitt fragt Wiland Wiemer, wie eine Gemeindegründungsinitiative zustande kommt und zu einer lebensfähigen Körperschaft wird, die die Kraft der Gründerzeit bewahrt. – In den weiteren Schwerpunkten des Buches wird aufgezeigt, dass es, um diese Ziele zu erreichen, innerhalb der Kirche eines Umschwungs bedarf. Es sollte von der pfarrerzentrierten Versorgungskirche zu einer auf der Mitarbeit vieler beruhenden Beteiligungskirche kommen. Dies habe sich auch auf die Gottesdienstgestaltung auszuwirken. Pfarrerinnen und Pfarrer sollten nicht mehr die Rolle der Solisten spielen, sondern die Gemeinde dazu anhalten, die Gottesdienste mitzugestalten. – Im Blick auf die eben entfalteten Ziele stellt Reiner Knieling fest, dass für die Ausbildung der kirchlichen Hauptamtlichen eine stärkere praktische Ausrichtung notwendig wäre.

Dieses Buch gibt viele hilfreiche und wertvolle Impulse, wie innerhalb der Kirche neue Gemeinden gegründet und aufgebaut werden können. Wenn man die verschiedenen Beiträge im Blick auf die Gründung neuer Gemeinden im volkskirchlichen Kontext überblickt, bekommt man den Eindruck, dass es vor allem darum geht, lediglich einige strukturelle Anpassungen vorzunehmen, damit das Vorhaben gelingt. Ist das wirklich so? Es scheint mir, dass in diesem Buch ein Grundproblem stillschweigend übergangen wird. Es gibt viele Pfarrerinnen und Pfarrer, die auf Grund der historisch-kritischen Bibelbetrachtungsweise den stellvertretenden Opfertod Jesu am Kreuz und seine Auferstehung in Frage stellen. Bei diesen fehlt die Grundvoraussetzung, um neue Gemeinden aufzubauen. Somit ist die Frage nach Gemeindegründung nicht zuerst ein strukturelles, sondern ein geistliches Problem. – Zudem bin ich davon überzeugt, dass ein Christ, ein Hindu und ein Moslem nicht zu demselben Gott beten, wie dies Wiland Wiemer annimmt (S. 107).

Armin Mauerhofer

6. Mission und Evangelistik

Andreas Feldtkeller. *Sieben Thesen zur Missionsgeschichte*. Berliner Beiträge zur Missionsgeschichte, Heft 1. Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte (BGMG). Berlin: Selignow, 2000. Br., 24 S., € 5,–

Mit vorliegendem Heft eröffnet die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte (BGMG) eine Publikationsreihe, deren Anliegen es ist zu zeigen, „dass Missionsgeschichte an aktuellen Fragen heutigen Zusammenlebens von Menschen verschiedener Kulturen und Religionen rührt“ (S. 2). Dazu sind die „Sieben Thesen“ von Prof. A. Feldtkeller (Lehrstuhlinhaber am Seminar für Religions- und Missi-

onswissenschaft sowie Ökumenik der Humboldt-Universität zu Berlin) gut geeignet.

Zunächst versucht der Autor den Missions*begriff* für die moderne plurale Gesellschaft zu rehabilitieren und so auch die Missions*geschichte* als relevant aufzuweisen (These 1). Dazu definiert er Mission nicht mehr spezifisch christlich-theologisch, sondern in religionswissenschaftlicher Weite als „Weitergabe von Leben" (S. 4). Weil es sich dabei – zumindest aus christlicher Sicht – um ein göttliches Geheimnis handele, werde Mission zu Recht in der westlichen Gesellschaft als Tabuthema behandelt. Nicht berechtigt allerdings sei es, auch die Missionsgeschichte zu tabuisieren, und sich mit ihr nicht mehr ernsthaft auseinanderzusetzen. Sie enthalte trotz der bekannten Problematiken „sehr viel Bemühung um Gerechtigkeit" (S. 5). Der Historiker müsse versuchen, dieser Tatsache gerecht zu werden, und könne dabei aus dieser Geschichte Maßstäbe dafür gewinnen „was Gerechtigkeit in der Gegenwart heißen kann" (S. 6).

Das Anliegen Feldtkellers, die Relevanz der Missionsgeschichte für die Profangeschichte und für gegenwärtige Fragestellungen herauszuarbeiten, ist sehr zu begrüßen, und findet bereits seit längerem (Andrew Walls) und auch gegenwärtig (z. B. *Studies in the History of Christian Mission*, hrsg. v. R. E. Frykenberg / B. Stanley) in der angelsächsischen Welt zunehmend Anwendung. Unklar allerdings ist seine unterschiedliche Bewertung von Mission und Missionsgeschichte im Blick auf die von ihm beobachtete (und für „Mission" befürwortete) Tabuisierung. Feldtkeller begründet nicht, *warum* die Missionsgeschichte dem missionarischen Tabu nicht unterworfen sei. Hebt allein die historische Distanz das Tabu auf? Oder enthebt die historische Distanz den modernen Zeitgenossen eines theologischen Urteils? Eine weitere Überlegung schließt sich an: Wenn es offensichtlich sinnvoll sein kann, über die Mission in der *Geschichte* zu sprechen – wie der Autor in den folgenden Thesen (2-7) über die kulturellen, religiösen, politischen, welthistorischen und ideengeschichtlichen Dimensionen treffend und in originaler Gedankenführung aufzeigt –, sollte man dann nicht auch das Tabu bezüglich *zeitgenössisch-verwirklichter* Mission (die ebensolche Dimensionen aufweist) in Frage stellen? Und weiter: beschreibt das genannte Tabu wirklich die ganze gesellschaftliche Wirklichkeit in Deutschland? Gibt es nicht viele religiöse Gruppen (z. B. evangelikale Christen), für die Mission durchaus kein Tabu-Thema, sondern eine gegenwärtige und kommunizierbare Wirklichkeit darstellt? Wenn es Feldtkellers Anliegen sein sollte, christliche Mission vor allzu schneller Bemächtigung durch westlich-kulturelle Frömmigkeitsstile, Philosophien und Strategien zu schützen, dann kann ich ihm – mit einigen Einschränkungen – zustimmen. Mir scheint jedoch, dass er als *christlicher* Missionshistoriker das *Proprium* einer biblisch-theologisch und durch die weltweite christliche Gemeinschaft verstandenen Mission(sgeschichte) zu weitgehend einer rein religionswissenschaftlichen Sichtweise preisgibt. Abgesehen von dieser grundsätzlichen Kritik (aus theologischer Perspektive) ist zu sagen, dass es Feldtkeller gelungen ist, die Relevanz religiöser Missionsbewegungen für die Gegenwart herauszuarbeiten. Seine „Sie-

ben Thesen" enthalten wichtige und interessante Einsichten und stellen einen beachtenswerten – eben weniger christlich-theologischen als vielmehr religions- und kulturwissenschaftlichen – Beitrag zur allgemeinen Diskussion über Hintergründe und Konfliktfelder der Globalisierung dar. Für evangelikale Missionshistoriker stellen die Thesen eine Herausforderung zum Gespräch und zur Auseinandersetzung dar.

Friedemann Walldorf

Mark Mittelberg. *So wird ihre Gemeinde ansteckend: Evangelisation und Mission neu entdeckt.* Asslar: Schulte & Gerth, 2001. 436 S., € 20,35

Das vorliegende Praxisbuch will helfen, die evangelistische Trägheit („Entropie") in Gemeinden zu überwinden (Teil I), zeigen, wie man eine evangelistisch aktive Gemeinde bauen kann (Teil II), und anhand vieler Ideen zu evangelistischer Aktivität inspirieren (Teil III). Die deutschen Überarbeiter der amerikanischen Originalausgabe (*Building a Contagious Church*, Grand Rapids 2000) nehmen Bezug auf die neuesten theologischen Erklärungen zur Evangelisation in der EKD und der katholischen Kirche in Deutschland: „Die Papierform der Evangelisation war schon lange nicht mehr so gut wie heute. Doch wenn wir ehrlich sind, erreichen die meisten Kirchen nur sehr wenige Menschen, die Gott noch nicht kennen" (S. 20). Hier zur Veränderung beizutragen, ist Ziel dieses Buches.

Mark Mittelberg, Spezialist für Evangelisation in der Willow-Creek-Kirche, setzt mit diesem Leitfaden zur evangelistischen Gemeinde die Veröffentlichungsserie der Willow-Creek-Bewegung zum Thema Evangelisation fort. 1995 hatte er zusammen mit Bill Hybels in *Bekehre nicht – Lebe!* (Asslar 1995) den grundlegenden evangelistischen Ansatz von Willow-Creek unter das Motto „ansteckendes Christsein" gestellt und auf die Formel gebracht: „hochgradige Echtheit + unmittelbare Nähe + klare Kommunikation = maximaler Effekt". Darauf folgte ein Trainingsprogramm zur persönlichen Evangelisation (*So wird ihr Christsein ansteckend*, Asslar 1996 und 2000), in dem psychologische Persönlichkeitsstile mit entsprechenden Evangelisationsstilen verknüpft wurden (direkt, intellektuell, zeugnishaft, beziehungsorientiert, einladend, diakonisch) – eine biblisch positiv zu bewertende Weiterentwicklung der bisherigen beziehungsorientierten und gabenorientierten Ansätze. Ein vergleichbares auf die ganze Gemeinde bezogenes Konzept stellt z. B. Christian Schwarz' *Grundkurs Evangelisation* (Emmelsbüll 1993) dar.

Doch nun zu Mittelbergs Buch selbst. Der „Evangelisations-Entropie" und dem damit verbundenen Zerfallsprozess in den Gemeinden möchte der Autor einen evangelistischen Gemeindebau-Prozess entgegensetzen, der mit der Formu-

lierung eines evangelistischen Gemeindemottos beginnt. In Teil I des Buches (S. 16-91) werden die missiologischen Überzeugungen („Evangelistische Werte in einer säkularen Welt") und die strategischen Schritte, die solch ein Motto tragen sollen, aufgezeigt. Ich fasse die sieben missiologischen Überzeugungen in eigenen Worten zusammen: (1) Gottes Liebe zum Menschen, (2) Verlorenheit des Menschen, (3) Einzigartigkeit Christi und seines Heil, (4) Apologetik: gute Argumente für den Glauben, (5) Gemeinschaft als Plausibilitätsstruktur, (6) kulturelle Relevanz, (7) Bekehrung als Prozess und Punkt. Die drei strategischen Schritte sind folgende: (1) Beziehungen aufbauen, (2) das Evangelium formulieren, (3) Freunde zu evangelistischen Veranstaltungen einladen.

Damit aus diesen Grundlagen eine evangelistische Gemeindedynamik wird, plädiert Mittelberg für einen Sechs-Phasen-Prozess (Teil II, S. 92-275), bei dem er sich u. a. von Sam Waltons Wal-Mart-Konzept beim Aufbau eines konsequent kundenfreundlichen Unternehmens inspirieren ließ. (Obwohl man hier sicher etwas lernen kann, sollte stärker auf biblische Prinzipien und weniger auf amerikanische Unternehmensphilosophie aufgebaut werden, die stark kulturell geprägt ist). Grundlegend geht es darum, dass der Leiter/Pastor einer Gemeinde die evangelistische Vision aufnimmt, vorlebt, kommuniziert, und delegiert (Phase 1-3). Hier macht der Autor den engen Zusammenhang zwischen Vision, Person und Kommunikation auf dem Weg zu einer evangelistischen Gemeinde sinnvoll deutlich. Im Zentrum des Prozesses steht die Berufung und Bevollmächtigung einer „evangelistischen Schlüsselperson" (z. B. „Leiter für Evangelisation"), und die Sammlung von speziell begabten Menschen in einem Evangelisationsteam („Offensiv Team"), die den Prozess der evangelistischen Motivation, Schulung und Praxis (Phase 4-6) initiieren und am Leben erhalten. Tipps zur Steigerung und Erhaltung der „evangelistischen Temperatur" in der Gemeinde (S. 101), die Mittelberg aus einer Umfrage unter evangelistisch aktiven Leitern ermittelte, reflektieren zentrale Schwerpunkte biblischer Spiritualität (Anbetung, Gebet, Bibel, Ehrlichkeit, Gemeinschaft, Praxis, Disziplin etc.).

Im dritten Teil des Buches (S. 276-377) beschreibt Mittelberg evangelistische Gemeindeprojekte und Gemeindeformen rund um die erwähnten sechs Evangelisationsstile. Dieser Teil ist zwar recht stark (aber nicht nur) auf den amerikanischen Kontext ausgerichtet, kann aber zu eigenen Ideen im eigenen kulturellen Umfeld inspirieren.

Das Buch schließt mit der Erinnerung an zwei grundlegende Tatsachen. Erstens: Bei allen kulturellen und strategischen Überlegungen kann allein die Botschaft vom Sühnetod Jesu am Kreuz Menschen erretten. Diese Botschaft müsse klar und kompromisslos verkündigt werden. Zweitens: „Der beste Ansatz für Evangelisation besteht darin, Gemeinden zu ermutigen, zu authentischen, nach biblischen Maßstäben funktionierenden Gemeinschaften zu werden und zu leben, damit Gott selbst zu ihrem Chef-Evangelisten werden kann" (S. 403). Dieser letzte Satz scheint mir als Voraussetzung und Rahmen des ganzen Buches sehr wichtig zu sein. Denn manchmal besteht (auch in diesem Buch) die Gefahr, die-

ses grundlegende Wesen der Evangelisation (als biblisch authentische Christus-Nachfolge in, mit und gegen den jeweiligen kulturellen Kontext) in der Fülle der Motivationsprinzipien, Organisationsschritte und zeitgemäßer Präsentationsstile aus dem Blick zu verlieren. Es scheint, dass Mittelberg hier konstruktive Kritik (z. B. G. A. Pritchard. *Willowcreek Seeker Services: Evaluating of a new way of doing church*. Grand Rapids: Baker, 1996), aufzunehmen versucht hat.

Die Stärke des Buches liegt nicht im theologischen Bereich (es will auch kein theologisches Buch sein), sondern darin, dass es sehr praktisch ermutigt und anleitet, als ganze Gemeinde in einen biblisch begründeten, kulturell relevanten und persönlich vielfältigen evangelistischen Wachstumsprozess einzutreten: eine inspirierende und empfehlenswerte Lektüre für leitende Mitarbeiter zum kritisch-kreativen Reflektieren und Anwenden im eigenen Kontext.

Friedemann Walldorf

Jochen Eber (Hrsg). *Hope does not disappoint: studies in eschatology; essays from different contexts*. Edition IWG: mission reports, Bd. 9. Bonn: VKW; Bangalore: Theological Book Trust, 2001. Pb., 356 S., € 20,–

Der Sammelband gibt Aufsätze wieder, die der Herausgeber nach einem Kongress der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz zum Thema Eschatologie (1996 in London) gesammelt hat. Sechzehn Theologen von allen Kontinenten sind mit Beiträgen vertreten: Jose Nafafe, Samuel Ngewa und Klaus Fiedler aus Afrika; Shouhei Yamato, Joseph Shao, Stephen Liaw, John McIntosh und Armin Bachor schreiben über Asien und Australien; Emilio Nuñez, Estevan Kirschner und Russell Shedd berichten aus Lateinamerika, die restlichen Autoren (Henri Blocher, Patrick Nullens, Johan Bouman, Rolf Hille) und der Herausgeber aus Europa.

Am Anfang der Sammlung stehen Analysen zu den eschatologischen Aussagen der Bibel (S. 9-52) und zur Erfahrung der eschatologischen Dimension in der christlichen Existenz (S. 53-68). Die evangelikale Eschatologie wird dann in der Darstellung und Beurteilung unterschiedlicher Kontexte, wie sie sich im weltweiten Rahmen ergeben, herausgearbeitet, wobei in der Art der Durchführung der Unterschied zu neueren kontextuellen Theologien deutlich wird. Dabei stehen die konfessionellen Kontexte am Anfang (S. 71-120), worauf geographische und damit fremdreligiöse Bezüge folgen (S. 123-345) (in der westlichen Welt entsprechend die Säkularisierung und religiöse Indifferenz als Hintergrund: S. 277-295). Als Zielpunkt wird eine präzisierende Stellungnahme aufgeführt (S. 349-354).

Jochen Eber macht in seinem Beitrag über die Ostkirchen deutlich, dass schon der Baustil orthodoxer Kirchen durch symbolische Kraft die Bewegung der

menschlichen Seele vom irdischen zum himmlischen Bereich anregen soll (S. 71). In der orthodoxen Liturgie wird eine präsentische Eschatologie manifest: der hier und jetzt stattfindende Gottesdienst möchte eine Vorschau auf den himmlischen Gottesdienst sein und den himmlischen Glanz partiell in dieser Welt repräsentieren (S. 76). Im Trishagion bilden die Gemeinde und die Engel einen Chor (S. 79). Zugleich kommt die eschatologische Differenz zwischen Jetzt und Dann in der Bitte um Heiligung zum Ausdruck (S. 82). Eber plädiert im Hinblick auf das evangelikale Glaubenszeugnis unter orthodoxen Namenschristen dafür, das Gemeinsame (z. B. altkirchliche Bekenntnisse) zu betonen, orthodoxe Feiertage zu respektieren, Selbstkritik zu üben, andererseits durch einen möglichst christusähnlichen Lebensstil und einen gemeinschaftlichen Charakter des kirchlichen Lebens (Kleingruppen!) zu überzeugen (S. 84).

Henri Blocher stellt fest, dass in der römisch-katholischen Theologie einerseits begrüßenswerte Wandlungen stattfinden (z. B. Marginalisierung des Fegefeuers), andererseits aber einige derselben eine modernistische Diesseitsorientierung darstellen bzw. synergistische Züge und die Vorordnung der Kirche gegenüber dem Wort erhalten bleiben (S. 100f.). John McIntosh verdeutlicht in seinem Beitrag zur Eschatologie in Europa und den USA den eschatologischen Charakter der Heilsgeschichte durch den Zusammenhang von Schöpfung und Neuschöpfung (S. 104. 119), der durch die Differenz von Schöpfer und Geschöpf ermöglicht werde (S. 109f.). Die Heilsgeschichte als das Handeln, die Bibel als Offenbarung Gottes sollte der Ausgangspunkt und Kontext systematischer Theologie sein (S. 107f.). Der Versuch der liberalen Theologie, den christlichen Glauben als im Rahmen des säkularen Weltbildes (z. B. Kant) plausibel und kohärent zu erweisen, wird zu Recht als Synkretismus bewertet, der die Bewegungsrichtung zwischen Gott und Mensch vertauscht (S. 107). Nicht die Ausdeutung des Christentums von jeweiligen Kontexten und Dialogpartnern her ist der richtige Weg, sondern die Beurteilung des Gegenübers vom Wort Gottes her (Konkurrenz- bzw. Missions-Modell). Dies macht McIntosh am Nichtvorhandensein heilsgeschichtlichen Denkens in anderen Religionen, aber auch in liberalen evangelisch-theologischen Konzeptionen (Bultmann, Moltmann) deutlich (S. 105. 116).

In der Begegnung mit anderen Religionen geht es nicht um eine Übernahme von deren Inhalten oder Formen, wohl aber um ein Aufzeigen gemeinsamer Anliegen oder Strukturen, die in unterschiedlicher Weise begründet werden und gegensätzliche Folgen haben. So steht nach Meinung Stephen Liaws hinter der chinesischen Religiosität die Ehrfurcht vor dem Leben (S. 213f.). Allerdings geht diese einher mit der Auffassung, dass die Toten, sollen sie nicht auf der Suche nach Nahrung die Gesellschaft gefährden, als böse Geister ständig mit Opfergaben besänftigt werden müssen (S. 209f.). Seelsorgerliche Beispiele zeigen die Möglichkeit der Befreiung von dieser Gebundenheit an die Geister der Ahnen durch Christus auf (S. 214). In zutreffender Weise deckt Liaw logische Probleme (z. B. Heirat bei indirekter Verwandtschaft aller mit allen wegen der Reinkarnation: 209) und Defizite (keine persönliche Existenzweise im Nirwana: 209) auf.

Klaus Fiedler geht, was aus der Betrachtung der außerchristlichen Kontexte herausfällt, diese aber indirekt betrifft, dem Zusammenhang von Eschatologie, genauer: Chiliasmus und missionarischem Engagement nach. In der Reformation wird der Chiliasmus bekämpft und gleichzeitig Islam und Judentum eher als Feind denn als Missionsobjekt gesehen (S. 167). Die altprotestantische Orthodoxie betrachtete gemäß Fiedler den Missionsbefehl als Auftrag ad personam der Apostel (S. 168). Im amerikanischen Dispensationalismus (Hal Lindsey) gehe es um eine spekulative Zuordnung zeitgeschichtlicher Ereignisse und Personen zu einem endgeschichtlichen Szenario, wodurch eher Feindbilder und Angst erzeugt als Mission gefördert werde (S. 183f.). Dagegen sieht Fiedler den missionarischen Erfolg der Erweckungsbewegungen in deren chiliastischem Ansatz begründet, der insofern als nachahmenswert gelte. Im optimistischen Postmillennialismus wird das Tausendjährige Reich als Kulmination eines Prozesses gesehen, in dem Mission eine entscheidende Rolle spielt (S. 169f. 172f.). Im ab dem 19. Jahrhundert aufkommenden Prämillennialismus konstatiert man eine immer weitergehende Verschlechterung der Welt, die die Rettung möglichst vieler Menschen notwendig macht (S. 176); die Mission erscheint als Erfüllung des letzten Vorzeichens der Parusie (S. 180f.). Die Tatsache, dass freilich durch die politischen Möglichkeiten (Entdeckungen; Kolonialismus) bedingt von römisch-katholischer Seite vom späten 15. Jahrhundert an eine erfolgreiche, wenn auch oberflächliche Heidenmission betrieben wurde – ohne einen ausgeprägten Chiliasmus –, bleibt bei Fiedler weitgehend unberücksichtigt, sollte aber von zu monokausalen Bewertungen der Missionsgeschichte abhalten.

Die wie das ganze Buch sehr lesenswerte Stellungnahme der WEF grenzt sich zu Recht von einer innerweltlichen Reduktion eschatologischer Hoffnungen ab (S. 349f. 352f. 354). Die Erfahrung des Geisteswirkens wird als Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit gesehen, zugleich aber das Provisorische der diesseitigen – auch kirchlichen Existenz – herausgestellt (S. 351. 353. 354). Die theozentrische Struktur der Eschatologie erfährt eine dezidiert trinitarische Entfaltung (S. 354), was nicht zuletzt den Unterschied zu säkularen und fremdreligiösen Ansätzen unterstreicht.

Christian Herrmann

Thomas Schirrmacher. *Weltmission – Herz des christlichen Glaubens: Beiträge aus „Evangelikale Missiologie“*. Edition Afem: mission scripts 18. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2001. Pb., 317 S., € 12,–

Der Autor dieses Buch gibt im Anhang eine 19 Seiten umfassende missiologische Bibliographie aus den Jahren 1982-1995. Erstaunlich, wie viel er geschrie-

ben hat! Ein großer Teil dessen, was davon in *„Evangelikale Missiologie"* erschien, findet sich in diesem Buch. Seine Beiträge zu andern Fachgebieten erschienen bereits in anderen Sammelbänden.

Die Themen dieser Veröffentlichung sind vielfältig: Römerbrief; alttestamentliche Texte zur Mission; eine Artikelserie zu heutigen missiologischen Begriffen; sieben Seiten über die Missionare Paulus, Augustin, Luther, Theodor Christlieb, Gisbert Voetius. Viele kleinere und z. T. sehr kleine Beiträge ergänzen den Band, z. B. knappe, pointierte Buchbesprechungen, teils kritisch, teils solche, aus denen Schirrmacher eine Lehre zieht. Diese bilden mit 51 Seiten einen wichtigen Teil dieser Artikelsammlung. Die Rezensionen von Dissertationen geben eine Orientierungshilfe. Wer auf den wichtigen, wertvollen Aufsatz *„Konsequenter als Paulus"* (57 Seiten) aus der Festschrift für Peter Beyerhaus zum 70. Geburtstag zurückgreifen möchte, findet ihn hier wieder. Alles hat Platz: Biblische Thesen zur Mission; ein Vortrag über Lehren und Lernen bei Jesus und Paulus; Material über theologische Ausbildung im Blick auf den praktischen Dienst; die Trinität im Zusammenhang mit Judentum, Islam und christlicher Gesellschaftsethik; Darstellung der Missionsarbeit mit Sprachaufnahmen; das interessante Gutachten zu einer Dissertation (Neufeld, Fatalismus); Informationen (z. B. eine Miszelle aufgrund von Drittangaben über Personenkult in Chile – gehört diese wirklich in ein Buch?); Auseinandersetzungen und Erlebnisse (z. B. Ethnologie und Mission). Gewisse Beiträge zeigen stärker den Standpunkt des Autors als andere, z. B. die Besprechung einer neuen Missionstheologie (S. 240f). Aus vielen Beiträgen sind Lehren ableitbar, z. B. dass gestandene Leute in die Mission gehen sollten (S. 134).

Wichtig für Thomas Schirrmacher ist eine biblische Grundhaltung, die in die Weltmission mündet, welche zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Die Haltung Schirrmachers ist calvinistisch. So sind ihm die Auswirkungen des Glaubens auf alle Lebensgebiete ein Anliegen. Das zeigt sich auch in seinem weitgespannten publizistischen Schaffen und seinem vielfältigen Engagement. Sein Calvinismus zeigt eine Nähe zu einer bestimmten Ausprägung desselben in den Vereinigten Staaten, wodurch er gewisse Zusatzinformationen einbringen kann; anderseits ist er der *Evangelischen Allianz* verbunden. Zudem sind seine Beiträge persönlich geprägt. Er zeigt Selbstkritik und eine eigene Wandlung in einer seiner Auffassungen (S. 234, 241), was den Rezensenten freute.

Wer ein Wegstück evangelikaler Theologie mitverfolgen will, wie sie sich dem kritischen Beobachter Thomas Schirrmacher zeigte, oder wer auf Artikel von ihm zurückgreifen möchte, ist mit diesem Buch gut bedient. Zudem ist es für den Umfang kostengünstig. – Angesichts des raschen Wandels in der heutigen Wissenschaft hätte ich mir durchgehend die Angabe des Erscheinungsjahres gewünscht. Orthographiefehler sind geblieben (z. B. auf S. 20, 211, 235, 288, 295, 299). Doch das sind Kleinigkeiten angesichts der gebotenen Materialfülle.

Walter F. Rapold

Weitere Literatur:

Arnold Angenendt. *Liturgik und Historik: Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* QD, Bd. 189. Freiburg etc.: Herder, 2001. Kt., ca. 160 S., € 24,50

Karl H. Asbrock; Erich Franz u. a. *Combook: Kommunikations-Handbuch für kirchliche Öffentlichkeitsarbeit.* Hannover: LVH, 2001. Pb., 304 S., € 19,90

Martin Baier. *Glaube, Liebe und Hoffnung auf Borneo: Religionswiss. und kulturanthropol. Erkenntnisse ... aus den Tagebüchern von Johann Georg Baier 1928-1932 ... Edition AFEM, mission classics, Bd. 4.* Bonn: VKW, 2001, kt., 170 S., € 14,–

Klaus Baschang. *Zukunftskirche Volkskirche: Von der Freiheit der Glaubenden und dem Auftrag der Kirche.* Karlsruhe: Evang. Presseverband für Baden, 2001. Br., 168 S., € 15,24

Thomas Benner. *Gottes Namen anrufen im Gebet: Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität.* Paderborner Theologische Studien. Paderborn: Schöningh, 2001. Kt., 259 S., € 50,11

Wolfgang Böhme. *Da geschieht eine selige Stille: Annäherungen an Mystik.* Düsseldorf: Patmos, 2001. 124 S., € 18,–

Wilfried Brandt. *Für eine bekennende Diakonie: Beiträge zu einem evangelischen Verständnis des Diakonats.* Neukirchen: Neukirchener; Aussaat, 2001, Pb., ca. 150 S., € 7,90

Volker Brecht. *Zwischen Landeskirche und Freikirche: Die Suche der Gemeinschaftsbewegung nach einem eigenen Gemeindeverständnis.* TVG. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 112 S., € 9,90

Markus Eisele. *Internet-Guide Religion.* GTB 936. Gütersloh: Gütersloher Verl.haus, 2001. Tb., kt., 144 S., € 8,50

Hartmut Frische. *Die Botschaft von Patmos: Prophetische Bilder der Offenbarung.* Neukirchen-Vluyn: Aussat 2002. Pb., 160 S. €12,90

Gottfried Hammann. *Die Geschichte der christlichen Diakonie: Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit.* Göttingen: V&R, 2001. Kt., ca. 304 S., € 32,–

Guido Hoyer. *Nichtetablierte christliche Parteien: Deutsche Zentrumspartei, Christliche Mitte, Christliche Partei Deutschlands und Partei Bibeltreuer Christen im Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland.* EHS R. 31, 434. Bern etc.: Lang, 2001. Br., SFr 40,– ; € 25,–

Detlef Kapteina. *Das ganze Evangelium dem Afrikaner: Profile afrikanischer evangelikaler Theologie.* Edition AfeM Mission Reports, Bd. 10. Nürnberg: VTR, 2002. Pb., ca. 400 S., € 24,95

Karl-Heinz Klapprodt. *Missionshilfe zwischen Gemeinde, Missionar und einer sich verändernden Welt.* Missiologica Evangelica, Bd. 12. Bonn: VKW, 2001. Kt., 190 S., € 5,–

Julie C. Ma. *When the Spirit Meets the Spirits: Pentecostal Ministry Amon the Kankana-ey Tribe in the Philippines.* Studies in the Intercultural History of Christianity, Bd. 118. Frankfurt etc.: Lang, 2. rev. Aufl. 2001. 273 S., ca. € 43,–

Thomas Mayer; Karl-Heinz Vanheiden (Hrsg.). *Steht Jesus dem Glauben im Weg: Glaube und intellektuelle Redlichkeit.* Nürnberg: VTR, 2001. Pb., 60 S., € 7,95

William und Robert Menzies. *Pfingsten und die Geistesgaben: Ein theol. Brückenschlag zwischen Pfingstbewegung und Evangelikalen.* Erzhausen: Leuchter edition, 2001. Pb., ca. 250 S., € 15,–

Traugott Messner (Hrsg.). *Wie viel Macht haben die Mächte? Die Herausforderung durch Okkultismus und neue Religiosität.* TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. Pb., 144 S., € 10,90

Klaus W. Müller (Hrsg.). *Mission im Kreuzfeuer: Referate der Jahrestagung 2001 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie.* Edition AfeM Mission Reports, Bd. 9. Nürnberg: VTR, 2002. Pb., 104 S., € 12,80

Rosel Oehmen-Vieregge. *Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch: Eine theologisch-kanonistische Untersuchung.* Paderborn: Bonifatius, 2001. Gb., ca. 224 S., € 34,90

Haddon Robinson. *„Predige das Wort ...": Vom Bibeltext zur lebendigen Predigt.* Dillenburg: Christl. Verlagsges., 2001. Pb., ca. 192 S., € 10,90

Thomas Schirrmacher. *Aufbruch zur modernen Weltmission: William Careys Missionstheologie.* Reformatorischer Verlag Beese, 2001. Pb., 64 S., € 5,20

Sonntag – Kulturgeschichte eines besonderen Tages. Hrsg. vom Museum der Arbeit, Hamburg: Dölling & Galitz, 2000. Ca. 200 S., ca. 200 Abb., br., € 19,80

Friedemann Walldorf. *Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext.* TVG Gießen: Brunnen, 2002. Pb., ca. 424 S., € 29,90

Was uns die Bibel lehrt: Biblische Standpunkte von Brüdergemeinden. Dillenburg: Christl. Verlagsges., 2001. Tb., 80 S., € 4,–

Hinweise für Mitarbeiter

Bibliographische Angaben aller in *JETh* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Homepage des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: www.afet.de

Aufsätze

Bitte schicken Sie Ihren Aufsatzdatei bis Ende des Jahres an die Redaktion (jeth@afet.de). Wenn der Aufsatz griechische, hebräische oder andere Sonderzeichen bzw. Abbildungen enthält, ist auch eine gedruckte Version nötig. Schweizerische Beiträge können auch direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden (weber-lehnherr@freesurf.ch). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet die Redaktion über die Abdruckmöglichkeit.

Beachten Sie bitte die formale Notierung von Buch- und Aufsatztiteln im vorliegenden Jahrbuch. Mehrere Autorennamen oder auch zwei Verlagsorte werden durch Semikolon getrennt. Um die Zahl der Korrekturen klein zu halten, bitten wir Sie, die „Richtlinien für den Schriftsatz", die „Hinweise für das Maschinenschreiben" und besonders die im Folgenden genannten Abschnitte der „Richtlinien zur Rechtschreibung, Zeichensetzung und Formenlehre ..." (Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkte, Bindestrich, Gedankenstrich) in *Duden Rechtschreibung* zu benutzen.

Die formale Gestaltung des JETh richtet sich nach Klaus Poenicke, *Wie verfasst man wissenschaftliche Arbeiten?* 2. Aufl., Mannheim: Bibliographisches Institut, 1988 bzw. Jürg Niederhauser, *DUDEN – Die schriftliche Arbeit*, 3. Aufl., Mannheim: Bibliographisches Institut, 2000. Abkürzungen von Zeitschriften- und Reihentiteln folgen Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Biblische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet (abweichend allerdings 1 Joh, 2 Joh, 3 Joh: keine römischen Zahlen).

Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. S. 206). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des JETh können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des

Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zum Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Bewegung. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert.

Formal orientieren sich Rezensionen an den Aufsätzen. Bitte notieren Sie die Buchtitel in der Weise, die in diesem Jahrbuch angewandt wird.

Rezensionen JETh 16 (2002) im Überblick

Anschriften

Doz. Dr. Armin Daniel BAUM, FTA, Schiffenberger Weg 111, D-35394 Gießen
Doz. Manfred BAUMERT M.A., Theologisches Seminar Adelshofen, Kaltenbergstraße 23, D-75031 Eppingen
Pfr. Wolfgang BECKER, Spreitger Weg 26, 51588 Nümbrecht
Drs. Gunnar BERCHNER, Dickmannstr. 32, D-42287 Wuppertal
Dd. phil. Klaus Rudolf BERGER, Bentzlerstr. 8, D–32657 Lemgo
Dr. Wolfgang BLUEDORN, Paul-Langen-Str. 50, D-53229 Bonn
Dr. Roland DEINES, Steglen 72, D-71083 Herrenberg
Doz. Dr. Manfred DREYTZA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode
Dozent Dr. Jochen EBER, Theologisches Seminar St. Chrischona, Chrischonarain 200, CH–4126 Bettingen, BS
Dozent Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 3, D-75031 Eppingen
Doz. Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen, BS
Cand. theol. Sönke FINNERN, Im Brauereiviertel 9, D-24118 Kiel
Pfr. Dr. Stefan FISCHER, Postfach 109, CH-4126, Bettingen, BS
Pfr. Volker GÄCKLE, Wilhelm Keil Straße 12, D-72072 Tübingen
Rektor Dr. Wilfrid HAUBECK, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49, D-35716 Dietzhölztal
Bibliotheksassessor Dr. Christian HERRMANN, Quenstedtstr. 12, D-72076 Tübingen
Lekt. Drs. Walter HILBRANDS, Rathenaustr. 5, D-35394 Gießen
Doz. Dr. Stephan HOLTHAUS, Rathenaustr. 5-7, 35394 Gießen
Doz. Doyle KLAASSEN, Bibelschule Brake, D-32657 Lemgo-Brake
Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel
Studienleiter Dozent Wolfgang KLIPPERT, Olper Str.10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. Hendrik J. KOOREVAAR, Bijbelinstitut België, St. Janbergsesteenweg 97, BE-3001 Heverlee/Leuven
Doz. Michael KOTSCH, Detmolder Str. 40, 32805 Horn-Bad Meinberg
Stefan KÜRLE, 28 Churchill Drive, Charlton Kings, Cheltenham, Glos GL 52 6JJ, United Kingdom
Pfr. Dr. Christian KUPFER, Schneppendahler Weg 36, D-42897 Remscheid
Doz. Rainer KUSCHMIERZ, Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Gissborner Str. 73a, D-51709 Marienheide
Doz. Eddy LANZ, Bibelschule Wiedenest, Olper Str. 10, D-51702 Bergneustadt
Pred. Mirko LAU, Hans-Thoma-Weg 25, D-73230 Kirchheim
Dozent Dr. Armin MAUERHOFER, Lindenweg 26, CH-4132 Muttenz BL
Doz. Dr. Ralph MEIER, Smalebakken 26 b, N-6100 Volda, Norwegen
Dr. Karl MÖLLER, School of Theology & Religious Studies, Cheltenham & Gloucester College of Higher Education, Francis Close Hall, Swindon Road, Cheltenham GL50 4AZ, England, UK

Dozent Dr. Werner NEUER, Dorfstraße 17, D-79597 Schallbach
Dr. Klaus VOM ORDE, Uchtenhagen 3, 16259 Falkenberg
Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
Doz. Dr. Helmuth PEHLKE, FTA, Rathenaustr. 5, D-35394 Gießen
Dipl. Psych. Karl PLÜDDEMANN, Möserstr. 44, 35396 Gießen
Doz. Michael PONSFORD, Mittelstr. 1, D-57539 Hövels
Drs. Jens PRACHT, Rheinfelser Str. 60, D-35398 Gießen
P. Christoph RAEDEL, Hagstr. 2, D-72762 Reutlingen
Pfr. Dr. Walter F. RAPOLD, Unterstüdtlistr. 3, CH-9470 Buchs SG, Schweiz
Doz. Dr. Thomas RENZ, 2 Farm Lane, Southgate, London N14 4PP, United Kingdom
Dr. Hans-Martin RIEGER, Amselweg 2a, D-07751 Jena-Cospeda
Oliver ROMAN, Fuchshofstr. 34, D-71638 Ludwigsburg
Dozent Horst SCHAFFENBERGER, Chrischonarain 200, CH 4126 Bettingen BS
St.-Leit. Pfr. Hartmut SCHMID, ABH, Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen
Prof. Dr. Johannes Heinrich SCHMID, Junkerstr. 16, CH-9500 Wil
Doz. Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49, D-35716 Dietzhölztal
Sabine SCHRÖDER, Rathenaustr. 7, 35394 Gießen
Prof. Dr. Richard L. SCHULTZ, 307 S. President Street, Wheaton, IL 60187, U.S.A.
Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Rathenaustr. 5-7, 35394 Gießen
Lic. theol. Julius STEINBERG, Bahnhofstr. 41, D-35394 Gießen
Doz. Dr. Christoph STENSCHKE, Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper Straße 10, 51702 Bergneustadt
Prof. Dr. August STROBEL, Föhrenstr. 15, D-91564 Neuendettelsau
PD Dr. Andrea STRÜBIND, Bruggspergerstr. 26, 81545 München
The Rev. Prof. Carsten Peter THIEDE, Friedrich-Ebert-Str. 52, 33102 Paderborn
Doz. Dr. Friedemann WALLDORF, Rathenaustr. 5-7, 35394 Gießen
Pfr. Dr. Jochen WALLDORF, Schulstr. 16, D-35305 Grünberg
Pfr. Dr. Beat WEBER, Evang. Pfarrhaus, CH-3673 Linden/BE
Pred. Heiko WENZEL, Hermsheimer Str. 94, D-68163 Mannheim
Studienleiter Dozent Dr. Hans-Georg WÜNCH, Raiffeisenstr. 2a, 57635 Wölmersen
PD Dr. Peter ZIMMERLING, Stresemannstr. 17, 68165 Mannheim