

N12<527018108 021



ubTÜBINGEN



# Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

25. Jahrgang 2011

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

**SCM R.Brockhaus**

---

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)  
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage  
SCM R.Brockhaus, Witten und Brunnen, Gießen.



© 2011 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten  
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim  
Druck: DIP-Digital-Print, Witten

ISBN 978-3-417-26768-6

Bestell-Nr. 226.768

ZA 7295-25

# INHALT

<b>Vorwort</b>	5
<i>Christoph Stenschke</i> Die <i>Cantica</i> der lukanischen Kindheitsgeschichte: Prolepse des lukanischen Doppelwerks und erste Leserlenkung	7
<i>Rüdiger Fuchs</i> Eine vierte Missionsreise des Paulus im Osten? Zur Datierung des ersten Timotheusbriefs und des Titusbriefs	33
<i>Andreas Hahn</i> Heilsgeschichte und alttestamentliche Kanonumgrenzung: Die Ansätze von Karl Rahner und Arnold A. van Ruler im Vergleich	59
<i>Heinrich von Siebenthal</i> „Neue Genfer Übersetzung“ und „Das Buch“: Zwei neue Bibelübersetzungen im Vergleich	79
<i>Stefan Felber</i> Wer spricht in Jes 61,1–3?	89
<i>Klaus vom Orde</i> Philipp Melanchthon, zur „zweiten Geige“ verdammt? Veröffentlichungen aus dem Melanchthonjahr 2010	125
<i>Tobias Schurr</i> „Hoch ehrwürdiger, kindlich zu ehrender Herr Professor“: Johann Jacob Rambachs Briefwechsel mit August Hermann Francke	147
<i>Jochen Eber</i> „Studienhaus“, „Stift“, „Konvikt“, „Alumneum“: Eine Skizze zu evangelischen Studienhäusern in deutschen Universitätsstädten	161
<i>Armin Mauerhofer</i> Auseinandersetzung mit den hörerzentrierten rezeptionsästhetischen Ansätzen in der Homiletik	175
<i>Armin Wunderli</i> Die Integration der nächsten Generation in die Gemeinde als religionspädagogische Aufgabe: Ein Vergleich verschiedener Konzepte in der Praktischen Theologie	191
<i>Tobias Eißler</i> „Die Hütte“ von William P. Young: Ein schillernder Bestseller	211

## **Buchinformation**

Altes Testament	216
Neues Testament	241
Systematische Theologie	273
Historische Theologie	319
Praktische Theologie	353
Hinweise für Mitarbeitende	378
Rezensionen (JETH 2011) im Überblick	380
Anschriften der Autoren und Rezensenten	384

## Fußnoten

und die Qualität wissenschaftlicher Arbeit wurden in der deutschen Öffentlichkeit noch nie so heiß diskutiert wie seit der Plagiatsaffäre von Karl-Theodor zu Guttenberg. Erstmals ist ein Bundesminister über Fußnoten gestolpert. Die Fragestellung hat sich bald von den Fußnoten zum Thema, was eigentlich ein Plagiat sei, weiterentwickelt. Seitdem boomt nicht nur die Entdeckung von Plagiaten – inzwischen steht auch die FDP-Politikerin Silvana Koch-Mehrin auf der „Fahndungsliste“ –, sondern auch die Literatur über Plagiate. Man kann das im Verzeichnis lieferbarer Bücher ([www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)) leicht nachvollziehen.

Anlass der Affäre Guttenberg war es beileibe nicht, die deutsche Wissenschaft in einer Qualitätsoffensive zu verbessern und schwarze Schafe zu eliminieren. Vielmehr war die Diskussion von der klaren Absicht bestimmt, den damals beliebtesten Politiker Deutschlands, dem man – aus welchen Gründen auch immer – mehr zugetraut hat als anderen, zu demontieren und Wählerstimmen in Richtung der eigenen Partei zu kanalisieren. Das zeigte sich auch daran, dass bei den Stellungnahmen immer die Person des CSU-Politikers im Zentrum stand und nicht etwa ein Gesetzesentwurf zur Verbesserung von Plagiatskontrollen an Universitäten oder bei Bundestagsabgeordneten. – Wer weiß, vielleicht hat ja mancher Oppositionspolitiker ebenfalls einen nur aus Karrieregründen angestrebten Dokortitel mit einer heißen Nadel gestrickt oder von Dritten schreiben lassen? In diesem Fall würde sich die politisch motivierte Plagiatsforschung als Bumerang erweisen.

Für unsere Ausbildungslandschaft lässt sich aus diesem Fall die Lehre ziehen, dass sich niemand mit akademischen Federn schmücken soll, der den damit verbundenen Anspruch nicht einzulösen vermag. In relativ kurzer Zeit haben sich Ausbildungsstätten aus Bibelschulen zu Theologischen Seminaren und dann wiederum zu Fachhochschulen gewandelt. Die wissenschaftliche Forschungstätigkeit darf hinter dem hohen Ziel nicht zurückstehen. Die Freie Theologische Hochschule in Gießen bietet seit Jahrzehnten ein eindrückliches Beispiel dafür, dass sich bibeltreue Ausrichtung und akademische Exzellenz vereinbaren lassen.

Der Jubiläumsjahrgang des Jahrbuchs hat einen neutestamentlichen Schwerpunkt, vertieft aber auch kirchengeschichtliche und praktisch-theologische Themen. So nützt der Band Dozenten und Pastoren in gleicher Weise. – Christoph Stenschke untersucht in seinem Eröffnungsbeitrag Inhalt und Funktion der *Cantica* in der lukanischen Kindheitsgeschichte. Rüdiger Fuchs plädiert aufgrund der Fakten im 1. Timotheusbrief und im Titusbrief für eine vierte Missionsreise des Paulus. Andreas Hahn widmet sich dem Thema Heilsgeschichte und Kanonabgrenzung, und Heinrich von Siebenthal stellt zwei neuere Bibelübersetzungen vor. Stefan Felber befürwortet eine christologische Auslegung von Jesaja

61,1–3. Dies ist der einzige Aufsatz zum Alten Testament in diesem Jahr; es muss nicht erwähnt werden, dass wir von den Alttestamentlern wieder mehr erwarten!

Klaus vom Orde gibt einen Überblick über Neuerscheinungen zum Melancthonjahr. Aus seinem Beitrag kann der Leser schließen, dass sich ein vertieftes Studium der Reformationstexte lohnt! Tobias Schurr gibt einen Einblick in den Briefwechsel zwischen Johann Jacob Rambach und August Hermann Francke. Der Verfasser dieses Vorworts führt in die Geschichte evangelischer Studienhäuser ein, die sowohl in der Biographie mancher Theologen als auch in der Pietismusgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts eine bisher kaum beachtete Rolle spielen.

Die praktisch-theologischen Aufsätze werden von Armin Mauerhofer mit einer Untersuchung zu neueren homiletischen Entwürfen eingeleitet. Armin Wunderli lenkt den Blick auf das wichtige Thema der Integration von Kindern und Jugendlichen in der Gemeinde. Eine Kritik der theologischen Aussagen in dem Bestseller *Die Hütte* von William P. Young enthält der abschließende Beitrag von Tobias Eißler.

Unser herzlicher Dank gilt auch in diesem Jahr Pfarrer Ulrich Harst, Meimsheim, für das Layout der Texte und Herrn Professor I. Howard Marshall, Aberdeen, für die Durchsicht der englischen Zusammenfassungen.

Das *Jahrbuch für evangelikale Theologie* bittet darum, bei den eingereichten Aufsätzen auch in den kommenden Jahren keine feministische Rechtschreibung zu verwenden. Damit erleichtern Sie uns die Aufgabe formaler Vereinheitlichung der Veröffentlichungen. Wir schließen uns dem katholischen Bestsellerautor Manfred Lütz an, der auf der Titelfrückseite seiner Bücher den folgenden Text abdruckt:

In diesem Buch ist aus rein pragmatischen Gründen der Lesbarkeit stets die männliche Sprachform gewählt worden, wofür ich die Leserinnen um Verständnis bitte. Der Paartherapeut Jürg Willi konstruierte den Satz: „Wenn man/frau mit seiner/ihrem Partner/in zusammenleben will, so wird er/sie zu ihr/ihm in ihre/seine oder sie/er in seine/ihre Wohnung ziehen“, um deutlich zu machen, dass eine befriedigende Lösung des Sprachproblems nicht möglich ist. „Ich ziehe die einfache Sprache der zwar korrekteren, aber unübersichtlicheren vor.“ Diese Auffassung teile ich.

Jochen Eber

# Die *Cantica* der lukanischen Kindheitsgeschichte Prolepse des lukanischen Doppelwerkes und erste Leserlenkung

## 1. Einführung

Die drei Gebete, Hymnen, Lobgesänge, Psalmen oder *Cantica* der lukanischen Kindheitsgeschichte erinnern in vielem an alttestamentliche Psalmen und sind an vielen Stellen deutlich von ihnen inspiriert.<sup>1</sup> Die *Cantica* der Maria, des Zacharias und des Simeon sind für Leser, die mit dem Alten Testament vertraut sind, keineswegs überraschend, da Psalmen wiederholt in alttestamentlichen Erzählungen erscheinen. Diese Gebete sind zumeist Reaktionen auf die erzählten Ereignisse.<sup>2</sup> Sie bieten fromme Deutungen dessen, was geschehen war, gerade geschieht oder geschehen wird. Diese narrativ eingebetteten Psalmen<sup>3</sup> sind die eigentliche Vergleichsgröße für die Psalmen der Kindheitsgeschichte. In ihrer Funktion ähneln sie den Psalmen in alttestamentlichen Erzählungen.<sup>4</sup> Auch dies

---

1 Überblick über Vorkommen und Bedeutung der Psalmen im lk Doppelwerk bei Peter Doble: *The Psalms in Luke-Acts*, in: Stephen Moyise, Martin J. J. Menken (Hg.): *The Psalms in the New Testament, The New Testament and the Scriptures of Israel*, London, New York: Clark, 2004, (83–117) 90–97; allgemein zu Vorkommen und Bedeutung des Alten Testaments für das Doppelwerk vgl. den Literaturbericht von Francois Bovon: *Luke the Theologian. Fifty-Five Years of Research (1950–2005)*, Waco: Baylor UP, 2006, 525–531 und Dietrich Rusan: *Das Alte Testament bei Lukas*, BZNW 122, Berlin: de Gruyter, 2003.

2 Siehe unten und den Überblick bei James W. Watts: *Psalm and Story. Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOTSup 139, Sheffield: JSOT, 1992.

3 Watts: *Psalm*, 12 spricht von „narratively inset psalmody“.

4 Detailliert zur Funktion der lk *Cantica* vgl. Christoph Stenschke: *Psalms and the Psalms in Luke's Infancy Narrative*, *Baptistic Theologies* 1, 2009, 59–92. Im Alten Testament finden sich Psalmen nicht nur als Bestandteil von Erzählungen: dreizehn Psalmen des Psalters (so im MT, in der LXX noch zahlreicher) tragen Überschriften, die knapp die spezifischen Umstände umreißen, unter denen diese Psalmen entstanden sind bzw. das erste Mal gebetet wurden (zum Bsp. Ps 60,1). Durch diese Überschriften werden Ereignisse und Psalmen eng miteinander verbunden. Die Überschriften bieten Leseanweisung für den Psalm. Jedoch ist ihre historische Zuverlässigkeit und Bedeutung umstritten. Einen knappen Überblick bietet Watts, *Psalm*, 182–85; ausführliche Behandlung bei Frank L. Hossfeld, Erich Zenger: *Psalmen 51–100*, 3. Aufl., HThK, Freiburg: Herder, 2007. Die Motivation für diese Überschriften bezeichnet Watts als „pietistic in nature“:

„David's inner life was now unlocked to the reader, who was allowed to hear his intimate thoughts and reflections ... this inner characterization has been noted in the psalms in nar-

überrascht nicht, da die lukianische Kindheitsgeschichte in vielfacher Hinsicht in Sprache und Inhalt mit dem Alten Testament verknüpft ist.

Zunächst beginnen wir mit einem Inhaltsüberblick der drei lukianischen *Cantica*.<sup>5</sup> Für jeden Psalm deuten wir ferner an, wie die dort verhandelten Themen später im Doppelwerk aufgegriffen und weiterentwickelt werden (2.). Gerade darin zeigt sich ihre Bedeutung als *doxologische Prolepse* und theologische Verortung der Ereignisse. Ferner zeigt sich, dass die drei Psalmen inhaltlich aufeinander aufbauen und abgestimmt sind (3.). In ihrer Gesamtheit deuten sie die mit Lukas 1,5 beginnenden Ereignisse. Dann reflektieren wir auf ihre Funktion als Muster, wie die Leser auf das von Lukas beschriebene Heilsgeschehen reagieren sollen (4.). Nach der Zusammenfassung fragen wir in der abschließenden Reflektion (5.) nach der Bedeutung der so verstandenen *Cantica* für das Selbstverständnis der Kirche und die Verhältnisbestimmung zum Judentum.

## 2. Die *Cantica* als doxologische Prolepse des lukianischen Doppelwerks

Nach dem Prolog zum Lukasevangelium, der sich an den Konventionen hellenistischer Geschichtsschreibung orientiert<sup>6</sup>, beginnt die Kindheits Erzählung mit einer dezidiert alttestamentlichen Färbung. Dies betrifft sowohl den Inhalt (Bezüge zu vielen bekannten alttestamentlichen Themen, Orten wie das jüdische Bergland, Institutionen wie der Tempel, seine Priesterschaft, deren Organisation und Pflichten) als auch den Erzählstil. Die Nachahmung der Erzählungen der Septuaginta gibt dem ganzen Bericht eine alttestamentliche Note. Lukas betont auf diese Weise, dass die jetzt erzählten Ereignisse in Kontinuität zur alttestamentlichen Geschichte stehen. Die Zeit der Erfüllung der göttlichen Verheißungen war gekommen.

---

rative contexts as well, especially in the individual thanksgivings placed in the mouths of David (2 Sam 22), Hezekiah (Isa 38) and Jonah (Jon 2). Like the psalms with superscriptions, they provide a depth of characterization unknown to Hebrew prose narrative.“

- 5 Überblick über die *Cantica* in der neueren Forschung bei Stephen Farris: The Canticles of Luke's Infancy Narrative. The Appropriation of a Biblical Tradition, in: Richard N. Longenecker (Hg.): *Into God's Presence: Prayer in the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 91–112.
- 6 Vgl. die folgenden Aufsätze in Bruce W. Winter, Andrew D. Clarke (Hg.): *Ancient Literary Setting*, AFCS 1, Grand Rapids: Eerdmans; Calisle: Paternoster, 1993: Darryl W. Palmer: Acts and the Ancient Historical Monograph, 1–29; Brian S. Rosner: Acts and Biblical History, 65–82; David Peterson: The Motive of Fulfilment and the Purpose of Luke-Acts, 83–104 sowie die Aufsätze zum Prolog in David P. Moessner (Hg.): *Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Luke The Interpreter of Israel 1, Harrisburg: TPI, 1999, 9–123; gegen Loveday A. Alexander: *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1,1–4 and Acts 1,1*, SNTSMS 78, Cambridge: Cambridge UP, 1993, nach der sich der lk Prolog nicht direkt an historiografischen Vorbildern orientiert.

Im Prolog (1,1) erklärt Lukas ferner, dass er von den Dingen berichten wird, die durch Gott unter uns *zur Erfüllung gekommen sind* (*πεπληροφορημένον ἐν ἡμῖν πραγμάτων*). Dies geschieht durch das Perfekt Partizip von *πληρώω*, ein Wort, das im Neuen Testament als *terminus technicus* für die (göttliche) Erfüllung von Prophetie wiederholt erscheint.<sup>7</sup> Während Lukas in der Tat etwas Neues berichten wird – nämlich die Erfüllung – ist die Art und Weise, wie dies geschieht,<sup>8</sup> darauf angelegt zu betonen, dass diese neuen Ereignisse eine neue Episode einer Geschichte sind, die vor langer Zeit begonnen hat und eine große Zukunft für Israel und für die Völker haben wird.<sup>9</sup> Auf diesem Aspekt liegt in der folgenden Zusammenfassung der Schwerpunkt.

2.1 Als Antwort auf die Ankündigung Gabriels, ihrer Erfüllung in der Schwangerschaft Elisabeths und auf deren Seligpreisung in Lukas 1,42–45 betet Maria das **Magnificat** von Lukas 1,46–55.<sup>10</sup>

Thema dieses Gebets ist der Lobpreis der Gnade Gottes über seinen Knecht Israel sowie Gottes Verheißungen an die Vorfahren und ihre Nachkommen.<sup>11</sup> Ma-

7 Vgl. Hans Hübner: *EWNT III*, 253–64, „Lukas will jedoch auch den ‚Erfüllungscharakter‘ jener Geschehnisse zum Ausdruck bringen“, 255; zu Lukas 1,1 detailliert Heinz Schürmann: *Das Lukasevangelium, Erster Teil: Kommentar zu Kapitel 1.1–9.50*, 4. Aufl., HThK III.1, Freiburg: Herder, 1990, 4–10; ferner die Aufsätze von William Kurz, Carl R. Holladay und Gregory E. Sterling in Moessner: *Jesus*, 147–217.

8 Vgl. Michael Wolter: *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 21, 26–33, 70–73; „Dieses Bemühen um die stilistische Angleichung seiner Jesusgeschichte an den Erzählstil der Heiligen Schrift Israels ist von dem Interesse geleitet, den Lesern zu signalisieren, dass das erzählte Geschehen nichts anderes ist als eine Fortsetzung der Geschichte Israels“ (21).

9 Überblick über neuere Studien zu Lk 1f bei Bovon: *Luke*, 623, 637 und Wolter: *Lukasevangelium*, 69–151.

10 Detaillierte Behandlung aller drei *Cantica* bei Darrell L. Bock: *Luke 1,1–9,50*, BECNT 3A, Grand Rapids: Baker, 1994; Francois Bovon: *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)*, EKK III.1, Einsiedeln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989; Raymond E. Brown: *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, rev. Aufl., ABRL, London: Chapman, 1993; Stephen Farris: *The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance*, JSNTSup 9, Sheffield: JSOT, 1985; Joseph A. Fitzmyer: *The Gospel According to Luke (I–IX)*, 2. Aufl., AncB 28, Garden City: Doubleday, 1986; John Nolland: *Luke 1–9,20*, WBC 35A, Dallas: Word, 1989 und Wolter: *Lukasevangelium*.

Zum *Magnificat* vgl. I. Howard Marshall: *The Interpretation of the Magnificat*. Luke 1,46–55, in Claus Bussmann et al. (Hg.): *Der Treue Gottes Trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*. FS G. Schneider, Freiburg: Herder, 1991, 181–96; zu *Magnificat* und *Benedictus* vgl. Ulrike Mittmann-Richert: *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der jüdisch-christlichen Tradition von der Geburt des Messias*, WUNT II, 90, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

11 Wolter: *Lukasevangelium*, 100: „Lukas lässt sie vielmehr eine Deutung des erzählten Geschehens im Lichte der Erwählungsgeschichte Israels liefern, und er lässt sie dies mit *den*

ria beginnt mit Lob und Dank für Gottes Eingreifen zu ihren Gunsten (2,46–49). Der Herr, Gott, ist ihr Retter. Aufgrund seines Handelns („denn er hat seine Magd in ihrer Niedrigkeit angesehen“, 48), wird Maria von *allen Generationen* (πάσαι αἱ γενεαί) seliggepriesen werden, „denn er hat Großes an mir getan, der mächtig ist und dessen Name heilig ist“. Ab Vers 50 schließt ihr Gebet andere mit ein: „Seine Barmherzigkeit währt von Geschlecht zu Geschlecht (εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς)“ bei denen, die ihn fürchten.

Dann spricht Maria von einer Umkehrung: Gott hat seine Gnade erwiesen, er hat die Hochmütigen zerstreut und die Niedrigen erhoben. Die Hungrigen haben aus seiner Hand empfangen; die Reichen dagegen gehen leer aus. Die Empfänger dieser Umkehrung – die Niedrigen und die Hungrigen – sind Juden. Im Kontext gibt es keinen gegenteiligen Hinweis. Unter denen, deren Status und Schicksal sich ändern wird, könnten jedoch auch Heiden sein. Während es „die Hochmütigen in ihren Herzen“ und Reiche auch in Israel gibt, könnten die „Gewaltigen, die von ihren Thronen gestoßen werden“, auch heidnischer Herkunft sein. Dies ist naheliegend.

Die Geburt ihres Sohnes (1,31–33, die Ankündigung seiner außerordentlichen Geburt, ihre Bedeutung und die gewisse Erfüllung, 1,37f) versteht Maria als Gottes Hilfe für seinen Diener *Israel* („und hilft seinem Diener Israel auf“). Darin hat Gott seiner Barmherzigkeit gegenüber Israel gedacht „wie er geredet hat zu unseren Vätern Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit“ (1,55).

Maria versteht ihre Berufung als Erfüllung der Verheißungen an die Väter Israels (in Anknüpfung an die Abrahams-Verheißung in Gen 12,1–3). Ihre Aussagen über Israel erinnern an die Bedeutung Israels und seiner geistlichen Privilegien. Die jetzt geschehenden Ereignisse stellen diese Privilegien nicht in Frage, sondern bestätigen sie als deren Erfüllung.

Die Verse 54f sprechen von heilsgeschichtlicher Kontinuität:

„Lukas lässt Maria zum Abschluss ihres Hymnus und damit in herausgehobener Position Gottes Heilsinitiative als Ausdruck seiner Erwählungs- und Verheißungstreue gegenüber Israel interpretieren, in dem sie das gegenwärtige Handeln Gottes als eschatische Aktualisierung seines ursprünglichen Erwählungshandelns deutet, mit dem sich Gott definitiv an sein Volk gebunden hat.“<sup>12</sup>

Zuerst und vor allem handelt es sich um Gottes Hilfe für seinen Diener *Israel* und die Erfüllung von Gottes Barmherzigkeit gegenüber *Abraham und seinen Nachkommen* εἰς τὸν αἰῶνα. Diese Barmherzigkeit wurde in der Vergangenheit

---

Worten tun, mit denen Israel schon immer das heilvolle Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes gepriesen hatte“.

12 Wolter: *Lukasevangelium*, 104; es sind „die unverbrüchliche Kontinuität der Bundestreue Gottes und sein Festhalten an der Erwählung Israels, die ihn jetzt die Initiative zur Restitution seines Volkes haben ergreifen lassen“ (105).

nicht aufgehoben und wird auch durch die nun beschriebenen Ereignisse nicht aufgehoben.

*Das Magnificat und das Doppelwerk.* Bis hin zu Apostelgeschichte 1,14 erscheint Maria wiederholt. Dort wird sie zum letzten Mal namentlich erwähnt, wird aber von diesem Zeitpunkt an als Teil der Jerusalemer Urgemeinde verstanden.<sup>13</sup> Durch Maria stehen die Ereignisse nach Ostern und der Himmelfahrt Jesu in Kontinuität mit den Anfängen des Heils.<sup>14</sup> Marias Lobgesang nimmt die spätere Erzählung an mehreren Stellen vorweg. Die Motive der Umkehrung und der göttlichen Hilfe in der Sammlung und Wiederherstellung Israels durch den Messias Gottes erscheinen wiederholt im Wirken Jesu und in der Apostelgeschichte: Gottes Hilfe für *Israel* und Israels besondere Beziehung mit Gott („sein Diener Israel“).

Gottes Treue gegenüber seinen Verheißungen an Abraham und seinen Nachkommen erscheint vielfach im Doppelwerk, sei es im Land Israel oder in der Diaspora. Mit wenigen Ausnahmen sind die Nachkommen Abrahams die Adressaten der christlichen Verkündigung.<sup>15</sup> Dass Paulus, zum Licht für die Völker berufen (Act 9,15f; 22,21), wo immer möglich auch weiterhin unter Israel wirkt (etwa in Diasporasynagogen oder Gebetsstätten) und dass Israel bis in das letzte Kapitel der Apostelgeschichte im Blick ist (Juden sind die ersten, wenn auch nicht die einzigen Adressaten des Wirkens des Paulus in Rom; 28,17–30) zeigt, dass die Erfüllung dieser Verheißungen zuerst und vor allem den Nachkommen Abrahams in Ewigkeit gilt. Keine der drei Ankündigungen des lukanischen Paulus, dass *einige* Israeliten verstockt seien (13,46f; 18,6; 28,25–28), impliziert eine vollständige oder endgültige „Verwerfung“ Israels. Die Juden erscheinen im darauffolgenden Wirken des Paulus wieder und weiter als (Erst-) Adressaten des Evangeliums.

In der Apostelgeschichte gibt es ferner Anklänge an Marias allgemeine Aussagen über Frömmigkeit und Umkehrung. Sie bekennt, dass Gottes Barmherzigkeit von Geschlecht zu Geschlecht bei denen währt, *die ihn fürchten* (1,50). Auch wenn hier an die Geschlechter Israels gedacht ist, spricht Maria erst später explizit von Israel.<sup>16</sup> Ist die Aussage in Lukas 1,50 ein erster Hinweis, dass die bevor-

13 Vgl. Vasiliki Limberis: Mary 1, in: Carol Meyers et al. (Hg.): *Women in Scripture. A Dictionary of the Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids, Cambridge U. K.: Eerdmans, 2000, 116–19 und Jason B. Hood: Mary, Mother of Jesus, in: Craig A. Evans: *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York, Abingdon: Routledge, 2008, 394f.

14 Dabei überrascht nicht, dass Maria unmittelbar vor dem Bericht der Nachwahl des zwölften Apostels in Erscheinung tritt (1,15–26), der die Wiederherstellung des Zwölferkreises erzählt, der selbst die Wiederherstellung Israels verbürgt und repräsentiert.

15 Verkündigung *nur* an Heiden ist selbst in der Apostelgeschichte rar; vgl. etwa Act 11,20; 14,8–18; 17,18–34.

16 Wird mit der Bestimmung „die ihn fürchten“ das Verständnis Israels eingeschränkt oder relativiert in Analogie zu der Unterscheidung innerhalb Israels bei den atl. Propheten oder

stehenden Ereignisse nicht auf Israel begrenzt sein werden? Nach Apostelgeschichte 10,35 gibt es bei Gott kein Ansehen der Person, „sondern in jedem Volk, wer *ihn fürchtet* und recht tut, der ist ihm angenehm“. Später kommen viele *Gottesfürchtige*, die im Umfeld der Diasporasynagogen erscheinen, zum Glauben. Sie sind das Bindeglied zwischen dem gottesfürchtigen Israel und den Völkern.<sup>17</sup>

2.2 Das **Benedictus** des Zacharias in Lukas 1,68–79 greift Themen des *Magnificat* auf und fügt weiterführende Aspekte hinzu. Es handelt sich um das prophetische Gebet eines Menschen, der *expressis verbis* mit dem Heiligen Geist erfüllt ist<sup>18</sup>: „... wurde vom Heiligen Geist erfüllt, weissagte und sprach“ (1,67). Es ist der Lobpreis eines frommen, alten Priesters, der als göttliches Zeichen die Sprache verloren (1,5–23) und gerade auf wundersame Weise wieder erhalten hatte.<sup>19</sup>

Das Thema Israel und Gottes Eingreifen zu seinen Gunsten erscheint wieder am Anfang des *Benedictus*: „Gelobt sei der Herr, *der Gott Israels!*“<sup>20</sup> Denn er hat besucht und erlöst *sein Volk Israel*“ (1,66). Das für Israel („uns“) aufgerichtete mächtige Heil (das „Horn des Heils“), das diesen Segen vermittelt, kommt aus dem Haus von Gottes Diener David (die 1k Kindheitsgeschichte ist durchwoben von Anklängen an die Davidserzählung).<sup>21</sup> Die Ereignisse geschehen, wie Gott

---

in der Verkündigung Johannes des Täufers? Die Unterscheidung in Israel erscheint an mehreren Stellen im Doppelwerk.

- 17 Sollte man Marias Aussagen über die Hochmütigen, die Mächtigen und die Reichen ebenfalls unter dieser universalen Perspektive verstehen? Wie Israel erhalten sie jedoch zuerst die Möglichkeit der Umkehr.
- 18 Wolter: *Lukasevangelium*, 112: „Damit signalisiert er den Lesern, dass Zacharias Worte durch Gott autorisiert sind und er die bisher erzählten Ereignisse im Sinne Gottes deutet“. Von Maria wird dies im unmittelbaren Kontext ihres *Magnificat* nicht gesagt, obwohl in Lukas 1,35 davon die Rede ist, dass der Heilige Geist über sie kommen wird (als Erklärung der wundersamen Geburt). Insofern ist ihr Lobgesang auch geistgewirkt.
- 19 „Zacharias kann erst singen, nachdem seine Zunge durch ein Wunder gelöst ist“, Norbert Lohfink: Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: Cornelius Mayer *et al.* (Hg.), *Nach den Anfängen fragen. FS G. Dautzenberg*, Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik des FB Ev. und Kath. Theologie und deren Didaktik der Justus-Liebig-Universität 8, Gießen: FB Ev. und Kath. Theologie und deren Didaktik, 1994, (383–404) 396 und *idem*: Psalmen im Neuen Testament, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: Klaus Seybold *et al.* (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin*, HBS 1, Freiburg: Herder, 1995, 105–25 (der zweite Aufsatz ist die leicht veränderte und erweiterte Fassung des ersten).
- 20 Wolter: *Lukasevangelium*, 112: „Bereits die einleitende Eulogie ... hat Signalfunktion, denn aus dem Inventar möglicher Gottesprädikationen wird eine Formulierung ausgewählt, die Gott dezidiert als ‚Gott Israels‘ prädiert ... dass hier gleich zu Beginn Israel als Referenzrahmen des Folgenden festgelegt wird“.
- 21 Vgl. Thomas R. Hatina: David, in: Evans: *Encyclopedia*, 130–32 und Yuzuru Miura: *David in Luke-Acts. His Portrayal in the Light of Early Judaism*, WUNT II, 232, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 199–211.

vorzeiten geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten (1,70, wiederum die Treue Gottes und die Erfüllung seiner Verheißungen).

In den Versen 71–75 wird das Heil in frühjüdischer messianischer Terminologie als Errettung von Feinden beschrieben.<sup>22</sup> In dieser Erfüllung, in dieser Treue und in diesem Heil erweist Gott die den Vätern verheißene Barmherzigkeit und gedenkt an seinen heiligen Bund und seines Eides, den er „unserem“ Vater Abraham geschworen hat (neben David in V. 69 tritt Abraham in V. 73). Erlöst aus der Hand der Feinde soll das Volk Gott ohne Furcht ein Leben lang in Heiligkeit und Gerechtigkeit dienen (75).

Johannes wird ein Prophet Gottes sein, dem Herrn vorangehen und ihm den Weg bereiten. Durch ihn wird die Erkenntnis des Heils zu Gottes Volk Israel kommen („gibst seinem Volk“), das in der Vergebung ihrer Sünden besteht. Hier wird das Heil anders bestimmt als in den früheren Versen 71–75.

Gottes herzliche Barmherzigkeit wird über Israel scheinen („uns“, 78, das „aufgehende Licht aus der Höhe“), „um die zu erleuchten, die in Finsternis und im Schatten des Todes sitzen und um unsere Füße auf den Weg des Friedens zu lenken“ (79). Die Metaphern Dunkelheit und Licht beziehen sich hier auf Israel. Das Licht wird durch das Wirken des Johannes anbrechen.

Das **Benedictus** und das *Doppelwerk*. Viele der Motive des *Benedictus* erscheinen später im *Doppelwerk*: da ist wieder die Rede von Gottes Erlösung und Heil für Israel, ferner von dem Retter aus dem Haus Davids, der vollmächtige Taten vollbringt, in dem Gott sein Volk Israel besucht und erlöst. Die Erfüllung von Verheißungen und der Treue Gottes ist ein wiederkehrendes Thema (70); dagegen bleibt die buchstäbliche Errettung von Feinden (71; zumindest vorerst; vgl. Act 1,6f) aus. Auch dass das Heil in der Vergebung der Sünden besteht (77)<sup>23</sup>, erscheint wiederholt. Obwohl die erwartete politische Befreiung (noch)

22 Vgl. Andrew Chester: *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, WUNT 207, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006; Martin Hengel, Anna Maria Schwemer: *Jesus und das Judentum*, Geschichte des frühen Christentums I, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 461–548; Gerbern S. Oegema: *Messiah / Christ*, in: Evans: *Encyclopedia*, 399–404; *idem*, *Messianism and Messianic Figures in Second Temple Judaism*, in: Evans: *Encyclopedia*, 406–09 und Stanley E. Porter (Hg.): *The Messiah in the Old and New Testaments*, McMaster New Testament Studies, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

23 Die 1k Konzentration auf die Vergebung der Sünden wurde zu Recht von Hans Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, 5. Aufl., BHT 17, Tübingen: Mohr Siebeck, 1964, 212–214 betont. Doch ist Sünde auch für Lukas mehr als einzelne ethisch-moralische Fehlritte; vgl. Mihamm Kim-Rauchholz: *Umkehr bei Lukas. Zu Wesen und Bedeutung der Metanoia in der Theologie des dritten Evangelisten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 112–115; Christoph Stenschke: *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, 28–33; *idem*: Die Bedeutung der Propheten und des Prophetenwortes der Vergangenheit für das lukanische Menschenbild, in: JETH 10, 1996, 123–148 und *idem*: The Need for Salvation, in: I. Howard Marshall, David Peterson (Hg.): *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 125–144.

nicht gekommen war, geschah Erlösung von Krankheiten und von der Macht des Satans sowie Sündenvergebung für Juden und Heiden (vgl. etwa Act 10,36–43).<sup>24</sup>

Das Ende des Lobgesangs des Zacharias („Licht für die, die in Finsternis und im Schatten des Todes sitzen“) erscheint ebenfalls wieder, jedoch mit einem anderen Bezug. Im Gebet des Zacharias beziehen sich diese Metaphern auf Juden („uns ... unsere Füße“) und das Wirken des Johannes in Israel. Später im Doppelwerk wird Finsternis mit Heiden in Verbindung gebracht: sie werden als in der Finsternis sitzend beschrieben.<sup>25</sup> Die Verbindung von Finsternis mit den Heiden erscheint bereits am Ende von Simeons *Nunc dimittis*.

Auf dem „Weg des Friedens“ werden nicht nur Judenchristen gehen, sondern mit ihnen auch Heidenchristen.<sup>26</sup>

In Lukas 2,1–10 wird das menschliche Loben durch die Botschaft des Engels und das Lob der himmlischen Heerscharen in 2,14 unterbrochen. Wie die *Cantica* interpretiert die Engelsbotschaft („euch ist heute der Retter geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids“) zusammen mit dem *Gloria* die paradoxen Ereignisse und zeigt ihre Bedeutung auf. Die Autorität des Engels des Herrn (eine im Alten Testament wiederkehrende Figur) hinter der Ankündigung und dem Gotteslob der himmlischen Heerscharen kann kaum übertroffen werden.<sup>27</sup>

Zunächst geht es um Freude für das ganze Volk Israel (2,10; unterstrichen durch den Christus-Titel und den Hinweis auf die Stadt Davids). *Alle* in Israel sollen an diesem Heil teilhaben. Diese Aussage nimmt die spätere Zuwendung

24 Für das Verständnis des Heils im 1k Doppelwerk vgl. Michael Dömer: *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, BBB 51, Köln: Hanstein, 1978; I. Howard Marshall: *Luke. Historian and Theologian*, 3. Aufl., Exeter: Paternoster, 1988, 77–215; die Aufsätze von Joel B. Green, H. Douglas Buckwalter, Christoph Stenschke und Ben Witherington in Marshall, Peterson: *Witness*, 83–166; Peter Doble: *The Paradox of Salvation. Luke's Theology of the Cross*, SNTSMS 87, Cambridge: Cambridge UP, 1996; Petr Pokorný: *Theologie der lukanischen Schriften*, FRLANT 174, Göttingen: V&R, 1997; Günter Wasserberg: *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92, Berlin: de Gruyter, 1998; Hans J. Sellner: *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerkes*, BZNW, Berlin: de Gruyter, 2007 und Ulrike Mittmann-Richert: *Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukas-evangelium*, WUNT 220, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

25 Vgl. Act 13,47; 26,18; vgl. Wolfgang Hackenberg: *EWNT III*, 610–612 und Stenschke: *Luke's Portrait*, 246–248.

26 Für das Weg-Motiv im Doppelwerk und als Bezeichnung der Gemeinde in der Apostelgeschichte vgl. Martin Völkel: *EWNT II*, (1200–1204) 1203f und Charles K. Barrett: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*, ICC, Edinburgh: Clark, 1994, 448.

27 Vgl. Manfred Görg: Engel II. Altes Testament, in: *RGG 2*, 1999, 1279f; Samuel A. Meier: Angel I, in: *DDD* (1999), 45–50; Jan W. van Henten: Angel II, in: *DDD* (1999), 50–53 und Samuel A. Meier: Angel of Yahweh, in: *DDD* (1999), 53–59.

Jesu zu *allen* in Israel vorweg und die dadurch geschehende Sammlung und Wiederherstellung Israels.

Im *Gloria* weitet sich der Blick auf (alle) Menschen seines *Wohlgefallens*.<sup>28</sup> Die damit verbundene Erwählungsaussage<sup>29</sup> ist zunächst die Erwählung Israels (die in V. 10 impliziert ist), erinnert aber auch an lukanische Aussagen über die Erwählung zumindest einiger Heiden (vgl. Act 13,48; 18,10).<sup>30</sup>

**2.3 Nunc dimittis** (Lk 2,29–32). In den Vorhöfen des Tempels in Jerusalem (2,22–24), dem heiligsten Ort, den gewöhnliche Juden betreten konnten, treffen Maria, Joseph und Jesus auf Simeon. Wie Maria und Zacharias wird auch Simeon sorgfältig in die Erzählung eingeführt: „dieser Mann war fromm und gottesfürchtig und wartete auf den *Trost Israels*, und der *Heilige Geist* war mit ihm“ (2,25). Sein Lobgesang ist das Gebet eines alten Mannes (dies lässt sich aus der Zusage ableiten, die er nach 2,26 erhalten hatte, und aus dem Anfang seines Gebetes: „nun lässt du deinen Diener in Frieden fahren“). Simeon wurde durch den *Heiligen Geist* offenbart, er solle nicht sterben, er habe denn zuvor den Christus des Herrn gesehen. Auf Anregen des *Heiligen Geistes* war er in die Tempelvorhöfe gekommen (2,26f). So ausgestattet ist Simeon ein Mann hervorragender geistlicher Eigenschaften. Seine Lobpreisung Jesu ist nicht nur die eines Menschen. Wie das Gebet des Zacharias eine priesterliche und prophetische Stimme war, so spricht aus Simeons Gebet der Heilige Geist. Während der Geist auch vor dem *Benedictus* erwähnt wird, wird seine Bedeutung im Zusammenhang des *Nunc dimittis* durch drei Erwähnungen besonders betont. Simeons Lobgesang bietet eine Geist-initiierte und Geist-geleitete Interpretation der Identität und Bedeutung Jesu. Mit ihm erreichen die hymnischen Interpretationen der Ereignisse, die jetzt unter uns zur Erfüllung kommen (1,1), ihren Höhepunkt.

Wie das *Magnificat* beginnt das Gebet mit einem persönlichen Anliegen. Nach dem erfüllten Wort des Herrn (2,26), kann Simeon jetzt im Frieden sterben, weil er den Retter Gottes gesehen hat, den Gott bereitet hat vor allen Völkern. Die Perspektive in Simeons Lobgesang ist universal: Gott bereitet sein Heil vor πάντων τῶν λαῶν (2,31).<sup>31</sup> Doch werden die Völker Gottes Handeln an Israel

28 Beim *Frieden auf Erden* handelt es sich nicht universalistisch um die *Welt*, sondern um die Erde im Gegensatz zum Wohnort Gottes in der Höhe.

29 Diskussion bei Stenschke: *Luke's Portrait*, 280f.

30 Vgl. dazu Stenschke: *Luke's Portrait*, 283–288, 293f. Mit der untergeordneten Behandlung des *Gloria* folge ich Farris: *Hymns*, 12; ausführliche Behandlung von Lukas 2,10–12 bei Lohfink: *Lieder, passim*, der diese Verse in seine Würdigung der lukanischen Psalmen aufnimmt.

31 Die Formulierung „vor allen Völkern“ ist nach Wolter: *Lukasevangelium*, 140 als „gezielte Abwandlung von Jesaja 52,10 zu verstehen, wo von der Offenbarung von Gottes Heil ‚vor allen Völkern‘ gesprochen wird und die Heiden damit als Zuschauer bei der Restitution Israels-Jerusalems in den Blick genommen sind. Demgegenüber besteht jetzt die Spitze der Worte Simeons darin, dass dieses Gegenüber jetzt beseitigt ist: Das mit Jesus heraufgeführte σωτήριον Gottes gilt Israel und den Völkern“.

nicht nur von Ferne bezeugen (Gott handelt nicht nur *in foro gentium*): Wie die Völker selbst an diesem Heil Anteil bekommen und gesegnet werden, wird in V. 32 beschrieben: das Heil wird ein Licht der Offenbarung für die Völker sein<sup>32</sup>, die in der Finsternis leben und göttlicher Erleuchtung bedürfen.<sup>33</sup>

„Die Heidenvölker werden nicht nur Zuschauer sein, wie sich das Heil an Israel verwirklicht; auf ihre Weise werden nun auch sie – wie verheißen – Anteil bekommen. Das Licht des Messias wird den Heidenvölkern so scheinen, dass sie die notwendige „Enthüllung“ ... bekommen, die sie herausrettet aus ihrer Finsternis, ihnen heraushilft aus ihrem Irrtum über Gott und über sein Volk Israel. Selbstverständlich ist dieses enthüllende Licht als wirkkräftig gedacht; sie werden nun kommen, um ... Anteil zu haben an der δόξα Israels. Das Volk Israel ist als der Ort gedacht, wo die Lichtherlichkeit Gottes sich gibt, das Heil bereitet wird, wo so die δόξα Israels gottgewirkte Wirklichkeit werden kann. Nur durch die Vermittlung Israels gibt es also Heil für die Heiden ...“<sup>34</sup>

Man könnte annehmen, dass Gottes Heil die gleichen Auswirkungen auf Israel haben würde. Doch Simeon beschreibt nicht die segensreichen Auswirkungen

32 Wolter: *Lukasevangelium*, 138: „In einem Punkt geht das Nunc Dimittis jedoch über die beiden anderen Hymnen hinaus: Hier wird eine universale Heilsperspektive formuliert, die über Israel hinausgeht und ‚alle Völker‘ (V. 31) bzw. die ‚Heiden‘ (V. 32a) einschließt, ohne dabei den spezifischen Israelbezug aufzugeben“ (kursiv CS).

Zur genauen Zuordnung von V. 32 zu σωτήριον am Ende von V. 30 vgl. Wolter: *Lukasevangelium*, 140. Manche Ausleger sehen eine doppelte Apposition: das Heil äußert sich zum einen als Licht der Offenbarung für die Völker und zum anderen als Herrlichkeit Israels. Wolter und die meisten anderen Ausleger verstehen „nur φῶς als Apposition [zu σωτήριον] und sehen in εἰς ἀποκάλυψιν und δόξαν darauf bezogene, einander parallele Näherbestimmungen“ (140). Das Heil ist das Licht, das als Erleuchtung der Heiden und Verherrlichung Israels näher bestimmt wird. Damit läge ein synthetischer Parallelismus vor, „der zwischen den Völkern und Israel in einer Weise unterscheidet, dass die ersteren den Zugang zum Heil durch eine Versetzung aus der Finsternis ins Licht (d. h. durch Bekehrung) eröffnet wird, während Israel, das sich bereits im Status des Gottesvolks befindet, durch Jesus Anteil an der Gott eigenen δόξα bekommt“; vgl. auch die Diskussion bei Nolland: *Luke 1–9,20*, 120 („Grammatically, δόξαν ... could be parallel to either φῶς ... or ἀποκάλυψιν ... treat ‚glory‘ as parallel to ‚light‘, with both in apposition to ‚salvation‘, V. 30“). Nach Joseph A. Fitzmyer wird der Akkusativ δόξαν von der Präposition εἰς bestimmt, die vor ἀποκάλυψιν steht: „a light (to give) revelation ... and (to give) glory ...“, hinting at the priority accorded to Israel over the Gentiles in God’s salvation. ... and glory to your people Israel. This should preferably be understood as co-ordinate to ‚revelation‘“, *Luke I–IX*, 428. Aufgrund der doppelten Apposition in Lk 2,31f schreibt Schürmann: *Lukasevangelium*, 126: „... sodass man nicht deuten darf: Die Erleuchtung der Heiden wird Israel rechtfertigen und (mit Ergänzung von εἰς zur δόξα reichen“; vgl. dazu die Kritik bei Wolter.

33 Zur metaphorischen Finsternis der Völker im AT, Frühjudentum und im NT vgl. Hans C. Hahn, Licht / Finsternis, in: Lothar Coenen, Klaus Haacker (Hg.): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament II*, rev. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, 1307–1310 und Stenschke: *Luke’s Portrait*, 246–248.

34 Schürmann: *Lukasevangelium*, 126.

des Heils für Israel (etwa wie Zacharias mit der Erkenntnis des Heils in der Vergebung ihrer Sünden, 1,77; göttliche Erleuchtung und Führung auf den Weg des Friedens, 1,78f; beide Elemente erscheinen später im Wirken Jesu an Israel). Sondern, was Gott durch diesen Retter tun und wie er an den Völkern handeln wird, wird „zur Herrlichkeit seines Volkes Israel“ (dienen). Nach Wolter ist die Genitivverbindung *δοξάν λαοῦ σου Ἰσραήλ* (im Sinne eines Genitivus obiectivus) aufzulösen als „... während Israel, das sich bereits im Status des Gottesvolks befindet, durch Jesus Anteil an der Gott eigenen *δόξα* bekommt“.<sup>35</sup>

Gottes Volk wird nicht übergangen oder mit leeren Händen ausgehen, wenn die Völker an Israels Heil Anteil bekommen und durch Erleuchtung zur Offenbarung profitieren.<sup>36</sup> „Die Heiden „do not replace Israel in the *Nunc dimittis*; they receive mercy alongside Israel.“<sup>37</sup> Ganz im Gegenteil: was Gott unter den Völkern wirken wird, wird *den Status Israels* bestätigen und fördern.<sup>38</sup>

Im *Nunc dimittis* ist diese Verherrlichung Israels nicht durch die eigene Reaktion Israels bedingt: das Heil in der Erleuchtung der Völker dient auch zur Verherrlichung derer, denen zuerst und vor allem dieses Heil zgedacht ist. Die Verherrlichung Israels geschieht durch Gottes Handeln, aber auch durch die Völker (siehe unten).

Es ist ferner bemerkenswert, dass Simeon das genaue Verhältnis zwischen der Offenbarung für die Völker und der Verherrlichung von Gottes Volk Israel offen lässt. Mit keiner Silbe deutet er an, dass die Erleuchtung der Heiden dazu führt, dass sie Gottesfürchtige werden oder als Proselyten zu Israel stoßen und auf diese Weise seinen Status steigern werden, wie dies in der Vergangenheit wiederholt geschehen war.<sup>39</sup> In der Schau des Simeon verlieren die Heiden anscheinend ihre eigene Identität nicht, wenn sie an Gottes Heil für die Nachkommen Abrahams Anteil bekommen. Jedoch gilt dies auch für Israel: beide Gruppen der Menschheit werden, jede auf ihre eigene Weise, gesegnet werden.

35 *Lukasevangelium*, 141; vgl. Römer 9,4. Eine andere Zuordnung wird unten erwogen. Nach Nolland: *Luke 1–9,20*, 120, V. 32 „recognises that the Gentiles come to the light from pagan darkness while Israel is already God’s People and by God’s gracious commitment destined for glory“.

36 Farris: *Hymns*, 150 bemerkt: „The saviour will also bring glory to Israel. It was thought that in the last days God would give glory to Israel (Isa 46,13; 60,1.19). This expectation had now been fulfilled.“

37 Farris: *Hymns*, 159.

38 Auch wenn die folgenden Worte Simeons an Maria (2,34f) zeigen, dass Jesus im Volk auf Widerstand stoßen wird, „there seems ... to be no hint in the infancy hymns of the rejection of the gospel by some Jews. While Luke 2,34f clearly speaks of a division within Israel, the hymns themselves look only on the more joyful side of salvation history. They anticipate only ‚the tens of thousands faithful to the law‘ of Jerusalem (Acts 21,20)“, Farris: *Hymns*, 159.

39 Dies könnte man aufgrund einiger atl. eschatologischer Texte erwarten, die von der Völkerwallfahrt zum Zion sprechen; vgl. dazu Eckhard J. Schnabel: *Urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, 78–91.

*Das Nunc dimittis und das Doppelwerk.* Die zusammenfassende Bestimmung von Gottes Eingreifen durch Jesus Christus als *Heil* in V. 30 bildet ein Thema, das im ganzen Doppelwerk von großer Bedeutung ist. Lukas beschreibt, wie dieses Heil zur Entfaltung gekommen ist und Israel und den Völkern zugute kam. Auch auf die universale Reichweite dieses Heils („vor allen Völkern“, 2,31) wird später rekurriert. Neben Israel erleben auch einige Heiden Gottes Heil im Wirken des irdischen Jesus.<sup>40</sup> Der auferstandene Jesus verkündet seinen Jüngern, dass die Verkündigung von Buße und Vergebung der Sünden (nach 1,77 Heil) an alle Völker dem Willen Gottes entspricht. Damit soll *in Jerusalem begonnen werden* (24,47; „Es muss alles erfüllt werden, was von mir geschrieben steht im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen. ... So steht's geschrieben ... und dass gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern. Fangt an in Jerusalem“).<sup>41</sup> In Apostelgeschichte 1,8 werden die Jünger beauftragt, Jesu Zeugen zu sein „in Jerusalem, in ganz Judäa und Samarien und bis an *das Ende der Erde*“. Aus diesen beiden Stellen, aber auch der restlichen Apostelgeschichte wird klar, dass diese von Gott initiierte Bewegung nicht an Jerusalem und Israel vorbeigehen wird und vorbeigehen darf.<sup>42</sup> Aus dem gesammelten und wiederhergestellten Israel nimmt das Evangelium seinen Lauf zu den Völkern. Die Völker werden von diesem Heil hören, es annehmen und so das Licht der Offenbarung empfangen (Lk 2,32a). Wolter schreibt:

„Von großer Bedeutung für das 1k Geschichtsbild ist dieser Vers [32] deshalb, weil er deutlich macht, dass die nachösterliche Heidenmission bereits von Anfang an bester Bestandteil der Verwirklichung von Gottes Heilshandeln unter den Menschen ist. Das, was Simeon hier erkennt, wird in Apg 28,28 den römischen Juden enthüllt.“<sup>43</sup>

Wie bei den anderen *Cantica* ist die *Ortsangabe* von Simeons Lobgesang ebenfalls von Bedeutung. Gabriel begegnet dem Zacharias im eigentlichen Tempelgebäude in Jerusalem. Seinen Lobgesang singt er in einem Priesterhaus im jüdischen Bergland (1,39; vgl. 1 Sam 1,1; 2 Sam 2,1). Marias *Magnificat* wird ebenfalls dort verortet (1,39, 56). Die Erfüllung dessen, was im Tempel in Jerusalem und in Nazareth verheißen wurde, wird dort gepriesen. Mit dem Lobgesang des Zacharias kehrt die Erzählung zurück zu den Tempelhöfen von Jerusalem (2,27), dem heiligsten Ort, den nicht-priesterliche Juden betreten und so in

40 Vgl. den Überblick bei Stenschke: *Luke's Portrait*, 104–111.

41 Christopher J. H. Wright: *The Mission of God, Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove: IVP, 2006 hat zu Recht betont, dass sich das Motiv der Erfüllung der Schrift nicht auf das Geschick und den Weg Jesu beschränkt, sondern die weltweite Mission miteinschließt (vgl. Lk 24,45–48).

42 Wolter: *Lukasevangelium*, 138: Die Spannung zwischen universaler Heilsperspektive und spezifischem Israelbezug „wird das 1k Doppelwerk bis zu seinem letzten Satz in Apg 28,30f durchziehen“.

43 *Lukasevangelium*, 141.

der unmittelbaren Nähe Gottes sein können. Die lokale Verortung der *Cantica* – eine Geburtsszene in einem priesterlichen Heim auf dem jüdischen Bergland und der Tempel in Jerusalem – sind so jüdisch, wie man es sich nur vorstellen kann, und über jeden Zweifel erhaben. Der Tempel wird weiterhin eine wichtige Rolle im Doppelwerk spielen.<sup>44</sup>

An dem Ort, an dem Simeon prophetisch ankündigt, dass dieses Heil ein Licht zur Erleuchtung der Heiden sein wird, wird Paulus bei seinem ersten Besuch nach seiner Berufung (vgl. Act 9,26–30) beten, eine Vision erleben und den Auftrag vom verherrlichten Christus empfangen, genau zu diesen Völkern zu gehen (22,17–21: „Geh hin, denn ich will dich in die Ferne zu den Heiden senden“). Während dieser Reisen wird Paulus seine Mission verstehen als ein Unternehmen, den Heiden das Licht Gottes zu bringen „Denn so hat *uns* der Herr geboten: ‚Ich habe dich zum Licht der Heiden gemacht, damit du das Heil seist bis an die Enden der Erde‘“ (Act 13,47).

Der Völkermissionar Paulus wird immer wieder zu diesem Tempel zurückkehren.<sup>45</sup> Er wird dort öffentlich die vorgeschriebenen Tage der Reinigung beenden (21,26; in Parallele zu Lk 2,22). Auch der Christ Paulus hält an diesem irdischen Zentrum und dieser Manifestation der Herrlichkeit Israels und seines Gottes fest. In den Vorhöfen des Tempels wird Paulus gefangen genommen. Dort hält er seine Apologie vor dem jüdischen Volk *pro vitam suam* und damit für sein umstrittenes Wirken unter den Völkern (er spricht zwischen dem jüdischen Volk unten im Tempelvorhof und der römischen Garnison oben in der Burg Antonia – eine Ortsangabe, die kaum zufällig sein dürfte!). Aus dem Zentrum des gläubigen Israel kommt Simeons Lobgesang und die Berufung des Paulus zu den Völkern. An diesem Ort lässt Paulus beinahe sein Leben, weil er genau diesen – von ihm selbst keineswegs gesuchten! – Auftrag treu erfüllt hat. In unmittelbarer Nähe des Tempels wird Paulus nach der Verwerfung durch das jüdische Volk vom Herrn selbst bestätigt und nach Rom verwiesen (Act 23,11).

Lukas berichtet auch von der Gestaltwerdung der „Verherrlichung von Gottes Volk Israel“ (Lk 2,32). Dies geschah im Wirken Jesu, seiner Auferstehung und Erhöhung, in der Sammlung und Wiederherstellung Israels vor und nach Ostern (symbolisiert durch die Berufung der zwölf Jünger in Lk 6,12–15 und die Wiederherstellung des Zwölferkreises in Act 1,15–26), in der Sendung des Geistes

44 Der Jerusalemer Tempel erscheint später in Act 24,6.12.18; 26,21; vgl. Jostein Adna: Tempel III. Christlicher Umgang mit dem Tempel in Jerusalem, in: *RGG* 8, 2005, 149f und detailliert Michael Bachmann: *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, BWANT 9.6, Stuttgart: Kohlhammer, 1980.

45 So wahrscheinlich auch in Act 18,22: „... ging er hinauf (nach Jerusalem) und grüßte die Gemeinde und zog hinab nach Antiochia“.

auf das wiederhergestellte Israel<sup>46</sup>, in der messianischen Gemeinschaft in Jerusalem und ganz Judäa und später in der Diaspora des nordöstlichen Mittelmeerraums.<sup>47</sup> Zu diesem gesammelten und wiederhergestellten Israel (vgl. Act 15,15–19), dürfen die Heiden *als Heiden* hinzukommen und in Übereinstimmung mit den Schriften Israels an ihm Anteil haben. Das Heil gelangt zu den Heiden, ohne dass Israel dabei übergangen würde.

Die Licht der Offenbarung für die Heiden und ihr Hinzukommen zu Israel dient zumindest indirekt auch der Verherrlichung Israels: mit Israel loben diese Heiden den Gott *Israels* für sein Heil. Viele Heiden kommen durch die Mission der *Jerusalem* Gemeinde zum Glauben an den Gott Israels und an seinen Christus für Israel und die Völker.<sup>48</sup> Mit Israel bekennen sie sich zu dem Gott Israels und der Erfüllung seiner Verheißungen. Jedoch spielt dieses Motiv in der Apostelgeschichte nur eine untergeordnete Rolle.<sup>49</sup> Handfest wird der Gewinn bzw. die Verherrlichung Israels auch durch die Heiden etwa in der Hungerhilfe der antiochenischen Gemeinde in Apostelgeschichte 11,27–30.<sup>50</sup>

Nach der überraschten Reaktion der Eltern Jesu<sup>51</sup> auf das *Nunc dimittis* folgt dem Segen durch Simeon eine weitere, ebenfalls geistgewirkte Ankündigung (Lk 2,34f), die zwar nicht mehr direkt zum *Canticum* gehört, die Reaktion Israels

46 Vgl. dazu Arie W. Zwiep: *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1,15–25*, WUNT II.187, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004 und David Ravens: *Luke and the Restoration of Israel*, JSNTS 119, Sheffield: JSOT, 1995.

47 Vgl. Farris: *Hymns*, 154–158; Jacob Jervell: *The Theology of the Acts of the Apostles*, New Testament Theology, Cambridge: Cambridge UP, 1996, 18–115; *idem*: *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen: V&R, 1998, 86–105 und Christoph Stenschke: *Some Comments on a Recent Study of the Characterisation of Judaism and the Jews in Luke-Acts: An Extensive Review of Günter Wasserberg, Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92, Berlin: de Gruyter, 1998, in: CV 43, 2001, 244–266.

48 Nach der Apostelgeschichte war die Mission wesentlich Mission der Jerusalemer Gemeinde; vgl. meinen Aufsatz *Mission und Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas*, in: ZMR 94, 2010, 107–125.

49 Bereits die im Doppelwerk erwähnten gottesfürchtigen Heiden und Proselyten erfüllen vorchristlich diese Rolle, etwa der Hauptmann von Kapernaum (Lk 7,4f: „... denn er hat unser Volk lieb, und die Synagoge hat er für uns erbaut“) oder Cornelius. Act 13,50 spricht von den vornehmen gottesfürchtigen Frauen im Umfeld der Synagoge im pisidischen Antiochien. Sie waren ein beachtlicher Statusgewinn und eine politische „Rückversicherung“ für die dortige jüdische Gemeinde. Zum Verhältnis von Juden und Heiden in der Diaspora vgl. Schürer III.1, 150–176.

50 Vgl. Bruce W. Winter: *Acts and Food Shortages*, in: David W. J. Gill, Conrad Gempf (Hg.): *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AFCS 2, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, 59–78 und David J. Downs: *The Offering of the Gentiles. Paul's Collection for Jerusalem and Its Chronological, Cultural and Cultic Contexts*, WUNT II, 248, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 37–39.

51 Diese Mitteilung hat „die Funktion, die Unerhörtheit des von Simeon Gesagten zusätzlich hervorzuheben. Deutlich wird dies vor allem, wenn man die bisher erzählten Reaktionen Marias als Gradmesser nimmt“, Wolter: *Lukasevangelium*, 141.

auf den angekündigten Retter beschreibt: „dieser ist gesetzt zum Fall und Aufstehen für viele in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird“ (2,34). Nach Diskussion verschiedener Möglichkeiten, etwa eines zeitlichen Nacheinanders („dass Israel zwar zunächst wegen seiner überwiegenden Ablehnung Jesu zu Fall kommt, danach jedoch wieder aufgerichtet wird“), schließt Wolter, dass es nahe liegt, „Fallen und Aufstehen‘ hier als Beschreibung von zwei gegenteiligen Folgen zu verstehen, die Auftreten und Verkündigung Jesu in Israel nach sich ziehen werden ... Simeon kündigt an, dass Jesus Israel durcheinanderbringen und so etwas wie einen Paradigmenwechsel herbeiführen wird, insofern er selbst nämlich zum Kriterium über die Zuweisung von Heil und Unheil ... wird“.<sup>52</sup>

Beide jüdische Reaktionen auf Jesus durchziehen das ganze Doppelwerk. Der angekündigte Widerspruch (*ἀντιλέγειν*) wird in der Apostelgeschichte mehrfach mit dem gleichen Begriff mit der jüdischen Ablehnung der Missionsverkündigung des Paulus in Verbindung gebracht (13,45; 28,19,22). Freilich gibt es auch Widerspruch und Widerstand von Heiden.

Die Aussagen Simeons halten an der Vorrangstellung Israels auch in der Antwort auf das Evangelium fest. Angesichts der oft einseitigen Wahrnehmung dieser und ähnlicher Aussagen und trotz des Überwiegens von „Fallen“ und *ἀντιλέγειν* in Lukas 2,34 ist festzuhalten, dass es auch zu einem *Aufstehen vieler in Israel* kommen wird.

**Fazit:** In den *Cantica* werden wesentliche Elemente der späteren Erzählung vorweggenommen und in einen größeren Zusammenhang gestellt. Der Bogen spannt sich von Abraham, den Vätern, David, über die eigene Gegenwart bis hin zu den Konsequenzen der Heidenmission für die Heiden und für Israel.<sup>53</sup>

Darüber hinaus bauen die *Cantica* aufeinander auf, wie dieser Überblick bereits angedeutet hat. Auf dieser Verkettung liegt jetzt das Augenmerk, bevor wir auf *eine* ihrer Funktionen hinweisen.

### 3. Inhaltliche Verkettung und linearer Gedankengang in der Abfolge von *Magnificat*, *Benedictus* und *Nunc dimittis*

Da diese Verkettung bereits von N. Lohfink gezeigt wurde<sup>54</sup>, genügt hier eine knappe Darstellung. Die *Cantica* spannen einen doxologischen Bogen von Israel und seinem Heil zu den Heiden: *Maria* spricht von Gottes Hilfe für seinen Diener

<sup>52</sup> *Lukasevangelium*, 142.

<sup>53</sup> Vgl. die Aufsätze von Robert C. Tannehill: *The Story of Israel within the Lukan Narrative* (325–339) und I. Howard Marshall: „Israel“ and the Story of Salvation: One Theme in Two Parts (340–357; insbes. 355–357), in Moessner: *Jesus*.

<sup>54</sup> Lieder und Psalmen.

Israel (1,54). *Zacharias* lobt Gott darüber, dass er in den angekündigten und bereits teilerfüllten Ereignissen *sein Volk* besucht hat und erlösen will (1,68). Das mächtige Heil, das Gott „uns“ aufrichtet, gilt Israel (1,69; „uns“ in V. 71; „unseren Vätern“, 72f; Abraham in 1,73).<sup>55</sup> *Simeon* preist das Heil, das Gott vor *allen Völkern* bereitet hat (2,31 πάντων τῶν λαῶν). Dieses Heil ist Licht der Offenbarung für die Völker und führt zur Verherrlichung des Volkes Israel durch und in Gottes universalem Heil.<sup>56</sup>

Die *Cantica* schreiten also von Marias Reflektion ihrer eigenen Berufung und ihres Status fort zu Gottes Erbarmen und Bundestreue Israel gegenüber zum Wirken und der Bedeutung von Johannes dem Täufer bis hin zu dem universalen Heil, das Israel und den Völkern auf unterschiedliche Weise zugutekommen wird.

Dabei greift das *Benedictus* Themen des *Magnificat* auf und führt sie weiter; das *Nunc dimittis* greift in ähnlicher Weise auf das *Magnificat* und auf das *Benedictus* zurück und bildet den Höhepunkt aller drei *Cantica*.<sup>57</sup> Da es einen bemerkenswert kohärenten Gedankenfortschritt gibt, sollten die *Cantica* stärker als eine Einheit wahrgenommen werden.<sup>58</sup> Lohfink schließt:

„Die ... Hymnen scheinen keineswegs ganz eigenständig zu sein. Nimmt man sie zusammen, dann ergänzen sie sich zu einer alttestamentlich gedachten, dem Umfang nach offenbar Vollständigkeit anstrebenden Messianologie, die zugleich „Ekklesiologie“ ist. ... Auch die ... Hymnen sind nämlich miteinander verkettet.“<sup>59</sup>

55 Die Engel verkündigen den Hirten auf den Feldern Bethlehems, dass die Geburt dieses Kindes eine große Freude ist, die dem ganzen Volk Israel widerfahren wird (2,10).

56 Watts: *Psalm*, 180 schließt: „The psalms' contents proclaim a general theme of the Gospel, that God is acting to save God's people“. Lohfink: *Lieder*, 401 (Psalmen, 122) fasst wie folgt zusammen: „... von seinen verhaltenen, armentheologischen Anfängen im *Magnificat* über die davidisch-königliche Messianologie des *Benedictus* bis ins Völkerwallfahrtsthema des Abschlusses, das den Frieden in den Mittelpunkt stellt“.

57 Wolter: *Lukasevangelium*, 138: „Überschneidungen mit den beiden Hymnen aus Lk 1 bestehen vor allem im jeweiligen Bezug auf ‚Israel‘ (1,54,68 /2,32) sowie in der Rede von ‚seinem‘ bzw. ‚deinem‘ (sc. Gottes), ‚Volk‘ (1,68.77 /2,32)“.

58 Dieser Fortschritt folgt der Entwicklung der ganzen Erzählung in Lk 1f. Jedoch sprechen nur die *Cantica* von der zukünftigen Bedeutung und Annahme dieses Heils.

59 *Lieder*, 397f (Psalmen, 118f). Lohfink sieht in den Psalmen in 1. Samuel 2 und 2. Samuel 22 ein atl. Vorbild für solche *Verkettungen*: „In den lukanischen Kindheitsgeschichten ist es nachgeahmt und zugleich weiterentwickelt. Die Verkettung ist vor allem lexematisch ... Sie stehen überdies enger beieinander als die beiden Hymnen, die weit entfernt voneinander die Samuelsbücher rahmen. Die Verkettung kann also dem Leser viel leichter bewusst werden, falls er überhaupt ein Ohr für derartige literarische Techniken hat“, 398f (Psalmen, 119); vgl. die detaillierte Untersuchung von Herbert Klement: *II Samuel 21–24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*, EHS XXIII: Theology 682, Frankfurt etc.: Lang, 2000, 112–114. Lohfink zählt die wichtigsten verkettenden Elemente auf (399–401).

In ihrer Gesamtheit bieten die *Cantica* eine entscheidende Deutung der mit der Ankündigung der Geburt des Johannes begonnenen Ereignisse. Sie zeigen sowohl deren universalen Charakter als auch deren bleibende Bezogenheit auf Israel.

Der Gedankenfortschritt in diesen drei Lobgesängen ist nicht überraschend. In der neueren Psalmenforschung wird wiederholt auf Muster hingewiesen, die mehrere Psalmen oder ganze Sammlungen von Psalmen miteinander verketten.<sup>60</sup> Lohfink fasst dies wie folgt zusammen: „Es zeigt sich, dass der Psalter nicht eine reine Sammlung in sich stehender Einzelpsalmen ist. Er will ein durchlaufender Text sein und hat als *solcher* eine Botschaft, die *mehr* ist als die Summe der Botschaften seiner Einzelstücke.“<sup>61</sup> Lohfink führt mehrere Beispiele für solche inhaltliche Verkettung an.<sup>62</sup> Der *Sitz im Leben* solcher Verknüpfungen ist der „meditierend-murmeln-de Psalmbeter“. Er schließt:

„Wir sind also dabei, diese „Verkettung der Psalmen“ wiederzuentdecken. Wir buchstabieren gerade erst wieder durch, was sie an Sinnkonstitution bewirkt. Sprachlich sehr oberflächengebundene Signale produzieren ein Zueinander an sich heterogener Texte. Dadurch entstehen Sinnräume, deren Mehrdimensionalität ein einzelner Text in seiner Eindeutigkeit und linearen Gestalt gar nicht hervorbringen könnte. Der meditierend murmelnde Psalmbeter erfasst mehr, als was der jeweils gerade rezitierte Einzelpsalme für sich allein enthält.“<sup>63</sup>

Im Vergleich zu den Verkettungen im Psalter findet sich in Lukas 1f ein inhaltliches Fortschreiten von Gedanken über drei Lobgesänge hinweg, die in einer Erzählung erscheinen und jeweils von knappen narrativen Blöcken unterbrochen werden. In dieser Zusammenordnung und mit der ihr eigenen Entwicklung von Abraham hin zu den Völkern und der gegenwärtigen und zukünftigen Verherrlichung Israels sind die *Cantica* eine *hymnisch-doxologische Prolepse* der im Doppelwerk dargestellten Bewegung vom Tempel in Jerusalem bis zur ungehinderten Verkündigung des Evangeliums an Juden und Heiden in Rom.

Durch die Verkettung der *Cantica* entstehen – mit Lohfinks Worten – „Sinnräume, deren Mehrdimensionalität ein einzelner Text in seiner Eindeutigkeit und

60 Vgl. den Überblick bei Lohfink: Lieder, 383–387 (Psalmen, 106–109); vgl. auch Gianni Barbiero: *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41*, ÖBS 16, Frankfurt etc.: Lang, 1999; Erhard S. Gerstenberger: *Der Psalter als Buch und als Sammlung*, in: Klaus Seybold et al. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin*, HBS 1, Freiburg: Herder, 1995, 3–13; J. Clinton McCann (Hg.): *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOTSup 159, Sheffield: Sheffield AP, 1993, 72–82; Erich Zenger: *Der Psalter als Buch*, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum. FS N. Lohfink*, HBS 18, Freiburg: Herder, 1998, 1–57; vgl. auch den Überblick bei Klaus Seybold, *Psalmen / Psalmenbuch I. Altes Testament*, in: TRE 27, 1997, (610–624) 618–620.

61 Lieder, 385 (Psalmen, 107).

62 „... inhaltlich miteinander verkettet“, Lieder, 385f (Psalmen, 107f).

63 Lieder, 387 (Psalmen, 108f).

linearen Gestalt gar nicht hervorbringen könnte“.<sup>64</sup> Die beobachtete Verkettung unterstreicht die Funktion der *Cantica* als doxologischer Vorwegnahme des Heilsgeschehens. Neben dieser Funktion und der Verkettung der drei Lobgesänge ist abschließend nach der Reaktion zu fragen, die die *Cantica* bei den Lesern auslösen sollen.

#### 4. Die *Cantica* und die intendierte Reaktion der Leser

Wie bei den Psalmen in alttestamentlichen Erzählungen<sup>65</sup> haben auch die Beter der Kindheitsgeschichte erkannt, was Gott in ihrer Mitte getan hatte, im Begriff war zu tun und tun würde. Ferner hatten sie die weitreichenden Auswirkungen dieses Handelns Gottes vor Augen.<sup>66</sup>

Welche Bedeutung und Funktion haben die *Cantica* für die Leser des Doppelwerks? Watts schreibt über die Funktion der in alttestamentliche Erzählungen eingebetteten Psalmen: „*Hymnic poetry in this position invites the readers to join the celebration, an effect which is especially strong in the victory songs of Exodus 15, Judges 5, and Judith 16*“.<sup>67</sup> Ferner bemerkt Watts, dass die Wirkung dieser Psalmen auf damalige hebräische Leser von ihrer Wirkung auf moderne Leser abweichen dürfte,

„not only because of their familiarity with the words and music, but also because reading in the ancient world usually involved *performance*. Reading almost always meant *reading aloud*, and was often directed to an audience who „heard“ the text. This would have been all the more true of literature that was *read liturgically*. ... The psalms' involvement of the readers has rightly been considered an example of *literary actualization*. As songs, the psalms in narrative contexts must have had an especially strong impact on ancient Jewish readers and hearers.“<sup>68</sup>

Nach Watts sollten die *Cantica* eine ähnliche Wirkung auf die Leser haben wie die Psalmen in alttestamentlichen Erzählungen. Doch worin bestand diese Wirkung für Juden und Heiden?

64 Lieder, 387 (Psalmen, 108f).

65 Vgl. die Überblicke bei Watts: *Psalm*; Lohfink: Psalmen, 109–112 und Stenschke: Psalms.

66 Obwohl die Ereignisse umstritten und aus menschlicher Sicht scheinbar unbedeutend waren: zunächst handelte es sich nur um zwei Säuglinge, die unter ungewöhnlichen Umständen geboren wurden.

67 Watts: *Psalm*, 187; kursiv CS.

68 *Psalm*, 188; kursiv CS.

*Juden:* Die *Cantica* zeigen, wie einige Fromme Israels, die in ihrer Frömmigkeit und ihrem Gebet vorbildlich waren<sup>69</sup>, Gottes Heil in Jesus Christus aufgenommen haben. Mit ihnen will Lukas die richtige Reaktion auf das Kommen des Messias und auf die Erweiterung des Heils („den du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht zu erleuchten die Heiden“, 2,31f) vor Augen führen. Ihre Gebete verkörpern vorbildliche jüdische Reaktion(en) auf Gottes Heil für Israel und die Völker, mit denen sich Juden und Judenchristen nach der Intention des Lukas identifizieren sollten. Sie werden aufgefordert, in die Lobgesänge Marias, Zacharias und Simeons einzustimmen und damit in den Lobpreis für Gottes Heimsuchung seines Volkes Israel und seiner Erleuchtung der Heiden. Die Beter der *Cantica* sind Vorbilder für die Leser. Die sollen sich nicht den Gegnern der umstrittenen Heidenmission des Paulus anschließen, die bestrebt war, Gottes Heil bis an die Enden der Erde zu tragen und für die Lukas eine Apologie in Form einer zweibändigen Erzählung schreibt.

Dass Israel mit guten Gründen in diesen Lobpreis einstimmen kann, zeigt Simeons *Nunc dimittis* und das gesamte Doppelwerk: am Ende der verketteten *Cantica* steht Simeons Lobpreis des Heils Gottes als „Licht der Offenbarung für die Völker“ (2,32). Diese Schau wird in Apostelgeschichte 13,47 von Paulus aufgegriffen und mit einem Zitat für das eigene Wirken in Anspruch genommen: „Ich habe dich zum *Licht der Heiden* gemacht, damit du das Heil seist bis an die Enden der Erde“. Dies ist die erste programmatische Aussage des Paulus über seine Heidenmission. Auch die Vision im Jerusalemer Tempel (Act 26,18; zeitlich während des Jerusalem-Besuchs von 9,26–30) greift die Lichtmetaphorik von Simeons Lobgesang auf: „... um ihnen die Augen aufzutun, dass sie sich bekehren von der Finsternis zum *Licht*“ (Act 26,18).<sup>70</sup> Der auferstandene Christus verkündigt durch die weltweite Mission der Kirche *das Licht seinem Volk und den Heiden* (26,23). Die Lichtmetaphorik (aber auch die Zuordnung von Heiden und Israel) in Simeons Lobgesang und in der Rede des erhöhten Herrn – das erste und das letzte Vorkommen von φῶς im Doppelwerk – umfasst den Bericht, von den „Ereignissen, die unter uns (Juden und Heiden) zur Erfüllung gekommen sind“ (Lk 1,1).

Jedoch steht am Ende und Höhepunkt der *Cantica* die prophetische, geistgewirkte Aussage Simeons, dass Gottes Heil „zur Verherrlichung *seines Volkes Israel*“ führen wird (Lk 2,32), nachdem die Auswirkungen auf die Heiden angedeutet waren. Dies ist die letzte Aussage des letzten Lobgesangs. Diese Reihenfolge betont, dass Israel trotz der Offenbarung für die Völker nicht vernachlässigt oder von Gott übergangen (werden) wird. Das Heil dient zuerst und vor allem der

69 Dabei fällt neben der *Frau Maria* als erster Beterin (wohl in Analogie zu Hanna in 1 Sam) die große Bedeutung Jerusalems und des Tempels auf. Zacharias und Simeon sind dem Tempel zugeordnet; das *Nunc Dimittis* wird auf dem Tempelgelände gebetet.

70 Vgl. Stenschke: *Luke's Portrait*, 245–255. Zu den Verteidigungsreden des Paulus vgl. Tannehill: *The Story of Israel*, 336–339.

Verherrlichung *Israels*. Und: auch in und durch die Erleuchtung der Heiden und ihre Folgen wird Israel *verherrlicht* werden.

Das ganze Doppelwerk zeigt, dass Israel bis zum Schluss im Blick bleibt (vgl. Act 28,17–31).<sup>71</sup> Seine Herrlichkeit besteht in seiner Sammlung und Wiederherstellung durch das Wirken des Messias in Israel<sup>72</sup> und in den Ereignissen in Jerusalem und Judäa in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte (vgl. Act 15,16: „Danach will ich mich wieder zu ihnen wenden und will die zerfallene Hütte Davids wieder aufbauen, und ihre Trümmer will ich wieder aufbauen und will sie aufrichten ...“).<sup>73</sup> Von dem so wiederhergestellten Israel geht das Heil als Licht der Offenbarung zu den Völkern. Gleichzeitig wird die Botschaft auch weiterhin Juden verkündigt, in ganz Judäa und in der Diaspora. Paulus nahm „alle auf, die zu ihm kamen, predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesus Christus mit allem Freimut ungehindert“ (Act 28,30f). Bis zum Ende des Doppelwerks geht es um Gottes Barmherzigkeit und Heil für sein Volk Israel.

Daher nimmt Simeons Prophetie des Heils als Offenbarung für die Völker und für die Verherrlichung Israels die *ganze* Erzählung des Doppelwerkes vorweg, obwohl sie anscheinend in umgekehrter Reihenfolge steht. Jedoch dient diese Reihenfolge (Erleuchtung der Heiden, Verherrlichung Israels) dazu, Israel zu vergewissern: Das Licht der Offenbarung für die Völker wird den Status und die Herrlichkeit Israels keineswegs mindern. Im Gegenteil: Status und Herrlichkeit Israels werden befördert. Daher können und sollen *Juden* mit dem geisterfüllten Propheten Simeon ihren Gott über dem loben<sup>74</sup>, was er – schon jetzt, und nicht erst im Eschaton – in ihrer Mitte wirkt und weit darüber hinaus unter den Völkern geschieht, anstatt die Mission zu verwerfen, durch die sich die Erleuchtung der Heiden als Heiden vollzieht.

71 Vgl. Tannehill: *The Story of Israel*, 334–336. Tannehill schreibt: „Much of the narrative will be misunderstood if we do not recognise that the fate of the Jewish people remains a central concern throughout Luke-Acts“ (339).

72 Zum Motiv der Wiederherstellung Israels vgl. Michael F. Bird: *Jesus and the Origins of the Gentile Mission*, Library of Historical Jesus Studies: Library of New Testament Studies 331, London: Clark, 2006, 26–45 und Michael E. Fuller: *The Restoration of Israel. Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*, BZWN 138, Berlin: de Gruyter, 2006.

73 Vgl. Jervell: *Theology of Acts*, 18–54 und *Apostelgeschichte*, 90–105 (die Argumente Jervells werden von Farris: *Hymns*, 155–159 zusammenfasst); vgl. auch meinen Artikel: *Neue Monographien zum lukanischen Doppelwerk. Ein Forschungsbericht*, in: *JETH* 22, 2008, 69–105.

74 *Apostelgeschichte* 11,18 berichtet vom Lob Gottes der Jerusalemer Judenchristen über die den Heiden geschenkte Buße. Auch Jakobus und die Ältesten loben Gott für das, was Gott unter den Heiden durch den Dienst des Paulus getan hatte (21,20). So soll Gottes Heil für die Heiden in Israel empfangen werden, in dieses Lob sollen die Leser einstimmen.

Neben der Verherrlichung Israels durch Gott in seiner eigenen Rettung, Sammlung und Wiederherstellung<sup>75</sup> empfängt Israel auch Ehre und Anerkennung durch die dazugekommenen Heidenchristen: Sie kommen zum Glauben an den Gott Israels, der durch die Mission unter den Heiden verkündigt wird.<sup>76</sup> Die Völker hören sein Wort und erfahren von dem Heil, das er zuerst und vor allem in seinem Volk und für sein Volk Israel gestiftet hat (Act 10,36–43; 13,23f, 27,31f<sup>77</sup>) und glauben an das Heil des Gottes Israels (Lk 1,68) in dem Juden Jesus von Nazareth.

Zudem lindern die erleuchteten Heiden die materiellen Bedürfnisse des gesammelten und wiederhergestellten Israel.<sup>78</sup> Hinter der oft beobachteten Betonung von Besitzverzicht und Almosengeben im Lukasevangelium,<sup>79</sup> der mehrfachen Erwähnung der urchristlichen Gütergemeinschaft in Jerusalem und dem Bericht des Hungerhilfebesuchs von Antiochia aus in Jerusalem<sup>80</sup> könnte eine lukanische Apologie für die paulinische Kollektenaktion für die Heiligen in Jerusalem stehen, die jedoch nicht direkt erwähnt wird.

Ferner erweisen die Heidenchristen den Lebensordnungen Israels Ehre, indem sie sich an den Beschluss des Apostelkonzils halten und damit die Identität und das Erbe Israels respektieren (Act 15,20f.28f).<sup>81</sup>

75 Dass Israel dadurch „Anteil an der Gott eigenen δόξα bekommt“ – so Wolter: *Lukasevangelium*, 141 – wird nicht explizit gesagt.

76 Der Heidenmissionar Paulus bleibt in der lukanischen Charakterisierung bleibend Israel verbunden.

77 In Act 14,15–17 und 17,22–31 erscheint Gott nicht oder nur indirekt als der Gott Israels. Er erscheint als der Schöpfer der Welt und Lenker ihres vergangenen und zukünftigen Geschicks.

78 Act 11,27–31; dieses Motiv erscheint ausführlich bei Paulus in Röm 15,25–28, wo die Kollekte für die Heiligen in Jerusalem als Anerkennung der heilsgeschichtlichen Vorrangstellung Israels durch die heidenchristlichen Gemeinden und als Ausdruck ihrer Schuldigkeit gegenüber Israel verstanden wird; vgl. Scott McKnight: *Collection for the Saints*, in: DPL, 143–147 und Downs: *Offering*.

79 Vgl. Brian E. Beck: *Christian Character in the Gospel of Luke*, London: Epworth, 1989, 28–54; Vincenzo Petracca: *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, TANZ 39, Tübingen: Francke, 2003 und Herbert Stettberger: *Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, HBS 45, Freiburg: Herder, 2005.

80 Vgl. Brian Capper: *The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods*, in: Richard Bauckham (Hg.): *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, AFCS 4, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, 323–356; Barrett: *Acts I*, 558–566; Winter: *Acts and Food Shortages*.

81 Vgl. Stenschke: *Luke's Portrait*, 74–77; Ben Witherington: *Not so Idle Thoughts about Idolatry*, in: TynB 44, 1993, 237–254 und Roland Deines: *Das Aposteldekret: Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?*, in: Jörg Frey et al. (Hg.): *Jewish Identity in the Greco-Roman World – Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, AJEC 71, Leiden: Brill, 2007, 323–395. Nach Deines beschreibt der Beschluss vier Bereiche, in denen den Heidenchristen ein Verhalten angemahnt wird, das jüdischem Empfinden in Hinblick auf elementare Vollzüge menschlicher Existenz Rechnung trägt ... Die jüdischen Texte lassen erkennen, dass auch von Heiden ein Verhalten erwartet

*Heiden*: Heidenchristliche Leser sollen ebenfalls in diese Lobgesänge einstimmen und Gott für die Sammlung, Wiederherstellung und Verherrlichung Israels preisen sowie für die Erleuchtung der Völker, die nach Gottes Willen und Plan geschahen und an deren Auswirkungen auch die Heiden Anteil bekommen. Es ist das Lob der Treue Gottes gegenüber Israel und gegenüber den Christen, die auch deren eschatologische Rettung verbürgt (vgl. Röm 8,31–11,36).<sup>82</sup> Dass die Heidenchristen in den durchweg alttestamentlich-frühjüdisch bestimmten Lobgesang einer jungen Galiläerin im jüdischen Bergland, eines betagten Priesters des Jerusalemer Tempels und eines Jerusalemers, der in den Vorhöfen des Jerusalemer Tempels auf den Trost Israels wartete, einstimmen sollen, erinnert sie bleibend an die Erstadressaten und das Wesen des Heils, in das sie durch Gottes Gnade einbezogen wurden. Ihr Lob dient der Verherrlichung Gottes und indirekt der Verherrlichung Israels.

Die *Cantica* tragen zur lukanischen Leserlenkung sowohl für jüden(christliche) als auch für heiden(christliche) Leser bei. Beide Gruppen haben an Gottes universalem Heil teil und sollen in den Lobpreis der ersten Stunde einstimmen. Während Israel durch dieses Heil nichts zu verlieren hat und in seinem Status noch bestätigt (werden) wird, ja sogar von Gott *und den Heiden* über Gottes Wirken an Israel und den Völkern verherrlicht wird, werden die Völker erleuchtet und Teilhaber an Gottes Heil für sein Volk Israel.<sup>83</sup> Zudem wissen die Leser weit mehr als Maria, Zacharias und Simeon zusammen, die prophetisch besangen, was bereits weiter zur Erfüllung gekommen war, was die Leser zum

---

wird, welches diese Grenzen respektiert. Wo dies nicht der Fall ist, ist keine Gemeinschaft in irgendeiner Form möglich, sondern nur Abwehr und Distanz. Mit anderen Worten: diese Bestimmungen definieren Grenzen, die um der Wahrung der eigenen Identität willen und im Hinblick auf die Gott gegenüber geforderte Loyalität, als sein Volk zu leben, nicht überschritten werden dürfen. Umgekehrt gilt dann auch: wo diese Grenzen eingehalten werden, ist ein Miteinander möglich (393f).

Nach Lukas hat Gott klargemacht, dass Heiden *als Heiden* an Gottes Heil für sein Volk Israel Anteil haben können. Das Volk Gottes, das im Doppelwerk entsteht, besteht aus Juden und Heiden in Kontinuität mit dem atl. Israel. Die Heiden müssen nicht Juden werden, um dazu zu stoßen – die Juden bleiben Juden und können erwarten, dass die Heidenchristen nach den Geboten des Gesetzes, die für Fremde unter dem atl. Israel galten, mit ihnen zusammenleben und Israel respektieren (vgl. Act 15,20.29; 21,25). Obwohl es nur die eine Kirche gibt, bleibt Simeons Unterscheidung der Menschheit in Israel und Völker anscheinend bestehen.

- 82 Zur Zusammengehörigkeit von Römer 8 und 9–11 vgl. Christoph Stenschke: Römer 9–11 als Teil des Römerbriefs, in Florian Wilk *et al.* (Hg.): *Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, WUNT 257, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 197–225 und Klaus Haacker: *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3. Aufl., ThHK 6, Leipzig: EVA, 2006, 195–204.
- 83 Freilich kann man abschließend fragen, ob die hier vorgenommene Unterscheidung der Reaktionen von Juden und Heiden nicht im gemeinsamen Lob („hymnic poetry in this position invites the readers to join the celebration“, Watts: *Psalm*, 187) relativiert wird.

Teil selbst erlebt hatten und wodurch sie – wahrscheinlich als Adressaten der paulinischen Mission – selbst gesegnet wurden.<sup>84</sup>

## 5. Zusammenfassung und Reflektionen

Die *Cantica* deuten wesentliche Aspekte des Doppelwerkes theologisch und nehmen sie doxologisch vorweg. Sie weisen über sich hinaus auf den Ablauf der Heilsereignisse von Jerusalem bis Rom, von Gottes Heil für Israel, der Erleuchtung der Völker und der Verherrlichung Israels. Die *Cantica* zeigen, dass das Heil Gottes *zuerst und vor allem Gottes Heil für Israel ist*. Erst am Ende des *Nunc dimittis* ist von den Heiden die Rede. Dann erst wechseln sie aus der Rolle der Zeugen („... das du bereitet hast vor allen Völkern“) zu Mitempfängern des Heils. Doch auch dieses Ereignis bleibt Israel zugeordnet.

Ähnlich wie die Psalmen in alttestamentlichen Erzählungen<sup>85</sup> sind die *Cantica* weit davon entfernt, schmückendes Beiwerk<sup>86</sup> zu sein. Daher hatte die systematische Vernachlässigung der Kindheitsgeschichten und mit ihnen der *Cantica* in der älteren, redaktionsgeschichtlich bestimmten Lukasforschung weitreichende Folgen (am deutlichsten bei H. Conzelmann; auch deshalb, weil bei den lk Kindheitsgeschichten der Vergleich mit dem MkEv nicht möglich war!).<sup>87</sup>

Ferner wurde deutlich, dass diese Lobgesänge – wie viele Psalmen des Alten Testaments in der Wahrnehmung der neueren Psalmen- und Psalterforschung – miteinander verkettet sind. Die Lobgesänge beziehen sich aufeinander und führen einander weiter. Sie sind daher als Einheit zu verstehen, die gesamthaft von Gottes Heil für Israel und der Heilserweiterung an die Völker sprechen, aber auch diese zu Israel in Beziehung setzen.

Dabei kommentieren die in die Erzählung eingebetteten *Cantica* nicht nur die erzählten Ereignisse und transportieren wesentliche theologische Inhalte des ganzen Doppelwerks. Darüber hinaus wollen sie in Analogie zu den Psalmen in alt-

84 Zu den gottesfürchtigen Heiden der paulinischen Mission als den wahrscheinlichen Empfängern vgl. Nolland: *Luke 1–9,20*, xxxiif; zu den intendierten Lesern auch Wolter: *Lukasevangelium*, 22–26.

85 Vgl. den Überblick bei Watts: *Psalm*.

86 So etwa die Einschätzung H. Gunkels („... der die Legende nach der Sitte des Alten Testaments mit Gedichten, die den handelnden Personen in den Mund gelegt waren, schmücken wollte“, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: *Festgabe A. Harnack zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1921, 43–60), die Lohfink: Psalmen überzeugend widerlegt.

87 Darstellung der älteren Forschung und gelungene Kritik etwa bei Paul S. Minear: *Luke's Use of the Birth Stories*, in: Leander E. Keck *et al.* (Hg.): *Studies in Luke-Acts. FS P. Schubert*, Nashville: Abingdon, 1966, 111–130; aus der neueren Forschung vgl. Wolter: *Lukasevangelium*, 69–72 und Ulrich Busse: Das „Evangelium“ des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lk Doppelwerk, in: Claus Bussmann *et al.* (Hg.): *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. FS G. Schneider*, Freiburg: Herder, 1991, 161–177.

testamentlichen Erzählungen bei den Lesern eine Reaktion auslösen: Die Leser sollen in die Lobgesänge einstimmen und deren doxologische Perspektive übernehmen.

5.1 Diese Ergebnisse sind für das Selbstverständnis der Kirche und die Verhältnisbestimmung zu Israel von großer Bedeutung. Die *Cantica* erinnern die Kirche aus Juden und Heiden bleibend, dass das in Christus geschenkte Heil zuerst und zuvorderst Heil für Israel ist. Heil für die Welt gibt es nicht an der Sammlung und Wiederherstellung Israels vorbei. Gottes Heil im Messias Jesus von Nazareth bleibt wesensmäßig und dauernd an Israel als den Erstadressaten gebunden.<sup>88</sup> Neben den *Cantica* zeigt sich diese Zuordnung von Israel und den Völkern im gesamten Doppelwerk. Dann erst und mit diesem Schwerpunkt ist es auch Heil in der Erleuchtung der Völker.

Zugleich wird deutlich, dass das Heil in der Erleuchtung der Völker durch den von Gott vor den Völkern bereiteten Messias Jesus von Nazareth zur Verherrlichung des Volkes Israels führt und führen soll. Dies hat Implikationen für die Kirche aus Juden und Heiden. Dass die facettenreiche Geschichte jüdisch-christlicher Beziehungen auf christlicher Seite nur selten von Anerkennung, Respekt und der Förderung der „Herrlichkeit Israels“ bestimmt war, ist kein Ruhmesblatt.<sup>89</sup>

Diese theologische Standort- und Auftragsbestimmung der Kirche war viele Jahrhunderte lang nicht im Blick oder ausgeblendet, ja teilweise sogar in ihr Gegenteil verkehrt. Das Heil auch für die Völker hat geradezu ein Eigenleben unter den Völkern geführt. Inwieweit es sich dabei noch um christliches Heil im vollen Sinn handelt, sei dahingestellt.

Dass es für die Kirche die Verherrlichung Israels durch Gottes Heil, durch die Heilsteilhabe der Heiden, aber auch durch das damit gestiftete neue Verhältnis von Heiden und Juden und der oben angedeuteten Verherrlichung Israels durch die Heiden nicht als abstrakte Größe ohne Bezug zu den jeweils zeitgenössischen Juden und Jüdinnen gibt und geben darf, ist eine Lektion, an der nach der Unterscheidung zwischen Israel als wie auch immer gearteter theologischer Größe und gegenwärtigem Judentum im (auch christlichen!) Antisemitismus des 20. Jh. mit teilweise verheerenden Folgen mit aller Dringlichkeit festzuhalten ist.<sup>90</sup>

88 Vgl. Farris: *Canticles*, 109: „The Israel that accepted the gospel was as pious as was Mary or Zechariah or Simeon – all of whom welcomed Jesus as the fulfilment of God’s long history of promise. That faithful Jewish church was the foundation of the mission that was now reaching out to the Gentiles“.

89 Vgl. Edward Kessler *et al.* (Hg.): *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge: Cambridge UP, 2005 und Martin H. Jung: *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt: WBG, 2008.

90 Dass eine positive theologische, heilsgeschichtliche Würdigung Israels mit abfälligen Äußerungen über das gegenwärtige Judentum einhergehen kann, hat Horst Afflerbach am Beispiel Erich Sauers gezeigt; vgl. *Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers*, STM 16

5.2 Wie die ersten Leser sollen auch spätere Leser dieser Erzählungen und Lobgesänge in die Lobgesänge Marias, Zacharias und Simeons als Repräsentanten Israels einstimmen.<sup>91</sup> Und in der Tat, trotz der persönlich gehaltenen Abschnitte des *Magnificat* (Lk 1,46–49), des *Benedictus* (1,76) und des *Nunc dimittis* (2,29f) hatten die *Cantica* erheblichen Einfluss auf die Liturgie der Kirche, der hier nicht im Einzelnen dokumentiert werden kann.<sup>92</sup> Dass dieser Einfluss erhalten bleibt bzw. wiederentdeckt wird, ist nicht nur aus Gründen liturgischer Kontinuität wünschenswert. Die mit diesem Einfluss verbundene theologische und ekklesiologische Kontinuität in der Zuordnung von Heiden und Juden und die damit gegebene eigene Standortbestimmung bleibt für die Kirche elementar. Die *Cantica* erinnern sie bleibend daran, wo und mit wem alles anfang, wer die ersten Adressaten des Heils waren, als der Gott Israels Heil aus der Mitte Israels schuf, wessen Wurzeln (Röm 11,18) die Kirche bis heute und bis an die Enden der Erde tragen.

In seinem *Gnomon Novi Testamenti* von 1742 schrieb Johann Albrecht Bengel (1687–1752) zum letzten Vers der Apostelgeschichte: „Hiermit hatte die Kirche ihre gehörige Form, welche sie behalten und als eine teure Beilage bewahren sollte“. Angesichts der *Cantica* und ihrer Tragweite mag man hinzufügen: nicht nur die ihr gehörige *Form*, sondern – mit den Lobgesängen der Maria, des Zacharias und des Simeon – auch ihre *Lieder*!

---

TVG, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 132–136. Sauer unterschied etwa streng zwischen einem „abrahamitisch-jüdischen“ und „jüdisch-nationalen“ Israel (132). Afflerbach schreibt: „In diesem Ansatz der ambivalenten Sicht der Juden liegt Sauers problematische Beurteilung des zeitgenössischen Judentums“; vgl. auch S. 330–333. Das Problem ist nicht mit 1945 behoben, sondern lebt weiter, wo man bis heute mit einem wie auch immer positiv bestimmten Israel als theologischer Größe operiert, ohne dieses zu konkreten Juden in Beziehung zu setzen, zu denen untrennbar auch der Staat Israel gehört.

- 91 Ähnliche Überlegungen bei Farris: *Canticles*, 109–111. Zu Maria, Zacharias und Simeon als Repräsentanten Israels vgl. auf Seite 104f.
- 92 Vgl. die knappen Überblicke bei Markus Eham: *Magnificat II. Liturgisch*, in: RGG 5, 2002, 680f; Anthony W. Ruff: *Nunc Dimittis*, in: RGG 6, 2003, 434f; Joan Halmo: *Cantica*, in: RGG 2, 1999, 56f und Lohfink: *Psalmen*, 123. Das *Benedictus* der römisch-katholischen Liturgie (der zweite Teil des *Sanctus*, nach dem ersten *Hosanna*) beruht nicht auf Lukas 1,68–79, sondern auf Matthäus 21,9; vgl. Don E. Saliers: *Benedictus*, in: RGG 1, 1998, 1290; das anglikanische *Benedictus* dagegen ist Lk 1,68–79 (vgl. *The Canticles des Book of Common Prayer*). Dieser lk Einfluss auf die spätere liturgische Tradition wird vom *Ave Maria* übertroffen, das mit der Ankündigung der Geburt Jesu und der Seligpreisung der Elisabeth beginnt, Lk 1,28.42; vgl. William Flynn: *Ave Maria*, in: RGG 1, 1998, 1021.

Christoph Stenschke

**The *Canticles* in the Lukan infancy narrative: Prolepsis of Luke-Acts and first guidance of the reader**

This essay examines the significance and function of the three Canticles in the Lukan infancy narrative. Brief surveys of the content are followed by descriptions of how the themes of each canticle reappear later in Luke-Acts and how they are developed further. The Canticles function as a doxological anticipation of Luke-Acts and offer a theological interpretation of the narrated events. It is further shown that the Canticles build upon each other and that they are an example for the readers as to their response to salvation in God's Christ. The climax of these Canticles in Simeon's *Nunc Dimittis* suggests that God's light of revelation for the Gentiles does not diminish the glory given to God's people Israel. Therefore its status is not endangered by the extension of salvation to the Gentiles. A final section discusses the significance of the Canticles for the identity of the church and its relationship to Israel.

# Eine vierte Missionsreise des Paulus im Osten?

Zur Datierung des ersten Timotheusbriefs und des Titusbriefs<sup>1</sup>

In diesem Aufsatz werde ich alle Personen-, Zeit- und Ortsangaben insbesondere des 2. Korintherbriefs, aber auch die Informationen anderer Quellen, für eine historische Einordnung des 1. Timotheusbriefs und des Titusbriefs in die Paulusbiographie auswerten. Dabei werde ich meine Überlegungen zur Datierung der Briefe an Timotheus und Titus weiter entwickeln, die ich 2003<sup>2</sup> im Anschluss an *Jakob van Bruggen*<sup>3</sup> vorschlug. Zunächst erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit der Mehrheitsmeinung (1.). Sodann wird die (Früh)Datierung von Tit und 1 Tim versucht (2.–5.). Diese wird danach mit einer Gegenprobe anhand der Daten aus 2 Kor (6.) und aus anderen Quellen (7.) weiter abgesichert und präzisiert. Knapp frage ich schließlich nach dem exegetischen Gewinn für die Geschichte der paulinischen Mission, der sich aus einer Frühdatierung von 1 Tim und Tit ergibt (8.), bevor ein Resümee die Untersuchung beschließt (9.).

## 1. Kritik des einleitungswissenschaftlichen Mainstreams

In den Einleitungen in das Neue Testament von *Ingo Broer* und *Udo Schnelle*, die den Forschungsmainstream repräsentieren, gilt es als sicher, dass die in „den Pastoralbriefen“ vorausgesetzte historische Situation fiktiv, da nicht mit Act und Paulusbriefen in Einklang zu bringen sei<sup>4</sup>.

### 1.1 Erster Timotheusbrief

Zum 1 Tim meint Broer, Paulus schreibe aus Mazedonien (1 Tim 1,3), wohin er von Ephesus aus aufgebrochen sei und wo er den Timotheus zurückgelassen habe. Paulus wolle aber schon bald nach Ephesus zurückkehren, deute allerdings

- 
- 1 Für das Korrekturlesen und hilfreiche Anregungen danke ich Herrn Dr. Boris Paschke. Beim Abfassen der englischsprachigen Zusammenfassung half mir Prof. Dr. Philipp H. Towner.
  - 2 R. Fuchs: *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren?*, BWB 12, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003.
  - 3 *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe*, TVG, Wuppertal: R. Brockhaus, 1981.
  - 4 U. Schnelle: *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen: V&R, 6. Aufl., 2007, 367–388; I. Broer: *Einleitung in das Neue Testament*, Studienausgabe, Bd. 1 u. 2, Würzburg: Echter, 2006, hier Bd. 2: *Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons*, 529–556.

an, dass dies noch nicht ganz sicher sei (3,14–15; 4,13). Von den in Act skizzierten Reisen komme hierfür nur die in 19,21–22; 20,4 beschriebene Reise in Betracht, bei der Timotheus aber nicht in Ephesus blieb, sondern Paulus vorausreiste. Timotheus gehöre danach außerdem zur Delegation, die Paulus nach Jerusalem begleitet habe, was 2 Kor 1,1 bestätigt: Timotheus sei auf dieser Reise Mitautor des Briefs, müsse also, laut Lukas, bald wieder zu Paulus gestoßen sein.<sup>5</sup> Auch die Instruktionen des 1 Tim passen laut Broer nicht zur in diesem Brief vorausgesetzten Situation und zu einem langjährigen Mitarbeiter.

Die Anweisungen des 1 Tim passen aber, so meine ich, sehr gut in die Zeit der ersten Einsätze des jungen Timotheus ab unmittelbar vor 1 Thess (um 50 n. Chr.; vgl. 1 Thess 1,1; 3,1–6; Act 17,14–15; 18,5). Timotheus war, mit Ausnahme des Kurzbesuchs in Thessalonich, zunächst noch weitestgehend in Begleitung des Paulus und des erfahreneren Silas (ab Act 15,22 dabei) tätig. Paulus hatte Timotheus während der in Act 15,36–18,22 beschriebenen Missionsreise in Lystra kennen gelernt (vgl. auch 2 Tim 3,10–11) und ins Missionsteam aufgenommen (Act 16,1–3). Nach Schnelles Chronologie der paulinischen Mission<sup>6</sup> begann diese Missionsreise ca. 48 n. Chr. Paulus und Silas stärkten zunächst ihre auf der ersten Missionsreise (Act 13–14) gegründeten Gemeinden in Syrien und Zilizien (Act 15,41). Danach besuchten sie erneut die Gemeinden in Derbe, Lystra und Ikonium. Timotheus kann folglich erst ab ca. 49 n. Chr. Mitarbeiter gewesen sein. Bis Act 18,5 (vgl. 2 Kor 1,19) war er noch kaum ohne Silas und Paulus tätig gewesen. Länger selbstständig wirkte er irgendwann nach 1 Thess. Erst nach den Gründungsbesuchen in Korinth und Ephesus (um ca. 52 n. Chr.)<sup>7</sup> wird durch 1 Kor 4,16–17; 16,10–11 bezeugt, dass Timotheus länger ohne Silas und Paulus aktiv ist. Nur in jener Anfangszeit brauchte der junge Mitarbeiter auch noch ausdrückliche Empfehlungen durch Paulus (1 Kor 16,10–11; vgl. ganz ähnlich 1 Tim 4,12). Später war er u. a. in Korinth und Ephesus gut bekannt, sehr dienst erfahren und vollständig ausgebildet (vgl. u. a. 2 Kor 1,1.19; Röm 16,21; Phil 2,19–23; Kol 1,1; 2 Tim; Hebr 13,23).

## 1.2 Titusbrief

Zum Tit meint Broer, Paulus habe Titus auf Kreta zurückgelassen, damit er dort das gemeinsam begonnene Werk zuende führe. Dies sei Fiktion. Von einer Missionstätigkeit des Paulus auf Kreta wüssten Act und Paulusbriefe nichts.<sup>8</sup>

5 I. Broer: *Einleitung*, 532.

6 U. Schnelle: *Einleitung*, 46.

7 Act 18,1–19,10; vgl. den Rückblick auf den Gründungsbesuch in Korinth bes. in den Kapiteln 1 Kor 1–4. Der 1 Kor wurde noch während der schwierig werdenden Gründungsphase der Gemeinde in Ephesus und dort geschrieben (1 Kor 15,32; 16,8–9; vgl. Act 19,9–10 plus Rückblick auf die Gründungsphase in Ephesus in 19,11–20).

8 I. Broer: *Einleitung*, 533.

Bevor ich auch dazu detaillierter Stellung nehme und später eine Datierung von 1 Tim und Tit vorschlage, möchte ich vorab noch einiges zu Broers und Schnelles Einwänden anmerken. Broer hält die Apostelgeschichte für so lückenlos genau, dass er sie gegen die Angaben von 1 Tim und Tit verwendet. Aber der Vergleich der Act mit den zahlreichen Ereignissen und Aktionen, die Paulus in seinen Briefen erwähnt – beispielsweise in 2 Kor 11,22–33; 12,14; 13,1–2; Röm 15,19–16,23 – zeigt, dass Lukas vieles u. a. der paulinischen Mission im Osten bis sogar Illyrien gar nicht berichtet (Röm 15,19; 2 Tim 4,10). Nichts erfahren wir von ihm über etliche Bekanntschaften des Apostels mit römischen Christen (Röm 16,3–16) oder über Tertius, den Schreiber des Röm (16,22), nichts über die mehrjährige Zusammenarbeit des Paulus mit Titus, die viel länger andauerte als die mit Timotheus (vgl. Gal 2,1.3; 2 Kor 2,13; 7,5–8,24; 12,18; 2 Tim 4,10). Wir erfahren nichts von der in 2 Kor 13,1–2 (vgl. 1,15; 12,14) als zurückliegend vorausgesetzten zweiten Griechenlandreise des Paulus, um die es hier gehen wird. Sie muss zwischen 1 Kor und 2 Kor stattgefunden haben. Die Aktionen des Apostels zwischen den Korintherbriefen dauerten nach Schnelle mindestens über ein halbes Jahr<sup>9</sup>. Diese von ihm angenommene Minimaldauer setzt aber voraus, dass Paulus die Zwischenreise nicht – wie laut 1 Kor 16,5–6 geplant – bis über den Winter hinaus ausgedehnt hat. Die Zwischenreise war nach den in Act 13–14 und Act 15,36–18,22 skizzierten Reisen jedenfalls die dritte Reise im Osten des römischen Reiches. Ihr folgte erst noch die vierte, diese Missionsphase im Osten abschließende Reise (angezielt in Act 19,21–21; begonnen ab Act 20,1–4). Die von Schnelle vermutete „überstürzte Rückkehr“ des Paulus von der Zwischenreise wieder nach Kleinasien (2 Kor 1,8) kann aus Quellen nicht belegt werden. Genauso gut kann Paulus den in 1 Kor 16,6 erwähnten Winter anderswo als in Korinth verbracht haben, bevor er nach Ephesus/Kleinasien zurückkehrte. Lukas straft die Darstellung der Mission in Mazedonien, Achaja und Kleinasien in Act 18–20 ganz erheblich. Die Zwischenreise erwähnt er nicht, auch wenn er sie wohl kennt. Denn Lukas macht einen deutlichen Einschnitt zwischen der in Act 19,1–20 beschriebenen Gründungsphase der Gemeinde in Ephesus und der in Act 19,21–40 skizzierten Schlussphase in Kleinasien<sup>10</sup>. Paulus hat dann aber auch nach Lukas laut Act 19,29 überraschend „mazedonische Reisegefährten“ bei sich – also schon vor der letzten, nach o. g. Berechnung vierten Missionsreise. Lukas weiß über die Zeit zwischen 1 Kor resp. Act 19,1–20 und 2 Kor resp. Act 19,21–21,1 mehr, als er mitteilt.

Timotheus kann Paulus während der Zeit seiner Zwischenreise etliche Monate in Ephesus vertreten haben (vgl. 1 Kor 16,5–11). Die junge, umkämpfte Gemein-

<sup>9</sup> U. Schnelle: *Einleitung*, (93–)94.

<sup>10</sup> Auch in 1 Kor 15,32; 16,8–9 ist eher Ephesus im Blick (vgl. aber 16,19), aber nach der in 1 Kor 4,19; 11,34 und 16,5–6 angekündigten und in 2 Kor 12,14; 13,2 als realisiert vorausgesetzten Zwischenreise ist in 2 Kor 1,8 allgemeiner „die Asia“ erwähnt. In Ephesus konnte Paulus nach den in Act 19,23–40 geschilderten Ereignissen nicht mehr wirken. Das bestätigt in gewisser Weise auch Act 20,16–18.

de durfte nicht schutzlos sich selbst überlassen werden (1 Kor 15,32; 16,8–9; Act 19,9–20).

Erst nach der Rückkehr des Apostels von der Zwischenreise erfolgte die Planung und Durchführung der in Act 19,21–22; 20,1–4 erwähnten Abschlussreise, zu deren Vorbereitung Timotheus von Ephesus wieder abreiste. Später gehörte Timotheus laut Act 20,4 zum Reisetem. Nur diese Angaben der Apostelgeschichte zum Abschluss der Mission im Osten werden von 2 Kor 1,1 bestätigt (vgl. Röm 16,21). Timotheus ist da nicht mehr in Ephesus. Aber im Jahr zuvor schon plant Paulus laut 1 Kor 16,1–6 eine fast einjährige Abwesenheit von Ephesus von nach Pfingsten bis über den nächsten Winter hinaus, denn in 2 Kor 8,10; 9,2 schaut Paulus noch vor dem dritten und letzten Besuch in Korinth bzw. Achaja während der o. g. vierten (Abschluss)Reise seiner Ostmission (geplant in 2 Kor 12,14; 13,1–2; Act 19,21–22) auf mindestens den im Herbst stattgefundenen, einige Zeit zurückliegenden Jahreswechsel zurück. Vermutlich schloss die Bemerkung „im vorigen Jahr“ in 2 Kor 8,10; 9,2 auch den zurückliegenden Winter schon mit ein. Erneute Reiseaktivitäten, wie sie Paulus u. a. in 2 Kor 1,15ff; 13,1–2; Röm 15,19ff plant, waren im Winter kaum durchzuführen. Nach Lukas verließen Paulus und sein Team die Ostgebiete tatsächlich auch erst im Frühjahr nach einem dreimonatigen Aufenthalt in Mazedonien und Griechenland in Richtung Jerusalem und Rom (Act 20,3.6.16).

Schon vor der Zwischenreise im Jahr vor 2 Kor (vgl. 8,10; 9,2) wartete Paulus ebenfalls bis zum Frühjahr zwischen Ostern und Pfingsten in Ephesus auf die Rückkehr des Timotheus aus Korinth (1 Kor 16,10–11). Erst danach wollte Paulus zur ersten, erneuten Reise nach dem dortigen Gründungsaufenthalt<sup>11</sup> aufbrechen, und zwar über Mazedonien nach Korinth (1 Kor 16,5–11).

*Jakob van Bruggen* zeigt, wie gut sich die Zwischenreise als Entstehungszeitraum für 1 Tim und Tit eignet<sup>12</sup>. Van Bruggens Datierungsvorschlag basiert nicht auf hypothetischen Denkbareiten, sondern auf Quellenangaben aus Paulusbriefen und Act. Er beantwortet, wie im Folgenden zu zeigen ist, etliche Einwände Schnelles und Broers. Deutsche Exegeten ignorieren seinen Vorschlag allerdings. Broer erwähnt ihn nicht. Schnelle oder etwa auch *W. Schenk*<sup>13</sup> nennen zwar van Bruggens Arbeit, gehen aber nirgends darauf ein. Positiver gehen anglo-amerikanische Exegeten mit van Bruggens Buch um. *D. Guthrie* empfahl van Bruggens Argumente genauer zu prüfen<sup>14</sup>. *H. Marshall* geht intensiver auf van

11 Vgl. 1 Kor 1–4 als Rückblick auf den Gründungsbesuch.

12 Siehe oben, Anm. 3.

13 *W. Schenk: Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945–1985)*, ARNW 25.4, 1987, 3404–3438, besonders 3433, wo er van Bruggen erwähnt.

14 *New Testament Introduction*, Downers Grove: IVP, 4. Aufl., 1990, 613, und dort seine Anm. 3.

Bruggen ein<sup>15</sup>, meint aber, van Bruggen setze die in Act 19,21–22 geplante Reise mit der Zwischenreise gleich, was nicht der Fall ist. Zutreffend dargestellt und intensiver diskutiert wird van Bruggens Vorschlag von P. H. Towner<sup>16</sup>. Vgl. als deutsche Exegeten jetzt R. Riesner<sup>17</sup> und H.-W. Neudorfer, der van Bruggen nicht folgt, aber eine gewisse Offenheit für seine Frühdatierung beibehält. Allerdings missversteht er sie ähnlich wie Marshall<sup>18</sup>.

Fest steht: Die Apostelgeschichte berichtet weder präzise noch detailliert<sup>19</sup>. Man sollte sie bei der Frage nach der historischen Situation von 1 Tim, 2 Tim und Tit zunächst unberücksichtigt lassen. Ich verwende ihre Angaben hier nur, weil sie häufig gegen die drei Briefe angeführt werden. Erstrangig wichtig aber muss der Vergleich mit Paulusbrieffen sein.

Broer interpretiert ferner manches Mehrdeutige in 1 Tim und Tit zu eindeutig und stellt manche in diesen Briefen mitgeteilten Einzelheiten nicht präzise dar, wenn er etwa behauptet, dass 1 Tim aus Mazedonien geschrieben worden sei, was m. E. nicht so sein muss (s. u. 6.1.). Broer meint auch, wenn ich ihn recht verstehe, dass es laut 1 Tim 3,14–15; 4,13 „nicht ganz sicher“ sei, ob Paulus nach Ephesus zurückkehrt, aber Paulus ist sich da absolut sicher<sup>20</sup>. Er muss nur mit Verzögerungen rechnen. Broer glaubt ferner, dass Paulus laut Tit 1,5 den Titus auf Kreta zurückgelassen habe, damit er dort das gemeinsam begonnene Werk zuende führe, und es mag ja auch sein, dass Paulus mit Titus irgendwann beispielsweise während der o. g., fast einjährigen Zwischenreise von Korinth aus einen Kurzbesuch in einer Hafenstadt Kretas unternahm. Dann könnte er den Delegaten dort für die weitere Arbeit „zurückgelassen“ und sich wieder zurück nach Griechenland begeben haben. Paulus könnte laut Tit 1,5 aber auch meinen, er habe Titus durch seine vorzeitige Abreise aus Korinth in Richtung Nikopolis (Tit 3,12) rein geographisch gedacht hinter sich gelassen oder – für Titus evtl. sogar überraschend – Paulus könnte Titus, entgegen irgendeiner Zusage seinerseits, nicht von Kreta abgeholt, sondern wegen der eiligen Abreise aus Korinth unerwartet „zurückgelassen“ haben. Er könnte Titus beispielsweise ursprünglich zugesagt haben, ihn noch vor dem Winter von Korinth aus (1 Kor 16,6) persönlich von Kreta wieder abzuholen. Nun aber verlor er die günstige Hafennähe in

15 I. H. Marshall, Ph H. Towner: *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh: Clark, 1999, 71–72 und 363.

16 P. H. Towner: *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmanns, 2006, 12–14.

17 R. Riesner: *Once more: Luke–Acts and the Pastoral Epistles*, FS E. Earle Ellis. *History and Exegesis*, hg. von S.-W. (Aaron) Son, New York, London 2006, 239–258, besonders 256–257.

18 H.-W. Neudorfer: *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, HTA, Wuppertal, Gießen: R. Brockhaus, 2004, besonders 26–28.

19 Vgl. zu Röm 15,19b auch K. Haacker: *Der Brief des Paulus an die Römer*, THK 6, Leipzig: EVA, 1999, 307.

20 So zutreffender auch U. Schnelle: *Einleitung*, 369.

Korinth. Eine schnelle Schiffsreise war nicht mehr möglich. Van Bruggen führt allerdings Beispiele für den Gebrauch der beiden in Tit 1,5 textkritisch geurteilt möglichen Verben ἀπολείπω oder καταλείπω an, die beweisen, dass ein Reisender nicht selbst an dem Ort gewesen sein muss, den er geographisch hinter sich „zurückließ“ oder an dem er jemanden „zurückließ“ (Jos. c. Ap. 1,77; Jos. Ant. 17,335; vgl. 324; Act 21,3). Das Verb ἀπολείπω (oder καταλείπω) in Tit 1,5 erzwingt demnach keine vorausgehende Anwesenheit des Paulus auf Kreta. Der Vers spricht auch nicht davon, dass Titus das Werk auf Kreta „zuende führen“ sollte. Tit 1,5 wird von Broer nicht als das Gelesene, was dieser Satz sein will. Er ist als eine offizielle Beauftragung eines Delegaten formuliert worden. Titus bzw. seinen Gemeinden wird – auch von Tit 1,1–4 herkommend – mit Tit 1,5 in der damals dafür üblichen amtlichen Sprache mitgeteilt, in wessen Auftrag und Vollmacht der apostolische Gesandte handelt. Titus arbeitet demnach im Auftrag der Botschaft, die Gott Paulus auftragte. Die Verben ἀπολείπω und καταλείπω wurden auch als termini technici für eine amtliche „Einsetzung“ verwendet („ich habe dich für Kreta eingesetzt“)<sup>21</sup>. Beispielsweise konnte ein König Truppen in allen wichtigen Positionen „lassen“, ohne dort aber persönlich vor Ort zu agieren<sup>22</sup>.

Das überlange Präskript Tit 1,1–4 (anders 1 und 2 Tim 1,1–2), mit dem Paulus gewiss nicht Titus, sondern doch wohl eher dessen Gemeinden bei der Verlesung „von Stadt zu Stadt“ sein Amt noch vorstellen muss und auch das anschließende „Verschwinden“ des Paulus bis 3,12–15 hinter einem nur in diesem der drei auch sonst stilistisch nicht einheitlichen „Pastoralbriefe“ streng durchgehaltenen *Wir- und Ordne du an*-Stil verrät uns: Tit war als Zirkularschreiben für Gemeinden verfasst worden, die Paulus persönlich unbekannt waren (Tit 1,5).

Vgl. auch die sonst in Paulusbrieffen unüblich distanzierte Rede über kretische Christen nicht als „Brüder“, sondern Paulus spricht über „sie“ (Tit 3,1), „die an Gott gläubig geworden sind“ (3,8), „die unseren“ (3,9) und „die uns wie Freude lieben (φιλοῦντας) im Glauben“ (3,15b). Vgl. auch „die alle mit mir sind“ (Tit 3,15a).

Nur in 1 Tim kann Paulus auch im *Ich ordne an*-Stil und mit seinem Vorbild argumentieren (vgl. den Ich-Stil und das Apostelvorbild in 2 Tim). Der die Lehre des Paulus bestätigende Lebenswandel des Apostels war nicht nur Timotheus, sondern auch den mithörenden Ephesern persönlich bekannt. In Tit aber sind statt dem Apostel ausschließlich Titus sowie zukünftige Presbyter/Episkopen und jetzige Senioren Lehrer und Vorbilder (1,5–9; 2,1–3.7 u. ö.)<sup>23</sup>.

21 Vgl. M. Wolter: *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen: V&R, 1988, 183–184.

22 Zum Ganzen vgl. J. van Bruggen: *Einordnung*, 39–40.

23 Vgl. den unpersönlicheren Röm mit viel persönlicher 1 Kor 3–4; 11,1ff u. ö., 2 Kor 11–12 u. ö., Gal 1,13–3,1ff; 4,11ff u. ö., 1 Thess ab 1,5ff; Phil (2,12.17–)4,9 u. ö., Phlm 7.9.17. Die Römer kennen Paulus mehrheitlich nicht. Er stellt seinen Apostolat darum in einem

Wie wir aus Tit 1,5–9 erfahren, soll Titus also in Ordnung bringen, was den Gemeinden Kretas fehlt. Er soll vor allem Gemeindeführer einsetzen. Aber Titus bringt die Arbeit auf Kreta nicht zuende, wie Broer meint. Er wird von Artemas oder Tychikus abgelöst, die durch Tit 3,12 als seine Nachfolger autorisiert werden.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass Tit und 1 Tim gut mit den geschichtlichen Angaben in 1 und 2 Kor, Röm und Act in Einklang zu bringen sind.

## 2. Die geschichtliche Einordnung des Titusbriefts

Über die langjährige Zusammenarbeit des Paulus mit Titus haben wir nur lückenhafte Informationen aus Tit selbst, sowie aus 2 Kor, Gal und 2 Tim. Von den vielen Jahren des Apostels mit Titus, seinem „Vorzeigegriechen“ (Gal 2,1.3), seinem „Kollektenbetreuer“ und „Krisenmanager“<sup>24</sup> (2 Kor u. a. 7,5–16; 8,6.10), seinem Delegaten (Tit; 2 Tim 4,10), wissen wir nur wenig aus einigen Tagen, Wochen und Monaten der Zusammenarbeit mit Paulus. Wir wissen nicht, wann die beiden sich kennen lernten. Nachdem Paulus Heidenapostel geworden war, also vor den in Gal 2,1.3 und ab Act 13–14 geschilderten Ereignissen, kann er Titus irgendwann erstmals zur Mission oder zur Betreuung bereits existierender Gemeinden (vgl. Act 2,11) nach Kreta entsandt haben. Wir wissen also nicht einmal, ob Titus zur Zeit des Tit erstmalig auf Kreta wirkt oder ob er eventuell bei einer zweiten Reise dorthin „in Ordnung bringen soll, was noch fehlt“, nämlich Älteste einsetzen (vgl. Tit 1,5), so, wie es auch Paulus und Barnabas erst beim Zweitbesuch in Lystra, Ikonion und Antiochia taten (Act 14,21b–23). Bis

---

überlangen Präskript vor (Röm 1,1–7). Aber mit persönlichen Beziehungen und mit seinem persönlichen Beispiel argumentiert er in Röm 1–15 nie, selbst dann nicht, wenn er auf die allen Christen übergebene Lehre zu sprechen kommt, die die Römer von anderen Lehrern als von ihm überliefert bekommen hatten (Röm 6,17; 16,17 vgl. mit Tit 1,9; 2,1 und mit 1 Kor 3,1ff; 4,14–21; 11,1–3.23; 15,1ff). Tit 1,1–4 sind fast ein Röm-Präskript, das zum einen noch keine direkten AT-Bezüge enthält und zum anderen viel griechischer formuliert ist, u. a. durch ein „Retter Gott“/„Retter Jesus“- sowie durch ein Revelations-Schema, das im Briefkorpus dann auch zweimal entfaltet wird: 2,10–14; 3,3–8. Deutungsmöglichkeit: Paulus schreibt in Tit für mehrheitlich neugetaufte Nichtjuden der hellenistischen Welt. Er wird „den Hellenisten Kretas wie ein Hellenist“. Vgl. dazu jetzt sehr gründlich G. M. Wieland: *The Significance of Salvation Language. A Study of Salvation Language in the Pastoral Epistles*, Paternoster Biblical Monographs, Bletchley, Milton Keynes, Bucks: Paternoster, 2006, 181–238, 247, 261–263 u. ö.

<sup>24</sup> So A. Mayer-Haas: *Titus im Zeugnis des Neuen Testaments. Eine Einführung*, in: Hans-Ulrich Weidemann, Wilfried Eisele (Hg.), *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief*, SBS 214, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008, 14.

zur Einsetzung von Gemeindeleitern musste gewiss manchmal einige Zeit verstreichen, in der dafür geeignete Personen erkennbar wurden<sup>25</sup>.

Die Entstehungszeit des Tit lässt sich jedenfalls durch die Erwähnung des Apollos in Tit 3,13 auf die einzige bekannte Zeitspanne der Zusammenarbeit des Paulus mit Apollos (1 Kor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12; Act 18,24–19,1) eingrenzen. Apollos taucht später nie mehr in der – freilich nur lückenhaft – bekannten Paulusgeschichte auf. Tit passt am ehesten in diese Zeit. Paulus ist noch aktiver Missionar im Osten, vielleicht in Achaja, falls in Tit 3,12 Nikopolis in Achaja (später in Epirus<sup>26</sup>) gemeint ist. Dafür könnte sprechen, dass jenes Nikopolis südlich von Mazedonien lag und Mazedonien wiederum nördlich an Illyrien und Dalmatien angrenzte – vgl. dann Röm 15,19 und 2 Tim 4,10b. Titus könnte systematisch auf Kreta und dann immer weiter nordwärts als Beauftragter dieser

25 Vgl. die Anweisungen für die eben erst entstandene, noch nicht abschließend in Glauben und Leben unterwiesene Gemeinde der Thessalonicher (1 Thess 3,10) und erstmals darin erkennbar werdende Führungskräfte in 1 Thess 5,12–13 einerseits mit andererseits Briefhinweisen u. a. in Phil 1,1b; Röm 12,6–8; Gal 6,6 und – für alle gegründeten Gemeinden gültig (vgl. 1 Kor 1,2; 4,17; 16,19) – auch mit 1 Kor 12,28 (vgl. damit die Lehrer in 2 Tim 2,2 oder das zum Lehren fähig sein in 1 Tim 3,2 und Tit 1,9). Letztere Briefhinweise setzen, im Gegensatz zu 1 Thess 5,12–13, die Einsetzung und Existenz einer Gemeindeleitung als längst bekannt voraus. Im Konfliktfall oder bei Bedrohung durch Gegner kann Paulus sogar deutlicher als in den „Past“ direkt zur *Unterordnung* der Gemeinde unter Paulus und unter die rechthabenden bzw. paulusloyalen Gemeindeleiter auffordern: 1 Kor 4,14–21; 16,(10–)15–18; Phil 3,17–4,3 bzw. bis 4,9. Wir finden hier dasselbe Grundanliegen wie in 1 Thess 5,12–13 und Tit 1,9–10 oder in Act 20,17.28: Gemeindeleitung ist nicht nur zur Lehre da, sondern auch Ordnungshüterin und Beschützerin der Gemeinde. Die Ermahnung der Korinther in 1 Kor 16,16(–18), „dass *auch ihr* euch solchen unterordnet“ meint von 16,15 her kommend: Alle Christen in Achaja erkennen das Haus des Stephanas und die an, die sich mit ihnen und wie sie in der Kirchenleitung abmühen. Sie ordnen sich diesen unter (vgl. Phil 3,17). Also tut *auch ihr* es (wieder)! Beide Korintherbriefe wollen die Korinther wieder in die Gemeinschaft der Gesamtkirche (u. a. Achajas) zurückholen, die nur sie verlassen hatten und durch ihr Fehlverhalten in Verruf brachten (vgl. u. a. in 1 Kor die o. g. Stellen 1,2; 4,17, ferner 7,17; 10,32–11,16; 14,33–40; vgl. 2 Kor gleich ab 1,1). Kurz: 1 Thess 5,12–13 sind mit den Thessalonichern auf dem Weg dahin, wohin Paulus alle Gemeinden auch organisatorisch immer gleich hinführt – wie wir u. a. aus dem Rundschreiben Gal an mehrere Gemeinden erfahren: Die Gemeindeglieder sind im antiken Sinne „Hausgenossen“ und unterteilt in die, die das Wort Gottes lehren und die, die darin unterwiesen werden und ihre Leiter/Lehrer versorgen: Gal 6,6–10. In Gal ist diese Gemeindeordnung und Leiterversorgung bereits organisiert, aber in 1 Tim wird Gemeinde nach diesem Modell gerade erst wieder reorganisiert. Höchste Autorität ist immer Paulus direkt (Gal 6,11ff) oder er ist es durch seinen Mitarbeiterstab und bleibend durch seine Lehre (Gal 1,1ff; vgl. 1 Kor 4,16–17 bzw. 4,14–21; Phil 1,1 u. 3,17–4,9 u. ö.).

26 Erst unter Nero, ab 67 n. Chr., gehörte dieses Nikopolis zu der nun eigenständigen Provinz Epirus.

westlichsten Gebiete der Mission im Osten (von Kreta bis Dalmatien in Illyrien) eingesetzt worden sein, Gebiete, über die Lukas kaum berichtet<sup>27</sup>.

Nikopolis hießen damals allerdings mehrere Orte, beispielsweise auch ein Ort gute 40 km nördlich von Philippi. Wurde dort schon früher eine Gemeinde gegründet (zum Beispiel von Philippi aus)? Vgl. 2 Kor 2,13 – Paulus vermutete Titus damals irgendwann eher nahe dieser Gegend in Mazedonien. Paulus blickt auch schon in 2 Kor 1,15–16.23 auf seine Abreise vom o. g. Zwischenbesuch in Korinth zurück (s. u.) und schreibt, er wollte ursprünglich direkt nach dem zweiten Korinthbesuch (= die „zweite Gnade“ in 1,15) nach *Mazedonien* reisen. Von dort wollte er schließlich einen „dritten“ Besuch in Korinth unternehmen (2 Kor 12,14; 13,1–2). Aus 2 Kor 1,8 erfahren wir aber, dass dies eine verkürzende Darstellung der Ereignisse ist, denn noch vor dieser dritten Reise kam Paulus ja bereits aus Kleinasien nach Mazedonien, wo er den 2 Kor schreibt. Manches spricht also vielleicht für das Nikopolis nicht in Achaja, sondern in Mazedonien, das Paulus damals als Winterquartier vor der dritten Reise nach Korinth im Rahmen der Abschlussreise der Ostmission ausgesucht haben könnte. Nirgends ist in 2 Kor die Westküste Griechenlands im Blick des Apostels. Wie dem aber auch sei – Paulus stellt in Röm 15,19–23 definitiv fest, dass für ihn die Missionsarbeit im Osten beendet ist. Darum muss Tit vor Röm entstanden sein.

### 3. Gab es eine zweite Wirkzeit des Paulus im Osten des Römerreichs?

Die Selbstaussage des Paulus in Röm 15,19–23, er habe im Osten nichts mehr zu tun, ist die größte Schwierigkeit für eine Datierung von 1 Tim und Tit nach Röm. Ich halte es zwar für möglich, dass dramatische Entwicklungen in den östlichen Gebieten (2 Tim 1,15) Paulus nach einer evtl. Freilassung aus seiner Gefangenschaft in Rom zunächst zwangen, vor einer Spanienmission (Röm 15,24) nochmals in den Osten zu reisen<sup>28</sup>. Aber passen die folgenden Informationen aus 1 Tim und Tit zu einer zweiten, viel späteren Wirkzeit in Kleinasien?:

Nach 1 Tim 1,3 bricht Paulus von Ephesus nach Mazedonien auf und will laut 1 Tim 3,14–15; 4,13 aber dann erneut nach Ephesus zurückkehren, wo u. a. laut 1 Tim 5,3–22 auch noch etliche Dinge wie die Witwen- und Ältestenversorgung zu regeln sind. Solche Regelungen sind m. E. schwerlich erst für eine schon viele Jahre existierende Gemeinde um 64 n. Chr. oder noch viel später denkbar.

In Galatien etwa wurde die Versorgung der Lehrer durch die Gemeindeglieder schon kurze Zeit (vgl. „so schnell“ in Gal 1,6) nach der Gründung der dortigen Gemeinden geregelt. Vermutlich erinnert Paulus in Gal 6,6 nur knapp daran, da es in der Region auf Grund von

27 Vielleicht wird Titus aus diesem Grund nicht in Act erwähnt und auch deshalb wohl nicht, weil er die von Lukas fast verschwiegene Kollekte für Jerusalem betreute (vgl. 2 Kor 7–9 mit nur Act 24,17).

28 Vgl. ähnlich U. Schnelle: *Einleitung*, 154.

Irrlehren zu Streitigkeiten unter einigen Christen gekommen war (vgl. Gal 5,1–6,10). Vermutlich hatten manche die Versorgung der Lehrer eingestellt.

Auch aus Tit erfahren wir, dass Paulus mit seinen Mitarbeitern, entgegen den Äußerungen in Röm 15,19ff, noch längst nicht alles im Osten erreicht hat (Tit 1,5). Laut Tit 3,12–15 ist Paulus mit Apollos und anderen missionarisch noch aktiv im Osten tätig und dies sogar noch einige Zeit vor einer Überwinterung dort. Paulus spricht ferner nur in 1 Tim, nicht aber in Tit und 2 Tim, wiederholt polemisch von „einigen“, d. h. also von nur wenigen zum Abfall vom Glauben verführten Christen (vgl. insbes. 1 Tim 1,6.19; 4,1; 5,15; 6,10.21). Diese wurden evtl. auch durch nur wenige, mit Namen bekannte Häretiker irreführt (1 Tim 1,18–20). Paulus befürchtet solche Verführung „einiger“ zum Glaubensabfall zum Teil sogar noch erst zukünftig (1 Tim 4,1–3). In 2 Tim 1,15–18 hingegen geht er später davon aus, dass „alle“ in der Asia von ihm abgefallen sind – bis auf das Haus des Onesiphorus. Auch 1 Tim 6,20–21 klingen unpassend, wenn Paulus und Timotheus ab 1 Kor 4,16–17; 16,10–11 schon mehrmals in und um Ephesus gewirkt haben sollen und folglich gut über dortige Gegner informiert sein müssten. Die Warnung vor einer „sogenannten Gnosis“<sup>29</sup> als Briefschluss ist nur nötig, wenn solche Gegner – auch für Paulus überraschend neu – eben gerade in Ephesus aufkommen und Timotheus, der von ihnen noch nichts weiß, überraschen oder täuschen könnten (vgl. 1 Tim 5,22). Laut 1 Tim 6,20–21 muss der junge Mitarbeiter vor seinem Ersteinsatz in Ephesus dringend über Gegner informiert werden. Die könnten sogar unerkannt unter den Bewerbern (3,1) auf ein Leitungsamt sein (5,22). Nach Act 19,9 gab es in jener Zeit eine Trennung von „einigen“ jüdischen oder synagogalen Gegnern (vgl. 1 Tim 1,6–10; 4,1–5), die öffentlich die christliche Lehre verspotteten (vgl. 1 Tim 1,20). Danach erfolgte eine Reorganisation der Gemeinde in der Halle des Tyrannus<sup>30</sup> und dann die Bewahrung durch die Obrigkeit (vgl. Act 19,31ff; 1 Tim 2,1–2) vor nichtjüdischen Artemisanhängern und jüdischen Gegnern, angeführt u. a. von einem Alexander (vgl. 1 Tim 1,20 mit Act 19,33f; vgl. 2 Tim 4,14?). Dieses Szenario dürfte der historische Hintergrund des 1 Tim sein. Paulus wird den „Lästerern“ in 1 Tim 1,12ff ein bekehrter, ehemaliger Lästerer, um Timotheus zu motivieren, in

29 Keine Briefe im Corpus Paulinum sprechen sonst so häufig von „Gnosis“ und „erkennen“ wie die Korintherbriefe (vgl. auch als Gegenbegrifflichkeit ἐπίγνωσκα/ἐπίγνωσις für genaueres bzw. der Art der „Gnosis“ überlegenes Erkennen). 1 Kor und 1 Tim benutzen außerdem eine τυνες-Polemik viel mehr als andere Paulusbriefe. Τυνες im Nom. Plur. findet sich in 1 Kor 10-mal; 1 Tim 6-mal; sonst τυνες nur noch: Röm 3-mal; 2 Kor 1-mal; Gal 1-mal; Phil 2-mal. Dies könnten Hinweise auf ähnliche Probleme zur gleichen Zeit sein, vielleicht mitverursacht durch Apollos bzw. durch seine ihn missinterpretierenden Anhänger? Zum Indefinitpronomen im Nom. Plur. in 1 Tim vgl. jetzt B. Mutschler: *Glaube in den Pastoralbriefen. Pistis als Mitte christlicher Existenz*, WUNT 256, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 310–311.

30 Die Freude über diesen Schutzraum und öffentlichkeitswirksamen Ort der Lehre als „eine große und wirksame Tür“ für die Mission klingt m. E. in 1 Kor 16,9 an.

Liebe, aber klar, diese Lästere (vgl. Act 19,9) so zurechtzuweisen, dass für sie evtl. sogar noch eine Umkehr nach dem Vorbild des Paulus möglich wird (1 Tim 1,3–20; vgl. später 2 Tim 2,22–26). Jesus möchte nicht nur allgemein alle Menschen (2,1–7), sondern speziell auch die Sünder und Gottesfeinde retten<sup>31</sup>. Damit sind wir aber längst bei der Datierung von 1 Tim gelangt.

#### 4. Die Geschichtliche Einordnung des ersten Timotheusbriefs

In Tit 3,12 ist von einer geplanten Überwinterung die Rede. Laut 1 Tim 1,3 war Paulus nach Mazedonien aufgebrochen und hatte für die Zeit seiner Abwesenheit von Ephesus Timotheus als Stellvertreter ernannt (1 Tim 1,3; 3,14–15; 4,13). Nur die von Paulus in 1 Kor 16,5–11 bezeugte Situation passt dazu. Paulus „hofft“, nach Pfingsten von Ephesus aus über Mazedonien – das einzige bisher feststehenden Reiseziel, das daher fast zeitgleich allein in 1 Tim 1,3 erwähnt wird<sup>32</sup> – nach Korinth zu reisen und dort „vielleicht“, „wenn es der Herr zulässt“, auch zu überwintern. Bevor er aber aus den schwierigen Gegnerkämpfen in Ephesus aufbrechen kann (1 Kor 15,32; 16,8–9), wartet er auf Timotheus (1 Kor 16,10–11). Der soll nach 1 Tim 1,3 in Ephesus „durchhalten“ (προσμένω), genauer: er soll in einem nur 1 Tim, nicht aber Tit oder 2 Tim eigenen, die ernste Lage spiegelnden „Befehlston“ Abtrünnige zurechtweisen (vgl. 7mal παραγγελία/παραγγέλω in 1 Tim 1,3.5.18 und 4,11; 5,7; 6,[13.]17). Nur in 1 Tim 2–3 fehlt solcher Befehlston, weil Paulus als Vorbild und Lehrer hier die Epheser im *Ich ordne an*-Stil direkt instruiert. Die im Befehlston durchzuführende, dem Timotheus mit 1 Tim 1,3–5.18–20 übertragene Aufgabe wird erst in 1 Tim 4–6 im *Ordne du an*-Stil weiter erläutert. Auch das Kampfmotiv in 1 Tim 1,18; 4,10; 6,12 (vgl. auch 2 Tim 2,3–4; 4,7) fehlt in Tit. Die Situation in Ephesus war schwieriger. Von 1 Kor 15,32; 16,9/Act 19,9–10 an bis 2 Kor 1,8–11/Act 19,23–40 und 2 Tim 1,15 wuchs hier der Widerstand. Die im Ton weniger dramatischen Passagen zum Thema Gegnerbekämpfung in Tit können allesamt als prophylaktische Vorwarnungen verstanden werden. Es sind Instruktionen für den Fall, dass irgendwelche Gegner oder Kritiker auftreten sollten (Tit 1,10–16; 2,5.8; 3,9–11).

Paulus ging grundsätzlich davon aus, dass die christliche Lehre an allen Orten auf Gegenreaktionen traf (1 Thess 3,4; vgl. 1 Tim 4,1), weswegen er erstens und vor allem eine „pastoralbriefartig-bürgerliche“ Unterweisung junger Gemeinden durchführte, woran er in 1 Thess (3,12–)4,1–12 ebenfalls im „Befehlston“ erinnert. Eine Gemeinde soll „ihrer Umwelt nicht noch mehr Anstoß liefern (als es durch ihre Lebensweise ohnehin schon ge-

31 Besonders gut zeigt jetzt G. M. Wieland, *Salvation*, 34–50 diese Argumentation in 1 Tim 1,3–2,7 auf.

32 Paulus muss seine Reisepläne in 1 Tim 1,3 nicht ausführlich darlegen, weil Timotheus sie kennt.

schieht) ...<sup>33</sup> Dass wir in 1 Tim und Tit viele Ermahnungen zu „bürgerlichem“ Verhalten finden, spricht also im Vergleich mit 1 Thess ebenfalls für ein frühes Stadium der Gemeindeentwicklung in Ephesus und auf Kreta zur Zeit von 1 Tim und Tit. Und dass wir nur in Tit prophylaktisch allgemeine, ausführliche (u. a. Verhaltens-)Anweisungen gegen gemeindeinterne und externe Gegner finden (Tit 1,9–16; 3,9–11; vgl. 2,5,8), nicht aber in 1 Tim und 2 Tim, spricht ebenfalls für die Frühdatierung des Tit bzw. für ein ganz frühes Stadium der Gemeindeorganisation auf Kreta. Nach 1 Thess 3,4 erteilte Paulus derartige Anweisungen immer gleich während der Gemeindegründung und laut 1 Kor 5,9ff sahen solche frühen Anweisungen sehr „pastoralbriefeähnlich“ aus. Sie waren demnach ohne theologische Diskussion polemisch, schroff abgrenzend und mit Lasterkatalogen notorische Sünder und Falschbrüder abqualifizierend.

Nur die Timotheusbriefe kennen Gegner als reale, gegenwärtige Gefahr sogar zum Teil namentlich (1 Tim 1,18–20; 2 Tim 2,17–18; 4,14). Nur in 1 Tim 1,3 (–5) wird gleich zum Briefbeginn Gegnerbekämpfung zum Hauptthema des Briefs gemacht. Fast alles im Brief hat damit zu tun<sup>34</sup>. 2 Tim 1,3ff und Tit 1,5ff nennen andere Hauptanliegen.

Wir befinden uns mit den historischen Informationen des 1 Tim und 1 Kor in einer frühen Zeit. Die von Titus schon vor 1 Kor in Korinth begonnene (vgl. dasselbe Verb προενάρχομαι in 2 Kor 8,6 und 8,10), dann aber zur Zeit des 1 Kor wohl noch immer nicht recht angelaufene Jerusalemkollekte, wollte Paulus da noch nicht persönlich nach Jerusalem bringen (vgl. 1 Kor 16,1–4). Vor allem aber schickt Paulus Timotheus mit dem 1 Kor zur Vorbereitung für die in 1 Kor 4,18–21; 11,34; 16,5–6 geplante Reise nach Korinth voraus (4,17; 16,10–11). Für seinen Abschlussbesuch ebendort sendet er später jedoch Titus mit dem 2 Kor (2 Kor 7–9; 12,18). Die Pläne 1 Kor 16,1–11 sind also nicht identisch mit den späteren Reiseplänen in 2 Kor 8–9; 13,1–2<sup>35</sup>. Die noch nicht begonnene Kollekte muss den Korinthern in 1 Kor 16,1–4 noch erläutert werden. Wir befinden uns somit etliche Zeit vor der Abreise aus den Ostgebieten. Erst zur Zeit des 2 Kor ist die Jerusalemkollekte kurz vor dem Abschluss (2 Kor 7–9). Ein Jahreswechsel, der nach damaliger Berechnung im Herbst stattfand, lag laut 2 Kor 8,10; 9,2 zwischen 1 Kor 16,1–4 und dem 2 Kor. Bevor aber die Schifffahrt für die Abreise nach Jerusalem und Rom wieder möglich war (ab Februar /

33 S. Schreiber zu 1 Thess 4,11–12 im Kapitel D. VIII. *Der erste Thessalonicherbrief*, 384–396, in: M. Ebner, S. Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, dort 392.

34 So die Auslegung von G. D. Fee: *1 and 2 Timothy, Titus*, New International Biblical Commentary, Peabody: Hendrickson, 2. Aufl. 1988, dem jetzt G. M. Wieland, *Salvation*, u. a. auf Seite 17 zustimmt. Ich meine sogar, dass alle ethischen Forderungen in 1 Tim 2–6 mit 2-maligem – οὖν paraeneticum (2,1.8) aus insgesamt 1Tim 1,3–20 gefolgert werden.

35 Gegen die häufig vertretene Gleichsetzung der Reisepläne 1 Kor 16,1–4 mit 2 Kor 8–9; 12,14; 13,1–2f, wie u. a. von Ch. Wolff: *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, THK 8, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989, 3. Vgl. so auch U. Schnelle: *Einleitung*, 154.

März<sup>36</sup>), ist vor Abfassung des 2 Kor vermutlich auch der dem Herbst folgende Winter abzuwarten gewesen – wie in 1 Kor 16,6 geplant.

Mit 1 Tim befinden wir uns außerdem in einer Zeit, in der Timotheus noch in Ephesus aktiv ist. Er ist noch nicht von Ephesus zur Vorbereitung der letzten Griechenlandreise (2 Kor 12,14; 13,1–2; Act 20,4) vorausgesandt worden (vgl. Act 19,22 und später Röm 16,21: Timotheus ist mit unterwegs nach Rom)<sup>37</sup>.

Die in 2 Kor 12,14; 13,1–2 als zurückliegend erwähnte Zwischenreise kann, wie gesagt, erst nach 1 Kor stattgefunden haben und sie dauerte (irgendwann vor 55 n. Chr.) von nach Pfingsten bis über den darauffolgenden Winter hinaus (1 Kor 16,5–9; 2 Kor 8,6.10; 9,2; 13,2; Tit 3,12; Act 20,3.6.16). Diese zweite Griechenlandreise, durch die Paulus nur notgedrungen eine im Neuaufbau befindliche, junge und umkämpfte Gemeinde in Ephesus ohne Schutz des Apostels zurückließ (1 Kor 15,32; 16,9; Act 19,9–10), ist am wahrscheinlichsten die in 1 Tim 1,3 erwähnte Reise. Zu keiner anderen uns bekannten Zeit beabsichtigte Paulus „bald“ von Griechenland nach Ephesus zurückzukehren. 1 Tim 3,14–15; 4,13 wird zeitlich nach 1 Kor 16,6–11 dann später durch 2 Kor 1,8 bestätigt. Paulus war nach der Zwischenreise wieder in Kleinasien gewesen. Dass er auf Grund zu großer Gefahren (Act 19,23–40) nicht mehr direkt in Ephesus weiterarbeiten konnte, wusste er zur Zeit von 1 Tim 3,14–15; 4,13 noch nicht. Auch Planungsunsicherheiten in 1 Tim 3,14–15 und Tit 3,12 („Artemas *oder* Tychikus“) passen zur in Details noch ganz unklaren, aufgrund von enormen Missständen in Korinth (vgl. die Kapitel 1 Kor 4–15) für Paulus unerwartet dringlich gewordenen Zwischenreise, die er vermutlich lieber Apollos überlassen hätte (1 Kor 16,4–12).

## 5. Die geschichtliche Einordnung des Titusbrieves kurz nach dem ersten Timotheusbrieve

Da die Zwischenreise nach 1 Kor datiert werden muss, weil dieser Brief nur auf den Gründungsbesuch der korinthischen Gemeinde zurückblickt und nichts von

36 So K. Köhler: „Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten“ (1 Kor 9,22). Das Ende des Paulus und der „Anfang“ der Kirche, 196 Anm. 4, in: R. Hoppe, K. Köhler (Hg.): *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart: Kohlhammer, 2009.

37 Mindestens zwei- bis dreimalige Reisen in identischen Gebieten waren für Paulus von der Schrift geforderte „Bezeugungen“ des Evangeliums (nach Dtn 19,15), ebenso wiederholte Aufenthalte an einem Ort für drei Tage, drei Wochen, drei Monate oder drei Jahre. Vgl. zur Zwei- oder Dreifachbezeugung Mt 18,15–18; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19; Tit 3,10; Act 5,7; 9,9; 10,16.19.11.11; 17,12; 19,8; 20,2.3.31; 28,7.11.12.17. „Drei Jahre“ in Act 20,31 meint also nicht, dass Paulus ununterbrochen drei volle Jahre in Ephesus und Umgegend gearbeitet hat, sondern dass er schriftgemäß *insgesamt* drei Jahre dort wirkte, egal, wie oft er zwischenzeitlich woanders war. Nach orientalischer Berechnung wurden allerdings auch schon angefangene Jahre bei Aufzählungen als ganze Jahre gezählt. Der zweite Aufenthalt des Paulus in Kleinasien nach der Zwischenreise (2 Kor 1,8–16) muss also nicht sehr lange gedauert haben, wurde aber von Paulus wie ein Jahr berechnet.

weiteren Besuchen des Apostels in Korinth weiß, wird die zweite, in 2 Kor 1,15; 12,14; 13,1–2 als zurückliegend vorausgesetzte Reise mit 1 Kor 4,18–21; 11,34; 16,5–12 angekündigt. Und weil wir aus 2 Kor wissen, dass dieser zweite Korinthbesuch vorzeitig im Streit endete (vgl. u. a. 1,15–2,11), ist es gut möglich, dass Paulus die in 1 Kor 16,6 erwähnten Überwinterungspläne nicht in Korinth, sondern dann in Nikopolis verwirklichte. Titus wird über diese für ihn neue Situation in Tit 3,12 informiert. Es gibt also eine historisch bezeugte Situation, in der Tit nicht lange nach 1 Tim entstanden sein könnte. Sie ergab sich gegen Ende der uns bekannten Zusammenarbeit des Paulus mit Apollos (Tit 3,13; vgl. 1 Kor u. a. 16,12; Act 18,24–19,1). Die Art der Übersetzung atl. und judenchristlicher Theologie in hellenistische Sprache und Bilder, wie etwa das Reden und Handeln Gottes nur durch Mittlermächte in Tit (Tit 1,3: durch den Logos; 2,11: durch die personifizierte Gnade; 3,4: durch die Güte und Menschenliebe Gottes) weicht nicht nur extrem von der Lehrweise in den Timotheusbriefen und in allen anderen Paulusbriefen ab, sondern kommt zugleich der hermeneutischen Methodik u. a. des Philo von Alexandrien sehr nahe<sup>38</sup>. Apollos war ebenfalls alexandriner Jude, ein Zeitgenosse Philo, und die starke jüdische Gemeinde auf Kreta, aus der vermutlich die ersten Christen Kretas kamen (Act 2,11), hatte intensive Beziehungen zur jüdischen Gemeinde in Alexandrien<sup>39</sup>. Könnte es sein, dass Tit eine schriftliche Lehrhilfestellung für den Griechen Titus war, die zugleich von Apollos verlesen und ausgelegt werden sollte? Hat er deshalb den Tit mitgestaltet? Das muss zwar Spekulation bleiben, würde aber manche Besonderheit des Tit erklären, die ihn von allen anderen Schriften des NT deutlich unterscheidet.

Sogar das Johannesevangelium, das Christus in seinem Prolog mit dem Logos Gottes identifiziert, kennt danach den direkt zu Menschen sprechenden Gott (z. B. 9,29), den umgekehrt Menschen auch direkt um etwas bitten können und der es ihnen dann direkt gibt (z. B. 11,22). In Tit hingegen wird die Transzendenz Gottes immer gewahrt. Das nur indirekte Handeln Gottes über Mittlermächte wird so streng durchgehalten, dass nur in diesem der 13 Paulusbriefe jeder Gebetsaufruf, jedes Gebet, jede Doxologie selbst dort vermieden wird, wo das Gebet in Parallelstellen des 1 Tim „vor allem anderen“ wichtig ist (vgl. etwa 1 Tim 1,12ff; 2 Tim 1,3ff mit Tit 1 oder 1 Tim 2,1ff mit Tit 3,1ff).

## 6. Gegenprobe am zweiten Korintherbrief

Ein spezieller Vergleich mit den Daten des 2 Kor gibt uns die Chance zur Gegenprobe der hier vorgeschlagenen Datierung:

38 S. C. Mott: Greek Ethics and Christian Conversion. The philonic Background of Tit II 10–14 and III 3–7, NovT 20/1978, 22–48. Präzisiert jetzt bei G. M. Wieland, *Salvation*, 199–208 und 262.

39 So G. M. Wieland: *Salvation*, 185 und 264.

– In 2 Kor 1,16.23 erwähnt Paulus das Versprechen eines dritten Besuchs. Er hatte es den Korinthern beim zweiten Besuch gegeben (1,15; vgl. 13,1–2). Wegen der Streitigkeiten beim zweiten Besuch hat er dann dieses Versprechen aber bis zur Abfassungszeit des 2 Kor nicht erfüllt (1,23). Erst 2 Kor 13,1–2 kündigen die nun baldige Realisierung dieses Versprechens an.

– Die Verse 2 Kor 2,12–13 beschreiben wahrscheinlich den Beginn der letzten Reise im Osten nach der Abreise aus Kleinasien (2 Kor 1,8–11; Act 19,23–20,4). Mazedonien, der Abfassungsort des 2 Kor, ist erreicht. Paulus kommt in manchen Briefen am Ende auf Themen zurück, die er eingangs erwähnte, um sie ergänzend zum Abschluss zu bringen – vgl. etwa Röm 1,1–17 mit Röm 15–16 oder die Erwähnung von Stephanas, Apollos und Timotheus sowie die schriftliche Vorbereitung des „Zwischenbesuchs“ in 1 Kor (1–)4,14–21, die in 1 Kor 16,1–12 ergänzt wird. Diesem Verfahren entspricht auch die erneute Thematisierung der zurückliegenden zweiten Griechenlandreise und des angezielten dritten Besuchs in 2 Kor 12,14; 13,1–2, die schon in 2 Kor 1,15 bis evtl. 2,12–13 im Blick war.

– Für den Beginn der Jerusalemkollekte in Korinth war Titus im Jahr vor dem 2 Kor im Einsatz gewesen (2 Kor 8,6.10; 9,2), genauer: sogar noch vor den dadurch ja erst aufkommenden, in 1 Kor 16,1–4 besprochenen Fragen mancher Korinther zu dieser Kollekte. Diese Fragen erreichen Paulus zwischen Ostern und Pfingsten (vgl. 1 Kor 5,7; 16,8). In die Zeit der Zusammenarbeit des Paulus mit Apollos (1 Kor 16,12; Tit 3,13) und des Kollektenbeginns in Korinth würde nun auch gut eine *Kretareise* des Titus im Auftrag des Paulus mit vorausgehendem Zwischenstopp in Korinth zur Anregung der Kollekte (und Überbringung des verlorengegangenen Korintherbriefs?: 1 Kor 5) vor Ort passen. Eine Schifffreise des Titus im Februar oder März von dem in Ephesus weilenden Paulus aus zunächst direkt nach Korinth dauerte damals bei gutem Wetter ca. fünf Tage<sup>40</sup>. Titus könnte sich nach der Anregung der Kollekte während des kurzen Zwischenstopps in Korinth (2 Kor 8,6) dann auf dem Weg zu seinem eigentlichen Auftragsziel Kreta gemacht haben (vgl. Tit 1,5)<sup>41</sup>. Die von Titus angeregte Kollekte kam aber nicht recht in Gang. Paulus muss, während Titus bereits von Korinth aus nach Kreta abgereist oder schon dort aktiv ist, in 1 Kor 16,1–4 Fragen zur Kollekte beantworten. Viel später erst, nämlich nach dem in 2 Kor 8,10; 9,1–2 erwähnten Jahreswechsel, betreute Titus erneut die Kollekte (2 Kor [7,5–]8,6–

40 Ch. Wolff: *Zweiter Korintherbrief*, 9.

41 Gegen U. Schnelle: *Einleitung*, 370, bliebe nach zwei kurzen Schiffsreisen des Titus von Ephesus nach Korinth und von dort nach Kreta vom zeitigen Frühjahr bis dann wieder zur Abreise von Kreta im Herbst (Tit 3,12) reichlich Zeit für Titus, auf Kreta „von Stadt zu Stadt Presbyter einzusetzen“ (Tit 1,5). Für die Ältesteneinsetzung wird ein Aufenthalt von maximal wenigen Tagen pro Stadt gereicht haben, zumal Tit 1,5 deutlich impliziert, dass sonstige Vorarbeiten bei anderer Gelegenheit auf Kreta geleistet worden waren. Vielleicht wurden die Gemeinden Kretas schon bei einem früheren Besuch des Titus gegründet, von dem wir nur nichts wissen, weil die Apostelgeschichte das Wirken des Titus komplett verschweigt.

24). Etliche Zeit zuvor war er schon von Artemas oder Tychikus auf Kreta abgelöst worden (Tit 3,12). Unmittelbar vor Abfassung des 2 Kor kehrte er dann mit guten Nachrichten bzgl. der Kollekte von Kreta über Korinth zu Paulus nach Mazedonien zurück (2 Kor 7,5–7).

– Die Situation der unruhigen Suche des Paulus nach Titus in Troas, die in 2 Kor 2,12–13; 7,5–7 beschrieben wird, trat vermutlich nach dem Jahreswechsel 2 Kor 8,10; 9,2 ein. Dann ergibt sich daraus folgendes Szenario: Titus erhält noch vor 1 Kor von Paulus den Doppelauftrag, die Kollekte in Korinth zu beginnen (2 Kor 8,6.10) und danach auf Kreta Älteste einzusetzen (Tit 1,5). Auch später ist er wieder hauptverantwortlicher Kollektenabschlussbetreuer in Korinth (2 Kor 7–9; 12,18). In der Zwischenzeit, in der Paulus u. a. 1 Kor schreibt, ist Titus in dieser Kollektenaufgabe aber weder in Korinth aktiv noch bei Paulus in Ephesus. Es folgten stattdessen Fragen u. a. zur Kollekte aus Korinth, zu deren Klärung Titus weder in Korinth zur Verfügung stand noch von Paulus dorthin entsandt werden konnte. Darum muss Paulus Timotheus mit dem 1 Kor entsenden und selbst bis zu dessen Rückkehr in Ephesus die Stellung halten (1 Kor 4,17; 16,9–11). Die Abwesenheit des Titus von Korinth und Ephesus zur Zeit des 1 Kor erklärt sich gut mit seinem damaligen Einsatz auf Kreta. Hätte Paulus sonst auf seinen „ersten Mann“ für korinthische Kollektenangelegenheiten verzichtet (vgl. 2 Kor 7,5–8,23)?

– Die Geldsammlung für Jerusalem war nach der Startphase unter der Regie des Titus und nach dessen Abreise wohl durch Gegner, die Paulus u. a. unehrliche Geldgier vorwarfen (vgl. die wiederholte Verteidigung dagegen in 2 Kor), ins Stocken geraten. Paulus unternimmt zeitlich nach 1 Kor sogar einen Zwischenbesuch über Mazedonien in Korinth, um etliche Fragen und eben auch Fragen zur Kollekte zu klären (1 Kor 4,18–21; 11,34; 16,5–9; im Rückblick darauf: 2 Kor 1,15; 13,1–2). Er hoffte dort zu überwintern (1 Kor 16,6).

– Aber es kam zum Streit (2 Kor 1,15–2,11). Die etwas gewundenen Worte in 2 Kor 7–9 zur Kollekte und zum erneuten Einsatz des Titus dafür – mal Lob der Korinther, mal Zweifel an ihrem Fleiß – zeigen, dass erst dieser erneute Einsatz des Titus (nach seinem Kretaeinsatz) zur wirklichen Wiederbelebung der Kollekte beitrug.

– Nach der Abreise des Titus von Korinth aus nach Kreta im Jahr vor 2 Kor und nach dem späteren Streit der Korinther mit Paulus bei dessen Zwischenbesuch verlegte Paulus sein Winterquartier notgedrungen von Korinth nach Nikopolis, wohin er Titus später rief (Tit 3,12 statt 1 Kor 16,6). Paulus reiste nach dem Winter in Nikopolis von dort nach Kleinasien (2 Kor 1,8). Titus aber reiste frühestens nach demselben Winter von Nikopolis aus zur weiteren Betreuung der Kollekte wieder nach Korinth (2 Kor 7,5–8,6.10). Paulus bat Titus wohl vor der Abreise aus Nikopolis, er solle sich nach seinem erneuten Kollekteneinsatz u. a. zur Berichterstattung mit Paulus in Troas treffen, bevor beide den Abschluss der Kollekte durchführen konnten. Das ergibt sich m. E. aus 2 Kor 2,12–13.

– Paulus reiste samt Begleitern später tatsächlich aus Kleinasien über Troas nach Mazedonien (2 Kor 2,12–13; vgl. Act 20,1–11). Vermutlich lässt Lukas in Act 20,2 den nur kurzen Zwischenstopp in Troas unerwähnt, den 2 Kor 2,12–13 schildern<sup>42</sup>.

– Titus war – vermutlich entgegen einer Absprache mit Paulus – dann aber nicht rechtzeitig in Troas erschienen. Darum reiste Paulus ihm auf der den beiden bekannten Route entgegen, vermutlich von Gemeinde zu Gemeinde. So war kein Verfehlen des anderen möglich. Beide trafen sich schließlich statt in Troas in Mazedonien (2 Kor 2,12–13, fortgesetzt in 2 Kor 7,5–7).

– Titus gibt in Mazedonien einen überwiegend positiven Bericht. Paulus schreibt darauf 2 Kor zur Vorbereitung der Abschlussreise nach Korinth, wartet noch in Mazedonien und schickt Titus samt Begleitern mit 2 Kor nach Korinth voraus (vgl. 2 Kor 7,5–9,5; 12,18).

– Wir blicken noch einmal weiter zurück: Die oben erwähnten, schon u. a. in 1 Kor 4 erkennbaren Spannungen zwischen Paulus und den Korinthern vor dem zweiten Besuch eskalieren, wie gesagt, bei Ankunft des Apostels in Korinth. Da war aber Titus nach seinem Kollektenbesuch (vgl. 2 Kor 8,6) schon wieder aus Korinth nach Kreta abgereist.

– Bei der zeitlich etwas späteren überstürzten Abreise des Paulus aus Korinth, die seinen zweiten Besuch beschloss, teilt Paulus den Korinthern noch mit, er werde ein drittes Mal aus Mazedonien wiederkommen (2 Kor 1,16–23). Dies ist, von 2 Kor 1,8 und Act 20,1–2 her geurteilt, eine verkürzende Darstellung. Den Aufenthalt in der Provinz Asia zwischen den zwei in 2 Kor 1,16 erwähnten Mazedonienbesuchen übergeht Paulus als von ihm schon in 1,8 erwähnt.

– Geschah der Bruch zwischen Paulus und den Korinthern zeitlich nach der Entsendung des Titus nach Kreta und darum ohne dessen Kenntnis, dann musste Paulus u. a. wegen geänderter Reisepläne Apollos (und Zenas) mit dem Tit nach Kreta entsenden (Tit 3,13), um Titus über unvorhersehbare Planänderungen zu informieren (Tit 3,12). Paulus erklärt evtl. ferner, warum er Titus nicht selbst von Kreta abgeholt, sondern dort „zurückgelassen“ hatte (Tit 1,5). Es dürfte zwischen Paulus und Titus vor dessen Kretareise Absprachen im Sinne von 1 Kor 16,5–6 gegeben haben, aber nun gilt stattdessen Tit 3,12. Zur Zeit des 1 Kor war Apollos jedenfalls noch bei Paulus (1 Kor 16,12). Er stand etwas später als Briefüberbringer zur Verfügung (Tit 3,13).

– Titus muss durch den Titusbrief außerdem gegen evtl. sogar gegenmissionarisch aktiv umherziehende Gegner informiert werden. Paulus instruiert und auto-

42 In Act 16,8 berichtet Lukas nichts von einer Gemeindegründung in Troas. Erst Paulus bezeugt in 2 Kor 2,12 viel später die Erstverkündigung des Evangeliums dort. Lukas könnte diese in Act 20,2 unerwähnt lassen, weil der erste Zwischenstopp in Troas laut 2 Kor 2,12 nur ganz kurz war. Ihm reicht die Schilderung Act 20,7–11. Paulus aber verkündigte immer, wenn irgend möglich, zwei- oder dreimal an einem Ort (vgl. 2 Kor 13,1–2), also schriftgemäß damals gewiss auch mehr als nur einmal in Troas.

risiert mit Tit 1,1–5.13–16 und 3,9–11 seinen Delegaten (und nach ihm Artemas oder Tychikus: 3,12) als einzig wahren Apostelvertreter.

Das gilt, ganz gleich, welche umherreisenden Pseudoapostel (vgl. 2 Kor 11,5.13) später als Gegenmissionare auf Kreta aktiv werden könnten. Agierten die Gegner fälschlich im Namen des Paulus? Für Mazedonien gibt es evtl. Hinweise darauf in Phil 1,15–18; 2 Thess 2,1–3; 3,17. Auch für Rom finden wir in Röm 3,8; 6,1ff; 16,17–20 (vgl. schon 2,17–24) solche Hinweise. In 2 Petr 3,15–16 werden für eine spätere Zeit immer noch Gegner bezeugt, die betrügerisch im Namen des Paulus und mit (echten? oder ge/verfälschten?) Paulusbriefen in Gemeinden auftraten. Zu dem hier angenommenen Szenario passen die ausschließlich prophylaktischen Anweisungen Tit 1,10–16; 3,9–11 gegen nur *mögliche* nichtjüdische und jüdische Gegner jeglicher Couleur auf Kreta (vgl. auch 2,5.8). Mit Gegnern, welche die christliche Lehre öffentlich „lästern“, musste Paulus immer und überall rechnen (Gal 2,11–12; Röm 3,8; 14,16; 1 Tim 1,20; Tit 2,5.8; Act 15,1; 21,27; 19,9). Vielleicht schadeten solche u. a. Judaisten Paulus bzw. seiner Mission gezielt (vgl. Phil 1,15–18) dadurch, dass sie sich auf das Gesetz beriefen, während sie zugleich irgendwie libertinistisch anstößig lebten und dies mit Berufung auf Paulus taten (vgl. auch die u. a. „Pauluspartei“ in 1 Kor 1–3; vgl. Röm 2,17–24; 3,8; 6,1ff). In den Augen der jüdischen Nichtchristen und der sonstigen Öffentlichkeit musste dies „Lästerei“ des Christenglaubens hervorrufen (1 Tim 1,20; 3,7; 5,12.25; 6,1–6; Tit 2,5.8). Röm 2,17–24 klingt beinahe wie eine Beschreibung der merkwürdigen gegnerischen Gesetzeslehrer in 1 Tim 1,6–10; 4,1–5, denen es ebenfalls um höhere Erkenntnis (des Willens Gottes) und „Wahrheit“ zu gehen scheint. Sie leben aber anders (1 Tim 1,6–10.18–20; 6,1–10) als es u. a. 1 Tim 2,1–3,13; Tit 1,6–3,8 „bürgerlich unanstößig“ fordern. „Das Gesetz sagt“ (1 Kor 9,8–9; 14,21.34) – mit dieser eher unpaulinischen Sprache der sich auf das Gesetz und AT u. a. bei den Speiseregeln berufenden Gegner (1 Kor 10) muss Paulus auch in 1 Kor „den Gegnern ein Gegner“ werden und gegen verschiedene Gruppen bereits mit Christus/im Himmelreich „herrschender“ (1 Kor 4,8<sup>43</sup>), getaufter „Gnostiker“ (1 Kor 1–4)<sup>44</sup> in Korinth argumentieren. Paulus wird wie sie, damit sie wieder wie er werden/glauben (vgl. 1 Kor 4,16–17; 11,1–2; Gal 4,12). Dass die stellvertretende Taufe sogar Toten Anteil am göttlichen Leben gab, scheinen einige in Korinth wörtlich geglaubt zu haben (1 Kor 15,29). Damit hatten sie womöglich die Rede des Paulus von der „Auferstehung mit Christus in der Taufe“ im übertragenen Sinn als wörtlich gemeint missverstanden (von Paulus auch in Röm 6 korrigiert?).

– Apollos dürfte der Bitte des Paulus um eine Reise nach Korinth irgendwann nach 1 Kor 16,12 nachgekommen sein, genauer dann zur Zeit von Tit 3,13. Auf dem Weg nach Kreta und vielleicht noch vor der Überbringung des Tit könnte Apollos bei einem Zwischenstopp in Korinth persönlich und mit dem u. a. in 2 Kor 2,1–4; 7,8–16 erwähnten „Tränenbrief“ des Paulus zur Streitschlichtung beigebracht haben.

43 Vgl. die Auferstehungsleugner in 1 Kor 15, wo meines Erachtens die Kritik des Paulus an denen, die sich nach 1 Kor 4 bereits für auferstanden halten, weitergeführt wird. Vgl. auch 1 Kor 6,2, wo das Herrschen in der himmlischen Welt paulinisch wieder in die Zukunft verlegt wird.

44 In den Korintherbriefen wird auffallend häufig das Thema Erkenntnis (Gottes) und Wahrheit erörtert, um die es auch den Gegnern laut Röm 2,17–24 und 1 Tim 1,6–10; 6,20–21; Tit 1,10–16 ging.

– Apollos hat Titus dann auf Kreta besucht und Tit überbracht (Tit 3,13). Zusätzlich wird Titus durch Apollos auch mündlich über den derzeitigen Stand der Dinge zwischen den Korinthern und Paulus informiert worden sein. Titus wird etwas später, abgelöst durch Artemas oder Tychikus (Tit 3,12), nach Mazedonien aufgebrochen sein (2 Kor 7,5–8,24). Durch die Erwähnung des Apollos ergibt sich überhaupt eine sehr präzise Datierungsmöglichkeit des Tit. Beide Korintherbriefe und Act 18,24–19,1 stimmen darin überein, dass Apollos nur in der Zeit um den 1 Kor herum mit Paulus kooperierte. Schon in 2 Kor und auch sonst taucht Apollos nicht mehr auf. Daher muss der in 1 Kor 16,6 und Tit 3,12 erwähnte Winter ein und derselbe sein, der bei Abfassung des 2 Kor als schon zurückliegend vorausgesetzt wird. Denn Reisepläne, die Paulus in 2 Kor 7–13 ins Auge fasst, lassen sich im Winter nicht durchführen. Und dass Apollos, dessen Wirken in 1 Kor noch ein zentrales Thema war, in 2 Kor gar nicht mehr genannt wird, kann durch Tit 3,13 gut erklärt werden. Apollos ist – zeitlich nach 1 Kor und wie in 1 Kor 16,12 geplant – irgendwann von Paulus aus abgereist, und zwar erst nach Korinth und danach – so Tit 3,13 – weiter nach Kreta. Eine andere Möglichkeit besteht m. E. nicht, da Apollos ebenfalls vor dem in 1 Kor und Tit erwähnten Winter per Schiff das Missionsteam des Paulus in Richtung Korinth und Kreta verlassen haben muss. Deswegen hören wir bereits in 2 Kor nichts mehr von Apollos. Die laut Tit 3,13 realisierte Reise des Apollos muss also mit der von Apollos in Aussicht gestellten Reise 1 Kor 16,12 identisch sein.

– Den Korinthern herzlich verbunden (2 Kor 7,7, 13–15; 8,6), hat Titus wohl schon auf dem Weg von Kreta nach Nikopolis (Tit 3,12) bei einem Zwischenstopp Korinth besucht und zur weiteren Befriedung der Lage beigetragen. Er überbringt Paulus darum gute Nachrichten aus Korinth (u. a. 2 Kor 7,5–7). Titus erwähnt aber auch Kritiker und von außen eingedrungene Irrlehrer. Sie machen es Paulus zum Vorwurf, dass er nicht, wie versprochen, einen dritten Korinthbesuch zu unternehmen. Paulus antwortet darauf in 2 Kor 1,15–24 und 2 Kor 10–13.

– Erst auf den Bericht des Titus hin, also erst nach dem in 2 Kor 8,10; 9,2 beschriebenen Jahreswechsel und nach der Winterpause in Nikopolis (Tit 3,12) sowie nach dem Besuch des Paulus in Kleinasien (2 Kor 1,8) und seiner anschließenden Reise nach Troas und Mazedonien (2 Kor 2,12–13; 7,5–7) hat Paulus den 2 Kor aus Mazedonien geschrieben. Titus bringt ihn nach Korinth (2 Kor 8,6–9,5; 12,18). Jetzt erst, bei auch besserem Wetter, ist an die Realisierung der in 2 Kor 1,16; Röm 15,19–33; Act 19,21–22 geplanten Reise u. a. nach Jerusalem und Rom zu denken. Es war eine Kollektenreise, die Paulus laut 1 Kor 16,1–4 früher, vor der Winterpause (1 Kor 16,6), noch von sich gewiesen bzw. nur für den Fall ins Auge gefasst hatte, dass sich keine anderen Betreuer dafür finden. 1 Kor (16,1–4) ist klar noch vor den Planungen Act 19,21–22; 2 Kor 8–9; Röm 1,1–17; 15,19–33 geschrieben worden. Erst die spätere, dann doch von ihm übernommene Kollektenbetreuung (2 Kor 7–9) würde Paulus ein drittes und letztes Mal nach Korinth führen (2 Kor 12,14; 13,1–2). Und dann erst konnte Paulus

auch eine größere Summe Geld von Korinth abholen (2 Kor 8–9; Röm 15,26). Im Jahr zuvor hatte man die Geldsammlung, wenn überhaupt, höchstens begonnen (2 Kor 8,6.10; 1 Kor 16,1–4). Sogar noch in 2 Kor 8,10–11 muss Paulus bezweifeln, ob die Korinther wirklich schon von guten Vorsätzen zur tatsächlichen Geldsammlung übergegangen sind.

### 6. 1 Zusammenfassung des Reiseverlaufs

Aus 2 Kor 8,6.10; 9,2 erfahren wir, dass Titus irgendwann im Jahr vor der Abfassung des 2 Kor die Jerusalemkollekte in Korinth anregte. Zu dieser Kollekte erreichten dann aber den in Ephesus weilenden Apostel laut 1 Kor 16,1–4 schon sehr bald Fragen aus Korinth. Titus war demnach noch vor Abfassung des 1 Kor, also noch vor Pfingsten (1 Kor 16,8), in Korinth gewesen. Danach reiste er nach Kreta (Tit 1,5). Jene Monate um den 1 Kor herum sind auch die einzige Zeit, in der uns eine Zusammenarbeit von Paulus mit Apollos bezeugt wird. Zur Zeit von 1 Kor 16,12 ist Apollos noch bei Paulus. Später aber ist er dann laut Tit 3,13 zu einer Reise Richtung Kreta aufgebrochen. Titus wurde also noch vor Abfassung des 1 Kor mit einem Doppelauftrag des Paulus von Ephesus aus entsandt: Er sollte erstens die Kollekte in Korinth anregen (2 Kor 8,6.10) und dann zweitens auf Kreta Älteste einsetzen (Tit 1,5). Zur Zeit des 1 Kor kann darum ausgerechnet der Hauptverantwortliche Kollektenbetreuer Titus nicht gleich wieder für die auf Kritik stoßende Kollekte (1 Kor 16,1–4) in Korinth aktiv sein. Er ist bereits auf Kreta. Timotheus ist stattdessen als Überbringer des 1 Kor und Delegat des Apostels dort im Dienst (1 Kor 4,17), bis er wieder zu Paulus nach Ephesus zurückkehrt (1 Kor 16,10–11; 1 Tim 1,3). Wohl bei der Wachablösung in Ephesus bekommt Timotheus dann den 1 Tim als Hilfestellung und Autorisierung überreicht. Nur dieser der drei „Pastoralbriefe“ erhielt wohl deshalb kein Postskript. Paulus hat 1 Tim vermutlich schon in Erwartung des Timotheus geschrieben oder schreiben lassen. Erst nach der Abreise des Titus nach Kreta und nach der Rückkehr dann auch des Timotheus aus Korinth nach Ephesus reist auch Paulus aus Ephesus zur Zwischenreise über Mazedonien nach Korinth ab (1 Tim 1,3; 1 Kor 4,19; 11,34; 16,5–8). Diese Reise führt ihn später nochmals nach Kleinasien zurück (2 Kor 1,8; 1 Tim 3,14–15; 4,13). In Korinth war es zuvor aber beim zweiten Besuch zum Streit zwischen Paulus und den Korinthern gekommen. Darauf blickt der gesamte 2 Kor (bes. 1,15–2,17 und Kap. 10–13) vor einem dritten und letzten Besuch in Korinth zurück. Paulus muss seine in 1 Kor 16,6 erwähnten Überwinterungspläne aufgrund des Streits ändern. Er informiert Titus darüber in Tit 3,12. Möglicherweise war von Paulus sogar geplant und mit Titus besprochen worden, ihn von Kreta abzuholen. Kreta war von Korinth in kürzester Zeit erreichbar. Nun lässt Paulus Titus aber auf Kreta zurück (Tit 1,5). Anstatt persönlich nach Kreta zu reisen, sendet er Apollos (Tit 3,13). Der überbringt (in Begleitung eines Zenas) den Titusbrief (Tit 3,13) und verschwindet dann aus der uns bekannten Paulusgeschichte. Titus bricht später – abgelöst durch Artemas oder

Tychikus (Tit 3,12) – zu Paulus ins Winterquartier nach Nikopolis auf (Tit 3,12) und wird von dort nach der Winterpause nach Korinth entsandt. Paulus aber kehrt von Nikopolis aus nochmals für kurze Zeit nach Kleinasien zurück (2 Kor 1,8) und reist, um die Mission im Osten zu beenden, von dort dann nach Mazedonien. Dort treffen sich Titus und er wieder (2 Kor 1,16–2,13). Von dort wird Titus mit dem 2 Kor zur Vorbereitung des Abschlusses der Kollekte in Korinth vorausgeschickt, die er im Jahr zuvor begonnen hatte (2 Kor 8,6). Der Apostel selbst aber wartet noch in Mazedonien auf die Rückkehr des Titus. Dessen Rückkehr und Bericht wird für Paulus zum Anlass seiner Abschlussreise der Mission im Osten, eine Reise, die Paulus nach Jerusalem, in die Gefangenschaft und schließlich bis nach Rom und dort in den Tod führt (vgl. 2 Tim 4,6–8).

Vor wenigen Jahren hat der Althistoriker S. R. North – unabhängig von J. van Bruggens Arbeit – in seiner leider bisher unveröffentlichten, von der University of Wales Swansea angenommenen PhD-Thesis: *Presbyteroi Christianoi: Towards a Theory of Integrated Ministry* (in *TynBul* 51:2, 2000, 317–320 von North angezeigt) die Pastoralbriefe ganz ähnlich datiert wie van Bruggen und ich. Erst nach Fertigstellung dieses Aufsatzes liegt mir North's Arbeit nun vor<sup>45</sup>. Er datiert 1 Tim und Tit als authentische Paulusbriefe ebenfalls kurz nach 1 Kor in die Zeit der uns aus den Korintherbriefen bezeugten Zwischenreise, geht allerdings nicht darauf ein, dass Titus laut 2 Kor 8,6.10 bereits die Kollekte in Korinth anregte, weswegen er ihn für einen Reisebegleiter des Apostels auf der Zwischenreise halten kann. North befasst sich im Hauptteil seiner Untersuchung intensiv mit der Ekklesiologie bzw. vor allem mit dem Thema Gemeindeleitung nach 1 Tim und Tit. Er hält die Gemeindeorganisation nach den Pastoralbriefen für vereinbar mit dem, was wir darüber auch aus unbestritten echten Paulinen erfahren (z. B. aus 1 Kor 12,27ff). Ich kann u. a. seiner Gleichsetzung von Apostel – Propheten – Lehrern mit Episkopen – Älteste – Diakone (samt der These, dass es also auch nach der Zeit der Augenzeugen des irdischen Jesus Apostel gegeben habe) allerdings nicht folgen.

## 7. Absicherung der Frühdatierung des ersten Timotheusbriefs und des Titusbriefs

Weitere Beobachtungen sprechen für genügend Zeit für die zwischen 1 Kor und 2 Kor gelegene Zwischenreise. Der Umzug von Priska und Aquila wieder zurück nach Rom (Röm 16,3), und zwar von Ephesus aus, wo sie seit ihrer Vertreibung aus Rom durch Claudius (Act 18,2) und bis 1 Kor 16,19 noch immer wohnten, ist zur Abfassungszeit des Röm längst erfolgt und in Rom bei allen Hausgemeinden bekannt. Das ist besser zu verstehen, wenn dieser Umzug längere Zeit nach Abfassung des 1 Kor zurück liegt. Timotheus ist zur Zeit von 1 Kor 4,17; 16,10–11 Gesandter (Überbringer des 1 Kor?) des Apostels, der nach Korinth reiste, um dort einige Zeit zu unterrichten, bevor er nach Ephesus zurückkehrte. Diese Reise und der Unterricht in Korinth erforderte Zeit. Den in Act 19,22 erwähnten Auf-

<sup>45</sup> Ich danke Herrn Ford Munnerlyn für seine umfangreichen und schließlich erfolgreichen Recherchen bei der Beschaffung einer Kopie von Norths Arbeit.

trag, die Abschlussreise aus den Ostgebieten vorzubereiten, muss er hingegen um einiges später erhalten haben. Und ab Act 19,22 kann er dann – vgl. dann 2 Kor 1,1; Röm 16,21; Kol 1,1; Phlm 1,1; Phil 1,1; Act 20,4; Hebr 13,23 – lange nicht mehr in Ephesus wirken. Die Zeit der Zwischenreise zwischen 1 Kor und 2 Kor ist für die Erfüllung der Aufträge in 1 Tim durch Timotheus die beste Datierungsmöglichkeit.

Da Timotheus laut Phil 2,19–24 später aus der Gefangenschaft des Paulus in Caesarea (Act 24,23–27) oder – m. E. weniger wahrscheinlich – in Rom (Act 28,17ff) nochmals zu einer Reise nach Mazedonien und laut 2 Tim 1,15–18; 4,19 später auch nach Kleinasien entsandt wurde, muss ihn Paulus mit dem 2 Tim laut 2 Tim 1,6–8; 4,9ff von irgendwo dort (wieder?) nach Rom abrufen. Geplant war dies nicht. Aber als Demas (Phlm 24; Kol 4,14) unvorhergesehen von Paulus abfiel (2 Tim 4,10), brauchte Paulus neben Lukas (2 Tim 4,11a) schriftgemäß (Dtn 19,15; vgl. 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19) ein oder zwei weitere Augenzeugen seiner Reisemission, Timotheus und Markus (4,11b), für das zweite, entscheidende Verhör (2 Tim 4,16). Die in 4,21b erwähnten Grüßenden bei Paulus waren keine Reisebegleiter und Augenzeugen des Apostels.

## 8. Ein Mehr an Information durch die Datierung von 1 Tim und Tit in die Zeit der Zwischenreise

Mit der vorgeschlagenen Einordnung von 1 Tim und Tit vor 55 n. Chr. in die Zeit der fast einjährigen Zwischenreise des Paulus von Ephesus über Mazedonien, Korinth und Nikopolis und wieder nach Kleinasien fügen sich viele Informationen über die paulinische Mission im Osten des Römerreiches zu einem stimmigen Szenario zusammen. Dies spricht schon für sich genommen dafür, dass der hier vorgelegte Datierungsversuch der historischen Wirklichkeit nahe kommt. Wir gewinnen außerdem einiges mehr an Klarheit über die Pauluschronologie sowie über die Datierung und geschichtlichen Hintergründe einiger Paulusbriefe. Über die Art und Weise der Mitarbeit von Timotheus und Titus bzw. über die Arbeit des Apostels durch seine Delegaten erfahren wir sehr viel mehr als aus knappen Texten wie 1 Kor 4,17 oder Phil 2,19–23. Vor allem Tit enthält wichtige Informationen über die Missionssprache und die Gemeindeaufbaustrategie des Apostels Paulus.

R. W. Gehring<sup>46</sup> vertritt zwar die Unechtheit der Pastoralbriefe<sup>47</sup>, aber ich meine, dass die von Gehring gründlich recherchierte Missionsstrategie des Paulus<sup>48</sup>, d. h. die Gewinnung von Nichtchristen über die Gastfreundschaft von Hausvätern und deren Familien, auch in Tit vertreten und in 1 Tim angedeutet wird. Der gesamte Tit enthält keine Anweisungen für ein Verhalten von Christen als Gemeindeglieder untereinander, weshalb ein Vergleich mit

46 R. W. Gehring: *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus*, TVG 438, Gießen: Brunnen, 2000.

47 Gehring, ebd. 437–492.

48 Gehring, ebd. 220–384.

Röm 12–15; 1 Kor 11–14 oder Kol 3–4 zum Zweck u. a. des Erweises der Unechtheit des Tit fehlgeht, wie er bisweilen durchgeführt wird. Tit kann durch und durch als eine Anleitung zum unangreifbaren, öffentlich beobachteten Verhalten in Hausversammlungen (Tit 1,5–2,14) und als Bürger der Stadt (Tit 2,11–3,11) für neu entstehende, von Nichtchristen neugierig bis kritisch betrachtete Hausgemeinden gelesen werden (Tit 2,11–15 sind zurück- und vorausschauender Übergangstext). Alles in ihm steht unter der Überschrift „verhaltet euch unanstößig und einladend. Seid den hellenistischen Juden und Nichtjuden wie tugendhafte Hellenisten, wenn ihr euren Glauben in guten Taten bezeugen wollt“ (vgl. zu solchem Denken 1 Kor 9,19–22; 10,32–33; 1 Thess 3,12–4,12; 5,12–15; Phil 4,4–9). Es geht darum, sich in Hausversammlungen und Stadttöflichkeit (vgl. Act 20,20) passiv unanstößig und „besonnen“<sup>49</sup> und aktiv in „guten Taten“ einladend zu verhalten (Tit 1,6–9; 2,5.8.10.12–3.2.8.14). Der Lehre Gottes, unseres Retters, soll Ehre gemacht werden (2,10). Nichtchristliche (Tit 1,8) und christliche (Tit 3,14) Gäste der Hausväter und ihrer Gemeinden sowie die Stadttöflichkeit sollen positiv beeindruckt, ja, durch „gute Taten“ mit Gottes Güte und Menschenfreundlichkeit beschenkt werden, die an und durch Christen wirkt. Tit ist der einzige Brief im NT, der Gastfreundschaft des Hausvaters als erste positive Pflicht gegenüber anderen erwähnt und fordert (Tit 1,8) und Gastfreundschaft auch im Briefschluss als letzte Forderung zum entscheidenden Lernziel aller Hausgemeinden erklärt (3,14)<sup>50</sup>.

Schwierige Annahmen ohne Basis in zur Verfügung stehenden Quellen werden vermieden. Ich kann hier nur Beispiele nennen: Kam Paulus tatsächlich aus der Gefangenschaft in Rom (Act 28,16–31) noch einmal frei und hat erneut im Osten gewirkt, wie manche Exegeten annehmen<sup>51</sup>? Bei der hier vorgeschlagenen Frühdatierung wird diese (wie jede andere) schwer begründbare Spätdatierungshypothese unnötig. Hat Paulus trotz klarer Worte in Röm 15,19–23 später wirklich nochmals im Osten (Tit) und speziell in Ephesus (1 Tim) wirken wollen (vgl. Act 20,25: Paulus *weiß* durch den Heiligen Geist, dass er die Epheser nicht mehr wiedersehen wird<sup>52</sup>)? 1 Tim 1,3; 3,14–15; 4,13 und Tit 1,5; 3,12–15 klingen eher

49 „Besonnen“ heißt: in den Augen der Nichtchristen nicht „verrückt“, nicht gegen die üblichen Rollenverteilungen leben: Tit 1,8; 2,2.4.5.6.12; vgl. die Überschrift „Besonnenheit“ Röm 12,3 für 12,3–14,18 [bzw. 15,1ff] für die Ethik des Röm. Öffentliche „Skandale“ provozieren nur die Gegner des Paulus (so Röm 16,17–18; 2,17–24), aber nicht die Christen: Röm 14,16–18.

50 *Wieland*: *Salvation*, bes. 181–247, zeigt dazu passend sehr schön das missionarische Anliegen des Tit und vor allem auch, wie christliche Glaubensinhalte in Tit noch viel mehr als in den Timotheusbriefen für Hellenisten in deren Sprache übersetzt werden.

51 Zum Beispiel von W. Metzger: *Die letzte Reise des Apostels Paulus. Beobachtungen und Erwägungen zu seinem Itinerar nach den Pastoralbriefen*, Arbeiten zur Theologie 59, Stuttgart: Calwer, 1976.

52 Hier argumentiert H.-W. Neudorfer: *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, HTA, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 30 nicht präzise, wenn er Act 20,25 auf eine Vergleichsebene mit Act 21,11.13; 2 Kor 1,16–23; Röm 1,9–10,13 stellt und behauptet: a) Worte urchristlicher Propheten, hier die des Agabus, die Paulus als nur evtl. zutreffend für sich akzeptiert, die für ihn aber immer auch kritisch zu prüfen sind (vgl. 1 Thess 5,19–22), oder b) unerfüllte Gebetswünsche des Apostels, nach Rom zu kommen, die er laut Röm 1,13 den Römern jetzt *erstmalig* auch mitteilt oder c) die *nicht* vom Geist Gottes eingegebenen, sondern selbst erdachten und dann nicht realisierten Reisepläne des Apostels in 2 Kor 1,16–23,

wie Zeilen eines noch im Osten aktiven Missionars, sind noch weit entfernt von seinem „Abschlussbericht“ Röm 15,19ff. Auch die Einsetzung von Gemeindeleitern ist laut 1 Tim 3,1–13; 5,17–25 in Ephesus noch längst nicht abgeschlossen. Nach Act 20,17.28 aber war dies später der Fall. Überhaupt geschah die Einsetzung von Gemeindeleitern laut Act 14,23 und Tit 1,5–9, aber auch laut u. a. 1 Kor 12,28; 16,15–18; 1 Thess 5,12–13; Gal 6,6 (kurz nach der Gemeindegründung geschrieben – vgl. „so schnell“ in Gal 1,6), immer sobald wie möglich in der Gemeindegründungsphase. Die Einsetzung von Gemeindeleitern war keine nachapostolische „Entwicklung“ weg von der „charismatisch“ führungslosen Gemeinde, sondern eine allgemein für zwischenmenschliches Miteinander notwendige Aufgabe der frühen Konsolidierungsphase entstehender Gemeinden (vgl. Act 14,21–23; 19,9–20,28). In Philippi etwa liegt solche Einsetzung von Gemeindeleitern zur Zeit des Phil als Selbstverständlichkeit länger zurück (Phil 1,1). Auch u. a. 1 Thess 5,12–14; Gal 6,6; 1 Kor 12,28 (den Stand der Lehrer gab es „in allen Gemeinden“: 1 Kor 1,2; 4,17; 16,15–18; Röm 12,6–8; 2 Tim 2,2; vgl. auch die genannten Hauptverantwortlichen in den römischen Hausgemeinden in Röm 16,3–16 und vgl. Phlm 1–2) bezeugen das frühe Vorhandensein von Gemeindeleitungen als Selbstverständlichkeit für Paulus (vgl. die Forderung in 1 Tim 3,2; Tit 1,9; 2 Tim 2,2, zum Lehren fähig zu sein, mit Gal 6,6). In seinen Briefen an Gemeinden jenseits ihrer Erstorganisation muss Paulus allerdings niemandem mehr erklären, wie Gemeindeleiter einzusetzen sind. Selbst aus den „Pastoralbriefen“ erfahren wir über das Wie des Vorgangs von Gemeindeleitereinsetzungen fast nichts (vgl. höchstens 1 Tim 5,22), weil die apostolischen Delegaten wussten, wie sie solche Einsetzungen durchführen mussten. Lukas hingegen berichtet einem wenig kundigen Leser (vgl. Lk 1,1–4) grundsätzlich und exemplarisch – vielleicht bewusst einmal zu Beginn und einmal zum Abschluss der Darstellung der paulinischen Mission im Osten – ganz anders als die „Pastoralbriefe“ von der Organisation von Gemeindeleitung, anders also, als Paulus es in Gelegenheitsbriefen für Christen/Mitarbeiter thematisieren muss. Christen, dies soll der Leser aus Act 14,23 erfahren, setzen genauso Vorstände ein und haben genauso Lehrer und Aufseher wie Synagogen, antike Schulen und Vereine sonst auch. Gegen Ende der Mission des Apostels im Osten kommt Lukas noch einmal darauf zurück, wiederholt aber keine Details von Act 14,23 zur Amtseinsetzung, sondern ergänzt: Die eingesetzten und hinreichend geschulten *Presbyter* (= Ehrenbezeichnung) der Christen hatten als *Aufseher*, als *Episkopoi* (= funktionale Bezeichnung), Lehre und Schutz der Gemeinde zu übernehmen (Act 20,17–38). Genau so sieht es Tit 1,5–10.

---

dies alles (a – c) seien Belege dafür, dass auch „andere Ankündigungen des Paulus ... sich nicht erfüllt haben“. So sei auch Act 20,25 evtl. eine unerfüllte Ankündigung geblieben. Aber die Formulierung, die uns der Ohrenzeuge (?) Lukas überliefert, ist viel stärker (und entspricht eben der Sicht der Dinge des Paulus in Röm 15,19–33): „Und nun siehe, *ich weiß* (V. 23: durch den Heiligen Geist), dass ihr mein Angesicht nicht mehr sehen werdet, ihr alle...“

## 9. Resümee

Zahlreiche Personen-, Zeit- und Ortsangaben u. a. in 1 Tim, Tit, 1 Kor, 2 Kor, Röm, Phil, Phlm, Kol und Act konnten in Einklang gebracht werden. Die pro Brief unterschiedliche Briefgestalt sowie situations- und adressatengerecht unterschiedliche Sprachstilistik und Inhalte von 1 Tim und Tit erwiesen sich als dazu passend. Es ergibt sich ein stimmiges historisches Szenario auf breiter Quellenbasis anstelle von Denkmöglichkeiten. Die große Zahl der zueinander passenden Daten spricht dafür, dass Paulus nicht drei, sondern mindestens vier längere Missionsreisen im Osten unternahm: *Erstens* die in Act 13–14 und 2 Tim 3,11<sup>53</sup> berichtete Reise, *zweitens* die Reise, die in Act 15,36–19,10(–20) skizziert wird, *drittens* die in 1 Kor 4,18–21; 11,34; 16,1–11 geplante und in 2 Kor 1,15; 13,1–2/ Act 19,29 als bereits zurückliegend bezeugte Zwischenreise, während der zuerst 1 Tim und kurz darauf Tit entstanden, und schließlich *viertens* die Abschlussreise der Ostmission in Act 19,21–22; 20,1–4, von 2 Kor und Röm bezeugt. Die Echtheit der Briefe an Timotheus und Titus wird aus verschiedenen Gründen bezweifelt, die hier nicht diskutiert werden können<sup>54</sup>. Das Argument, ihre historischen Angaben seien nicht in die Pauluschronologie einzufügen und daher als fiktiv zu beurteilen, kann aber mit der hier vorgeschlagenen Datierung als unhaltbar zurückgewiesen werden.

53 Es wird zwar oft darauf hingewiesen, dass 2 Tim 3,10–11 eine Kurzfassung des Missionsberichtes in Act 13–14 sei, weil die Städte Antiochia, Ikonion und Lystra in beiden Texten in derselben Abfolge erwähnt werden. Weniger oder m. W. gar nicht beachtet wird aber, dass 2 Tim 3,11 indirekt auch die historischen Informationen von Act 14,20b–25 bestätigt. Genau die Orte, in denen Paulus und seine Mitarbeiter *keine* Verfolgungen erlebten, sondern das Wort Gottes ungehindert verkündigen konnten, werden in 2 Tim 3,11 nicht genannt (Derbe und Perge). In 2 Tim 3,11–12 interessieren Paulus nämlich nur die Orte, in denen die „welche fromm leben wollen in Christus Jesus“, Verfolgung litten. Das aber war nur in Antiochia (Act 13,43–50 und 15,1–2), Ikonion (14,2,4–6) und Lystra der Fall gewesen (14,19). Beeindruckend hat jetzt auch G. M. Wieland, *Salvation*, u. a. 137, 141, 148, 163, 259 gezeigt, wie inhaltlich stark verwandt 2 Tim 2,8ff und 3,15 insbesondere mit der Missionspredigt und -darstellung in Act 13,16–48 sind. Der Autor von 2 Tim scheint bei der Abfassung desselben sehr von den in Act 13–14 berichteten Ereignissen bewegt zu sein, die ihn und Timotheus für ihre weitere Zusammenarbeit besonders innig verbanden.

54 Vgl. dazu R. Fuchs, *Unterschiede* und zum Beispiel jetzt auch M. Klinker-De Klerck: *The Pastoral Epistles. Authentic Pauline writings*, in: *EJTh* 17, 2008, 101–108.

Rüdiger Fuchs

**A fourth missionary journey of the Apostle Paul in the East? Concerning the Dating of the first Letter to Timothy and of the Letter to Titus**

In 2 Cor Paul is looking back on a second and forward to a third visit in Corinth. 1 Cor looks back on Paul's church planting there (1 Cor 1-4) and forward to a second visit thereafter (1 Cor 16:1-11). Thus this visit must be the second visit mentioned in 2 Cor 13:1-2. 1 Tim and Tit could contain information about Paul's travel around this second visit too. If we take all the data together, it becomes clear that Paul did not travel only three times (as is widely held based on readings of Acts) but four times through the east of the Roman Empire.

# Heilsgeschichte und alttestamentliche Kanonumgrenzung: Die Ansätze von Karl Rahner und Arnold A. van Ruler im Vergleich

## 1. Einleitung: Modelle zur Begründung der Kanonumgrenzung

Wer das Umgrenztsein des biblischen Kanons systematisch-theologisch begründen will, stößt auf drei mögliche Grundmodelle: Kanon-im-Kanon-Ansätze, die aktual-existentialen Begründung und heilsgeschichtliche Ansätze.<sup>1</sup> Diese Ansätze haben je unterschiedliche Konsequenzen für die Behandlung von Kanondifferenzen, die sich zwischen verschiedenen Kirchen finden, und zwar gerade für die Frage nach der angemessenen Umgrenzung des alttestamentlichen Kanons – für die deuterokanonische Frage.

Kanon-im-Kanon-Ansätze erfordern bekannterweise eine nur lose Umgrenzung des Kanons (so wie eine Oase zu der sie umgebenden Wüste einen fließenden Übergang hat und doch nicht unbegrenzt ist)<sup>2</sup>. Denn in ihnen richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Zentrum der im Kanon präsentierten Botschaft, welches, einmal erkannt, ohnehin kritisch auf den Gesamtinhalt des historisch vorgegebenen Kanons angewendet werden kann und soll. Gilt dies für den NT-Kanon, dann genauso (oder noch stärker) für den AT-Kanon, soweit das NT als normierende Größe für das AT angesehen wird. Hier verliert daher die deuterokanonische Frage stark an Relevanz.

Demgegenüber verlangen die beiden letzten Ansätze eine möglichst präzise Kanonumgrenzung. Im aktual-existentialen Ansatz, zum Beispiel bei Karl Barth, ergibt sich eine solche Umgrenzung aus der Erfahrung der Selbstbezeugung des Wortes Gottes, die die Kirche im Umgang mit einer bestimmten Sammlung von Büchern gemacht hat und macht, und die sie wiederum bezeugt. Der einzelne hat im Rahmen des kirchlich bezeugten Kanons, aber auch *nur* dort, diese Selbstbe-

---

1 Vgl. Andreas Hahn: Exkurs: Kanon in systematisch-theologischer Hinsicht, in: *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*, hrsg. von Christian Herrmann, Wuppertal: R. Brockhaus, Gießen: Brunnen 2004, 82–87.

2 Das Bild von der Oase verwendet Inge Lønning: „*Kanon im Kanon*“. *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, München: Kaiser 1972, 267. Vgl. zu den Kanon-im-Kanon-Ansätzen ausführlicher Andreas Hahn: *Canon Hebraeorum – Canon Ecclesiae. Zur deuterokanonischen Frage im Rahmen der Begründung alttestamentlicher Schriftkanonizität in neuerer römisch-katholischer Dogmatik*, Berlin, Wien: LIT, 2009, 48–56.

zeugung zu erwarten und zu hören, „... ob das Wort Gottes, das hier einst, vielleicht noch nicht von uns selber, wohl aber von den *majores* gehört worden ist, nicht auch zu uns sprechen möchte.“<sup>3</sup> Hier existieren jedoch keine Kanonkriterien, die vom jeweiligen Zeugnis der Kirchen unabhängig wären, so dass Kanondifferenzen nicht mittels einer Kriteriendiskussion ausgetragen werden können – man kann lediglich hoffen, dass das kirchliche Zeugnis sich eines Tages einheitlich präsentieren wird.<sup>4</sup>

Heilsgeschichtliche Ansätze gehen von einem chronologischen Abschluss der Offenbarungsgeschichte aus, aus dem sich ein zeitlicher Rahmen für die Möglichkeit der Abfassung von Offenbarungsschriften ergibt, innerhalb dessen ausgewählte Personen diese Schriften abfassten.<sup>5</sup> Damit ergibt sich ein theologisch-historisches Prinzip, welches den Kanon umgrenzt und Kriterien liefert, die die geschichtlich durch die Kirchen geleistete Kanonaussage überprüfen und auch einsichtig machen können.

Nun arbeiten sowohl katholische als auch evangelikale Begründungen des Kanonumfangs heilsgeschichtlich oder zumindest mit wesentlichen heilsgeschichtlichen Komponenten im Begründungsgang.<sup>6</sup> An dieser Stelle gehen sie zusammen gegen aktual-existentialen Begründungen und Kanon-im-Kanon-Ansätze. In katholischer Theologie hat das 2. Vatikanische Konzil einen heilsgeschichtlichen Ansatz offiziell bestätigt. Besonders in der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ wird dieser entfaltet. In der Konstitution ist auch der Anteil eines der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jh.s sichtbar, nämlich Karl Rahners. Er hat katholisches heilsgeschichtliches Denken stark geprägt, wie etwa am katholischen systematischen Standardwerk „*Mysterium Salutis*“ deutlich wird.<sup>7</sup> Rahners heilsgeschichtlicher Ansatz ist auch hinsichtlich der altes-

3 Karl Barth: *KD I*, 2, 531 (Herv. im Original); vgl. auch 669ff.

4 vgl. zu Barth ausführlicher Andreas Hahn: *Canon Hebraeorum*, 56–59.

5 In dieser Weise könnte man Oscar Cullmanns Theorie vom Kanons zusammenfassen, vgl. Oscar Cullmann: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr, 1965, 270ff.

6 Für die katholische Seite vgl. Joseph Schumacher: *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes*, Freiburg: 1979, 252ff; für die evangelikale vgl. zum Beispiel Hermann Ridderbos: *Begründung des Glaubens. Heilsgeschichte und Heilige Schrift* (Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift: Het gezag van het Nieuwe Testament), Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, 41–48; David G. Dunbar: *The Biblical Canon*, in: *Hermeneutics, Authority and Canon*, hrsg. von D. A. Carson und J. D. Woodbridge, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 301f; Gerhard Maier: *Biblische Hermeneutik*, 4. Auflage, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, 132–134.

7 Rahners Denken hat den heilsgeschichtlichen Entwurf im katholischen systematischen Standardwerk „*Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*“ stark beeinflusst. Die Einführung in den heilsgeschichtlichen Ansatz in diesem Werk stammt zwar von Adolf Darlap. Darlap allerdings arbeitete mit Rahner eng zusammen, so dass man wohl von einer gegenseitigen Abhängigkeit von Darlapps Beitrag und Rahners Entwurf reden kann. Darlap hat einen Artikel Rahners über das AT als heilsgeschichtlicher Periode direkt übernommen, während Rahners Beitrag über Heilsgeschichte in seinem Werk „*Grundkurs*

tamentlichen Kanonumgrenzung von Interesse und soll deshalb hier ausführlicher dargestellt werden. Für evangelikale Theologie ist ein heilsgeschichtlicher Ansatz eigentlich charakteristisch,<sup>8</sup> er stellt einen wesentlichen Unterschied dar zur existentialen Theologie etwa Rudolf Bultmanns, oder zu aktuellen Ansätzen der Neoorthodoxie.

Dass Katholiken und Evangelikale beide in der Kanonbegründung heilsgeschichtlich denken, bedeutet aber bekanntlich nicht, dass sie auch zu gleichen Ergebnissen in der alttestamentlichen Kanonumgrenzung kommen. Doch ist die Kanondifferenz zwischen diesen beiden Gesprächspartnern, nämlich die deuterokanonische Frage, im heilsgeschichtlichen Ansatz weder irrelevant, noch fehlen Kriterien, um sie theologisch zu analysieren und zu diskutieren. Heilsgeschichtliche Ansätze können sehr verschieden konzipiert sein. In diesem Aufsatz sollen nun ein katholischer und ein reformierter heilsgeschichtlicher Ansatz gegenübergestellt werden. Beide liegen sozusagen an gegenüberliegenden Polen des Spektrums von Möglichkeiten, und sie führen durchaus mit innerer Logik zu einer unterschiedlichen Umgrenzung des AT-Kanons, und zwar zu gegensätzlichen Antworten in der deuterokanonischen Frage.

Im folgenden<sup>9</sup> soll dem Entwurf Rahners das heilsgeschichtliche Denken eines holländischen reformierten Theologen, nämlich Arnold A. van Rulers, gegenübergestellt werden und in seiner Bedeutung für die AT-Kanonumgrenzung ausgewertet werden. Van Ruler ist in Deutschland vergleichsweise wenig bekannt, doch scheint die Aufmerksamkeit, die ihm international im Protestantismus entgegengebracht wird, seit einiger Zeit zu wachsen.<sup>10</sup> Ein Vergleich dieser beiden Theologen mag das Interesse an van Ruler als reformiertem Theologen noch

---

des Glaubens“ viel von Darlap übernimmt. Vgl. Adolf Darlap: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis Bd. 1: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1965, 147 Anm. 125; und Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg: Herder 1984, 144.

- 8 Vgl. zum Beispiel die Aussage von Helge Stadelmann: „Wer im evangelikalen Sinn Theologie treiben möchte, wird im Nachdenken über die Bedeutung und das Wesen der Heilsgeschichte noch ein reiches Betätigungsfeld finden.“ Helge Stadelmann: *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal: R. Brockhaus 1985, 132; vgl. außerdem Erich Lubahn: *Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung*, 2. Aufl., Stuttgart: CVH, 1989, 17ff.
- 9 Der Vergleich der heilsgeschichtlichen Ansätze von Rahner und van Ruler (Überschrift 2 und 3) ist mit freundlicher Genehmigung in leicht überarbeiteter Form entnommen aus Andreas Hahn, *Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler*, in: *Theologica Wratislaviensia* 2 (2007), 75–88.
- 10 Vgl. etwa die Dissertation von Allan J. Janssen: *Kingdom, Office and the Church. A Study of A. A. van Ruler's Doctrine of Ecclesiastical Office*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006. Van Rulers Werke sind vor kurzem neu herausgegeben worden, vgl. Arnold A. van Ruler: *Verzameld Werk, Bd. 1: De aard van de theologie*, hrsg. von D. van Keulen, Zoetermeer: Boekencentrum, 2007, sowie die Folgebände *Bd. 2 Openbaring en Heilige Schrift* (2008), *Bd. 3 God, schepping, mens, zonde* (2009).

steigern. Er wird insbesondere aber zeigen, wie unterschiedliche heilsgeschichtliche Konzepte durch Entscheidungen bedingt sind, die im Bereich der Fundamentalthologie fallen, und die zumindest der Differenz im AT-Kanon zwischen Katholiken und Protestanten zugrunde liegen.

## 2. Der heilsgeschichtliche Ansatz Karl Rahners

### 2.1 Die Heilsgeschichte als Gesamtgeschichte der Menschheit

In Rahners Ansatz wird Heilsgeschichte theologisch konstituiert durch die menschliche Existenz und Gottes Gnade.<sup>11</sup> Die menschliche Existenz ist untrennbar in die Geschichte mit ihrer Kontingenz hineingestellt. Gleichzeitig suchen Menschen nach der Ganzheit ihrer Existenz. Diese Ganzheit ist für Rahner die Erlösung. Gott verleiht dem Menschen die Freiheit, die seine Existenz trotz seiner vergangenen Entscheidungen und Festlegungen für die Möglichkeit dieser Erlösung öffnet, die durch die Gnade in der Geschichte verwirklicht werden kann.

Nun ist Gott immer schon in menschlichen Wesen am Werk, indem er ihnen die Offenbarung seiner selbst gibt als Teil ihrer menschlichen Konstitution, auch wenn diese Offenbarung nicht bewusst erfasst wird.<sup>12</sup> Aus diesem Grund ist die Heilsgeschichte nicht auf die biblische Geschichte oder auf das Volk Israel begrenzt. Ihre Ausdehnung erstreckt sich chronologisch über die gesamte menschliche Geschichte von ihrem Anfang an und umfasst die gesamte Menschheit. Ihr Anfang liegt nach Rahner einige hunderttausend Jahre in der Vergangenheit.<sup>13</sup>

Allerdings ist diese Heilsgeschichte nicht ohne Strukturen – sie enthält qualitative Unterscheidungen, gleichsam Stufen, auf denen sie voranschreitet. Rahner unterscheidet in vorchristlicher Zeit eine allgemeine transzendente und eine spezielle kategoriale Heilsgeschichte.<sup>14</sup> Alle menschliche Geschichte ist Heilsgeschichte im transzendentalen Sinn, weil der Mensch ontologisch schon immer in einer Beziehung zum Ziel seiner Existenz steht, auch wenn er sich dessen nicht

11 Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 145ff.

12 A. a. O., 149f; 156f.

13 Rahner übernimmt von den Naturwissenschaften die Evolutionslehre und integriert sie in seine Geschichtstheologie und in seine Christologie, vgl. unten Anmerkungen 27 und 28.

14 Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 157ff. Zur Rahner'schen Terminologie „kategorial“ im Unterschied zu „transzendental“ vgl. Bernd-Jochen Hilberath: *Karl Rahner: Gottesgeheimnis Mensch*, Mainz: Grünewald, 1995, 116: „Transzendental bedeutet das mit dem Wesen (a priori, ursprünglich, notwendig, von innen her, immer schon, von vornherein und nicht nachträglich und rein faktisch) Gegebene; es zeigt sich implizit, ungegenständlich, unreflex, unthematisch, es ist nicht gewusst, aber wohl bewusst. Kategorial besagt das (von außen, a posteriori, in Raum-Zeitlichkeit) Entgegenkommende; es ist explizit, gegenständlich, reflex, thematisch und gewusst.“

bewusst ist. Doch unterscheidet sich von dieser allgemeinen Heilsgeschichte die spezielle, und zwar durch das erklärende Wort Gottes, das bestimmte Elemente der allgemeinen Geschichte interpretiert und ihre Heilsqualität aufzeigt, wodurch sie sie als Teile der Heilsgeschichte markiert und als solche ins Bewusstsein rückt. Durch das interpretierende Wort macht Gott die Heilsgeschichte *kategorial*. Dies bedeutet in Rahners Terminologie, dass Gottes heilsgeschichtliche Akte immanent, in der Geschichte, stattfinden, und auch als solche in der Geschichte von Menschen erkannt werden können. Kategoriale Heilsgeschichte manifestiert sich *quoad nos* als Handeln Gottes durch das interpretierende Wort. Ohne dieses Wort würde die heilsgeschichtliche Qualität der betreffenden Ereignisse – obwohl sie Teil von Gottes Heilshandeln sind – der menschlichen Gemeinschaft nicht erkennbar sein. Von daher kann Rahner von einer allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte reden, die sich über die ganze menschliche Geschichte erstreckt, und von einer speziellen Heilsgeschichte, die durch die offizielle Interpretation der Geschichte durch das Wort Gottes in alttestamentlicher Zeit konstituiert wird.

Die spezielle Heilsgeschichte hat einen Höhepunkt, der allerdings erst in der Selbstoffenbarung Gottes in Christus erreicht wird. Aus der Stellung Christi innerhalb der Heilsgeschichte begründet sich in Rahners Ansatz auch die Stellung der Kirche.

## 2.2 Die Heilsgeschichte als christozentrische und ekklesiozentrische Geschichte

Obwohl Rahner zwischen einer allgemeinen und einer speziellen Heilsgeschichte in vorchristlicher Zeit unterscheidet, ist für ihn die Inkarnation Christi die einzige wirkliche Zäsur in der Heilsgeschichte.<sup>15</sup> „Der neue und ewige Bund in Jesus Christus ist die Erfüllung und das Ende aller Heilsgeschichte, weil hinsichtlich der Heilsfrage des Menschen die Geschichte nicht mehr zweideutig und offen ist, ...“<sup>16</sup> Dadurch wird die Inkarnation auch zum interpretativen Maßstab für die ganze vorherige Heilsgeschichte. Eine theologische Interpretation oder auch eine Umgrenzung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, die für uns gültig wäre, war demnach vor Christus nicht möglich.<sup>17</sup>

Diese Perspektive Rahners gewinnt eine tiefere Erläuterung im detaillierten Beitrag von Adolf Darlap über Heilsgeschichte, auf den sich Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens“ bezieht.<sup>18</sup>

Das Ziel und gleichzeitig die Quelle der Heilsgeschichte ist Gottes definitives Ja zur Menschheit in der Inkarnation Christi. Frühere Perioden der Geschichte

15 Vgl. Darlap: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 150f. (die Seiten 147–153 in Darlapps Darstellung sind direkt von Rahner übernommen, vgl. oben Anmerkung 6).

16 A.a.O., 152.

17 Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 170.

18 Vgl. Anmerkung 6.

müssen als vorbereitende Phasen verstanden werden, die nicht von der Heilsgeschichte als Ganzes abgetrennt und einzeln betrachtet werden können. Denn in sich selbst stellen sie noch kein Offenbarungsereignis dar, welches von der gleichen Art und Qualität wäre wie das Kommen Christi. Warum ist dies so?

Heilsgeschichte ist die Geschichte einer *einzig* Offenbarung, nämlich der Offenbarung von Gott in Christus. Die Offenbarung Gottes besteht nicht aus einer Serie einzelner Offenbarungsakte, die in einem formalen Sinn in jedem Ereignis von neuem in qualitativ gleicher Weise Offenbarung Gottes realisieren, und die sich voneinander nur in ihrem Inhalt unterscheiden.<sup>19</sup> Heilsgeschichte kann nicht als eine Wirklichkeit verstanden werden, die zu jedem Zeitpunkt ein und dieselbe Gestalt und Struktur hat. Vielmehr sind ihre verschiedenen Perioden und Akte als Prozesse und Momente eines singulären Ereignisses zu verstehen, welches erst an ihrem Ende vollständig da ist.<sup>20</sup>

Mit der Fleischwerdung des Logos ist dieses Ende, oder besser der unüberbietbare Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Entwicklung, erreicht. Denn die Inkarnation ist die hypostatische Einheit von Mensch und Gott in Christus, die niemals wieder rückgängig gemacht werden kann. Sie ist die Wirklichkeit Gottes selbst, der sich selbst offenbart, und gleichzeitig die unwiderrufliche Offenbarung seines allgemeinen rettenden Willens.<sup>21</sup>

Die früheren Formen der Heilsgeschichte sind im Vergleich mit ihrer Fülle in Christus defizient.<sup>22</sup> Sie gehören der Heilsgeschichte nur deshalb zu, weil sie auf Christus ausgerichtet sind. Dass sie auf ihn ausgerichtet sind, wird allerdings erst bei seiner Erscheinung manifest. Deshalb wird die heilsgeschichtliche Qualität der vorchristlichen Akte auch erst dann voll einsichtig und bewusst. Die Selbstoffenbarung Gottes in Christus jedoch ist sich selbst unfehlbar bewusst und benötigt keine zusätzliche Verifizierung außer der Aussage Christi über sich selbst.<sup>23</sup>

In dieser Sicht der Heilsgeschichte wird nun die Kirche – die als mystischer Leib Christi eine Fortsetzung der Inkarnation darstellt – eine „eschatologische Größe“ (dies ist nun wieder Rahners eigene Formulierung).<sup>24</sup> Was meint er mit dieser Bezeichnung?

Vor dem Kommen Christi konnten die Akte Gottes in der Geschichte noch zurückgezogen oder aufgelöst werden. Der Ausgang des Gespräches Gottes mit der Menschheit „in der Gnade“ war noch nicht endgültig entschieden. Erst in Christus und der Kirche gewinnt das Handeln Gottes einen definitiven und endgültigen Charakter: „... sie sind die definitive Präsenz der Gnade Gottes in der Welt,

19 Vgl. Darlap: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 91f.

20 A. a. O., 94.

21 Vgl. a. a. O., 66; 102.

22 Vgl. a. a. O., 106.

23 Vgl. a. a. O., 125.

24 Vgl. Rahner: *Über die Schriftinspiration*, *Quaestiones disputatae* 1, Freiburg: Herder, 1958, 50.

eschatologisches Ereignis des Erbarmens, Ende der Geschichte.<sup>25</sup> Weil die vorchristliche Heilsgeschichte diesen eschatologischen Charakter noch nicht hatte, besteht ein Unterschied zwischen dem Judentum und der Kirche hinsichtlich ihrer Fähigkeit, die Offenbarung Gottes zu erkennen. Nur die Kirche ist in dieser Hinsicht unfehlbar, die Synagoge hatte die Möglichkeit des Abfalls von Gott, indem sie ihr Nein zu Christus und damit zu Gott zur offiziellen Wahrheit machte, so Gottes Offenbarung verfehlte und sich selbst „als Stiftung Gottes für die Zukunft“ aufhob.<sup>26</sup> Erst die Kirche hat – anders als die Synagoge – die Fähigkeit, sich selbst gegenüber dem, was ihrem Wesen fremd ist, angemessen abzugrenzen. Wäre das nicht der Fall, so könnte sie ihre Bestimmung nicht erfüllen, sie könnte „Synagoge statt Kirche“ sein.<sup>27</sup> Von daher sehen wir erst in der Kirche ein unfehlbares Lehramt, das auch die geschichtlichen Handlungen Gottes aus vorchristlicher Zeit mit letzter Gewissheit erkennen kann.

### 2.3 Die Heilsgeschichte als Kontinuum

Die Heilsgeschichte wird in Rahners Ansatz als streng kontinuierlich gesehen, ohne Pausen oder Unterbrechungen. Diese Kontinuität ergibt sich vor allem aus der Sicht von Gottes Selbstoffenbarung als eines ungeteilten Ereignisses, das in Christus seinen Höhepunkt erreicht und von dem die einzelnen Phasen nicht abtrennbar sind. Ist die Heilsgeschichte ein einziges Ereignis, das sich dynamisch auf Christus zu bewegt, so scheint es einleuchtend zu sein, dass Unterbrechungen in diesem Prozess nicht vorstellbar sind. Anderenfalls würde die Einheit der Gottesoffenbarung in Christus aufgelöst. Auch wären die früheren, in sich selbst defizienten Akte der Heilsgeschichte von Christus abgetrennt, und zwar auf solche Weise, dass man fragen könnte, ob ihre heilsgeschichtliche Qualität noch hinreichend erkennbar wäre.

Ein zweiter Grund für die Sicht der Heilsgeschichte als streng kontinuierlich liegt in Rahners Integration der Evolutionslehre mit ihrer enormen chronologischen Ausdehnung der Menschheitsgeschichte in seine Geschichtstheologie. Gegenüber den für die Evolution beanspruchten Zeiträumen fällt die Zeitspanne der biblischen Geschichte mit dem Christusereignis rein chronologisch faktisch in eins zusammen und bildet mit ihm eine Einheit:

Die ganze biblische Zeit von Abraham bis Christus schrumpft zu einem kurzen Augenblick des Anhebens des Ereignisses Christi zusammen, und wir haben das Recht und die Pflicht – sofern wir Christen sind –, sie vom Alten und Neuen Testament aus und im Blick auf die ganze Offenbarungsgeschichte, die mit der Geschichte der Menschheit koextensiv ist, als ei-

---

25 A. a. O., 49.

26 A. a. O., 59; vgl. auch 54, Anm. 28.

27 Vgl. a a. O., 54.

nen letzten Augenblick vor dem Christus-Ereignis mit diesem zusammen in Einheit zu sehen.<sup>28</sup>

Ein dritter Grund für die Kontinuität der Heilsgeschichte liegt in Rahners Fassung der Christologie. Die gesamte Geschichte der Schöpfung von ihrem Anfang bis zum Christusereignis ist eine Entwicklung der durch Gott bewirkten Selbsttranszendenz der Schöpfung bis hin zum Höhepunkt der Inkarnation des Logos.<sup>29</sup> Auch dieser Prozess ist evolutiv und erlaubt aus diesem Grund keine Unterbrechungen.

Aus der strengen Kontinuität der Heilsgeschichte ergibt sich bei Rahner eine erste Begründung für einen AT-Kanon, der die Deuterokanonika enthält. Rahner stellt an Protestanten die Frage, ob die beschriebene wesensmäßige Zuordnung des AT auf das Zukünftige dann angemessen respektiert wird, wenn „... zwischen der kanonischen alttestamentlichen Geschichte und Christus ein Hiatus geschichtlicher Art eintritt, der diese Geschichte von ihrer künftigen Vollendung in Christus geschichtlich abreißt“.<sup>30</sup> Gerade wenn Protestanten das „Aufhören“ der Prophetie als Kanonkriterium akzeptieren (analog zu dem jüdischen Historiker Josephus), ist schwer einzusehen, wo die göttliche Wirksamkeit sein soll, die diese geschichtliche Zwischenzeit noch „... zu einer Heiligen Geschichte mache auf Christus hin“.<sup>31</sup> Wenn die Kirche das AT als ihre eigene Vorgeschichte rezipiert, dann kann diese Vorgeschichte nicht schon lange vor der Kirche definitiv aufgehört haben und damit nach diesem Aufhören bloß noch rein immanente Religionsgeschichte sein. Die Deuterokanonika sind daher in diesem Modell nötig als Brücke im heilsgeschichtlichen Kontinuum.

#### 2.4 *Alttestamentliche Inspiration und Kanonizität im heilsgeschichtlichen Entwurf Rahners*

Das „Plus“ der alttestamentlichen Heilsgeschichte gegenüber der vorbiblischen Heilsgeschichte besteht, wie bereits erwähnt, darin, dass Gott in alttestamentlicher Zeit sein erklärendes Wort zu dieser Geschichte gab, sie damit als Heilsgeschichte erkennbar und bewusst machte. Doch – wie wir gesehen haben – ist sie Heilsgeschichte nur insoweit, als sie auf Christus hin ausgerichtet ist. Deshalb kann sie nicht mit voller Gewissheit als solche erkannt werden, bevor die Selbstoffenbarung Gottes in Christus tatsächlich geschehen ist. Dadurch wird die Kir-

28 Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 169.

29 Vgl. Rahner: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln: Benziger, 1964, 183–221; vgl. hierzu auch Béla Weissmahr: Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin, in: *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, hrsg. von Harald Schöndorf, *Quaestiones disputatae* 213, Freiburg: Herder, 2005, 143–177.

30 Rahner: *Schriftinspiration*, 61, Anm. 33.

31 A. a. O., 61, Anm. 33.

che die Größe, die alleine Gottes geschichtliches Handeln in der Vergangenheit, auch vorchristlich, angemessen erkennen kann.

Dies enthält Konsequenzen nicht nur für die alttestamentliche Hermeneutik, die dann streng christologisch und mit ekklesialer Zielsetzung entworfen werden muss – das Alte Testament ist dann ein Buch der Kirche. Es hat auch Konsequenzen für die Qualität der Offenbarungserkenntnis und damit für die Qualität theologischer Erkenntnis in vorchristlicher Zeit.

Dafür bietet die Erkenntnis der Inspiration und des Kanons des Alten Testaments bei Rahner ein Beispiel: Rahner diskutiert die Inspiration des AT in einem Anhang an die neutestamentliche Darstellung, und überträgt dabei die Ergebnisse der neutestamentlichen Diskussion recht unmittelbar auf das AT. Seine Erklärung der NT-Inspiration ist ekklesiozentrisch:

*Indem Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, dass er ihr inspirierender Urheber, ihr Verfasser, wird ... Die Schriftinspiration ist nur ... einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.*<sup>32</sup>

Die Erklärung der alttestamentlichen Inspiration folgt den gleichen ekklesialen Linien:

*Insofern Gott das Alte Testament als den endgültigen Niederschlag der Vorgeschichte der Kirche und der darin schon gemachten Erfahrung mit Gott und seinem Verhalten für die Kirche bewirkt, inspiriert er die Schrift und macht sie sich als ihrem Verfasser zu eigen ... als ein Moment an der formal prädefinierten Bewirkung der Kirche durch Gott sind diese Schriften inspiriert.*<sup>33</sup>

Das Alte Testament ist also auf die Kirche ausgerichtet auch hinsichtlich seiner Inspiration und deren Erkenntnis.

Eine Erkenntnis dieser Inspiration im Judentum kann als defizient angesehen werden, weil vor der Ankunft Christi eine fehlerlose Erkenntnis von Gottes heilsgeschichtlichen Akten noch nicht möglich war. Dies bedeutet: Die *angemessene* Erkenntnis nicht nur der neutestamentlichen, sondern auch der alttestamentlichen Inspiration und Kanonizität gehört in diesem heilsgeschichtlichen Ansatz nicht dem Judentum, sondern der Kirche zu. Ausgehend von dieser Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge bzw. Judentum argumentiert Rahner, dass die Synagoge ihren Kanon noch nicht in autoritativer und bindender Weise definieren konnte, und dies auch faktisch nicht tat. Das Kanonkriterium der Prophetie ermöglichte ihr zwar, mit der Inspirations- und Kanonerkenntnis für ihre Schrif-

<sup>32</sup> Rahner: *Schriftinspiration*, 58.

<sup>33</sup> A. a. O., 61f.

tensammlung zu beginnen, nicht jedoch, sie auch abzuschließen. Eine angemessene und abschließende Kanonerkenntnis im Bereich des AT ist erst nach dem Erscheinen Christi möglich.

Dies ist für Rahner eine wesentliche theologische Legitimation für den in der Kirche vollzogenen Einschluss der deuterokanonischen Schriften, die von den Juden nicht rezipiert wurden, in den AT-Kanon. Denn damit ist die Unabhängigkeit der Kirche von der jüdischen Kanonumgrenzung theologisch als notwendig begründet.<sup>34</sup>

## 2.5 Würdigung

Rahner hat eine umfassende heilsgeschichtliche Konzeption entworfen. Sie gründet auf der Inkarnation als fundamentaltheologisches Datum und kann die Heilsgeschichte als die ganze Menschheitsgeschichte umfassende Größe verstehen. Sein Ansatz ist christozentrisch und gleichzeitig ekklesiozentrisch, außerdem sieht er die Heilsgeschichte streng als Kontinuum.

Die Fassung der Heilsgeschichte als notwendiges Kontinuum scheint jedoch offen zu sein für Anfragen. So hat Oscar Cullmann einen christozentrischen heilsgeschichtlichen Ansatz entworfen, in dem Unterbrechungen und Pausen denkbar und zu erwarten sind. Bei Cullmann ist die Heilsgeschichte zwar Bestandteil der Universalgeschichte, aber umfasst die Universalgeschichte nicht, denn Gott erwählt nur bestimmte historische Ereignisse, um seine Heilstaten zu bewirken, und andere nicht.<sup>35</sup>

Ein noch wichtigerer Aspekt von Rahners Ansatz ist jedoch, dass er die Fähigkeit einer vollständigen und fehlerfreien Erkenntnis von Gottes heilsgeschichtlichen Akten der Kirche allein zuschreibt. Die theologische Erkenntnis Israels und des Judentums ist damit abgewertet. Dies wird besonders sichtbar in Rahners Erklärung der alttestamentlichen Inspiration und Kanonizität.

Dieses Element seines Ansatzes ist jedoch später auch von anderen katholischen Forschern kritisiert worden, und zwar hinsichtlich der Einordnung des Judentums und seines Zeugnisses in der Kanonbegründung.<sup>36</sup> Die von Rahner vollzogene Abwertung des Judentums und seiner Kanonerkenntnis ist für die

34 Vgl. a. a. O., 61 Anm. 33.

35 Vgl. Oscar Cullmann: *Heil als Geschichte*, 135ff.

36 Vgl. zum Beispiel Christoph Dohmen, Manfred Oeming: *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Quaestiones disputatae 137, Freiburg: Herder, 1992, 46; Peter Brandt: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Bonner Biblische Beiträge 131, Berlin, Wien: Philo, 2001, 410; Pierre Grelot: *Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration*, in: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Festschrift für Karl Rahner, hrsg. von E. Klingler und K. Wittstadt, Freiburg: Herder 1984, 576.

vorkonziliare katholische Theologie zwar durchaus repräsentativ.<sup>37</sup> Doch nach der Redefinition des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum, wie sie auf dem 2. Vatikanischen Konzil formuliert worden ist, scheint sie innerkatholisch auch lehramtlich problematisch zu sein. Die folgenden Punkte, die sich aus der Deklaration über nichtchristliche Religionen *Nostra aetate* ergeben, problematisieren Rahners heilsgeschichtlichen Entwurf mit seiner Verortung der Möglichkeit einer angemessenen Kanonerkenntnis in der Kirche.<sup>38</sup>

- 1) Die Juden sind immer noch von Gott geliebt, dessen Gaben und Berufungen nicht zurückgezogen werden. Sie hörten nicht auf, Volk Gottes zu sein.
- 2) Die Kirche wartet zusammen mit den Juden auf die endgültige Erlösung der Welt. Durch die Zuweisung einer eschatologischen Bedeutung an die Juden kann die Kirche nicht länger als alleinige „eschatologische Größe“ gesehen werden.
- 3) Die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels nach Röm 9,4–5 und Röm 3,2 bleiben bestehen. Die Offenbarung der alttestamentlichen Heilsgeschichte bleibt damit den Juden anvertraut. Dies entspricht der Aussage von *Nostra Aetate*, dass die Kirche *von den Juden* die alttestamentliche Offenbarung empfangen hat.<sup>39</sup>

Es wäre die Frage zu stellen, ob mit diesen Aussagen nicht eine wesentliche fundamentaltheologische Grundlage für die Verortung der angemessenen AT-Kanonumgrenzung *in der Kirche* aufgegeben worden ist, und ob nicht das Judentum das theologische Recht zur Umgrenzung des AT-Kanons behält, der ihm heilsgeschichtlich zugehört.

Im Licht dieser Aussagen wäre auch zu fragen, ob Rahners Entwurf nicht sogar innerkatholisch gesehen einer Revision bedarf. Ein Vergleich mit einem heilsgeschichtlichen Modell von der anderen Seite des Spektrums könnte hierzu Anregungen bieten.

### 3. Der heilsgeschichtliche Ansatz Arnold A. van Rulers

Weil van Ruler im deutschsprachigen Raum wenig bekannt ist, sind einige biografische Notizen angebracht.<sup>40</sup> Arnold A. van Ruler (1908–1970) war ein reformierter Pfarrer und Theologe in Utrecht. Nach seiner Promotion unter

37 Vgl. die Zusammenfassung der katholischen Lehrdarstellung in der Zeit nach dem 1. Vatikanum bei Hahn, *Canon Hebraeorum*, 114f.

38 Vgl. DH 4198; außerdem die Erklärung der Deklaration bei Franz Mußner: *Traktat über die Juden*, München: Kösel, 1979, 338ff.

39 Vgl. DH 4198: „Quare nequit Ecclesia oblivisci se per populum illum, quocum Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, revelationem Veteris Testamenti accepisse ...“

40 Vgl. Allan J. Janssen: *Kingdom*, 24ff.

Th. J. Haitjema im Jahr 1947 wurde er Professor für Biblische Theologie, holländische Kirchengeschichte und Missiologie in Utrecht. Später wurde er dort Professor für Dogmatik, Ethik und Geschichte der Nederlands Hervormde Kerk. Zunächst stark von der Theologie Karl Barths angesprochen, nahm er einen zunehmend kritischen Standpunkt ihm gegenüber ein, besonders gegenüber dem, was er in Barths Theologie als „Christomonismus“, als einseitige Konzentration auf die Christologie, identifizierte.<sup>41</sup> Er wurde neuerdings als „der schillernde und originellste Theologe des holländischen Protestantismus nach dem 2. Weltkrieg“ bezeichnet.<sup>42</sup>

Für van Ruler ist die Geschichte qualifiziert durch Offenbarungstaten und Verheißungen Gottes,<sup>43</sup> deshalb ist es angebracht, seinen Entwurf als „heilsgeschichtlich“ zu bezeichnen. Sein Ansatz hat keine eigene theologische Schule geschaffen.<sup>44</sup> Doch stellt er eine Herausforderung für christomonistische und ekklesiozentrische heilsgeschichtliche Entwürfe dar. Van Ruler will eine Alternative entwerfen zu einer unangemessenen Überbetonung der Christologie in der Fundamentalthologie. Ein solches trinitarisches Ungleichgewicht entdeckt er nicht nur in katholischer Theologie, sondern auch in seiner eigenen reformierten Tradition. Nach van Ruler sollte Theologie auf einer trinitarischen statt einer rein christologischen (oder christologisch-ekklesiologischen) Grundlage konstruiert werden – dies bedeutet: mit einer angemessenen Berücksichtigung des Geistes und seiner trinitätstheologischen Unterschiedenheit von Christus. Eine Balance muss gewahrt werden zwischen der Einheit Gottes und der Unterschiedenheit der Hypostasen, diese Balance wird durch eine christologische und auch ekklesiologische Konzentration verlassen.

Im Folgenden sollen bestimmte Charakteristika von van Rulers heilsgeschichtlichem Denken einschließlich der Stellung Israels und des AT darin dargestellt werden.

### 3.1 Das Reich Gottes als eschatologische Grundlage der Heilsgeschichte

Die Klammer, die die Heilsgeschichte zusammenhält und ihr ein Ziel gibt, ist bei van Ruler das Königreich Gottes. Dieses Reich ist „nichts anderes als das Ein-

41 Vgl. Dirk van Keulen: Van ‚His Master’s Voice‘ naar respectvolle kritiek – A. A. van Rulers verhouding tot de theologie van Karl Barth, in: *Men moet telkens opnieuw de reuzenzaai aan de rekstok maken. Verder met Van Ruler*, hrsg. von Dirk van Keulen, George Harinck, Gijsbert van den Brink, Zoetermeer: Boekencentrum, 2009, 94–111.

42 L. J. van der Brom: A. A. van Ruler, Theoloog van de aardse werkelijkheid, in: *Vier eeuwen theologie in Utrecht. Bijdragen tot de geschiedenis van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht*, hrsg. von A. de Groot and O. J. de Jong, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 277.

43 Vgl. van Ruler: *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, BEvTh 23, München: Kaiser, 1955, 22.

44 Vgl. J. A. B. Joneneel: De nederlandse apostolaatstheologie, in: *KeTh* 49 (1998), 99f.

dringen Gottes in die Realität dieser Welt und in die Geschichte.<sup>45</sup> Van Ruler will bei allen theologischen *loci* nach deren Ziel fragen, um das es in Gottes Plan mit dem betreffenden *locus* geht.<sup>46</sup> Deshalb fragt er bei der Heilsgeschichte nach deren Eschaton, welches das Reich Gottes ist. Der Geist Gottes kommt uns aus der Zukunft entgegen, aus dem eschatologischen Königreich heraus, er trifft auf unsere Wirklichkeit und auf die Welt, und schafft Geschichte. Dies bedeutet unter anderem, dass keine Tendenzen oder inneren Qualitäten der gegenwärtigen Wirklichkeit schon in sich selbst zum Reich Gottes führen – es bleibt das Werk Gottes. Inhalt und Gegenstand dieses Reiches ist die erlöste geschaffene Wirklichkeit, dies bedeutet: die geschaffene Wirklichkeit getrennt von ihren negativen Elementen und in ihrer Potentialität erfüllt. Heilsgeschichte ist deshalb das Ergebnis des Eindringens von Gottes rettendem und heiligendem Geist aus dem Eschaton heraus in die Welt. Das Reich Gottes ist die eschatologische Zusammenfassung, Aufbewahrung und Vollendung dieser Heilsgeschichte.

Für van Ruler geschieht die Offenbarung des Reiches, die in der Geschichte Heilsgeschichte schafft, in verschiedenen Formen („gestalten“): „... im Messias und im Pneuma, im Evangelium und im Gesetz, im AT und im NT, in der Bibel und in der Kirche, im Sakrament und in der christianisierten Kultur.“<sup>47</sup> Alle diese verschiedenen Erscheinungen in der Heilsgeschichte haben einen historischen und relativen Charakter. Das bedeutet: Sie erscheinen nicht um ihrer selbst willen, sondern sind ein Mittel zu einem Ziel. Dieses Ziel der Heilsgeschichte ist die Verwirklichung des Reiches Gottes auf der Erde. Van Ruler konstruiert also die Heilsgeschichte nicht von ihrem Zentrum, von Christus her, sondern von ihrem Ziel her – dem Reich. Obwohl sich alles um Christus dreht, geht es nicht in allem um Christus. Christus ist das alles entscheidende Werkzeug der Heilsgeschichte, doch es muss nach ihrem Ziel gefragt werden. Die Fleischwerdung des Logos ist somit Instrument in der Installation des Reiches, nicht jedoch das Ziel der Heilsgeschichte. Van Ruler kann das Erscheinen Christi und sein Werk sogar als ein „messianisches Intermezzo“ ansehen, als Notmaßnahme, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat.<sup>48</sup>

45 Vgl. van Ruler: *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, in: *Verwachting en voltooiing. Een bundel theologische opstellen en voordrachten*, Nijkerk: Callenbach, 1978, 35. Vgl. auch Janssen: *Kingdom*, 47ff.

46 Vgl. Jürgen Moltmann: *Gestaltungswort Christi in der Welt. Zur aktuellen Bedeutung der Theologie Arnold van Rulers*, in: *Men moet telkens opnieuw de reuzenzaai aan de rekstok maken: Verder met Van Ruler*, hrsg. von Dirk van Keulen, George Harinck und Gijsbert van den Brink, Zoetermeer: Boekencentrum, 2009, 114.

47 Van Ruler: *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, 35.

48 Vgl. van Ruler: *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 65.

### 3.2 Die Stellung des Alten Testaments und Israels in van Rulers Ansatz

Für van Ruler hat das AT ein „Plus“ gegenüber dem NT: es geht um das irdische Königtum des Messias, um Gottes Herrschaft über die Welt, die im NT nur geistlich erscheint.<sup>49</sup> In Israel ist diese Herrschaft Gottes vorgebildet. Gottes Reich ist exemplarisch zuerst in Israel dargestellt (pars pro toto). Die durch die Mission erreichten Heidenvölker werden in einem pneumatischen Sinn ebenfalls zu Israel, es findet eine Christianisierung („kerstening“) statt im Sinne der Durchdringung der Gesellschaft mit der Herrschaft Gottes. Damit gibt es nicht nur die Kirche als corpus Christi, sondern auch die christianisierte Gesellschaft als corpus Christianum, die dem alttestamentlichen Israel entspricht (van Ruler redet von Israelitisierung). Gerade in diesem Sinn ist das AT, ohne christologisch interpretiert zu sein, für die Kirche von Bedeutung. Eine streng christologische Auslegung des AT kann diese wesentlichen Elemente nicht in den Blick bekommen. Van Ruler kann sich Barths These anschließen, wonach Christus das letzte Ziel der Wege Gottes mit Israel ist.<sup>50</sup> Denn es geht in der Erwählung Israels nicht um Christus, sondern umgekehrt: es geht in Christus um Israel und in Israel um die Völker der Erde, und schließlich im durch Christus gebrachten Heil um die geschaffene Wirklichkeit selbst und ihre Erlösung. Weil das AT nicht ausschließlich christologisch und damit auch nicht ekklesiologisch zu vereinnahmen ist, erhält Israel eine eigenständige Stellung in der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Heilsgeschichte.

Von daher kann van Ruler sogar die Frage nach einer möglichen heilsgeschichtlichen Zukunft für das nationale Israel offen lassen.<sup>51</sup>

### 3.3 Die Stellung und die Funktion Christi in van Rulers Ansatz

Während das AT eine Wirklichkeit entfaltet, die das NT übersteigt und umfasst, nämlich das Reich Gottes, finden wir im NT die Lösung des entscheidenden Problems, das der Installation dieses Reiches im Wege steht: Die Schuldfrage wird durch Christus gelöst. Dieser Gedanke stellt Christus und sein Werk in den größeren Horizont des Reiches Gottes, also in einen Kontext, der bereits im AT entfaltet wurde. Van Ruler kann demnach, wenn er über das Verhältnis des AT zum NT reflektiert, provozierend zugespitzt als Frage formulieren: „Oder gibt es nur einen Kanon in dem Sinn, dass allein das Alte Testament Kanon ist, und dass das Neue Testament als erklärendes Wörterverzeichnis am Ende hinzugefügt ist?“<sup>52</sup>

49 Vgl. a. a. O., 31f.

50 Vgl. a. a. O., 34.

51 Vgl. a. a. O., 90f. Man beachte, dass hier ein reformierter Theologe zu diesem Ergebnis kommt.

52 A. a. O., 88.

Andererseits ist sich van Ruler bewusst, dass es auch ein Plus des NT gegenüber dem AT gibt, insofern als das Handeln Gottes in Christus eine vorher nicht dagewesene „Intensivierung“ darstellt, die zur Lösung der Schuldfrage führt und das Reich Gottes endgültig Fuß fassen lässt in der Welt. Er ebnet deshalb die heilsgeschichtliche Bedeutung des Handelns Gottes in Christus nicht ein zu einer Gleichwertigkeit mit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Christus kann nicht als ein Moment in der Tradition des „ewigen Israel“ verstanden werden.<sup>53</sup> Die unerwartete Intensivierung des Handelns Gottes in Christus weist Inkongruenzen auf zum vorherigen Handeln Gottes in der Geschichte Israels. In Christus „begegnet“ Gott nicht „nur“ den Menschen, sondern wird selbst Mensch und vollführt somit selbst seine Sache bis zu ihrer Vollendung.<sup>54</sup> Gott sendet den Sohn und analog auch die Apostel, während das AT diese Sendung noch nicht kennt. Das NT ist somit mehr als nur eine Phase in Gottes Handeln mit Israel, denn in Christus und durch seine Sendung wird das Heil und auch das Reich den nichtjüdischen Völkern überliefert und gewinnt damit weltweite Dimensionen.<sup>55</sup> Doch ist in Christus noch nicht das Eschaton da, denn dann müsste das Ziel der Heilsgeschichte – das Reich – in voller Entfaltung gegenwärtig sein und die Probleme der sichtbaren Wirklichkeit gelöst sein. In Christus ist „die Mitte der Zeit“ erschienen, jedoch noch nicht das Ende.<sup>56</sup> Damit ist auch die Kirche nicht die nicht mehr zu überbietende „eschatologische Größe“ (wie im Denken Karl Rahners), sie ist eine der Gestalten des Reiches Gottes neben Israel.

Die Inkarnation wird „anselmianisch“<sup>57</sup> verstanden, sie ist ausschließlich eine Reaktion auf den Sündenfall und hat eine rein soteriologische Zielsetzung. „In Jesus Christus wird der Natur keine Übernatur zugefügt, in ihm wird nur – excusez du peu! – die Schuld gesühnt und alle Existenz vor dem Angesicht Gottes gerettet.“<sup>58</sup> Dieses streng anselmianische Verständnis der Inkarnation löst jede exklusive theologische Verbindung von Offenbarung und Inkarnation. Offenbarung kann durch den Geist in einer relativen Unabhängigkeit von der Inkarnation geschehen. Hier sehen wir eines der grundlegenden Motive in van Rulers Theologie am Werk: Er will jeden Aspekt der Theologie, auch die Heilsgeschichte, trinitarisch verstehen, das bedeutet: auf der Grundlage einer relativen Unabhän-

53 So referiert van Ruler einen Gedanken Martin Bubers, vgl. van Ruler: *Reformatiorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Hilversum, Antwerpen: Paul Brand, 1965, 75.

54 Vgl. van Ruler: *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 46f; 49.

55 Vgl. a. a. O., 40.

56 Vgl. a. a. O., 38.

57 Van Ruler nennt dieses Verständnis der Inkarnation „anselmiaans,“ vgl. van Ruler: *Reformatiorische opmerkingen*, 76; ders.: *Hoofdlinien van een pneumatologie*, in: *Theologisch Werk* 4, Nijkerk: Callenbach, 1973, 11. Er meint damit ein Verständnis entlang des Entwurfs von Anselm von Canterburys „Cur Deus homo“, der eine rein hamartiologisch-soteriologische Motivation für die Inkarnation entfaltet. Dieses Verständnis ist auch Teil der reformierten Tradition.

58 Van Ruler: *Reformatiorische opmerkingen*, 64.

gigkeit des Heiligen Geistes als der dritten Person der Gottheit. Wenn aber Offenbarung durch den Geist gewirkt werden kann, also nicht strikt mit der Inkarnation verbunden ist, dann ist eine Offenbarung an Israel zusammen mit ihrer angemessenen Erkenntnis auch vor dem Kommen Christi denkbar. Die angemessene Erkenntnis des AT-Kanons ist dann Sache des Judentums und nicht der Kirche. Eine solche Bestimmung der Offenbarung und die damit verbundene Verortung der AT-Kanonerkennntnis im Volk Israel mindert aber nicht die Heilsbedeutung Christi.

Van Rulers abschließende Frage in seinem Werk „Die christliche Kirche und das Alte Testament“ kann das ekklesiologische Ergebnis seines heilsgeschichtlichen Ansatzes zusammenfassen:

Endet alles in der Kirche und besteht alles – nicht nur Israel, sondern auch die Geschichte und die Schöpfung, um der Kirche willen? Oder ist die Kirche nur eine von vielen anderen Gestalten des Reiches Gottes und besteht ihre Katholizität gerade darin, dass sie alle Gestalten des Reiches respektiert, anerkennt und lieb hat, z.B. auch das Volk Israel?<sup>59</sup>

### 3.4 Die Kontinuität der Heilsgeschichte als Werk des Geistes

Wie bereits angedeutet, ist die Heilsgeschichte das Werk Gottes, der im Heiligen Geist aus dem Eschaton heraustritt und unsere Welt durchdringt. Deshalb müssen die Eigenschaften der Heilsgeschichte pneumatologisch statt christologisch verstanden werden. Die Pneumatologie unterscheidet sich allerdings von der Christologie in ihren Strukturen.<sup>60</sup>

Wird die Offenbarung wie in Rahners Ansatz streng christologisch verstanden, so muss sie zusammen mit der Inkarnation Christi ein einziges umfassendes Ereignis darstellen, das alle vorherigen und nachfolgenden heilsgeschichtlichen Akte enthält. Wird sie jedoch pneumatologisch verstanden, so ist dies nicht der Fall. Pneumatologisch kann es verschiedene Verwirklichungen des Offenbarungshandelns Gottes in der Geschichte geben, die miteinander wohl verbunden sind, weil sie das Werk des einen Geistes darstellen. Doch sind sie nicht so eng verbunden, dass sie ein einziges Ereignis bilden, welches in der Inkarnation gipfelt. Jedes Offenbarungsereignis ist dann ein in sich selbst vollständig stehendes Ereignis. Somit wird durch die Tätigkeit des Geistes keine strenge historische

59 Van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 92.

60 Vgl. van Ruler: *Structural Differences Between the Christological and Pneumatological Perspectives*, in: *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics. Essays Toward a Public Theology*, Toronto Studies in Theology 38, Lewiston, Queenston, Lampeter: Edwin Mellen, 1989, 27–46. Van Ruler führt in diesem Aufsatz mehr als zehn strukturelle Unterschiede aus zwischen einer christologischen und einer pneumatologischen Perspektive in der Fundamentaltheologie. Die hier folgende Erklärung eines pneumatologischen Offenbarungskonzeptes ist mein eigenes Weiterdenken der Ausführungen van Rulers in diesem Aufsatz.

Kontinuität bewirkt. Denn die Tätigkeit des Geistes geht auf die Reaktion des Menschen ein, ist partikular, kann zurückgezogen werden, kann chronologisch begrenzt sein. Van Ruler sagt über den Geist: „Er springt – gleichzeitig hält er uns fest!“<sup>61</sup> Diese Sicht der Heilsgeschichte als nicht notwendig kontinuierlich im chronologischen Sinn eröffnet die Möglichkeit einer Unterbrechung in der Zeit vor Christus, wie er sich in der protestantischen Überzeugung vom „Aufhören der Prophetie“ äußert. Ein offenbarungsgeschichtlicher „Unterbruch“, in den sich das Fehlen der Deuterokanonika im protestantischen alttestamentlichen Kanon einordnen lässt, ist hier spannungsfrei denkbar.

### 3.5 Würdigung

Van Ruler hat einen originellen und herausfordernden heilsgeschichtlichen Entwurf umrissen, der Aspekte betont, die oft vernachlässigt werden. Er wehrt sich stark gegen eine christomonistische Vereinnahmung des AT und eine Abwertung des Judentums als heilsgeschichtliche Größe, wie auch gegen eine Sicht der Kirche als „eschatologische Größe“ und als Ziel der Heilsgeschichte. Er betont die physische, der Erde verbundene Wirklichkeit des Reiches Gottes, wie sie im AT entfaltet wird. Sein Ansatz kann eine angemessene Erkenntnis von Offenbarung in alttestamentlicher Zeit auf natürliche Weise integrieren und damit auch das Fehlen der Deuterokanonika im AT-Kanon spannungsfrei erklären. Er lenkt dabei die Aufmerksamkeit auf die besondere Person und das Werk des Heiligen Geistes, welche nicht einfach christologisch absorbiert werden können.

Wie soll sich evangelikale Theologie hier positionieren? Wird sie gegenüber dem Entwurf Rahners die heilsgeschichtliche Alternative van Rulers übernehmen können? Möglicherweise nicht, denn auch hier wären einige kritische Fragen zu stellen:

- 1) Es scheint mehr Übereinstimmung zwischen dem AT und dem NT zu geben, als van Ruler das sieht. Das AT deutet schon die Göttlichkeit des erwarteten Messias an (zum Bsp. Mal 3,1; Jes 6,6–9), es kennt Schuld, Stellvertretung, Sühne und Vergebung (vgl. zum Bsp. die Opfervorschriften in Lev 1–5), es enthält einen auf die ganze Welt ausgerichteten und damit missiologischen Aspekt (vgl. Gen 12,1–3).<sup>62</sup> Gleichzeitig kennt das NT die Botschaft des Reiches (vgl. Mk 1,15; 1 Kor 15,24–28) und ist auch am Gestalten des irdischen Lebens interessiert (vgl. Röm 12–14; Phil 4; Kol 3,18–25; Jakobus).

61 Van Ruler: *Reformatatorische opmerkingen*, 21.

62 Vgl. David L. Baker: *Two Testaments, One Bible. A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 2. Aufl., Leicester: Apollos, 1991, 128ff. Die übrigen kritischen Anmerkungen Bakers scheinen mir nicht ausreichend begründet zu sein. Bei der Diskussion der Bezeichnung Christi als Notmaßnahme scheint er van Rulers Aussageabsicht misszuverstehen (vgl. Baker: *Two Testaments*, 131), möglicherweise, weil er nur van Rulers „Die christliche Kirche und das Alte Testament“ konsultiert.

- 2) Das Eschaton, welches bei van Ruler mit dem Reich Gottes identisch ist, dient als Ausgangspunkt für die theologische Arbeit und als Maßstab, um die Bedeutung der verschiedenen Gestalten der Heilsgeschichte zu bewerten. Doch ist das Eschaton eine Wirklichkeit nach dem endzeitlichen Gericht. Die Frage ist deshalb, ob wir die eschatologische Wirklichkeit des Reiches heute bereits gut genug erkennen können, um sie zum Maßstab für die Theologie zu machen. Reicht dafür ein Rückgriff auf das AT und seine Darstellung der Gottesherrschaft aus? Man könnte weiter fragen: Wissen wir denn, abgesehen von Christus, wie die von van Ruler für das Eschaton erwartete „erlöste Existenz vor dem Angesicht Gottes“ aussehen könnte?<sup>63</sup>
- 3) Die Stellung Christi als Herr, für dessen Ehre der Gläubige lebt, scheint unterbetont zu sein. Lebt der Christ in erster Linie in der und für die irdische Wirklichkeit als erlöste vor dem Angesicht Gottes, oder lebt er in und für Christus? Wenn van Ruler Christus eine Notmaßnahme nennt, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat, so ist zu fragen, ob dies der Größe der Tat Gottes in Christus und der Stellung Christi als Herr Genüge tut. Natürlich ist zu beachten, dass van Ruler provozieren und stimulieren will. Seine Formulierungen sind deshalb öfters nicht ausgewogen, sondern bewusst provokant.
- 4) Christus und der Geist könnten in diesem Entwurf zu stark auseinandergelassen sein. Schließlich ist der Heilige Geist der Geist Christi, und er wird nicht aus sich selbst reden, sondern Christus verherrlichen und von dem reden, was Christus zugehört (Joh 16,13–14). Wenn der christologische Brennpunkt verlassen wird, den die westliche Kirche im *filioque* formuliert hat, könnten wir Gefahr laufen, dem Geist eine Unabhängigkeit von Christus zuzuschreiben, die er selbst nicht wünscht.<sup>64</sup> Wir sehen am Ende, welches wichtige fundamentaltheologische Thema hier berührt wird: die alte Frage nach dem angemessenen Verhältnis des Geistes zu den anderen Hypostasen in der Trinität.

#### 4. Ausblicke

Es liegen uns zwei recht gegensätzliche Entwürfe vor, was die innere Struktur der Heilsgeschichte betrifft. Beide haben Stärken und Schwächen, und indem wir sie gegenüberstellen, berühren wir fundamentale theologische Fragen. Bei Rahner wird der inkarnatorische Ansatz in der Fundamentaltheologie deutlich sicht-

63 Diese Fragestellung verdanke ich einer unveröffentlichten Seminararbeit in Systematischer Theologie von C. Legemaate: *Brandend Herfstbos in de Zon. De visie van A. A. van Ruler op het Oude Testament*, Apeldoorn: Universität Apeldoorn, 2002, 29f.

64 Vgl. C. Graafland: *De twintigste eeuw*, in *Geijkte woorden. Over de verhouding van Woord en Geest*, hrsg. von I. J. van der Graaf, Kampen: Kok, 1979, 83ff.

bar, der seine Sicht der Heilsgeschichte prägt. Hier umfasst die Heilsgeschichte das Ganze der menschlichen Geschichte. Sie wird als ein einziges Offenbarungsereignis verstanden, die Entfaltung von Gottes Offenbarung in Christus. Sie ist daher als strenges Kontinuum zu fassen, welches seiner Kulmination in Christus zustrebt. In diesem Ansatz sind vorchristliche Akte der Heilsgeschichte in sich selbst defektiv, sie können nur *nach* dem Kommen Christi angemessen erkannt und interpretiert werden.

Dem gegenüber steht der pneumatologisch-eschatologische Ansatz van Rulers. Heilsgeschichte ist hier nicht inkarnatorisch begründet, sondern pneumatologisch, sie ist das Werk des Geistes, der unsere Wirklichkeit aus dem eschatologischen Reich heraus durchdringt. Die Tätigkeit des Geistes in der Heilsgeschichte besitzt andere Strukturen als die Inkarnation des Logos. Sie bildet kein singuläres Offenbarungsereignis, welches verlangt, dass wir die Heilsgeschichte als Kontinuum sehen. Die pneumatische Sicht der Heilsgeschichte ermöglicht uns, verschiedene Gestalten dieser Geschichte als jeweils gleichwertig in Bezug auf ihre heilsgeschichtliche Periode zu sehen.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass sich aus der fundamentaltheologischen Grundentscheidung (christologisch oder pneumatologisch) heraus unterschiedliche Sichtweisen ergeben, nicht nur was die Struktur der Heilsgeschichte und die damit (nicht nur, aber auch!) zusammenhängende Antwort auf die deutero-kanonische Frage im AT betrifft. Auch andere theologische loci, z.B. das Verständnis des Wesens der Kirche, welches katholischerseits vor allem inkarnatorisch begründet ist (die Kirche als die Fortsetzung der Inkarnation), hängen von dieser Grundentscheidung ab. Für Evangelikale zeigt sich in van Rulers Ansatz zunächst einmal eine ihnen oft fehlende fundamentaltheologische Alternative, die in der Konfrontation mit katholischer Fundamentaltheologie und Ekklesiologie aufatmen lässt, denn man merkt: Es könnte auch anders gehen! Aber wie? Eine Skizze möge hier genügen:

Die Lehre über die Offenbarung muss nicht christomonistisch konzipiert sein (wie bekanntlich auch bei Barth), denn auch der Geist ist Offenbarer und inspirierte das Wort. Christozentrik (die auch bei van Ruler vorhanden ist) muss nicht Ekklesiozentrik bedeuten, denn die Kirche kann von ihrem Wesen her pneumatologisch als Ergebnis der Einwohnung des Geistes verstanden werden.<sup>65</sup> Der Geist darf nicht und muss auch nicht sozusagen in der Umarmung der Kirche ersticken (ein reformatorisches Grundanliegen).<sup>66</sup> Nicht alles im AT muss christologisch auflösbar sein.

---

65 Dies ist einer der wichtigen strukturellen Unterschiede zwischen der christologischen und der pneumatologischen Perspektive, vgl. van Ruler: *Structural differences*, 38–40.

66 Vgl. hierzu etwa Michael Weinrich: Die Bibel legt sich selber aus: Die ökumenische Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips oder vom verheißungsvollen Ärgernis angemessener Bibelauslegung, in: *Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch*, hrsg. von Hubert Frankemölle, Paderborn: Schöningh, 1994, 46ff.

Leider ist aber van Rulers Entwurf auch mit den oben angesprochenen Schwierigkeiten behaftet. Nötig ist deshalb ein weiteres Durchdenken der Frage nach dem angemessenen fundamentaltheologischen Ansatz, aus dem sich dann auch eine angemessene Struktur der Heilsgeschichte ergeben kann.

Andreas Hahn

### **Salvation History and OT Canon Delimitation: A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler**

Evangelicals and Catholics both use a concept of salvation history to explain the canonicity of the Bible. The inner structure of such concepts can, however, be very different, as the presented approaches show. They will then lead to different delimitations of the OT Canon. Karl Rahner develops a christocentric-incarnatory and therefore also ecclesiocentric concept of salvation history. It sees salvation history as a strictly continuous process which reaches its culmination in the incarnation of Christ. Pre-Christian acts in this history and their recognition are devalued in this concept. There is also no room for interruptions in revelation history. Here the proper recognition of the OT canon belongs to the Church and not to Judaism, and the deuterocanonical writings are necessary as a bridge in the salvation-historical continuum.

Van Ruler, on the contrary, explains salvation history on a pneumatological and eschatological basis. Here salvation history is not necessarily a continuum, and pre-Christ history and its recognition stand on an equal footing with that of the Church. The proper recognition of the OT canon remains with Judaism, and the deuterocanonicals are not required as a salvation-historical bridge. The comparison of the two approaches points to decisions in the area of fundamental theology, which determine one's concept of salvation history. Both concepts have their own weaknesses, and this should spur evangelicals on to explore further the issue of salvation history.

Heinrich von Siebenthal

# „Neue Genfer Übersetzung“ und „Das Buch“

Zwei neue Bibelübersetzungen im Vergleich

Im Jahr 2009 sind zwei neue Übersetzungen des Neuen Testaments erschienen:

a) *Neues Testament: Neue Genfer Übersetzung*, Romanel-sur-Lausanne (Schweiz): Genfer Bibelgesellschaft / Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, X, 637 S., € 12,90 (kurz „NGÜ“).

b) *Das Buch: Neues Testament*, übersetzt von Roland Werner, Witten: SCM R. Brockhaus, 2009, 643 S., € 12,95. (kurz „WNT“ [Werner-NT]).

Wie sind diese Übersetzungen einzuordnen? Was zeichnet sie aus? Worin unterscheiden sie sich? Was ist von ihnen zu halten? Mit diesen Fragen wollen wir uns im Folgenden – vornehmlich aus übersetzungswissenschaftlicher Sicht – befassen.

## 1. Übersetzungswissenschaftlicher Rahmen

Um den Umgang mit unserer Fragestellung zu erleichtern, wollen wir als Erstes den übersetzungswissenschaftlichen Rahmen dafür abstecken:

Beim Übersetzen geht es darum, den vom Ausgangstext-Autor<sup>1</sup> in der Ausgangssprache (hier Altgriechisch) kommunizierten Textinhalt, das „Kommunikat“, in der Zielsprache (hier Deutsch) der Zieltext-Leserschaft zugänglich zu machen. Dem Übersetzer fällt eine Doppelrolle zu: Als Textrezipient spürt er das Kommunikat (exegetisch) auf; als Textproduzent gibt er dieses (möglichst) unverändert, gleichzeitig aber optimal verstehbar an die Zieltext-Leserschaft weiter. Da keine zwei Sprachen in ihren Ausdrucksmitteln (Laute, Wortgebrauch, Satz- und Textbau) übereinstimmen,<sup>2</sup> führt dieser Prozess notwendigerweise zu mehr oder weniger großen Diskrepanzen zwischen Ausgangs- und Zieltext-Form. Ließe man diese Tatsache beim Übersetzen nicht oder nur eingeschränkt gelten, würde man es in Kauf nehmen, dass das Kommunikat die Leserschaft nur unvollständig oder gar verzerrt erreicht.

Diese „kommunikative“ Übersetzungsweise gilt in der heutigen Übersetzungswissenschaft (bzw. Translatologie)<sup>3</sup> als Standard. Über den kommunikativen

1 Das Maskulinum ist hier und in analogen Fällen generisch zu verstehen.

2 Vgl. etwa *Hast du etwas dagegen, wenn ich heute Nachmittag vorbeikomme?* mit *Do you mind me dropping by this afternoon?* – Gleiches wird recht unterschiedlich ausgedrückt.

3 Vgl. zum Beispiel Mira Kadrić et al.: *Translatorische Methodik*, 3. Aufl., Wien: WUV, 2009; Mary Snell-Hornby et. al. (Hg.): *Handbuch Translation*, 2. Aufl., Tübingen:

Übersetzungstyp sagt K. Reiß: „Er dient dem Zweck, dem Empfänger der Übersetzung einen Text ohne unnötige Verfremdungen anzubieten; einen Text, dem man – zumindest sprachlich – die Übersetzung nicht anmerkt; einen Text, der in der Zielgemeinschaft unmittelbar und den Regeln und Normen der Zielsprache entsprechend der alltäglichen, der literarischen, der künstlerisch-ästhetischen und der persuasiven Kommunikation dienen kann.“<sup>4</sup>

Dieser Standardtyp ist, was das Prinzipielle angeht, auf jede Art von Text anwendbar – auch auf die Bibel. Stichhaltige Argumente, die dies ernsthaft in Frage stellen könnten, sind mir bisher keine begegnet.<sup>5</sup> Zu den deutschen Bibelübersetzungen des kommunikativen Typs zählen unter anderen „Gute Nachricht Bibel“, „Hoffnung für alle“ und „Neues Leben Bibel“.

Neben dem Standardtyp gibt es nach Reiß noch eine Reihe besonderer Übersetzungstypen, die mit speziellen Zielsetzungen zusammenhängen und die für diese adäquat sind (21–28):

– Die Interlinearversion (Wort-für-Wort-Übersetzung): Sie eignet sich für besondere wissenschaftliche Zwecke. Man begegnet ihr etwa in den Beispielen moderner sprachvergleichender Studien, aber zum Beispiel auch bereits 1657 in der lateinischen Begleitübersetzung zu den einzelnen Teilen der berühmten mehrbändigen Londoner Polyglottenbibel von Brian Walton.

– Die wörtliche Übersetzung („grammar translation“): Sie ist dem Wortlaut des Ausgangstexts möglichst nahe, aber im Unterschied zur Interlinearversion grammatisch-syntaktisch (teilweise auch etwas in der Wortwahl) an die Sprachstilregeln der Zielsprache angepasst, allerdings nur im absolut erforderlichen Ausmaß. Sie ist typisch für die ersten Übersetzungen im Sprachunterricht, aber auch sinnvoll als „Rohübersetzung“ bei der Exegese.<sup>6</sup>

Stauffenburg, 1999; Mona Baker (Hg.): *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, London: Routledge, 1999/2001; Jörn Albrecht: *Literarische Übersetzung: Geschichte – Theorie – Kulturelle Wirkung*, Darmstadt: WBG, 1998.

4 Katharina Reiss: *Grundfragen der Übersetzungswissenschaft*, Wien: WUV, 1995, 22.

5 Manche denken, kommunikatives Übersetzen führe zwangsläufig zu einer Veränderung auch des kommunizierten Inhalts. Bei korrektem Vorgehen trifft jedoch das Gegenteil zu: Das Kommunikat wird in optimalem Ausmaß bewahrt. Man achtet darauf, weder irgendetwas wegzulassen (was beim wörtlichen Typ recht häufig, manchmal auch bei einer vereinfachenden Paraphrase, droht) noch irgendetwas hinzuzufügen (wie dies bei einer erweiternden Paraphrase typischerweise geschieht) und den Zieltext unter dieser Vorgabe verstehbar zu gestalten. Manche ziehen auch den Fehlschluss, die (unbestreitbaren) Mängel verschiedener kommunikativer Übersetzungen implizierten die grundsätzliche Untauglichkeit dieses Typs. Das kommunikative Übersetzen ist eben ein anspruchsvolles Handwerk, das nicht nur Begabung, sondern auch verantwortungsvollstes Vorgehen erfordert – nicht zuletzt dann, wenn es um das Kommunikat der Bibel geht (das nach evangelikaler Überzeugung von Gott selbst stammt). Neben (translatorischer) Professionalität ist dafür auch eine optimale Identifizierung mit den besonderen Inhalten der Bibel notwendig.

6 Vgl. Heinrich von Siebenthal: *Grundkurs neutestamentliches Griechisch: Grammatik, Grundwortschatz, Übersetzungsmethodik*, Gießen: Brunnen, 2008; sowie Linguistische Methodenschritte: Textanalyse und Übersetzung, in Heinz-Werner Neudorfer, Eckhard

– Die dokumentarische bzw. philologische oder „gelehrte“ Übersetzung: Diese „entspricht dem Postulat Schleiermachers, den ‚Leser zum Autor zu bewegen‘ [...] Die syntaktische, semantische und pragmatische Dimension der ausgangssprachlichen Zeichen – bis hin zur völligen Verfremdung der Zielsprache – wird dominant gesetzt.“ (21). Sie ist bei Übersetzungen von Dokumenten und literarischen Texten – wenn auch selten konsequent angewandt – stark verbreitet.<sup>7</sup>

Elemente des letzteren Typs finden sich mehr oder weniger ausgeprägt in einer Reihe gebräuchlicher Bibelübersetzungen, dabei meist verbunden mit solchen des wörtlichen oder des kommunikativen Typs bzw. beider. Zu diesen zählen: a) verbunden mit Elementen des wörtlichen Typs: „Elberfelder“ und „Zürcher“; b) mit unterschiedlich starker kommunikativer Komponente: „Einheitsübersetzung“, „Menge“ (qualitativ herausragend) und „Luther 84“.

– Die bearbeitende Übersetzung: Hier bemüht man sich, den besonderen Bedürfnissen einer bestimmten Zieltext-Leserschaft gerecht zu werden. Man greift zu einem dafür geeigneten Sprachstil, typischerweise zur vereinfachenden oder erweiternden Paraphrase. Das Kommunikat wird dabei – mit Rücksicht auf die anvisierte Leserschaft – mehr oder weniger stark modifiziert. Bei den meisten Kinderbibeln liegt deutlich dieser Typ vor.

## 2. Vergleichende und kritisch kommentierende Beschreibung

Wir werden nun NGÜ und WNT beschreiben, miteinander vergleichen und einige kritische Anmerkungen anbringen, und zwar unter folgenden Gesichtspunkten: (1) Übersetzer, (2) Zieltext-Leserschaft und Übersetzungstyp, (3) Ausgangstext-Treue und Verstehbarkeit. Zur Veranschaulichung sind am Ende des Artikels Ausschnitte mit der jeweiligen Fassung von Röm 12,1–2 wiedergegeben.

### 2.1 Übersetzer

Wer hat die beiden Übersetzungen geschaffen? Woher stammen sie?

Die NGÜ ist das Werk eines Teams evangelikaler Prägung. Zu diesem gehörten insgesamt (wenn auch nicht alle gleichzeitig) rund ein Dutzend Theologen sowie ein Übersetzungswissenschaftler und Linguist. Die vollzeitlich tätige Kerntuppe stand unter der Leitung des hauptverantwortlichen Übersetzers Pfarrer Andreas Symank. Im Auftrag der Genfer Bibelgesellschaft<sup>8</sup> arbeitete man

---

J. Schnabel (Hg.): *Das Studium des Neuen Testaments. Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 51–100.

7 Hierhin gehört auch die im letztjährigen Band rezensierte *Septuaginta deutsch*.

8 In der Schlussphase kam es zu einer Kooperation mit der Deutschen Bibelgesellschaft.

über zwanzig Jahre lang an der NGÜ-Fassung des Neuen Testaments,<sup>9</sup> in allen Bereichen stets um optimale Qualität ringend. Der Qualitätssicherung dienten nicht nur ausgedehnte exegetische und linguistische Untersuchungen, bei der aktuellste Spezialliteratur mitberücksichtigt wurde, sondern auch ein geeigneter Lektorenkreis, der die Übersetzung vor allem auf ihre Verstehbarkeit prüfte.

Das WNT ist dagegen (im Wesentlichen) das Werk eines Einzelnen: des evangelikalen Theologen und Linguisten Roland Werner, u. a. Hauptleiter des „Christus-Treffs“ in Marburg (sowie Jerusalem und Berlin), Evangelist, Seelsorger, Autor und Bibelübersetzer. In relativ kurzer Zeit – offenbar innerhalb von rund zwei Jahren – schuf er seine Übersetzung des Neuen Testaments<sup>10</sup> im Auftrag des Verlags SCM R. Brockhaus,<sup>11</sup> die er, an eine wörtliche Bedeutung des Ausdrucks „die Bibel“ anknüpfend, „Das Buch“ nennt. Bestimmt war und ist er dabei von einer langjährigen Leidenschaft die, wie er es ausdrückt (VI), darin besteht, „dass Leute aus meiner Generation die unveränderliche Botschaft der Bibel in ihrer Sprache hören, lesen und verstehen können.“

*Zwischenergebnis:* Die NGÜ ist das Werk eines jahrelang um optimale Qualität ringenden Teams. Das WNT stammt aus der Hand eines Einzelnen, der, vielseitig begabt, das Ganze innerhalb kurzer Zeit vollendete.

## 2.2 Zieltext-Leserschaft und Übersetzungstyp

Zieltext-Leserschaft und Übersetzungstyp lassen sich nicht voneinander trennen. Welche Zieltext-Leserschaft ist bei der NGÜ, welche beim WNT anvisiert? Und wie sind die beiden Übersetzungen typologisch einzuordnen?

Im Einleitungsteil der NGÜ ist zu lesen (VI): „So wichtig die formale Gestalt einer Aussage im Einzelfall sein kann – entscheidend ist, dass ihr Inhalt zuverlässig und verständlich wiedergegeben wird. Deshalb hat inhaltliche Genauigkeit für die *Neue Genfer Übersetzung* oberste Priorität. Darüber hinaus bemüht sie sich um eine natürliche und zeitgemäße Sprache.“ Zweifellos ist hier eine möglichst breite deutschsprachige Leserschaft mit normaler Kooperationsbereitschaft<sup>12</sup> anvisiert.

Zur Doppelrolle des Übersetzers als seriöser Textrezipient und -produzent hat das Team ein kompromissloses Ja: Die Wahl fiel damit eindeutig auf den kommunikativen (Standard-)Übersetzungstyp. Besonders hoch stufte man dabei die inhaltliche Genauigkeit ein, was sich u. a. in einer Fülle von relevanten Beigaben niederschlägt. Die NGÜ präsentiert sich ihrer Leserschaft nicht nur als

9 Inzwischen sind auch die Psalmen vorhanden.

10 Die Übersetzung des Alten Testaments ist offenbar in Arbeit.

11 Wie von Roland Werner zu erfahren ist, ging es ursprünglich darum, eine deutsche Entsprechung zu der im englischsprachigen Raum beliebten Bibel-Paraphrase *The Message* zu schaffen.

12 Standardvoraussetzung für das Gelingen sprachlicher Kommunikation allgemein. Vgl. *Duden. Die Grammatik*, 8. Aufl., Mannheim: Dudenverlag, 2009, § 1948.

Lesebibel, die sich für das persönliche Durchlesen und das Vorlesen eignet, sondern auch als Studienbibel, die es erlaubt, exegetischen Details nachzugehen.

Zwei kleinere kritische Fragen zur Funktion als Lesebibel drängen sich mir auf:

a) Wird der Durchschnittsleser durch die vielen Randnotizen nicht verwirrt und beim unbekümmerten Aufnehmen des Kommunikats behindert? Vielleicht könnten Ausgaben ohne Anmerkungen diesem Problem entgegenwirken.

b) Mir scheint bei den bestehenden Ausgaben das Druckbild etwas zu klein geraten. Wahrscheinlich würden nicht nur ältere Leser von Ausgaben mit einer etwas größeren Type profitieren.

Das WNT richtet sich – wie vom Übersetzer persönlich zu erfahren ist – an Menschen ohne christliche Prägung zwischen etwa zwanzig und Mitte dreißig, die als Vorbildung zumindest das Abitur haben, an Menschen, wie sie typischerweise zu den Zusammenkünften des Christus-Treffs in Marburg stoßen. Sie sollen „neu aufmerksam werden und sich neu öffnen für die ewigen Worte und die ewige Wahrheit [...] der Bibel“ (Vif). Der Übersetzer ist daher um ein hierfür angemessenes Deutsch bemüht. Er greift zu einem Sprachstil, der, wie ich meine, weitgehend die mündliche Redeweise abbildet, die sich bei seiner eigenen Verkündigung bewährt hat: Die im Fokus stehenden Inhalte will er der Zieltext-Leserschaft möglichst direkt, einsichtig und deutlich (gelegentlich vielleicht überdeutlich) vermitteln, wie er es auch sonst als engagierter Prediger und Seelsorger tut. Dabei ersetzt er viele traditionelle bibelsprachliche Ausdrücke durch allgemeinere oder umschreibt bzw. erweitert sie. So steht für „taufen“ meist „untertauchen“, für „(Heiliger) Geist“ „(heiliger) Gottesgeist“, für „Gemeinde“ „Gottesgemeinde“, für „Schrift“ o. ä. „Gottes Buch“ usw.

Das WNT liegt, wie ich meine, etwas außerhalb des Standardtyps; es handelt sich um eine (gemäßigt) bearbeitende Übersetzung. Die Textproduzenten-Rolle des Übersetzers erhält hier größeres Gewicht als beim Standardtyp. Im Wesentlichen – was die Kern-Elemente angeht – bleibt das Ausgangstext-Kommunikat zwar unangetastet. Mit Rücksicht auf die anvisierte Zieltext-Leserschaft greift der Übersetzer jedoch häufig zu einem vereinfachenden, paraphrasierenden deutschen Sprachstil. Dass darunter unweigerlich die inhaltliche Detailgenauigkeit leidet, dürfte nicht verwundern.

Nicht nur den Sprachstil, sondern auch die äußere Aufmachung des WNT wollte man offenbar auf die besondere Zieltext-Leserschaft abstimmen. Die Angemessenheit der eingesetzten typographischen Mittel leuchtet mir allerdings nicht in jedem Fall ein. Gelungen erscheinen mir die Wahl der Schrifttype und die Zwischenüberschriften, weniger glücklich dagegen die durchgängig dreistelligen Kapitelangaben vorangestelltem „0“ oder „00“, etwa bei Röm 12 „012“ (vgl. untenstehenden Ausschnitt).

*Zwischenergebnis:* Im Blick auf Zieltext-Leserschaft und Übersetzungstyp unterscheiden sich NGÜ und WNT fundamental. Die NGÜ lässt sich als kommunikative Lese- und Studienbibel für alle einordnen, das WNT dagegen als

evangelistisch-homiletisch motivierte, (gemäßigt) bearbeitende Übersetzung speziell für jüngere Gebildete ohne christliche Prägung.

### 2.3 Ausgangstext-Treue und Verstehbarkeit

Das wichtigste Qualitätsmerkmal einer Übersetzung ist zweifelsfrei die Ausgangstext-Treue. Der durch die Übersetzung vermittelte Inhalt muss (soweit wie möglich) mit dem Ausgangstext-Kommunikat übereinstimmen. Dies gilt auf jeden Fall für den Standardtyp. Doch auch die spezielleren Übersetzungstypen dürfen ein Mindestmaß an Ausgangstext-Treue nicht unterschreiten, wenn sie als Übersetzung gelten wollen. Fast ebenso wichtig ist die Verstehbarkeit. Die Zieltext-Leserschaft muss das, was in der Übersetzung ausgedrückt wird, optimal (auf jeden Fall so gut wie die Leserschaft des Ausgangstextes)<sup>13</sup> verstehen können. Wie ist es um die Ausgangstext-Treue und Verstehbarkeit von NGÜ und WNT bestellt?

An Grundsätzlichem lässt sich hierzu Folgendes sagen:

Die Übersetzer sowohl der NGÜ als auch des WNT gehen – wie von Leuten dieses Hintergrundes zu erwarten – mit dem Ausgangstext-Kommunikat überaus respektvoll um. Mir sind keinerlei Hinweise auf ideologisierende Tendenzen theologischer oder anderer Art begegnet.

Als Grundtextbasis wählte man – m. E. bestens begründet – für beide Übersetzungen die wissenschaftliche Standardtextausgabe (27. Auflage von Nestle-Aland). An einer Handvoll Stellen (u. a. in 1 Kor 13,3) wich man allerdings, wie viele Übersetzungen und Kommentare, davon ab. Ein Charakteristikum der NGÜ ist hier (wie in anderen Bereichen) ihre Transparenz: Auf die Abweichungen von Nestle-Aland wird hingewiesen; sämtliche bedeutungsrelevanten Alternativlesarten erscheinen im Anmerkungsapparat.

Speziell zur NGÜ lässt sich sagen: Ganz offensichtlich ist man hier mit professioneller Gründlichkeit vorgegangen. Die NGÜ wird ihrem Anspruch im Blick auf Ausgangstext-Treue und Verstehbarkeit optimal gerecht. Das Kommunikat wurde mit wissenschaftlicher Gründlichkeit im Detail aus dem Ausgangstext herausgearbeitet und im Haupttext der Übersetzung sprachlich glasklar und natürlich wiedergegeben. Lässt der Ausgangstext mehrere Deutungsmöglichkeiten zu, bietet die NGÜ die wahrscheinlichste Variante im Haupttext, die ebenfalls vertretbaren, aber als weniger wahrscheinlich erachteten in „Od[er]“-Anmerkungen und die bei anderen anzutreffenden, aber als unwahrscheinlich eingestuft in Anmerkungen mit einem davorgesetzten „Äü“ (= andere übersetzen). Im Anmerkungsapparat finden sich auch die Verstehbarkeit opti-

13 Beachtenswert ist dabei die Tatsache, dass die Schriften des Neuen Testaments in einem zwar guten, gleichzeitig aber schlichten allgemein verständlichen Griechisch geschrieben sind. Vgl. Marius Reiser: *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments*, Paderborn: Schöningh, 2001, 29ff.

mierende Sacherklärungen. Demselben Zweck dient zudem ein Glossar. Auch diese Bereiche sind m. E. von professioneller Qualität.

Das WNT kann im Blick auf Ausgangstext-Treue erwartungsgemäß (typbedingt!) mit der NGÜ nicht mithalten, auf jeden Fall nicht, was die exegetischen Details angeht. Den Schwerpunkt bilden die wesentlichen Inhalts-Elemente; diese wurden allerdings (in der Regel)<sup>14</sup> exegetisch sorgfältig herausgearbeitet und in der Übersetzung sprachlich unmissverständlich und einladend zum Ausdruck gebracht. Deutungsalternativen und Textvarianten bleiben unberücksichtigt. Die Verstehbarkeit der WNT würde ich recht hoch einstufen. Auf jeden Fall erlaubt die aktuelle und treffsichere Ausdrucksweise ein flüssiges Lesen und macht der anvisierten Zieltext-Leserschaft in der Regel<sup>15</sup> die (vom Übersetzer fokussierten) Inhalte unmittelbar zugänglich.

Wir wollen nun noch kurz die Vorgehensweisen der beiden Übersetzungen anhand einiger Textteile aus Röm 12,1 (s. untenstehende Ausschnitte) veranschaulichen:

ἀδελφοί, lexikalisch „Brüder“ oder „Geschwister“, wird von NGÜ und WNT kontextangemessen und gut verstehbar durch „Geschwister“ wiedergegeben.<sup>16</sup>

Die Ausdrücke οὖν ... διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, wörtlich etwa „nun/also ... durch die [beschriebenen] Barmherzigkeitsbeweise Gottes [veranlasst]“, verbinden den nachfolgenden „imperativischen“ Briefteil (12,1–15,36) mit dem vorausgehenden „indikativischen“ Briefteil (1,16–11,36). Eingeleitet wird der „imperativische“ Teil durch Παρακαλῶ ... ὑμᾶς, gefolgt von einem Infinitiv, wörtlich „ich bitte euch [ernsthaft], dass“.

Die NGÜ fasst diese Elemente inhaltlich präzise und gut verstehbar zusammen: „Ich habe euch vor Augen geführt ... wie groß Gottes Erbarmen ist. Die einzige angemessene Antwort darauf ist die, dass ... und dazu fordere ich euch auf.“ Wer den exegetischen Details nachgehen will, findet am Rand eine wörtlich(ere) Wiedergabe.

Das WNT bietet einen gut lesbaren Text, bei dem allerdings die gemeinte Verbindung zwischen den beiden Briefteilen weniger deutlich heraustritt: „Deshalb ermutige ich euch nun auch ... aufgrund der Barmherzigkeit, die Gott uns

14 Zu den Ausnahmen zählt der Umgang mit dem schwierigen Text 1 Kor 11,1–16, wo der Übersetzer von der m. E. exegetisch kaum begründbaren Zitattheorie ausgeht.

15 Angesichts der Bemühungen, traditionelle Ausdrucksweisen durch zeitgemäßere zu ersetzen, überraschte mich beim Durchlesen die eine oder andere antiquierte anmutende Formulierung, so etwa in 2 Kor 5,9 „Deshalb setzen wir unsere Ehre darein [!] ...“

16 In vergleichbaren Fällen steht im WNT häufig „Schwestern und Brüder“ (zum Bsp. 1 Joh 3,13), eine Wendung, die heute verbreitet ist, die mir aber im Unterschied zu „Geschwister“ etwas schwerfällig erscheint. Im Übrigen macht nicht nur die NGÜ, sondern – soweit wahrgenommen – auch das WNT von der geschlechtsinkluisiven Wiedergabe philologisch verantwortlichen Gebrauch.

geschenkt hat ...“ Wortsemantisch fragwürdig ist die, wohl seelsorgerlich motivierte, Wiedergabe von παρακαλῶ durch „ermutig(e) (ich)“.<sup>17</sup>

Für τὰ σώματα ὑμῶν, wörtlich „eure Körper“, wahrscheinlich als pars pro toto gemeint, steht in der NGÜ exegetisch korrekt und einwandfrei verstehbar „euch mit eurem ganzen Leben“; wieder nennt die Randnotiz die wörtlich(ere) Wiedergabe. Das WNT übersetzt mit „euch ganz, einschließlich eures Körpers“. Dabei fragt sich, ob durch diese Formulierung nicht das Körperliche in einer von Paulus nicht beabsichtigten Weise hervorgehoben wird; vermutlich gebrauchte Paulus σώματα einfach deshalb zur Bezeichnung der Gesamtheit der menschlichen Existenz, weil sich dieser Ausdruck besser mit der Opfermetapher verbinden ließ.

Der Ausdruck τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, wörtlich etwa „[auf diese Weise] euren vernünftigen [= aus vernünftigem Denken erwachsenden] Gottesdienst [vollziehend]“, charakterisiert zusätzlich (appositionell) die opfergleiche Hingabe des ganzen Lebens, zu der Paulus auffordert: Da Gott uns so großes Erbarmen erwiesen hat, ist das die angemessene (gleichsam vom logischen Denken her gebotene) Art, ihm zu dienen.

Die NGÜ übersetzt exegetisch korrekt und gut verstehbar: „Das ist der wahre Gottesdienst“. Die Anmerkung weist auf die auf der wörtlichen Ebene erwogenen Deutungsalternativen von λογικὴν hin. Dass die Wahl im Haupttext auf „wahr(e)“ gefallen ist, halte ich für gelungen.

Die WNT-Fassung lautet gut verstehbar: „Das soll der Ausdruck eures Gottesdienstes sein, die angemessene Antwort auf Gottes Wort.“ Nicht irreführend, exegetisch aber eher undurchsichtig erscheint mir hier der Ausdruck „Gottes Wort“. Sollte dadurch λογικὴν berücksichtigt werden? Doch geschieht dies nicht bereits durch „angemessene Antwort“?

*Zwischenergebnis:* Die NGÜ weist rundum professionelle Qualität auf: Sie bemüht sich mit Erfolg um detailgenaue Ausgangstext-Treue wie auch um optimale Verstehbarkeit. Ein besonderes Merkmal ist dabei die Transparenz, die sich in hochwertigen exegetischen Anmerkungen niederschlägt. Typbedingt ist das WNT qualitativ, wenigstens was exegetische Details angeht, um einiges schwächer; für die anvisierte Zieltext-Leserschaft sind die aufgegriffenen Inhalte aber (meist) sehr gut verstehbar.

### 3. Abschließendes Ergebnis

NGÜ und WNT sind recht unterschiedliche (evangelikale) Übersetzungen:

17 Nach meinen Untersuchungen (vgl. auch Wörterbuch von Louw-Nida) ist „(ernsthaft) bitten“, besonders wenn mit Infinitiv konstruiert, die Hauptbedeutung dieses Verbs. Von der Bedeutung „trösten/ermutigen“ sollte erst dann ausgegangen werden, wenn das Verb sich auf eine Situation bezieht, die nach Trost/Ermütigung „ruft“.

(1) Die NGÜ stammt von einem jahrelang um optimale Qualität ringenden Team, das WNT von einem (vielseitig begabten und engagierten) Einzelnen, der sein Werk innerhalb kurzer Zeit vollendete.

(2) Die NGÜ ist eine kommunikative Lese- und Studienbibel für alle, das WNT eine evangelistisch-homiletisch motivierte, (gemäßigt) bearbeitende Übersetzung speziell für jüngere Gebildete ohne christliche Prägung.

(3) Die NGÜ ist ein rundum professionelles Werk, das sich durch detailgenaue Ausgangstext-Treue wie auch optimale Verstehbarkeit auszeichnet; besonders charakteristisch ist ihre Transparenz, die sich unter anderem in hochwertigen exegetischen Anmerkungen niederschlägt. Das WNT ist, typbedingt, qualitativ um einiges schwächer, auf jeden Fall im Blick auf exegetische Details; für die anvisierte Zielttext-Leserschaft ist es aber (meist) sehr gut verstehbar.

### Ausschnitte aus der NGÜ und dem WNT

Röm 12,1–2 in der NGÜ (*Neue Genfer Übersetzung*):

#### Die angemessene Antwort auf Gottes Erbarmen

**12** Ich habe euch vor Augen geführt, Geschwister, wie groß Gottes Erbarmen ist. Die einzige angemessene Antwort darauf ist die, dass ihr euch mit eurem ganzen Leben Gott zur Verfügung stellt und euch ihm als ein lebendiges und heiliges Opfer darbringt, an dem er Freude hat. Das ist der wahre Gottesdienst, und dazu fordere ich euch auf.<sup>a</sup> <sup>2</sup> Richtet euch nicht länger nach 'den Maßstäben' dieser Welt, sondern lernt, in einer neuen Weise zu denken, damit ihr verändert werdet und<sup>b</sup> beurteilen könnt, ob etwas Gottes Wille ist – ob es gut ist, ob Gott Freude daran hat und ob es vollkommen ist<sup>c</sup>.

- a W<sup>1</sup> Ich fordere euch nun auf, Geschwister, aufgrund von Gottes Erbarmen, eure Körper als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen; 'das ist' euer vernünftiger/geistlicher/wahrer Gottesdienst.
- b W sondern lasst euch verändern durch die Erneuerung des Denkens, damit ihr.
- c Od Gottes Wille ist, sein guter, wohlgefälliger und vollkommener Wille.

Röm 12,1–2 im WNT (*Das Buch*):

### Der Gottesdienst des Lebens

12,1-2 **012** Deshalb ermutige ich euch nun auch, Geschwister, aufgrund der Barmherzigkeit, die Gott uns geschenkt hat, euch ganz, einschließlich eures Körpers, Gott zur Verfügung zu stellen wie ein Opfer, das lebendig, heilig und ihm wohlgefällig ist. Das soll der Ausdruck eures Gottesdienstes sein, die angemessene Antwort auf Gottes Wort. Lasst euch nicht in das vorgefertigte Muster des Zeitgeistes pressen. Gestaltet euch stattdessen um, indem ihr ein neues Denken beginnt. Auf diese Weise könnt ihr beurteilen, was dem Willen Gottes entspricht, nämlich das wahrhaft Gute, das, was seine Zustimmung findet und wirklich zum Ziel führt.

Heinrich von Siebenthal

### The „New Geneva Translation“ and „The Book“: Comparing two recent German Bible Translations

The *Neue Genfer Übersetzung* is a translation of professional quality by a communicative-team. With its lucid and highly readable style and its concern to be absolutely true to the original text it is both an excellent reading Bible for people from varied backgrounds and an outstanding study Bible with valuable scholarly annotations.

*Das Buch* is a (moderately) paraphrasing one-person translation for young educated adults unfamiliar with the Christian tradition. Its focus is on essentials rather than on exegetical detail. Its unambiguous and engaging language is that of an unusually gifted preacher.

## Wer spricht in Jesaja 61,1–3?

Im Rahmen des Wegfindungsprozesses eines internationalen Gemeindeverbandes kam die Frage auf, ob der Text Jes 61,1–3 geeignet sei, nicht nur die Identität des einen Gesalbten, sondern auch die aller Christen zu beschreiben. Diesem Kontext ist die folgende Besinnung entwachsen.

### 1. Ort und Form

*Historischer Rahmen:* Jes 60–62 ist vermutlich an die jüdische Gemeinde im babylonischen Exil adressiert, wurde jedoch bereits vom Propheten Jesaja geschaut und verfasst von ihm bzw. seinen Schülern, vermutlich in Jerusalem.<sup>1</sup>

Einleitungs- und Interpretationsfragen sind dabei verschränkt: Mit Kruger, Beuken u. a. nehme ich an, dass Jes 61,1ff von der gleichen Person spricht wie die vorangehenden sog. Gottesknechtslieder: Seine Mittlerrolle entspricht derjenigen des Gottesknechts genau.<sup>2</sup> Gegen Duhm, Hermisson<sup>3</sup> u. a. meine ich, dass die Gottesknechtslieder (Verse aus Jes 42; 49; 50; 52–53; 61) keinen anderen Autor haben als ihre Kontexte.

Wer das Jesajabuch in drei relativ unabhängig entstandene Prophetenbücher aufteilt bzw. mit einer großen Zahl späterer Zusätze rechnet, kommt in der Regel zu anderen Ergebnissen über den Sprecher<sup>4</sup>, wie die Kommentare von Hertzberg, Kessler, Westermann oder die Aufsätze von Gowan und Hermisson zeigen.<sup>5</sup> Ein Hauptargument, in Jes 61 kein weiteres Gottesknechtslied zu finden, liegt in der Teilung zwischen Deutero- und Tritojesaja. Wohl die meisten Kommentare verstehen daher das Ich in Jes 61,1–3 als das eines *Dritten* Jesaja, der seine Autorität begründen bzw. seine Heilsverkündigung untermauern will (Zimmerli, Westermann u. a.). Dennoch wird die Verbindung zwischen den Buchteilen gesehen: Hertzberg sieht den Text als „eine Art Auslegung der Lieder vom Knecht Got-

1 Jes 1,1; 2,1; 30,8; vgl. 8,16.

2 Childs 505: „corresponds in the greatest detail“ – Vollständige Literaturangaben am Ende dieses Aufsatzes.

3 Über die Gründe: Hermisson 45–48 (H. datiert sie zwischen 539 und 520 bzw. zwischen Deutero- und Tritojesaja).

4 Gleiche Beobachtung bei Kruger 1556f. 1559. Er selbst gehört aber nicht dazu.

5 Gowan 405f, Hermisson 62ff. Zum Verhältnis zwischen der Sicht der Komposition des Buches und der theologischen Interpretation des Abschnittes s. Gregory 479f. In seinem Aufsatz und etwa bei Kruger auch weitere Angaben zur Forschungsgeschichte.

tes<sup>6</sup>, Kessler interpretiert die Geistbegabung als Hinweis „auf die messianische Zeit und Autorität“<sup>7</sup>, und Westermann beobachtet, dass das Verb „... ihnen zu geben ...“ ebenso Gott wie den Propheten zum Subjekt haben könnte<sup>8</sup>. Vor allem lässt Kruger neben die literarkritische Teilung eine sachliche Zuordnung treten.

In vielen Kommentaren spielt die neutestamentliche Anführung des Textes (fast) keine Rolle; bei Hertzberg sogar nur eine antijudaistische, s. u.!

## Formen

1. Die Sprache des Abschnitts (auch Kapitel 60–62) bringt sozioökonomische und geistliche Bereiche zusammen: *Reichtum* und *Gerechtigkeit* im gelobten Land. Der Text ist reich an Metaphern und Anspielungen. Die Sprache der Psalmen klingt an<sup>9</sup>; siehe außerdem die Synopse und ihre Auswertung unten Seite 96ff. Methodisch folgt daraus, dass der Text nur unter Berücksichtigung seiner mannigfachen Beziehungen verständlich ist.

2. Gattung: Auf den ersten Blick mag der Text das Ereignis einer Prophetenberufung wiedergeben. Allerdings hat er weder zu Jes 6 noch zu Jer 1 eine direkte Parallele. Weniger ein Berufungsereignis wird berichtet als der andauernde Effekt davon.<sup>10</sup>

## 2. Kontexte

### 2.1 Der engere Kontext von Jes 60–62

Jes 61 ist an beiden Seiten von Zionsmotiven flankiert, was laut Kruger allein schon einen Bezug des Textes auf den (davidischen) König nahelegt.<sup>11</sup> *Jesaja 60* weissagt ein farbig-freudiges Bild von Zion bzw. Jerusalem<sup>12</sup>, das von allen Seiten bzw. von den Völkern ringsum privilegiert, d. h. versorgt, geehrt, beschenkt, geliebt wird. Licht, Glanz, Herrlichkeit, Schätze, Erkenntnis Jahwes als Heiland und Retter (60,16), Gerechtigkeit – das sind die Leitworte. Das Ich des Sprechers gehört Jahwe, dem Lenker der Geschichte durch Gericht und Gnade (V. 10.15ff).

6 Hertzberg 154.

7 Kessler 62.

8 Westermann 292.

9 Öl der Freude (sonst im AT nur noch Ps 45,8; vgl. 23,5; 133,2); Pflanzung des Herrn (92,13).

10 Childs 503f.

11 Kruger 1564.

12 „Jerusalem“ taucht erst wieder in 62,1 auf. Jesaja gebraucht „Jerusalem“ und „Zion“ jedoch praktisch synonym (4,4; 10,32; 33,20; 37,22; 40,9; 52,1f; 62,1; 64,9).

Jahwe wechselt in die dritte Person (19–21) und am Ende zurück in die erste (V. 22): „Ich, Jahwe<sup>13</sup>, will es zu seiner Zeit eilends ausrichten.“

Das Ich des Sprechers im unmittelbar folgenden Vers 61,1 kann nicht mehr mit dem Ich Jahwes identisch sein, da Jahwe *an* ihm gehandelt hat. Allerdings ist das Resultat dieses Handelns eine unvergleichliche Gottesnähe, sowohl personal (die *ruach* Jahwes ist auf ihm), als auch in der Sendung bzw. im Auftrag: Der Auftrag schließt eng an Kapitel 60 an, wie die folgenden Beispiele zeigen:

- a) Ziel der Sendung und Fürsorge Gottes ist *Zion*.<sup>14</sup> *Zion* ist die *Pflanzung* Jahwes<sup>15</sup>, Jahwe implizit sein Gärtner (vgl. schon 58,11f). Sein Handeln an *Zion* dient Gott zur Verherrlichung<sup>16</sup> und den Menschen zur Gotteserkenntnis (Israel: 60,16; Völker: 61,9). *Fremde* werden die Mauern bauen, ihre Könige werden Jerusalem dienen (60,10 בני־נֶקָר *b<sup>e</sup>ne-nekar* Söhne von Fremden); Fremde/Ausländer werden hintreten und eure Herden weiden (61,5 זָרִים זָרִים *zarim/b<sup>e</sup>ni-nekar* *b<sup>e</sup>ne-nekar*, vgl. Ps 96,7f).
- b) Das dreimalige „anstatt“ in 61,3 (ein viertes: V.7) ist Echo des viermaligen „anstatt“ in 60,17 (immer תַּחַת *tachat*; ein weiteres schon V. 15).
- c) Ein freudiger Ton verbindet diese Kapitel; viel Grund wird dazu gegeben (60,5; 61,3.10).
- d) Das Hauptthema von Kapitel 60, die Zuneigung der Völker zu *Zion*, taucht in 61,5.6b.9 wieder auf.

Alle diese Punkte kehren im Schlussabschnitt des Buches wieder (Jes 66,5–24).

*Kapitel 61* lässt in das Bild des *Werkes* von Kapitel 60 nun die *wirkende Person* eintreten, und zwar als den Gesalbten und Gesandten. Er stellt sich vor ohne grammatische Verbindung, ohne Einleitung, ohne Zusammenfassung<sup>17</sup>, und vordergründig ohne Kennzeichnung seiner Identität. Diese wird an seiner Salbung und Sendung offenbart: Er ist es, der das Geschick der Elenden *Zions* in Freude wendet, er ist es, der sie aus der Asche erhebt und sie jubeln lässt etc. Offenbar sind nun auch die verwüsteten Städte im Jerusalemer Umland im Blick (V. 4). Das Geschick wird so grundstürzend zum Guten gewendet, dass die, die bisher in rauchenden Trümmern lebten, nun Priester bzw. Diener des Herrn werden (V. 6). An ihnen soll man den Segen Gottes erkennen (V. 9). In 60,16 mussten zuerst die Leidenden (bzw. die Adressaten) Gott (neu) kennenlernen; in 61,9 sind es die Heiden durch sie. So wird das Bild der Pflanzstätte der Gerechtigkeit missionarisch erweitert (vgl. 60,21 mit 61,3.11).

13 *ani JHWH* im Jesajabuch: 27,3; 41,4.13.17; 42,6.8; 43,3.15; 45,3.5ff.18f.21; 48,17; 49,23.26; 60,16.22; 61,8.

14 Jes 59,20; 60,14; 61,3; 62,1.11 u. ö.

15 60, [14]. 21; 61,3 je [יהוה] מָשַׁח/φύτουμεα [κυρίου].

16 Elb.: sich zu verherrlichen; Lutherbibel: „mir/ihm zum Preise“, 60,21/61,3; je: להתפאר *l<sup>e</sup>hitpaer*/εις δόξαν.

17 Gowan 405.

In der Ich-Rede V. 8f tut Jahwe seine Absicht mit seinem Zeugenvolk kund; in der folgenden Ich-Rede V. 10f antwortet und jubelt die so geehrte priesterliche und ‚bräutliche‘ Gemeinde<sup>18</sup> über die neu geschenkten Kleider der Gerechtigkeit, und darüber, dass Jahwe Gerechtigkeit und Ruhm wachsen lässt vor allen Heidenvölkern.<sup>19</sup>

Das gleiche Ich wie V. 10f wäre zunächst für den Beginn von *Kapitel 62* anzunehmen, V. 2 legt aber nahe, dass hier wieder der spricht, der der Gemeinde predigen (hier: nicht schweigen) soll (V. 1 und 6).

Auch dieser Abschnitt erinnert mehrfach an vorangehende Kapitel:

- a) Zion ist Ziel der Bewegung der Heiden (in 60 oft; vgl. 62,2). Damit ist Zions Einsamkeit gewendet (60,15; 62,4.12 je  $\pi\alpha\tau\eta\upsilon$  <sup>a</sup>zubah Verlassenheit/ [ἐγ]καταλελειμμένη).
- b) Die Mauern Jerusalems (60,10; 62,6).
- c) Die Offenheit der Tore (60,11; 62,10).
- d) Die Sammlung der Völker (60,3f; 62,10).
- e) Der Ton der Freude (60,15; 61,3; 62,5).

Neu bringt Kapitel 62 weitere neue Namen für die Braut Zion (V. 2; Umbenennung bereits 60,18; vgl. 62,12) und die Motive von Krone/Reif (V. 3) und Braut (V. 4f).

Jeder Punkt wird ausdrücklich auf Jahwe bezogen: Der neue Name kommt aus dem Mund des Herrn, Krone und Reif sind in seiner Hand, der Bräutigam der Braut ist Jahwe (V. 4) bzw. Jahwe freut sich wie ein Bräutigam (V. 5) etc. Dies warnt davor, die Abschnitte als Ausdruck eines nationalen Egoismus zu sehen, der sich von einem falschen Heilspropheten nur das Gewünschte bestätigen lässt.

## 2.2 Der weitere Kontext im Jesajabuch

Die Kapitel Jes 60–62 bilden die literarische Mitte von 56–66<sup>20</sup>:

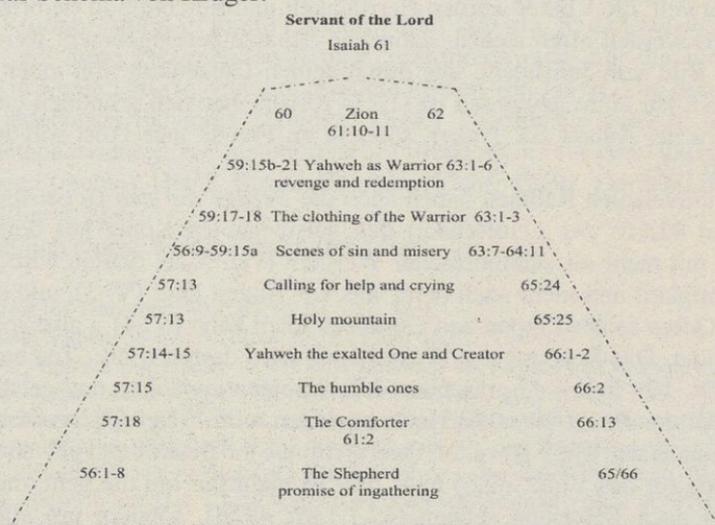
- 56,1–8 Ausweitung der Gemeinde
- 56–58 Anklagen (57,14ff eingeschobene Heilsaussagen)
- 59 Volksklagelied
- 60–62 Heil für Jerusalem/Herrlichkeit Zions
- 63,15ff Volksklagelied
- 65–66 Anklagen (65,17f; 66,6ff: eingeschobene Heilsaussagen)
- 66,18ff Ausweitung der Gemeinde

18 Anders Brueggemann (212): gleicher Sprecher in V. 1–7 und 10f. „The variation of speakers (human speaker – Yahweh – human speaker) indicates how intimately connected are Yahwistic resolve and human vocation“ (ebd.).

19 Beuken (414f) dagegen sieht in V. 10f den gleichen Sprecher wie in 1–3.

20 Skizze im Anschluss an W. H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, 4.Aufl., 1989, 268. Beobachtet auch von Westermann u. a. (Gregory 492). Blenkinsopp sieht eine a-b-a-Struktur: 56–59 + 60–62 + 63–66, Childs dagegen einen eher linearen Fortschritt (angeführt nach Gregory a. a. O.).

Hierzu das Schema von Kruger:



Der ganze Komplex ist um Jes 61 herum gebaut und unterstreicht die theologische Absicht: Zion (60/62) wird von Jahwe, dem Krieger (59/63) bewahrt. Jahwe sammelt seine Herde weltweit (59/65–66). Dem König und Schöpfer unterliegt alles (57/66).<sup>21</sup>

Die enge *Verzahnung der Texte im Jesajabuch insgesamt* soll an den folgenden Punkten anschaulich werden.

In *Jesaja 1–39* wird schwerpunktmäßig das Gericht über ein untreues Volk ausgerufen. Die Verstockung lässt das Exil unvermeidlich werden (6,9–13). Israels Privileg, Gottes Knecht und Priestervolk zu sein, wird in *Kapitel 40ff* nicht aufgegeben, aber erfüllt von dem einen Knecht. Dieser Auftrag führt ihn selbst ins Leiden (50; 53). Die Frucht seines Leidens, Sündenvergebung und Erlösung (vgl. 1,18; 4,4!), kommt seinen „Nachkommen“ zugute (53,10), die Völker beerben und verödete Städte besiedeln werden (54,3). Als seine Erben dürfen auch sie Knechte des Herrn heißen (54,17; vgl. Knechte Gottes/Priester Jahwes 61,6). – Ab 54,17 wird der Knechtsbegriff nur noch im Plural verwendet.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Kruger 1569.

<sup>22</sup> Seitz 131: „In the final chapters of the book, it is these same servants who imitate the suffering servant and take up his cross of suffering and sacrificial witness before the unrighteous Israel and the nations. Israel is called to be servant and to bring God’s *mispat* to the nations. The individual prophet is given this role. He succeeds in my mission but only in a way perceived by the servants who confess the divine vindication of his work. Within this report, it is given to them to announce the recognition of the nations. Following this report, the servants become the faithful seed of the prophet and carry on where he had led the way.

*Jes 60* malt die zentripetale Bewegung von *Kapitel 2* aus: *Zion* ist die Mitte der Völkerwelt; die Völker werden Herrlichkeit und Reichtum in sie bringen. Die Tore *Zions* werden offen stehen, damit die Schätze hereingebracht werden können. Das Bild von *Jerusalem*, das durch seinen Götzenkult von einer ehemals treuen Stadt zur Hure geworden ist (1,21; 10,10f), hat sich gründlich gewandelt. Nicht mehr als Anlass zur Trauer, sondern zu Freude und Trost soll *Jerusalem* stehen (66,13b).

Einen universalen Rahmen haben auch die *Bezüge auf den Geistträger* in *Jes 11,1ff* und *42,1ff*: *Jes 11* offenbart den geistbegabten König aus dem Stamm *Isais*, der mit mehr als salomonischer Weisheit (vgl. 5,21) richten wird, nämlich in Gerechtigkeit und nicht nach dem, was vor Augen liegt (V. 3), und der allein mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen töten kann (V. 4) – also so, wie nur Gott es kann. Das *Reis* aus der Wurzel *Isais* wird dastehen als „Zeichen für die Völker“ (V. 10). In *Jes 42* präsentiert *Jahwe* seinen erwählten und geistbegabten Knecht, der das Recht unter die Heiden bringen wird.<sup>23</sup> Der Exilsgemeinde wird darüber hinaus der Blick geweitet, dass nicht nur ihr Besitzstand gewahrt werden soll („Bund für das Volk“ 42,6) bzw. dass es nicht nur um die geht, die sich im Gefängnis nach Befreiung sehnen (42,7.13ff; 49,9f), sondern um alle Völker („Licht der Heiden“ 42,6; 49,6).<sup>24</sup>

Die *vorangehenden Gottesknechtslieder* kommen in *Jes 61* zu ihrem Abschluss<sup>25</sup>: In den vorangehenden geht es um die Leistung („achievement“) des „Knechts, in *Kapitel 61* dann um die Austeilung („the handing down“). „A complete picture (,identikit‘) of the servant emerges only when the five songs are interpreted together.“<sup>26</sup> Die Gemeinsamkeit mit *Kyros*, dem Gesalbten (45,1ff), der Gerechtigkeit und Wiederaufbau bringen soll (44,26–28; 45,13), unterstreicht nach *Kruger* die Zugehörigkeit von *Jes 61* zu den Liedern *Jes 42/49/50/53*: *Jes 61,1ff* vereint nun Geistbesitz (42,1) und Salbung (45,1) auf eine Person.<sup>27</sup>

*Kruger* verweist auf *Figuren aus der Frühzeit Israels*, deren Charakteristika auf den Gottesknecht bzw. auf den Sprecher von *Jes 61* übergingen.<sup>28</sup> Der Bezug auf den *Abrahambund* in V. 9 ist eindeutig. *Mose* ist im Kontext Hirte und Träger des heiligen Geistes (63,11–14). Eine Erinnerung an *Aaron* schwingt durch

---

From Israel to servant to servants: This is the way the dramatic message of latter Isaiah unfolds.“

23 Was Lk 4 für *Jes 61* ist, dürfte Mt 12,15–21 für *Jes 42* sein.

24 Der verlöschende Docht (42,3) kehrt als verlöschende *ruach* wieder (61,3; Zimmerli 224 im Anschluss an Begrich).

25 Mit *Kruger*, vgl. Cannon. Oswalt 1998, 562f: Deutlichste Berührungen mit den bisherigen sog. Gottesknechtsliedern bis in die Formulierungen, gemeinsamer Tonfall, gemeinsame Funktion. Es sei sicher jemand gemeint, der mehr ist als einer der Propheten.

26 *Kruger* 1568.

27 Im Anschluss an *Kruger* 1560f.

28 „Only Abraham and Cyrus typologies constitute the righteous warrior figure. The Moses-David-Cyrus types are building blocks for Cyrus and the servant. Finally, the righteous warrior and Moses, David, and Cyrus converge in the (one) servant figure“ (a. a. O. 1562).

die Priestercharakteristika in 61,6.10 mit. An *Josua*, der das Land verteilte, erinnert 61,7 (dopp. Anteil in ihrem Lande). 55,1ff lädt ein, in den *Davidsbund* einzutreten. All diese Personen, so Kruger, bestimmen nicht nur die Identität des Knechts in Kapitel 40–55, sondern auch die Person von Jes 61. Die dominierende Gestalt jedoch sei diejenige Davids.<sup>29</sup> Derlei Typologien werden, so Kruger, durch metaphorische (bzw. metonymische) Pseudonyme für den Heilmittler unterstrichen: (rechte) Hand, Banner/Zeichen, Licht, Bund, Gerechtigkeit, Heil, Mund/Stimme, Stab.<sup>30</sup>

Schließlich einige Verbindungen in Kürze:

- Trost für Trauernde: 40,1; 49,13; 51,3.12; 52,9.
- Neue Namen: 58,12f; 60,14.18; 61,6; 62,2.4; 65,15.
- Der doppelte Gottesname ist wie eine Klammer um Kapitel 61 (V. 1 und 11); sonst im AT fast 300mal, bes. Hes (allein über 200x), Jer, Jes, Am; vgl. Jes 50,4f.7.9.

Dazu gehört auch Jes 48,16: „Und nun hat der Herr, HERR, *mich und seinen Geist* gesandt.“ Bei diesen Worten „liegt doch nichts näher, als daß“ sie „ein Präludium der in c. 49 eintretenden Rede des Einen einzigartigen Knechts Jahve's von sich selbst seien. Nur so erklärt sich die nur noch mit Sach 2,12ff; 4,9 (wo der Redende gleichfalls nicht der Proph., sondern ein über diesen erhabener göttlicher מלאך *malak* [Bote] ist) vergleichbare überraschend mysteriöse Art und Weise, in welcher hier die Rede Jahve's in die seines Gesandten umschlägt ... Hienach ist der Geist nicht als Mitsender ..., sondern als Mitgesendeter, als in und mit dem hier redenden Knecht Jahve's Gesendeter gemeint“.<sup>31</sup>

Anders Hildebrandt: seines Erachtens spricht in 48,16 der Autor selbst an die Exilsgeneration.<sup>32</sup>

- Die guten Nachrichten, die Jes 61 verkündigt, werden durch die Botschaft der Kapitel 58–60 antizipiert.<sup>33</sup>

Mit den vielfältigen *Beziehungen zwischen Jes 61 und 40–55* befasst sich vor allem der instruktive Aufsatz von Beuken (Servant and Herald). Angaben zu *gesamtbiblischen Kontexten* sind im Folgenden eingearbeitet.

29 A. a. O. 1564.

30 A. a. O. 1562.

31 Delitzsch 498 (z. St.).

32 Hildebrandt 140f.

33 Pao/Schnabel 288.



## 3.2 Text: Überlieferung und Poesie

Arbeitsübersetzung von W. A. M. Beuken<sup>34</sup>:

- 1a The spirit of the Lord YHWH is upon me,  
 b because YHWH has anointed me.  
 To bring good tidings to the afflicted he has sent me,  
 to bind up the brokenhearted,  
 to proclaim liberty to the captives  
 and opening to those who are bound.
- 2a To proclaim the year of favour by YHWH  
 and the day of vengeance by our God.
- b To comfort all who mourn,
- 3a [to put with „who mourn“: „of Zion“]  
 to give them a turban instead of ashes,  
 oil of rejoicing instead of mourning,  
 a mantle of praise instead of a faint spirit.
- b They shall be called oaks of righteousness,  
 the planing of YHWH, that he may be glorified.

Der Text ist dominiert von den Verben מָשַׁח *salben* und שָׁלַח *senden*. Von ihnen hängen sieben finale Infinitive ab, die alle den Sendungszweck des Geistgesalbten anzeigen. Der erste Infinitiv hängt vom Verb *maschach/salben* ab, mittelbar vielleicht auch vom nachfolgenden *schalach/sendend* (daher „Apostel“), das die übrigen sechs regiert. Der Verkündigungsauftrag steht (zusammenfassend?) voran (בִּשְׂרָא *bisser/verkündigen*, griech. εὐαγγελισασθαι, daher „evangelisieren“). In einer Reihe deutscher Übersetzungen (darunter Elberfelder- und Lutherbibel) wird das nicht deutlich, da sie erst die beiden finitiven Verben bringen (gesalbt – gesandt) und dann, zusammengestellt, die infinitiven Formen folgen lassen (zu – zu – zu ...). Die „Gute Nachricht Bibel“ (1997) verfährt in dieser Hinsicht besser.

Allerdings ist die Übersetzung des *maschach/salben* mit „erwählt“<sup>35</sup> oder „berufen“<sup>36</sup> zu einschränkend: Der *leibliche* Vorgang (transparent für einen geistig-geistlichen), wird ausgeblendet zugunsten eines *rein geistigen* Vorgangs. Gerade dass nach biblischer Vorstellung das Leibliche durchsichtig für das Geistige ist

---

34 Beuken 411f.

35 „Gute Nachricht“ 1982.– 1978 hieß es: „Gott, der Herr, hat mich mit seinem Geist erfüllt. Er hat mich *bevollmächtigt und mir den Auftrag gegeben*, den Armen gute Nachricht zu bringen ...“ Dem Text wurde folgende Erläuterung vorangestellt: „In den Versen 1–3 begegnet uns die Person eines namenlosen Propheten, von dem wahrscheinlich die Kapitel 60–62 und 65 stammen und der als Trito-Jesaja (‚dritter Jesaja‘) bezeichnet wird. Er muss nach der Rückkehr der Verbannten in Jerusalem gewirkt haben“ (zitiert aus der AT-Auswahlausgabe 1978, S. 495).

36 „Hoffnung für alle“, AT 1996, offenbar im Anschluss an „Gute Nachricht“.

bzw. dass beide komplementär sind, verbietet es, die beiden Ebenen in der Übersetzung zu wechseln (in beide Richtungen). „Gute Nachricht“ verbesserte 1997 zu „gesalbt und dadurch bevollmächtigt“: exegetisch m. E. richtig, wenngleich ohne Kennzeichnung der interpretierenden Ergänzung.

Eine Gliederung der Reihe vom zweiten bis zum sechsten Infinitiv (abhängig von שְׁלַחַנִי *sch<sup>l</sup>lachani er hat mich gesandt*) ist nicht ohne weiteres entscheidbar. Sicher gehören die beiden קרא *gra*-Zeilen (auszurufen) zusammen, also Nr. 3 und 4. Nr. 2 und 5–6 zielen offenbar auf innere Vorgänge (Herz–Trauernde–Trauernde), während Nr. 7 innere und äußere Früchte dieses Dienstes zusammenfasst. Das abschließende passivische (Neu)Benanntwerden (gestrichelte Linie zu קרא *gra*, Pual pass. mit ungenanntem logischem Subjekt, vgl. unten) lässt die frohen Veränderungen in eine neue Namensgebung fließen: neuer Name, neue Identität.<sup>37</sup>

Unter dem siebten Infinitiv steht dreimal ein „anstatt“ (⇒/↔), das im Folgenden die „fröhlichen Wechsel“ bezeichnet.<sup>38</sup> Summarisch steht am Ende ohne explizites Subjekt: Alles vorher Gesagte soll (Jahwe) zur Verherrlichung dienen. Die *Infinitiv-Reihe* ist noch in anderer Hinsicht bedeutsam: Gemäß den Parallelen *verweist sie als solche auf die Aufgaben des Gottesknechts*<sup>39</sup>, wie 42,7: „blinde Augen aufzutun, um Gefangene aus dem Kerker herauszuführen und aus dem Gefängnis, die in der Finsternis sitzen“. Ähnliches findet sich in 49,5–6: „um zurückzubringen ... um aufzurichten ... um zurückzubringen ... damit mein Heil sei bis ans Ende der Erde“, 49,8–9: „... um das Land aufzurichten ... zuzuteilen ... den Gefangenen zu sagen: Geht hinaus!“ Wiederum 50,4: „um zu erkennen ... um aufzurichten ... um zu hören“. Dies bestätigt die Einordnung von Jes 61,1–3 als fünftes Lied vom Gottesknecht, trotz des fehlenden Begriffs.

Der *Jahwe-Name* begegnet in jedem Vers, zu Beginn verbunden mit Geist (*ruach*) und (mein) Herr (*adonai*). Der Geist (*ruach*) des Herrn HERRN kam (Perf.) durch die Salbung auf den Angesprochenen (1). Der verzagte Geist (*ruach*) der ihm zugewiesenen Adressaten steht dazu im Gegensatz: Der Geist des Herrn ist der mächtigere: Er verwandelt den verzagten in einen frohen Geist.

Jeder Vers spielt mit Buchstaben: Assonanzen verstärken ironisierend die Gegensätze: Öffnung – Kerker (1), Rache – Trost (2), Asche – Schmuck (3). Vers 1 und 2 haben Alliterationen (bes. Buchstabe L) und Assonanzen: *bs-bsch* – *schb-schb*<sup>40</sup> bei den Wörtern *zu verkündigen* – *zu verbinden* und *den Gebrochenen* – *den Gefangenen*.

37 Vielleicht erinnert die Siebenzahl an die sieben Charakterisierungen des Geistträgers in 11,2 (Kruger 1567).

38 Die kleinere Schriftart beim dritten ↔-Zeichen im hebr. Text dient nur dazu, einen Zeilenüberlauf zu vermeiden.

39 Beuken 416f.

40 s und sch zählen im Hebräischen als der gleiche Buchstabe.

Jeder Vers enthält ein קרא *gra* (rufen, nennen, 10x in Jes 60–62). Zu den ersten beiden ist der Gesalbte Subjekt: Er soll eine neue Identität zusprechen. Das Dritte steht im Passiv, d. h. es steht für das Echo der Umwelt, die Bestätigung des göttlichen Zuspruchs durch weitere Menschen, die an der (Um)Benennung der Getrösteten und Aufgerichteten festhalten (vgl. V. 6; 62,2. 4. 12!).

Ein überraschendes Echo der hebräischen Alliterationen zeigt die *Septuaginta* (die das Jesajabuch deutlich weniger wörtlich wiedergibt als etwa den Pentateuch) mit ihrem Spiel der e- und a-Wörter. In Vers 3 nutzt sie die Bedeutungsbreite von δοῦναι (eingeführt mit Stabreim δοθῆναι [zu geben]) und verstärkt so die Aussage, dass die Herrlichkeit, die den Getrösteten gegeben wird, zur Verherrlichung Jahwes dient. In der Synopse deuten horizontale Linien die Stellen an, an denen die LXX nicht vollständig übersetzt hat.

Das Zitat in der *Synagoge von Nazareth* (Lk 4,18f) bietet vier Veränderungen: 1. Ausgelassen wird die Zeile des zweiten Infinitivs, also der Auftrag, gebrochene Herzen zu verbinden (LXX: zu heilen). 2. Aus Jes 58,6 wird ἀπόστειλε [angeglichen zum Infinitiv ἀποστεῖλαι] θεραπευμένους ἐν ἀφέσει ergänzt.<sup>41</sup> 3. Statt καλέσαι in Vers 19 findet sich κηρύξαι, was den Text Hörer an V. 18 erinnert und den Ton vom allgemeinen Ausrufen/Sagen auf ein effektives Proklamieren verlagert: Die Verheißung ist nun erfüllt! 4. Das Zitat bricht unerwartet ab (oder wird nur noch in Gedanken fortgesetzt); Jesus rollt die Schriftrolle zu, gibt sie dem Diener zurück und setzt sich, um seine Lehre zu beginnen. Das letzte Wort des Zitats war δεκτόν: *angenehm* (Verbaladjektiv zu δέχομαι *annehmen*), woran Jesus mit seinen „Worten der Gnade“ anknüpft. Jesus benutzt dieses letzte Wort des Zitats gleich noch einmal in V. 24<sup>42</sup>, jetzt jedoch verneint und die Verwerfung Jesu in Nazareth und Jerusalem vorwegnehmend. Dass Lukas die Botschaft der Gnade auf Kosten des Gerichtswortes habe verstärken wollen, ist angesichts Lk 2,34f; 3,7–17 sehr unwahrscheinlich!

### 3.3 Vers 1: Salbung und Sendung

#### a) Der Geist des dreieinigen Gottes: Gabe und Aufgabe

Wird im Alten oder Neuen Testament von Besitz oder Ausgießung des Geistes Jahwes gesprochen, handelt es sich nie um eine individuell zu hütende Gabe, sondern je um die Aussonderung und Bevollmächtigung zu einer bestimmten Aufgabe: Der Geist Jahwes begab die Bauleute der Stiftshütte, David für sein Königsamt oder die Propheten zur abbauenden<sup>43</sup> und aufbauenden Predigt; der Pfingstgeist begab zum wahrhaftigen, furchtlosen und verständlichen Predigen (vgl. Jes 51,16; 59,21!). Letzteres ist auch hier der Fall. Besonders tritt hervor, dass Jahwe selbst den Beauftragten gesalbt hat (wie Ps 89,21; hebr. *maschach*,

41 Zur Interpretation des Befundes siehe Pao/Schnabel 289.

42 Sonst nirgends im Lukasevangelium! Bei Lukas nur noch Act 10,35.

43 Siehe Jer 1,10.

griech. *chriein*, daher *christos*, der Gesalbte, vgl.  $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$  –  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ ).<sup>44</sup> Im Heiligen Geist ist der Gesalbte unmittelbar zu Gott, ja er gehört zum göttlichen Bereich: Der Gesalbte tut, was man laut Jes 11 von dem göttlichen, geistbegabten Davidssohn erwarten kann. Salbung, Geistbegabung und Gesandtheit gehören zusammen. Die hebr. Zeilen unterscheiden zwar (LXX folgt): „gesalbt zu predigen den Elenden/gesandt zu ...“, aber die meisten deutschen Übersetzungen (anders als die englischen) verlegen die Sendung ( $\text{שְׁלַחָנִי}$  *sch'elachani* er sandte mich/ $\text{\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\acute{\epsilon}\nu\ \mu\epsilon}$ ) eine Sinnzeile nach oben und fassen sie mit der Salbung zusammen: philologisch nicht ganz korrekt, aber sachlich richtig.

Jesus, der Christus, ist der Gesalbte schlechthin<sup>45</sup>: Durch die Fülle seines Geistbesitzes ist er König, Priester und Prophet zugleich. Jede Facette der Weisung Jes 61,1–3 muss sich in ihm erfüllen.<sup>46</sup>

b) In den *Elenden*<sup>47</sup>, *Gefangenen*, *Gebundenen* und *Trauernden* werden folgende Kreise zusammengeschauf<sup>48</sup>:

- (1) Nach dem literarischen und historischen Kontext sind zunächst die Einwohner Jerusalems angesprochen, die zu ihrer alten Bestimmung zurückgeführt werden sollen. Die Exilierten werden zurückkehren und die Trümmer wieder aufbauen. Sie kommen offenbar in 63,7–64,11 zu Wort; doch mit ihrer Klage zeigen sie, dass die Erfüllung noch aussteht.
- (2) Im Kontext der Antrittspredigt Jesu im galiläischen Nazareth sind die Hörer des predigenden Gesalbten gemeint, also die Einwohner eines Gebietes weit über Jerusalem und Juda hinaus.
- (3) In den nach Pfingsten universal, d. h. von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk unabhängig zu verstehenden Seligpreisungen der Bergpredigt Jesu werden alle getröstet, die geistlich arm sind (ohne begriffliche Verbindung zu Jes 61), die *Trauernden*<sup>49</sup>. Dafür spricht auch der neue Kontext, in den Jesus unseren Text in Lk 4 hineinstellt: Er nennt die Witwe aus dem Gebiet von Sidon, zu der allein Elia gesandt war, und den aussätzigen Syrer Naeman, der allein von Elisa geheilt wurde, obwohl es in Israel noch viele Witwen und Aussätze gegeben hätte (Lk 4,25–27).

Der Weg des alttestamentlichen Volks durch das Exilsgericht hindurch zur Gnade der Rückkehr wird so transparent für den Weg jedes Menschen aus der Ge-

44 Die LXX überträgt das eigens betonte Subjekt nicht.

45 Act 4,27; 10,38; Hebr 1,9; vgl. Joh 12,3.

46 Lange 662.

47 Vgl. Ps 25,9; Jes 11,4; 14,32; 29,19; 32,7; 41,17; 48,10; 49,13; 61,1.

48 Vgl. die 10 Punkte bei Beyer 232.

49  $\text{\pi\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\omicron\tau\alpha\varsigma}$  Jes 61,2 LXX, auch in Mt 5,4 gegenüber zu  $\text{\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega}$ /trösten. Sirach 48,27 fasst hier die Aufgabe Jesajas zusammen: „Er schaute geisterfüllt, was zuletzt geschehen sollte, und gab den Betrüben in Zion Trost“ (48,27)! Vgl. das „sie werden die Erde erben“/ $\text{\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\acute{\eta}\sigma\upsilon\sigma\iota\nu\ \tau\eta\eta\ \gamma\eta\eta\upsilon}$ : Num 14,31 = Jes 60,21 = 61,7 (je LXX) = Mt 5,5.

fangenschaft in der Sünde hin zu seiner Befreiung durch das erweckliche Wort.<sup>50</sup> Der Bergprediger ernennt die so Befreiten zum Salz der Erde und zum Licht der Welt. Das „Mache dich auf, werde licht, denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir!“ (Jes 60,1<sup>51</sup>), das Jes 60–62 einleitet, hat die gleiche Struktur: Der gesalbte Gottesknecht wird gesandt und verkündigt den Gefangenen die Freiheit; die Befreiten, die vorher in Finsternis saßen<sup>52</sup>, werden licht, indem sie ermächtigt werden, den Samen des Wortes auszustreuen (59,21) bzw. als Gemeinde den priesterlichen Dienst zu vollziehen<sup>53</sup>, auf den Gott mit ihnen schon vom Sinai her abzielte (Ex 19,5f).

c) Auffällig sind die Verben des Sprechens (von Luther gern zu „predigen“ uniformiert):

- (1) V. 1 בָּשַׂר *basar* (Verb 5 x bei Jes)/εὐαγγελίσασθαι (4x), Jes 40,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1: verkünd[ig]en.– Der Freudenbote (41,27; 52,7) macht Zion zur Freudenbotin (40,9)!
- (2) V. 1.2.3 קָרָא *qara* (Wurzel 88x bei Jes)/κηρύξαι, καλέσαι, κληθήσονται: rufen, predigen, nennen.
- (3) V. 2 נָחַם *nacham* (17x bei Jes)/παρακαλέσαι: trösten.
- (4) V. 3 תְּהִלָּה *t'hillah* Lobgesang, Hymnus<sup>54</sup>; hier aber in Verbindung (Diskussion s. u.) mit מַעֲטֵה *maateh*, daher LXX καταστολήν δόξης, Mantel der Herrlichkeit. מַעֲטֵה *maateh* im AT nur hier, Assonanz zu מַטָּה *matta* (Pflanzung).

Gegenstände der Verkündigung sind die inneren und äußeren Zustände. Innerlich: das Verbinden der gebrochenen Herzen, äußerlich: die Freiheit den Gefangenen und die Freiheit den Gebundenen.

50 Vgl. Gowan 408: „Our point of contact with this passage may be through that audience. They were sixth century Palestinian Jews and their immediate and distinctive needs were addressed by the prophet in the rest of this section, but in these few verses he speaks of universal problems: poverty, illness, loss of freedom, sorrow ... is there any community worthy of the name which has no broken-hearted in its midst and which feels no need to be concerned about poverty and the loss of freedom?“ Jes 61,1–3 ist nach Gregory (488–495) eines der ersten Zeugnisse für die *theologische* Interpretation des „Exils“ als einem Dauerzustand des Gottesvolkes, bis Gott es erlöst. – Zur Exodus-Typologie vgl. Felber 40–44. 47–50; Seitz 133f.

51 Wie nötig diese Begründung ist, zeigt das vorangehende Kapitel über die Sünde des Volkes; zur Lichtmetapher s. bes. 59,9f.

52 Jes 9,1; 42,7; 49,9; 58,10; 60,2 je יָשָׁח.

53 61,6ff; 1 Petr 2,9.

54 Gleicher Begriff für den Titel des Psalters bzw. für Lobpsalmen, als Überschrift nur Ps 145!

d) Die *Ausrufung der Freiheit* weist zurück auf Lev 25,10<sup>55</sup> bzw. auf die Ordnung des Erlass- bzw. Gnadenjahres:

Jes 61,1:

לְקַרְא לְשְׁבוּיִם דְּרוֹר *liq'ra lischbujim d'ror*

Lev 25,10: דְּרוֹר בְּאַרְצוֹ לְכָל-יְשֻׁבֵיהֶּ וּקְרָאתֶם *uq'ra d'ror baaraz l'qol-josch'baħa*

*Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und sollt eine Freilassung ausrufen im Lande für alle, die darin wohnen; es soll ein ‚Jobel‘ für euch sein. Da soll ein jeder bei euch wieder zu seiner Habe und zu seiner Sippe kommen.*

Die *Gefangenen* von Jes 61,1 (שְׁבוּיָה *schabah*) sind lautlich, bei Änderung nur eines Radikals, mit *Bewohnern* verbunden (יֹשְׁבֵי *jaschab*), der Exilssituation der Angesprochenen angemessen.

### 3.4 Vers 2: Gnadenjahr und Vergeltungstag

#### *Lang und/oder kurz?*

Das *Gnadenjahr* ist in dem Sinne länger als der *Tag* der Vergeltung, als nach dem Gericht an den Feinden die Gnade weiter und weiter an Zion wirkt.<sup>56</sup> Wegen 34,8, wo „Tag“ und „Jahr“ auf der Seite der Vergeltung stehen (vgl. auch 63,4), ist m. E. aber nicht anzunehmen, dass in 61,2 (wie z.B. Ps 30,6) gesagt werden soll, bei Gott sei Rache bzw. Vergeltung grundsätzlich kleiner oder kürzer als die Gnade.<sup>57</sup> „Das Nebeneinander von ‚Jahr‘ und ‚Tag‘ ... zeigt, dass nicht an ein bestimmtes Ereignis, sondern an eine Zeitwende im allgemeineren Sinn gedacht ist.“<sup>58</sup>

#### *Ein Jahr der Gnade: Sabbatjahr und/oder Jubeljahr?*

Die Bezeichnung *Gnadenjahr* ist wörtlich „Jahr des Wohlgefallens“<sup>59</sup>. Geht es um das *Sabbatjahr* und/oder das *Jubeljahr*?

55 Vgl. Jer 34,8.15.17; zu altbabylonischen Parallelen siehe Chisholm 402. Zur Bestreitung dieser Beziehung siehe Gregory 484f.

56 Vgl. 54,7f und Apk 20–22.

57 So jedoch tendenziell Motyer 500.

58 Westermann 292, ähnlich Zimmerli 225.– Im Rahmen der Exodus-Typologie mag die „Vergeltung“ auch auf die Plagen in Ägypten anspielen (Gregory 487f).

Dass an eine Zeitwende im allgemeinen Sinn, nicht an einen bestimmten Kalendertag gedacht ist (Beuken 421), scheint mir auch in Kapitel 49 der Fall zu sein, wo Gott dem Knecht verspricht, dass seine Mission Erfolg haben wird: „8 *So spricht der HERR: Zur Zeit des Wohlgefallens habe ich dich erhört, und am Tag des Heils habe ich dir geholfen. Und ich werde dich behüten und dich zum Bund des Volkes machen, das Land aufzurichten, die verödeten Erbteile auszuteilen, 9 den Gefangenen zu sagen: Geht hinaus! und zu denen, die in Finsternis sind: Kommt ans Licht! Sie werden an den Wegen weiden, und auf allen kahlen Höhen wird ihre Weide sein.*“

59 שְׁנַת-רַצוֹן *sch'nat-razon*: diese Verbindung nur hier im Alten Testament, LXX [ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν] ebenso.– Die Übersetzungen lesen verschieden: Hallj. (Luther), Gnadenj. (Elb.), Jubelj. (Einhts.üb.), Erlassj. (Luther 1984).

Jedes siebte Jahr war *Sabbatjahr*, d. h. es sollte Acker und Tieren ein Einkehren in den ursprünglichen, vom Menschen unbearbeiteten Zustand ermöglichen. Auch diejenigen, die unter Gottes besonderer Obhut stehen, Arme und Tiere, sollten ihren Nutzen davon haben.<sup>60</sup> Das Jahr erinnert daran, dass es nach Gottes Willen in einem gesetzestreuem Volk gar keine Arme geben soll (Dtn 15,4f), ja dass Israel den Völkern leihen und selbst von niemandem borgen und von niemandem beherrscht werden soll (V. 6). Tatsächlich wird es jedoch allezeit Arme in Israel geben, denen gegenüber man sein Herz nicht verschließen soll (V. 11, vgl. Mt 26,11). Nach Dtn 31,10ff soll im Sabbatjahr vor ganz Israel, vor Männern, Frauen und Kindern das Gesetz verlesen werden.

Jedes 50. Jahr war „*Jobeljahr*“, abgeleitet vom Widderhorn, deren Schall es am Großen Versöhnungstag ankündigt (Lev 25,9, vermutlich daher unser „Jubiläum“ und die Redewendung „alle Jubeljahre einmal“). Es sollte Freiheit für Land und Leute bringen, aufgrund folg. Bestimmungen: Das Land durfte nicht bearbeitet werden, dem Schuldner wird die Schuld erlassen, der israelitische Sklave durfte zu seiner Familie heimkehren, und die ursprünglichen Eigentümer von verkauften oder verschenkten Feldern oder Häusern erhielten ihre Güter zurück (nach O. Betz).

Jes 61 hat wegen des „Ausrufens der Freilassung“ (s. o.) mehr das *Jobeljahr* als das *Sabbatjahr* im Blick, also das umfassendere, seltener, in Israel kaum je verwirklichte<sup>61</sup> Jahr der Befreiung und Rückkehr.<sup>62</sup> Das Exil, eine Strafe für die Sünde Israels<sup>63</sup>, wird offenbar als Schuldklaverei verstanden, in die Israel wegen unbezahlter Schuld verkauft wurde – und diese Zeit der doppelten Strafe und Schmach ist nun vorbei (vgl. 61,7 i. V. m. 40,1–3). Die Ordnung von Lev 25 für den einzelnen Israeliten wird nun der ganzen Gemeinde verkündigt (John Bergsma<sup>64</sup>), was sehr überraschend gewesen sein mag: Da diese Ordnung schon während der Königszeit nicht verwirklicht worden war, so war sie nun um so weniger zu erwarten. Wer hätte die Autorität gehabt, ein *Jobeljahr* durchzusetzen, zumal auch ökonomisch alles dagegen sprach? – Auch hermeneutisch ist der Vorgang interessant: Nach Jesaja 61 wird das Gesetz nicht durch seine Nichteinhaltung aufgehoben, vielmehr wird es zur Prophetie!

In Lev 25 stößt man auf eine weitere Rechtsform, die für Jes 40ff eine große Rolle spielt: die des Loskaufs bzw. des (Er)Lösers (Lev 25,23ff). Hier geht es um nicht um eine bestimmte *Zeit*, sondern um eine *Person*, einen Nächstverwandten, der wegen seiner Verbundenheit mit dem Verschuldeten dessen Land zurück-

60 Lev 25,4; Dtn 15,2.

61 Vgl. das Scheitern eines solchen Versuchs in Jer 34 und den Anklang in der Vision Hesekiels (Hes 46,17). Zur Forschung: siehe Weber 127f.

62 Watts 2005: Das Gnadensjahr erinnert natürlich an Lev 25, aber vielleicht direkter auch an Jes 40,1–11; 51f; 60.

63 Jes 40,2; 61,7; Jer 16,18! Zum Konzept Schuldklaverei in diesem Zusammenhang: Gregory 484f.

64 Zit. bei Gregory a. a. O.

kauft oder ihn selber aus der Fremdhörigkeit loskauft.<sup>65</sup> Gibt es den Nächstverwandten nicht, so mag das Land in der Hand des Fremden bleiben, aber nur bis zum nächsten Jubeljahr. – In Christus wird beides geschenkt: der Erlöser – und die Zeit der Erlösung!

63,4f holt Gnadenjahr und Vergeltungstag in die Gegenwart des 6. Jahrhunderts vor Christus, ja schaut beides zusammen: „Denn ich hatte einen Tag der Vergeltung mir vorgenommen; das Jahr, die Meinen zu erlösen, war gekommen. Und ich sah mich um, aber da war kein Helfer, und ich wunderte mich, dass niemand mir beistand. Da musste mein Arm mir helfen, und mein Zorn stand mir bei.“ Beides beginnt gleichzeitig: Indem die Feinde<sup>66</sup> gerichtet werden, beginnt Heil für Israel, und umgekehrt. 63,3–6 betont, dass Jahwe selbst es ist, der das Jahr der Erlösung beginnt. Jes 61 unterscheidet sich von Lev 25 darin, dass das Jahr der Freilassung keine Forderung an das Volk ist, sondern von Gott selbst vollzogen wird.<sup>67</sup>

---

65 Zimmerli 233.

66 Jes 61,2 sagt nicht, gegen wen sich die Vergeltung richtet (Beuken 421). Der Kontext ist vielmehr voller Heilsaussagen. Vgl. Steck 328: „Denn Jes. lxi ist offenbar nicht erst für den Exegeten, sondern als Einzeltext genommen schon von Anfang an ein in wichtigen Zügen aus sich selbst heraus verständlicher Text.“ Steck diskutiert daher den Zusammenhang zu anderen Texten im Jesajabuch, aus denen die Vergeltungsaussage von Jes 61 verständlich werden könnte: 63,4; 34,8; 59,17; 47,3. Da alle diese Texte keine hinreichende Erklärung bieten würden, schlägt er (336) in einer etwas abenteuerlichen Konstruktion (s. 49,8) vor, dass der „Rachetag“ nicht von Tritojesaja stamme, sondern erst sekundär in Jes 61,2 eingetragen wurde: „An der Stelle von *wywm nqm* [Tag der Vergeltung] hat dann in lxi 2aß mit größter Wahrscheinlichkeit entsprechend xlix 8 ursprünglich *wywm ysw'h* [Tag der Hilfe/des Heils] gestanden! Ist dies plausibel, dann sind alle Spannungen, die *ywm nqm* [Tag der Vergeltung] in V.2aß gegenüber dem Gesamtkontext von Jes. lxi aufwies, aufgehoben. Die beiden nacheinanderstehenden *lqr'*-Sätze [auszurufen ...] in lxi 1–2 stimmen nun auch darin überein, dass sie jeweils zwei parallele Glieder bilden, die beide eine Heilsaussage machen, und dazu fügt sich, dass Jes. lxi im Gesamten seiner Aussagen ausschließlich im Rahmen von Heilsaussagen für Menschen und ihre Land verbleibt“ (337 [Ergänzungen: S. F.]). Aus dem Rachetag macht Steck so einen Heilstag! Wie aber war die Veränderung des ursprünglichen Textes zu verstehen? Steck erklärt sie aus einer großjesajanischen Redaktionsschicht, die hier an Kapitel 34 anschließe und in Kapitel 59 ihren Abschluss in 63,1–6 vorbereite. Der Ausgang der Geschichte bedeute gemäß dieser Redaktionsschicht für die Völker Vernichtung und für Israel Heil – und eben diesen doppelten Ausgang habe man auch in Jes 61 verankern wollen, „als Rückverweis auf lix 17 und xxxiv 8 samt xxxv 4 und als Vorverweis auf lxiii 4“ (338). Solche Art von Exegese muss deutlich zurückgewiesen werden: Taucht hier nicht in modernem Gewand eine Variation des Themas auf, das Hertzberg angeschnitten hat (siehe die Kritik an seinem Kommentar unten S. 18)? Beuken kritisiert, dass Steck Tritojesaja zu wenig Kreativität zuspreche: Tritojesaja selbst sei „responsible for the changing of ‚salvation‘ (49,8) into ‚vengeance‘ (61,2)“ (424). 61,2 müsse mit 49,8 und 59,16–18 zusammen gelesen werden (ebd.).

67 Zimmerli 228.

Bei seinem Richten kann Christus keinen menschlichen Beistand erwarten: Er richtet, wie kein Mensch es kann.<sup>68</sup> Mit dem ersten Kommen Jesu bricht die Erlösung an: eine Erlösung von Sünde, Tod und Teufel, zunächst ohne auf die Veränderung bedrückender politischer Zustände abzielen. In diesem Sinne korrigiert er in Lk 4 eine Erwartung, die Heil/*shalom* nur als innerweltliche Herrlichkeit bemisst – vielleicht nach einem davidisch-salomonischen Modell staatlicher Macht und Pracht –, damit aber die alttestamentliche Verheißung selbst unterbestimmt. Indem der Immanuel da ist, wohnt Gottes Herrlichkeit unter uns, und von seiner Fülle werden uns *Gnade und Wahrheit* geschenkt (Joh 1,12–18); die Erneuerung des *Staatswesens* darf erhofft und erbeten, aber nicht herbeigezwungen werden.

#### *Das Gnadenjahr in der Predigt Jesu*

Mit der Verkündigung des Gnadenjahres des Herrn schließt *die erste Predigt Jesu in Nazareth* ab (Achtergewicht: das Betonte am Schluss). Dies hat sowohl im Kontext der jüdischen Chronologie als auch für die neutestamentliche Theologie der erfüllten Zeit besondere Bedeutung.<sup>69</sup> Lukas bietet zwar keine Parallele zu Mk 1,14f (vgl. aber Lk 4,43), vermutlich aber hat er die Erfüllung der Zeit gerade mit 4,19 expliziert.<sup>70</sup> Interessanterweise ruft Jesus das Jubeljahr gerade bei seiner Rückkehr in die Heimatstadt aus (4,16), in die ja beim Jubeljahr jeder zurückkehren sollte, Lev 25,10 (Elb.): „Ein Jubeljahr soll es euch sein, und ihr werdet jeder wieder zu seinem Eigentum kommen und jeder zu seiner Sippe zurückkehren.“ Dass Jesus gerade hier nicht willkommen war (zu 4,24 vgl. Joh 1,11), weist auf die Passion voraus.

Die *jüdische Chronologie* zählte die Jubeljahre seit dem zweiten Tempel. Für die Zeit des Wirkens Jesu kommt nur ein Sabbatjahr in die engere Wahl, nämlich das der Jahre 26/27 nach Christus, was zugleich mit dem 15. Jahr der Provinzialherrschaft des Tiberius zusammenfällt (vgl. Datierung des Täufers Lk 3,1f). Kann dieses mit einem Jubeljahr jüdischer Berechnung identisch gewesen sein? Ein in die Anfänge Jesu fallendes Jubeljahr müsste auch aufgrund der messianischen Wochenprophetie Dan 9,24ff messianisch-apokalyptische Relevanz besitzen.

*Esra* kam laut Esr 7,8 im Jahr 458<sup>71</sup> v.Chr. nach Jerusalem. Von hier aus gerechnet ergibt sich, dass das Sabbatjahr des Jahres 26/27 n. Chr. genau den Ablauf von 10 Jubelperioden bezeichnet, also sieben große Jahrwochen von zusammen 490 Jahren. Schon Euseb hatte in seiner Kirchengeschichte den Anfang einer Jubelperiode für das Jahr 472 vor Christus, die

68 Vgl. Joh 8,15f: „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand. Wenn ich aber auch richte, so ist mein Gericht wahr, weil ich nicht allein bin, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat.“

69 Gal 4,4; Mk 1,15; 1 Tim 2,6; Eph 1,10 vgl. *καίροί* Act 3,20 bzw. *καιρός* Röm 5,6.

70 Strobel 40.

71 A. a. O. 44: 457/456; die folgenden Jahreszahlen nach Strobel.

Zeit Esras, und genau 490 Jahre später zum Jahre 28/29 vor Christus, bei ihm das 15. Kaiserjahr des Tiberius den Ablauf der 10. Jobelperiode seit Esra. Ein ähnliches Bild kann man für *Josephus* annehmen.<sup>72</sup> Wie sehr der Vorstellungskreis um Sabbat- und Jobeljahr die von Lukas verarbeitete Tradition bestimmt hat, zeigt auch Lk 4,25, wo genau eine halbe Jahrwoche, nämlich drei Jahre und sechs Monate als Dürre- und Hungerzeit mit dem nun einsetzenden Wirken Jesu in Zusammenhang gebracht werden. Drei Jahre und sechs Monate aber sind nach Dan 7,25; 12,7 Jahre des Unheils.<sup>73</sup>

Dass diese alten Traditionen auch im Matthäusevangelium wirksam wurden, zeigt Weber bes. anhand des Schalksknecht-Gleichnisses (Mt 18,21–35).<sup>74</sup>

Die angekündigten guten Werke, die der Gesalbte und Geistgeleitete nach Jes 61,1–3 tut, erfüllen sich also im Wirken Jesu Christi, ja durch ihn kommt es zu der umfassenden Freilassung und Rückkehr, die trotz Lev 25 nie vollkommen realisiert wurde. Auch wenn bei Lukas sonst Hinweise auf das Jobeljahr fehlen und keine Jubiläen-Chronologie auf Jesus hin errechnet wird, weist Lk 4,19 zumindest auf die Freude und die Freiheit des Jubeljahres, und indirekt auf die ewige Ruhe des Gottesvolkes (vgl. Hebr 3–4).<sup>75</sup>

Nach Bittner lässt der Text „eindeutig die Taten des Messias erkennen: Die Verkündigung der Heilsbotschaft wird von Heilstaten begleitet werden. Er wird sich den einzelnen ‚Elenden‘ zuwenden. Zu erwarten sind demnach Krankenheilung, Dämonenaustreibung, Reinigung von Aussatz und Totenerweckung.“<sup>76</sup>

### 3.5 Vers 3: Fröhliche Wechsel

Der Vers nimmt zunächst das Stichwort der Trauernden wieder auf.<sup>77</sup> Durch kontrastierende Anspielung auf Trauersitten wird konkretisiert, worin der Trost bestehen soll. Der Vers ist also durch fröhliche Wechsel geprägt, die erklären, was den Trauernden „gesetzt“ werden wird:

- a) Schmuck statt Asche;
- b) Freudenöl statt Trauer;
- c) Lobgewand statt betrübten Geistes;
- d) Neue Namen: „Bäume der Gerechtigkeit“, „Pflanzung des Herrn“.

Wie gnadenvoll der Vers ist, erhellt sich am Gegensatz zu den traurigen Wechseln in Jes 3,24, wo der Herr als Gericht über die Töchter Zions ankündigt: „*Und es wird Gestank statt Wohlgeruch sein und ein Strick statt eines Gürtels und eine*

72 A. a. O. 44f.

73 A. a. O. 49. Vgl. Jak 5,17; Apk 11,3; 12,6.

74 Weber bes. 132ff; zu weiteren Passagen bei Mt: a. a. O. 145ff.

75 Oehler, angeführt bei Lange 662.– Vgl. außerdem das im zweiten Exkurs Bittners (bes. 253ff) zur *Stunde Jesu* Gesagte.

76 Bittner 145. – Aussatz galt als erster Sohn des Todes: Darum gilt auch der, der vom Aussatz ‚rein‘ wird, als einer, der von den Toten wiederkommt (ebd.).

77 3x die entspr. Wurzel in V. 2–3.

*Glatze statt lockigen Haars und statt des Prachtgewandes ein Sack, Brandmal statt Schönheit.*“ Auch der Gegensatz zur Vergeltungsregel lässt die Barmherzigkeit von Jes 61 aufleuchten: Leben um Leben, Auge um Auge etc.<sup>78</sup> Schon diese Regel (= das *ius talionis*) sollte die Vergeltung *beschränken*; jetzt aber wird nicht mehr nach dem Gesetz vergolten, sondern nach der Gnade: Die doppelte Strafe und Schmach ist schon vollzogen<sup>79</sup>, jetzt bringt der gesalbte Tröster *Freude*<sup>80</sup>. „Eure Traurigkeit soll in Freude gewandelt werden ... Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen“ (Joh 16,20; 20,20).

*Schmuck statt Asche:* Im Hebräischen eine Assonanz der Worte mit gleichen, nur umgestellten Buchstaben (wie oben beim Wechsel von „Gefangene“ zu „Bewohner“).– Asche wurde als Zeichen der Trauer auf den Kopf gestreut.<sup>81</sup> Gerade am Kopf soll nun Schmuck seinen Platz haben bzw. das Freudenöl<sup>82</sup> – auch im Gegensatz zur negativen Verwendung des Kopfschmucks in 3,20 (Putz der stolzen Töchter Zions) ein starkes Bild für den Wechsel! 61,10 macht das Ziel der Wechsel deutlich: Der (Kopf)Schmuck zeigt den Bräutigam/den Priester/die Braut an.

*Öl der Freude:* Gelegentlich hat man sich vor Freude mit Öl gesalbt: Pred 9,7f: „... Iss dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; ... lass deinem Haupte Salböl (שֶׁמֶן *schämän/élaion*) nicht mangeln ...“<sup>83</sup> „Salböl“ wird natürlich und geistlich gebraucht. Beim natürlichen Gebrauch ist der Mensch das Subjekt: Er kann sich selbst salben. Beim geistlichen Gebrauch ist Gott das Subjekt: Wen Gott und nur wen Gott salbt<sup>84</sup>, der hat den Heiligen Geist (V. 1!). Das Freudenöl als Metapher besagt, dass eine Zeit gottgeschenkter Freude anbrechen soll. „Freuet euch ... der Herr ist nahe!“ (Phil 4,4)

Dass ein Gesalbter die Trauernden salbt, ist Ausgangspunkt für deren eigenen Dienst (V. 4ff). Nach 1 Joh 2,20ff gilt als gesalbt, wer den Heiligen Geist hat, auch wenn kein Öl geflossen ist (Vergeistigung).

### *Gewand der Trauer oder des Lobpreises?*

Aus poetischen Gründen<sup>85</sup> und wegen des Bezugs auf V. 10 ist „Gewand“ wie oben abgedruckt eher mit תְּהִלָּה *t'hilla* (Lob) zu verbinden als mit אֵבֶל *ebäl*

78 Ex 21,23–37: 12x תַּחַת *tachat* in diesem Sinne.

79 40,2; 61,7.

80 V. 3. 7; 40,1ff.

81 Jos 7,6; 1 Sam 4,12; 2 Sam 13,19; Neh 9,1; Hes 27,30; vgl. Est 4,1–3; Jer 6,26; 25,34; 2 Makk 10,25f; 14,15.

82 Ps 23,5; 45,8; 2 Sam 14,2.

83 Vgl. auch Jes 57,9; Hld 4,10; 2 Sam 14,2; Ps 23,5, immer mit שֶׁמֶן *schämän*.– Das Fehlen des Öls zeigt Kummer oder Demütigung (Joel 1,10).

84 Auch durch einen menschlichen Mittler, z. B. Samuel (1 Sam 16).

85 In der obigen Synopse wird ersichtlich, wie jedes Kolon um einen Begriff erweitert wird (die Ziffern bedeuten die Wortanzahl): 1 – anstatt – 1; 2 – anstatt – 1; 2 – anstatt – 2. Die Septuaginta hält es fast durch (das zweite ἀντί fehlt).

(Trauer).<sup>86</sup> Viele Ausleger gehen jedoch mit der Lutherbibel diesen Weg und vermuten dann im Trauergewand nicht das angesichts einer Todesnachricht zerrissene Gewand<sup>87</sup>, sondern das daraufhin angelegte härene Sackgewand<sup>88</sup>. Es wurde direkt auf der Haut getragen und reichte bis in die Kniegegend. Bei jeder Bewegung verursachte es eine unangenehme Berührung. Es sollte dem Trauernenden auch dann, wenn er einmal fröhlich sein wollte, erinnern, „er habe kein Recht dazu, fröhlich zu sein“.<sup>89</sup>

Das Volk, das noch unerlöst in Sünde lebt, klagt im Bußgebet über sein *beflecktes Kleid* (64,5); das *neue Gewand* hingegen steht in der Bibel an vielen Stellen<sup>90</sup> für das neue, unvergängliche Leben aus Gott. Es zeigt äußerlich die neue innere Realität (Motyer z. St.). Wer es hat, stimmt in das „neue Lied“ ein, den *Lobgesang* bzw. die *Frucht der Lippen* nach 57,19. Einstimmen in die Lobpsalmen – das ist das Ziel, in das der Psalter, der doch mehrheitlich aus Klagen besteht, einmündet: „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn!“ Kleider machen Leute; die identitätsstiftenden Kleider sind die Worte des Herrn, die sein Geist sprechen lässt<sup>91</sup>, nach dem Rückbezug in V. 10 aber genauer: Heil, Gerechtigkeit und Priestertum. Damit ist der *betrübt* Geist abgelegt (siehe auch 65,13f!). Das Adjektiv „betrübt“ (כֹּהַהּ *kehah*) kommt im Jesajabuch nur noch in Kapitel 42 vor: Einmal für die, zu denen der Knecht gesandt wird (42,3), dann, verneint, für den Knecht selbst (42,4), was die Verbindung zu den übrigen Gottesknechtsliedern bestätigt (s. 1. 2).

Hält man den Vers neben 57,15, wird deutlich, dass in dem Sprecher Gott selbst bei den Seinen wohnt: „Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewig wohnt, dessen Name heilig ist: Ich wohne in der Höhe und im Heiligtum und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind, auf dass ich erquicke den Geist der Gedemütigten und das Herz der Zerschlagenen.“<sup>92</sup>

Mit 61,3 ist die Reihe der sieben Infinitive beendet. Das *Ergebnis* wird nun in *neuen Namen* benannt, die wiederum die neue Identität kenntlich machen. Die neuen Namen zeigen die neue Zugehörigkeit an: Wer dem Herrn gehört, ist nach

86 Da das Nomen nur hier vorkommt, müssen Vergleichstexte mit Vorsicht genossen werden. Die Wurzel עָטַח *atah* I [II „lausen“ kommt nicht in Frage] bedeutet 1. verhüllen (Lev 13,45 als Zeichen der Trauer), 2. sich in etw. hüllen (1 Sam 28,14 ohne Wertung, Lutherbibel hier sogar: „Priesterrock“). Positiv auch Ps 84,7: „Frühregen *hüllt* es in Segen“; 104,2 von Gott, der sich in Licht hüllt (!), von Gott auch beim nächstliegenden Beleg Jes 59,17. In Ps 109,29 (u. a.) findet sich עָטַח *atah* dagegen für die Bekleidung mit *Schande*. עָטַח *atah* hat also keine eindeutige Affinität entweder zur Trauer oder zur Freude.

87 Gen 37,24; 2 Sam 1,1 u. a.; Hiob 1,20.

88 2 Sam 3,31; 1 Kön 20,31f; Neh 9,1; vgl. Jes 3,24; 20,2.

89 S. R. Hirsch, zitiert bei Bräumer 73.

90 Vgl. Jes 61,10; Mt 22,12; 1 Kor 15,53; 2 Kor 5,2–4; Eph 4,24; Apk 3,4f 18; 4,4; 7,9; 19,8!

91 Jes 59,21, vgl. Röm 10,5ff.

92 Siehe auch die Kette tröstlicher Psalmworte für gebrochene Herzen: Ps 34,19; 51,19; 145,14; 146,7f; 147,2f! Gebrochenes Herz als Folge des Gerichts: Hes 6,9; als Folge des Redens des heiligen Gottes: Jer 23,9 „vor dem HERRN und wegen seiner heiligen Worte“.

ihm benannt. In der Stadt Gottes wird alles angeschrieben sein: „Heilig dem Herrn“.<sup>93</sup> Die hier gegebenen Namen betonen in „*Eichen der Gerechtigkeit*“ zunächst Stärke und Ausdauer; die Bedeutung mag am Gegensatz zu den „Götzeichen“<sup>94</sup> deutlich werden, an denen ein sündiges Israel seine Lust hatte. Sie geben keinen Halt, sondern der Wind trägt sie fort (57,13).<sup>95</sup> Der Name der *Pflanzung*<sup>96</sup> hat den größten Radius: Er erinnert, wenn man so beziehen darf, an den Garten Eden, den Jahwe selbst gepflanzt hat (Gen 2,8), und an die ewige Stadt, „*ihm zum Preise*“ (wie Jes 60,21). – Zu den neuen Namen und dazu, wie fröhlich die Wechsel sind, siehe auch 65,13–25.

Ohne Metapher gesprochen lautet das Ziel: *Gottes Herrlichkeit in Gottes Gemeinschaft*.<sup>97</sup> Anfang und Ende der Heilsgeschichte sind verknüpft in Entsprechung und Überbietung.

### 3.6 Verse 4–11: Gaben und Aufgaben für erneuerte Menschen

Der Zusammenhang von Garten, Umbenennung und Wiederaufbau (V. 3–4) erinnert an 58,11–12: „... Dann wirst du sein wie ein bewässerter Garten ... du sollst heißen“<sup>98</sup>: „Der die Lücken zumauert und die Wege ausbessert, dass man da wohnen könne“. Auch die Verse 49,8; 51,3 klingen wieder an.

Die Getrösteten, Befreiten, Neubenannten werden nun Subjekt und führen die fröhlichen Wechsel weiter: Sie werden die alten Trümmer aufbauen, und Fremde werden die Schätze herbringen<sup>99</sup>, sich dienstbar in die Landwirtschaft integrieren (61,5). Befreite können andere freigeben.<sup>100</sup>

V. 6 wechselt in die *Anrede*. Wieder gibt es neue Namen: Ihr werdet *Jahwepriester* und *Gottesdiener* heißen (je betont vorangestellt). Aus *doppelter Schmach* wird *doppelter Anteil in eurem Land*, ja *ewige Freude* (V. 7). Hertzberg (1939! Reihentitel: „Bibelhilfe für die Gemeinde“) sah eine Fehlentwicklung darin, dass bzw. wie Kapitel 60–61 die Heiden als Diener Israels skizziert. Zur „Priesterherrschaft“ von V. 6 schrieb er – aus theologischer und heutiger Sicht erschreckend –: „Gegen solche Verjudung – so kann man es nennen – des Christentums kann man sich nicht energisch genug zur Wehr setzen.“ Der „Abweg“, der in 61,1–3+7b–11 begann und sich in „5–7a als klarer Irrweg kundtat“, gelange „immer mehr in Wüsten talmudischer Gedankengänge“, „worin das Judenvolk

93 Vgl. Hes 48,35; Sach 14,20f; Ex 28,36. Jeder Sabbat ist „heilig dem Herrn“ (Ex 31,15 u. a.).

94 Jes 1,29f!; 57,5.

95 Vgl. die Überwinderkraft der Auserwählten nach 1 Joh 5,4f. – Weitere (Neu)Benennungen: 62,2+4; vgl. 43,1.7; 44,5; 48,1; 56,5 (!); 65,15 (!); 66,22; Apk 3,17.

96 Vgl. V. 11; 58,11; Jer 31,12; bes. Hes 34,29.

97 60,19f; Apk 21–22.

98 Ebenfalls קָוָה *qora*.

99 Kapitel 60 u. 62; vgl. 14,1ff; 49,22; 66,20.

100 58,6; vgl. Mt 18,21–35; Sir 28,2–6.

alles, die anderen nichts waren und Gott nur als der Beschenker des jüdischen Volkes seinen Platz fand“! Hier habe erst die radikale Umkehr geholfen, die Jesus in der Synagoge von Kapernaum (sic!) in seiner Auslegung brachte. „Denn nun steht Gott wieder im Zentrum mit seinem Willen des Heils für alle“. <sup>101</sup> Dass das Heil für die Heiden durch Heil für Israel <sup>102</sup> kommen sollte, war für eine anti-semitisch geprägte Zeit nicht zu ertragen. Übersehen wird dabei vor allem, dass mit 1 Petr 2,9 auch Heidenchristen als die königliche Priesterschaft apostrophiert werden, und zwar im Sinne des Alten Testaments, nicht als Umdeutung oder Gegenentwurf. Unser dreifaches Verständnis der Elenden, denen geholfen wird (s. o.), bestätigt sich hierbei.

Henry: „Those whom God sets at liberty he sets to work; he *delivers them out of the hands of their enemies* that they may *serve him*, Luke i. 74, 75; Ps. cxvi. 16. But his service is perfect freedom, nay, it is the greatest honour.“ <sup>103</sup>

Motyer: „As has been the case from 40:1 onwards, the picture of the return from Babylon into a desolated country is a motif for a greater recovery, i.e. entrance into the true kingdom of God, the land of spiritual inheritance in which every breakdown of the past is mended no matter how long-standing ... Through the Anointed One, all this long-standing and inherited brokenness will be restored.“ <sup>104</sup>

#### 4. Zur Besonderheit von Jes 61,1–3

Die besondere Stellung von Jes 61 liegt für die *Theologie des Jesajabuches* in der Synthese von Gottesknecht, Gesalbtem, Geistträger und dem erwarteten davidischen König. Es ist eine „Häufung von Mittler-Funktionen und -Ausrüstungen, die hier auf eine Person gesammelt sind“ <sup>105</sup>

Die besondere *kanonische Stellung* von Jes 61 liegt darin, dass alttestamentlich nur selten <sup>106</sup> von einer „Geistessalbung“ gesprochen wird, und dass Jesus in einer Ich-Rede <sup>107</sup> seine Salbung mit dem Heiligen Geist vorweg verkündigt: „Christuszeugnis des Alten Testaments“ geschieht hier im subjektiven und objektiven Genitiv zugleich, d. h. das Zeugnis *über* den Zeugen wird *von* diesem selbst vollzogen! Wo das Neue Testament die Predigt- und Wundertätigkeit Jesu und seine Bevollmächtigung mit dem Heiligen Geist anspricht, klingt Jes 61 mit an.

101 Hertzberg 156.

102 Joh 4,22; Röm 11.

103 Henry zu Jes 61,6.

104 Motyer 501.

105 Westermann 290, ebenso Chisholm 404.

106 1 Sam 16,13 (vgl. 10,1.6ff); 2 Sam 23,1f.

107 Vorbereitet durch 48,16 (?); 49,1–6; 50,4–11. „We have no stepping forward of an individual I-voice in the major section 40–48“ (Seitz 125).

Die sog. Gottesknechtslieder (enthalten in Jes 42; 49; 50; 52–53; 61) zeigen die Eigentümlichkeiten und die Beauftragung des Knechts in großer Bandbreite: Er ist Israel par excellence; er erlöst Israel und die Welt durch sein stellvertretendes Opfer; er dient als Prophet und neuer Mose, neuer König. Das Leiden des einen Gottesknechts widersprach seinem Auftrag nicht, im Gegenteil, es qualifizierte ihn, erhöht zu werden.<sup>108</sup> Die Hoffnung auf den König und die Hoffnung auf den Knecht sind also im Jesajabuch nicht getrennte Konzepte verschiedener Autoren, wie die meisten annehmen, sondern gehören zusammen (hierzu Motyer, Schultz).

Dass die Gottesknechtslieder die Eigentümlichkeiten *des Knechts* zeigen, schloss für die neutestamentliche Rezeption den Bezug zur Heidenmission *durch die Kirche* ein.<sup>109</sup> Ein analoger Vorgang ist im Oszillieren zwischen der kollektiven und der individuellen Ausübung der Herrschaft des Menschensohnes in *Dan 7* zu beobachten (vergleiche dort V. 14 mit 18). Gottesknecht bzw. Menschensohn sind je Repräsentanten des Gottesvolkes; er wird sein Volk an seiner Sendung bzw. Herrschaft beteiligen.<sup>110</sup> Eine weitere Analogie lässt sich zum Empfangen und Weitergeben des Wassers ziehen, das Jesus mit dem Wirken des Hl. Geistes verbunden hat (Joh 4,13f; 7,37–39).

## 5. Aus der Auslegungsgeschichte

Das sich an Jes 11 anschließende Messiasbild blieb nicht ausschließlich friedlich. War zwar dort nur vom „Hauch seines Mundes“ und dem „Stab seiner Lippen“ als seinen Waffen die Rede, so wird „Stab“ in den *Psalmen Salomos* mit Ps 2,9 (eisernes Zepter!) verbunden: „Sieh darein, o Herr, und lass ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren, ... und gürtete ihn mit Kraft, dass er ungerechte Herrscher zuschmettere. Weise (und) gerecht treibe er die Sünder weg vom Erbe, zerschlage des Sünders Übermut wie Töpfergefäße. Mit eisernem Stabe zerschmettere er all ihr Wesen, vernichte die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes“.<sup>111</sup> Jes 61 dagegen betont den helfenden Charakter der messianischen Taten; Gerichts- und Strafwunder fehlen hier.

Eine *messianische Lektüre* von Jes 61,1–3 findet sich schon in *Qumran* (11Q13, 4Q521).<sup>112</sup> 11Q13 versteht den gegenwärtigen Zustand Israels als

108 Jes 52,13ff; Phil 2,6–11; Hebr 2,9; 5,1–10; Chisholm a. a. O.

109 Vgl. unten Fußnote 144.

110 Vgl. die Andeutung in Jes 61,5f, ferner die Reihe futurischer Aussagen: Mt 19,28; Lk 22,28–30; 2 Tim 2,11f („dulden wir, so werden wir mit herrschen“); 1 Kor 6,2f!; Hebr 12,28f.– Vgl. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 569: Unser Anteil am prophetischen und priesterlichen Amt Christi ist schon gegenwärtig, unser Anteil am königlich-richterlichen Amt Christi erst künftig.

111 Bittner 146.

112 Pao/Schnabel 290.

„Exil“<sup>113</sup> und bezieht Jes 61 zusammen mit Dtn 15,2; Lev 25,10.13<sup>114</sup> auf die eschatologische Befreiung von satanischen Mächten; Exorzismus galt in Qumran als Gottes eigenes, eschatologisches Werk.<sup>115</sup>

Die Stelle gehört(e) im *Judentum* zu den *Haftarot*, d. h. den Stücken aus den Propheten, mit denen die Thora-Lesung abgeschlossen wird.

*Clemens von Alexandria* glaubte aufgrund Jes 61,2/Lk 4,18f, dass die öffentliche Wirksamkeit Jesu nur ein Jahr andauerte (Strom I, 21).<sup>116</sup>

*Hieronymus* sah eine Beziehung von Jes 61,1 zu Ps 51 (vermutlich V. 19f).<sup>117</sup>

*Theodoret von Kyros*: „Wir müssen die Bedeutung dieser Prophetie nicht ausführlich erklären, weil der Meister selbst sie schon für uns klar gemacht hat.“<sup>118</sup>

#### *Reformierte und lutherische Bekenntnisschriften:*

Der *Heidelberger Katechismus* (1563) führt Jes 61,1 als Beleg für die Dreieinigkeit Gottes an (Frage 25) bzw. als Erklärung für das Gesalbtheit Jesu Christi (Frage 31).

Für die Trinität spricht Jes 61,1 (zusammen mit Ps 45,8) auch laut der *Confessio Belgica* (1561, Art. 9), auch wenn dieser Glaubensinhalt das Verstehen weit übersteige.

Die *Solida Declaratio der Konkordienformel* (1577) nennt die Stelle zusammen mit 11,2 und Kol 2,3 als Erkenntnisgrundlage für den Geistbesitz Christi bzw. die Wesenseinheit beider.

*Matthew Henry* schreibt zu Jes 61,1–3: „He that is the best expositor of scripture has no doubt given us the best exposition of these verses, even our Lord Jesus himself, who read this in the synagogue at Nazareth (perhaps it was the lesson for the day) and applied it entirely [!] to himself, saying, *This day is this scripture fulfilled in your ears* (Luke iv. 17, 18, 21); and the gracious words which proceeded out of his mouth, in the opening of this text, were admired by all that heard them. As Isaiah was authorized and directed to proclaim liberty to the Jews in Babylon, so was Christ, God's messenger, to publish a more joyful jubilee to a lost world.“

*Conrad Orelli* (Basel), *Jesaja-Komm.* 1904: Jes 61,1–3 strebe mit Macht dem neutestamentlichen Ziele zu, das in 1. Petrus 2,9 wenigstens anfangsweise erfüllt ist (Hinweis von R. Bräumer).

Nach der *Perikopenordnung* von 1958 wird Jes 61,1–3(4.9)10f in Reihe III am 2. Sonntag nach Epiphania gepredigt; 1978 gelangt der Text in die Weihnachtszeit (in Reihe IV, am 2. Sonntag nach dem Christfest).

113 Gregory 496.

114 Durch Stichwortanreihung mit Jes 52,7 verbunden, wie dann bei Lk (vgl. 4,40f; Bittner 148).

115 Bittner 147.

116 *Bibl. d. Kirchenväter* 1936, Band III zu Clemens, 122.

117 Gregory 483.

118 Zitiert nach Beuken 412.

*Brevard S. Childs* (Komm. 2001, S. 505): „In sum, I would concur that the final shape of the Isaianic corpus is such that a resonance between the eschatological Messiah and the suffering servant was soon heard by the Christian church as a legitimate reader response to its scriptures in linking servant and Messiah. However, to read back a ‚servant/Messiah‘ figure into chapter 61 is to blur the Old Testament’s own witness by a retrojection of a later, fully developed Christian theology, not yet developed in the book of Isaiah.“ Dagegen hält *Rudolf Bräumer* 2008 fest: „Für Christen sind die Worte des Propheten von der totalen Neuregelung ein Hinweis auf Jesus, den kommenden Messias. Mit ihm trifft das gnädige Jahr des Herrn ein ... Die messianische Deutung des Jesajatextes auf Jesus ist kein leerer Wunschtraum. Sie ist begründet in Jesu eigenem Wort.“<sup>119</sup>

## 6. Wer ist der Sprecher der Ich-Rede von Jes 61,1–3?

Spricht der Prophet selbst? Im Vergleich zur Länge des Jesajabuches erfahren wir von der Person des Propheten wenig; es würde überraschen, wenn er in 61,1–3 einen neuen Berufsbericht nachträgt. Auch aus anderen Gründen passt die Aussage der Salbung mit dem Geist in Jes 61,1 nicht als Selbstprädikation in den Mund eines selbstbewussten Propheten.<sup>120</sup> Jesaja kann eine angebliche Geistbegabung negativ qualifizieren<sup>121</sup>; wie Jeremia und Hesekiel beruft er sich für seine prophetische Tätigkeit in erster Linie auf das Ergehen des Wortes.<sup>122</sup>

Die oben entfaltete Einbettung in die Kapitel 60–62 zeigt, dass Gott eine Person etabliert, die das Heilswerk an Zion und dann durch Zion vollbringen soll. Um *dieser Person willen* wird Zion zur Braut, zur Pflanzung, erhält neue Namen, wird attraktiv für die Fremden, wird priesterlich wirksam etc., nicht durch sich selbst. Gott freut sich an seinem Volk (5,7a)! Darum sendet er den Geistträger, und dieser gestaltet sich die Braut nach seinem Bilde. Er erhebt sie aus dem Staub, schmückt sie mit Kleidern der Gerechtigkeit. „Ihre Gerechtigkeit kommt von mir“ (54,17). Der Geistträger und Jahwe bleiben engstens verbunden: Im Grunde sind beide der Bräutigam.<sup>123</sup>

61,1 gehört, wie gesagt, in die Linie von 11,2 und 42,1. In dieser Linie weist der Abschnitt auf den königlichen Spross (Jes 11) bzw. den Gottesknecht (Jes 42), dessen Aufgabe, das Friedensreich zu errichten, weit über alles hinausgeht, was im vorchristlichen Palästina je verwirklicht wurde, und letztlich erst im

119 Bräumer 45f.

120 Im Targum wird der Abschnitt mit *nabi amar* („ein [der?] Prophet sprach“) eingeleitet. Hiergegen Young und bes. entschieden Delitzsch, je z. St.; Lange (656) dto., auf Delitzsch fußend. – Interessanterweise beginnt V. 10 im Targum mit „Jerusalem sagte ...“ (Beuken 414, Childs 506).

121 Jes 29,10; vgl. 19,14; 37,7; Hes 13,3; 20,32.

122 Jes 1,10; 2,1.3; 9,7; 16,13; 24,3; 28,3.14; 40,8; 45,23 u. a.; vgl. 6,8f.

123 54,6f; 62,4f; Apk 19,7–9.

neuen Jerusalem vollendet werden wird. Deutungen des Sprechers auf den *Hohepriester* (Pierre Grelot), auf eine *visionäre levitische Gemeinschaft*, die die eigene Körperschaft als den Gottesknecht versteht und das nachexilische Aufbauprogramm anführt (Paul D. Hanson<sup>124</sup>), oder auf *einen in der (Nach)Exilsgemeinde auftretenden Propheten bzw. „Tritojesaja“* (Joseph Blenkinsopp, Bradley Grego-ry u. a.) sind damit abzuweisen.

### *Der Messias als Gottesknecht und Geistträger*

Die Zitate in Lk 4,18–21<sup>125</sup> und Mt 11,5/Lk 7,22 bestätigen, dass sich in Jes 61 der *Gottesknecht* als vollmächtiger Geistträger präsentiert. Jesus suchte, an seine Taufe und die Himmelsstimme (Lk 3,21f) anknüpfend, Jes 61 als seinen Predigttext auf („er fand die Stelle“, Lk 4,17). Diese Stelle schließt die Reihe der Gottesknechtslieder ab: Hatte Gott den Knecht in 42,1 als seinen auserwählten Geistträger vorgestellt, der Recht und Licht unter die Völker hinausbringen soll, so bezeugt der Gottesknecht dann selbst seine Erwählung, seine Aufgabe (49,1ff) sowie sein Leiden daran<sup>126</sup>. In Jes 52,13–53,12 sprechen Gott und Gemeinde über den Knecht, von seiner Hoheit, seiner Erniedrigung und Wiederherstellung. Erst dann<sup>127</sup> stellt er sich auch selbst als Geistträger dar, wobei 61,1–3 sich durch die Beschreibung des *Auftrags* mit den vorangehenden Gottesknechtsliedern verbindet, konkret im Bezug auf

- die Gefangenen 42,7; 49,9,
- die Elenden 49,13 (vgl. 41,17),
- die gnadenreiche Verkündigung 50,4; vgl. 53,1;

außerdem mit Kapitel 11 durch die Bezüge auf ...

- die Elenden 11,4,
- den Frieden bzw. die Gerechtigkeit für Israel 11,3ff (vgl. 61,8),
- die Völker 11,10 (vgl. 61,5).<sup>128</sup>

124 Ähnlich auch J. Blenkinsopp: eine pietistische Gruppe in der Perserzeit; A. van der Kooij: eine jüdische Gruppe in Ägypten (laut Kruger 1570).

125 Das Verhältnis von Jes 61,1–2 und Jes 40–55 macht die Rolle des Propheten und Knechts (eine Person!) im neuen Exodus deutlich: Jesu Selbstbezeichnung als Prophet in Lk 4,24 und der Gebrauch der Beispiele von Elija und Elia unterstützen das. Außerdem wird im Kontext von Lk 7,16.22 mit Bezug auf Jes 61,1–2 Jesus als großer Prophet gefeiert.

126 49,4; 50,6f.

127 Zu 48,16 siehe oben.

128 Bittner 143 zur Verbindung Jes 42,1–9 mit 49,1–12: „Die Motive erscheinen auf vielfältige Weise aufeinander bezogen. Unabhängig von den Ergebnissen der modernen Forschung sind beide Texte durch die Methode der Stichwortverbindung als Einheit anzusehen und miteinander zu lesen. Das aber verbindet sie auch mit Jesaja 61,1ff und Jesaja 11,1ff. Alle Texte sind auf den kommenden Messias hin, den Träger des Geistes Gottes, verstehbar. Seine Berufung, sein Auftrag, seine Funktion für Israel und für die Völker usw. werden beschrieben.“

Ein Auftrag, der prophetische und königliche Züge so umfassend vereint, ist messianisch.<sup>129</sup> „The speaker is the Messiah. On the other hand, Calvin is probably correct when he points out that the passage may apply to the prophets, in that they were anointed of the Lord and spoke His words under His authority. Through their faithful proclamation Christ accomplishes the purposes set forth in this passage. At the same time the predominant emphasis is upon the servant himself.“<sup>130</sup> „When Christ said that *this day is this prophecy fulfilled in your ears*, He did not mean that the prophecy was exhausted on that particular day, but rather that the time had now come of which Isaiah spoke, and that the prophecy would be fulfilled throughout the course of the Church upon earth.“<sup>131</sup> Auch Pao/Schnabel wenden sich gegen eine scharfe Unterscheidung zwischen dem prophetischen und dem königlichen Charakter der Person; *beide* Aspekte werden von Jesus ausgefüllt.<sup>132</sup> Mit der Heiligen Schrift in der Hand, angeleitet durch Jesu Antwort auf die Frage des Täufers, konnte von den konkreten Taten Jesu auf die Art seiner Sendung, auf sein „Amt“ geschlossen werden.<sup>133</sup> Die siebenfache Charakterisierung der Person in Jes 11,2 und das siebenfache Werk in 61,1–3 müssen zusammengesehen werden. In 61 bekennt sich der Knecht zu dem, was ihm gemäß den anderen Texten aufgetragen war.

In Nazareth weiß und lehrt Jesus „durch die Wahl und Verlesung dieses Textes, dass das Wort, welches zu verkündigen sein Gott ihn geheißen und durch seinen Geist befähigt hat, das wesentliche Mittel ist, wodurch er seine und Gottes Herrschaft aufrichten soll und will.“<sup>134</sup> „Heute“: Eben indem *Jesus* diese Schrift liest, wird sie erfüllt, wird die Gnadenzeit begonnen: Seine Verkündigung ist nicht mehr Ankündigung von Zukünftigem, sondern Kennzeichen der Gegenwart als Zeit der Erfüllung der Weissagung.<sup>135</sup>

So ist im Miteinander von Jes 61 und Lk 4 der Satz Wilhelm Vischers wahr: „Das Alte Testament sagt, *was* der Christus ist, das Neue Testament, *wer* er ist, und zwar so, dass deutlich wird: nur der kennt Jesus, der ihn als den Christus erkennt, und nur der weiß, was der Christus ist, der weiß, dass er Jesus ist. So deuten die beiden Testamente, von Einem Geiste durchhaucht, gegenseitig aufeinander ...“<sup>136</sup>

Nun spricht das Jesajabuch nicht nur vom Geistbesitz des einen Gesalbten, sondern auch von dem der Kinder Jakobs (44,2f; 59,21). Unstrittig dürfte Beu-

129 „This task is a royal one“ (Chisholm 402).

130 Young 458f.

131 A. a. O. 460.

132 Pao/Schnabel 290.

133 Bittner 150.

134 Zahn, Lukas, 3. u. 4. Aufl., 1920, 237.

135 A. a. O. 239.– Keil-Delitzsch zu Jes 61,1–3: „... the speaker not only appears as the herald of the new and great gifts of God, but also as the dispenser of them (*non praeco tantum, sed et dispensator*, ‘Vitringa).“

136 Vischer 7 (Hervorh. orig.), vgl. 13.

kens Formulierung sein: „... ,the prophet‘ of ch. 61 presents himself as a new manifestation of the Servant, but also expects that his preaching will effectuate resemblance with the Servant among his listeners.“<sup>137</sup> Daher die Frage:

*Können Gläubige des Neuen Bundes ihre Identität durch ein Mitsprechen von Jes 61,1–3 bekennen?*

Zur Frage einer Übertragung der Beauftragung des Knechts auf die Gläubigen des Neuen Bundes ist Folgendes zu bedenken:

1. Was der Knecht *an* Zion tut, überschneidet sich zwar mit dem, was er *durch* Zion tun will, aber beides ist nicht deckungsgleich. Zunächst musste Jesus einen Weg gehen, auf dem „du mir jetzt [νῦν] nicht folgen kannst“ (Joh 13,36, dann aber: „... du wirst mir aber später folgen“). Nur wenn man das heilsgeschichtlich einmalige Tun des Menschgewordenen im Auge behält, darf man auch davon sprechen, was er durch uns tun will und tatsächlich tut. Worin er stellvertretend für mich steht, kann ich gerade nicht stehen, sonst stelle ich das Wort vom Kreuz in Frage.<sup>138</sup>  
Das Wort vom Kreuz gibt dem Christen seine Identität und Zugehörigkeit; es steht vor allem Sollen und Fruchtbringen. Was der Philosophie als naturalistischer Fehlschluss<sup>139</sup> gilt, ordnet das vollmächtige Wort Gottes: Die Gläubigen sind gesalbt bzw. geistbegabt<sup>140</sup> und gesandt, dazu ausgerüstet mit dem Geist<sup>141</sup>. Es ist Gottes Bund, dass *er seine* Worte in unseren Mund legt (s. Jes 59,21!) und die wahre Jüngerschaft mithin ein Bleiben in diesen Worten ist (Joh 8,31f; 17,8.14.17!).<sup>142</sup>
2. Das *gnädige Jahr* beginnt mit dem Kommen *Christi* und *seiner* Inanspruchnahme dieses Textes, nicht mit unserem Zeugnis. Der *Tag der Vergeltung* dürfte der gleiche sein wie der in Jes 63,4; Act 17,31 (auch Joel 2,1f?): Das Gericht ist aufgeschoben bis zu diesem Tag. Jesus hat in Lk 4 diesen Passus wohl deshalb nicht mitzitiert, weil der Tag der Vergeltung erst bei seinem zweiten Kommen ansteht (Joh 3,17!). Dass Jesus Jes 61,1–3 als Grundwort

137 Beuken 439. Die Spannung zwischen der individuellen und kollektiven Dimension mag auch durch die Analogie verständlicher werden, dass in Israel (wie in seiner Umwelt) der König repräsentativ für sein Volk stand: sein Gehorsam oder Ungehorsam brachte Segen oder Fluch über das ganze Volk (Königebücher).

138 Ist Jes 61,1–3 Gottesknechtlied, wie wir annehmen, so hat Jesus mit seinem Zitat in Nazareth auch gesagt, dass *alle* diese Lieder von ihm sprechen. Mit seinem Zitat hat er also nicht nur sein Wirken als Prediger und Heiler, sondern auch seine Passion mit angekündigt (Childs 507f)!

139 D. h. ein Schluss vom Sein auf das Sollen, von Natur auf Kultur, von einer Beschreibung auf eine Wertung. Vgl. David Hume: „We cannot go from Is to Ought.“

140 Jes 32,15!; 1 Joh 2.

141 Joh 20,21f; Act 1,8.

142 Vgl. Barnes 398: „Ask any courtroom judge, and he or she will tell you that the last thing we want is for the witness to get creative. Witnesses, just witness and then speak about what they saw.“

auf sein erstes Kommen in Niedrigkeit bezieht, ist zugleich eine Warnung davor, diese Verse politisch zu missbrauchen (d. h. die Verheißung mit staatlicher Gewalt durchzusetzen), sondern lässt sie strikt als das gelten, was sie sagen: „gesalbt, zu verkündigen ..., gesandt, zu predigen ..., zu verkündigen das Gnadenjahr ...“

3. Steht im Neuen Testament die Aufgabe Christi und die der Christen direkt gegenüber, tritt der wortbezogene Auftrag der Christen heraus. Aufgabe der Christen ist nicht, ihre *eigene* Geistbegabung zu bezeugen, sondern die Salbung bzw. Geistbegabung ihres Herrn, wie dies etwa in *Act 10,34–43* geschieht. Wir sollen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn predigen (2 Kor 4,5), bestätigt ein *Vergleich von V. 38 mit V. 42*: In V. 38 bezeugt Petrus das Gesalbtheit Jesu, d. h. Jesus als den endzeitlichen Geiststräger und Heilsbringer. Das Leben Jesu wird summiert als das eines wandernden Predigers und Wohltäters (vgl. Mk 7,37). Nach seinem Tod und seiner Auferweckung gebietet er, von sich auch als dem Richter (Tag der Vergeltung!) zu predigen (V. 42). Pfingsten bleibt unerwähnt; vielmehr: Pfingsten und Predigtauftrag werden zusammengeschaut. Die Wirkung der Predigt hier und am ersten Pfingsten entspricht dem genau: Der Geist bringt das Wort vom Gesalbten (Act 2,4a! 14ff), und durch das Wort kommt der Geist in die Herzen.<sup>143</sup> Und der Geist, der uns die Worte Christi erinnert, lässt uns von keinem anderen als von ihm im Gebet das Geschehen der sieben Infinitive erwarten: Das ist rechtes Vertrauen!
4. Das *Gesalbtheit der Christen* führt nach *1 Joh 2,18–29* zunächst zu einer wahrheitsgemäßen Erkenntnis über den Sohn – dass *er* der Christus, der Gesalbte ist (V. 20f. 27); während das nicht- und antichristliche Wissen eben dies leugnet (V. 22; vgl. 5,20).

Neutestamentlich gilt freilich auch, der Zweiteilung des lukanischen Werkes entsprechend, dass die Zeit des Gnadenjahres mit der Himmelfahrt nicht zu Ende ist, sondern sich im Wirken der Apostel fortsetzt. Das vollmächtige Predigen des Menschgewordenen findet nach dem lukanischen Doppelwerk in dem der Apostel – an und nach Pfingsten – eine Fortsetzung, vgl. sein machtvolles Wort (Lk 4,22.32.36; 5,5 u. a. bis 21,33; 24,19.44) mit ihrem machtvollen Wort (Act 2,22.37.40f; 4,4 u. a. bis 20,32; 1 Thess 2,13). Und Paulus kann seine Beauftragung zur Heidenmission mit der Beauftragung des Gottesknechts begründen, ja ausdrücklich dazu setzen: „so hat *uns* der Herr geboten, Ich habe dich zum Licht der Nationen gesetzt, dass du zum Heil seiest bis an das Ende der Erde“<sup>144</sup>. Diese Übernahme ist schon in der Struktur der Jesaja-Texte über den

143 Wirkung auf die Hörer, vgl. „Herz“ in Act 2,37 mit 7,54; 10,44.

144 Act 13,47 nach Jes 49,6. In Röm 10,15 ändert Paulus den Singular der LXX-Vorlage von Jes 52,7 in den Plural „Freudenboten“ und zeigt damit die Partizipation aller Prediger am Wirken des Erzhirten an (D. Johnson).

Gottesknecht begründet. Denn bestimmte Aussagen, die dort ihm gelten, gelten anderswo der Gemeinde: Mit Person und Werk ihres Herrn ist sie innig verbunden. Er ist der Knecht, die Glieder der Gemeinde sind die Knechte, und von beiden gilt

- a) erwählt (Jes 42,1 – 14,1; 41,8f; 43,10.20; 44,1f; 45,2; 49,7; 65,9.15.22), gesalbt zu sein bzw. den Heiligen Geist zu haben (Jes 42,1; 61,1 – Jes 59,21; 61,3 [Ö]<sup>145</sup>); Hes 36,26f; 1 Joh 2 u. a.);
- b) Licht der Welt zu sein (Jes 42,6; Joh 8,12 – Mt 5,14) bzw. konkret: dass sie verkündigen, trösten und stärken. Christus „ist der eigentliche Amtsträger, und die Menschen, die in der Gemeinde ein Amt haben, vollführen das, was Jesus vor ihnen bereits getan hat und noch immer tut.“<sup>146</sup> Am Ende der Bibel laden der Geist und die Braut *gemeinsam* ein: „Komm! Und wer es hört, der spreche: Komm!“ (Apk 22,17);
- c) dass sie richten und herrschen werden (Dan 7,22.27; Mt 19,28; Lk 22,30; 1 Kor 6,2; Apk 2,26–28; 3,21; 20,4).

In unserer Zeit, in der die faszinierendste Ketzerei darin besteht, den Unterschied von Gott und Mensch aufzuheben (so Reinhard Hempelmann<sup>147</sup>), ist gleichwohl sorgfältig am *Unterschied, am Vorrang bzw. der Vor-Gängigkeit des einen Herrn* festzuhalten: Unser Licht ist Licht von seinem Licht, unsere Gotteskindschaft ist Anteil an seiner Sohnschaft, unser Geistbesitz ist durch ihn vermittelt (Joh 14–16). In *ihm*, sagt Paulus, ist die Gemeinde erwählt (Eph 1,4), in *ihm* sind wir Erben seines Reiches (1,7), in *ihm* haben wir Frieden (2,14), ja wir sind „*geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat*“ (2,10). Unter diesen Werken ragt die Verkündigung des Evangeliums durch Menschen heraus, denn das *Evangelium* ist die Kraft Gottes, Juden und Griechen selig zu machen. Die Verkündigung des Evangeliums durch menschliche Knechte ist Offenbarung Gottes (Röm 1,16f)!

### „Sprechakte“

Jes 61,1–3 nennt eine Reihe von „speech acts“.<sup>148</sup> Indem der gute Hirte seiner Herde Verkündiger schickt, werden diese gesandt wie ihr Herr („wie mich der Vater sendet, sende ich euch“, Joh 20,21) und sie wirken wie ihr Herr („wer euch hört, hört mich“, Lk 10,16). In den Seligpreisungen und in den synoptischen Aussendungsreden beteiligt Jesus seine Jünger an seiner Sendung. „Er hat sie ausgesandt, die Gottesherrschaft zu verkündigen und die Kranken zu heilen wie er selbst ... Von der Sendung Jesu zur Sendung der Jünger lässt sich eine klare

145 Angeführt aufgrund Beuken 440.

146 Friedrich 425, vgl. 427.

147 Idea Spektrum H. 30/31, 2010, 16.

148 Westermann 291: „Sein Auftrag besteht ausschließlich in einem Reden; in solchem Verkündigen aber und durch dieses soll er einen Wandel bei denen herbeiführen, zu denen er gesandt ist; ‚Heil verkündigen ist also fast so viel wie Heil aufbieten, bewirken‘ (Th. H. Robinson ...)“.

Verbindungsline ziehen: Wie Jesus in seinem Tun die Güte und Gerechtigkeit seines Vaters abbildet, der ihn in die Welt gesandt hat, so werden die Jünger denen zum Zeugen und Bild Christi, zu denen Jesus sie gesandt hat ... Dem hohen Amt der Jünger entspricht allerdings auch eine starke Gefährdung. Jesus ist auf sie in seinem Doppelgleichnis vom Salz und Licht der Welt (Mt 5,13–16) eingegangen. Die Jünger sind diejenigen, die mit ihrer Verkündigung die endzeitliche Scheidung der Welt heraufführen (Mt 10,20f); in ihnen leuchtet für die Menschen das Licht des Lebens auf und öffnet sich der Weg zur messianischen Gottesstadt<sup>149</sup>; wenn sie aber versagen, sind sie die ersten, die dem Gericht verfallen. Das Dasein der Jünger ist so gleichzeitig von endzeitlicher Freude und eschatologischem Ernst geprägt.<sup>150</sup> „Auch nach dem vierten Evangelium ist die Mission der Jüngergemeinde ganz und exklusiv in der Sendung Jesu verwurzelt.“<sup>151</sup> Die Jünger sollen durch den Heiligen Geist sogar noch größere Werke tun als Jesus selbst (Joh 14,12).

Es sind performative, d. h. Veränderung wirkende Sprechakte: Sie bewirken die Sündenvergebung, wie Jesus sie zusprechen konnte (Joh 20,23). Natürlich ist unser Wort dem Wort Christi nicht an sich gleichwertig, mit Luther und Bullinger ist aber die Gleichwirksamkeit beider in der rechten Schriftauslegung zu glauben: Durch die Gnade und das Apostelamt wird der Gehorsam des Glaubens aufgerichtet; das mündliche oder schriftliche Wort vom Kreuz erweist sich als Gottes rettende Kraft.<sup>152</sup>

Da Wort- und Lebenszeugnis zusammengehören, ist schließlich zu betonen, dass diese Sprechakte die leiblich tätige Liebe gerade nicht ausschließen, sondern zu ihr führen.<sup>153</sup> Die Aufzählung der fröhlichen Wechsel in Jes 61 wäre sonst sinnlos; entsprechend gaben die Apostel nicht nur ihr Wort, sondern öffneten auch ihr Leben (1 Thess 2,8).

Die Anteilnahme der Gemeinde an der Sendung ihres Herrn schließt zuletzt das *Leiden* ein. „Zwischen dem Missionsevangelium vom gekreuzigten Christus, der Zeugnis- und Leidensexistenz des Paulus und dem Leben der Paulusgemeinden besteht eine deutliche Entsprechung.“<sup>154</sup> Lukas zeigt die Liebestätigkeit der

149 Vgl. Mt 5,14ff mit Jes 42,6; 49,6; 60,1f. *Tun und Ergehen der Nachfolger orientiert sich bes. durch Liebe, Demut, Vergeben und Leiden an der Gestalt Jesu Christi*, siehe das „wie ich ...“ bzw. „wie er...“ in Joh 13,14f; 2 Kor 1,5; Eph 4,32; Kol 3,13; 1 Petr 2,20f; 4,13f; 1 Joh 1,7; 2,6; 4,11. Dahinter steht die Taufe, der innigste Ausdruck der Lebens- und Todsgemeinschaft mit Christus (Röm 6)!

150 Stuhlmacher 111. Die vorige Fußnote gehört nicht zum Zitat.

151 A. a. O. 128.

152 Röm 1,6,16; 1 Kor 1,18.

153 Stuhlmacher 133, vgl. 112: „Die für den anderen eintretende Liebe ist nicht nur das Grundmuster der messianischen Existenz Jesu, sondern sie soll auch Kennzeichen des Verhaltens der Jünger zueinander sein (Joh 13,34f).“ In der Verratsnacht zerbrach dies zwar, wurde aber in der Begegnung mit dem Auferstandenen (Joh 20; Lk 24; 1 Kor 15) bzw. durch Pfingsten erneuert.

154 A. a. O. 126.

ersten Christen als Echo, ja Erfüllung der Sabbathhoffnungen des Dtn. Das Feststellung von Act 4,34, nach der es keinen unter ihnen gab, der Mangel litt<sup>155</sup>, ist Echo des Septuagintatextes von Dtn 15,4<sup>156</sup>: „damit nur ja kein Armer unter dir ist ...“

.... the church by its internal practice was erecting a sign-post to the reality of the future. The new age of life in the Messiah and in the Spirit is described in terms that echo the jubilee and its related sabbatical institutions. And the effect was a community in mission marked by an integral combination of verbal proclamation (the evangelistic preaching of the apostles) and visible attraction (the social and economic quality of the believers). Not surprisingly, the church grew in numbers, strength, maturity and mission.<sup>157</sup>

## 7. Fazit

In Jes 61,1–3 spricht der Gottesknecht in einem trinitarischen Geschehen: Gott der Vater salbt ihn mit dem Heiligen Geist und sendet ihn zu den Armen; die Verse sprechen von den durch ihn zu vollbringenden fröhlichen Wechseln.

Nicht exegetisch von diesen Versen her, aber durch den größeren Kontext tritt die Sendung aller Jahwepriester und Gottesdiener (V. 6) in den Blick: Petrus hat die Verkündigungsaufgabe der königlichen Priesterschaft betont, die von der Kirche als ganzer wahrgenommen werden soll (1 Petr 2,9; Act 10 s. o.).

Jes 61,1–3 – zumal als Text mit einer göttlichen Person als Subjekt aktiver Verben! – ist Evangelium, nicht Gesetz. Freuen wir uns (V. 10!) wie die Heiden in der Act an seinem Trost<sup>158</sup>, den wir so nötig haben wie die Exulanten und Rückkehrer des 6. Jahrhunderts vor Christus und wie die Unterdrückten zur Zeit des Pontius Pilatus, die die Predigt Jesu in Nazareth hörten! Stimmen wir ein in den Lobgesang, der betrübte Geister fröhlich macht, und bekennen wir von Herzen, was der Gottesknecht getan hat, tut, und gewiss tun wird! Dass es fröhliche Wechsel, ja einen gnädigen Gott überhaupt geben kann, gründet ja zuletzt darin, dass der Gottesknecht an unsere Stelle tritt und die Schuld auf sich nimmt (Jes 53). Nur er gibt die Kraft und den Geist, auch gegen die sichtbare Wirklichkeit den hörenden Glauben festzuhalten, dass Gott die Verheißungen von Jes 60–62 wahr machen wird. Durch Jesus wissen wir: Gott ist diese Welt nicht gleichgültig. Er bleibt nicht fern, sondern erbarmt sich, kommt selbst und wischt die Tränen ab.<sup>159</sup>

155 οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς ... – Einziges Vorkommen von ἐνδεής im Neuen Testament!

156 οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής ...

157 Wright 303.

158 Jes 35,1–5; 60,6; 65,13.18; 66,5.10.14, bes. Act 13,47f.

159 Die „Themenkonkordanz“ von Walter Elwell druckt den Text u. a. unter den Überschriften „Buße wird verwirklicht durch Trauer“ und „Gläubige sollten von Lobpreis geprägt sein“ ab (2001, 579. 712).

In Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit; in ihm bzw. im Heiligen Geist haben wir die Fülle eines neu geschenkten Lebens, und nach unserem Text: Freiheit, Trost, Gnade, den Schmuck der Gerechtigkeit, einen geheiligten und freudigen Lobgesang, die ewige Pflanzung und Stadt – und das alles zu seiner Ehre.

### *Eine seelsorgerliche Perspektive*

Der Leiter eines christlichen Heimes, der viel mit der Seelsorge an okkult Belasteten zu tun hatte, betonte in einem Gespräch über Jes 61, es sei besonders wichtig und tröstlich, dass Christus Sprecher und Subjekt dieser Verse ist: Denn als menschlicher Seelsorger habe er nicht die Macht, die zerbrochenen, belasteten Herzen zu heilen und den Dämonen zu gebieten. Er kann und soll das Wort von der Versöhnung sagen, aber es ist zuletzt nicht seine Macht, sondern die Macht Christi, der mitfühlen, an die Stelle des Belasteten treten und die Last tatsächlich übernehmen, die fremde Macht tatsächlich überwinden kann (Hebr 2,14–18).

Wer spricht in Jes 61,1–3? Vereinfacht kann man so antworten: Jes 61,1–3 beschreibt, wie Christus, der Gesalbte, seine Sendung bezeugt. Der Hauptbeleg ist Lk 4. Jede Auslegung von Jes 61 muss sich an diesem Kapitel bewähren. Sachlich sind wir hier die Empfangenden. Eine Verbindung zu Identität und Sendung der christlichen Gemeinde findet sich *in anderen Texten*, z.B. Jes 61,4ff und 1 Petr 2 (gemeinsame Stichworte: Aufbau; Priesterschaft). Hier gibt der Herr der Welt durch alle, die die Salbung haben (1 Joh 2).

## 8. Literatur

### *Kommentare:*

Jesaja: M. Henry (1857), F. Delitzsch (1869), J. P. Lange (1878), C. Orelli (1904), H. W. Hertzberg (1939), W. Kessler (1960), E. J. Young (1974), C. Westermann (1981), J. D. W. Watts (1987), J. A. Motyer (1993), W. Brueggemann (1998), J. N. Oswalt (1999), B. S. Childs (2001), B. E. Bayer (2007).

Lukas: Th. Zahn (<sup>2</sup>1920); D. W. Pao, E. J. Schnabel: Luke, in: G. K. Beale, D. A. Carson (Hg.): *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Gr.Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007, 251–414.

### *Sonstiges:*

M. C. Barnes: The Spirit of the Lord Is Upon Me. A Meditation On Isaiah 61, in: *Calvin Theological Journal* 39, 2004, 396–399.

U. Becker: Tendenzen der Jesajaforschung 1998–2007, in: ThR 74, 2009, 96–128.

O. Betz: Art. Sabbatjahr und Jubeljahr, in: H. Burkhardt (Hg.), *Das große Bibellexikon* Bd. 3, 1313f.

- W. A. M. Beuken: *Servant and Herald of Good Tidings. Isaiah 61 as an Interpretation of Isaiah 40–55*, in: J. Vermeylen (Hg.): *The Book of Isaiah*, BETL 81, Leuven: Peeters, 1989, 411–442.
- W. J. Bittner: *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund*, WUNT II,26, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.
- R. Bräumer: *Visionen – Wegweiser zur Praxis des Glaubens*, St. Chrischona 2008 (ungedruckt).
- W. W. Cannon: *Isaiah 61 1–3 an Ebed-Jahwe Poem*, in: ZAW 47, 1929, 284–288.
- R. B. Chisholm: *The Christological Fulfillment of Isaiah's Servant Songs*, in: *Bibliotheca sacra* 163, 652/2006, 387–404.
- J. J. Collins: *A Herald of Good Tidings: Isaiah 61:1–3 and Its Actualization in the Dead Sea Scrolls*, in: C. A. Evans et al. (Hg.): *The Quest for Context and Meaning*, FS J. A. Sanders, Leiden: Brill, 1997, 225–240.
- S. Felber: *Typologie als Denkform biblischer Theologie*, in: H. H. Klement u. a. (Hg.), *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, 35–54.
- G. Friedrich: *Das Amt im Neuen Testament*, in: J. H. Friedrich (Hg.): *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 416–430.
- D. E. Gowan: *Isaiah 61:1–3, 10–11*, in: *Interpretation* 35, 1981, 404–409.
- B. C. Gregory: *The Postexilic Exile in Third Isaiah. Isaiah 61:1–3 in Light of Second Temple Hermeneutics*, in: JBL 126, 2007, 475–496.
- H.-J. Hermisson: *Gottesknecht und Gottes Knechte. Zur ältesten Deutung eines deuterjesajanischen Themas*, in: H. Cancik (Hg.): *Geschichte – Tradition – Reflexion I (FS M. Hengel)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 43–68.
- W. Hildebrandt: *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, Peabody/Mass.: Hendrickson, 2. Aufl., 1999.
- H. A. J. Kruger: *Isaiah 61:1–3(4–9) 10–11: Transferor of Privileges, an „Identikit“ of the Servant of the Lord?*, in: HTS [Pretoria] 58, 2002, 1555–1576.
- R. Schultz: *The King in the Book of Isaiah*, in: P. E. Satterthwaite, R. S. Hess and G. J. Wenham (Hg.), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Paternoster/Baker Books, Carlisle/Gr.Rapids, 1995, 141–165.
- Chr. R. Seitz: *„You are my servant, you are the Israel in whom I will be glorified“*. *The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah*, in: *Calvin Theological Journal* 39, 2004, 117–134.
- O. H. Steck: *Der Rachetag in Jesaja LXI 2. Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit*, in: VT 36, 1986, 323–338.
- A. Strobel: *Die Ausrufung des Jubeljahres in der Nazarethpredigt Jesu. Zur apokalyptischen Tradition Lc 4<sub>16-30</sub>*, in: BZNW 40, 1972, 38–51.

- P. Stuhlmacher: Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission, in: ThBeitr 12, 1981, 107–135.
- W. Vischer: *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Band I. Das Gesetz, München 1934.
- B. Weber: Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18,21–35 auf dem Hintergrund des „Erlassjahrs“, in: ThZ 50, 1994, 124–151.
- C. J. H. Wright: *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 6. Aufl. 2009.
- W. Zimmerli: Das ‚Gnadenjahr des Herrn‘ (1970), in: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, G.A. II, ThB 51, München, 1974, 222–234.

Stefan Felber

### **Who speaks in Isaiah 61:1–3?**

The purpose of this exegesis of Isa 61:1–3 is to identify the ‘I’ or speaker (not the author), who witnesses to have “The Spirit of the Lord GOD upon me”. Is the church (or Christian believers) entitled to apply the same to herself, and how? The result makes clear that and how the text must be applied to Jesus Christ.. By sending his disciples and appointing them his witnesses (as other scriptures show), Jesus links the sending of himself by the Father with his sending out the church, without identifying those relationships.

The exegesis also attempts to demonstrate the intertextual richness of these verses.



## Philipp Melanchthon, zur „zweiten Geige“ verdammt? Veröffentlichungen aus dem Melanchthonjahr 2010

Ereignisse werfen nicht nur ihre Schatten voraus, sondern ziehen sie auch hinter sich her. Dies gilt vor allem für Jubiläen. Das Jahr 2009 wurde dem Gedenken des 500. Geburtstags Johannes Calvins gewidmet.<sup>1</sup> Auch in den Veröffentlichungen frommer Verlage wurde dieses Jubiläum in unterschiedlicher Weise gewürdigt. Im Jahr 2010 wurde der Wiederkehr von Philipp Melanchthons 450. Todesjahr gedacht. Auch dies war ein Anlass, einige Bücher über den Reformator zu veröffentlichen. Schaut man die Programme der evangelikalen Verlage durch, muss man aber feststellen, dass dieses Gedenkjahr ganz offenbar übersehen wurde oder aber die Person Melanchthons für die eigene Leserschaft als unbedeutend eingeordnet wurde – oder beides zusammen.

Nun wird zugegeben werden müssen, dass Gedenkjahre zum Tod einer bekannten Person oft nicht ganz so stark wahrgenommen werden wie Geburtsjahresjubiläen. Dennoch brachte das Melanchthonjahr 2010 eine ganze Fülle von Literatur hervor. Einige davon sollen im Folgenden vorgestellt werden<sup>2</sup>, nicht zuletzt um den neben Martin Luther bekanntesten Wittenberger Reformator in Erinnerung zu rufen.

Im Jahr 1997 war Melanchthons 500. Geburtstag an vielen Stellen in Deutschland groß gefeiert worden. Die Literatur zu ihm stieg im Verhältnis zu den Jahrzehnten vorher sprunghaft an<sup>3</sup>, aber auch schon damals war das Interesse an ihm in evangelikalen Verlagen offenbar zu gering, als dass sie es zu – populären oder anderen – Veröffentlichungen genutzt hätten<sup>4</sup>. Im „Jahrbuch für evangelikale Theologie“ findet sich eine einzige Rezension zu einem Sammelband mit Vor-

- 
- 1 Vgl. J. Eber: In *Calvino veritas – Neuerscheinungen zum Calvinjahr 2009*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 23, 2009, 197–215.
  - 2 Weder die selbständigen Publikationen noch die Zeitschriftenaufsätze können an dieser Stelle erschöpfend genannt oder gar besprochen werden.
  - 3 Allein in der Bibliographie der Europäischen Melanchthonakademie Bretten habe ich 407 Titel gezählt ([http://www.melanchthon.com/Melanchthon-Akademie/Wissenschaft\\_und\\_Forschung/Melanchthon\\_Bibliographie\\_1990-1999.php#1997](http://www.melanchthon.com/Melanchthon-Akademie/Wissenschaft_und_Forschung/Melanchthon_Bibliographie_1990-1999.php#1997)); vgl. weiter M. H. Jung, *Philipp Melanchthon 1497–1997. Neuerscheinungen zum Melanchthonjahr 1997*; Teil 1, *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 97, 1997, 177–206; ders.: *Philipp Melanchthon 1497–1997. Sammelrezension von Neuerscheinungen zum Melanchthonjahr 1997*, Teil 2, *ibid.*, Jg. 101, 2001, 284–321.
  - 4 Bei der Recherche in den damals vermutlich wichtigsten evangelikalen Verlagen (Brunnen, R. Brockhaus, Hänssler) fand ich lediglich eine Videokassette.

trägen über Melanchthon<sup>5</sup>. Auf Heinz Scheibles einschlägige Melanchthonbiographie<sup>6</sup>, die im Übrigen durchaus in populärer Form geschrieben ist, wird in der kirchengeschichtlichen Rezensionsabteilung hingewiesen<sup>7</sup>, für eine Rezension ist dieser Band offenbar nicht wichtig genug gewesen. Im 16. Jahrgang (2002) wird noch einmal ein Buch rezensiert, in dem es um den Begriff „consensus“ bei Erasmus, Melanchthon und Calvin geht. Darüber hinaus kommt Melanchthon als Leitbegriff in Titeln von Aufsätzen oder Rezensionen nicht mehr vor.

Es stellt sich die Frage, ob und wieso für den pietistischen oder evangelikalischen Horizont der Mann, der neben Luther über viele Jahre die Wittenberger Reformation geprägt und für sie gekämpft hat, keine Rolle spielt. Schlagworte, die man zu Melanchthon lesen kann, wie die vom „ewig Zweiten“<sup>8</sup> oder demjenigen, der „im Schatten eines Größeren zu leben und zu arbeiten, die zweite Geige (...) zu spielen“<sup>9</sup> hatte, sind angesichts dieses Befundes im evangelikalischen Jahrbuch fast ein überschwängliches Lob. Er wird nicht zur Kenntnis genommen, auch nicht nach einer gewissen „Wiederentdeckung“ nach 1997<sup>10</sup>.

Es ist also angebracht, wenigstens das Todesjahrjubiläum 2010 und einige wenige der in diesem Jahr erschienenen Publikationen zum Anlass zu nehmen, an diesen Reformator zu erinnern<sup>11</sup> – und gleichzeitig zu fragen, welche Anregungen Melanchthon für das eigene theologische Denken vielleicht bieten könnte. Methodisch betrachtet bedeutet dies, dass nach einer Vorstellung der von mir näher durchgearbeiteten Bücher wenigstens einige Themenbereiche genannt werden, bei denen nachdrücklicher (oder überhaupt) die Gedanken Melanchthons zu Rate gezogen werden könnten.

## 1. Melanchthonrezeption, insbesondere in der pietistischen Tradition

Zunächst ist einmal festzustellen, dass die „Melanchthonvergessenheit“ kein Spezifikum derjenigen Theologie und Frömmigkeit erwecklicher Tradition ist, die mit „evangelikal“ bezeichnet werden kann. Konzentriert man sich zunächst

- 
- 5 B. Kaiser, Rez. zu M. Beyer, G. Wartenberg (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation, Leipzig 1996, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 11, 1997, 294f.
  - 6 H. Scheible: *Melanchthon. Eine Biographie*, München, 1997.
  - 7 *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 12, 1998, 273.
  - 8 F. Schweitzer, S. Lorenz, E. Seidl (Hg.): *Philipp Melanchthon. Seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Bildung und Wissenschaft*, Neukirchen 2010, 5.
  - 9 Hanns Rückert: Philipp Melanchthon, in: ders., *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972, [137–145], 139.
  - 10 Für die – ebenfalls evangelikale – „Europäische Theologische Zeitschrift“ gilt der gleiche ernüchternde Befund.
  - 11 Neuauflagen wurden nicht aufgenommen. Hinweisen möchte ich an dieser Stelle noch auf M. H. Jung, *Philipp Melanchthon und seine Zeit*, Göttingen 2010, die im gleichen Jahr noch eine zweite Auflage erlebte und von mir nur als „2. Auflage“ wahrgenommen und deshalb in die Besprechung nicht aufgenommen wurde.

einmal auf die kirchengeschichtliche und systematisch-theologische Forschung der letzten eineinhalb Jahrhunderte, dann lässt sich dies *cum grano salis* überall feststellen. Martin Greschat schreibt: „Das ‚Reformatorische‘ wurde an Luther festgemacht, dessen Auflösung und Zerstörung an Melanchthon. Schulbildend wirkte auch in diesem Sinn der einflussreiche Göttinger Theologie Albrecht Ritschl. In seinem Hauptwerk ‚Rechtfertigung und Versöhnung‘ warf er Melanchthon vor, die Großartigkeit und Tiefe von Luthers Rechtfertigungslehre verflacht und dadurch die lutherische Orthodoxie heraufgeführt zu haben.“<sup>12</sup> Wie diese Wahrnehmung Melanchthons in der Lutherrenaissance zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgenommen und tradiert wurde, zeigt ausführlich Heinz Scheible in seinem Aufsatz „Das Melanchthonbild Karl Holls“<sup>13</sup>. Holl hat sein Verdikt in seinem großen Aufsatz über die Rechtfertigungslehre Luthers so formuliert: „Melanchthon hat die lutherische Rechtfertigungslehre verdorben, indem er die Lehre von der göttlichen Alleinwirksamkeit abschwächte.“<sup>14</sup> Diese Tradition des Melanchthonbildes wurde von Heinrich Bornkamm fortgeführt<sup>15</sup>, in der dialektischen Theologie wurde das Ritschl-Holl'sche Melanchthonbild zwar heftig kritisiert (Ernst Wolf), aber dem Wittenberger dennoch kein positiveres Urteil abgewonnen<sup>16</sup>. Zwar wurden die Texte Melanchthons durch Robert Stupperich in der „Studienausgabe“<sup>17</sup> zugänglich gemacht, an dem von ihm gezeichneten Bild konnte sich zunächst kaum etwas verändern. Auch wenn Wilhelm Maurer<sup>18</sup> nicht in die Hollschule gehört, zeichnete auch er, der selbst ein zweibändiges Werk über Melanchthon schrieb<sup>19</sup>, in seinem Artikel „Melanchthon“ in der dritten Auflage der RGG ein überaus kritisches Bild des Reformators: Durch eine Krise<sup>20</sup> habe er sich zu einem „konservativen Luthertum“ hin entwickelt, der an der „Glaubenseinheit der Christenheit“ festhalten, „zugleich die römischen Mißbräuche in der Kirche beseitigen“ und „die glaubensmäßigen innerhalb des Protestan-

12 M. Greschat: *Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge, Humanist*, Gütersloh 2010, 10.

13 H. Scheible: *Aufsätze* [s. u. S. 137], 446–461. Vgl. ebenso: M. Greschat: *Melanchthon* [s. u. S. 132], 11.

14 K. Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1: Luther*, Tübingen 1932, [111–154], 128.

15 M. Greschat: *Melanchthon* [s. u. S. 132], 12 (mit Hinweisen auf Schriften von H. Bornkamm).

16 Ebd.; zu Wolf: E. Wolf: Luthers Erbe?, in: ders., *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, Band 2*, München 1965, 52–81.

17 Philipp Melanchthon, *Melanchthons Werke in Auswahl*, hg. von R. Stupperich, 7 Bände, Gütersloh 1951–1975.

18 Wilhelm Maurer (1900–1982), Reformationshistoriker in Erlangen (RGG<sup>4</sup> 5, 924).

19 W. Maurer: *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, Band 1: Der Humanist*, Göttingen 1967, und *Band 2: Der Theologe*, Göttingen 1969.

20 Die Formulierung von einer „Berufskrise“ wird auch in jüngerer Zeit von T. Dietz aufgenommen (T. Dietz: *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Tübingen 2009, 270, 286).

tismus überwinden“ wollte<sup>21</sup>. Maurer fasst zusammen: „Auf den Religionsgesprächen macht er in wichtigen Lehrpunkten dem römischen Partner Konzessionen und gefährdet dadurch die prot. Einheit, die dann durch seine Nachgiebigkeit gegenüber dem Interim tatsächlich ins Wanken gerät.“<sup>22</sup> Zwar versucht er Melanchthon zu salvieren, in dem er nachschiebt: „Es wäre falsch, solche Zweideutigkeiten aus Mangel an Charakterfestigkeit oder an Glauben zu erklären. Die scheinbaren Gegensätze haben auch nicht in theologischen Unklarheiten ihren Ursprung“.<sup>23</sup> Aber die „eigenständige Theologie“, die sich nach der Krisenzeit 1522 bis 1529 entwickelt habe, habe „zwei Strukturelemente, die sich bei Luther so nicht finden. Das eine ist sein formaler Traditionalismus“, der sich „mit einem gewissen Rationalismus (verträgt)“<sup>24</sup>. Dieser sei die Ursache dafür, dass er ein gegenüber Luther anderes Verständnis vom Gesetz habe, nämlich eine „dem Evangelium gleichgesetzte Offenbarung“<sup>25</sup>, das Naturrecht. Maurer schlussfolgert: „Luthers Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium, die in die Offenbarung gehört, erschläft zur Spannung von *Vernunft* und *Offenbarung*.“<sup>26</sup>

Es kann an dieser Stelle nicht die Aufgabe sein, die Melanchthonrezeption des 19. und 20. Jahrhunderts darzustellen. Das etwas längere Referat aus dem Artikel eines einflussreichen Lexikons lässt erkennen, dass kritische Stimmen gegenüber Melanchthon bis weit ins 20. Jahrhundert sehr laut waren. Günter Frank, der Leiter der 2004 gegründeten Europäischen Melanchthonakademie Bretten<sup>27</sup> hat recht, wenn er in einem Vortrag auf einer internationalen Tagung der Johannes a Lasco-Bibliothek feststellt, dass sich erst im vergangenen halben Jahrhundert ein neues, positives Melanchthonbild entwickelt habe<sup>28</sup>. Zur Überwindung der Melanchthonvergessenheit trugen nicht nur die Melanchthonjubiläen 1997 und 2010 bei, sondern die schon lange währende Arbeit an der Bereitstellung der Briefe Philipp Melanchthons an der 1963 gegründeten HAW-Forschungsstelle „Melanchthon-Briefwechsel“,<sup>29</sup> in die Heinz Scheible seine Lebensarbeit als For-

21 W. Maurer: Art. „Melanchthon“, in: RGG<sup>3</sup>, 1960, 837; ders., [wie Anm. 19], Band 2, 415–454.

22 Ders., Art. „Melanchthon“ [wie Anm. 21], 838.

23 Ebd.

24 W. Maurer: Art. „Melanchthon“ [wie Anm. 21], 838f.

25 Ders., a. a. O., 839.

26 Ebd.

27 Näheres s. <http://www.melanchthon.com/Melanchthon-Akademie/>.

28 S. den Bericht über die Tagung unter dem Thema „Melanchthon und die Reformierte Tradition“: <http://jalb.de.webs.jalb.de/6440-0-0-29.html>. (Die Veröffentlichung ist vorgesehen bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen).

29 S. <http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/geschichte.de.html>.

scher investierte<sup>30</sup>. Johannes Wallmann spricht schon im Jahr 1996 von einer „Melanchthonrenaissance“<sup>31</sup>.

Vor dem Hintergrund dieser jahrzehntelangen „Melanchthonvergessenheit“ ist es zunächst nicht verwunderlich, dass auch im Bereich der theologischen Arbeit etwa des „Arbeitskreises für evangelikale Theologie“ (AfeT) dieser kaum der Erwähnung wert zu sein scheint. Dazu muss aber noch ein weiterer Schritt in die Geschichte getan werden. In gewisser Weise in die pietistische Tradition gehörend<sup>32</sup>, muss für die Evangelikalen nach der Rezeption Melanchthons im Pietismus gefragt werden. Das Ergebnis ist ernüchternd. Wenn man sich – ganz mechanisch – die Personenregister der vierbändigen „Geschichte des Pietismus“<sup>33</sup> ansieht, dann erscheint der Name Melanchthon auf den ca. 2700 Seiten gerade sechsmal, kein einziges Mal wird bei Pietisten ein positives Aufnehmen melanchthonischer Gedanken erwähnt. Johannes Wallmann ist dem Melanchthonbild im Pietismus nachgegangen<sup>34</sup>. Er stellt zwar fest, dass Philipp Jakob Spener Melanchthon zwar nur selten erwähnt, ihn aber aus der gnesiolutherischen Verketzerung befreit<sup>35</sup> und gleichermaßen die Melanchthonkritik des mystischen Spiritualismus, vertreten etwa von Friedrich Breckling und Christian Hoburg<sup>36</sup>, zurückweist<sup>37</sup>. In Gottfried Arnolds „Unpartheyische(r) Kirchen- und Ketzerhistorie“ wird Melanchthon als Beispiel genannt, dass auch die Reformati-

30 Vgl. dazu die – sehr persönlichen – Ausführungen in: H. Scheible: Wozu Melanchthon-Forschung?, in: *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte* 4, 2010, [93–102], bes. 93f u. 102.

31 J. Wallmann: Das Melanchthonbild im kirchlichen und im radikalen Pietismus, in: ders. *Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze* 2, Tübingen 2008, [168–181], 170 (Der Vortrag wurde gehalten auf dem 3. Wittenberger Symposium zur Erforschung der lutherischen Orthodoxie vom 6. bis 8.12.1996 und zum ersten Mal veröffentlicht in: U. Sträter [Hg.]: *Thematata Leucoreana*, Wittenberg 1999, 11–24).

32 Zu Verhältnisbestimmungen zwischen Pietismus und Evangelikalismus s. M. A. Noll: Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika, in: *Geschichte des Pietismus, Band 3*, hg. von U. Gäbler im Auftrag der Hist. Kommission zur Erforschung des Pietismus, Göttingen 2000, [465–531], 466f; S. Holthaus: *Die Evangelikalen*, Lahr 2007, 28–43; vgl. H. Lehmann: Engerer, weiterer und erweiterter Pietismusbegriff, in: *Pietismus und Neuzeit* 29, 2003), [18–36], 29; vgl. auch die jüngste Erwägung in: F. Lüdke, Neupietismus – Versuch einer Begriffserklärung, in: ders., N. Schmidt (Hg.): *Was ist neu am Pietismus? Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung*, Berlin 2010, [3–16], 6, 15.

33 *Geschichte des Pietismus*, hg. von M. Brecht u. a. im Auftrag der Hist. Kommission zur Erforschung des Pietismus, 4 Bände, Göttingen 1993–2004.

34 J. Wallmann, [s. o. Anm. 31].

35 Ders., a. a. O., 175.

36 Die melanchthonische Soteriologie wird auch von Valentin Weigel schroff kritisiert; s. M. Brecht: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: ders. (Hg.), *Geschichte des Pietismus, Band 1*, Göttingen 1993, [113–203] 125.

37 Wallmann, [s. o. Anm. 31], 172.

on den Verfall der Kirche im Grunde nicht aufhalten konnte<sup>38</sup>. Dass Melanchthon, der selbst Vertreter dieser Idee ist, die man auch als Depravationsidee bezeichnen könnte<sup>39</sup>, nun ausgerechnet ihr selbst „zum Opfer fällt“, ist ein sehr nachdenkenswertes Ereignis der Kirchengeschichtsschreibung. Wallmanns grundlegende These lautet: „Im kirchlichen Pietismus eines Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke und Johann Albrecht Bengel ... wird die Melanchthonkritik der lutherischen Orthodoxie nicht fortgeführt. Hier bahnt sich eine positive Umwertung des Melanchthonbildes an, die die Hochschätzung Melanchthons im Zeitalter der Aufklärung vorbereitet.“<sup>40</sup> Offensichtlich hat sich diese stärkere Wertschätzung Melanchthons in der Tradition erwecklicher Frömmigkeit aber nicht durchgesetzt<sup>41</sup>.

## 2. Biographien und Aufsatzsammlungen

Im Folgenden sollen zwei Kategorien von „Melanchthoniana“ vorgestellt werden, die im Jahr 2010 erschienen sind, einige in den Jahren vorher. Dass dabei freilich keine Vollständigkeit angestrebt werden kann, vor allem was Aufsätze in unterschiedlichen Zeitschriften betrifft, muss nicht eigens betont werden. Die erste Gruppe behandelt Werke zur Biographie Melanchthons, in der zweiten werden Aufsatzsammlungen mit Detailstudien zu Melanchthon und seinem Umfeld dargestellt.

Eine allgemeinverständliche biographische Einführung bietet *Bettine Reichelt, Philipp Melanchthon. Weggefährte Luthers und Lehrer Deutschlands. Eine biographische Skizze mit Aussprüchen und Bildern, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, Pb., 130 S., € 14,80*. In zwölf Kapiteln wird der Lebensgeschichte

38 Zur Entwicklung der Verfallsidee der Kirche vom Altertum bis durch die Zeit des Mittelalters s. ausführlich in: W.-D. Schäufele: „Defecit ecclesia“. *Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters*, Mainz 2006.

39 Vgl. dazu H. Scheible: *Der Catalogus testium veritatis: Flacius als Schüler Melanchthons*, in: Scheible, *Aufsätze* [s. S. 137], [415–430], 428f.

40 Ders., a. a. O., 171.

41 Geradezu eine Ausnahme bietet die populäre Biographie von Karl Friedrich Ledderhose: *Philipp Melanchthon nach seinem innern und äußeren Leben dargestellt*, Heidelberg 1847, die sogar eine englische Übersetzung erlebte: Charles Frederic Ledderhose: *Philip [!] Melanchthon*, Philadelphia 1855. Im Vorwort muss eigens die Wahl Melanchthons begründet werden: „Es ist wahr, Luther steht unter den Reformatoren so groß, so einzig, so wahrhaft apostolisch da, daß man sich nicht verwundern darf, wenn sein Leben und Wirken immer wieder auf's Neue unserm evangelischen Volke dargestellt wird ... Aber wahrlich undankbar wäre es, wenn wir ob dem Fürsten in Israel die übrigen bedeutenden Gottesmänner der Reformation vergessen wollten. Unter ihnen steht Philipp Melanchthon oben.“ Im weiteren Verlauf des Vorworts betont Ledderhose: „Es ist der erste Versuch dieser Art, indem das Leben Melanchthon's überhaupt wenig, und da wo es geschah, nicht in einem volksverständlichen Tone behandelt wurde.“ – Der badische Pfarrer Ledderhose (1806–1890) war überhaupt sehr rührig, Biographien im Sinne der Erweckungsbewegung zu schreiben.

des Reformators nachgegangen, die durch journalistische Überschriften („Ur-  
laub“, „Nichts als Ärger“ u. ä.) aufs Lesen neugierig machen. Zur visuellen Un-  
terstützung und Auflockerung des Textes dient eine ganze Anzahl von Bildern;  
neben zeitgenössischen, wie dem Kupferstich mit der Silhouette Wittenbergs aus  
dem Jahr 1546, finden sich eine ganze Reihe von Bildern aus dem 19. Jahrhun-  
dert. Diese haben weniger mit Melanchthon und seiner Zeit zu tun, sondern spie-  
geln vielmehr, wie die Künstler die Wirklichkeit der Reformationszeit stilisier-  
ten, etwa dasjenige von Gustav Adolph Spangenberg „Luther im Kreis seiner  
Familie“, 1866, in dem sich auch Melanchthon, gewissermaßen als „Adoptiv-  
sohn“, im Hintergrund befindet. Den laufenden Text der Darstellung unterstüt-  
zend werden häufig Zitate von Melanchthon und anderen Zeitgenossen beige-  
fügt, die in Kästchen abgesetzt und in anderer Schrift gedruckt sind, selbstver-  
ständlich in moderner deutscher Sprache. Situationen des täglichen Lebens (Auf-  
stehgewohnheiten, Mahlzeiten in der Familie und mit Gästen usw.) werden aus-  
führlich erzählt, auch Freuden und Sorgen über die Kinder. Daneben werden die  
theologischen und politischen Arbeiten Melanchthons keineswegs vergessen,  
selbstverständlich wiederum in einer der Zielleserschaft angemessenen Weise.  
Ergänzend dazu lässt sich eine kleine Anthologie, im gleichen Verlag erschienen,  
erwähnen (*Melanchthon klug & weise. Seine besten Zitate*, hg. von Uwe  
Birnstein mit Illustrationen von Christiane Knorr, Leipzig: Evangelische Ver-  
lagsanstalt, 2010, Hardcover, 52 S., 9,80 €). Über die meist nur wenige Zeilen  
umfassenden Zitate, die nicht einzeln nachgewiesen sind (die Ausgaben nach  
denen zitiert wird, werden am Ende aufgeführt), kann man nachdenken, schmun-  
zeln, sich anregen lassen. Sie sind in vier Abschnitte (Glaube und Kirche; Schule  
und Bildung; Gott und die Welt und Weisheit und Trost) unterteilt. Auch wenn  
man hier eigentlich nicht einzelne Aussagen nennen sollte, um damit andere  
nicht zurückzusetzen, sollen doch zwei zitiert werden, die den Theologen, Pädag-  
ogen und Menschen Melanchthon vor Augen malen: „Indem wir die Blicke auf  
die Quellen lenken, beginnen wir auch Christus zu verstehen, sein Gebot wird  
uns zur Leuchte, und uns durchströmt der beglückende Nektar göttlicher Weis-  
heit.“ „Wie viel den Lehrern zu verdanken ist, macht die Überlegung deutlich,  
dass sie an die Stelle der Eltern treten und die Knaben mit der Liebe jener behan-  
deln sollen. Niemand scheint mir übler dran zu sein als diese Klasse von Leuten,  
selbst nicht die Insassen eines Arbeitshauses. Der Lehrer trägt etwas vor, da be-  
schleicht den Weichling der Schlaf, während sich der Lehrer müde spricht. Fragst  
du daher am nächsten Tag nach dem, was durchgenommen wurde, so ist es zu  
dem einen Ohr rein- und zum anderen hinausgegangen. Die Arbeit beginnt von  
vorne. Vergleicht man alle Berufe des Lebens mit unserem, so wird die Summe  
der Übel nirgends so groß sein, ja, ich wage die Behauptung: Wir Lehrer sind  
von allen Sterblichen am übelsten dran, denn wir haben die härteste Arbeit, leben  
in kümmerlichen Verhältnissen und müssen uns noch mit Verachtung behandeln  
lassen, nicht nur von unseren Schülern, auch von ihren Eltern.“ „Weintrinken mit  
Maß und ein liebliches Mädchen genießen: Das ist, in Gemeinschaft mit Gottes-

furcht, das süßeste Leben.“ Es mag bei diesen Beispielen von Aussagen des „Praeceptor Germaniae“ bleiben!

Eine theologische Biographie, die aber durchaus nicht nur von Spezialisten gelesen werden kann und sich zudem ihres Umfangs wegen gut als erste Einführung in Leben und Denken Melanchthons eignet, ist *Martin Greschat, Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, Hardcover mit Schutzumschlag, 208 S., 19,95 €*. Der ehemalige Münsteraner und Gießener Kirchenhistoriker, der schon früher über Melanchthon publiziert hat, schreibt ein sachkompetentes, gut lesbares Buch, dessen Ausführungen durch einen Anmerkungsapparat, der am Ende des Buches zu finden ist, belegt werden. Da es sich hierbei tatsächlich nur um Belegstellen aus den Quellen oder der Sekundärliteratur handelt, kann man den Text in einem Zug lesen, ohne durch Umblättern Wichtiges zu verpassen. Dadurch wird dem interessierten, aber nicht fachkundigen Leser die Hemmschwelle genommen, die leicht durch einen überbordenden wissenschaftlichen Fußnotenapparat entstehen kann. In acht Kapiteln wird das Leben Melanchthons verfolgt. Die ihnen zugeordneten Unterabschnitte tragen aussagekräftige Stichworte in der Überschrift (zum Bsp. „Das Problem der Willensfreiheit“; „Der Reichstag von Speyer“, „Innerprotestantischer Streit über die reine Lehre“), die ein zielgerichtetes Suchen zu besonderen Fragestellungen sehr leicht möglich machen. Ein Personenregister hilft zudem weiter. Das Schlusskapitel („Das Vermächtnis“, 179–188) lässt erkennen, dass Greschat den Reformator nicht nur in seinem historischen Kontext darstellen, sondern seine Anliegen auch auf Fragen unserer Zeit applizieren will. Einige Themenbereiche sind hier zu nennen: Weil Gott sich „nicht im luftleeren Raum, sondern in der Bindung an Völker, Kulturen und insofern an Sprachen“ geoffenbart hat, gilt es, sich um das Verständnis der biblischen Texte und in Ableitung davon der Auslegung der kirchlichen Tradition mit philologischen, philosophischen und theologischen Mitteln zu bemühen (180). Melanchthon betonte dies nicht gegen die Bedeutung des Wirkens des Heiligen Geistes für die Erkenntnis Gottes, aber es war eine „klare Frontstellung gegen jede Dominanz des direkten, unvermittelten religiösen Erlebens“. Was Luther der Sache nach genauso hätte sagen können, hört sich – in Greschats Worten – aus Melanchthons Sicht so an: „Melanchthon beklagte ... die Faulheit von Studierenden, die sich den Anstrengungen, Griechisch und Hebräisch zu lernen<sup>42</sup>, nicht unterziehen mochten, die stattdessen lieber nur vollmundig Theologie treiben wollten!“ (180). Als Pendant gehört dazu, dass Melanchthon forderte, „die reformatorische Botschaft in die eigene, gegenwärtige Zeit und Umwelt hinein zu vermitteln ... Es genügte eben nicht, die Menschen direkt mit der theologischen Wahrheit zu konfrontieren. Diese musste vielmehr den jetzt und hier Lebenden aufgeschlüsselt, verständlich gemacht werden, gerade für einfache Menschen“ (181). Hier wird deutlich, wieso

42 Die Kenntnis der lateinischen Sprache setzte Melanchthon als nicht zu erwähnende Selbstverständlichkeit voraus.

Sprache – als Notwendigkeit des Verstehens und als Voraussetzung für die Verkündigung – für Melanchthon so wichtig war. Wahrlich eine Herausforderung an Theologen und Christen heute!

Das, was Melanchthon immer wieder im Laufe der Geschichte vorgehalten wurde, seine „allzugroße“ Friedfertigkeit gegenüber den Altgläubigen und auch innerhalb des eigenen reformatorischen Lagers, wird von Greschat ebenfalls als Herausforderung an Kirche und Christenheit heute hervorgehoben: Die Bedeutung der einen christlichen katholischen (im Sinne von „umfassenden“) Kirche, die sich durch Lebensformen, Riten und Zeremonien unterscheiden kann („Adiaphora“), so lange die „reine Lehre“, die von den Reformatoren aus der Heiligen Schrift gewonnen wurde, nicht tangiert wird (181f). Es ist naheliegend, dass für ihn deshalb das Verständnis der kirchliche Tradition von hoher Bedeutung war – nicht im Sinne einer Entscheidungsinstanz, die über die „rechte Lehre“ zu urteilen hätte, sondern als kritisch durchleuchteter Beleg dafür, dass die Wahrheit der Reformation die Wahrheit der einen Kirche Christi ist (183). Greschat beendet das Kapitel mit folgenden – ebenso nachdenkenswertem wie herausfordernden – Worten: „(Es) bleibt die Forderung Melanchthons als sein Vermächtnis, auch 450 Jahre nach seinem Tod, das Evangelium in die Mitte des geistigen, kulturellen und gebildeten Lebens zu rücken und dort seine Realität und Wirkmächtigkeit zu bezeugen und zu veranschaulichen. Dazu gehören dann auch Anfragen vom Evangelium her an Wissenschaft, Kultur und Bildung. Dann verbietet sich zugleich die Neigung der Kirche zu ihrer Selbst-Säkularisierung“ (188). Greschat hat ein gut zu lesendes, kenntnisreiches und anregendes Buch vorgelegt, dass eine sehr empfehlenswerte Hinführung zu Leben und Werk Philipp Melanchthons ist.

Schließlich sei an dieser Stelle eine dritte Gesamtdarstellung Philipp Melanchthons vorgestellt: *Nicole Kuropka, Melanchthon, UTB Profile 3417, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010; Pb., 143 S.; 9,90 €*. Um es gleich vorweg zu sagen: Dieses Buch ist ein echtes Lernbuch zu Melanchthon und sollte – und kann bei dem günstigen Preis! – im Bücherregal jedes Theologiestudenten (aber durchaus auch fertig ausgebildeten Theologen) stehen. Das Buch ist in drei Abschnitte unterteilt. Im ersten („Warum Melanchthon?“; 8–12) geht es grundsätzlich um die Rolle Melanchthons in der Wittenberger Reformation und um die Skizzierung der Schwerpunkte seines Wirkens („Wissenschaft, Theologie, Bildung und Kirchenpolitik“), denen dann der weitere Aufbau des Buches folgt. Ein Hinweis auf die heute bereitgestellte Quellenlage zu Melanchthon beendet diesen ersten kurzen Abschnitt. Der zweite Abschnitt, der Hauptteil („Melanchthon im Profil“; 13–132), stellt das Wirken des Reformators in acht Einzelkapiteln vor. Dabei wird der historische und geistesgeschichtliche Hintergrund der beginnenden Reformationszeit beschrieben, um dann drei Arbeitsschwerpunkte Melanchthons darzulegen: Reform der Sprache, Reform der Theologie und Reform der Bildung. Es folgt ein Kapitel über Melanchthons Verständnis von Glaube und Werke, mithin zur Ethik, bevor seine Bemühungen zur Einheit der Kirche vom Augsburger

Reichstag (1530) bis zu den innerlutherischen Streitigkeiten nachgezeichnet werden. Alle acht Kapitel sind wiederum in überschaubare Einzelteile mit jeweils aussagekräftigen Überschriften unterteilt und werden mit einem für das Kapitel einschlägigen Melanchthonzitat eingeleitet, und jeweils mit einem Quellenhinweis und einer überschaubaren Liste wichtiger Sekundärliteratur abgeschlossen. Die Quellenhinweise sind – wenn irgend möglich – auf die zweibändige Ausgabe „Melanchthon deutsch“<sup>43</sup> bezogen, geben aber auch andere moderne Textausgaben oder die entsprechenden Angaben aus dem „Corpus Reformatorum“ an. Einzelzitate, optisch vom laufenden Text abgesetzt (und immer in Deutsch), unterstreichen und belegen die Ausführungen der Verfasserin. Dazu kommen noch verschiedene Abbildungen. Der dritte Abschnitt schließlich wird „Serviceteil“ genannt (133–143). In einer Zeittafel wird die Biographie Melanchthons für einen schnellen Überblick dargeboten, es folgt schließlich eine Auswahlbibliographie und ein Personen- und Sachregister. Es liegt an dem Charakter eines Lehr- und Lernbuches, dass die einzelnen Themen zwar sachgemäß, aber möglichst griffig formuliert werden. Das zeigt sich, um ein Beispiel herauszugreifen, an dem – damals wie heute – hochbrisanten Thema des dreifachen Gebrauchs des Gesetzes (*triplex usus legis*). Ganz richtig wird das – zwar geoffenbarte, aber vom Evangelium getrennte – Naturrecht (*lex naturae*) beschrieben (und dabei auch kurz die kritischen Rückfragen dazu erwähnt), wie aber der „dritte Gebrauch des Gesetzes“, der für die Wiedergeborenen gilt, davor geschützt werden soll, zu einer neuen Werkgerechtigkeit auszuarten – ein Vorwurf, den Zeitgenossen Melanchthons ebenso wie Nachfahren erhoben – fällt überaus knapp aus (81). Hier ist der Kürze der Gesamtdarstellung Tribut gezollt. Ein anderes Beispiel: Es wird zwar kurz darauf hingewiesen, dass sich Melanchthon mit Martin Bucer und den oberdeutschen Reformatoren (auch Calvin) auf ein gemeinsames Abendmahlsverständnis verständigen konnte (103), es wird aber nicht ausgeführt, dass dadurch Unterschiede zu dem Verständnis Luthers erkennbar wurden und worin diese bestanden. Wenn man bedenkt, welch eine bedeutende Rolle das unterschiedliche Abendmahlsverständnis im Verhältnis zwischen Reformierten und Lutheranern über viele Jahrhunderte spielte, wäre es gut gewesen, hier ein wenig weiter auszuholen. Ähnliches ließe sich auch für die – dann von allen Seiten wieder abgelehnte – gemeinsame Formulierung zwischen Vertretern der Altgläubigen und den Lutherischen (Verhandlungsführer der ersteren war Johannes Eck, der schon im Jahr 1519 in Leipzig mit Luther disputiert hatte, und der letzteren war Melanchthon) zur Rechtfertigungslehre sagen. Es wird nur festgestellt, dass man zur Abfassung eines Konsensartikels gekommen sei (109). Worin sein Inhalt bestand, wird nicht gesagt. Einem einführenden Lehrbuch entsprechend werden jedoch weitere Literaturhinweise gegeben, die an weiteren Informationen Interessierten weiterhelfen können. Diese Beispiele für eine vielleicht zu knappe Darstellung können deshalb keine grundsätzliche Kritik darstellen, sondern zei-

43 M. Beyer, S. Rhein, G. Wartenberg (Hg.): *Melanchthon deutsch*, 2 Bände, Leipzig 1997.

gen die – notwendigen – Schwächen angesichts der Stärke dieses Buches, die schon aufgezeigt wurde.

Eine Besonderheit unter den Veröffentlichungen zu Philipp Melanchthon im Jahr 2010 stellt die Publikation der ersten Melanchthonbiographie aus der Feder seines langjährigen Freundes Joachim Camerarius (1500–1574) dar: *Joachim Camerarius, Das Leben Philipp Melanchthons, übersetzt von Volker Werner, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Heinz Scheible, Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt, Bd. 12, Leipzig: Ev. Verlagsanstalt, 2010, Hardcover, 303 S., 38, – €*. Hervorzuheben ist sie deswegen, weil nun zum ersten Mal die allererste Biographie über Melanchthon in deutscher Sprache vorliegt, die bislang nur Kennern der lateinischen Sprache zugänglich war. Übersetzer sind die beiden klassischen Philologen Elisabeth und Volker Werner. Das (lat.) Werk wurde bis ins 19. Jahrhundert wiederholt aufgelegt. Die Ausgabe von 1777, die von dem frühen Melanchthonforscher Georg Theodor Strobel (1736–1794), Pfarrer in Wöhrd, heute Nürnberg, im Jahr 1777 besorgt wurde<sup>44</sup>, gliederte den Text zum ersten Mal in Paragraphen<sup>45</sup>. Diese 123 Paragraphen sind auch in die vorliegende Übersetzung aufgenommen worden. Eine Einführung der Übersetzung stammt von Heinz Scheible (21–30). Darin gibt er knappe Auskünfte über Camerarius, der 1525 Nachfolger Melanchthons auf dem Griechischlehrstuhl in Wittenberg, 1526 Rektor des gerade neugegründeten Ägidien-gymnasiums in Nürnberg, aus dem schließlich die Universität Altdorf hervorging, und 1535 Griechischprofessor in Tübingen wurde, bevor er schließlich bis zu seinem Tod (1574) als Professor in Leipzig wirkte<sup>46</sup>. Mit dem Auge des in heutiger Zeit besten Melanchthonkenners macht Scheible auf besonders interessante Stellen, die Auskunft über das Leben des Reformators geben, aufmerksam, ebenso auf bedeutende von Camerarius erwähnte und mit unterschiedlich langen Anmerkungen bedachte Personen, aber auch auf die mentale Verfassung des Leipziger Professors, der sich erst nach längerer Zeit der Trauer über den Tod seines Freundes daran machte, die Biographie zu schreiben und dabei „durchaus parteilich“ schreibt, so dass die Gegner Melanchthons schlecht wegkommen und Kritisches, das über ihn zu sagen wäre, gern einmal übergangen oder abgeschwächt wird. Scheible resümiert: „Sie sagt mehr über die Stimmung des alternden Autors [scil. Camerarius] als über den lebendigen Professor, Politiker und Reformator, den wir aus den originalen Briefen und Schriften besser kennen lernen“ (30). Dies kann freilich der langjährige Melanchthonforscher so schreiben und es wirkt so, als sei die Camerariusbiographie für die Melanch-

44 S. u. Anm. 47. Zu Strobel s. ADB 36, (1893), 603–605.

45 Strobels manchmal ausführliche Anmerkungen mit Verweisen auf andere Literatur werden nicht aufgenommen.

46 Die jüngste Biographie zu J. Camerarius: S. Kunkler: *Zwischen Humanismus und Reformation: Der Humanist Joachim Camerarius (1500–1574) im Wechselspiel von pädagogischem Pathos und theologischem Ethos*, Hildesheim, Zürich, New York 2000; vgl. RGG<sup>4</sup> 2, 43 und – ausführlicher – RE<sup>3</sup> 3, 687–689, und BBKL 1, 891f.

thonforschung im Grunde überholt. Wenige Zeilen später korrigiert Scheible aber diesen aufkommenden Verdacht, indem er auf die Bedeutung verweist, die dieser ersten Biographie in der Geschichte der Biographien Melanchthons zukommt: „Dennoch hat sie die Sicht der späteren Biographen stärker geprägt, als der historischen Wirklichkeit dienlich ist ... Sein Werk muss also mit kritischer Abwägung gelesen werden. Dass es in einer Zeit der schwindenden Fähigkeiten, auch schwieriges Latein zu lesen, nun endlich in deutscher Übersetzung zugänglich ist, ermöglicht auch die kritische Lektüre mancher moderner Biographien, die mehr oder weniger das Melanchthonbild des Camerarius tradieren“ (30). Für diejenigen, die gerne einmal „hinter“ die Übersetzung auf den Originaltext zurückgreifen wollen, ist der Text der Strobelschen Ausgabe leicht im Internet findbar<sup>47</sup>, worauf im vorliegenden Buch auch hingewiesen wird. Diese erste deutsche Übersetzung bietet allerdings noch eine ganze Reihe weiterer Vorteile. Ausgestattet mit dem Wissen der großen Ausgabe der Melanchthonbriefe konnte Scheible Querverweise auf diese liefern oder – gegebenenfalls – den Text des Camerarius (durch erklärende Anmerkungen) korrigieren oder erklären. Sein Hinweis auf die als Datenbank bequem nutzbare Gesamtausgabe der kommentierenden Regesten des Briefwechsels Melanchthons<sup>48</sup> hilft, die Berichte von Camerarius in die Briefe Melanchthons einzulesen. Die zahlreichen Zitate aus und Anklänge an die antike Literatur wurden von Volker Werner, Christine Mundhenk<sup>49</sup> und Torsten Woitkowitz<sup>50</sup> vorgenommen. Ein hilfreiches Instrument zur Aufschlüsselung des Textes bietet schließlich ein Personenregister, das neben den Verweisen in den Text jeweils Kurzbiogramme oder wenigstens die Lebensdaten der Personen enthält. Neben einem Ortsregister wird der Band schließlich komplettiert durch Literaturempfehlungen zu Leben und Werk des Camerarius, zur Freundschaft zwischen Camerarius und Melanchthon, zu den Biographien des Camerarius und zu Ausgaben der Melanchthonbiographie des Camerarius. Abgesehen von den referierten Hinweisen, die Scheible zu dem vorliegenden Text gibt, muss der Band in Bezug auf seinen Inhalt an dieser Stelle nicht besprochen werden.

---

47 *Ioachimii Camerarii, De Vita Philippi Melanchthonis Narratio, Recensuit, notas documenta, bibliothecam librorum Melanchthonis aliaque addidit Ge. Theodor. Strobelius*, Halle 1777; neben dieser Ausgabe finden sich auch die Ausgaben des Camerariusbuches von 1655 und 1819 im Volltext bei „Google Books“.

48 <http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html>.

49 Derzeit Leiterin der Forschungsstelle Melanchthonbriefwechsel der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

50 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Projektgruppe „Althochdeutsches Wörterbuch“ der Sächsischen Akademie der Wissenschaften in Leipzig, promoviert mit der Edition: *Die Briefe von Joachim Camerarius d. Ä. an Christoph von Carlowitz bis zum Jahr 1553*, Stuttgart 2003.

Spezialuntersuchungen bietet die Publikation einer Ringvorlesung im Sommersemester 2010 an der Universität Tübingen: *F. Schweitzer, S. Lorenz, E. Seidl (Hg.), Philipp Melanchthon. Seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Bildung und Wissenschaft, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010; Pp.; 142 S.; 24,90 €.* Die sieben Beiträge bieten „interdisziplinäre oder multidisziplinäre Zugänge zum Verständnis Melanchthons“ (6). Als einziger Reformator der ersten Reihe hatte Melanchthon Kontakte nach Tübingen bzw. hatte dort studiert. Es liegt also nahe, dass diese Ringvorlesung einen Beitrag „Melanchthon in Tübingen“ enthält (27–57). Er stammt von Sönke Lorenz, Professor für Mittlere und Neuere Geschichte in Tübingen, und beschreibt den Übergang Melanchthons von Heidelberg nach Tübingen und dessen dortige Wirksamkeit in der der via antiqua verschriebenen Artistenburse und – neben anderem – seine Bemühungen um ein von der scholastischen Tradition befreiten neuen Aristotelesinterpretation. Mit der Bedeutung der Rhetorik bei Melanchthon beschäftigt sich Joachim Knappe und stellt Luther mit Cicero und Melanchthon mit Quintilian in Beziehung (58–74). M. Asche resümiert seinen Vortrag über den Reformator als Bildungsreformer (75–85) mit den Worten: „(Melanchthon ist) vielleicht zum wichtigsten personellen Bindeglied zum älteren, vorreformatorischen Humanismus und zum Vermittler einer in letzter Konsequenz überkonfessionellen Wissenschaftstradition geworden, die ihn gemeinsam mit Erasmus und Reuchlin zu einem geistigen Vater der vormodernen *Res publica litteraria* machte“ (85). In eine moderne Fragestellung nimmt P. Walter Melanchthon hinein, wenn er ihn auf dessen Anregungen für die Zukunft der Ökumene hin befragt (95–112). Mit dessen „erste(n) literarische(n) Leistung“, der Edition der Tübinger Terenzausgabe von 1516, beschäftigt sich J. Leonhardt und problematisiert diese Qualifizierung des Werkes (113–129). Um „Melanchthon und die Bilderfrage“ geht es schließlich im Beitrag von S. Michalski (130–141). Alle Beiträge bieten ausführliche Literaturhinweise.

Der schon mehrfach erwähnte Nestor der Melanchthonforschung Heinz Scheible hat die Gelegenheit des Jubiläumsjahrs wahrgenommen, eine Reihe seiner vertret publizierten Aufsätze in einem Sammelband herauszugeben: *Heinz Scheible, Aufsätze zu Melanchthon, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 49, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, geb., 99,- €.* Die 26 Aufsätze sind alleamt in den Jahren zwischen 1993 und 2008 erschienen, die meisten davon nach dem Jubiläumsjahr 1997. Damit dokumentieren sie Scheibles Forschungen in den letzten Jahren. Im Sammelband sind sie nicht nur leicht greifbar, sondern durch ein angefügtes Personenregister auch aufgeschlüsselt. „Die Anmerkungen sind formal vereinheitlicht, inhaltlich geben sie den Forschungsstand der Erstveröffentlichung wieder“, lässt der Verfasser wissen (VI). Die einzelnen Beiträge sind zu ganz unterschiedlichen Anlässen entstanden. Das führt dazu, dass zum einen elementare – biographische und andere – Informationen zu Melanchthon immer wieder auftauchen und zum anderen einzelne Themenbereiche sich in verschiedenen Aufsätzen – fast schon im gleichen Wortlaut – wiederholen. Der aufmerk-

same Leser vermag manchmal schon vorweg zu sagen, was er in den folgenden Zeilen lesen wird. Diesen Beobachtungen steht freilich die Vielzahl der dargestellten Themen zu und um Melanchthon gegenüber. In der Zusammenstellung der ersten 15 Artikel nehme ich wahr, dass zwar einzelne Themen verhandelt werden („Melanchthon als theologischer Gesprächspartner Luthers“, „Melanchthons Werdegang“, „Melanchthon und die oberrheinischen Humanisten“ u. a.), ihre Abfolge aber in gewisser Weise an der Biographie Melanchthons orientiert ist. Die Beiträge „Christliches und humanistisches Menschenbild nach Philipp Melanchthon, ein Leitfaden für politisches Handeln im 21. Jahrhundert“ und „Wie Melanchthon predigte“ haben ihre direkte Zielsetzung nicht nur in der Aufschlüsselung historischer Zusammenhänge, sondern in aktuellen Fragestellungen. Aber auch der Aufsatz „Melanchthons Ethik des Friedens“ lässt sich hier nennen. Weitere Aufsätze beschäftigen sich vornehmlich mit dem Verhältnis von Melanchthon zu einzelnen Personen (Johannes Setzer, Matthäus von Wallenrode, Frau Luther, die Grafen von Erbach u. a.). Der Aufsatz „Das Melanchthonbild Karl Holls“ mit seiner Wirkung auf die Melanchthonrezeption im 20. Jahrhundert wurde von mir schon oben erwähnt<sup>51</sup>. Eine für die Historiographie der Reformationszeit spannende Frage bespricht der Aufsatz „Die Verfasserfrage der Historie Thome Muntzers“, die für die Quellenfrage nach der Geschichte des Bauernkrieges bedeutsam ist und von den Forschern unterschiedlich beantwortet wird. Scheible trägt die einzelnen Argumente pro und contra sorgsam vor und entscheidet sich aus dem Vergleich mit anderen Stellen aus dem Œvre Melanchthons zu Thomas Müntzer eher gegen die melanchthonische Autorschaft, wengleich ihm eine redaktionelle Bearbeitung, vor allem der sogenannten „Landgrafenrede“, für möglich erscheint. Zu guter Letzt sei noch auf die Bedeutung hingewiesen, die nach Scheible Melanchthon für den „Catalogus testium veritatis“ von Matthias Flacius Illyricus, dem erbitterten Gnesiolutheraner und Gegner Melanchthons, hat. Dies ist nicht zuletzt deshalb beachtenswert, weil die „pietistische“ Kirchengeschichtsschreibung (zumindest seit Gottfried Arnold) sehr stark von Darstellungen von Biographien bestimmt ist, die die Konzentration auf die Entwicklung von Institutionen oder der Theologie nahezu ersetzen kann.

Die Fülle an Erkenntnissen und Denkanstößen, die man diesem Aufsatzband entnehmen kann, lässt sich hier nicht umfassend darstellen. Man kann ihn aber durchaus zusammenfassend als einen Durchgang durch die Reformationsgeschichte aus dem Blickwinkel der Aktivitäten Melanchthons lesen.

Am Ende soll – freilich recht summarisch – noch auf einige Veröffentlichungen hingewiesen werden, die nicht aus dem Jahr 2010 datieren, aber ein Zeichen für die rege Publikationstätigkeit sind, wie sie vor allem im und vom

---

51 S. o. S. 127.

Melanchthonhaus in Bretten<sup>52</sup> seit einigen Jahren geschieht. Mir lagen die ersten drei Bände der Reihe *Fragmenta Melanchthoniana* vor, deren erster Band im Jahr 2003 erschien. Dieser trägt den Titel *Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heidelberg u. a.: Verlag Regionalkultur; geb., 254 S., 17,80 €*. Herausgegeben wurde er von Günter Frank und Sebastian Lalla anlässlich des 100jährigen Bestehens des Melanchthonhauses in Bretten. Die Beiträge sind aus den sog. „Sonntagsvorträgen“, die regelmäßig im Melanchthonhaus stattfinden und sich verschiedenen Fragestellungen widmen, entstanden. So verwundert es nicht, dass sich die ersten vier Aufsätze – als Replik auf das Waldenserjahr 1999 – weniger mit dem Reformator als mit diesen beschäftigen, wenn auch die Verbindung zu Bretten und Melanchthon gesucht wird (zum Bsp. A. de Lange, „Bretten, Melanchthon und die Waldenser“). Im zweiten Teil geht es stärker um Aspekte des politischen und wissenschaftlichen Bemühens Melanchthons. Namentlich hingewiesen werden soll auf den Aufsatz von Martin H. Jung „Frömmigkeit und Bildung. Melanchthon als religiöser Erzieher seiner Studenten“ (135–146), in dem nicht nur die „spätmittelalterliche Ausgangssituation“ mit universitären Bursen und Kollegien skizziert wird, sondern auch deren Adaption und charakteristische Umwandlung in Melanchthons „schola privata“<sup>53</sup> und der Universität Wittenberg. Erstere war eine Lebens- und Lerngemeinschaft, in der nicht nur seine eigenen, sondern auch fremde Kinder auf die Universität vorbereitet wurden. Hinzuweisen ist, dass Melanchthon sich um eine „intensive Einzelbetreuung“ der Studenten bemühte, etwa „indem er einzelnen Studenten persönliche, auf ihre Situation zugeschnittene Studienpläne“ entwarf, die teilweise heute noch erhalten sind (142). Jung fasst u. a. zusammen: „An Melanchthon fasziniert sein Bemühen, Theorie und Praxis, Theologie und Frömmigkeit zu vermitteln. Er formuliert nicht nur pädagogische Leitsätze, sondern erprobt sie selbst im Erziehungsalltag. Er entwickelt eine Theologie, die dem christlichen Leben nützen soll, und verarbeitet dabei eigene und fremde Erfahrungen“ (146). Henning P. Jürgens beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen Melanchthon und Johannes a Lasco (147–162), Günter Frank mit der Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles (243–254). Andere Aufsätze, die ebenfalls anregend zu lesen sind, können hier nicht alle benannt werden.

Band 2 der *Fragmenta Melanchthoniana* trägt den Titel *Gedenken und Rezeption – 100 Jahre Melanchthonhaus, hg. von G. Frank und S. Lalla, Heidelberg u. a.: Verlag Regionalkultur, 2003, geb., 203 S., 16,80 €*. Er umfasst drei große Abschnitte. Der erste präsentiert die Beiträge der „Internationalen Melanchthonpreisverleihung 2003“, zu der neben Grußworten und Laudatio die Dankesrede des Preisträgers Beat Rudolf Jenny gehört „Melanchthon und seine Geburtsstadt

52 Zu diesem und der dort sei 2003 angesiedelten „Europäischen Melanchthon-Akademie Bretten“ s. <http://www.melanchthon.com/>.

53 Vgl. dazu auch Greschat, *Melanchthon* [s. o. S. 132], 74f.

Bretten aus Basler Sicht“ (19–42). Der zweite Abschnitt bringt sechs Beiträge zu Entstehung und Geschichte des Melanchthonhauses und zu dessen Umfeld. Es wurde an der Stelle des Geburtshauses von Melanchthon, das im Sommer 1689 im Pfälzisch-Französischen Erbfolgekrieg bei der Eroberung Bretzens durch die Franzosen zerstört worden war, mit großem Engagement durch den aus der Pfalz stammenden und als Professor in Berlin wirkenden Nikolaus Müller errichtet und ist, so Hans Joachim Reiber („Das Melanchthonhaus – Nikolaus Müllers Werk“, 49–59) heute „das einzige reformatorische Museum Badens“, ja der alten Bundesländer überhaupt (50). Jürgen Krüger vergleicht das Melanchthonhaus mit anderen Reformationsgedenkstätten des 19. Jahrhunderts (79–96). Karl-Heinz Dubronner beschäftigt sich mit dem Schicksal des Melanchthonhauses direkt nach dem Ende des 2. Weltkrieges (114–131). Der dritte Abschnitt („Rezeption“) beschäftigt sich in verschiedenen Beiträgen u. a. mit Melanchthons Bedeutung für die europäische Kulturgeschichte (133–146) und seinem Verhältnis zur Astrologie (147–160). Neben Aufsätzen zu Bilderausstellungen („Europäische Kunst an der Schwelle des 20. Jahrhunderts“, 97–112) und zur „Brettener Graphiksammlung“ (161–168) besticht der Band durch eine ganze Reihe von Abbildungen zu dargestellten Personen, Themen und nicht zuletzt aus dem Melanchthonhaus selbst.

Bd. 3 der *Fragmenta Melanchthoniana* beschäftigt sich mit Melanchthons Wirkung in der europäischen Bildungsgeschichte (hg. von Günter Frank und Sebastian Lalla, Heidelberg u. a.: Verlag Regionalkultur, geb., 267 S., 19,80 €). In einem ersten Teil werden noch „Nachträge zum 100jährigen Jubiläum des Melanchthonhauses“ geboten, u. a. ein Aufsatz, in dem „Über die Nachhaltigkeit in der Bildung und Forschung“ (B. Bošnjakovic) nachgedacht wird. Im zweiten Abschnitt beschäftigt sich Nicole Kuroпка mit der für Melanchthon so bedeutsamen Sprachkompetenz („Vor Gott und in der Welt. Melanchthons Sprachschule für die Gesellschaft“, 67–79). Im zweiten Teil, in dem es um die Sprachkompetenz „... für die Gesellschaft“ geht, wird diese in den beiden Themenzusammenhängen guter Predigten für die Gemeinde und von Religionsgesprächen erläutert – in beiden hängt das Gelingen in hohem Maße an den sprachlichen Fähigkeiten der Redner. Herausheben möchte ich den Aufsatz von Simone De Angelis „Melanchthon in der Frühaufklärung. Melanchthonrezeption, humanistische Hermeneutik und kopernikanisches Weltbild bei den cartesianischen Theologen um 1650“ (167–191). Hier wird der Rückgriff auf Melanchthon durch die von einem Lehrverbot von zwanzig philosophischen und theologischen Sätzen, das die Universität Leiden im Jahr 1676 verhängt hatte, Betroffenen thematisiert. Bei diesen inkriminierten Sätzen ging es um Thesen aus der cartesianischen Philosophie und Kosmologie, die Bibelexegese von Christoph Wittich, der die Föderaltheologie von Johannes Coccejus mit dem Cartesianismus vereinbaren wollte<sup>54</sup>, und eben um die Lehren von Coccejus (170). Sowohl in Bezug auf die

54 Chr. Strohm: Art. „Wittich, Christoph“, in: RGG<sup>4</sup> 8, 1671.

Hermeneutik als auch in Fragen nach der Naturrechtslehre wird – wenn auch differenziert – auf Melanchthon zurückgegriffen. Der dritte Teil bringt die Beiträge zur III. Internationalen Melanchthonpreisverleihung 2006 mit Laudatio und dem Vortrag des Preisträgers Volkhard Wels über „Die historische Bedeutung von Melanchthons Rhetorik“. In diesem wird – im absetzenden Verhältnis zum Verständnis der Rhetorik als Kunst (Technik, instrumentelles Vermögen, *ars*), wie sie seit Plato bestimmt wird – ausgeführt, dass sie für Melanchthon zunächst deskriptives Wissen ist, also die natürlichen und nicht erst erlernbaren Kommunikationsprozesse beschreibt. Erst in zweiter Linie ist sie dann ein Regelwerk, dessen sich der Redner bedienen mag (232). Im ersten Sinn erscheint die Rhetorik als „anthropologisches Faktum“ (233), das – vergleichbar der Grammatik – angewendet wird, auch wenn man seine bzw. ihre Regeln nicht durchdrungen hat. Die Kenntnis der Regeln hilft im Rahmen der Grammatik die Sprachfähigkeit des Sprechenden zu verbessern, im Rahmen der Rhetorik die Möglichkeit zu verbessern, dass Information wirklich ihre Zielpersonen erreichen. Inhaltlich geht es in der Rhetorik nach Melanchthon im Grunde nur um die Handhabung von Argumenten. Deshalb tritt sie auch in nächster Nähe zur Logik. Im Gegensatz zu „leerer Beredsamkeit“, die einfach durch die Magie der Worte Menschen manipulieren will,<sup>55</sup> benötigt sie Sachkenntnis und rechnet mit Privatinteressen, Affekten und Gefühlen, die sie ent- und aufdecken kann, um so besser zu einer Entscheidung zu führen. Auf diese Weise, so resümiert Wels, ist „Melanchthon in seiner Zeit zu einem Meister der argumentativen Vermittlung“ geworden und spielte so „in den zahllosen theologischen und politischen Konflikten des 16. Jahrhunderts“ eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zu Fanatikern seiner Zeit war er „sich der argumentativen Bedingtheit jeder Äußerung bewusst“ und zeigt sich darin als „ein äußerst moderner Denker“ (237).

Der vierte Band der *Fragmenta Melanchthoniana* (2009) lag mir nicht vor. Laut Buchhandelsangabe befasst er sich einerseits mit der Bedeutung des Humanismus für das europäische Selbstverständnis an der Schwelle zur frühen Neuzeit und dabei u. a. mit den beiden Melanchthonschülern Johannes Honterus und Valentin Wagner. Zum anderen bietet er wiederum Beiträge aus der Reihe der „Sonntagsvorträge“ im Brettener Melanchthonhaus, in denen es u. a. um die Bedeutung der antiken Literatur für Melanchthon und sein Geschichtsverständnis geht.

Zu allerletzt soll noch auf sechs Beiträge im *Jahrbuch für badische Kirchen- und Religionsgeschichte*, 4. Band, 2010, Stuttgart: Kohlhammer, Pb., 279 S., 34,- € hingewiesen werden, die von Udo Wennemuth im Auftrag des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden herausgegeben wird. Der erste stammt aus der Feder von Heinz Scheible und beschreibt zunächst in höchst persönlicher Weise, wie der Autor zu seiner „Lebensaufgabe“,

55 Immanuel Kant spricht von einer „hinterlistigen Kunst“ (I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, 218 B, hg. Von W. Weischedel, Bd. 8, 431).

der Edition des Melanchthonbriefwechsels, gekommen ist. Dann skizziert er den Reformator in aller Kürze als Humanisten, Philologen und Pädagogen, widmet sich dann aber ausführlich seinen irenischen Integrationsversuchen, v. a. im Abendmahlsverständnis, zu dem es – als spätes Erbe Melanchthons – wenigstens innerprotestantisch zur Leuenberger Konkordie 1974 kam. In Bezug auf den Streit um die Rechtfertigungslehre deutet er<sup>56</sup> an, dass im „Regensburger Religionsgespräch“ vom Jahr 1541, dessen Ergebnisse dann aber letztendlich zurückgewiesen wurden, Melanchthon schon so weit gewesen sei wie die „Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund im Jahr 1999, die allerdings ohne kirchenrechtliche Folgen blieb, wie die Maßregelung eines katholischen Priesters zeigt, der auf einem ökumenischen Kirchentag<sup>57</sup> mit Protestanten zusammen das Abendmahl feierte. Schließlich weist Scheible darauf hin, dass die Betonung einer philosophischen Ethik „auch ohne direkten Bezug zum Evangelium“ es Melanchthon ermöglichte, einen *usus civilis* im Gesetzesverständnis zu formulieren, „mit dem Melanchthon noch für unsere Gegenwart hilfreich sein könnte“ (101). Seinen eigenen Impetus formuliert Scheible abschließend so: „Wir brauchen eine religiös neutrale Ethik. Christen mögen sie als Gabe Gottes betrachten, die andern als ein Kulturgut der Menschheit. Entscheidend ist der Effekt. Dieser oder ein ähnlicher Effekt hätte sich im Zuge der Aufklärung auch ohne Melanchthon eingestellt. Aber historisch ist der Wittenberger Reformator einer der Urheber“ (101). Dies alles sind für ihn hinreichende Gründe, die Quellen zu Melanchthons Leben für eine fachübergreifende Forschung bereitzustellen. Geradezu als Lebensbilanz seiner konzentrierten Arbeit an der Melanchthonbriefausgabe liest sich dann der Satz: „Es ist ein großes Glück, wenn man ein Leben lang bei einer sinnvollen Arbeit bleiben darf“ (102).

Es folgt der Festvortrag des früheren badischen Landesbischofs Klaus Engelhard zur Eröffnung des Melanchthon-Gedenkjahres am 31.10.2009 in Bretten (103–110). Vor dem Hintergrund moderner Fragestellungen formuliert er: „Melanchthon hat zusammengehalten, was im Leben, wenn auch unter Spannungen, zusammen gehört.“ Er sei deshalb „einer der großen Figuren, bei denen Glaube und säkulare Kultur zusammengehören, ohne dass der Glaube weichgespült oder säkulare Kultur religiös überfremdet worden wäre“ (103). Weiter unten zitiert er den früheren Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, der – schon 1964 – formuliert hatte: „Der freiheitlich säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Motiviert war dieser – gegebenenfalls missverständene – Satz durch Böckenfördes Überzeugung, dass der säkulare Staat auf die „ethische Prägekraft“ der Einzelnen angewiesen sei und dies eine Aufforderung für Christen darstelle, sich zur politischen Mitarbeit bewegen zu lassen (105). Leitfigur ist für Engelhard Philipp Melanchthon mit sei-

56 Wie schon im Aufsatzband (s. o. S. 137) an verschiedenen Stellen.

57 Gotthold Hasenhüttl in Berlin 2003.

ner Betonung der Aufgabe von Schule und Bildung, der aber auf deren Grenzen hinweist, wenn er (gewissermaßen komplementär) mit Luther das Evangelium betont: „Ich kann mich mit meinen Grenzen, auch mit meiner Schuld dem gnädigen Gott verdanken. Mein Leben ist mehr, als was ich daraus mache; mehr auch als das, was ich nicht daraus mache. *Gott* ist der Herr meines Lebens“ (107). Auch die Ausführungen im nächsten Abschnitt, die sich um eine dumme Toleranz drehen, die durch „religiöse Diffusheit und Ignoranz in Glaubensfragen“ geprägt ist, und um eine rechte Toleranz, die die „Wurzel von Intoleranz“, nämlich „Nichtwissen und Verkürzung der eigenen Wahrnehmung“ ausreißen muss, lassen Melanchthons Bedeutung erkennen.

Lesenswert und Details aus dem persönlichen Erleben Melanchthons nachzeichnend sind die Beiträge von Martin H. Jung „„Sooft ich gebetet habe mit Ernst, so bin ich gewisslich erhört worden.“ Glaubenserfahrungen Melanchthons im Spiegel seiner Briefe“ (111–123), von Johannes Ehmann „Der alte Philipp – Melanchthon nach dem Tode Luthers“ (125–138) und von Konrad Fischer „Frauen in der Biographie Philipp Melanchthons“ (139–154). Den Abschluss dieses Blocks mit Beiträgen zu Melanchthon macht Martin Fischer. Unter dem Thema „Die Welt ist alt und krank. Melanchthons Sicht von Welt und Geschichte in seinen späteren Jahren“ (155–161) wird der Topos vom „Greisenalter der Welt“, der seit 1542 bei Melanchthon begegnet, anhand seiner Vorkommen im Œuvre des Reformators kurz skizziert. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass er – nach talmudischer Tradition – die Weltgeschichte in drei Epochen (ohne Gesetz; unter dem Gesetz; Zeit des Messias) unterteilt und davon ausgeht, dass die letzte Epoche wegen der Sünden der Menschen verkürzt werde – so dass er selbst damit rechnet, im „Greisenalter der Welt“ zu leben, freilich ohne sich auf kalendarische Spekulationen oder Ähnliches einzulassen.

Ein Hinweis auf einen Beitrag in Bd. 3 des genannten Jahrbuchs für badische Kirchen- und Religionsgeschichte (2009) soll den Durchgang durch Publikationen zu Melanchthon abrunden. Konrad Fischer behandelt dort (157–172) das Thema „Philipp Melanchthon und die Reformation in Kurpfalz und Baden“.

### 3. Weiterführende Themen

Die Wahrnehmung dieser Veröffentlichungen fordert geradezu heraus, wenigstens Themen und Fragestellungen zu benennen, die im Kontext evangelikaler Theologie die Beschäftigung mit Melanchthon als sinnvoll erweisen.

Von den Ethikern, die in der evangelikalen Theologie eine maßgebliche Rolle spielen, wird – nicht zuletzt in Absetzung zur dialektischen Theologie – die Bedeutung der natürlichen Gottesoffenbarung des Naturrechts bzw. einer Schöp-

fungsethik immer wieder betont<sup>58</sup>, die es ermöglicht, „dass Nichtchristen von Christen vertretenen Normen zustimmen“<sup>59</sup> können. Hier ließe sich das Gespräch mit Melanchthon aufnehmen<sup>60</sup>. Ganz konkret lassen sich seine Überlegungen einbinden in die Diskussion, auf welcher Grundlage eine Ethik des Friedens für alle Völker (Völkerrecht) theologisch zu beschreiben ist, oder wie das Zusammenleben in einem multikulturellen Staat gelingen kann, ohne dass Ethik und Religion beim Einzelnen beliebig werden.

Ganz eng hängt damit die Frage nach dem Gesetz im Leben des Christen zusammen. Bei Melanchthon war es zur Auseinandersetzung mit Andreas Osiander im sog. Antinomistischen Streit gekommen. Hier geht es um das komplexe Verhältnis von Rechtfertigung, Heiligung und Erneuerung, das in der pietistischen Tradition seit Spener bis heute eine virulente Frage darstellt.

Aus der angloamerikanischen theologischen und Frömmigkeitstradition herührend ist die Möglichkeit des „freien Willens“, zumindest in der evangelistischen Verkündigung, allgegenwärtig. In diesem Zusammenhang sind gewiss erleuchtende Einsichten aus Melanchthons Auseinandersetzung mit Nikolaus von Amsdorf, Konrad Cordatus und Michael Stifel zu erwarten<sup>61</sup>.

Selbst im Bereich der Historiographie lassen sich Übereinstimmungen zwischen Melanchthon und der pietistisch-erwecklichen Tradition erkennen. So stammt der Gedanke der *testium veritatis*, das durch den heftigen Melanchthongegner Flacius bekannt wurde, von Melanchthon. Er bildet ein wesentliches Element pietistisch-erwecklicher „Kirchengeschichtsschreibung“, die viel eher

58 Hier können exemplarisch die Namen Klaus Bockmühl und Helmut Burkhardt genannt werden, die sich zu dieser Fragestellung häufig zu Wort meldeten. Einen Eindruck zur Stellungnahme zu den genannten Themen bietet H. Burkhardt (Hg.): *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal u. Gießen 1988.

59 H. Burkhardt: Grundvoraussetzungen christlicher Ethik, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 23, 2009, [9–22], 14.

60 Der Blick in das grundlegende Werk Klaus Bockmühl: *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik, Bd. 1: Die Ethik der reformatorischen Bekenntnisschriften*, Gießen 1987, lässt augenfällig werden, was N. Kuroпка [s. S. 133], 7, schreibt: „In den Darstellungen der Reformationgeschichte taucht er [scil. Melanchthon] nur im Schatten Martin Luthers auf. Meist wird Melanchthon dabei eine Nebenrolle zugesprochen, die in der Zusammenfassung von Luthers Gedanken bestanden habe. Als Beispiele werden hierfür Melanchthons ‚Loci communes‘ (1521) angeführt oder es wird auf die Bekenntnisschrift der ‚Confessio Augustana‘ (1530) verwiesen.“ Auch in K. Bockmühl: *Christliche Lebensführung. Eine Ethik der Zehn Gebote*, 2. Aufl., Gießen 1995 werden lediglich die „Loci“ relativ beiläufig erwähnt.

61 Zu diesem Thema erschien im Jahr 2010 die ausführliche Studie von G. Graybill: *Evangelical free will. Philipp Melancthon's doctrinal journey on the origins of faith*, Oxford 2010.

durch Biographien als durch institutions- und (kirchen)politische Darstellungen bestimmt ist.<sup>62</sup>

Die Liste von Themen ließe sich deutlich verlängern. Bei all dem geht es weder darum, Melanchthon unkritisch zu rezipieren, noch gar ihn pietistisch zu ver-einnahmen. Dennoch erscheint es mir, dass es angebracht wäre, ihn in den „Kreis der Gesprächspartner“ stärker aufzunehmen, deren Gedanken die eigene Arbeit anregen könnten.

Klaus vom Orde

### **Is Philipp Melanchthon condemned to take a back seat for ever? Recent Publications from the Melanchthon Jubilee year 2010.**

Philipp Melanchthon (1497–1560) and Martin Luther are the most important theologians of the Wittenberg reformation, but compared with the latter the former is rather unknown and, as mirrored in evangelical publications, he even seems to be unimportant. The memorial year of his death (2010) was a good opportunity to bring this reformer, the author of the fundamental lutheran “Confessio Augustana” (1530), back into the light. Two sorts of publications are considered in this essay: biographical books and publications referring special themes and items. Besides special themes concerning the research of church history, there are treatments of the most pressing topics (e.g. the important question of the natural law in the relationship between nations and cultures or between different cultures within a state) and specific theological themes such as the relationship of justification, sanctification and the renewal of man (a special problem treated in pietism from the 17<sup>th</sup> century up to contemporary evangelicalism). It would be useful to determine Melanchthon’s opinions upon the relation between reason and revelation, the importance of language in theological work as well as in preaching and consolation, and last but not least his “depravation theory” of the development of the church.

---

62 Vgl. hierzu den Abschnitt „Heiligenmemoria und Geschichtsschreibung“ in: W.-D. Schäu-fele: Von toten Heiligen und Zeugen der Wahrheit. Philipp Melanchthon und die Geschichte der Kirche“, in: *Theologische Beiträge* 41, 2010, [401–411], 404f.



Tobias Schurr

„Hochehrwürdiger, kindlich zu ehrender  
Herr Professor“

Johann Jacob Rambachs Briefwechsel  
mit August Hermann Francke

1. Zur Person Johann Jacob Rambach

Johann Jacob Rambach<sup>1</sup> wurde am 24. Februar 1693 in Halle an der Saale geboren, also gut ein Jahr vor der Gründung der dortigen Universität. Seine Eltern wurden während seiner Kindheit von der pietistischen Bewegung erfasst, und auch Rambach kam schon in seiner Jugend mit dem hallischen Pietismus und den Franckeschen Stiftungen in Berührung. Nachdem er das Stadtgymnasium Halle im Alter von 13 Jahren wieder verlassen hatte, um bei seinem Vater eine Tischlerlehre zu machen, verletzte sich Rambach so stark am Bein, dass er drei Monate ans Bett gefesselt war. Nach dieser Krankheitszeit nahm Rambach im August 1708 seine Schulausbildung an der Lateinschule des Franckeschen Waisenhauses wieder auf. Im Anschluss an die Schulzeit studierte Rambach in Halle Theologie, wobei er einen Schwerpunkt auf die Philologie und das Studium des Alten Testaments legte. Mehrere Jahre arbeitete er als Mitarbeiter von Johann Heinrich Michaelis an einer hebräischen Ausgabe des Alten Testaments. Im Oktober 1719 ging Rambach nach Jena, um noch weiter zu studieren und begann dort auch selbst zu lehren. Während seiner Zeit in Jena lebte Rambach im Haus von Johann Franz Buddeus.<sup>2</sup> Im Frühjahr 1720 erwarb Rambach in Jena den Magistergrad und setzte seine Lehrtätigkeit bis ins Jahr 1723 fort.

---

1 Zu Rambachs Biographie vgl.: Johann Jacob Rambach: Fortgesetzte Erzählung von dem Leben und den Schriften der Professorum Theologiae zu Giessen. spec. von D. Joh. Jacob Rambachs Leben und Schriften, in: *Hessisches Heb-Opfer Theologischer und Philologischer Anmerkungen. Sechstes Stück*, Gießen: Johann Philip Krieger, 1735, 617–631.

Ernst Friedrich Neubauer: Ausführliche Nachricht vom Leben Johann Jacob Rambachs, sonderlich aus ungedruckten Quellen, in: *D. Johann Jacob Rambachs Dogmatische Theologie oder Christliche Glaubenslehre. 2. Theil*, Franckfurt und Leipzig: Wolfgang Ludwig Spring, 1744. Fortsetzung in: Johann Jacob Rambach, *Betrachtungen über die Apostelgeschichte*, Franckfurt und Leipzig: W. L. Springs sel. Erben und Joh. Gottlieb Garbe, 1747.

Johann Philip Fresenius, *Die wohlbelohnte Treue eines rechtschaffenen Lehrers*, Gießen: Johann Philip Krieger, 1736.

2 Johann Franz Buddeus (1667–1729) studierte Theologie in Wittenberg. Er ging 1689 als Dozent nach Jena. 1692 wurde er Professor für Latein und Griechisch am akademischen

Am 5. Februar 1723 starb in Halle Johann Daniel Herrnschmidt, der seit 1715 Theologieprofessor und Inspektor des Waisenhauses gewesen war. Die theologische Fakultät schlug daraufhin vor, Rambach zum Adjunkten zu ernennen. Rambach wurde im August 1723 berufen und übernahm zugleich das Amt des Inspektors des Waisenhauses. Im Mai 1726 wurde Rambach dann außerordentlicher Professor und nach Franckes Tod am 15. Juni 1727 als dessen Nachfolger ordentlicher Professor der Theologie und Universitätsprediger an der Schulkirche.

In Rambachs Zeit in Halle fällt auch seine erste Ehe. Im Mai 1724 heiratete er Johanna Elisabeth Lange, eine Tochter seines Lehrers Joachim Lange. Sie starb schon im Jahre 1730 an den Folgen einer Frühgeburt. Aus dieser ersten Ehe gingen zwei Kinder hervor. Rambach heiratete bereits im Oktober 1730 wieder und zwar Anna Elisabeth Büttner, eine Pfarrerstochter aus Frankfurt. Auch mit ihr hatte Rambach zwei Kinder.

Im Jahr 1731 erhielt Rambach zwei Berufungen. Die eine kam vom dänischen König als Hofprediger und ordentlicher Professor der Theologie nach Kopenhagen, die andere vom hessischen Landgrafen als Superintendent und Professor Primarius nach Gießen. Die Entscheidung fiel schließlich auf Gießen. Vor dem Wechsel nach Gießen promovierte Rambach noch zum Doktor der Theologie und trat im Herbst 1731 seine neuen Ämter an. Wie auf seinen vorigen Stationen war Rambach auch in Gießen sehr beliebt und zog viele Studenten an. Allerdings war Rambach nur eine kurze Wirkungszeit in Gießen beschert, denn er starb bereits im Jahr 1735 im Alter von 42 Jahren an einem starken Fieber.

Rambach war in verschiedenen Bereichen von Theologie und Kirche produktiv. In seiner Bibliographie finden sich Werke zu nahezu allen theologischen Fachgebieten, wobei besonders seine Hermeneutik und seine Homiletik stark rezipiert wurden.

Auch als Prediger und Kirchenmann hatte Rambach einen großen Einfluss. Immer wieder wurde seine Predigtgabe herausgestellt, am eindrucklichsten wohl von der Gießener Bevölkerung, die im Jahr 1734 eine Gedenkmünze anfertigen ließ, auf der Rambach als Chrysostomus dieses Zeitalters<sup>3</sup> bezeichnet wurde. Neben seinen Predigten trat Rambach auch als Herausgeber zweier Gesangbücher und als Liederdichter in Erscheinung.<sup>4</sup>

Zudem lag Rambach das Schulwesen am Herzen, in dessen Förderung er eine große Chance für die Verbreitung der wahren christlichen Frömmigkeit sah. Da-

Gymnasium in Coburg und 1693 Professor für Moralphilosophie in Halle. 1705 nahm er einen Ruf als Professor der Theologie nach Jena an und blieb dort bis zu seinem Tod.

3 Vgl. Rüdiger Mack: *Pietismus und Frühaufklärung an der Universität Gießen und in Hessen-Darmstadt*, Gießen, 1984, 157; Martin Schian: Johann Jakob Rambach als Prediger und Predigttheoretiker, in: *Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte, Ergänzungsband 4*, 1909, 89–149.

4 Zwei seiner Lieder findet man noch heute im EKG („Ich bin getauft auf deinen Namen“ und „Der Herr ist gut, in dessen Dienst wir stehn“).

her verfasste er eine Schulordnung für Hessen, die in Teilen des Landes immerhin fast 100 Jahre in Geltung blieb.<sup>5</sup>

In der Forschung stellte sich immer wieder die Frage, wie Rambach in den geistesgeschichtlichen Strömungen seiner Zeit zu verorten ist. Bereits in der ersten Dissertation über Rambach weist Paul Herbers darauf hin, dass neben anderen auch von einem Einfluss Christian Wolffs auf Rambachs Wirken auszugehen sei.<sup>6</sup> Auch die letzte Monographie über Rambach, die 2003 von Walter Hug verfasst wurde, nimmt schon im Titel: „*Johann Jakob Rambach. Religionspädagoge zwischen den Zeiten*“<sup>7</sup> diese Frage auf. Allerdings ist der Einfluss Wolffs auf Rambach bisher noch nicht näher belegt und wurde auch, wie etwa von Martin Schian, immer wieder verneint.<sup>8</sup> Als erste Quelle der Einflüsse auf Rambach wird aber immer der hallische Pietismus, insbesondere seine Lehrer August Hermann Francke und Joachim Lange<sup>9</sup>, der später auch sein Schwiegervater wurde, gesehen. Neben diesen ist noch Johann Franz Buddeus herauszuheben, zu dem Rambach in seiner Jenaer Zeit ein enges Verhältnis entwickelte.

## 2. Rambachs Briefwechsel mit August Hermann Francke

In meinem Beitrag soll ein Schlaglicht auf einen Teil dieses Beziehungsgeflechts geworfen werden. Anhand des Briefwechsels von Rambach und August Hermann Francke, von dem nur die Briefe Rambachs erhalten sind, möchte ich Aufschluss über das persönliche Verhältnis von Rambach und Francke geben, wie es sich auch besonders in der Zeit zeigte, in der Rambach in Jena unterrichtete. Zudem soll deutlich werden, wie Rambach versucht, seine pietistisch geprägte Frömmigkeit zu leben und dies auch in einem Umfeld, das nicht mehrheitlich pietistisch geprägt ist.

---

5 Vgl. Rüdiger Mack: Johann Jakob Rambach in Gießen, in: Ulrich Bister, Martin Zeim (Hg.): *Johann Jakob Rambach. Leben – Briefe – Schriften*, Gießen, Basel: Brunnen, 1993, 58ff.

6 Paul Herbers: *Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambachs*, Bd. 1, Diss. masch., Heidelberg: 1952, 28–39.

7 Walter Hug: *Johann Jakob Rambach (1693–1735). Religionspädagoge zwischen den Zeiten*, Praktische Theologie heute 63, Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

8 Schian, *Johann Jakob Rambach*, 144f.

9 Joachim Lange (1670–1744) studierte ab 1689 Theologie in Leipzig. Durch die Begegnung mit Francke wird Lange für den Pietismus gewonnen. Lange wird 1696 Rektor am Cöstliner Gymnasium und 1698 Rektor am Friedrich-Werdeschen Gymnasium und Pfarrer an der Friedrichstadtkirche in Berlin. 1706 wird Lange schließlich Professor der Theologie an der Universität Halle. Lange trug in Halle die Hauptlast der literarischen Auseinandersetzungen des hallischen Pietismus mit seinen Gegnern, insbesondere der Spätorthodoxie, vgl. Johannes Wallmann: *Der Pietismus*, UTB 2598, Göttingen: V&R, 2005, 125f.

Vom Briefwechsel Rambachs mit Francke sind knapp 60 Briefe von Rambach erhalten, die vorwiegend aus den Jahren 1720 bis 1726 stammen<sup>10</sup>. Der Briefwechsel beginnt also mit dem Anfang von Rambachs Wirken in Jena. In diesen Briefen berichtet Rambach regelmäßig von der geistlichen Situation in Jena. Vor allem den schlechten geistlichen Zustand der Studenten hält Rambach immer wieder für erwähnenswert. Weiter schreibt Rambach von geistlichen Aufbrüchen in der Gegend um Jena, wie im Brief vom 2. Mai 1721<sup>11</sup>, in dem er über die beiden Dörfer Groß- und Klein-Romstädt berichtet,

„... was vor ein unglaublicher Segen durch einige Studiosos aus Jena, die da draußen geprediget, [...] geschaffen worden, welcher sich noch immer weiter ausbreitet, so daß das Feuer, welches anzuzünden der Herr Jesus in die Welt gekommen, ein Haus nach dem andern ergreiffet.“<sup>12</sup>

Ein wichtiges Thema in den Briefen ist auch immer seine eigene Situation als Lehrender in Jena. Zudem übermittelt er Francke regelmäßig Nachrichten, die er von anderen Universitäten gehört hat. Eine besonders enge Verbindung scheint zur Universität in Greifswald zu bestehen, denn Rambach führt in seinen Briefen immer wieder Neuigkeiten aus Greifswald an, die ihm meist durch Studenten von dort berichtet wurden.

Ich möchte im Folgenden auf vier im Briefwechsel aufgegriffene Situationen im Leben Rambachs näher eingehen. Aus diesen Situationen wird zum einen deutlich, wie Rambach in den jeweiligen Umständen versucht, fromm und gottgefällig zu leben. Zum anderen kann man erkennen, welche wichtige Rolle August Hermann Francke im Leben Rambachs spielt.

### 3. Rambachs Magisterpromotion in Jena

In seinen Briefen bittet Rambach immer wieder um Franckes Rat und auch um seine Zustimmung bei wichtigen Lebensentscheidungen. Die erste wichtige im Briefwechsel nachvollziehbare Entscheidung finden wir im Jahr 1720. Rambach befindet sich in Jena<sup>13</sup> und bittet Francke um „dero väterlichen Rath“ in der „ge-

10 Der Briefwechsel befindet sich größtenteils im Francke Nachlass der Staatsbibliothek zu Berlin. Dieser Nachlass wurde vom Archiv der Franckeschen Stiftungen vollständig verzeichnet, so dass hervorragende Recherchemöglichkeiten zum Francke Nachlass unter [www.francke-halle.de](http://www.francke-halle.de) zur Verfügung stehen. Die Briefe mit den Signaturen beginnend mit *Stab* befinden sich im Original in der Staatsbibliothek zu Berlin und als Mikrofilmkopie im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle. Die Briefe mit der Signatur *AFSt* liegen im Archiv der Franckeschen Stiftungen.

11 Brief vom 2. Mai 1721; Sig: *Stab/F 17,1 / 9:16*.

12 Ebd.

13 Der Wechsel Rambachs von Halle nach Jena lässt sich im Briefwechsel nicht nachvollziehen.

wißen Angelegenheit“.<sup>14</sup> Rambach wurde von verschiedenen Seiten immer wieder mit der Frage konfrontiert, ob er sich nicht um den Magistergrad bemühen wolle und bittet nun Francke, sich zu diesem Thema zu äußern. Rambach nennt zwei Bedenken. Das erste ist finanzieller Natur, da er befürchtet, seinen ohnehin schon armen Eltern durch den Erwerb des Magistergrades noch weiter zuzusetzen. Als Zweites gibt Rambach zu bedenken, dass er durch seine fünfjährige Konzentration auf die Arbeiten zur hebräischen Bibel alle anderen Studien zurückstellen musste, was sich beim Erwerb des Magistergrades als nachteilig herausstellen könnte. Trotz dieser beiden Bedenken erkennt man in Rambachs Brief seinen deutlichen Wunsch, den Grad zu erwerben. Rambach hält in Jena bereits Collegia biblica und berichtet voller Freude von dem Segen, der durch diese entsteht, und der auch von Prof. Buddeus, bei dem Rambach wohnt, bestätigt wird. Rambach sieht in diesen Collegia eine gute Möglichkeit „an der Jugend zu arbeiten“<sup>15</sup>. Seine Collegia sind nach seinen Angaben bereits so bekannt, dass auch Studenten der juristischen und medizinischen Fakultät darüber sprechen. Bei diesem Bekanntheitsgrad befürchtet Rambach, dass bald auch die Frage aufkommen könne, wer ihm als Theologiestudenten die Erlaubnis gebe, solche Veranstaltung abzuhalten. Neben dieser Befürchtung findet Rambach einen weiteren Grund für die Bemühung um den Magistergrad im Mangel an Collegia biblica in Jena, wobei er in Jena viele Studenten beobachtet, „die nach solcher Weyde hungrig sind“<sup>16</sup>.

Rambach betont am Ende seines Briefes, dass er sich in der Sache ganz auf Franckes Ratschlag verlassen werde, seine Meinung gewissermaßen als Ausdruck des Willens Gottes ansehen wolle. Auch im zweiten Brief<sup>17</sup> schreibt Rambach, dass es ihm in erster Linie darauf ankomme, dass der Wille Gottes mit und durch ihn geschehe. In diesem Brief wird deutlich, dass Francke Rambachs Erwerb des Magistergrades befürwortete. Rambach berichtet zudem, dass er sich nach den Kosten einer Magisterpromotion in Jena erkundigt hat. Laut Rambach schlug Buddeus vor, die Magisterpromotion in Halle durchzuführen, um damit Kosten zu sparen. Rambach bittet um Franckes Rat und gibt dabei zu bedenken, dass er eine Magisterpromotion nur dann für sinnvoll erachte, wenn er danach auch noch eine gewisse Zeit in Jena unterrichten könne. Rambach begründet dies folgendermaßen:

„Denn so lieb mir auch mein werthes Vaterland und der zu genießende Umgang mit meinen theuren Herrn Praeceptoribus ist: so ist doch hier weit mehr Gelegenheit mit dem geringen Pfund, das der HErr verliehen, zu wuchern; indem denen Magistris hier freysteht, auch selbst in Hermeneuticis und Exegeticis zu lesen, dabey die schönste Gelegenheit ist, denen

---

14 Brief vom 8. Januar 1720; Sig: Stab/F 17,1 / 9:8.

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Brief vom 15. Januar 1720; Sig: Stab/F 17,1 / 9:9.

Studiosis ans Hertz zu kommen und darinnen ich auch allein andern dienen kan, da ich in Philosophicis nichts gethan habe.“<sup>18</sup>

Rambach betrachtet die Möglichkeiten, die er in Jena hat, als eine Führung Gottes, und dieser Führung will er sich bereitwillig hingeben.

Das Wirken Gottes in Jena ist auch im nächsten Brief<sup>19</sup> Rambachs an Francke ein wichtiges Thema. Francke hatte geplant, Rambach zusammen mit seinem Sohn Gotthilf August wieder nach Halle kommen zu lassen. Rambach bedankt sich zwar für das Angebot und drückt auch seine Liebe zu seiner Heimatstadt aus, lehnt aber das Angebot zur Rückkehr ab. Er begründet dies mit dem Wirken Gottes, das er in Jena zum Teil mit Verwunderung wahrnimmt und betont erneut, dass er in erster Linie Gottes Willen tun wolle, egal ob in Jena oder in Halle. Die Möglichkeit der Rückkehr nach Halle stellt für Rambach die einfachere und bequemere Lösung dar. Aber er betont, dass sein Verlangen nach Jena gelenkt werde, wenn er auf das Wohl der anderen sehe. Dort sei die geistliche Not groß und er habe viele Möglichkeiten.

Rambach bezeugt in diesem, wie auch im nächsten Brief vom 29. Januar 1720<sup>20</sup>, dass sein Wille „noch völlig in Aequilibrio stehe“<sup>21</sup> und dass er in beiden Wegen Vorteile sehe. Rambach selbst verhält sich bei dieser – wie auch später bei vielen wichtigen Entscheidungen – passiv. Andere Personen, so berichtet er, nähmen sich der Sache energischer an. Darunter befinde sich auch Buddeus, der „sich die Sache sehr angelegen seyn“<sup>22</sup> lasse.

Während vier Briefe Rambachs vom Januar 1720 erhalten sind, finden wir vom Februar 1720 keine Briefe. Der nächste erhaltene Brief datiert vom 1. März 1720 und in diesem stellt man fest, dass die Entscheidung über die Form der Magisterpromotion gefallen ist. Rambach berichtet in diesem Brief, dass er die notwendigen Examina für die Erlangung des Magistergrades in Jena absolviert hat und am 2. März als Magister aufgenommen werden soll. Voller Freude schreibt Rambach in diesem Brief, wie er in diesem ganzem Vorgang Gottes Willen erkannt habe und nun überzeugt sei, dass sein Weg mit Gottes Willen übereinstimme.

„Gott sey demüthig gelobet, der in dieser gantzen Sache, darinnen ich bloß anderer Rath und Gutbefinden gehorsam gefolget, so gar deutliche Spuhren seines Willens und seiner liebeichen Vorsorge mich hat sehen laßen, alle Difficultaeten aus dem Wege geräumt, und alles so ungemein erleichtert, daß ich mich ihm zu vielen danck dafür verbunden erkenne.“<sup>23</sup>

18 Ebd.

19 Brief vom 26. Januar 1720; Sig: Stab/F 17,1 / 9:10.

20 Brief vom 29. Januar 1720; Sig: Stab/F 17,1 / 9:11.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Brief vom 1. März 1720; Sig: Stab/F 17,1 / 9:12.

Für Rambach hat Gott diese Lebensentscheidung getroffen, und er selbst hat durch geduldiges, passives Verhalten Gott die Möglichkeit gegeben, ganz frei zu wirken. Rambachs großes Anliegen für Jena besteht nun darin, zumindest einige der Studenten „aus dem Feuer zu erretten“<sup>24</sup>, in dem sie sich seiner Beurteilung nach befinden. Er findet unter den Studenten und besonders auch unter den Theologiestudenten viele verlorene Seelen, zu denen er sich von Gott gesandt sieht. Bevor er sich ihnen aber mit ganzer Kraft widmen kann, steht Rambach noch der Promotions-Akt bevor, der seiner Meinung nach mit „allerley unnütze[n] Caerimonien“<sup>25</sup> verbunden ist. Um diesen Zeremonien und den damit verbundenen finanziellen Belastungen zu entgehen, hat sich Rambach vom Dekan die Erlaubnis zu einer Reise nach Halle über eben diesen Zeitraum eingeholt.

Rambach zeigt auch hier seine pietistische Prägung. Weltliche Feiern, in denen Menschen geehrt werden, hält er für unnützlich und kann darin nur unnötige Geldverschwendung erkennen. Dem eigentlichen Anliegen, nämlich den Willen Gottes zu tun und in Jena viele Studenten zu einer erweckten Frömmigkeit zu führen, dienen sie jedenfalls nach Rambachs Überzeugung nicht.

#### 4. Rambachs Austausch mit Francke über Veränderungen an der Universität Jena

Eine zweite wichtige Phase, die sich in Rambachs Briefwechsel mit Francke nachzeichnen lässt, betrifft eine Situation der Veränderung an der Jenaer Universität. In einem Brief vom 18. Juni 1722<sup>26</sup> wendet sich Rambach im Auftrag von Buddeus an Francke. Rambach berichtet, dass Gesandte der verschiedenen Höfe damit beauftragt wurden, die Jenaer Universität zu untersuchen, um dann Vorschläge zur Verbesserung zu unterbreiten. Einer der Vorschläge bestand nun darin, die Collegen-Kirche in Jena „mit einem ordentlich berufenen Prediger von der Universitaet“<sup>27</sup> zu versehen. Dieser Prediger sollte jeden Sonntag eine Predigt in der Kirche halten und die Studenten sollten dazu angewiesen werden, bei diesem Prediger zu beichten und das Abendmahl zu nehmen. Die Hauptaufgabe des Predigers sollte es sein, „eine genauere Aufsicht auf die studierende Jugend zu haben“<sup>28</sup>. Rambach berichtet, dass Buddeus in dieser Einrichtung eine gute Gelegenheit erkenne, viel Segen zu schaffen, allerdings mit der Einschränkung, „wenn nur ein rechtschaffener Mann, und nicht ein solcher, wie die hiesigen Prediger leyder sind, dazu erwehlet würde“<sup>29</sup>. Rambach schreibt weiter, wie der Vorschlag bei den Jenenser Professoren auf Widerstand stieß. Sie schlossen auf-

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Brief vom 18. Juni 1722, Sig: Stab/F 17,1 / 9:23.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

grund unzureichender Informationen, dass das Gehalt eines solchen Predigers von der Universität getragen werden müsste, und lehnten den Vorschlag deshalb ab. Buddeus begann auf diese Ablehnung hin, sich kräftig für die Einrichtung einer solchen Predigerstelle einzusetzen und verwies, wie Rambach betont, besonders auf den geistlichen Nutzen, den die Universität aus einer solchen Einrichtung ziehen könnte. Rambach sieht in dieser ganzen Angelegenheit eine Gelegenheit, den Willen Gottes in Jena in die Tat umzusetzen.

„Die Sach ist unendlichen Schwierigkeiten unterworfen, u. ist es vor eine offenbahre Providenz Gottes vor diese Universitaet, u. vor ein veritables Werck seiner Allmacht zu achten, wenn solche zu Stande kommen solte.“<sup>30</sup>

Rambach schreibt den Brief, wie erwähnt, im Auftrag von Buddeus an Francke. Er bittet ihn, zunächst für die Angelegenheit zu beten und auch seinen Einfluss einzusetzen, um dieselbe in Jena zu befördern. Buddeus ist davon überzeugt, dass Franckes Einfluss sehr hilfreich sein könnte.

Ein wichtiges Anliegen für die Besetzung einer solchen Predigerstelle, das von allen Seiten vorgebracht wurde, bestand darin, die Stelle mit einem tüchtigen und rechtschaffenen Menschen zu besetzen. Gerade im Hinblick auf die Prediger in Jena, die wohl zum großen Teil diesen Maßstäben nicht genügten, lehnten manche die Einführung dieser Stelle mit der Begründung ab, dass es wahrscheinlicher wäre, einen schlechten Prediger zu bekommen.

Im Brief an Francke berichtet Rambach nun, dass er von verschiedenen Seiten für diese Stelle vorgeschlagen wurde, obwohl er sich selbst dafür eigentlich nicht als geeignet ansehe und um seine eigene Schwachheit wisse. Aber auch in dieser Frage will sich Rambach trotz seiner eigenen Zweifel „lediglich der Heiligen Direction Gottes überlassen“<sup>31</sup>. Rambach ist davon überzeugt, dass, wenn Gott ihm diese Aufgabe geben werde, er ihm auch beistehe und dann auch aus einer solchen Aufgabe Segen hervorkommen werde. Er will sich deshalb auch in dieser Angelegenheit passiv verhalten, und vertraut darauf, dass Gott, wenn er bezüglich der Stelle eines Predigers an der Collegen-Kirche andere Pläne habe, die Herzen der Menschen dementsprechend lenken werde.

Am 24. September 1722<sup>32</sup> wendet sich Rambach erneut in derselben Angelegenheit an Francke. Rambach schreibt wieder im Auftrag von Buddeus. Er berichtet, dass die Reskripte, die von den verschiedenen Höfen zur Verbesserung der Universität eingegangen sind, „viel heilsame Verordnungen enthalten“<sup>33</sup>. Allerdings sehen die Reskripte davon ab, eine Predigerstelle an der Collegen-Kirche einzurichten. Stattdessen soll dort eine tägliche Betstunde abgehalten werden.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Brief vom 24. September 1722; Sig: Stab/F 17,1 / 9:24.

33 Ebd.

Da es Buddeus und Rambach aber besonders darum geht, die wahre Frömmigkeit bei den Studenten zu fördern, betrachten sie eine solche tägliche Betstunde kritisch. Buddeus befürchtet, dass diese Einrichtung schnell zu einem opus operatum verkommen und bei den Studenten Ekel und Überdruß hervorrufen werde. Stattdessen hält er es für sinnvoller, diese Stunde nur ein- bis zweimal pro Woche durchzuführen, und bittet durch Rambach um Franckes Rat, wie eine solche Stunde am besten einzurichten sei. Im Zusammenhang mit der Betstunde will Buddeus auch ein neues erbauliches Gesangbuch herausgeben, um das – seiner Meinung nach – ungenügende „Jenaische Gesangbuch“ abzulösen. Auch zu diesem Vorhaben will Buddeus Franckes Rat und Meinung erfahren.

Im Blick auf Rambachs weiteres Wirken ist gerade der Vorschlag eines neuen erbaulichen Gesangbuches interessant. Später in seiner Zeit in Gießen hält er die dort vorhandenen Gesangbücher ebenfalls für mangelhaft, und gibt, wie oben erwähnt, mit dem „Neu-eingerichteten Hessen-Darmstädtischen Kirchen-Gesang-Buch“<sup>34</sup> und dem „Geistreichen Haus-Gesang-Buch“<sup>35</sup> zwei neue Gesangbücher heraus.

Wie von Rambach wird Francke auch von Buddeus als Autorität betrachtet, wenn es um die Frage geht, wie Menschen geistlich erbaut werden können.

Wegen seiner engen Beziehungen nach Halle und besonders seinem regen Briefwechsel mit Francke dient Rambach während seiner Zeit in Jena als eine Art Brücke nach Halle. Besonders Buddeus macht davon regen Gebrauch. Zum Teil beauftragt er – wie gesehen – Rambach, mit Francke in Kontakt zu treten, oder er hängt an Rambachs Briefe eigene Briefe an. Bei Rambach selbst wird deutlich, wie eng er sich auch in seiner Zeit in Jena mit Halle verbunden sieht, wie er versucht, das in Halle Gelernte in Jena in die Tat umzusetzen und wie er immer noch voller Hochachtung und Ehrfurcht seinen Lehrern gegenübertritt, unter denen Francke einen ganz besonderen Rang einnimmt.

---

34 Neu-eingerichtetes Hessen-Darmstädtisches Kirchen-Gesang-Buch, welches alle Glaubens-Lehren und Lebens-Pflichten in fünfhundert auserlesenen alten und neuen Liedern in welchem alle dunkle Wörter und Redens-Arten mit nöthigen Anmerkungen erläutert sind, in sich fasset ... Auf Hoch-Fürstl. gnädigsten Befehl ausgefertigt von D. Joh. Jac. Rambach. Verlegt und zu finden bey Joh. Christoph Forter. DARMSTADT, druckts Casp. Klug, Fürstl. Heß. Hof- und Cantzley-Buchdr. 1733.

35 Geistreiches Haus-Gesang-Buch, welches Alle Glaubens-Lehren und Lebens-Pflichten in siebenhundert auserlesenen, meist neuen, und zum Theil noch nie gedruckten Liedern in welchen die dunkle Redens-Arten erleuchtet, und fast alle Verse mit Parallel-Stellen der heil. Schrift versehen sind, in sich fasset ... Zur Beförderung der Haus-Andacht ausgefertigt von D. Johann Jacob Rambach Hoch-fürstl. Hessen-Darmst. ersten Superint. und Prof. Theol. Primario in Gießen. Franckfurt und Leipzig, Verlegts Wolfgang Ludwig Spring. 1735.

## 5. Rambachs Rückkehr nach Halle

Eine weitere wichtige persönliche Entscheidung in Jena betrifft Rambachs Rückkehr nach Halle. Auch bei dieser Lebensentscheidung kann man in Rambachs Briefwechsel mit Francke die enge Verbindung der beiden feststellen. Zwischen dem 12. März und dem 30. Juli 1723 schreibt Rambach zehn Briefe an Francke, in denen es immer auch um Rambachs Wechsel und die dazugehörigen Modalitäten geht. Im ersten Brief vom 12. März 1723<sup>36</sup> drückt Rambach sein Erstaunen über Franckes Vorstoß aus, ihn als Adjunkt an die theologische Fakultät von Halle zu holen. Wie auch bei der Entscheidung über seinen Verbleib in Jena kann man erkennen, dass Rambach nicht eindeutig Position bezieht. Einerseits macht er deutlich, dass das Angebot durchaus seinen Neigungen entspreche. Andererseits ist er sich nicht sicher, ob er die Tüchtigkeit und Stärke besitzt, die für dieses Amt notwendig sind. Auch in dieser Frage bekundet Rambach ein von Gott geschenktes Aequilibrium des Willens. Er versucht auch bei dieser Lebensentscheidung seine eigenen Wünsche zurückzustellen, um zu gewährleisten, dass er nicht durch eigene Manipulation Gottes freie Führung beeinträchtigt. Rambachs Gebet besteht darin, dass Gott die Herzen der Menschen leite, die über seine Versetzung zu befinden haben. Diese Entscheidung möchte er als Ausdruck des göttlichen Willens dankbar annehmen.

Die Tatsache, dass die Versetzung nach Halle eine Initiative Franckes ist, scheint Rambach aber wichtig zu sein, denn er betont, dass Gottes Weisheit

„in allen meinen bisherigen Führungen Ew. Hochehrwürd. zu einem gesegneten Werkzeuge gebraucht, mir gleichsam von Schritt zu Schritt den Weg anzuweisen, den ich gegangen, und auf welchem ich so häufige Spuren seines gnädigen Willens und göttlichen Segens angemercket.“<sup>37</sup>

Franckes Urteil als Lehrer und als geistlicher Vater ist für Rambach sehr wichtig, da dieser für ihn eine oder vielleicht sogar die geistliche Autorität darstellt.

In demselben Brief gibt Rambach auch einen Einblick in sein eigenes geistliches Verhalten. Er berichtet, wie er Gott die Sache im Gebet unter vielen Tränen vortrug, sich erneut die Größe Gottes vor Augen stellte und ihn um sein Handeln in dieser Sache bat. Die Auswirkung dieses Gebets und dieser Betrachtung beschreibt Rambach wie folgt:

„Ich kan nicht ausdrücken, wie diese Betrachtung mein Hertz zerschmelzet hat, und es in ein solch aequilibrium gesetzt, in allem seinem guten Winck zu folgen; er befehle nun zu bleiben oder zu gehen.“<sup>38</sup>

36 Brief vom 12. März 1723; Sig: Stab/F 17,1 / 9:26.

37 Ebd.

38 Ebd.

Erneut wird deutlich, dass für Rambach das ideale Verhalten darin besteht, sich passiv zu verhalten und zu beobachten, wie sich die Ereignisse entwickeln werden. Zu diesem Verhalten verpflichtet er sich auch vor Gott.

„Daher ich mit ihm die Abrede genommen, am Ufer stehen zu bleiben, und seinen Willen zu observiren; der möge selbst die Hertzen derjenigen, die diese wichtige Änderung zu besorgen [...] lencken.“<sup>39</sup>

Die Berufung nach Halle zog sich, wie man im Briefwechsel dann erkennen kann, noch länger hin. Rambach bittet immer wieder um Nachricht, wie die „bewußte Sache“ stehe. Zudem teilt Rambach Francke immer wieder mit, wie seine Lehrveranstaltungen in Jena fortschreiten.

Neben der eigenen Unsicherheit macht sich Rambach auch um seine Studenten Sorgen. Zunächst sollte die Berufungsangelegenheit geheim gehalten werden, aber als sich diese immer länger, auch in das neue Semester hinein, hinzieht, wird Rambach unruhig, da einige der Studenten „des tages 2. 3. Stunden zu meinen collegiis leer u. unbesetzt gelaßen“<sup>40</sup>. Diesen Studenten gegenüber empfindet es Rambach als unrecht, nicht offen zu legen, dass er wahrscheinlich nach Halle gehen werde, damit diese ihren Stundenplan vervollständigen können. Auf Franckes Erlaubnis hin teilt Rambach den Studenten seinen voraussichtlich bevorstehenden Weggang mit. Dies ging nach seinem Bericht vielen Studenten sehr nahe.

Als sich die Berufung noch länger hinzieht, berichtet Rambach im Brief von 4. Juli 1723<sup>41</sup>, dass er noch einmal in Jena das Collegium catecheticum anfangen werde. Es wurde, wie er im folgenden Brief vom 12. Juli<sup>42</sup> berichtet, sehr gut angenommen und von über 200 Studenten gehört. So versucht Rambach seine Zeit in Jena gut zu füllen und bemüht sich besonders, seine „Institutiones hermeneuticae sacrae“<sup>43</sup> noch während seiner Zeit in Jena zu vollenden.

## 6. Rambachs Vermählung mit Johanna Elisabeth Lange

Ein viertes wichtiges Ereignis in Rambachs Leben, das sich auch im Briefwechsel mit Francke finden lässt, ist Rambachs geplante Ehe mit der Tochter Joachim Langes. Rambach berichtet in einem recht ausführlichen Brief vom 5. Mai 1724 über „eine vestigia providentiae ac sapientiae divinae“<sup>44</sup>, bezüglich seiner Be-

39 Ebd.

40 Brief vom 6. Mai 1723; Sig: Stab/F 17,1 / 9:29.

41 Brief vom 4. Juli 1723; Sig: Stab/F 17,1 / 9:33.

42 Brief vom 12. Juli 1723; Sig: Stab/F 17,1 / 9:34.

43 Johann Jacob Rambach: *Institutiones hermeneuticae sacrae variis observationibus copiosissimusque exemplis biblicis illustratae*, Jena: Hartung, 1723.

44 Brief vom 5. April 1724; Sig: Stab/F 17,1 / 9:38.

ziehung zu Johanna Elisabeth. Er befindet sich zu diesem Zeitpunkt bereits fast wieder ein Jahr in Halle.

Rambach zählt in diesem Brief vierzehn verschiedene Spuren von Gottes Vor-sehung auf, die ihn zu der Überzeugung führten, dass eine Vermählung mit Johanna Elisabeth dem Willen Gottes entspreche. Viele der Punkte betreffen die Beziehung zwischen Joachim Lange und Rambach. Rambach hat bei seinem künftigen Schwiegervater plötzlich eine positivere Einstellung zu ihm bemerkt. Zudem betrachtet er es nun als Führung Gottes, dass er bereits zu Beginn seines Studiums als Informator von Langes ältestem Sohn gewirkt hatte.

Weiter ist es für Rambach ein wichtiges Zeichen, dass auch seine Eltern der zukünftigen Verbindung positiv gegenüber standen. Auch die Meinungen von anderen christlichen Personen führt Rambach an:

„Um eben dieselbe Zeit, da dieses in beyderseits Gemüthern vorging, haben auch andre christliche Personen, wie man hernach gehöret, eben dergleichen Gedancken gehabt, auch gegen andere gesprochen: der Adj. Rambach u. die Jgfr. Langin sollten sich wohl zu sammen schicken.“<sup>45</sup>

Ein besonderes Kriterium stellt für Rambach auch in dieser Angelegenheit die Reaktion Franckes dar. Francke ist für Rambach eine so große geistliche Autorität, dass er sich mit seinem zukünftigen Schwiegervater darauf geeinigt hatte, Franckes „Ausspruch als vocem providentiae anzusehen“<sup>46</sup>. Da Francke seine Freude über die Verbindung zwischen Rambach und Johanna Elisabeth Lange deutlich zum Ausdruck gebracht hatte und dies schon bevor Rambach selbst in dieser Angelegenheit an ihn geschrieben hatte, ist sich Rambach sicher, dass die geplante Ehe Gottes Willen entspreche.

## 7. Fazit

Rambach und Francke pflegten ein enges Verhältnis, besonders auch in der Zeit, in der Rambach nicht in Halle war, sondern in Jena unterrichtete. Rambach betrachtete Francke als seinen geistlichen Vater, dem er viel verdankte, von dem er immer wieder Rat erfragte, und dem er auch ein Stück weit über sein Tun Rechenschaft schuldig war. Immer wieder wird in den Briefen deutlich, dass Rambach als eine Art hallischer Außenposten fungierte. Er berichtete nach Halle, er diente zum Teil als Vermittler nach Halle und er versuchte vor allem den hallischen Pietismus auch in Jena zu vermitteln.

Rambach sah seine zentrale Aufgabe darin, egal ob er sich in Halle oder in Jena befand, am Reich Gottes zu bauen. Er wollte in seinem Leben den Willen

---

45 Ebd.

46 Ebd.

Gottes erfüllen und war dafür auch bereit eigene Vorlieben zurücktreten zu lassen.

Und gerade bei der Frage, wie denn der Wille Gottes für ihn in einer konkreten Situation aussah, spielte Francke für Rambach eine ganz entscheidende Rolle. Rambach sah in Francke eine oder vielleicht sogar die geistliche Autorität, durch die Gott immer wieder zu ihm redete und seinen Willen offenbarte.

Zum Abschluss möchte ich noch einem Abschnitt aus einem Gedicht von Rambach an Francke, zum Anlass des neuen Jahres 1720 präsentieren. Rambach ist seit einigen Monaten in Jena und bewohnt im Haus von Johann Franz Buddeus ein Zimmer gemeinsam mit Gotthilf August Francke. Auch in diesem Gedicht finden wir etwas von dem geistlichen Vater-Sohn-Verhältnis, das zwischen Francke und Rambach besteht.

„Ihnen, HochEhrwürdiger, mein Kiel zu andrer Zeit sich auf ein neues Jahr mit allem Recht gefreuet, ein Zeugniß seiner Pflicht an solchen abzulegen, so muß sich itzt vielmehr dergleichen Früchte wegen.

Sieht mein Gemüth zurück in das verfloßene Jahr, so werd ich lauter Huld und Gütigkeit gewahr, die meine Würdigkeit zwar längst schon überspringen, nun aber auch beginnt mein Hoffen zu besingen.

Mir wird das Glück gegönnt, um Deinen Sohn zu seyn, uns schließt ein Vater-Hertz, wie eine Stube, ein. Willst du dich im Gebet auf deinen August lencken, wie solst du nicht an den, der bey Ihm wohnt, gedencken?

Was mir von deinem Sohn vor Liebe wiederfährt, wird mir durch deine Hand, die uns verknüpft, beschert. Ich sehe dich in Ihm mir zur Erweckung wandeln, ich kan in Ihm mit dir vertraut und kindlich handeln.

Diß alles führet zwar mein höchst verbundner Sinn zum ewgen Liebes- Meer als lauter Strömlein hin, verehret Gottes Hand, die sich im Wohlthun übet, bewundert seine Treu, die einen Staub so liebet.

Doch hält er dich dabey, mit Recht vor den Canal, dadurch des Himmels Huld in Tropfen ohne Zahl auf meine Niedrigkeit viel tausend Guth läßt fließen und will sich wieder gern in Lob vor Gott ergießen.“<sup>47</sup>

Tobias Schurr

**„Most honoured Professor, worthy of respect as from a child“: Johann Jacob Rambach’s correspondence with August Hermann Francke**

Johann Jacob Rambach (1693–1735) was a pietist theologian of the third generation, who was deeply influenced by the pietist theologians in Halle.

This essay analyzes the relationship between Rambach and Francke on the basis of four important occasions during Rambach’s time in Jena and Halle, which are retraceable in their correspondence. Firstly Rambach asks for Francke’s ad-

47 Brief vom 1. Januar 1720; Sig: AFSt / H A 174: 2.

vice about getting his degree as a *Magister*. Rambach regards this step as a good opportunity to continue his work in spreading the pietism in Jena, especially at the university. The second occasion concerns potential changes at the University of Jena, which Rambach, in cooperation with Prof. Buddeus, wants to use to bring forward the case of pietism. Here Rambach and Buddeus also ask for Francke's opinion and advice. We see the same course of action in the question about Rambach's return to Halle and his marriage. The letters show that Francke's advice is a fundamental criterion for all major decisions in this period of Rambach's life. Rambach sees Francke as his spiritual father through whom God is speaking again and again to his situation.

# „Studienhaus“, „Stift“, „Konvikt“, „Alumneum“: Eine Skizze zu evangelischen Studienhäusern in deutschen Universitätsstädten

## 1. Wohnen im Studienhaus – mehr als eine biografische Reminiszenz?

So kann es klingen: „Persönliche Begegnungen und seelsorgerliche Kontakte sind sicher im Rückblick das Entscheidende meiner eigenen Zeit am Studienhaus“.<sup>1</sup> Aber es gibt auch andere Stellungnahmen, so wenn ein Studienleiter feststellt: „... dass die Geschichte des ersten halben Jahrhunderts unserer ehrwürdigen Institution ‚fast philiströs ruhig verlaufen ist‘, dass sie ‚fast so ereignislos und langweilig war wie die Geschichte irgendeines Trappistenklosters“.<sup>2</sup> – Evangelische Studienhäuser werden immer wieder in Lebenserinnerungen, Tagebüchern und Briefen von Theologen erwähnt.<sup>3</sup> Ihrer Bedeutung für den Lebenslauf des Einzelnen entspricht nicht der Erforschung, die dieses Thema bisher genossen hat.<sup>4</sup> Am bekanntesten ist das Evangelische Stift in Tübingen, das auf eine 475-jährige Geschichte zurückblicken kann und Geistesgrößen wie Hegel und Hölderlin zu seinen Bewohnern zählt. Unter den jüngsten Neugründungen ist das Albrecht-Bengel-Haus Flaggschiff evangelikaler Studienarbeit. Im 19. Jahrhundert waren gleich mehrere Studienhäuser in Halle, die mit den klingvollen Namen der Professoren F. A. G. Tholuck und Martin Kähler verbunden sind, An-

- 
- 1 Hans-Stephan Haas: Lernort Studienhaus – Erinnerungen und Perspektiven, in: *100 Jahre Evangelisch-theologisches Studienhaus Adolf Clarenbach 1897–1997*, 89, siehe unten Anm. 23.
  - 2 Zitat bei Egon Franz: Das Evang.-Theol. Stift in Bonn 1854–1954, in: *FS zur Feier des 100jährigen Bestehens 1854–1954*, siehe unten Anm. 11.
  - 3 Prominentestes Beispiel in neuerer Zeit ist Otto Michel in Halle: *Anpassung oder Widerstand. Eine Autobiographie*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1989, 26–29, 38–41, 79f, 149f. Zum Johanneum in Breslau und zum Schlesischen Konvikt Halle vgl. Martin Schian: *Kirchliche Erinnerungen eines Schlesiens*, Görlitz: Starke, 1940, 27f, 40; vgl. ders.: *Das kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz Schlesien*, Evangelische Kirchenkunde 2, Tübingen: Mohr, 1903, 48–51. Martin Kähler berichtet von seiner Versetzung nach Halle an ausführlich über seine zwölfjährige Arbeit am Schlesischen Konvikt: Anna Kähler (Hg.): *Theologe und Christ, Erinnerungen und Erfahrungen von Martin Kähler*, Berlin: 1926, Furche, 229–248. In der wichtigsten Biographie über das Lebenswerk von Tholuck wird dessen Konvikt nur knapp erwähnt: Leopold Witte: *Das Leben Friedrich August Gottlieb Tholucks, Bd. 2: 1826–1877*, Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1886, 463–465.
  - 4 Ein Entwurf dieses Aufsatzes wurde auf dem ersten deutschlandweiten Inspektorentreffen evangelischer Studienhäuser in Halle vom 31.7. bis 2.8.2009 vorgetragen.

ziehungspunkt für Theologiestudenten, die nicht in Verbindungshäusern wohnen.

Als „Evangelisches Studienhaus“ bezeichnen wir ein Haus, das im Gegensatz zu einem evangelischen Studentenwohnheim nicht nur eine Verwaltungsleitung besitzt. Im engeren Sinn, der auch geschichtlich prägend geworden ist, bezeichnet „Evangelisches Studienhaus“ ein Theologenkonvikt, das die universitätsnahe Unterbringung, geistliches Leben und die Ausbildung von Theologiestudierenden fördert. Im weiteren Sinn werden auch evangelische Heime als Studienhäuser bezeichnet, die dasselbe oder ein ähnliches Angebot für Nichttheologen, besonders für Pädagogen, aber auch für Studierende aller anderen Studienfächer anbieten.

In einem Studentenwohnheim kommt es natürlich vor, dass Studierende in Eigeninitiative neben Sport und sozialen Events auch geistlich-theologische Angebote organisieren.<sup>5</sup> Ein evangelisches Studienhaus bietet dagegen auf der Grundlage einer entsprechenden Hausordnung Übungen zu theologischen und biblischen Themen, Repetitorien, gemeinsame gottesdienstliche Veranstaltungen und Seelsorge an. Zumindest mit einer Teilzeitstelle oder unter Aufsicht eines Ephorus und unter Leitung eines vollzeitlich angestellten Studienleiters oder Inspektors wird dieses Angebot realisiert. Dadurch soll das private geistliche Leben der Bewohner und ihre theologische Kompetenz gefördert werden, Theologen sollen unter anderem auch auf die Prüfungen am Studienende vorbereitet werden.<sup>6</sup> Die Studienhäuser haben es sich in Geschichte und Gegenwart entweder zur Aufgabe gesetzt, durch ein Wohnstipendium und andere Aktivitäten den Pfarrernachwuchs während des Studiums zu fördern und auf seine spätere Amtsführung vorzubereiten. Oder sie wollen die Studenten in einer bestimmten theologischen Ausrichtung unterstützen.

Wichtig ist auch die Auseinandersetzung mit dem theologischen Denken und den weltanschaulichen Strömungen der jeweiligen Epoche. Studienhäuser sind – im Gegensatz zu dem oben angeführten launigen Zitat von Egon Franz – gerade nicht ein monastisches Refugium, das seine Bewohner von den geistigen Mächten ihrer Zeit isoliert und Bollwerke gegen den Zeitgeist aufbaut. Vielmehr werden die Themen der Zeitgenossen besonders durch das Universitätsstudium und durch Begegnungen mit Vertretern des entsprechenden Gedankenkosmos wahrgenommen und in die Diskussion im Studienhaus mit hineingenommen. So kann sich kein Studienhaus davor schützen, wenn es sich dieses Ziel gesetzt haben sollte, Vertreter dieser oder jener Geistesrichtung in den eigenen Reihen zu ha-

5 Zu den Studentenwohnheimen würde ich folgende Häuser zählen (Aufzählung unvollständig): das Collegium Oecumenicum Bamberg, das Bugenhagen-Konvikt und das Carl-Malsch-Haus Hamburg, das Karl-Heim-Haus Tübingen und das Thomas-Blarer-Haus Konstanz. Günther Dehn erwähnt in seiner Autobiographie *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen* (München: Kaiser, 1962, 81) das Melancthonhaus in der Berliner Sebastianstraße.

6 Studienhäuser nur für Examenkandidaten wurden „Kandidatenkonvikte“ genannt.

ben oder selber für eine bestimmte gesellschaftlich umstrittene Position zu stehen. Das sieht man beispielhaft am Dritten Reich und besonders am Lutherheim in Königsberg, als sich Studienhäuser oder ihre Bewohner dezidiert der deutsch-christlichen Partei oder der Theologie der Bekennenden Kirche anschlossen. So konnte es vorkommen, dass so unterschiedliche Persönlichkeiten wie der von den Nazis bedrängte Dichter-Theologe Jochen Klepper und der spätere erste Reichsleiter der Deutschen Christen Joachim Hossenfelder im gleichen Breslauer Konvikt wohnten.<sup>7</sup>

Im Folgenden werden in alphabetischer Reihenfolge der Universitätsstädte die gegenwärtigen evangelischen Studienhäuser aufgeführt, außerdem einige ausgewählte, die inzwischen geschlossen worden sind oder im nahen Ausland lokalisiert sind. Angegeben ist jeweils auch, soweit möglich, das Datum der Gründung und gegebenenfalls Neueröffnung sowie die letzte in den Quellen genannte Zahl der Plätze.<sup>8</sup>

Berlin, Theologisches Konvikt (ehemaliges Sprachenkonvikt) (1950) 72 Plätze<sup>9</sup>

Berlin, Stiftung Johanneum (1869) 31 Plätze<sup>10</sup>

Bonn, Evang.-Theol. Studienhaus Adolf Clarenbach (1896/97 / 1967) 40 Plätze

Bonn, Evang.-Theologisches Stift / Hans-Iwand-Haus (1854)<sup>11</sup>

Breslau, Johanneum (ab 1869) 20 Plätze

Erlangen, Theologisches Studienhaus Werner-Elert-Heim (1959) 48 Plätze

Erlangen, Auslands- und Diasporatheologenheim / St. Thomas-Heim des Martin Luther-Bundes (etwa 1940 / etwa 1970) 45 Plätze

Göttingen, Bremer Studienhaus (1938) 14 Plätze

Göttingen, Studienhaus der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Braunschweig, 7 Plätze

7 Siehe dazu unten bei Anm. 38.

8 Der Autor bittet um Mitteilung neuerer bzw. korrigierter Zahlen, falls die angegebenen veraltet sein sollten.

9 Friedrich Winter: Die politischen Beziehungen des „Sprachenkonvikts“ in Berlin. Abhängigkeit und Freiheit, in: JBBKG 62, 1999, 201–226, Lit. in Anm. 1. – Eberhard Jüngel wirkte zeitweilig als Rektor dieser de-facto-Kirchlichen Hochschule der Brandenburgischen Kirche, vgl. Ohlemacher, *Göttinger Konvikt*, 41.

10 *Hütte im Gurkenfeld. FS zum 125jährigen Bestehen der Freien Stiftung Johanneum*, Berlin 1994, 26 S. Der zum evangelischen Glauben konvertierte ehemalige römisch-katholische Bischof Sedlnitzky ist der einzige Gründer von zwei Studienhäusern nach Vorbild des Tübinger Stifts. Vgl. *Selbstbiographie des Grafen Leopold Sedlnitzky von Choltitz, Fürstbischofs von Breslau, † 1871 ...*, Berlin: Hertz, 1872, 124, 126f.

11 *Festschrift zur Feier des 125jährigen Bestehens des Evangelisch-Theologischen Stifts (Hans-Iwand-Haus) in Bonn ...*, Schriften der Universität Bonn II, Bonner Akademische Reden 52, Bonn: Bouvier/Grundmann, 1980, 65 S.; *Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens 1854–1954, Schriftenreihe des Ev.-Theol. Stifts an der Universität Bonn*, hg. v. Hans Joachim Iwand, H. 1, Neukirchen: Erziehungsverein, 1956, 48 S.

- Göttingen, Gerhard-Uhlhorn Studienkonvikt (1932/1952–1997) 42 Plätze, jetzt integriert im Evangelischen Studienhaus, 10 Plätze
- Göttingen, Theologisches Stift der Universität (1765) 36 Plätze
- Göttingen, Reformiertes Studienhaus (1921–2006)<sup>12</sup>
- Greifswald, Theologisches Studienhaus (1897) 18 Plätze<sup>13</sup>
- Halle, Reformiertes Convict (1889) 27 Plätze<sup>14</sup>
- Halle, Evangelisches Konvikt – Studienhaus der Evang. Kirche in Mitteldeutschland (1696 / 1715 / 1871 / 1929) 72 Plätze<sup>15</sup>
- Halle, Schlesisches Konvikt (1866–1937 / 2008) 60 Plätze<sup>16</sup>
- Heidelberg, Theologisches Studienhaus, heute im Morata-Haus (1917) 23 Plätze<sup>17</sup>
- Heidelberg, Ökumenisches Studentenwohnheim der Universität (1957) 25 Plätze<sup>18</sup>
- Heidelberg, Studentenwohnheim Bergstraße der Keller-Thoma-Stiftung ([1914 / 1930) 48 Plätze<sup>19</sup>

- 
- 12 Matthias Freudenberg: *Leben und Lernen. Reformiertes Studentenleben 1938–1947 im Spiegel der Chronik des Reformierten Studienhauses Göttingen*, in: Ders. (Hg.): *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten ...*, Emdener Beiträge zum reformierten Protestantismus, Bd. 1, Wuppertal: Foedus, 1999, 141–159.
- 13 Irmfried Garbe: *Zur Geschichte des Theologischen Studienhauses zu Greifswald, Wiss. Hausarbeit im Fach KG für das 1. Theol. Examen*, Greifswald 1995; und: *Die Entstehung des Theologischen Studienhauses Greifswald. Zugleich ein Kapitel zur Genese der Kirchlichen Hochschulen*, in: I. Garbe, T. Beyrich, T. Willi (Hg.): *Greifswalder theologische Profile. Bausteine zur Geschichte der Theologie an der Universität Greifswald*, Greifswalder Theologische Forschungen 12, Frankfurt: Lang, 2006, 149–183.
- 14 Fritz Schröder (Hg.): *FS anlässlich der 75jährigen Bestehens des Reformierten Studentenkonvikts in Halle (Saale)*, Halle: Akademischer Verlag, 1965, 40 S.; *Studienanstalten in der Domgemeinde zu Halle a. S., Rede bei der Einweihung des neuen reformierten Studentenkonvikts in Halle a. S. am 24. Juni 1912 von Professor D. A. Lang*, Sonderdruck aus: *Reformierte Kirchen-Zeitung* Elberfeld, 1912, H. 28 u. 29, 24 S.; *Das Reformierte Studenten-Konvikt am Dom zu Halle a. S.*, hg. v. Kuratorium des Konvikts, Halle [1930], 48 S.
- 15 Vgl. außer der unten genannten Literatur Cornelius H. Meisiek: *Der Kampf um die Halle-schen Konvikte*, in: *Confessio: Bekenntnis und Bekenntnisrezeption in der Neuzeit; FS Heiner Faulenbach zum 65. Geb.*, hg. v. Vicco von Bülow, Andreas Mühling, Zug: Achius-Verlag, 2003, 161–180.
- 16 Das Schlesische Konvikt Halle war eine Stiftung des zum evangelischen Glauben konvertierten schlesischen Grafen von Harrach, durch Heirat verwandt mit dem Grafengeschlecht der Sedlnitzky von Choltitz; Wichard Graf Harrach: *Der Stifter des Schlesischen Konvikts zu Halle. Zum 200. Geburtstag des Grafen Carl P. von Harrach am 16.11.1795*, in: *JSKG* 74, 1995, 218–223, 228–231, *Konvikts-Statuten* 232–238; *Geschichte des Schlesischen Convictes zu Halle a. S. Zur Erinnerung an die Feier des 25jährigen Bestandes der Anstalt zusammengestellt*. Halle: Karras, 1891,
- 17 Dazu das Skript: E. Köhnlein, G. Hauss, R. Kehr: *Theologisches Studienhaus Heidelberg 1917–1973. Seine Geschichte – sein geistiger Standort*, Heidelberg, 1973, 48 S. Akten im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe, AZ 22/1126, GA 4664, Bd. I, 1917–1937.
- 18 Vgl. dazu Jochen Eber: *Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink*, FSÖTh 67, Göttingen: V&R, 1993, 41 (Lit.).

Heidelberg / Schriesheim Friedrich-Hauß-Studienzentrum (1982) 45 Plätze  
 Jena, Karl-von-Hase-Haus (2001) 35 Plätze  
 Kiel, Theologisches Studienhaus Kieler Kloster (1950), 13 Plätze  
 Königsberg, Lutherheim (1917–1938), 15 Plätze  
 Leipzig, Evangelisches Studienhaus (1997), 120 Plätze  
 Mainz, Philipp-Jakob-Spener Studienhaus (1998) 8 Plätze  
 Marburg, Bodelschwing-Studienhaus (1990) 18 Plätze  
 Marburg, Studienhaus der Ev. Kirche Kurhessen-Waldeck (mit Außenstelle in Göttingen)  
 München, Collegium Oecumenicum München (1986) etwa 50 Plätze  
 Münster, Hamannstift ([1922/23–]1924–2006)  
 Tübingen, Evangelisches Stift (1536) 152 Plätze  
 Tübingen, Albrecht-Bengel-Haus (1970) 120 Plätze

Als *Sprachenkonvikt* mit Einführung ins Theologiestudium kann man die Studenarbeit am Geistlichen Rüstzentrum Krelingen bei Walsrode (1970) bezeichnen. Dieses Studienzentrum ist am ehesten der Theologischen Schule Bethel in ihren Anfangsjahren vergleichbar, es wurde gleichfalls nicht an einer Universitätsstadt gegründet. – Für Deutschland wichtig sind ebenfalls in der Nachbarschaft: Straßburg: Le Stift (1544) 109 Plätze<sup>20</sup>; in Basel das Theologische Alumneum<sup>21</sup> (1460 / 1533 / 1844) 25 Plätze und das Evangelisches Studienhaus Meierhof in Basel-Riehen (2011, 1998 bis 2010 in der Augustinergrasse Basel) 5 Plätze.

## 2. Veröffentlichungen über evangelische Studienhäuser

Die evangelischen Studienhäuser in Deutschland haben eine längere oder kürzere Geschichte. Verständlicherweise stehen sie nicht so im Brennpunkt kirchen- und theologiegeschichtlichen Interesses wie theologische Fakultäten und Theologen-

19 Dazu das Skript: Micha Cless, Yoav Sapir: *Die Geschichte der Keller-Thoma-Stiftung im Überblick, Teil 1: Von der Entstehung bis zu den 1980er Jahren*, Heidelberg 2007/2008, 26 S. Akten im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe, Generalia Stiftungen AZ 56, Keller-Thoma-Stiftung 1915–1961, Bd. I, Nr. 7853.

20 Le Stift ist heute ein Studentenwohnheim.

21 Heinrich Frei: *Das theologische Alumneum in Basel 1894 – 1944. Zur Feier des hundertjährigen Jubiläums seiner Neugründung*. Vorw. von Oscar Cullmann, Basel: Reinhardt, 1944, 77 S.; Max Wagner: *150 Jahre Theologisches Alumneum in Basel: Eine Chronik, 1844 bis 1994: Mit der Vorgeschichte seit 1460: Festgabe zur 150-Jahrfeier*; Basel: Theologisches Alumneum, 1994, 173 S.; Archivalien: Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt: Privatarchive PA 810 Theologisches Alumneum, 1844–1994; vgl. *Die freiwilligen Vereine des Kantons Basel-Stadt ... im Jahr 1859 ...*, Basel: Bahnmaier/Detloff, 1859, 40, Nr. 12. Besonders unter der Leitung von Prof. Oscar Cullmann und seiner Schwester hatte das Alumneum eine wichtige Phase als Studienhaus. Ansonsten fungiert es eher als ein Studentenwohnheim der Universität Basel.

„Schulen“, weil der hauptsächliche Unterricht des Pfarrer- (und seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Pfarrerrinnen-)Nachwuchses an den Universitäten stattfindet. Deshalb ist bisher nicht die Geschichte aller Studienhäuser in Form von Buch-Veröffentlichungen dokumentiert. Meistens existieren jedoch in den Archiven der einzelnen Häuser handschriftliche oder getippte Skripte und Festschriften, die aus Anlass von Hausjubiläen verfasst wurden.

Bestens dokumentiert ist – wie könnte es anders sein? – der „schwäbische Olymp“, das Evangelische Stift in Tübingen. Nicht nur durch seine lange Geschichte, sondern auch durch die Geistesgrößen unter den Stiftlern ist es über das Schwabenland hinaus weltweit berühmt geworden.<sup>22</sup> Nirgendwo anders, wenn ich recht sehe, ist die Pfarrerschaft einer deutschen Landeskirche in gleicher Weise durch ein Studienhaus geprägt worden wie in Württemberg. Das Stift war über Jahrhunderte hinweg nicht allein Stipendiatenanstalt für werdende Pfarrer, sondern auch *die* hervorragende Bildungsanstalt im gesamten Ländle. Es war ein leuchtendes Vorbild der meisten Studienhausgründungen nach der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Das Studienhaus Adolf Clarenbach in Bonn<sup>23</sup>, das Evangelische Konvikt in Halle<sup>24</sup> und das Göttinger Studienhaus<sup>25</sup> sind jeweils in monographischer Form gewürdigt worden. In ihnen wird das Leben in den Studienhäusern vergangener Jahrzehnte und Jahrhunderte lebendig.

- 
- 22 Die wichtigste Literatur aus dem 20. Jahrhundert: Siegfried Hermle (Hg.): *Im Dienst an Volk und Kirche: Theologiestudium im Nationalsozialismus; Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930 bis 1950*, Stuttgart: Quell, 1988, 383 S.; Friedrich Hertel (Hg.): *In Wahrheit und Freiheit: 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen*, Stuttgart: Calwer, 1986, 340 S.; Wolfgang Schöllkopf: *Schwäbischer Olymp und württembergische Pfarrerschmiede: 450 Jahre Evang. Stift Tübingen 1536–1986* [Ausstellung in der Kapelle des Evang. Stifts Tübingen vom 31. Mai bis 30. Juni 1986] Katalog zur Ausstellung, Tübingen: Evang. Stift, 1986, 131 S.; *Nicht aufs Kreuz gefallen: der studentische Beitrag zum Stiftsjubiläum*, Tübingen: Mauch [u.a.], 1986, 301 S.; Joachim Hahn, Hans Mayer: *Das Evangelische Stift in Tübingen: Geschichte und Gegenwart – zwischen Weltgeist und Frömmigkeit*, Stuttgart: Theiss, 1985, 318 S.; Martin Leube: *Das Tübinger Stift: 1770–1950. Geschichte des Tübinger Stifts*, Stuttgart: Steinkopf, 1954, 732 S.; R. Julius Hartmann: *Das Tübinger Stift: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geisteslebens*, Stuttgart: Strecker u. Schröder, 1918, 214 S.
- 23 Karl Heinz zur Mühlen, André Ritter (Hg.): *100 Jahre Ev.-theol. Studienhaus Adolf Clarenbach 1897–1997*, SVRKG 125, Köln: Rheinland-Verlag, 1997, 129 S.
- 24 Friedrich de Boor, Michael Lehmann (Hg.): *Studien- und Lebensgemeinschaft unter dem Evangelium. Beiträge zur Geschichte und zu den Perspektiven des Evangelischen Konviktes in den Franckeschen Stiftungen zu Halle (Saale)*, Halle: Franckesche Stiftungen, 1999, 265 S.
- 25 Andreas Ohlemacher: *Das Göttinger Konvikt 1932–1997*, hg. v. Gerhard-Uhlhorn-Studienkonvikt, Göttingen: als Manuskript gedruckt 1998 u. 2001, IX+ 196 S. Voraussichtliche Veröffentlichung unter dem Titel: Andreas Ohlemacher: *Das Gerhard-Uhlhorn-Konvikt. Eine Dokumentation der Geschichte des Göttinger Sprachen- und Studienkonvikts*, Göttinger Beiträge zur Regionalgeschichte 1, Göttingen: Edition Ruprecht, 2011, etw. 320 S.

1896 eröffnete die „Rheinisch-westfälische Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses“ ein Evangelisch-Theologisches Studienhaus in der *Bonner* Beethovenstraße. Es setzte seine Arbeit 1998 in einem eigenen Gebäude in der Goebenstraße fort. „Der Verein wie das Evangelisch-Theologische Studienhaus entstanden aus der Sorge der Gemeinden für die Pflege bekennnistreuer Theologie auf den Universitäten und in den Predigerseminaren. Im Hintergrund standen Erfahrungen mit der Relativierung des Dogmas und des Bekenntnisses durch die liberale Theologie und den Historismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.“<sup>26</sup> 1967 wird das Haus nach dem rheinischen Reformator Adolf Clarenbach benannt.<sup>27</sup> In *Halle* wurden drei Studienhäuser: Das Tholuck-Konvikt, das Schlesische Konvikt und das Sprachenkonvikt zusammengelegt. 1937 wurden das Schlesische und das Tholuck-Konvikt durch das Reichswissenschaftsministerium geschlossen; sie wurden in den Räumen des Tholuck-Konviktes unter veränderten Bedingungen wiedereröffnet.<sup>28</sup> Die Gebäude des Schlesischen Konvikts wurden 1938 an die Kirchenmusikschule vermietet. Erst 2008 wurde es als Studienhaus in den alten Räumlichkeiten neu gegründet. Das Tholuck-Konvikt wurde 1945 wiederum geschlossen und erst 1949 neu eröffnet. Vom Jägerplatz zog das Studienhaus 1998 in das Haus 9 des Evangelischen Konviktes in den Franckeschen Stiftungen ein. Der Gründer August Hermann Francke hatte selber schon am Ende des 17. Jahrhunderts bedürftige Studenten in seinem Werk angestellt, um ihnen finanziell unter die Arme zu greifen und Hilfe beim Unterricht der Waisenkinder zu erhalten. Für diese Zielgruppe baute er das „Lange Haus“, in das 1715 erstmals Theologiestudenten einzogen.<sup>29</sup> Diese Theologiestudentenarbeit wurde im Lauf des 18. Jahrhunderts in der sich ändernden Werksstruktur aufgegeben. Doch 1929 wurde in denselben Räumen nach Vorbild der Theologischen Schule Bethel ein Sprachenkonvikt gegründet, das 1997 seine Arbeit beendete und in der neuen Stiftung Evangelisches Konvikt am gleichen Ort ab 1998 weiter existiert.<sup>30</sup> In neuester Zeit hat Andreas Ohlemacher die Geschichte des *Göttinger* Theologischen Sprachenkonvikts beziehungsweise des Gerhard-Uhlhorn-Studienkonvikts intensiv untersucht.<sup>31</sup> Das Haus wurde 1932 als Sprachenkonvikt zum Erlernen der alten Sprachen für das Theologiestudium eingerichtet. Probleme mit der schlechten Bausubstanz des Gebäudes in der Robert-Koch-Straße und Sparzwänge der Landeskirche seit den 1980er Jahren führten dazu, dass das Haus geschlossen werden musste. Seine Arbeit wird heute in kleinerem Umfang im „Evangelischen Studienhaus“, seit 2007 im Gebäude des ehemaligen Reformierten Studienhauses, Oberen Karspüle 30, weitergeführt.

Über einige weitere Studienhäuser sind Aufsätze veröffentlicht worden, so zum Beispiel über das Albrecht-Bengel-Haus Tübingen, über das Theologische Studienhaus Greifswald und über das Evangelisch-Theologische Stift in Bonn.<sup>32</sup> Von

26 Zur Mühlen, Ritter, 1.

27 A. a. O., 3. 53.

28 Vgl. *Studien- und Lebensgemeinschaft*, 34f.

29 *Studien- und Lebensgemeinschaft*, 82f.

30 A. a. O., 161f; 163–168. Sprachenkonvikte waren durch die Pluralisierung des deutschen Schulwesens nötig geworden. Nach Hallenser Vorbild wurden weitere Sprachenkonvikte 1931 in Marburg und 1932 in Göttingen eröffnet, vgl. a. a. O., 88f, 96.

31 Vgl. Anm. 25.

32 Martin Pfander: Vorgeschichte und Anfangsjahre des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen, in: *Die Hoffnung festhalten. FS Walter Tlach zum 65. Geburtstag*, Neuhausen: Hänssler, 1978, 169–209. Irmfried Garbe in: *Greifswalder Theologische Profile* und die

einigen weiteren Studienhäusern sind Skripte und Festschriften bekannt.<sup>33</sup> Auch respektable Internetbeiträge gibt es in neuester Zeit.<sup>34</sup>

Der Artikel „Studienhäuser“ in der ersten Auflage des *Evangelischen Lexikons für Theologie und Gemeinde* stellt nur die Geschichte evangelikaler Studienhäuser etwa ab 1970 dar.<sup>35</sup>

Hinweise zur Geschichte findet man meist auch auf den Internetseiten der Häuser. Neben der internen Geschichtsschreibung der evangelischen Studienhäuser gibt es weitere gedruckte Quellen in biographische Notizen ehemaliger Bewohner und Leiter. So ist das Lutherheim in Königsberg (Ostproußen) vorwiegend noch deshalb in Erinnerung, weil Hans Joachim Iwand dort ab 1923 als Studieninspektor amtierte.<sup>36</sup> Johannes Hermann war ab 1910 Studieninspektor am Theologischen Konvikt in Breslau und danach Ephorus des Hamannstifts Münster (Westfalen). Rudolf Hermann wirkte in Breslau ab 1919 als Inspektor, bevor er 1926 nach Greifswald wechselte. Einer seiner Schüler im Breslauer Konvikt war Jochen Klepper.<sup>37</sup> Joachim Hossenfelder war gerade aus dem Breslauer Konvikt ausgezogen, als Klepper dort sein Studium aufnahm.<sup>38</sup>

Bisher ist wenig bekannt über Studienhäuser und Konvikte an Universitäten, die keine evangelisch-theologische Fakultät mehr besitzen, die aufgelöst worden

*Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens 1854–1954 des Evangelisch-Theologischen Stifts an der Universität Bonn.*

- 33 Vgl. die oben in den Anmerkungen zur Liste von Studienhäusern genannten Skripte.
- 34 Vgl. Wikipedia zu den Begriffen Konvikt, Evangelisches Konvikt Halle, Reformiertes Convict Halle, Evangelisches Stift Tübingen, Stiftung Johanneum Berlin, Theologisches Konvikt Berlin, Theologisches Studienhaus Greifswald, Albrecht-Bengel-Haus, Theologisches Stift Göttingen.
- 35 ELThG 3, 1994, 1921–1922, keine Literaturangaben. Besonders in den älteren Auflagen der RGG, aber auch in den drei Ausgaben der RE finden sich bei den Artikeln über Universitätsorte oft auch Hinweise auf Studienhäuser bzw. Konvikte.
- 36 Jürgen Seim: *Hans Joachim Iwand. Eine Biografie*, Gütersloh: Kaiser, GVH, 1999, 36–38. Das Lutherheim „war eine Stiftung der ostpreußischen Kirchengemeinden zum Reformationsjubiläum 1917“, a. a. O., 36. Siehe auch Walther Hubatsch: *Geschichte der Evang. Kirche Ostpreußens, Bd. 1*, Göttingen: V&R, 1968, 454, 466. Bei Manfred Koschorke (Hg.): *Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945. Allein das Wort hat's getan*, Göttingen: V&R, 1976, 67 findet sich das Iwand-Zitat: „Das Heim selbst blüht ... ich bin mehr Kaufmann als Theologe“, vgl. 193–196. H. J. Iwand 1923 in: *Nachgelassene Werke*, Bd. 6, 56: „Es sind 14 Studenten hier. Die Zimmer sind bei weitem düftiger als die des Johanneums ...“, vgl. auch 190, 200, 323 Anm. zu Br. 8.
- 37 Heinrich Assel (Hg.): *Der du die Zeit in Händen hast. Briefwechsel zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper 1925–1942*, BEvTh 113, München: Kaiser, 1992, bes. 10–12, 17–21. „Im Johanneum habe ich mich in diesem vergangenen Semester sehr, sehr wohl gefühlt ...“, Klepper, a. a. O., 18. Klepper wohnte im Johanneum von Mai 1923 bis März 1926.
- 38 Vom WS 1920/21 bis zum WS 1922/23: Assel, a. a. O., 166, Anm. 115. Assel berichtet aus den Dokumenten im Rudolf-Hermann-Archiv Berlin auch, dass Herrmann 1933 wegen des Arierparagraphen ein Protestschreiben an Hossenfelder richtete, ebd. Siehe auch H. J. Iwand: *Nachgelassene Werke*, Bd. 6, 249, 252.



Das Breslauer Konvikt Johanneum um 1900

sind oder sich nicht mehr auf deutschem Territorium befinden. Weitere Forschungen werden diesen Mangel vermutlich nur partiell durch universitätsgeschichtliche und biographische Quellen ausgleichen können.

### 3. Gründe, Träger, Mittel und Wege

Es gab und gibt *zwei Hauptgründe*, evangelische Studienhäuser einzurichten.

1. Einmal soll generell der Nachwuchs für die kirchlichen Ämter innerhalb des heutigen Bundeslandes oder seiner politischen Vorgängerstaaten gesichert werden. Es muss hier nicht erwähnt werden, dass Landeskirchen- und politische Landesgrenzen heute nicht mehr deckungsgleich sind und in den meisten Studienhäusern auch nicht mehr ausschließlich „Landeskinder“ und Theologiestudierende aufgenommen werden. Außerdem unterhalten kleinere Landeskirchen Studienhäuser an überregional bedeutenden Universitäten; das sieht man besonders an Göttingen und Halle.
2. Des Weiteren soll der Nachwuchs in einer bestimmten christlichen, meist konservativ-pietistischen Geistesrichtung gefördert werden.<sup>39</sup> Die beiden Zielsetzungen umschließen ein drittes Ziel:
3. Die zukünftige gesellschaftliche Elite, die an den Universitäten studiert, beziehungsweise einen Teil von ihr, soll gefördert und im Sinne der Trägerschaft kirchlich-christlich beeinflusst werden.

Die Zielsetzung der Studienhäuser zeigt ihren diakonischen Charakter. (Nicht umsonst haben einige christliche Studentenwohnheime und Studienhäuser eine diakonische Trägerschaft oder sind Mitglied im landeskirchlichen diakonischen

<sup>39</sup> Weitere Wege waren Stiftungsprofessuren wie in Basel und alternative Ausbildungsstätten wie die Evangelische Predigerschule in Basel 1875–1915 (dazu Christoph Ramstein, 2001 und Anna Carolina Hirzel-Strasky, 2000) und die FTH Gießen heute. Man vergleiche in Europa heute auch Geschichte und Gründungsmotive der Gemeindefakultäten in Oslo und in Aarhus.

Werk!) Die Arbeit der Studienhäuser weist über sich selbst hinaus auf das „Hauptprogramm“ der Studierenden, auf das Theologiestudium, und auf die spätere berufliche Tätigkeit. Studienhäuser sollen und können nur in einem zeitlich und konzeptionell begrenzten Umfang, in einer bestimmten Phase der beruflichen Ausbildung, Hilfestellung leisten. Aufgaben, die darüber hinausgehen, laufen eher nebenher: Beiträge zur Forschung und zum interdisziplinären Gespräch, die Förderung zukünftiger Mitarbeiter in höheren kirchlichen Ämtern, Förderung ausländischer Doktoranden, um dadurch auch einen Beitrag zur Mission oder interkulturellen Theologie in den Kirchen in aller Welt zu leisten.

Die *Trägerschaft* unterscheidet sich nach den beiden Zielsetzungen.

Im ersten Fall ist in der Regel die Landeskirche Träger des Hauses. Finanzielle Absicherung durch die Landeskirche, in deren Interesse die Theologenausbildung liegt, durch Stiftungen, Spenden und Kollektenaufrufe sind nötig, wenn die Studienhäuser in Zeiten des demographischen Wandels nicht dem Sparzwang geopfert werden sollen. In einigen Fällen ist das schon geschehen. Geistlich gesehen ist auch die Fürbitte der gläubigen Gemeinde, dass der Herr Arbeiter in seine Ernte senden möge (Mt 9,38), für die Studienhäuser wichtig.

Manchmal kommt es durch die historisch bedingte enge Zusammenarbeit von Landeskirche und Landesregierung oder Universitätsleitung auch zu einer universitären Trägerschaft oder zu umfangreichen finanziellen Landeszuschüssen. Man darf nicht vergessen, dass Förderung des Pfarrernachwuchses über Jahrhunderte gleichzeitig Ausbildung der zukünftigen Staatsbeamten war.

Im zweiten Fall der Studienhäuser in einer bestimmten theologischen Ausrichtung sind christliche Vereine beziehungsweise Stiftungen die Träger. Ältere Häuser befinden sich generell in kirchlicher Trägerschaft oder sind nach einigen Jahrzehnten ihrer Existenz an die Kirche übergegangen, weil sie nicht mehr finanzierbar waren. Finanzielle Kontinuität nicht von der Landeskirche subventionierter Häuser wird am besten unter zwei Voraussetzungen erreicht: Entweder müssen qualitativ gute Immobilien oder ausreichend großer Stiftungserträge vorhanden sein. Spendeneinnahmen von Freunden der Studienhäuser können nach Jahrzehnten wegbrechen, wenn der Freundeskreis überaltert ist. – Hauptinitiatoren christlicher Vereine und Gründergestalten waren und sind oft Theologieprofessoren. Es kommt aber besonders in neuerer Zeit auch vor, dass Gründungsinitiativen überwiegend von Pfarrern und um den Pfarrernachwuchs besorgten christlichen „Laien“ ausgegangen sind.

Die Träger erreichen ihre Ziele auf *mehreren Wegen*: Durch Errichtung oder Anmietung zweckmäßigen Wohnraums, besonders an Universitätsstädten im Bereich der eigenen Landeskirche, weiter durch Anbieten günstiger oder sogar kostenloser Zimmer für bedürftige und andere Studenten (etwas teurer für Studenten, die mehr Geld haben); durch weitere weltliche und geistliche „Dienstleistungen“ wie Mahlzeiten, Andachten, Bibliothek, Putzen, Waschen, Freizeitmöglichkeiten und anderes. Dazu kommen Lehrangebote, die die Universitätsangebote *ergänzen*, aber nicht ersetzen sollen. Sie bieten neben Kursen, die vom Ephorus des

Hauses angeboten werden, auch Möglichkeiten für den theologischen Nachwuchs, sich in Lehraufgaben einzuarbeiten und sich an der Forschung zu beteiligen. Das Studium ist für die Bewohner der Studienhäuser in den Kontext einer christlichen Gemeinschaft eingebettet. Diese Gemeinschaft wird durch spontane und durch institutionalisierte Veranstaltungen wie geistliche Übungen, Andachten, gemeinsames Gebet und seelsorgerliche Gesprächsangebote befördert.

Besonders dieser Aspekt weist auf die Ähnlichkeit mit den klösterlichen Bildungsanstalten hin, aus denen die Universitäten im hohen Mittelalter erwachsen sind<sup>40</sup>. Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang natürlich am Evangelischen Stift Tübingen. Im Unterschied zum neuzeitlichen Schulideal lebten im Mittelalter sowohl Lehrer als auch Schüler im *collegium* gemeinsam an der Ausbildungsstätte. Dieses Ideal setzt sich in der Reformationszeit an den evangelischen Landesschulen fort, die dem geistlichen Nachwuchs dienten.<sup>41</sup> Als Landesschulen bekannt sind bis heute die sächsischen Fürstenschulen in Schulpforta, Meißen und Grimma sowie die württembergischen Klosterschulen Denkendorf, Blaubeuren, Bebenhausen, Maulbronn, später auch Schöntal und Urach. In diesen „Anstalten“ wird – wie an den frühen evangelischen Universitäten – die Mensa *Konvikt* genannt; untergebracht sind die Schüler im *Alumnat*.<sup>42</sup> So war beispielsweise der streitbare Theologe Georg Calixt berühmtester Bewohner des „Konvikts“ an der Universität Helmstedt.<sup>43</sup>

Man sieht, wie sich in der frühen Geschichte evangelischer Studienhäuser die Themen der Geschichte von Schulen und Universitäten sowie die Geschichte des Stipendienwesens zur Nachwuchssicherung oder -förderung bedürftiger Studenten überschneiden. Stipendien für das Theologiestudium waren für viele Pfarraspiranten die *einzige* Möglichkeit, an die Universität zu kommen. So belegt Archivmaterial im Landeskirchlichen Archiv Karlsruhe, dass für diesen Zweck Kollekten gesammelt wurden. Wer sich für ein Stipendium bewerben wollte, musste durch ein „Armutzeugnis“ seine Bedürftigkeit nachweisen. Selbst regionale Interessen spielten eine Rolle, wie die Gründung einer „Friedrich Luise Stiftung für Studierende der evangelischen Theologie aus dem Decanat Eppingen“ 1856 belegt.<sup>44</sup> Im 19. und 20. Jahrhundert gibt es als weitere Themen im Umkreis der

40 Vgl. zum Beispiel Rainer A. Müller: *Geschichte der Universität. Von der mittelalterlichen Universitas zur deutschen Hochschule*. München: Callwey, 1990.

41 Vgl. <http://www.bbf.dipf.de/archiv/1998/abhand-002/lange.htm> Historische Bildungsforschung Online, Hermann Lange: *Der Schulbau der frühen Neuzeit als Ausdruck von politisch-gesellschaftlicher Verfassung und Schulleben*. Vortrag am 14. März 1995 in Berlin, [Stand: 28.6.2011].

42 Hermann Lange, ebd.

43 Hermann Lange, ebd.

44 Landeskirchliches Archiv Karlsruhe AZ 22/1125: Stipendien, Darlehen, Ausbildungsbeihilfen. GA 2749 (1822–1840): „Die Vorschriften wegen Ausstellung der Armuthszeugniße für Studenten zum Behuf des Nachlaßes der Collegien Gelder u. Bewilligung von Stipendien“; GA 534 (1856) „Die Gründung der Friedrich Luise Stiftung für Studierende der evangelischen Theologie aus dem Decanat Eppingen“.

Studienhäuser die schon erwähnten Stiftungsprofessuren, aber auch christliche Akademikervereinigungen, Studentengemeinden, katholische Konvikte, christliche studentische Verbindungen, theologische Studentenvereine und studentische Missionsgruppen, die das christliche Leben an den Universitäten bereichern.

### 3. Evangelikale Studienhäuser in pietistischer Tradition

Das 1970 gegründete Albrecht-Bengel-Haus (ABH) ist das Flaggschiff unter den pietistisch-evangelikalen Studienhäusern des 20. Jahrhunderts. Als ältestes evangelikales Studienhaus war es Vorbild für nachfolgende Einrichtungen, deren Gründer in manchen Fällen „Bengel“ waren. Die Gründungsintention des ABH ist typisch für die später gegründeten Häuser; sie ist auch der Studienarbeit Krelingen vergleichbar. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand der Streit um das Verständnis des Apostolikums im Vordergrund. Exklusiv vertretene bibelkritische Aussagen zu Sühnetod und Auferstehung Jesu in der Kirche sowie die Politisierung und das überwiegend soziale Verständnis des kirchlichen Amtes waren die Hauptgründe für innerkirchlich-pietistische Kreise, sich in den 1960er-Jahren Sorgen um die Zukunft der Landeskirchen zu machen und Studienarbeiten aus pietistischem Anliegen heraus zu beginnen.<sup>45</sup> Zu oft hatte man erlebt, dass pietistische Studienanfänger durch das Theologiestudium zu Vertretern theologischer Ansichten wurden, die den ursprünglichen diametral gegenüberstanden. Daher wurde im Dezember 1969 der Verein Albrecht-Bengel-Haus in Stuttgart gegründet und 1970 ein Haus in Tübingen gekauft. Nachdem Klaus Bockmühl abgesagt hatte und Gerhard Maier durch Antritt seines Vikariats verhindert war, wurde der württembergische Dekan Walter Tlach auf die hauptamtliche Studienleiterstelle berufen; das ehrenamtliche Rektorat übernahm Professor Peter Beyerhaus.<sup>46</sup> Hier soll nicht im Einzelnen auf die Studienarbeit des Bengelhauses eingegangen werden. Bemerkenswert ist, dass es mit dem „Missionszweig“ des Hauses schon früh einen eigenständigen Arbeitsbereich gab, der nicht nur der Zwei-Drittel-Welt zu Gute kam, sondern auch Doktoraltudien und Forschungsarbeit förderte.<sup>47</sup>

### 4. Schluss

Evangelische Studienhäuser sind eine biographische Hintertreppe zur Theologie. Kirchen-, Theologie- und Zeitgeschichte reflektiert sich im Spiegel der Theolo-

45 Vgl. Martin Pfander in: *Die Hoffnung festhalten: FS Walter Tlach*, 169–209, bes. 168–175.

46 A. a. O., 185.

47 A. a. O., 204–206. Auch durch die Studienleiter- und Studienassistentenstellen soll die wissenschaftlich-theologische Arbeit des Pietismus gefördert werden.

genausbildung vergangener Jahrzehnte und Jahrhunderte. Wirtschaftliche Hilfe, gemeinsames Leben und gemeinsames geistliches Leben sowie theologische Angebote ergänzen das Studium an der Universität. Als ein Teil der Geschichte der Erweckungsbewegung und des Neupietismus sind pietistische und evangelikale Studienhäuser des 19. und 20. Jahrhundert allemal eine Untersuchung wert. Nebenbei bemerkt: Ein Überblick über die Geschichte der Ausbildung zum vollzeitlichen geistlichen Dienst ist bisher noch nicht geschrieben worden!

Studienhäuser ermöglichen gemeinsames Leben junger Christen. Wer Dietrich Bonhoeffers „Gemeinsames Leben“ gelesen hat, weiß um die großen Chancen, die erlebte Gemeinschaft für das geistliche Leben junger Christen haben kann. Außer der Gemeinschaft wollen die Studienhäuser günstigen Wohnraum und Studienbegleitung bieten. Aber sie vermitteln keine Studienabschlüsse. Daher können keine Studiengebühren verlangt werden. Studienhäuser können nicht kostendeckend arbeiten; es müssen Spenden, Stiftungserträge oder Kirchensteuer-mittel zur Finanzierung vorhanden sein. – Ob dies weiter garantiert bleibt? Die Zukunft wird es zeigen, ob man gemeinsames Leben künftiger protestantischer Eliten und Studienbegleitung als teuren, in Notzeiten überflüssigen Luxus ansieht, oder ob das Anliegen der Studienhäuser weiter Gemeinden und kirchenleitende Gremien zur Unterstützung animieren wird. Nur dann wird es möglich sein, diese diakonische Arbeit aufrecht zu erhalten.

Jochen Eber

**„Study Center“, „Foundation“, „Seminary“, „Hall of Residence“: Protestant Colleges in German University towns**

A number of protestant study houses at German universities offer residence, spiritual life and theological workshops, mostly for students of divinity. By this they are distinguished from student dorms run by the churches. One task of study centers is to offer cheap accomodation for student in need as a means of recruitment of future pastors. The other task is to help students of a specific theological orientation. This was especially so with new pietistic / evangelical foundations in the 20<sup>th</sup> century. Particularly well known is the 20<sup>th</sup> century pietistic foundation Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen. In the 19<sup>th</sup> century the Tholuck-Konvikt and the Schlesische Konvikt in Halle attracted students of theology. Most famous by reason of its long history and outstanding alumni is the Evangelische Stift of the Württemberg Church in Tübingen which dates back to the 16<sup>th</sup> century. Protestant foundations are promoting personal spiritual life as well as Christian fellowship and theological thinking in the background of local protestant Faculties of Theology. The history of these institutions and their contribution to theological education in most cases has not been sufficiently investigated so far.



## Auseinandersetzung mit den hörerzentrierten, rezeptionsästhetischen Ansätzen in der Homiletik

Die neueren hörerzentrierten, rezeptionsästhetischen homiletischen Ansätze sind vom Wunsch geprägt, den von der Postmoderne beeinflussten Menschen in der Predigt gerecht zu werden.

Zunächst werde ich drei ausgewählte Ansätze vorstellen. Weiter wende ich mich noch der dramaturgischen Homiletik von M. Nicol zu, die ich ebenfalls zu den hörerzentrierten, rezeptionsästhetischen Ansätzen rechne. Anschließend werde ich die zentralen Merkmale dieser Ansätze herausarbeiten.

### 1. Die Predigt als offenes Kunstwerk

**Gerhard Marcel Martin** (1941) brachte in seiner Marburger Antrittsvorlesung 1983 die Idee der Predigt als offenes Kunstwerk ins Spiel, die seitdem vielfach aufgegriffen und weitergeführt wurde. Er ging in seinen Überlegungen davon aus, dass die Kommunikationswissenschaft deutlich gemacht habe, dass das Gesagte nicht dem Gehörten entsprechen muss. Mag die Aussageabsicht bei dem Verkündiger ganz klar sein, so kommt doch die Verkündigung bei der Gemeinde unterschiedlich an. An dieser Einsicht knüpft G. M. Martin an und übernimmt mit dem offenen Kunstwerk eine Kategorie aus der Rezeptionsästhetik. Umberto Eco, ein Vertreter der Rezeptionsästhetik, der vom „offenen Kunstwerk“ ausgeht, ist der Ansicht, dass ein Kunstwerk grundsätzlich mehrdeutig ist und die Rezipienten aus dem Feld der möglichen Deutungen – je nach individueller Lage und gesamtgesellschaftlichen Trends – bewusst oder unbewusst eine auswählen. Er weist zudem darauf hin, dass viele moderne Kunstwerke eine offene, vielseitige Rezeption, also Mehrdeutigkeit bewusst wollen. Er unterscheidet *das faktisch offene Kunstwerk* und *das programmatisch offene Kunstwerk*. Darüber hinaus stellt er als dritte Kategorie *das Kunstwerk in Bewegung* vor, das erst durch ihre Rezipienten fertig gestellt, bzw. vollendet wird.

G. M. Martin nimmt die Kategorie „des offenen Kunstwerks“ im Sinne eines bewusst mehrdeutigen Werkes auf. Er versteht die Predigt im Sinn eines programmatisch offenen Kunstwerks, wenn der Verkündiger in einer monologischen Predigt vermeidet, nur einen Sinn vermitteln zu wollen. Er kann sie sogar als ein Kunstwerk in Bewegung auffassen, zum Beispiel im Bibliodrama. Er will damit

ein neues Paradigma für das Verstehen des Predigtgeschehens zur Diskussion stellen.

Die grösste theologische Herausforderung sieht G. M. Martin darin, sein Paradigma mit dem kerygmatischen Predigt- und Gottesdienstverständnis, das sich im Gefolge der dialektischen Theologie entfaltet hat, in Beziehung zu setzen.

Er geht in diesem Zusammenhang darauf ein, dass Mehrdeutigkeit nicht mit Beliebigkeit verwechselt werden darf. Dies heißt: Wenn es keine faktische Botschaft gibt, kann auch keine Resonanz entstehen. Es gibt also eine Begrenzung der eigenen Rezeption und genau dies macht diese Form der Predigt anschlussfähig an die dialektische Theologie.

Er vergleicht den Auftrag des Verkündigers mit dem von Johannes dem Täufer. Wie bei diesem sei es der Auftrag der Kirche, deutlich auf den hinzuweisen, der kommt. In diesem Zusammenhang spielt für ihn die Pneumatologie eine entscheidende Rolle. Am Beispiel der Emmausjünger sucht er aufzuzeigen, dass Christus im Wort und in Gesten gegenwärtig sei.

M. G. Martin möchte die Predigt als offenes Kunstwerk verstanden wissen, in der das Evangelium „frei setzt“ und „leben lässt im Bereich der Liebe“.<sup>1</sup>

**Jan Hermelink und Eberhard Múske** versuchen ihre rezeptionsästhetischen Überlegungen an Hand der „Wahrnehmung von Predigten im Blick auf ihre ästhetische Struktur“ zu entfalten.<sup>2</sup> Der Text einer Predigt fungiert nach ihnen als Auslöser einer höchst komplizierten Tätigkeit seiner Rezipienten. Ohne diesen hoch komplizierten Vorgang ist nach ihnen das Textverstehen gar nicht denkbar. Es entstehen in den Hörerinnen und Hörern einer Predigt bildhafte Repräsentationen von Wirklichkeit, die zu mentalen Bildern führen. Diese mentalen Bilder bilden für sie dann den eigentlichen Gegenstand der Predigtanalyse. Sie gehen davon aus, dass sich das Evangelium als Verwandlung mentaler Bilder realisiert.

**Albrecht Grözinger** (1949) weiss sich wie G. M. Martin der Rezeptionsästhetik verpflichtet und versteht deshalb die Predigt und den Gottesdienst als „offenes Kunstwerk“. Er weist mit allem Nachdruck darauf hin, dass die Rezeptionsästhetik Kategorien für die Beschreibung der Wirkung und Rezeption einer Predigt zur Verfügung stellt, nicht aber für die Beschreibung des Wesens einer Predigt. Es geht also um das, was eine Predigt tut, und nicht um das, was sie ist. A. Grözinger ist davon überzeugt, dass in einer offenen, ästhetischen Predigt die Gottesgeschichte und Menschengeschichte zusammenkommen.

Die Predigt muss in „cortesia“ – mit Ehrfurcht, Freundlichkeit, Höflichkeit und Respekt – gehalten werden. Es geht darum, in der Predigt Gott zur Sprache

1 Gerhard Marcel Martin: *Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik*, in: *Evangelische Theologie* 44, 1984, 46–58.

2 Jan Hermelink; Eberhard Múske: *Predigt als Arbeit an mentalen Bildern. Zur Rezeption der Textsemiotik in der Predigtanalyse*, in: *Praktische Theologie* 30, 1995, 219–239.

zu bringen und zwar so, dass er gewinnt und nicht bezwingt. In diesem Zusammenhang führt er den Begriff Zeugnis ein, das er als ein wesentliches Element der Predigt betrachtet. Was nicht als allgemeingültig und für alle plausibel dargestellt werden kann, kann aber bezeugt werden. Im Zeugnis verbindet sich das, worauf ich verweise, mit meiner Art, es zu tun.

Um diesen Verweischarakter der Predigt zu präzisieren, nimmt Grözinger eine Unterscheidung des Literaturwissenschaftlers Johannes Anderegg auf. Dieser unterscheidet zwischen Alltagssprache und Sprache der Poesie und siedelt dazwischen die Sprache des Hinweises oder des Zeigens, das „tentative Reden“ an. Das „tentative Reden“ möchte nicht selbst ein Kunstwerk sein, sondern will – aus der Situation des Alltags und für diese – auf ein schon vorhandenes Kunstwerk verweisen. Durch diese Formulierung wird klarer als in der Rede vom „offenen Kunstwerk“, dass es um den Verweischarakter der Verkündigung geht und dass die Predigt eine Form der Rezeption eines biblischen Textes ist und auf Gott und sein Wirken hinweist.<sup>3</sup>

Predigt ist nach A. Grözinger tentative Rede, die durch den Verkündiger „hindurchgegangen“ ist. Es geht darum, Gott ehrfürchtig zur Sprache zu bringen und uns glauben zu machen, dass Christus mitten unter uns umherwandert.

Grundlage der Predigtlehre von Grözinger ist die Hermeneutik des Plurals, die eine Offenheit des Textes postuliert. Diese Offenheit des Textes öffnet die Tür zu den Theorien des offenen Kunstwerks und der Ästhetik.<sup>4</sup>

## 2. Dramaturgische Homiletik

**Martin Nicol** (1953) entwirft seine Predigtüberlegungen als „dramaturgische Homiletik“.

Zunächst wünscht er sich eine stärkere gesellschaftliche und kulturelle Relevanz der Predigt. Dieser Wunsch korrespondiert mit seiner Entdeckung der „New Homiletic“, die sich seit den 60er Jahren in den USA ausgebreitet hat. Die „New Homiletic“ entstand, indem man nach Lösungen suchte, wie eine Predigt angemessen durchgeführt werden könne. Es wurde in Teams verschiedener Homiletik-Lehrerinnen und -Lehrer in Zusammenarbeit mit Künstlerinnen und Künstlern aus unterschiedlichen Bereichen – Schriftsteller, Schauspieler, Regisseure, Drehbuchautoren, Literaturwissenschaftler, Musiker, Kinofachleute und Theaterwissenschaftler – um Antworten gerungen.

In der „New Homiletic“ entfaltete sich unter anderem ein Predigtverständnis, das die Predigt als Kunst unter Künsten, als Inszenierung oder als Performance

3 Albrecht Grözinger: *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Bd. 2, Gütersloh: GVH, 2008, 225–231.

4 Albrecht Grözinger: *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh: GVH, 2004, 154.

versteht. M. Nicol übernimmt diesen Ansatz und fordert eine Ästhetisierung der Predigt. Diese Forderung entspringt der Überzeugung von Nicol, dass die Bibel letztlich nur als Kunstwerk richtig verstanden werden kann.

Angeregt von der „New Homiletic“ versteht Nicol den Gottesdienst weiter als „Weg im Geheimnis“ und die Predigt als eine Etappe auf diesem Weg. Wichtig ist für ihn, dass die Gottesdienste und Predigten absichtslos sein müssen und nicht instrumentalisiert werden dürfen, wie das zum Beispiel bei der pietistischen Bekehrungspredigt der Fall ist. In der Predigt geht es darum, von einem Anwesenden zu sprechen. Gegebenenfalls kann man auch mit ihm, keinesfalls aber über ihn reden. Christus ist also nicht eine historische Figur, sondern ein Ereignis. Predigt ist insofern ein Ereignis, als die Gegenwart des Auferstandenen als Ereignis wahrgenommen wird.

Nicol ist weiter der Ansicht, dass nicht in Begriffen über Gott geredet werden kann, sondern nur in Bildern.

Letztlich besteht die Herausforderung für ihn beim Predigen darin, nicht im „RedenÜber“ zu bleiben, sondern die Verkündigung als „RedenIn“ zu gestalten. Es geht also darum, nicht nur einen Vortrag über Trost zu halten, sondern zu trösten.

Alexander Deeg, ein Assistent bei M. Nicol, ergänzte diesen Ansatz durch Beobachtungen des rabbinischen Schriftgebrauchs. Er unterscheidet die jüdische und christliche Perspektive als „Skripturalität und Metaskripturalität“. Nach ihm geht das christliche Schriftverständnis von einer Metaebene aus oder kommt auch dort an. Im Gegensatz dazu sei die Maxime des rabbinischen Umgangs mit der Schrift, sozusagen in den Text hineinzugehen, sich darin zu bewegen und aus ihm heraus zu predigen.

Nicol und Deeg setzten im Blick auf die Gestaltung der Gottesdienste und der Predigt dramaturgisch-künstlerische Qualitätsstandards.<sup>5</sup> Nach ihnen ist der Gottesdienst grundsätzlich ein szenisches Geschehen. Im Gottesdienst kommt die Predigt gleichsam zur Aufführung. Damit gerät die Predigt in die Nähe des Theaters und des Films im Kino.<sup>6</sup> Der Ort, wo die Predigt entsteht, ist nicht mehr der Schreibtisch, sondern das Atelier.

### 3. Die zentralen Merkmale der hörerezentrierten, rezeptionsästhetischen Ansätze

Diese neuen homiletischen Ansätze haben im Unterscheid zum kerygmatischen Ansatz dazu geführt, dass nicht mehr der Predigttext am Anfang aller homiletischen Überlegungen steht, sondern der Hörer. Man rebelliert gegen das Primat

5 Martin Nicol: *Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart etc.: Kohlhammer, 2000, 84.

6 A. a. O., 82–83; Grözinger, *Homiletik*, 297.

des Textes und damit indirekt gegen das Primat der Exegese. Dies ist durchaus verständlich, da es mit Hilfe einer historisch-kritisch geprägten Exegese nicht mehr möglich ist, die eigentliche Textbedeutung aufzuzeigen. Man ist deshalb der Ansicht, dass es eine Fülle gleichberechtigter und gleich möglicher Auslegungen eines Textes gibt.<sup>7</sup> Eine Homiletik, die sich vom Primat des Textes verabschiedet hat und den Hörer in den Mittelpunkt rückt, hat neu die Frage nach dem Verhältnis des Predigers zu diesem Hörer zu klären. Zudem werde ich am Schluss die Frage erörtern, wie der Predigttext zur Sprache gebracht werden soll.

### 3.1 Der Hörer ist das Subjekt der Predigt

In diesen rezeptionsästhetischen Ansätzen wird der postmoderne Hörer als Subjekt betrachtet. A. Grözinger formuliert dies so:

„Hörerinnen und Hörer sind nicht *Objekte* des Predigtgeschehens, sondern sie sind als *Subjekte* am Predigtgeschehen zu beteiligen.“<sup>8</sup>

Nach R. Knieling haben wir zu fragen, welches der christliche Beitrag sein könnte, um auf die Themen und Fragen, die die postmodernen Menschen bewegen und für sie relevant sind, eingehen zu können. Wichtig erscheint ihm, dass wir als Verkündiger nicht fertige Antworten geben, sondern nach dem christlichen Potential suchen. Die Ausführungen einer Predigt zielen nicht mehr auf Zustimmung, sondern den Hörern sollen Spielräume für die eigene Rezeption gegeben werden. Diese plurale Rezeption ist in den rezeptionsästhetischen Predigtansätzen schon in der Predigt selbst angelegt. Der Hörer wird damit zum eigentlichen Subjekt des Predigtgeschehens.<sup>9</sup> Eigentlich macht man aus der Not, dass die vom Prediger intendierte Botschaft nicht oder nur erheblich verändert bei den Hörern ankommt, eine Tugend. Die zum offenen Kunstwerk erklärte Predigt lässt eben den Hörern Raum, eigene Rezeptionen vorzunehmen.<sup>10</sup>

So ist es zum Beispiel nicht mehr möglich, vom stellvertretenden Sühnetod Jesu zu reden. Vielmehr hat man den Tod Jesu einfach zu erzählen, ohne auf die Bedeutung dieses Todes hinzuweisen.<sup>11</sup> Das Erzählen wird also im Gegenüber zum Erklären gesehen. Das Erzählen wird als ein induktiver und das Erklären als ein deduktiver Vorgang verstanden. Bei denen, die den rezeptionsästhetischen Ansatz vertreten, darf es in der Predigt nicht mehr darum gehen, dass der Hörer etwas begreift oder versteht, sondern es soll sich in seinem Leben etwas Religiö-

7 Fabian Vogt, *Predigen als Erlebnis. Narrative Verkündigung; Eine Homiletik für das 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, 21–22.

8 Zit. nach Grözinger, *Homiletik*, 122.

9 Reiner Knieling, *Was predigen wir? Eine Homiletik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2009, 79f.

10 Nicol, *Grundwissen*, 83.

11 Knieling, *Was predigen wir?*, 124.

ses ereignen.<sup>12</sup> Ihre Überzeugung ist: Je mehr induktiv statt deduktiv gepredigt wird, desto mehr wird man den Hörern mit ihren verschiedenen Vorverständnissen gerecht.<sup>13</sup>

A. Grözinger ist davon überzeugt, dass christliche Predigt eine durchgehende narrative Grundierung hat. Demzufolge sollen die narrativen Strukturen der biblischen Texte so nachgezeichnet und entfaltet werden, dass sie die eigenen Narrationen der Hörerinnen und Hörer stimulieren, aber auch steuern.<sup>14</sup>

Da in der biblischen Erzählung die Gottesgeschichte und die Menschengeschichte als miteinander verschlungen betrachtet werden, führe das Erzählen zu induktiven Erfahrungen und lasse Raum für eigene Rezeptionen.<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang spricht E. Huscava davon, dass durch das Erzählen im Leben der Hörer Sinn produziert werden kann.<sup>16</sup>

Zudem werden die Hörer im Bibliolog, einer Entwicklung aus dem Bibliodrama, als Subjekte ernst genommen. Die Teilnehmenden versetzen sich – angeregt durch den Prediger – in einzelne Rollen und Perspektiven eines erzählenden Zusammenhangs einer biblischen Geschichte, der durch die verbalen Beiträge der Teilnehmenden auf neue Weise rekonstruiert wird.<sup>17</sup> Dieses gemeinsame Anteilnehmen an einer Geschichte eröffnet einen gemeinsamen Wirklichkeitsraum, den die Anwesenden miteinander teilen. Wenn dies immer und immer wieder geschieht, geschieht durch das Anteilnehmen an den Geschichten eine tragende Gemeinschaft. Das Miteinbezogensein in die Geschichten entpuppt sich schließlich als eine Kraft, die den Vereinsamungstendenzen in der Kirche und Gesellschaft entgegenwirkt.<sup>18</sup>

Die rezeptionsästhetischen Ansätze scheinen das Tun des Gesagten im Leben der Hörer auf die je eigene Rezeption zu beschränken.<sup>19</sup>

### 3.2 Der Prediger, die Predigerin werden als Zeugen verstanden

In den rezeptionsästhetischen Ansätzen sollte die Predigt vor allem ein Zeugnis sein. In der zeugnishaften Predigt spüren Menschen, was Prediger wirklich glauben und was nicht. Zweifel an bestimmten biblischen Aussagen dürften ruhig zum Vorschein kommen. Es gibt eben keine absolute Wahrheit mehr, die gepredigt werden sollte. Für Wilfried Engemann zum Beispiel gibt es das Evangelium

12 Nicol, *Grundwissen*, 84.

13 Vogt, *Predigen*, 114.

14 Grözinger, *Homiletik*, 204–207.

15 A. a. O., 119–122.

16 Vogt, *Predigen*, 247.

17 Grözinger, *Homiletik*, 280.

18 Vogt, *Predigen*, 250–251.

19 Michael Giebel: *Predigt zwischen Kerygma und Kunst. Fundamentalhomiletische Überlegungen zu den Herausforderungen der Homiletik in der Postmoderne*, Neukirchen-Vluyn; Neukirchener, 2009, 354.

an sich, als objektive Wahrheit nicht, sondern es gibt nach ihm nur das durch einen Zeugen vermittelte, subjektiv gefärbte.<sup>20</sup> Die Verkündigung habe also letztlich nur Verweischarakter, da von Gott nichts Gewisses mehr gesagt werden könne, sondern es könne nur noch die eigene Gotteserfahrung bezeugt werden.<sup>21</sup>

In der Predigt geht es also nicht mehr um die Vermittlung theologischer Informationen, wie dies in der kerygmatischen Homiletik noch der Fall war, sondern Predigende sollen Anreger und Auslöser bewusstseinsbildender Prozesse sein.<sup>22</sup> Sie haben sich als Künstler zu verstehen, die christliche Religion darstellen und gestalten. Sie inszenieren ihren persönlichen Glauben inspirierend und in kunstvoller Weise.<sup>23</sup>

Damit Prediger jederzeit den christlichen Glauben kunstvoll inszenieren können, haben sie u. a. nur noch metaphorisch über Gott zu reden. Dies ist nach Grözinger deshalb so, weil Gott und Welt voneinander zu unterscheiden sind. Zugleich ist aber dieser von der Welt zu unterscheidende Gott als ein in diese Welt kommender Gott zur Sprache zu bringen. Dies sei, so meint Grözinger, nur metaphorisch möglich, da die Metapher einen Überschuss gegenüber der Wirklichkeit habe. Somit könne die Sprachform der Metapher Unterschiedenheit und Bezogenheit in einem ausdrücken. Deshalb muss die Gottesrede durch und durch metaphorisch sein.<sup>24</sup>

Zu dieser kunstvollen Predigtweise gehört nach Grözinger auch, dass die Prediger eine gendersensible Sprache einüben. Sie haben darauf zu achten, dass sie alle geschlechtskonstruierenden Aussagen unterlassen. Damit die Verkündigung dieses genderbewusste Profil bekommt, haben die Prediger und Predigerinnen darauf zu achten, welche Themen aus der Bibel sie auf der Kanzel ausführen.<sup>25</sup>

### 3.3 Der Predigttext ist prinzipiell offen

Nachdem Grözinger die Inspirationslehre als theologischen Fehltritt zurückgewiesen hat, behauptet er, dass biblische Texte prinzipiell offene Texte sind, die mit Hilfe der Exegese nicht erfasst werden können. Als offene Texte haben sie ein semantisches Störungspotential. Alle Auslegungen bleiben wegen diesem Störungspotential ein Stück weit offen und unbestimmt. Diese Unbestimmtheit ist aber nach Grözinger nicht negativ zu werten, da die Hörer diese in ihrer Rezeption innovatorisch und perspektivenerweiternd aufnehmen können.<sup>26</sup>

20 Wilfried Engemann: *Einführung in die Homiletik*, Tübingen; Basel: Francke, 2002, 120–125; 232–237.

21 Giebel, *Predigt*, 68–70.

22 Vogt, *Predigen*, 30–31.

23 A. a. O., 38–40.

24 Grözinger, *Homiletik*, 221–225.

25 A. a. O., 129–132.

26 A. a. O., 137–145.

Da biblische Texte offene Texte sind, sollen sie nicht ausgelegt, sondern inszeniert werden. Dann wird ein Text inszeniert, wenn man im Gespräch mit ihm auf die Gegenwart blickt und diese deutet.<sup>27</sup> Grözinger fasst seine Ausführungen über diese Thematik mit dem Satz zusammen: „Und die Predigt inszeniert genau diesen Weg des Entstehens einer zwischen Text und PredigerIn kommunikativ gewonnenen Deutung unserer Gegenwart.“<sup>28</sup>

Die in die Gegenwart inszenierte Predigt kennt keine Festlegungen und Dogmatisierungen mehr, sondern enthält einzelne Elemente christlicher Überlieferung als hilfreiche Zeichen, Symbole und Hinweise für das individuelle Leben. Letztlich ist es Aufgabe der Predigt, biblische Texte lebensgeschichtlich zu verflüssigen, so dass sie die Menschen ermächtigen, das eigene Leben in neuen Perspektiven zu erzählen.<sup>29</sup>

Bei der inszenierten Predigt erhofft man sich also, dass sich durch den kommunikativen Vorgang, also bei der Performance (Aufführung), für den Hörer Bedeutung ereignet und sich für ihn Sinn erschließt.<sup>30</sup>

#### **4. Aufnahme von Überlegungen der hörerzentrierten, rezeptionsästhetischen Ansätze im evangelikalischen Bereich**

Die Überlegungen der rezeptionsästhetischen Ansätze haben in der evangelikalen Bewegung teilweise Eingang gefunden. Einerseits nimmt man in der evangelikalen Bewegung die Aussagen der Bibel noch zum größten Teil als Wort Gottes ernst. Andererseits übernimmt man aber von den rezeptionsästhetischen Ansätzen die Forderung nach einer narrativen Verkündigung, da man der Meinung ist, so die postmodernen Menschen besser mit der Botschaft der Bibel erreichen zu können.

Ich stelle hier zwei Beispiele vor:

##### *4.1 Erwin Raphael McManus fordert eine von der Kunst begleitete narrative Verkündigung*

Erwin Raphael McManus, ein bedeutender Vordenker der Emerging-Church-Bewegung in den USA, ist davon überzeugt, dass die postmodernen Menschen am besten durch eine narrative Verkündigung der biblischen Botschaft angesprochen werden können. Er schreibt dazu:

„Apostolische Leiter sind immer Geschichtenerzähler ... Der christliche Glaube wuchs durch Geschichten, nicht durch Texte. Erst später wurden die Geschichten Schrift. Auch

27 A. a. O., 154–157.

28 Zit. nach A. a. O., 157.

29 A. a. O., 161–172.

30 Nicol, *Grundwissen*, 83.

wenn wir die Schrift achten sollen, dürfen wir niemals die Macht von Geschichten aus dem Auge verlieren.<sup>31</sup>

Die Geschichten der Bibel müssen im Leben der Verkündiger mit den Geschichten Gottes im eigenen Leben verwoben werden. Da die Geschichten im Einklang mit den Herzensmetaphern der Hörer stehen, kommen sie ihnen besonders nahe. Es gilt in den Predigten Geschichten Gottes aufzugreifen, die ein Bild von dem zeichnen, wie das Leben eines jeden Hörers aussehen könnte.<sup>32</sup> Die Geschichten, die man erzählt, formen schließlich die Kultur einer Gemeinde, und Geschichten, die sie auf Grund der erzählten biblischen Geschichten erlebt, hauchen ihr Leben ein.<sup>33</sup>

Weiter gilt es in einer Gesellschaft, die visuell über das Fernsehen, Filme und das Internet geprägt wird, drei-dimensional zu predigen. Es sollten also optische Elemente eingesetzt werden, die die eben entfaltete Geschichte ergänzend begleiten. Hier, so betont E. R. McManus, habe die Kunst im Gottesdienst ihren Platz. Die einzusetzenden Bilder sollten einen künstlerischen Wert haben, also ästhetisch wertvoll sein. Er sucht also mehrdimensional, das heißt durch Wort und Kunst, die biblischen Erzählungen zu entfalten. Es scheint manchmal fast so, als wären für E. R. McManus Wort und Kunst gleichwertig. Er ist sogar der Meinung, dass die geistlichen Leiter der Zukunft eher künstlerisch begabt als akademisch geschult sein werden.<sup>34</sup>

E. R. McManus vertritt zudem die Meinung, dass die Predigt nicht unbedingt im Zentrum eines Gottesdienstes stehen müsse. Die Geschichte Gottes kann nach ihm auch durch Tanz, Theater, Komödien und Kurzfilme und andere kreative Möglichkeiten zum Ausdruck gebracht werden.<sup>35</sup>

#### 4.2 Fabian Vogt versucht aufzuzeigen, warum evangelistische Verkündigung narrativ sein muss<sup>36</sup>

Fabian Vogt arbeitet als Pfarrer, Schriftsteller und Künstler. Er ist auch für den Hessischen Rundfunk tätig und tritt zudem als Kabarettist auf. F. Vogt ist davon überzeugt, dass kirchendistanzierte Menschen am besten durch die erzählende Verkündigung erreicht werden können. Diese Menschen brauchen nach ihm die Erzählung, dass in ihrem Leben eine über sie hinausweisende Selbstwahrnehmung möglich wird. Zudem soll erzählt werden, weil die Wirklichkeit Gottes nicht anders erfasst werden kann, als durch Geschichten, die im Dasein der Men-

31 Zit. nach Erwin Raphael McManus: *Eine unaufhaltsame Kraft. Gemeinde, die die Welt verändert*, Asslar: Gerth; C&P, 2005, 160.

32 A. a. O., 162.

33 A. a. O., 166.

34 A. a. O., 176.

35 A. a. O., 174.

36 Fabian Vogt, *Predigen als Erlebnis* (siehe oben Anm. 7).

schen verankert sind und doch über sie hinausweisen. Er schreibt weiter: „Von Gott kann erzählt werden, weil er in Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Wort, von sich selbst erzählt und damit die Grenzen von Transzendenz und Immanenz überschritten hat. Gott wird Teil der Geschichte der Menschen.“<sup>37</sup> Er vertritt die Ansicht, dass in Bezug auf kirchendistanzierte Menschen die Predigt auf Geschichten und ihre wirklichkeitsstiftende Transferkraft angewiesen ist.<sup>38</sup> Eine gute Geschichte macht nach Vogt die Hörenden zu Teilhabenden und eröffnet ihnen, indem sie an ihr Leben anknüpft, Perspektiven für die Zukunft.<sup>39</sup>

Zugleich ist nach ihm die Erzählung eine offene Kunstform und damit geeignet, auf die Rezeptionsmuster von Kirchendistanzierten einzugehen.<sup>40</sup> Zudem bestehe die Kraft der Narratio darin, dass sie das Persönliche und Überpersönliche, das Menschliche und Göttliche miteinander verbinde.<sup>41</sup> Das Erzählen sei weiter ein ästhetischer Vorgang, da es Bilder, Szenen, Gefühle und Erfahrungen mit einbinde.<sup>42</sup> Ein Grund, weshalb die Erzählung die Kirchendistanzierten besser erreicht als andere Predigtformen, besteht nach F. Vogt darin, dass in der Erzählung Hörer und Erzähler miteinander verschmelzen, weil beide etwas von ihrem Sein einbringen.<sup>43</sup> Die „narrative Verkündigung“ arbeitet nicht auf eine punktuelle Entscheidung hin, sondern geht bewusst von einem Prozess des Christwerdens aus, der sich über mehrere Jahre hinziehen kann.<sup>44</sup>

Diese „narrative Verkündigung“ erweist sich nach F. Vogt als fähig, die herausfordernde Aufgabe zu erfüllen, Glauben in der Postmoderne einladend und ansprechend zu verkündigen.<sup>45</sup>

## 5. Stellungnahme zu den hörerzentrierten, rezeptionsästhetischen Ansätzen und deren teilweise Übernahme im evangelikalischen Bereich

Es fällt uns auf, dass diese von der Ästhetik und der Kunst geprägten homiletischen Entwürfe den inhaltlichen Aspekt der Predigt vernachlässigen. Dies ist deshalb so, weil auch der biblische Text als offenes Kunstwerk verstanden wird. Damit gibt es keine verbindliche Bedeutung des Textes mehr, dem übrigens auch jegliche Historizität abgesprochen wird. Dies führt zu einer Pluralisierung der Hermeneutik.<sup>46</sup> Aus diesem Grund gibt es in den neueren homiletischen Entwür-

37 Zit. nach a. a. O., 234.

38 A. a. O., 237.

39 A. a. O., 269.

40 A. a. O., 272.

41 A. a. O., 276.

42 A. a. O., 278.

43 A. a. O., 284.

44 A. a. O., 293.

45 A. a. O., 318.

46 Giebel, *Predigt*, 176–177.

fen keinen Platz mehr für die Lehrpredigt. In dieser auf den postmodernen Menschen ausgerichteten rezeptionsästhetischen Predigt wird der durch die Texte der Bibel redende Gott zum Schweigen gebracht. Gott kommt eigentlich in den rezeptionsästhetischen Predigtvorstellungen gar nicht mehr zu Wort.<sup>47</sup>

In meiner Stellungnahme suche ich aufzuzeigen, warum nicht der Hörer das Subjekt der Predigt sein kann, sondern der durch die Bibel zu den Menschen redende Gott. Weil Gott durch die Bibel zu uns spricht, kommt ihr eine Vorrangstellung zu.

### 5.1 Gott ist Subjekt der Predigt

Da Gott durch die Bibel zu uns Menschen spricht, kommt ihr im Blick auf die Verkündigung eine Vorrangstellung zu. Deshalb kann Gott durch die Bibel zu uns sprechen, weil er sie den Menschen, die sie geschrieben haben, durch seinen Geist eingegeben hat (*theopneustos*, 2 Tim 3,16). Dieses durch den Heiligen Geist inspirierte Wort Gottes ist heilsgeschichtlich christologisch zu verstehen. Alle Interpretationslinien dieses Wortes kommen von der Christusmitte her und gehen auch auf sie zu.<sup>48</sup> Diese Mitte der Schrift trägt nicht nur einen Ereignis-, sondern auch einen Personalcharakter. Es geht in jeder Predigt darum, den Gehalt des Wortes Gottes von seiner Mitte, von Jesus Christus her, zur Sprache zu bringen. Der in der Bibel zu uns redende Gott, der in Jesus Christus unser Retter geworden ist, ist das Subjekt der Predigt und nicht der Hörer.<sup>49</sup> Gott hat sich in der Bibel der verschiedensten Sprachgattungen bedient, um mit den Menschen zu reden. Diese verschiedenen Sprachgattungen – narrative, poetische, prophetisch, apokalyptische Texte, Gleichnisse, Briefe usw. – sollten bei der Weitergabe der biblischen Botschaft mit berücksichtigt werden.

Aus diesem Grund erscheint mir die starke Betonung der narrativen Verkündigung bei E. R. McManus eine unnötige Verengung. Hier findet meines Erachtens im Bereich der Verkündigung eine große Verarmung statt, die aus meiner Sicht unnötig ist.

Helge Stadelmann macht deutlich, dass eine ansprechende Auslegungspredigt, die die verschiedenen Sprachgattungen der Bibel ernst nimmt, mit konkreten und helfenden Anwendungsgedanken selbst postmoderne Menschen anspricht, wenn der Verkündiger das Vokabular und die Denkweise der anwesenden Hörer beachtet.<sup>50</sup>

---

47 A. a. O., 315.

48 Armin Sierszyn: *Christologische Hermeneutik. Eine Studie über Historisch-kritische, Kanonische und Biblische Theologie mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer*, Berlin; Wien: Lit, 2010, 102.

49 A. a. O., 111.

50 Helge Stadelmann, *Evangelikale Predigtlehre. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2005, 182–184.

Auch F. Vogt überspannt mit seiner Forderung, dass evangelistische Verkündigung narrativ sein müsse, den Bogen. Sicherlich kann das Erzählen biblischer Geschichten in der evangelistischen Verkündigung für den Hörer sehr ansprechend sein.

Beachtenswert ist, was Wilhelm Busch, ein bedeutender evangelistischer Verkündiger im 20. Jahrhundert in Deutschland zur evangelistischen Verkündigung gesagt hat.<sup>51</sup> Ihm war es wichtig, dass auch in der evangelistischen Verkündigung das Wort Gottes ausgelegt werden sollte. Es geht nach ihm darum, dieses ausgelegte Schriftwort in das Leben der Hörer hineinzustellen. Damit aber die Hörer die biblische Lehre gut aufnehmen können, können eingeflochtene Beispiele, packende Erzählungen und Gleichnisse eine Hilfe sein.<sup>52</sup> Bei W. Busch steht also nicht die Erzählung, die ja nur eine verdeutlichende Funktion hat, im Zentrum der Verkündigung, sondern die biblische Lehre, die auslegend vom Wort Gottes her entfaltet wird.<sup>53</sup> Er war zudem davon überzeugt, dass dieses Wort, da es das Wort von Gott an uns Menschen ist, an den Hörern wirkt. Außerdem war für ihn die Heilstat Christi am Kreuz die unveränderbare und unüberholbare Mitte des Evangeliums.<sup>54</sup>

W. Busch hat sich im Blick auf die Verkündigung des Evangeliums nirgends auf eine bestimmte Form, wie beispielsweise die Erzählung, festgelegt, sondern forderte eine dem evangelistischen Anliegen entsprechende Auslegungspredigt.

### 5.2 *Der Prediger verkündigt nicht sich selbst*

Es ist zu wenig, wenn ein Prediger seinem subjektiven Erleben entsprechend auf Gott verweist. Er predigt auf diese Weise nur sich selbst. Er braucht eine persönliche Beziehung zu diesem Gott, um das, was Gott in seinem Wort sagt, in rechter Weise zur Sprache zu bringen. Nur durch den Glauben an Jesus Christus und sein Erlösungswerk gelangt er zu dieser Gottesbeziehung. Diese Beziehung ist die Grundlage, dass Gott durch sein Wort zu ihm sprechen kann. Er gibt dann als Prediger als von Gott persönlich Angesprochener das Wort Gottes weiter. Seine Verkündigung ist demzufolge Zeugnis und Lehre zugleich. Der Zeugnischarakter seiner Predigt unterstreicht ihren Botschaftscharakter und macht diesen gerade nicht unnötig, wie dies in den rezeptionsästhetischen Ansätzen behauptet wird.

Der Prediger rechnet bei der Weitergabe des göttlichen Wortes damit, dass Gott selber sein Wort während der Verkündigung beglaubigt. Im Blick auf die Verkündigung ist es wichtig, dass der in gründlicher Exegese aufgearbeitete Text dem Hörer anschaulich und verständlich von der Christusmitte her weitergegeben

---

51 Wolfgang Becker, *Wilhelm Busch als evangelistischer Verkündiger*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 481.

52 A. a. O., 430.

53 A. a. O., 438.

54 A. a. O., 418–429.

wird. Zugleich sollten dem Hörer vom ausgelegten Text her Hilfen für den Alltag aufgezeigt werden. Es geht nach Michael Herbst letztlich darum, dass der Prediger im Hörer durch seine Verkündigung Neugierde am Wort Gottes und Erwartungen an Jesus Christus, der im Mittelpunkt der Verkündigung steht, weckt.<sup>55</sup> Eine solche lebensrelevante, glaubenskonstituierende Auslegungspredigt wird jeden Hörer ansprechen, wenn sie interessant und ansprechend vorgetragen wird.

### 5.3 Das Wirken des Heiligen Geistes am Hörer ist entscheidend

Ich teile mit den rezeptionsästhetischen Ansätzen die Überzeugung, dass die Verkündigung des göttlichen Wortes im Hörer eine Rezeption auslöst. Doch ist nicht die subjektive Rezeption des Hörers das Entscheidende, sondern das Wirken Gottes an ihm durch den Heiligen Geist auf Grund des von der Christusmitte her verkündigten Wortes durch die subjektive Rezeption hindurch.<sup>56</sup>

Gott ist in der Lage, durch das gepredigte Wort Gottes im Hörer Glauben an dieses Wort und an Jesus Christus, die Mitte dieses Wortes, zu wecken. Der Glaubensvollzug, der ja Sache des Hörers ist, wird darin sichtbar, dass er Jesus im Glauben als seinen persönlichen Retter annimmt.

Der Hörer kann die Botschaft der Bibel und Jesus als persönlichen Retter auch ablehnen. Er kann also ja oder nein sagen zur Botschaft der Bibel und zum Heilsangebot Gottes.

Wenn der Hörer das ihm in Christus angebotene Heil im Glauben annimmt, geschieht eine wesentliche Veränderung in seinem Leben. Er empfängt von Gott das ewige Leben und wird in die Stellung der Gotteskindschaft versetzt (Joh 1,12). Er ist nun durch den innewohnenden Christus (Eph 3,17) befähigt, das gepredigte Wort Gottes in die Tat umzusetzen.<sup>57</sup>

Dieses Tun des göttlichen Wortes und nicht die verschiedenen Rezeptionsmöglichkeiten ist eigentlich das Endziel der Verkündigung (Mt 7,24.25).

## 6. Abschließende Überlegungen

In den hörerzentrierten rezeptionsästhetischen Ansätzen ist der Hörer das Subjekt der Verkündigung. Dies ist deshalb so, weil der biblische Text als offen postuliert wird. Diese Offenheit des Textes öffnet die Türe dafür, dass die Predigt als offenes Kunstwerk verstanden wird. Dies ist eigentlich die letzte Konsequenz der historisch-kritischen Bibelauslegung. Es ist letztlich nicht mehr möglich, eine

55 Michael Herbst: Wie sollen wir denn heute noch predigen? Plädoyer für eine Homiletik in der Postmoderne, in: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*, hg. v. Martin Reppenhausen, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 229.

56 Giebel, *Predigt*, 220.

57 Armin Mauerhofer: *Jesus – Mitte jeder Predigt. Christozentrische Auslegungspredigt*, 2. Aufl., Hammerbrücke: Jota, 2005, 167.168.

eigentliche Textbedeutung aufzuzeigen. Aus diesem Problem sucht man nun eine Tugend zu machen, indem man dem Hörer die Rezeption überlässt. Der Verkündiger kann nur noch subjektiv gefärbt als Zeuge auf Gott und sein Wort verweisen. Weiter wird der vorgegebene Text einer Predigt nicht mehr ausgelegt, sondern inszeniert. Damit kommt es in der Predigt zu einer beliebigen und damit belanglosen Weitergabe biblischer Gedanken.<sup>58</sup>

Nach meiner Überzeugung kommt dem Wort Gottes in der Verkündigung eine Vorrangstellung zu, da ja Gott selber durch dieses Wort, das er durch den Heiligen Geist eingegeben hat, zu den Menschen sprechen will. Da dieses Wort heilsgeschichtlich zu verstehen ist, haben wir es von seiner Christusmitte her auszulegen und zu verkündigen. Der Prediger ist beauftragt, aus einer persönlichen Gottesbeziehung heraus, die er nur durch den Glauben an Jesus und sein Erlösungswerk erlangt, dieses Wort als Angesprochener Gottes zu verkündigen. Wir gehen auch von einer Rezeption bei den Hörern aus, wenn wir das Wort Gottes verkündigen. Doch ist für uns nicht die subjektive Rezeption der Hörer entscheidend, sondern das Wirken Gottes an ihm durch den Heiligen Geist auf Grund des von der Christusmitte her verkündigten Wortes Gottes. Wenn der Hörer sich diesem Wort öffnet und Jesus als Retter annimmt, ist er befähigt das, was das Wort Gottes lehrt, auch zu tun. Dieses Tun des göttlichen Wortes und nicht die verschiedenen Rezeptionsmöglichkeiten ist das eigentliche Ziel der Verkündigung. Sicherlich können bei der Darbietung der Predigt ästhetische und künstlerische Elemente das Gesagte verdeutlichen und vertiefen. Doch haben diese Elemente immer nur eine instrumentelle Bedeutung.

Armin Mauerhofer

### **Analysis of listener-centered, reception-aesthetical models in homiletics**

In listener-centered, reception-aesthetical models of homiletics the person who is listening is the one who does the proclamation. This is because biblical texts are seen as open texts. This open-endedness of the text consequently leads to understanding the sermon as an open piece of art. This is the ultimate result of critical historical interpretation of the Bible. Ultimately it is no longer possible to demonstrate one single meaning of a text. This problem is made a virtue by handing responsibility for the interpretation to the listener..

The author is convinced that the Bible as word of God has priority in proclamation, because God himself wants to speak through this word to men. The Word of God must be understood in a salvation historical perspective and interpreted and proclaimed from its central point, namely Christ. Starting from his

---

58 Heinzpeter Hempelmann, „Was sind denn diese Kirche noch ...?“ *Christlicher Wahrheitsanspruch vor den Provokationen der Postmoderne*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 90.

personal relationship with God, the preacher has to proclaim the Word as one who has been addressed by God. In the process of preaching the Word of God certainly there must be a reception. But the decisive point is not so much subjective reception by the listeners, but the effective working of God's word in them by the Holy Spirit.



Armin Wunderli

## Die Integration der nächsten Generation in die Gemeinde als religionspädagogische Aufgabe

Ein Vergleich verschiedener Konzepte in der Praktischen Theologie

Vor einiger Zeit ging ich mit meiner Familie in einem Basler Park spazieren. Es war Winter, und der Park war verschneit. Trotzdem war viel los: Auf allen Parkwegen zogen Cliques und übten für die Fasnacht. Im Gleichschritt marschierten die kleinen Gruppen durch den Schnee und spielten Piccolo-Flöten und Trommeln. Dieser Brauch wirkte auf uns etwas antiquiert, und wir schauten uns die Cliques genauer an. Gab es hier auch junge Leute, oder waren alle Mitglieder eher älter? Daraus zogen wir Rückschlüsse, ob damit zu rechnen sei, dass die Cliques in einigen Jahren oder Jahrzehnten immer noch existieren würden. Zu unserer Überraschung stellten wir fest, dass auch junge Leute dabei waren. Offenbar betreiben die Cliques Nachwuchsförderung.

Was für die Fasnachtscliques gilt, gilt für jeden Verein. Wenn er sich nicht darum bemüht, junge Leute zu gewinnen, wird er mit der Zeit sterben. Eine Kirchengemeinde macht hier keine Ausnahme. Wenn dort keine Kinder sind, wird sie die jetzige Generation nicht überdauern. Beim Gewinnen von jungen Leuten kann eine Gemeinde zwei Wege gehen: Sie kann versuchen, Leute zu gewinnen, die noch keinen Kontakt mit einer Kirche haben. Sie kann aber auch versuchen, die Kinder und Jugendlichen zu gewinnen, deren Eltern bereits Mitglieder sind. Diese Kinder und Jugendlichen nenne ich die „nächste Generation“.

Wenn eine Gemeinde weiter bestehen will, soll sie also versuchen, die nächste Generation zu integrieren. Das scheint auf den ersten Blick klar zu sein. Ich möchte nun einige Konzepte aus der Religions- bzw. Gemeindepädagogik auf die Frage hin untersuchen, ob sie diese Meinung teilen. Weiter möchte ich dann herausfinden, wie sie ihren Standpunkt begründen. Im letzten Teil geht es um biblische Prinzipien zu diesem Thema.

Ich habe den Begriff „Gemeinde“ dem Begriff „Kirche“ vorgezogen. Es geht mir nicht um die Frage, welche Kirche bzw. welche Denomination gemeint ist. Mit „Gemeinde“ meine ich die Ortsgemeinde, also den Ort der religionspädagogischen Arbeit mit den Kindern und Jugendlichen. Das kann eine römisch-katholische, eine evangelische oder eine freikirchliche Gemeinde sein.

## 1. Standpunkte

### 1.1 Zulehner

Zuerst möchte ich auf zwei Konzepte eingehen, die bereits etwas älter sind. Die Pastoraltheologie von Paul Zulehner ist 1990 erschienen. Zulehner war Professor an der Katholischen Fakultät in Wien. Er sagt, dass die Gemeinde das Ziel nicht aufgeben darf, das Evangelium in die nächste Generation hineinzutradieren. Es soll auch morgen Gemeinden geben, die aus gläubigen Christen bestehen.<sup>1</sup> Damit dies gelingt, soll die Gemeinde möglichst viele Kontaktmöglichkeiten zwischen den Mitgliedern und den Kindern und Jugendlichen schaffen. Nach der Taufe trage die Gemeinde die Verantwortung dafür, die Glaubensgeschichte des Kindes zu prägen.<sup>2</sup> Eine Integration der nächsten Generation ist für Zulehner wichtig, weil der christliche Glaube in der heutigen Kultur angefochten wird.

### 1.2 Wegenast & Lämmermann

Das andere Konzept wurde 1994 von den evangelischen Theologen Klaus Wegenast und Godwin Lämmermann verfasst.<sup>3</sup> Wegenast war in Bern, Lämmermann ist in Augsburg. In ihrem Buch legen sie immer wieder Wert darauf, dass die Kinder und Jugendlichen nicht von der Gemeinde vereinnahmt werden. Die Gemeinde habe keinen Missionsauftrag an den Kindern.

Es geht ihnen auch nicht darum, dass die Gemeinde bestimmte Bekenntnisse weitertradiert, sondern sie sehen die Gemeinde als Lernort für den Einzelnen. Hier kann sich die Religiosität entwickeln, und was jedem als fundamental wichtig erscheint, wird zum Bekenntnis erhoben. Diese Vorgehensweise wird als „induktiv“ bezeichnet. Nicht Inhalte oder Bekenntnisse, auch nicht die Tradition sind Ausgangspunkte, sondern der Mensch, der Teil der Gemeinde ist. Im Gegensatz dazu ist die Vorgehensweise Zulehners deduktiv: Er will bestimmte Inhalte an die nächste Generation weitergeben.

Wegenast und Lämmermann begründen die induktive Vorgehensweise mit der Rechtfertigungslehre. Diese sage aus, dass der Mensch von Gott angenommen und damit jeglicher Verfügungsgewalt des Menschen und auch der Kirche entzogen sei. Er könne also frei entscheiden, was er wie glauben will.<sup>4</sup> Dieser Gegensatz zwischen dem induktiven und dem deduktiven Vorgehen wird auch die neueren Konzepte prägen.

1 Paul Zulehner, Andreas Heller: *Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden*, Düsseldorf: Patmos, 1990, 238.

2 A. a. O., 241.

3 Klaus Wegenast, Godwin Lämmermann: *Gemeindepädagogik. Kirchliche Bildungsarbeit als Herausforderung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994.

4 A. a. O., 63.

### 1.3 Kunstmann

Die Religionspädagogik von Joachim Kunstmann wurde 2004 publiziert.<sup>5</sup> Kunstmann ist evangelischer Theologe in Weingarten. Er vertritt eine ähnliche Position wie Wegenast und Lämmermann: Die Integration der nächsten Generation in die Gemeinde hat für ihn keine Priorität. Ausgangspunkt ist die kulturelle Situation: Die Gemeinde kann nicht mehr davon ausgehen, dass die christlichen Inhalte allgemein anerkannt sind. Deshalb ist es besser, wenn die Gemeinde nicht diese Inhalte zum Ausgangspunkt nimmt, sondern den Menschen. So wie Wegenast und Lämmermann sieht auch Kunstmann die Gemeinde als Lernort, der hilft, die eigene Religiosität zu entwickeln. Er grenzt sich aber nicht mehr so scharf von einer Integration der nächsten Generation ab; sie kann sogar sinnvoll sein, denn die Gemeinde hat viele Schätze, die sie für die religiöse Bildung der Kinder einsetzen kann.<sup>6</sup>

Das Ziel der religiösen Bildung ist eine gesunde, reife, lebensfähige und souveräne Persönlichkeit. Die Gemeinde kann dazu beitragen, dass dieses Ziel erreicht wird. Dazu setzt sie ihre Tradition und ihre Riten ein. Die Integration der nächsten Generation steht dabei nicht im Vordergrund, ist aber eine Möglichkeit, das Ziel zu erreichen.<sup>7</sup>

Auch Kunstmann will induktiv vorgehen. Am besten kommt dies zum Ausdruck, wenn er sagt, dass es nicht darum gehe, dem Kind die Fragen, die es stellt, zu beantworten. Der Lehrer soll zwar Fragen zulassen, aber an das Kind zurückgeben: „Was denkst du darüber?“ So soll das Kind lernen, selber eigene Antworten zu finden.<sup>8</sup>

### 1.4 Boschki

Reinhold Boschki ist Professor für Religionspädagogik an der Katholischen Fakultät in Bonn. Seine „Einführung in die Religionspädagogik“ ist 2008 herausgekommen und ökumenisch ausgerichtet.<sup>9</sup> Boschki möchte also nicht nur die eigene, sondern alle christlichen Konfessionen ansprechen.

Er verwendet das Begriffspaar induktiv/deduktiv zwar nicht, aber er nimmt trotzdem dazu Stellung, wenn er schreibt, dass die Gottesbeziehung für den Menschen nicht fremd ist und deshalb nicht von außen anezogen werden muss. Der Mensch sei „gottbegabt“. Diese Begabung soll durch die Lernprozesse sensibilisiert werden.

---

5 Joachim Kunstmann: *Religionspädagogik. Eine Einführung*, Tübingen: Francke, 2004.

6 A. a. O., 5.

7 Ebd.

8 A. a. O., 98.

9 Reinhold Boschki: *Einführung in die Religionspädagogik*, Darmstadt: WBG, 2008.

Der Bezug zur Gemeinde ist Boschki wichtig, aber auch die Eigenständigkeit des Einzelnen. Die Balance zwischen diesen beiden muss immer wieder gefunden werden. Die Integration in die Gemeinde soll deshalb nicht zu stark sein; darum grenzt er sich auch gegen „evangelikale Sekten“ ab, durch welche die Menschen in „problematische Abhängigkeitsverhältnisse“ geraten würden.<sup>10</sup>

### 1.5 Mauerhofer

Armin Mauerhofer ist Professor an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule in Basel, einer privaten evangelikalen Hochschule, und vertritt einen freikirchlichen Ansatz. Seine „Pädagogik auf biblischer Grundlage“ ist erstmals 2001 erschienen und wurde 2009 in leicht überarbeiteter Fassung neu aufgelegt.<sup>11</sup>

Ein wesentliches Ziel der christlichen Kinder- und Jugendarbeit sieht er in der Integration in die Gemeinde. Damit vertritt er dieselbe Position wie Zulehner. Beiden geht es darum, die christliche Botschaft an die nächste Generation weiterzugeben, also deduktiv zu arbeiten. Für Mauerhofer hat das Kind nicht von Anfang an eine Gottesbeziehung, die es zu fördern gilt, sondern das Kind kommt zu einer Gottesbeziehung, wenn es an Jesus glaubt. Deshalb ist es das Ziel der christlichen Erziehung, dem Kind die christlichen Inhalte zu vermitteln, damit es den Glauben an Jesus annehmen kann.

Wenn das Kind an Jesus gläubig geworden ist, wird es Teil der Gemeinde. Die Kinder- und Jugendarbeit soll nicht nur zu Jesus führen, sondern auch in die Gemeinde.<sup>12</sup>

### 1.6 Ertrag

Die Frage, ob Kinder und Jugendliche in die Gemeinde integriert werden sollen, wird also nicht nur unterschiedlich gewichtet, sondern auch unterschiedlich beantwortet. Seit den 90er Jahren haben sich die Positionen nur in den Details verändert; die Grundzüge sind gleich geblieben. Auf der einen Seite steht die Position Zulehners und Mauerhofers. Sie wünschen eine gute Integration der nächsten Generation in die Gemeinde. Auf der andern Seite stehen Wegenast / Lämmermann, Kunstmann und Boschki. Während man sich in den 90er Jahren noch stark gegen die Integration der nächsten Generation in die Gemeinde abgegrenzt hatte, wurde diese Position etwas aufgeweicht: Die Integration wird jetzt als Möglichkeit gesehen, aber sie soll nicht allzu stark sein.

---

10 A. a. O., 56.

11 Armin Mauerhofer: *Pädagogik auf biblischer Grundlage*, 2., verb. und aktualisierte Aufl., Hamburg: VTR; RVB, 2009.

12 A. a. O., 347.

Die Begründung der jeweiligen Standpunkte hat sich nicht verändert. Um diese soll es im Folgenden gehen, wobei ich die neueren Modelle von Kunstmann, Boschki und Mauerhofer auf diese Frage hin untersucht habe.

## 2. Begründungen der Standpunkte

### 2.1 Induktiv oder deduktiv?

Dieses Begriffspaar findet man bei Wegenast / Lämmermann und auch bei Kunstmann immer wieder. Auch wenn es die andern Autoren nicht explizit verwenden, nehmen sie doch Stellung dazu.

Ein induktives Vorgehen ist ein Lernprozess, der vom Besonderen zum Allgemeinen führt. Dieser Prozess wird in der Religionspädagogik auf den Glauben angewendet: Am Anfang steht die Religion des Einzelnen bzw. sein religiöses Gefühl und seine religiösen Erlebnisse. In einer Gruppe (Religionsunterricht, Gemeinde, etc.) kommen nun einzelne Personen zusammen, um über ihre persönlichen Erfahrungen und über ihren persönlichen Glauben auszutauschen.

Das Gegenteil ist die deduktive Vorgehensweise. Auf den Glauben bezogen bedeutet dies: Ausgangspunkt ist die Lehre, die vermittelt werden soll. Der Mensch erforscht nicht sich selbst, sondern die vorgegebene, biblische Lehre, die er dann auf sein Leben anwendet.

Die Abkehr von der deduktiven Arbeitsweise wurde zuerst von Richard Kabisch gefordert. 1910 erschien sein Buch „Wie lehren wir die christliche Religion?“ in mehreren Auflagen. Dieses Buch war von der liberalen Theologie sowie von der neu aufkommenden Psychologie beeinflusst. Die Religionspädagogik soll nicht mehr einfach die christlichen Inhalte weitergeben, sondern insofern wissenschaftlich arbeiten, als sie die religiöse Entwicklung des Menschen erforscht.<sup>13</sup> Indem der Mensch nun Ausgangspunkt der Religionspädagogik war, wurden nicht nur die christlichen Inhalte sondern auch die Gemeinde geschwächt.

Die Frage, ob in der Religionspädagogik induktiv oder deduktiv gearbeitet werden soll, hängt direkt vom Menschenbild ab. Wenn die Gottesbeziehung von Anfang an im Menschen vorhanden ist, kann induktiv gearbeitet werden; wenn die Gottesbeziehung von außen an den Menschen herangetragen werden soll, muss deduktiv gearbeitet werden.

---

13 Kunstmann, *Religionspädagogik*, 49–50.

## 2.2 Anthropologische Voraussetzungen

Nach Kunstmann ist Religion etwas, was im Menschen ist. Sie kann nicht gelehrt, sondern nur gefördert oder angestoßen werden.<sup>14</sup> Da es sich aber um eine grundlegende menschliche Komponente handelt, ist es wichtig, dass ein religiöser Bildungsprozess angestoßen wird. Der Mensch soll lernen, religiöse Erfahrungen zu machen und darüber mit andern auszutauschen, weil dies zu seinem Wesen gehört. Aus diesem Grund ist es auch nicht entscheidend, dass der Mensch zur christlichen Religion findet.<sup>15</sup>

Kunstmann führt sein Religionsverständnis auf Schleiermacher zurück: Wenn Religion per Lehrsatz gelehrt werde, sei dabei nicht sichergestellt, ob sie beim Lernenden ankomme. Laut Schleiermacher ist der beste Katechismus deshalb derjenige, den sich ein Mensch selber macht.<sup>16</sup> In seinen „Reden“ schreibt er:

Ihr habt recht, die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion, ein Denkmal, dass ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Wert auf den toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.<sup>17</sup>

In etwas abgeschwächter Form findet man diesen Standpunkt auch bei Boschki. Er geht von Karl Rahner aus, der sagt, dass das Kind in jeder Altersphase eine unmittelbare Beziehung zu Gott habe.<sup>18</sup> Das Kind sei nicht ein „Mängelwesen“, das die Aufgabe habe, möglichst bald erwachsen zu werden, sondern es könne in jedem Stadium seiner Entwicklung die Beziehung zu Gott gestalten. Bei dieser Voraussetzung ist es die Aufgabe der Gemeinde, das Kind zu begleiten und ihm Glaubenshilfe zu geben. Da niemand den christlichen Glauben erfinden kann, braucht der Erzieher zwar eine solide Grundlage, aber er soll darauf achten, dass das Kind selbst zum Subjekt seines Glaubens wird.<sup>19</sup>

Im Gegensatz zu Kunstmann und Boschki will Mauerhofer für die Beschreibung des Menschenbildes von der Offenbarung Gottes, der Bibel ausgehen. Er ist davon überzeugt, dass nur Gott dem Menschen sagen kann, wer er ist.<sup>20</sup> Mauerhofer sagt nun, dass der Mensch zwar fähig ist, mit Gott Gemeinschaft zu haben; diese Gemeinschaft ist aber durch den Sündenfall verloren gegangen. Die Aufga-

14 A. a. O., 38.

15 A. a. O., 130.

16 A. a. O., 36.

17 Friedrich Schleiermacher, Carl Heinz Ratschow: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart: Reclam, 1993, 81–82 (Erstausgabe: 121–122).

18 Boschki, *Religionspädagogik*, 75.

19 A. a. O., 75–76.

20 Mauerhofer, *Pädagogik*, 19 und 105.

be der Gemeinde ist es, den Menschen wieder in die Gemeinschaft mit Gott zu führen, was auch eine gute Gemeinschaft mit den Mitmenschen zur Folge hat.

Die Entscheidung der Frage, ob die Gottesbeziehung im Menschen angelegt ist oder von außen an ihn herangetragen werden muss, hat direkte Konsequenzen auf das, was die Gemeinde der nächsten Generation sagt. Ob der Mensch gerettet werden soll oder nicht bzw. was Rettung bedeutet, wird unterschiedlich beantwortet.

### 2.3 Soteriologische Voraussetzungen

„Soteriologie“ ist die Lehre von der Rettung, aber was bedeutet es, dass der Mensch gerettet werden soll?

Mauerhofers Soteriologie lässt sich so zusammenfassen: Die Beziehung des Menschen zu Gott ist durch den Sündenfall zerbrochen. Um diese Beziehung wieder herzustellen, ist Jesus auf die Erde gekommen. Durch sein Leiden und Auferstehen hat er alles in die Wege geleitet, dass der Mensch zu einem neuen Leben gelangen kann. Entscheidend ist, dass der Mensch dieses Erlösungswerk Jesu im Glauben annimmt. Das tut er, indem er seine Sünden bereut und dann dankend die Vergebung in Anspruch nimmt. Wenn er das getan hat, ist er aus dem Machtbereich Satans erlöst.<sup>21</sup> Dabei gibt es keinen Automatismus: Der Mensch ist nicht von vornherein erlöst, sondern nur, wenn er an Jesus glaubt. Der Auftrag der Gemeinde ist es deshalb, allen Menschen von diesem Erlösungswerk weiterzuerzählen, damit sie es im Glauben annehmen können. Oder umgekehrt ausgedrückt: Der Glaube an Jesus soll der nächsten Generation nicht vorenthalten werden.

Kunstmann verwirft die Rechtfertigungslehre, die Mauerhofer beschreibt, und bezeichnet sie als eine der Vergangenheitslasten des Christentums. Sie könne dem heutigen Menschen nicht mehr gerecht werden, da sie den Menschen zu negativ einschätze, und die heutigen Probleme der Sinnfindung nicht mehr lösen könne.<sup>22</sup> Das Verständnis der Rechtfertigung lässt sich bei Kunstmann am besten anhand seiner Aussage über die Taufe feststellen: Diese sei Gottes Zuspruch und wehre sich gegen jedes Leistungsdenken der modernen Welt.<sup>23</sup>

Für Boschki beginnt die Beziehung des Menschen zu Gott bei der Schöpfung. Da der Mensch Ebenbild Gottes ist, sei diese Beziehung von Anfang an gegeben. Das Erlösungswerk Jesu zeige, dass Gott Beziehungspartner des Menschen bleiben wolle.<sup>24</sup> Die Beziehung zu Gott müsse deshalb nicht von außen anerzogen werden, sondern der Mensch müsse dazu angeleitet werden, diese zu entdecken.

---

21 Mauerhofer, *Pädagogik*, 101–102.

22 Kunstmann, *Religionspädagogik*, 123–124.

23 A. a. O., 104.

24 Boschki, *Religionspädagogik*, 42.

Wenn die Gottesbeziehung von Anfang an im Menschen besteht, kann induktiv gearbeitet werden. Der Mensch kann selbst bestimmen, was und wie er lernen möchte, denn das Wesentliche ist in seinem Inneren. Hat er diese Gottesbeziehung nicht von Anfang an, muss deduktiv gearbeitet werden: Der Mensch muss Gott zuerst kennen lernen, bevor er eine Beziehung zu ihm aufbauen kann.

#### 2.4 Die Bibel als Heilige Schrift

Boschki und Mauerhofer begründen ihre Soteriologie mit der Bibel. Bevor ich auf die biblischen Prinzipien eingehe, möchte ich das Bibelverständnis der drei Autoren untersuchen.

Für Mauerhofer ist die Bibel das Offenbarungswort Gottes. Er begründet dies damit, dass die Bibel selbst diesen Anspruch erhebt und führt dafür mehrere biblische Belegstellen an. Dann schließt er mit dem dritten Artikel der Chicago-Erklärung, der die Bibel als von Gott gegebene Offenbarung beschreibt.<sup>25</sup> Für die Gemeindepädagogik hat Mauerhofers Offenbarungsverständnis Konsequenzen: Die Kinder und die Jugendlichen sollen die Bibel als Gottes Wort kennen lernen. Sie ist die Norm, nach der es das Leben, auch das Gemeindeleben, zu gestalten gilt. Ihre Aussagen sind verbindlich.

Kunstmann bezeichnet zwar die Bibel als „Heilige Schrift“, weil sie „in ebenso dichter wie alltäglicher, jedenfalls nicht ersetzbarer Weise von Gottes- und Lebenserfahrungen erzählt.“<sup>26</sup> Aber er sieht sie nicht als Tatsachenbericht sondern als Niederschläge dramatisch-bewegender Erfahrungen.<sup>27</sup> Diesen großen Erfahrungsschatz möchte er in der pädagogischen Arbeit zwar einsetzen, aber es geht ihm dabei nicht darum, dass der Inhalt der Bibel oder ihre Lehren gelernt werden, da die wissenschaftliche oder die historisch-kritische Betrachtungsweise den Graben zur Bibel vergrößert habe. Die Bibel will für ihn nicht Norm sein, sondern helfen, eigene religiöse Erfahrungen zu machen. Der Sinn der Texte sei nicht vorgegeben und nicht objektivierbar. Der Leser wird beim Lesen selbst zum Autor.<sup>28</sup> Wenn nun die Erfahrungen der Bibel gut kommuniziert werden, zum Beispiel durch engagiertes Erzählen oder durch Bibliodrama, kann dies Erlebbarkeit und Betroffenheit auslösen. Der Zuhörer ist dann in der Lage, eigene religiöse Erlebnisse zu machen, die ihn in seiner religiösen Entwicklung weiterbringen.

Boschki nimmt die Bibel als Ausgangspunkt seiner Arbeit. Sein geschichtlicher Überblick über religiöses Lernen beginnt mit dem Buch Deuteronomium. Von dort führt die Betrachtung weiter zum Neuen Testament und dann durch die Theologiegeschichte. Etwas weiter hinten geht Boschki auf das Offenbarungs-

25 A. a. O., 61–63.

26 A. a. O., 184.

27 Kunstmann, *Religionspädagogik*, 184.

28 A. a. O., 183.

verständnis ein: In der römisch-katholischen Kirche habe bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil das instruktionstheoretische Modell vorgeherrscht. Demnach sei Offenbarung etwas, das von außen auf den Menschen zukomme und das dieser für wahr halten könne oder nicht. Dieses Offenbarungsmodell verkürze aber die göttliche Offenbarung auf die Übermittlung einer Doktrin.<sup>29</sup>

Laut Boschki hat sich die Veränderung im 20. Jahrhundert vollzogen: Das Zweite Vatikanische Konzil sieht die Offenbarung nicht mehr als Vermittlung einer Lehre, sondern als Offenbarung der Person Gottes. Gott hat sich selbst offenbart und kommuniziert nun mit dem Menschen. Er tritt durch Jesus nicht als Belehrer auf, sondern will in Liebe mit dem Menschen in Beziehung treten. Das bedeutet, dass Gott mit dem Menschen nicht einen Monolog, sondern einen Dialog führen will, woraus eine Beziehung entsteht, die auf Wechselseitigkeit angelegt ist. Zu diesem Offenbarungsverständnis gehört die Seite des Menschen wesentlich dazu. Bei der Religionspädagogik steht deshalb nicht die Vermittlung von Katechismuskwissen, sondern die Beziehung und die Kommunikation im Mittelpunkt.

Letztlich entscheidet sich also am Bibelverständnis, ob induktiv oder deduktiv gearbeitet werden soll. Wenn die Bibel Gottes Offenbarung ist, muss sie den Kindern und Jugendlichen nahe gebracht werden. Die Verkündigung fordert zum Glauben heraus und gliedert diejenigen, die glauben, in die Gemeinde ein, die der Leib Christi ist. Deshalb hat die Integration der nächsten Generation eine hohe Priorität.

Anders ist es, wenn man die Bibel lediglich als einen Schatz religiöser Erfahrungen sieht. In dem Fall reicht es, wenn die Kinder und Jugendlichen mit ihr in Berührung kommen. Das Ziel sind eigene religiöse Erfahrungen. Eine Integration in die Gemeinde, welche als Lernort gesehen wird, ist deshalb nicht erstrangig.

## 2.5 Das Gemeindeverständnis

Das Gemeindeverständnis hängt mit dem Bibelverständnis zusammen. Kunstmann sieht die Gemeinde mehr als Lern- statt als Zielort.<sup>30</sup> Hier können die Kinder und Jugendlichen gegenwärtige Religionsformen kennen lernen. Dadurch werden sie zu eigenen Erfahrungen angestoßen und können religiös gebildet werden.<sup>31</sup> Als Konsequenz dieses Gemeindeverständnisses geht es nicht darum, Kinder und Jugendliche in die Gemeinde zu integrieren, sondern sie damit in Berührung zu bringen. Für die nächste Generation ist es nicht entscheidend, dass sie den Glauben der Vorhergehenden übernimmt, sondern dass sie von dieser zu eigenem religiösem Lernen angestoßen wird. Dazu können die Gemeinde und die christlichen Traditionen eine Hilfe sein.

29 Boschki, *Religionspädagogik*, 46.

30 Kunstmann, *Religionspädagogik*, 23.

31 A. a. O., 48; siehe auch 137–138.

Für Boschki entsteht die Gemeinde durch Leute, die Jesus nachfolgen. Sie ist das Volk Gottes, das unterwegs ist. Die Gemeinde soll aber nicht durch idealisierte Vorstellungen überfordert werden, sondern die Menschen vor Ort sollen entscheiden, was machbar ist. So wird sie den vielfältigen Lebenswirklichkeiten gerecht und muss nicht versuchen, unrealistische Vorgaben umzusetzen. Interessant ist, dass die Gemeinde auch bei Boschki oft als Lernort bezeichnet wird.<sup>32</sup> Hier berührt sich Boschki mit Kunstmann: Gemeinde ist ein Ort, an dem religiöses Lernen stattfindet.

Für Mauerhofer ist die Gemeinde mehr als ein Lernort. Sie wurde von Gott selbst ins Dasein gerufen. Grundlage ist das Erlösungswerk Jesu. Wer dieses Erlösungswerk angenommen hat, gehört zur Gemeinde. Ihr Mittelpunkt ist Jesus; er erhält und bewahrt sie. Das Ziel der Gemeinde ist es, dass Menschen zu Jesus geführt werden und dass jeder Gläubige ins Bild Gottes umgestaltet wird. Deshalb ist es wichtig, dass der Gläubige in der Gemeinde integriert ist und sich auch darum bemüht, dass seine Kinder in die Gemeinde integriert werden.

### 3. Biblische Prinzipien anwenden

Das Neue Testament beantwortet die Frage, ob die nächste Generation in die Gemeinde integriert werden soll, nicht explizit. Es gibt aber Hinweise, die zur Beantwortung dieser Frage dienen können. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich aber einen Blick in das Alte Testament werfen. Das ist wichtig, um zu wissen, was im Neuen Testament vorausgesetzt wird.

Die Frage der Integration der nächsten Generation stellt sich im Alten Testament nicht in derselben Weise, denn diese wird vorausgesetzt. Israel war im politischen Sinne ein Volk, und selbstverständlich gehörten auch die Kinder dazu. Die Beschneidung, die bei jedem Buben am achten Tag vorgenommen wurde, war ein Zeichen der Zugehörigkeit.

Auch wenn also die nächste Generation selbstverständlich integriert wurde, lesen wir doch einige wichtige Grundsätze, die zwar weniger die Frage direkt, dafür aber vielmehr die oben beschriebenen Begründungen berühren. Ich möchte dies exemplarisch an Dtn 6 zeigen.

#### 3.1 Deuteronomium 6

Das Kapitel beginnt mit der folgenden Aussage: „Dies sind die Gesetze und Gebote und Rechte, die der Herr, euer Gott, geboten hat, dass ihr sie lernen und tun sollt in dem Lande, in das ihr zieht, es einzunehmen“ (Dtn 6,1). Im Gegensatz zu allen andern Texten, die dieser Artikel behandelt, erhebt dieser den Anspruch,

32 A. a. O. 102–102; der Abschnitt über die Gemeinde, aus dem soeben zitiert wurde, ist mit „Lernorte“ überschrieben.

direkte Rede Gottes wiederzugeben. Das schließt einen leserzentrierten Ansatz aus: Der Hörer bzw. Leser soll die Botschaft Gottes verstehen und umsetzen. Er darf nicht aus dem Text lesen, was er will. Dieser Text will auch nicht eine subjektive Erfahrung beschreiben, sondern objektives Wort Gottes verkündigen.

Schon im zweiten Vers heißt es dann, dass nicht nur die Erwachsenen die Gebote Gottes halten sollen, sondern auch die Kinder. Die Gebote müssen möglichst unverfälscht an die Kinder weitergegeben werden. Diese müssen die Eltern beobachten können, damit sie lernen, wie die Gebote gehalten werden. Sie wissen also nicht aus sich selbst, was sie tun sollen, sondern sie lernen es von den Erwachsenen, indem sie diese zum Vorbild nehmen und indem die Erwachsenen gezielt mit den Kindern üben, die Gebote zu halten. Auf diese Weise werden die Gebote verinnerlicht, damit das Kind sie auch halten kann, wenn es erwachsen ist. Die Gebote Gottes werden ihm also anezogen. Das ist kein induktiver Vorgang, sondern in deduktiver Weise werden die Gebote vermittelt und mit ihm eingeübt.

Das Kind soll aber nicht nur die Gebote Gottes sondern auch die Liebe Gottes kennen lernen. Nur dadurch wird es fähig, Gott von ganzem Herzen zu lieben, wie es im fünften Vers gefordert wird. Bei der Offenbarung Gottes geht es also nicht nur um die Vermittlung eines Inhalts, sondern um die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Gott hat die Initiative ergriffen, um diese Beziehung aufzubauen; er hat den Menschen zuerst geliebt und zu ihm geredet. Die Liebe des Menschen ist die Antwort darauf. In diesem Sinne ist Boschki Recht zu geben, wenn er sagt, dass die Offenbarung Gottes nicht auf eine Doktrin verkürzt werden darf. Tatsächlich geht es auch in Dtn 6 nicht einfach um die Vermittlung von Wissen und Können, sondern um die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Bei der Kommunikation zwischen diesen beiden müssen aber die Größenverhältnisse gewahrt werden: Der Mensch kommuniziert nicht auf Augenhöhe mit Gott, sondern er soll die absolute Herrschaft Gottes anerkennen und seine Gebote halten.

In Vers 14 steht, dass das Volk nicht den Göttern dienen soll, die die andern Völker anbeten. Mit andern Worten: Das Volk soll seine Eigenart bewahren. Es soll sich nicht den herrschenden Kulturen anpassen. Wenn es das tut, wird es bald nicht mehr als Volk Gottes erkennbar sein. Das Volk Gottes ist damit mehr als ein Lernort, bei dem der Mensch seine eigene Religiosität entdecken kann. Es ist – wie es der Begriff sagt – auf Gott ausgerichtet, indem es sich an seine Normen hält. Dabei soll es verhindern, dass es mit der restlichen Gesellschaft verschmilzt.

„Wenn dich nun ein Sohn morgen fragen wird ...“ (V. 20ff): Die Eltern werden hier verpflichtet, den Kindern die Geschichte des Auszugs immer wieder zu erzählen. So wird die Grunderfahrung der Offenbarung Gottes wach gehalten. Durch die Erzählung wird sie von den Erwachsenen und von den Kindern immer wieder neu erlebt. Dadurch lernt das Kind, dass der Glaube nicht auf subjektiven Erfahrungen beruht, sondern auf dem Wirken Gottes. Dieses Wirken war zu ei-

nem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort erfahrbar. Die Erinnerung daran darf nicht verblasen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Prinzipien aus Dtn 6 eine induktive Vorgehensweise ausschließen. Die Beziehung zu Gott ist nicht im Menschen angelegt, sehr wohl aber die Fähigkeit, diese Beziehung zu erlangen. Dazu ist es nötig, dass der Mensch die Gebote Gottes immer wieder hört und dabei lernt, sie zu tun.

### *3.2 Der apostolische Anspruch des Neuen Testaments*

In seinem Anspruch unterscheidet sich das Neue Testament nicht vom Alten. Lukas schreibt zum Beispiel im Prolog zu seinem Evangelium, dass er sich darum bemüht hat, die Ereignisse so aufzuschreiben, wie sie tatsächlich geschehen sind. Dazu hat er gründlich geforscht. Paulus formuliert mit apostolischer Autorität, wenn er zu Beginn seines Briefes an die Römer schreibt, dass er dazu berufen wurde, das Evangelium zu verkündigen.

Im Neuen Testament beruht der Glaube wie auch im Alten Testament auf einer geschichtlichen Tatsache, in diesem Fall der Auferstehung. Das ist die Geschichte, die immer wieder erzählt wird, und die die Grundlage des Glaubens bildet. So erstaunt es nicht, dass Paulus sagt: „Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig“ (1 Kor 15,17).

Paulus und die andern Apostel legten großen Wert darauf, das Evangelium unverfälscht weiterzugeben. Der Galaterbrief beispielsweise beginnt gleich mit diesem Thema: In Gal 1,6–9 beklagt sich Paulus, dass sich die Galater vom Evangelium abgewendet haben. In Vers 10 schreibt er: „Predige ich denn jetzt Menschen oder Gott zuliebe? Oder suche ich Menschen gefällig zu sein? Wenn ich noch Menschen gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht.“ Paulus weiß sich nicht seinen Zuhörern, sondern Gott verantwortlich. Deshalb ist für ihn ein induktives Vorgehen ausgeschlossen: Er kann nicht predigen, was die Leute gerne hören möchten, sondern er muss ihnen sagen, was Gott ihm aufs Herz gelegt hat (siehe auch 1 Thess 2,4). Dabei hat er zu beachten, dass sich die Botschaft, die er von Gott bekommen hat, nicht bei der Verkündigung verändert.

In den späteren Schriften des Neuen Testaments ist die Weitergabe der richtigen Lehre ein wichtiges Thema. In 2 Tim 3,14–17 schreibt Paulus eine eindringliche Ermahnung an Timotheus, bei der Lehre zu bleiben, die er von ihm kennen gelernt hat. Die Grundlage dieser Lehre ist die Schrift, die von Gott eingegeben ist. Etwas weiter unten (2 Tim 4,3) sagt Paulus voraus, dass es in Zukunft Lehrer geben wird, die das lehren, was die Leute gerne hören möchten. Timotheus aber soll sich davor hüten.

Ähnlich äußert sich Petrus in seinem zweiten Brief. Die Botschaft, die er der Gemeinde verkündigt hat, ist nicht frei erfunden. Es handelt sich vielmehr um ein prophetisches Wort, das einen göttlichen Ursprung hat (2 Petr 1,16–21). Auch

Judas ermahnt die Gläubigen in seinem kurzen Brief, für den Glauben zu kämpfen, „der ein für alle Mal den Heiligen überliefert ist“ (Jud 3).

Es sind eindringliche Worte, die von den Aposteln geschrieben wurden, oft kurz bevor sie starben. Sie machten sich Sorgen darüber, dass das Evangelium nach ihrem Tod verändert würde. Deshalb appellierten sie an die Gläubigen, an der Botschaft festzuhalten, die sie bekommen hatten. Oder mit andern Worten: Der Leser des Evangeliums darf nicht selbst zum Autor werden, sondern er soll sich sehr darum bemühen, den Text so zu verstehen, wie ihn der Autor gemeint hat.

### 3.3 *Das neutestamentliche Volk Gottes*

Da Israel im Alten Testament ein Volk war, stellte sich die Frage der Integration der nächsten Generation nicht. Anders sieht es im Neuen Testament aus. Christ wird man nicht durch Geburt sondern durch die Wiedergeburt, die durch den Glauben an Jesus geschieht. Man wird nicht am achten Lebenstag beschnitten, sondern auf Grund des Glaubens getauft. Die ersten neutestamentlichen Gemeinden lebten in einer ähnlichen Situation wie wir heute: Die damalige Gesellschaft war pluralistisch, und der christliche Glaube wurde von der griechisch-römischen Kultur nicht unterstützt.

Interessant ist nun, dass das Neue Testament trotz dieser unterschiedlichen Situation von der Gemeinde als dem Volk Gottes spricht. In 1 Petr 2,9–10 steht:

Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht; die ihr einst nicht ein Volk wart, nun aber Gottes Volk seid, und einst nicht in Gnaden wart, nun aber in Gnaden seid.

Wie das Volk Israel wurde auch die Gemeinde von Gott auserwählt. Sie ist ein heiliges Volk, eine königliche Priesterschaft. Das ist viel mehr als ein Lernort. Hier steht nicht der Mensch im Mittelpunkt, der seine eigene Religiosität entwickelt, sondern Gott selbst ist es, der die Gemeinde gegründet hat. Dieser Grundsatz erinnert auch daran, dass die Gottesbeziehung nicht von Anfang an existierte. Gott selbst hat dafür gesorgt, dass sein Volk entstehen konnte. Der Text will zur Dankbarkeit für die Erwählung Gottes anregen.

Der Auftrag der Gemeinde ist es, Gottes Wohltaten zu verkündigen. Petrus muss nicht wiederholen, dass es sich dabei zuerst um die Auferstehung Jesu handelt. Aber auch alles andere, was die Gemeinde von Gott erfahren hat, soll sie andern weitergeben. Die Kinder sind hier nicht explizit genannt, aber warum sollen sie davon ausgenommen sein? Sie sind doch die ersten, die hören sollen, was Gott Gutes getan hat.

Ein ähnlicher Text findet sich in Tit 2,14: „... Jesus Christus, der sich selbst für uns gegeben hat, damit er uns erlöste von aller Ungerechtigkeit und reinigte

sich selbst ein Volk zum Eigentum, das eifrig wäre zu guten Werken.“ Hier wird das Erlösungswerk Jesu als zentrales Ereignis für die Gründung der Gemeinde beschrieben. Gott ist es, der die Gemeinde durch Jesus konstituiert, nicht der Mensch. Jesus hat die Initiative ergriffen und dadurch die Gemeinde ermöglicht.

Als neutestamentliches Volk Gottes steht die Gemeinde in einem Gegensatz zur Gesellschaft, in der sie lebt. Der Befehl aus Dtn 6, dass das Volk Gottes seine Identität bewahren soll, ist also aktueller als im Alten Testament. Der Erziehungswissenschaftler Wolfgang Brezinka beklagte sich jedoch schon vor über zwanzig Jahren darüber, dass die Kirche dieses Ziel aus den Augen verloren hat:

Nachdem die Christen ihr weltanschauliches Monopol verloren hatten und der Konkurrenz achristlicher Bewegungen mit ihren anziehenden Idealen der (autonomen) Vernünftigkeit, des diesseitigen Glücks, der Toleranz, der Freiheit und der Menschenrechte ausgesetzt worden sind, sind in ihren zusammenschmelzenden Reihen viele meinungsbildende Personen vor allem zu beteuern bemüht, dass die meisten Ideale der modernen Heiden auch ihre Ideale sind. Statt die ‚Unterscheidung der Geister‘ (1 Kor 12,10) zu wagen und sich abzugrenzen, hat man sich der sogenannten ‚Welt‘ bis zur Anbiederung geöffnet.<sup>33</sup>

### 3.4 Die Kinder als Teil des Hauses

Bei der Erziehung der Kinder soll die Gemeinde also darauf achten, dass sie nicht einfach die Werte der Gesellschaft übernimmt. In Dtn 6 werden vor allem die Eltern in die Pflicht genommen. Aber welche Rolle spielt die Gemeinde dabei? Da auch die neutestamentliche Gemeinde in einer pluralistischen Gesellschaft lebte, stellt sich die Frage, was das Neue Testament über die Integration der Kinder aussagt.

Damals war das Haus der wichtigste Versammlungsort der Gemeinde. Hier wurden gemeinsame Mahlzeiten gehalten (Act 2,36) und das Evangelium verkündet (Act 5,42). Später bekehrten sich ganze Häuser zum Glauben an Jesus. Beispiele sind Cornelius (Act 11,14), Lydia (Act 16,15), der Kerkermeister in Philippi (Act 16,31–34), Krispus, der Synagogenvorsteher in Korinth (Act 18,8) und Stephanas (1 Kor 1,16).

Die Geschichte des Kerkermeisters gibt Aufschluss darüber über den Ablauf einer Bekehrung: Der Befehl zum Glauben wurde dem Hausherrn gegeben. Das Evangelium wurde allen Mitgliedern des Hauses verkündigt. Dann wurden er und das ganze Haus getauft. Kann man dabei den persönlichen Glauben bei allen Mitgliedern des Hauses voraussetzen? Bei Cornelius bekamen alle, die Petrus zuhörten, den Heiligen Geist (Act 10,44). Trotzdem muss man feststellen, dass die Texte bei den erwähnten Beispielen diese Frage meistens nicht beantworten. Weiter stellt sich die Frage, wie die Taufe der Kinder gehandhabt wurde, die

33 Wolfgang Brezinka: *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft. Beiträge zur praktischen Pädagogik*, 2., verb. Aufl., München: Reinhardt, 1986, 103.

nach der Bekehrung des ganzen Hauses zur Welt gekommen sind. Auch darüber gibt das Neue Testament keine Auskunft.

Obwohl nirgends steht, dass bei der Taufe des Hauses auch Kinder dabei waren, darf man annehmen, dass das mindestens der Fall sein konnte. Paulus hatte wohl nicht nur kinderlose Häuser getauft. Die Kinder wurden mit Sicherheit nicht von der apostolischen Verkündigung ausgeschlossen. Wenn wir lesen, dass das ganze Haus getauft wurde, kann man also davon ausgehen, dass das auch für die Kinder gilt. Die Bekehrung ganzer Häuser wurde von Paulus nicht nur geduldet sondern gewünscht und gefördert.

Dass die Kinder selbstverständlich ein Teil des Hauses waren, ist aus seinen Briefen ersichtlich. In Kol 3,20–21 und Eph 6,1–4 werden die verschiedenen Mitglieder eines Hauses angesprochen, unter anderem auch die Kinder. Roger Gehring, der in seiner Dissertation die Bedeutung der antiken Häuser für die christliche Mission untersucht hat, schreibt dazu:

Diese Mahnung impliziert wohl (vgl. den Ausdruck ‚im Herrn‘), dass die Kinder, bei denen sicherlich an Kinder im heranwachsenden Alter gedacht ist, solche sind, die getauft waren und damit zu Christus gehörten. Aus Stellen wie zum Beispiel Act 16,33 wissen wir, dass ganze Häuser als eine Einheit getauft worden sind. Diese Kol-Stelle [3,20–21; Anm. AW] ist ein indirekter Hinweis dafür, dass auch gläubige Kinder in den Hausgemeinden dabei waren, in denen dieser Brief vorgelesen wurde.<sup>34</sup>

Die Kinder sollen den Eltern gegenüber gehorsam sein. In Eph 6,2–3 wird dies mit einem Zitat aus den Zehn Geboten begründet. Die Väter sollen die Kinder nicht einschüchtern. Das war damals nicht selbstverständlich. In Eph 6,4 liest man außerdem, dass die Väter die Kinder „in der Zucht und Ermahnung des Herrn“ erziehen sollen. Mit diesem kurzen Satz aktualisiert Paulus die ausführlicheren Anweisungen aus Dtn 6. Diese gelten also auch für das neutestamentliche Volk Gottes. Auch hier ist der Vater für die geistliche Erziehung der Kinder verantwortlich. So wie der israelitische Vater soll er dafür sorgen, dass seine Kinder die Geschichten Gottes mit seinem Volk kennen lernt. Die Kinder sollen die Bedeutung des Leidens und der Auferstehung nicht nur als vergangene Geschichte kennen lernen, sondern sie sollen die Auswirkungen dieser Geschichte im Leben des Vaters und der Mutter sehen können. Erziehen bedeutet nicht nur, Informationen zu vermitteln und Vorbild zu sein (obwohl das schon eine große Arbeit ist), sondern es bedeutet auch, dass der Vater das Leben als Christ mit den Kindern einübt. Wenn das Kind erwachsen ist, sollen die christlichen Grundsätze so verinnerlicht und eingeübt sein, dass das Kind in der Lage ist, selbständig als Christ zu leben.

Einer von diesen Grundsätzen ist, dass ein Christ Teil der Gemeinde ist. Die Eltern üben das mit den Kindern ein, indem sie es in die Gemeinde mitnehmen.

34 Roger W. Gehring: *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Gießen: Brunnen, 2000, 407–408.

So wird das Kind wie die Eltern ein Teil der Gemeinde, und wenn es erwachsen wird, muss es sich nicht ständig fragen, ob es als Christ in die Gemeinde gehen soll oder nicht. Die Teilnahme und die Mitarbeit in der Gemeinde sind dann selbstverständlich, weil es dies von den Eltern gelernt und mit ihnen eingeübt hat.

Auch wenn die heutige Kleinfamilie nicht dem damaligen Haus entspricht, lässt sich dieses Prinzip mühelos auf heute übertragen: Die Kinder sind als Familienmitglieder auch Teil der Gemeinde.

### *3.5 Zu Jesus führen und in die Gemeinde integrieren*

Zur Zeit des Neuen Testaments wuchsen die Kinder also von Anfang an in die Gemeinde hinein. Die Trennung zwischen Familie und Gemeinde wurde nicht so strikt gehandhabt wie heute. Die Kinder erlebten die Liebe zwischen den Gemeindegliedern und die Vergebung nach einem Streit; sie sahen zu, wenn neue Gläubige getauft wurden und waren selbstverständlich dabei, wenn im Haus das Mahl des Herrn gefeiert wurde.

Angesichts dieser Beobachtung liegt es nahe, die Kinder gleich zu taufen, wenn sie zur Welt gekommen sind. Sie gehören ja dazu. Aber ist dieser Schluss zulässig? Grundsätzlich gilt, dass im Neuen Testament nur getauft wurde, wer tatsächlich an Jesus glaubte. Diese Voraussetzung ist bei kleinen Kindern noch nicht gegeben. Der Glaube an Jesus und die Zugehörigkeit zur Gemeinde gehören zusammen. Wenn man diese beiden Faktoren aber getrennt betrachtet, ergeben sich für die Gemeinde mehrere Optionen. Diese lassen sich wie folgt darstellen:

	<i>nicht in die Gemeinde integrieren</i>	<i>in die Gemeinde integrieren</i>
<i>nicht zu Jesus führen</i>	<i>Möglichkeit 1:</i> Es ist weder den Eltern noch der Gemeinde wichtig, dass das Kind in die Gemeinde integriert wird bzw. zu einem persönlichen Glauben an Jesus findet.	<i>Möglichkeit 2:</i> Das Kind wächst in die Gemeinde hinein, aber es kommt nicht zu einem persönlichen Glauben an Jesus. Vielleicht wurde ihm nie gesagt, dass ein solcher nötig ist, und da es immer schon zur Gemeinde gehörte, sah es nie die Notwendigkeit, dazu zu gelangen.
<i>zu Jesus führen</i>	<i>Möglichkeit 3:</i> Das Kind lernt zwar die biblischen Geschichten kennen und es glaubt an Jesus. Die Gemeinde spielt bei diesem Prozess aber höchstens eine untergeordnete Rolle. Das ist am ehesten möglich, wenn die Eltern zwar an Jesus glauben, aber nicht oder nur unregelmäßig die Gemeinde besuchen.	<i>Möglichkeit 4:</i> Das Kind wächst zwar von Anfang an in die Gemeinde hinein, weil es mit den Eltern mitgeht. Es lernt aber auch, dass der Glaube an Jesus zur Zugehörigkeit zur Gemeinde dazugehört. Erst wenn das Kind an Jesus glaubt, wird es getauft und als Mitglied aufgenommen.

Bei der *Möglichkeit 1* ist ein induktives Vorgehen möglich: Das Kind kann selbst entscheiden, was es gerne glauben bzw. lernen möchte. Eine konkrete Zielvorgabe gibt es nicht.

Die *Möglichkeit 2* bedeutet, dass die Integration des Kindes in die Gemeinde gut gelungen ist. Das Kind fühlt sich wohl und lernt zweifellos viel. Das Entscheidende lernt es aber nicht: Gott hat keine Enkel. Vielleicht wurde das Kind schon nach der Geburt getauft und denkt nun, dass es die Beziehung zu Jesus schon immer hatte. Das Neue Testament lässt aber keinen Zweifel, dass jeder Mensch die Umkehr nötig hat. Deshalb wurde damals auch nur getauft, wer tatsächlich an Jesus glaubte. Die Integration des Kindes in die Gemeinde wird ihm also letztlich nichts nützen, wenn es nicht auch zum Glauben an Jesus geführt wird.

Die *Möglichkeit 3* beschreibt den umgekehrten Weg: Das Kind glaubt zwar an Jesus, aber es wird nicht in die Gemeinde integriert. Die zweite und die dritte Möglichkeit leiden an derselben Krankheit: Jesus und die Gemeinde werden voneinander getrennt. Paulus vergleicht die Gemeinde an mehreren Stellen mit einem Leib (1 Kor 12,27; Eph 4,12–16). Das Haupt dieses Leibes ist Christus. Wenn man nun den Körper vom Kopf trennt, sterben beide. So ist ein Glaube auf Dauer nicht lebensfähig, wenn er entweder nur auf Jesus fixiert ist und die Gemeinde außer Acht lässt, oder wenn er nur auf der Tradition der Gemeindeglieder basiert. Jesus und die Gemeinde gehören unzertrennbar zusammen. Als Paulus die Gemeinde verfolgte, fragte Jesus ihn: „Was verfolgst du mich?“ (Act 9,4)

Die *Möglichkeit 4* versucht, diesem Prinzip gerecht zu werden. Das Kind wird zwar von Anfang an in die Gemeinde integriert, aber gleichzeitig wird ihm auch vermittelt, dass es zu einem eigenen Glauben an Jesus finden muss. Die Gemeindegemeinschaft aus Tradition wird nicht reichen. Damit steht die Gemeinde vor einer doppelten Herausforderung: Einerseits muss sie darauf achten, dass die Kinder gut integriert werden. Andererseits darf die Gemeinde aber dem Kind nicht den Eindruck vermitteln, dass es schon von Geburt an Christ ist. Deshalb ist es wichtig, dass die Eltern und die Gemeinde das Kind zu Jesus führen, wie es Mauerhofer in seiner Gemeindepädagogik verlangt. Er schreibt über das sechsjährige Kind:

Da das Kind das Erlösungswerk Jesu durchaus verstehen kann, sollte ihm dies immer wieder gründlich erklärt werden. Auch der Weg, wie es zur Vergebung seiner Sünden gelangen kann, muss ihm verständlich dargelegt werden.<sup>35</sup>

Trotz der Zugehörigkeit zur Gemeinde muss das Kind also lernen, dass es nur dann zu einer Gottesbeziehung kommen kann, wenn es an Jesus glaubt. Das kann es tun, weil es sein Erlösungswerk versteht, wenn man es ihm erklärt. Wenn es dann zu einem persönlichen Glauben an Jesus findet, gelten natürlich auch alle andern Grundsätze aus der Apostelgeschichte, die in Act 2,38 zusammengefasst werden: Dem Kind werden die Sünden vergeben wie dem Erwachsenen. Es kann getauft werden wie Erwachsene. Und es bekommt den Heiligen Geist wie die Erwachsenen.

Für eine Gemeinde, die nach den biblischen Prinzipien leben will, kommt also nur die letzte der vier Möglichkeiten in Frage: Ein Kind in die Gemeinde zu integrieren und es zu Jesus zu führen sind zwei Seiten derselben Medaille. Wenn die Gemeinde diesen doppelten Auftrag ernst nimmt, wird sie nicht nur über die Generationen hinweg weiter bestehen, sondern sie hilft vielen Kindern und Jugendlichen, dass sie durch Jesus eine echte Beziehung zu Gott aufbauen können.

Armin Wunderli

**The integration of the next generation in congregations as a responsibility of religious education: A comparison of concepts in contemporary practical theology**

If one assumes that a relationship to God has been innate within human beings from the very beginning, this relationship merely has to be cultivated. In this case the decisive thing is that each person must find their own religion and be enabled to express it. An inductive approach results from this: In religious learning all

---

35 Mauerhofer, *Pädagogik*, 517.

determine for themselves what they want to learn. This is only possible if the Bible is read as a testimony of individual believers. In this case the integration of the children and adolescents is optional.

But the assumption that the Bible is divine revelation makes a deductive approach necessary. In this case one will have to communicate the biblical content in such a way that the child not only gets to know Jesus, but also is enabled to establish a relationship to him. Since the church is the body of Christ, good integration is essential. In this case the child gets to know examples and can observe what the life of a Christian looks like. In this way the child can encounter Jesus through the members of the church.



Tobias Eißler

## „Die Hütte“ von William P. Young Ein schillernder Bestseller

Das Buch des gebürtigen Kanadiers William P. Young hat von sich reden gemacht<sup>1</sup>. Kürzlich teilte mir jemand mit, sein Bekannter, der einen schweren Verlust erlitten hat, habe interessiert nach dem Buch gegriffen. Eine Person, die sich nach einer christlichen Kindheit vom Gemeindeleben verabschiedet hat, sagte, sie fühle sich von den Informationen über den Glauben in „Der Hütte“ angesprochen. Offenbar gelingt es diesem Buch, die Brücke zu schlagen zu Menschen, die von Leid betroffen sind und an Antworten auf Glaubensfragen interessiert.

Worum geht es in dieser fiktiven Erzählung?

### 1. Aufbau und Inhalt

Das Werk besteht aus zwei klar unterscheidbaren, sehr unterschiedlichen Teilen. Auf den ersten hundert Seiten wird in spannendem Krimistil eine böse Mordgeschichte erzählt. Die übrigen zweihundert Seiten geben intensive Gespräche eines Menschen mit Gott über geistlich-theologische Fragen wieder.

Weil die Tochter von Mackenzie Allen Philipps verschleppt und getötet wird, verfällt er in die sogenannte „Große Traurigkeit“. Eines Tages wird der bedrückte Vater überrascht von einer Einladung „Papas“, ihn in der Hütte, in der die Untat verübt wurde, zu treffen. Mack fährt hin und begegnet in einer zum hübschen Ferienhaus verwandelten Hütte Gott, der ihm als afrikanische mummy (Vater), als Zimmermann im Karohemd (Sohn) und als asiatische Gärtnersfrau (Geist) entgegentritt.

Die folgenden Kapitel bestehen aus Gesprächen von Mack mit den verschiedenen Gottes-Personen während eines Wochenendes. Sie drehen sich um die Frage, wie Gott das Böse zulassen kann, wer Gott ist und wie Gott und Mensch in das richtige Verhältnis zueinander kommen. Man kann sie als therapeutisch-seelsorgerliche Gespräche bezeichnen, die die Wunde in dem Herzen des verletzten Vaters heilen und ihm den Glauben an Gottes Liebe zurückgeben. Nach dem Wochenende fährt er als verwandelter Mensch nachhause.

Die Gespräche im zweiten Teil des Buches kann man einerseits wie eine Einweisung ins Christentum für Interessierte lesen. Andererseits setzen sie aber auch

---

1 William P. Young: *Die Hütte. Ein Wochenende mit Gott*, Berlin: Allegria (Ullstein), 2009, geb., 304 S., € 16,90.

biblisches Wissen voraus und erscheinen von daher eher wie eine Belehrung für Fortgeschrittene.

Vermitteln sie das Evangelium im Sinne einer biblisch-reformatorischen Theologie?

## 2. Theologische Aussagen

### 2.1 Zur Theodizeefrage

Die Antworten auf die Frage, warum Gott so etwas Schreckliches wie einen Kindermord zulassen kann, sind biblisch nachvollziehbar. Gott verlangt das Gute, aber die Menschheit lebt oft das Böse. Gott könnte das Böse verhindern, aber es gehört zu seinem unbegreiflichen Ratschluss, auch den Untaten Raum zu lassen. Gott leidet mit und will verletzte Herzen heilen. Beim Vergleich mit dem Hiobbuch fällt allerdings auf, dass der Roman den Teufel, der das Böse will und wirkt, nicht erwähnt. Irritierend wirkt die Definition, dass das Böse „keine wirkliche Existenz“ besitze, sondern sich nur wie der Schatten zum Licht verhalte (156). Gerade in einem Roman, der leider sehr realistisch einen Gewaltakt an einem unschuldigen Kind darstellt, wirkt diese Denkfigur nicht sehr überzeugend.

### 2.2 Zur Gotteslehre

Die Darstellung Gottes in drei höchst menschlichen Gestalten ist deswegen problematisch, weil das Bilderverbot jede eigenmächtige Gottesvorstellung untersagt, damit auch das literarische Gottesbild. Der Neuentwurf einer Trinität aus zwei weiblichen Personen und einer männlichen basiert auf einer unverhüllten Sympathie für den Feminismus: „Die Welt wäre ... ein viel friedlicherer und sanfterer Ort, wenn die Frauen herrschen würden“. (169) Trotz dieser Aussage wird jede Machtausübung und jede hierarchische Struktur kritisch diskutiert. Die Gottespersonen seien einander nicht in einer „Befehlskette“, sondern in einer Kreis-Beziehung zugeordnet, heißt es. (139) Ein anti-ontologischer Reflex führt zu der Selbstbeschreibung Gottes: „Ich bin ein Verb. Ich bin, die ich bin. Nichts Feststehendes.“ (236) Pantheistisch mutet die These an: „Gott, der Urgrund allen Seins, wohnt und wirkt in allen Dingen.“ (127) Gerade diese Verzeichnungen machen den Sinn des Bilderverbots ersichtlich, das die originale Offenbarung vor sekundären Denkschablonen bewahrt.

### 2.3 Zur Versöhnungslehre

Klassisch hört sich die Aussage des im Roman auftretenden Gottes an, er sei durch Tod und Auferstehung Jesu mit der Welt ausgesöhnt. (222) Doch bei der Erläuterung dieser Aussöhnung stolpert man über die Voraussetzung: „Die Bibel lehrt dich nicht, Regeln zu gehorchen.“ (228) Die Ablehnung von „Regeln“ und jeglicher Erwartungshaltung Gottes gegenüber dem Menschen (238) lässt die Definition von Sünde als Übertretung des Gebotes Gottes fraglich werden. Gott müsse die Menschen nicht für Sünde bestrafen, weil die Sünde ihre Strafe in sich trage, wird erklärt. (136) Dieser richtige Hinweis kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der biblische Zusammenhang von Sünde, die von Gott trennt, und notwendigem Versöhnungstod, der zu Gott zurückbringt, übergangen wird. Das Kreuz erscheint eher als eine Offenbarung der Liebe Gottes, die dadurch wohl in den Vordergrund gerückt werden soll, dass der Vater-Gott, der auch die Nägelmale trägt, erklärt, er sei mit Jesus am Kreuz gewesen. (109) So wird weder ermessen, wie schwer Sünde wiegt, noch erfasst, warum gerade der Tod des Gott-Menschen Jesus nötig war.

### 2.4 Zur Ethik und Ekklesiologie

Der antinomistische Ansatz setzt sich in der Lehre über die Nachfolge und das neue Leben fort: „In Jesus unterliegst du keinem Gesetz. Alle Dinge sind erlaubt.“ (234) Von „Verantwortung und Erwartung“ sei der Christ befreit. (235) Das Leben Jesu sei nicht zur Nachahmung gedacht gewesen. (172) Die Jesus-Figur erklärt, dass sie kein „Christ“ sei und die Jünger zwar als Brüder und Schwestern sehe, aber sie nicht zu „Christen“ machen wolle. (209) Diese paradoxe Auskunft will wohl als Widerspruch gegen ein traditionalistisches Christentum gehört werden. Doch der Jesus des Neuen Testaments fordert sowohl das ausdrückliche Christus-Bekenntnis als auch die Nachfolge einschließlich der Befolgung seiner Gebote. Auf ihn sind Ausdrucksformen wie Tischgebet und Abendmahlsliturgie oder auch die verfasste Kirche zurückzuführen, die der Autor Young abqualifiziert und ablehnt. (137. 273. 204)

### 2.5 Zur Eschatologie

In Kapitel 11 wird eine vierte, weibliche Gottesperson namens Sophia eingeführt: eine Hypostasierung, die als Produkt feministischer Spekulation bekannt ist. Sie mutet der Hauptfigur Mack die Rolle des Richters zu. Die suggestive Frage nach der Schuld nicht nur des Mörders, sondern auch seines Vaters, der seinen Charakter verbogen habe, führt zurück bis zu dem schuldigen Adam und seinem Schöpfer, der eigentlich an allem schuld ist. (185) Dieses Ableiten der Schuld von anderen Urhebern entspricht dem Grundmuster der Entschuldigung von Adam und Eva in Genesis 3,12f, das von dem prophetischen Wort Ezechiel 18,

das den einzelnen bei seiner individuellen Schuld behaftet, zurückgewiesen wird. Die Aufforderung an Mack, drei seiner Kinder in die Hölle zu schicken, und Macks verständliche Weigerung führen zu der Überlegung, dass das, was ein menschlicher Vater nicht fertigbringt, auch für Gott undenkbar ist. (186) Verdammnis und Hölle widersprechen demnach dem Charakter Gottes. „Er wählte den Weg des Kreuzes, bei dem, durch die Liebe motiviert, Gnade über Gerechtigkeit siegt.“ (189) Dieser Triumph der Gnade scheint auf die Erlösung aller Menschen hinauszulaufen. Diese Vermutung erhärtet sich durch den Fall des Mörders, von dem die „Papa“-Gottesfigur ausdrücklich erklärt, dass sie ihn erlösen wolle. Eigenartigerweise wird die persönliche Vergebung des geschädigten Vaters als eine Voraussetzung der Erlösung betrachtet. (259) Unter dieser Bedingung wäre der Schächer am Kreuz freilich niemals des Heils teilhaftig geworden. Die Eschatologie wird aus einem Prinzip der Liebe heraus gedanklich entfaltet, die die Verkündigung Jesu vom Gericht mit der Entscheidung zwischen ewiger Strafe und ewigem Leben überblendet (Mt 25,46).

### 3. Fazit

Wo die fiktive Story und die fiktiven Dialoge des Romans „Der Hütte“ für leidgeprüfte und fragende Menschen zum Anlass werden, mit Christen ins Gespräch zu kommen, erfüllt das Buch gewissermaßen eine missionarische Aufgabe. Doch es taugt selbst nicht als Hinführung zum Glauben. Denn die Frage, ob das Buch das Evangelium im Sinne einer biblisch-reformatorischen Theologie vermittelt, muss mit Nein beantwortet werden. Sämtliche Denklinien, die in die richtige Richtung führen, werden gekreuzt und verbogen von solchen Aussagen, die im Raum einer höchst zeitgemäßen liberalen, entmythologisierenden, feministischen, antinomistischen, die Kreuzesnachfolge aussparenden, universalistischen Theologie beheimatet sind. Die Mischung zwischen Evangeliumslehre und falscher Lehre macht diesen Bestseller zum Problemfall, der einige Leser verwirren könnte, bei anderen aber auch die nötige Gabe der Unterscheidung aktivieren.

Tobias Eißler

**William P. Young, *The Shack: a critical appraisal***

The fictional novel *The Shack* by William P. Young tells in a first section a thriller about a young girl and her murderer. In a second section there are dialogues between the father of the murdered girl and God, who appears as African mum (father), as carpenter (son) und as a feminine gardener (spirit). On the one hand, the book is able to bring people with experience of loss and sadness into contact with the message about the God of love. On the other hand, the statements in

agreement with the gospel are mixed with the feminist, antinomistic and universalistic ideas of a modern liberal theology. So the reader has to distinguish between gospel and wrong theories.

# Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Neues Testament	Jürg Buchegger-Müller	j.buchegger@datacomm.ch
Historische Theologie	Klaus vom Orde	klausvomorde@gmx.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	stadelmann@fthgiessen.de

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

Die mit einem Asteriskus (\*) versehenen Titel werden voraussichtlich in JETH 26 (2012) besprochen.

## Altes Testament

### 1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

---

A. Schenker et al. (Hg.): *Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. Fascicle 13: The Twelve Minor Prophets*, bearbeitet von Anthony Gelston, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010, Pb., XXXII, 155, 162\* S., € 49,-

---

Im *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 22, 2008, 155–160, erschien eine Besprechung zu den ersten drei Lieferungen der BHQ (*General Introduction and Megilloth; Ezra and Nehemiah; Deuteronomy*). Die ausführliche Besprechung meines Kollegen Heinrich von Siebenthal verweist dabei auf die Geschichte und die Bedeutung der neuesten Ausgabe der *Biblia Hebraica*. Er stellt die Notwendigkeit und die Herausforderungen der Neuausgabe in der Form einer prinzipiell diplomatischen Wiedergabe des Kodex Leningradensis in Verbindung mit einem textkritischen Apparat und einer diplomatischen Wiedergabe der Masora heraus. Ich kann mich dieser Besprechung, insbesondere den lobenden Worten, nur anschließen und dem Bearbeiter für seine Bemühungen danken.

Auf dem Hintergrund der genannten Besprechung soll hier nicht auf das Projekt der BHQ im Allgemeinen eingegangen werden. Vielmehr möchte ich den

Blick auf das Buch Sacharja lenken. Dabei geht es zunächst um die Veränderungen in der Präsentation der Texte. In der Übersicht sind Abschnitte, die im Vergleich zu der vorangegangenen Ausgabe eine Veränderung erfahren, kursiv gesetzt. Die fett gedruckten Abschnitte bleiben in ihrer Einordnung in den verschiedenen Ausgaben konstant.

<i>Textausgabe</i>	<i>Layout als fortlaufender Text (im Anschluss an den Kodex)</i>	<i>Verändertes Layout (inklusive Redeeinleitungen)</i>
BHK <sup>172</sup>	1,1-8,23; <b>11,4-16</b> ; 14,1-5	9,1- <b>11,3</b> ; <b>11,17</b> ; <b>12,1</b> -13,9; 14,6-21
BHK <sup>3</sup>	1,1-9; 1,16-2,4; 2,12-3,10; 4,6b-10a; 6,9-8,23; 9,1-8; <b>11,4-16</b> ; 12,2-13,6 (12,12-13); 14,1-21	1,10-15; 2,5-11; 4,1-6a.10b-14; 5,1-6,8; <b>9,9-11,3</b> ; <b>11,17</b> ; <b>12,1</b> ; 13,7-9
BHS	1,1-2.4.6b; 1,7-13; 2,1-7; 3,1-6; 4,1-6a.10b-14; 5,1-3; 5,5-6,11; 6,14-7,3; 7,7.11-14; 9,1-8; <b>11,4-16</b> ; 12,2-13,6	1,3.5-6a; 1,14-17; 2,8-17; 3,7-10; 4,6b-10a; 5,4; 6,12-13; 7,4-6.8-10; 8,1-23; <b>9,9-11,3</b> ; <b>11,17</b> ; <b>12,1</b> ; 13,7-9; 14,1-21
BHQ	1,7-13; 2,1-7; 3,1-5; 4,1-6a.11-14; 5,1-3; 5,5-6,11; 6,14-7,3; 7,7.11-14; 9,1-8; <b>11,4-16</b> ; 12,2-13,9; 14,4-5a.10-12.14-21	1,1-6.14-17; 2,8-17; 3,6-10; 4,6b-10; 5,4; 6,12-13; 7,4-6.8-10; 8,1-23; <b>9,9-11,3</b> ; <b>11,17</b> ; <b>12,1</b> ; 14,1-3.5b-9.13

Es ist bedauerlich, dass die Entscheidungen der Herausgeber jeweils präsentiert werden, ohne dass die Entscheidungsfindung im Allgemeinen und die Veränderungen zu vorangegangenen Ausgaben im Besonderen nachvollziehbar begründet wird. Die Übersicht zeigt, wie gering der Textbestand ist, der in den verschiedenen Ausgaben gleich präsentiert wurde (Sach 9,9–12,1). Die Präsentation gibt exegetische Entscheidungen wieder, die mindestens Studierende bei der Arbeit mit dem hebräischen Text beeinflussen. Angesichts dieser prägenden Entscheidungen, wäre es begrüßenswert, wenn dem Leser Begründungen zugänglich gemacht würden. Diese lassen sich sonst nur im Rückgriff auf die exegetische Literatur erschließen.

Neben der Präsentation der Texte soll die vorgenommene Auswahl und Bewertung von textkritischen Problemen in der vorliegenden Lieferung im Vergleich zu den vorangegangenen Ausgaben exemplarisch und überblicksmäßig dargestellt werden. Das Ziel der BHQ ist es, anhand des dokumentierten Materials den Leser zu einer eigenen textkritischen Bewertung zu befähigen (*General Introduction*, XXXVII). Sie richtet dabei ihr Augenmerk auf Probleme, die zum einen auf einem vorliegenden hebräischen Manuskript basieren oder vermittelt durch eine Übersetzung auf eine mögliche hebräische Vorlage. Zum anderen sollen diese Probleme potentiell für die Exegese und Übersetzung von Bedeutung sein (XXXIV). Dem soll nicht nur die Auswahl der Probleme sowie die Informa-

tionen im in sich geschlossenen textkritischen Apparat dienen, sondern auch die Diskussion im Kommentarteil.

Eine kurze Übersicht veranschaulicht jeweils die textkritischen Bemerkungen in der BHK<sup>1/2</sup>, BHK<sup>3</sup>, BHS sowie der BHQ zu Sach 2,12 und 6,11.15. Diese Stellen haben in der exegetischen Literatur textkritische und exegetische Diskussionen ausgelöst und gewähren deswegen einen Einblick in die Bearbeitung der BHQ im Vergleich zu ihren Vorgängern.

Sach 2,12

	כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֲחֶר כְּבוֹד שְׁלֹחַנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשְּׂלָלִים אֲתֶכֶם כִּי הִנֵּנִי בְכֶם נֹגַע בְּרֶבֶת עֵינָי׃ <sup>be</sup>
BHK <sup>1/2</sup>	<sup>a-a</sup> add; אל הגוים conjg c 'צ' אמר יהוה cf 13a (prps שלחך [trsp post 11])    <sup>b</sup> Tiq sof pr עיני
BHK <sup>3</sup>	<sup>a-c</sup> prps כבודו; אשר כבוד    <sup>b</sup> Tiq soph pr עיני
BHS	<sup>a-a</sup> crrp; add ? prp שלח אני א' כ' שלח אני    <sup>a-c</sup> prp כבודו    <sup>d</sup> = על    <sup>e-e</sup> add ?    <sup>b</sup> Tiq soph pro עיני cf LXX <sup>w</sup> Tert V
BHQ	בתר יקרא דאמיר לאיתאה עליכון שלחני G V S   אחר כבוד שלחני 4QXII <sup>c</sup>   Hev (insuf) + • אלי- G V   LI S T + • כבב 4QXII <sup>c</sup> G V S   בגלגלי T (lib) + • עינו G V S (T) (tiq soph)   τοῦ ὀφθαλμοῦ μου G <sup>Ms</sup> V <sup>Mss</sup>   4QXII <sup>c</sup> (insuf)    pref עיני see G <sup>Ms</sup> V <sup>Mss</sup>

Sach 6,11.15

	וְלִקְחַתְּ כֶסֶף וְזָהָב וְעָשִׂיתָ עֲטֹרוֹת <sup>a</sup> וְשִׂמְתָּ בְרֵאשׁ הַזָּשָׁע בְּרִיזְהוּצְדָק הַפְּתוּן הַגָּדוֹל׃ <sup>11</sup> וְרַחֲקִים יָבֵאוּ וּבְנֵי בְהֵיבֵל יִהְיֶה <sup>a</sup> וְיִדְעֶם <sup>a</sup> כִּי־יִהְיֶה צְבָאוֹת שְׁלֹחַנִי אֲלֵיכֶם <sup>b</sup> וְהָיָה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּן בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃ <sup>15</sup>
BHK <sup>1/2</sup>	11 <sup>a</sup>   עֲטֹרָת cf תהיה v 14    <sup>b-b</sup> add, proph unam coronam, quam Serub accipiat, facere jussus est 15 <sup>a-a</sup> add cf v 12 ואמרת אליהם    <sup>b-b</sup> prb add et fin vs 15b exc
BHK <sup>3</sup>	11 <sup>a</sup>   עֲטֹרָת c LXX <sup>Mss</sup> 15 <sup>a-a</sup> num add ?    <sup>b-b</sup> incert ex quo loco add (cf Dt 28,1)
BHS	11 <sup>a</sup>   c pc Mss LXX <sup>LC</sup> S T עֲטֹרָת cf 14 15 <sup>a-a</sup> add ?    <sup>b-b</sup> prb add
BHQ	11 עֲטֹרוֹת G V   στέφανον G <sup>Mss</sup> S (assim-v 14)   כליל רב T (exeg) 15 בְּהֵיבֵל G V T   hLkyh S (abbr) • וְהָיָה G T   erit autem hoc V (ampl)   > S (facil-synt)

Zum einen verdeutlicht die Aufstellung die ausführlichere Darstellung der alternativen Lesarten, welche deswegen auch mehr Raum einnimmt. Außerdem werden hypothetische Lesarten wie Emendationen oder Konjekturen, die im engeren Sinne kein textkritisches Problem beschreiben, in der BHQ in geringerem Maße

in den textkritischen Apparat aufgenommen (vgl. Sach 2,12a). Dies entspricht der Zielsetzung lediglich „die konkreten Zeugen der Überlieferungsgeschichte des Textes anzuführen und zu gewichten“ (*General Introduction*, XXXIV) und Fragen der literarischen Entstehungsgeschichte nicht zu berücksichtigen (XXXIX). Die in der BHQ verbliebenen Vorschläge dokumentieren dann „frühere textkritische Fragestellungen“ (XXXIV). Der Kommentarteil reflektiert gewichtige Argumente der Diskussion und begründet die Präsentation im textkritischen Apparat.

Insofern ist die Entscheidung der BHQ keine „Verstümmelung“ der traditionell verstandenen Disziplin der Textkritik (*pace* John F. Hobbins: *Taking Stock of Biblia Hebraica Quinta*, in: *JETH* 22, 2008, 41). Vielmehr demonstriert die Praxis der vorliegenden Lieferung ein Bewusstsein für die Problematik. Die Einführung und Bewertung von Emendationen ist dabei sicherlich eine wichtige Frage der alttestamentlichen Kritik. Allerdings sollten Emendationen methodisch grundsätzlich von anderen Methoden der Textkritik unterschieden werden, da sie sich auf keine Textbasis beziehen können. Darüber hinaus gibt es Stellen, die unklar bleiben, und bei denen keine Emendationen akzeptabel sind (vgl. Emanuel Tov: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2001<sup>2</sup>, 352–353). Eine angemessene Zurückhaltung gegenüber Emendationen erscheint deswegen geboten. Der Bearbeiter der vorliegenden Lieferung praktiziert diese lobenswerterweise.

Die Aufstellung verweist ebenso auf die detailliertere Charakterisierung textkritischer Probleme in der BHQ. Dieser Differenzierung sind zehn Seiten in der Einleitung der vorliegenden Lieferung gewidmet (XVII–XXVI). Damit wird die textkritische Bewertung des Herausgebers konkreter nachvollziehbar. Der Leser kann sich dann anhand der Evidenz sowie der Entscheidung eines kompetenten Textkritikers eine Meinung bilden. Dafür ist den Herausgebern und den Bearbeitern zu danken, auch wenn manche Unterscheidung im Einzelfall vielleicht nicht immer vollständig nachvollziehbar ist.

Diese Lieferung wird sicherlich nicht das letzte textkritische Wort zu den Kleinen Propheten sein. Man darf auf die entsprechende Ausgabe im Rahmen der beiden anderen textkritischen Projekte (OHB und HUBP) gespannt sein. Die BHQ-Lieferung stellt auf jeden Fall einen wichtigen Schritt in der textkritischen Beschäftigung mit den kleinen Propheten dar.

*Heiko Wenzel*

## 2. Kommentare, exegetische Beiträge

---

Heinrich Krauss und Max Küchler: *Saul — der tragische König: Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive*, Erzählungen der Bibel 4, Freiburg, Schweiz: Paulusverlag, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, geb., 260 S., € 25,-; CHF 37,90

---

Zur losen Reihe *Erzählungen der Bibel*, die von verschiedenen Verlagen herausgegeben wird, haben sich der Redakteur und Drehbuchautor Heinrich Krauss und der Neutestamentler Max Küchler zusammengefunden, also Vertreter zweier Berufsgruppen, von denen man nicht unbedingt Kommentare zu alttestamentlichen Büchern erwartet. Gleich zu Beginn des vorliegenden Werkes verweisen die Autoren denn auch darauf, dass sich ihr Kommentar nicht an die „Spezialistenwelt“ richte und auf die „wichtigsten Bibelwissenschaftler“ zurückgreife, zu denen sie neben historisch-kritisch und literarkritisch arbeitenden Auslegern (genannt werden H. W. Hertzberg, H. J. Stoebe und P. Kyle McCarter sowie D. M. Gunn und W. Dietrich) v. a. J. P. Fokkelmann, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, zählen (6). Welche Zielgruppe die Autoren dieses Kommentars allerdings vor Augen hatten, bleibt auch beim Lesen des Kommentars im Dunkeln.

Schon die Einleitung und die Schlussbemerkungen zum ersten Samuelbuch werfen mehr Fragen auf als sie beantworten. Es werden zahlreiche, auch zeitgeschichtliche, Fakten genannt, ohne sie ausreichend zu belegen oder im Licht der Bibel, der Geschichte oder der Gegenwart zu erläutern oder zu deuten, so dass der Leser oft mit seinen ihm nahegelegten Vermutungen allein gelassen wird. Hier wirken insbesondere auch eingestreute Verweise auf den Koran befremdend. Folgen die Autoren beispielsweise der historisch-kritischen Meinung, dass das Volk Israel nichts anderes als ein Konglomerat ärmlicher kanaanitischen Volksstämme inmitten organisierter hostiler Stadtstaaten war, das lediglich seinen eigenen Gott anbetete, wie auf S. 16f nahegelegt, aber nicht deutlich gesagt wird? Gehen die Autoren unter dem postmodernen „Ideal der Toleranz“ (28) davon aus, dass der hebräische Name *Jahwe* und der arabische Ausdruck *Allah* nur unterschiedliche Bezeichnungen desselben Gottes sind (21)? Bewertet der von den Autoren auf Mohammed bezogene Koran den israelitischen König Saul tatsächlich wirklichkeitsnäher, indem er ihn als einen vorbildlichen König darstellt, als das einseitig israelbezogene erste Buch Samuel (11, 256f)? An diesen und vergleichbaren Stellen wären eindeutig eine genauere Standortbestimmung der Autoren, eine sorgfältigere Kontextualisierung und ergiebiger Antworten zu den angeschnittenen Fragen zu erwarten gewesen. Auch sei die Frage erlaubt, was solche auf den deutlich späteren Koran verweisende Behauptungen in einem christlichen Kommentar zu einem alttestamentlichen Geschichtsbuch überhaupt zu suchen haben und bewirken sollen.

Der Hauptteil des Buches ist sehr praktisch aufgebaut. Um „das lästige Blättern zwischen Bibeltext und Kommentierung“ (6) zu vermeiden, wird auf jeweils

einer Doppelseite (selten einer einzelnen Seite) die Einheitsübersetzung jedes Abschnittes wiedergegeben, worauf einzelne im Abschnitt vorkommende Worte und Bräuche erläutert, vor allem aber einige Bemerkungen zur Auslegung desselben Abschnittes folgen. Mit dieser literarischen Ausrichtung betritt der Kommentar für eine nichttheologische deutschsprachige Audienz zwar Neuland, doch kommt er aufgrund der gebotenen Kürze leider weitestgehend über eine knappe Nacherzählung der biblischen Berichte nicht hinaus. So kommen semantische, grammatikalische und syntaktische Beobachtungen zum Text viel zu kurz, und auch Verweise auf vorhergehende Abschnitte finden sich viel zu selten, selbst wenn sie der literarischen Auslegung zuträglich wären und auch in den deutschen Übersetzungen deutlich erkennbar sind. Bedauerlicherweise tritt besonders bei den wenigen Versuchen einer Erläuterung des Textes auch die historisch-kritische Grundlage der Auslegung deutlich zu Tage. So werden beispielsweise Martin Noths Theorie der Amphiktyonie stillschweigend vorausgesetzt und die zahlreichen Reden im ersten Samuelbuch als fiktive und daher nur bedingt interpretierbare Reden ausgelegt, die der Autor den in vermutlich verlässlichen historischen Aufzeichnungen vorgefundenen Charakteren in den Mund lege, um damit ihren inneren Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Leider werden auch in diesen Auslegungen Vermutungen geäußert, mit denen der Leser anschließend allein gelassen wird. Möchten die Autoren so beispielsweise sagen, dass der biblische Bericht von Sauls Tötung von Rindern (1 Sam 11,7) von einer Fabel aus der Frühzeit Roms abhängig ist (95)? Oder ist der „Geist des Herrn“ bzw. Gottes lediglich die Umschreibung einer „von Gott bewirkte[n] Gemütsbewegung“, die von der Christenheit erst in nachneutestamentlicher Zeit in die dritte Person der Dreieinigkeit uminterpretiert worden ist, während der „böse Geist“, der Saul plagt, von vornherein einen von Gott gesandten Dämon beschreibt (148)? Hier wird nicht nur Bibelkritik gesät, sondern auch ein unbiblisches Gottesbild propagiert. Hilfreich sind allerdings die viel zu selten vorgebrachten und für den fortgeschrittenen und am hebräischen Grundtext interessierten Leser gedachten Wort- und Sacherklärungen sowie abschließende Bemerkungen zu einzelnen Abschnitten, in denen die Autoren tiefergehende exegetische Ergebnisse und Hintergrundinformationen, wie beispielsweise historische Erläuterungen, literarische Strukturen oder gesellschaftliche Sitten und Gebräuche, präsentieren.

Fazit: Dieser Kommentar bietet knappe Einblicke in die literarische Auslegung des ersten Samuelbuches, ohne jedoch der literarischen Hermeneutik gerecht zu werden. Auch methodisch und inhaltlich bleibt er hinter den Erwartungen, die man an einen Kommentar stellen darf, zurück. Der Kommentar sollte weder kritisch gelesen werden, da zu viele Fragen offen bleiben und im Sinne der Autoren kontraproduktiv beantwortet werden können, noch unbefangen, da zu viele bibelkritische und theologisch falsche Schlüsse gezogen werden können. So ist er leider weder für die theologische Fachwelt noch für den allein auf dieses Werk angewiesenen verantwortlichen Gemeindemitarbeiter wirklich gut geeig-

net; lediglich der von einem theologisch und literarisch vorgebildeten Mentor intensiv begleitete interessierte Laie kann von diesem Kommentar profitieren.

Wolfgang Bluedorn

---

Erich Zenger (Hg.): *The Composition of the Book of Psalms*, Leuven: Peeters, 2010, Pb., 826 S., € 106,99

---

„Psalmenexegese und Psalterexegese. Ein Forschungsüberblick“ hieß das Eröffnungsreferat Erich Zengers, des Präsidenten des 57. Colloquium Biblicum Lovaniense vom 5.–7. August 2008. Die Frage nach der Psalterexegese hat die Arbeit dieser internationalen Tagung wesentlich geleitet, deren Ertrag in dem anzuzeigenden Band in drei Sprachen (französisch vier; deutsch 16; englisch 24) dokumentiert ist: zehn Hauptreferate, vier Zusammenfassungen der Seminare und 30 weitere Beiträge.

Kurz vor der Publikation verstarb Erich Zenger am 4. April 2010 im Alter von 71 Jahren. Er hatte sich in den letzten beiden Jahrzehnten seiner 38jährigen Professorenlaufbahn mit Engagement an der Psalmen- und Psalterforschung beteiligt und wegweisende Beiträge dazu geliefert. Bereits 1993 hatte er mit Walter Beyerlin bei der internationalen SBL-Konferenz in Münster das Symposium „Neue Wege der Psalmenforschung“ vorbereitet (dokumentiert in: Klaus Seyboldt u. Erich Zenger (Hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg u. a.: Herder, 1994). Neben seinen zahlreichen wegweisenden Veröffentlichungen sind vor allem die zusammen mit Frank Hossfeld herausgegebenen Psalmenbände zu nennen (1993: Psalm 1–50 Neue Echter Bibel; 2000: Psalm 51–100 Herder Theologischer Kommentar; 2008: Psalm 101–150 Herder Theologischer Kommentar). Immer wieder setzte er sich dafür ein, dass die traditionelle Wahrnehmung der Psalmen als isolierter Einzeltexte notwendig ergänzt werden müsse durch ihre Lektüre als Teiltexthe einer Gesamtkomposition. Dieser Fragehorizont bildet auch den roten Faden für den zu besprechenden Band der von ihm konzipierten und geleiteten Leuener Tagung.

Der Block der Hauptreferate beginnt mit der Forschungsskizze und Programmatik der neueren Psalterexegese von Erich Zenger (17–65). Da der Psalter entstellungsgeschichtlich und hermeneutisch eine Buchkomposition sei, müsse er auch als solche gelesen und ausgelegt werden. Wichtige Aspekte dafür sind die Fragen nach dem Zusammenhang des Einzelsalms im Kontext aufeinanderfolgender Psalmen, die Bestimmung von Psalmengruppen (fünf Davidsammlungen, 12 Korachpsalmen, 12 Asafpsalmen, Wallfahrtslieder etc.) und Teilpsaltern sowie die Wahrnehmung von makrostrukturellen Kompositionsbögen.

Einen Forschungsüberblick zur eher traditionellen Psalmenexegese lieferte das zweite Referat von Jean-Marie Auwers (Leuven) „Le Psautier comme livre

biblique“ (67–89), der für den Psalter als „Sitz im Leben“ schriftgelehrte Kreise postulierte, die nachexilisch im Schatten des Jerusalemer Tempels lebten und sowohl die mosaische Tora als auch die Prophetenliteratur kannten. – Eine etwas andere These vertrat Susan E. Gillingham (Oxford): „The Levitical Singers and the Editing of the Hebrew Psalter“ (91–123). Aufgrund von expliziten Bezügen zum Jerusalemer Tempel und zur Tempelliturgie in 73 Psalmen, den „Temple Markers“, argumentierte sie, dass levitische Sänger den Psalter als Sammlung von Liedern und Gebeten des Zweiten Tempels schufen. Sie waren nicht deren Verfasser, sie bearbeiteten und arrangierten vor allem vorgegebene Texte, von denen viele aus der Liturgie des Ersten Tempels stammten und die auf das Königtum und den damit verbundenen Kult bezogen waren. Andere Texte seien nachexilisch und zeitgenössisch entstanden, wieder andere stammten aus Traditionen von regionalen Kleinkulten. – Weitere Hauptreferate behandelten die Davidrolle im Psalter (Klaus Seybold, Basel; 125–140), die Messianische Lektüre (Hans-Ulrich Steymans, Fribourg; 141–197), den Elohistischen Psalter (Frank-Lothar Hossfeld, Bonn; 199–213), die Psalmenkette Ps 111–112.113–118.119 (Yair Zakovitch, Jerusalem; 215–227), die Teilkompositionen Psalm 3–13 (Friedhelm Hartenstein, Hamburg; 229–258) und Psalm 15–24 (William P. Brown, Decatur, GA; 259–277) sowie Anmerkungen zur Psaltertheologie unter dem Titel „Ein Tempel aus Worten: Zur theologischen Architektur des Psalters“ (Bernd Janowski, Tübingen; 279–306).

Die vier Seminare (nach Sprachgruppen: französisch, niederländisch, deutsch, englisch) befassten sich mit der Davidsgruppe Ps 138–145 (Harm Van Grol, Utrecht), der kanonischen Lektüre der Hallelujapsalmen (Jacque Trublet, Paris), der Metapher göttlicher Abwesenheit und Gegenwart (Brian Doyle, Leuven) und der Pluralität der Theologien im Psalter (Erhard Gerstenberger, Marburg).

Von den 30 Kurzvorträgen zu Einzelaspekten seien in subjektiver Auswahl einige wenige erwähnt. Tina Arnold (Tübingen) liest in Psalm 119 acht Synonyme zur Tora (*däräk*-Weg, wertet sie als Metapher, nicht als Synonym). Verbunden mit den je acht Zeilen pro Alphabet-Strophe deutet sie vorsichtig an, dass der Psalm mit der Beschneidung am achten Tag verbunden sein und damit im Zusammenhang eines familiären Kasualgottesdienstes stehen könnte. Dies wäre sehr passend für den Inhalt. Aber auch ohne diesen sozialen Kontext sei der Psalm als eine Einladung in den Lebensraum der Tora zu verstehen. Ihre Wertevermittlung erfolgt neben einem kognitiven Erfassen vor allem durch meditativ-spirituelle Beschäftigung mit dem Gegenstand, wie sie der Psalm anbietet. – Georg Fischer (Innsbruck) widmet sich Parallelen zwischen Jeremia und den Psalmen, diskutiert mögliche gegenseitige Abhängigkeiten und plädiert vorsichtig für eine Vorrangigkeit Jeremias. – Drei Beiträge beschäftigen sich mit zahlen-symbolischen Aspekten, neben Caspar Labuschagne (Groningen) und Pieter Van der Lugt (Dokkum) auch Hendrik Koorevaar (Leuven). Er geht von makrostrukturellen Beobachtungen aus und erkennt für den Davidpsalm 86 eine Mittelstellung im Psalter. Im mittleren Dritten Buch (Ps 73–89) ist die Anordnung nach

Verfassern konzentrisch: Asaph (73–83) / Korach (84–85) / David (86) / Korach (87–88) / Etan (89). Die Beobachtung wird für ihn bestätigt durch Zahlenparallelen. Das dritte Buch enthält 17 Psalmen, der Psalm 86 besteht aus 17 Versen. Nach einer alten Angabe im Jerusalemer Talmud, Sabbath 16, zählt der Psalter total 147 Psalmen. Dies kann ohne die Aufteilung der Psalmen 9–10 (LXX), 42–43 und 114–115 (LXX) mit dem Bestand des heutigen Psalters übereinstimmen. Der Psalm 86 besteht korrespondierend aus 147 Wörtern. Zahlensymbolisch wären danach in ihm sowohl das mittlere Buch wie der Psalter als Ganzes in einer frühen Ordnung gespiegelt. – Paul Sanders (Utrecht, NL) stellt die Frage nach der Relevanz der Doxologien für die Aufteilung des Psalters in fünf Büchern. Für Ps 106,48 am Ende des Vierten Buches argumentiert er, dass diese Doxologie nicht als Additum zu lesen ist, sondern ursprünglich zum Korpus des Psalms gehört. Die traditionelle Fünfteilung des Psalters kann für ihn dennoch gültig sein. Ps 106 wäre dann als Ganzes, nicht nur die Schlussdoxologie, an dieser Stelle platziert. – Beat Weber (Linden, CH) plädiert für eine Weiterführung von der Psalmenexegese über die Psalterexegese zu einer Psaltertheologie. Als Teil des Kanons sind Psalmenworte „von Gott beglaubigte Rede des Menschen zu Gott und vor Gott. Menschliches Reden in und mit Psalmenworten ist ‚akzeptiert‘ von Gott, denn es ist zugleich sein eigenes Wort.“ Das ist für eine kanontheologische Interpretation des Psalters mit zu bedenken.

Die wenigen Beispiele aus der Arbeit der Tagung zeigen, dass, wer immer sich mit Psalmen und dem Psalter befasst, auf den über 800 Seiten dieses Bandes einer Fülle von Denkanstößen und Anregungen begegnet, die die Lektüre lohnend und wertvoll machen.

*Herbert H. Klement*

---

Jürg Luchsinger: *Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit*, Poetologische Studien zum Alten Testament 3, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, geb., 352 S., € 39,90

---

Jeder Vers der Sprüchesammlung ist ein geschliffenes und poliertes sprachliches Juwel. Dies zeigt die in Basel unter Prof. Klaus Seybold eingereichte Dissertation von Jürg Luchsinger. Luchsinger arbeitet mit einem linguistisch und literaturwissenschaftlich orientierten Ansatz. Er fragt nicht nach Herkunft und Entstehung, sondern vielmehr nach Ziel und Absicht der Sprücheweisheit. Dafür untersucht er ausführlich die poetischen Stilprinzipien von Metrum, Parallelismus membrorum sowie Bildsprache und zeigt auf, wie diese verwendet werden, um die beabsichtigte Wirkung zu erzielen.

Obwohl das Vorhandensein von *Metrum* in der alttestamentlichen Poesie heute kontrovers diskutiert wird, hält Luchsinger daran fest, dass sprachlicher Rhythmus für die Poesie konstitutiv ist. Er sucht diesen aber nicht auf der Ebene

von Wortbetonungen oder Silbenanzahl, sondern definiert den Rhythmus von der Syntax her – und somit als eine Kategorie der Form und des Inhalts zugleich. In seiner Grundform besteht der Spruch aus zwei Zeilen. Jede Zeile setzt sich wiederum aus zwei Phrasen zusammen, jede Phrase wiederum aus zwei sprachlichen Grundeinheiten, den „units“. Zwischen den Phrasen ist beim Sprechen jeweils eine kurze Pause einzuhalten, zwischen den beiden Zeilen eine etwas längere, z. B. in Spr 13,12:

תְּהִי לִי כַּעֲשֵׂה / וְעֵץ חַיִּים // מִתְקַהֲלֵב / תְּהִי לִי כַּעֲשֵׂה

Eine Hoffnung, lang hinausgezögert: / eine Krankheit des Herzens //  
und ein Baum des Lebens: / ein Wunsch, der kommt

Oft weichen Sprüche von der Grundform der vier „units“ pro Zeile ab. Eine Analyse der syntaktischen Hierarchie (Syntaxbaum) klärt dann jeweils den Rhythmus und zeigt, an welcher Stelle z. B. überzählige „units“ zu einer syntaktisch-rhythmischen Gruppe zusammenzufassen sind. Die binäre Hierarchie ist auch das Prinzip, dem die masoretische Akzentsetzung im Sprüchebuch folgt. So findet Luchsinger hier viele Übereinstimmungen mit seinem eigenen Ansatz.

Die Standardtheorie zum *Parallelismus membrorum* (Lowth 1753) unterscheidet zwischen dem synonymen, dem antithetischen und dem synthetischen Parallelismus. Besonders wegen der letzten Kategorie, die als eine Art Restkategorie fungiert, ist jene seit längerer Zeit in der Kritik. Nach Luchsinger hat der Parallelismus zugleich eine paradigmatische und eine syntagmatische Komponente. Die paradigmatische Komponente bezieht sich auf das wechselseitige Gegenüber der beiden Zeilen (klassisch: synonyme oder antithetische P.), die syntagmatische Komponente auf den Aspekt der Fortführung der ersten Zeile durch die zweite (klassisch: synthetische P.). Die beiden Komponenten sind in den einzelnen Sprüchen jeweils unterschiedlich stark vertreten, wobei eine große Anzahl unterschiedlicher Nuancierungen möglich ist. Basierend auf der linguistischen Arbeit von Cotterell und Turner entwickelt Luchsinger dann ein detailliertes Kategoriensystem zur Analyse der einzelnen Parallelismen. Die beiden Verszeilen werden dabei jeweils zu Elementarsätzen reduziert und das Verhältnis der beiden wird bestimmt. So liegt entweder eine Nebenordnung beider Zeilen oder eine Unterordnung der einen Zeile unter die andere vor. Bei nebengeordneten Zeilen wird zum Beispiel zwischen chronologischen und nicht-chronologischen Zuordnungen unterschieden, bei untergeordneten zwischen Mustern wie reason-result, means-result, means-purpose u. a.

Den antithetischen Parallelismus will Luchsinger lieber als kontrastiven Parallelismus bezeichnen, da die Sprüche nicht wie etwa die Bergpredigt inhaltliche Gegenaussagen treffen („es ist euch gesagt ... ich aber sage euch“), sondern dieselbe Grundidee einmal in positiver, einmal in negativer Richtung entfalten.

In seinem Kapitel zu *Metapher und Metonymie* stellt Luchsinger, nachdem er die entsprechende Theorie entfaltet hat, die Metonymik der Körperteile vor

(Hand, Sprechorgane, Herz, Auge). Er bespricht die Metaphorik von oben und unten (gut = oben; schlecht = unten; erhöhen/niederreißen; stehen/fallen; Hochmut als Anfrage an die Metapher) und vom Leben als Reise bzw. Weg.

Das abschließende Kapitel entwickelt den Zielgedanken der Untersuchung. Es behandelt die *Pragmatik und Rhetorik* des weisheitlichen Spruches. Hier arbeitet Luchsinger mit der Sprechakt-Theorie nach Austin und Searle sowie mit Kategorien von H. Stöckl (1997), der sich mit der persuasiven Wirkung der Werbesprache befasst. Stöckl stellt sieben Teilfunktionen der Werbesprache zusammen: Aufmerksamkeit wecken, verständlich sein, Akzeptanz erzeugen, leicht zu merken sein, Imagination aktivieren, von der persuasiven Absicht ablenken (z. B. durch Humor Distanz schaffen, damit der Leser nicht das Gefühl hat, bedrängt oder manipuliert zu werden), attraktiv sein. Luchsinger zeigt nun auf, wie die zuvor besprochenen Stilmittel der Sprücheweisheit auf allen sieben genannten Ebenen wirken, um das Anliegen der alttestamentlichen Weisen überzeugend zu vermitteln.

Luchsingers Leistung besteht meiner Ansicht nach zum einen darin, dass er eine große Fülle der deutschen und internationalen Literatur zum Thema rezipiert, ordnend präsentiert und das darin Hilfreiche und Nützliche zur Anwendung bringt. Mir hat er manche offene Frage zu Metrum und Parallelismus überzeugend beantworten können.

Allerdings führt der pragmatische Umgang mit den Konzeptionen der Literatur zu einem Mit- und Nebeneinander ganz unterschiedlicher Systeme in den einzelnen Kapiteln des Buches, das mitunter auch verwirrt. Was den Parallelismus betrifft, so sind die von Luchsinger vorgestellten Kategorien sicherlich zutreffend, hinsichtlich der praktischen Anwendbarkeit (z. B. Proseminar) aber zu komplex.

Als eine weitere Stärke empfinde ich, dass entsprechend der „kommunikativen Wende“ in der Sprach- und Literaturwissenschaft die Stilmittel der Poesie nicht nur analytisch dargestellt, sondern immer auch mit Blick auf ihre Funktion im Kommunikationsprozess untersucht werden. Der Vergleich der Sprücheweisheit mit heutigen Werbetexten erscheint dabei nur auf den ersten Blick gewagt. Im Gegenteil: Befragt man die Sprüche nur auf ihre „Aussage“ oder „Botschaft“, so bleibt der theologische Ertrag bekanntermaßen oft eher dünn. Die ganze Dynamik der Sprücheweisheit tritt erst dann vor Augen, wenn man auch ihre persuasive Absicht untersucht und darüber reflektiert, auf welchen Wegen „truth claims“ der Sprecher zu „truth values“ der Hörer werden können.

*Julius Steinberg*

Stefan Fischer: *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung: Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*, Forschungen zum Alten Testament 72, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, geb., 275 S., € 89,-

Meik Gerhards: *Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, geb., 577 S., € 78,-

Im Jahr 2010 sind zwei große deutschsprachige Monographien zum Hohenlied erschienen. Sie wurden als Habilitationsschriften in Wien (Fischer) bzw. in Rostock (Gerhards) eingereicht. Die Arbeit von Stefan Fischer hat ihre innere Mitte in der Methode. Fischer untersucht, wie der eigentlich poetische Text des Hohenliedes mit Mitteln der Erzähltextanalyse bearbeitet werden kann. Die Arbeit von Meik Gerhards zielt dagegen auf eine Gesamtdeutung des Hohenliedes. Gerhards versteht das Hohelied als Monolog und als „Traumdichtung“ sowie als Allegorie auf die Liebe zwischen Gott und seinem Volk Israel.

Fischer arbeitet mit einem überwiegend synchronen und werkimmanenten Ansatz. Historisch wird vorsichtig ein „weisheitlich-höfischer“ Kontext angedeutet; die Zuweisung des Hld an Salomo sei nicht im Sinne einer Autorschaft zu verstehen.

Auch Gerhards analysiert das Hohelied vor allem synchron. Im Unterschied zu Fischer eröffnet er jedoch sein Werk mit einer ausführlichen Diskussion zur Datierung des Hld. Er sieht das Hohelied als Dichtung des hellenistischen Palästina. Zur Begründung führt er vor allem den bekannten sprachlichen Befund zum Hohenlied an. Die hellenistische Datierung ist für Gerhards' weitere Argumentation grundlegend.

Eine Herausforderung für die Ausleger stellt seit jeher die Struktur des Hohenliedes dar. Beide Arbeiten gehen von der Einheitlichkeit des Hohenliedes aus. Fischer beschreibt eine lineare, eine konzentrische und eine zyklische Leseweise. Für letztere nimmt er auch die Arbeit des Rezensenten zum Thema ein Stück weit auf. Grundsätzlich haben nach seiner Sicht alle drei Betrachtungsweisen ein gewisses Geltungsrecht. Fischers eigene Analyse der Struktur bleibt dann allerdings eher vage und wirkt gleichzeitig sehr verschachtelt. So stellt er eine durchaus nicht im vollen Sinne als konzentrisch zu bezeichnende Struktur A B C D E F G – C E F E F E B C D A vor. Linear betrachtet, liegen nach Fischer zwar zwei große Erzählbögen vor (1,2–5,1; 5,2–8,7). Präsentiert werde aber nicht eine Handlung, sondern verschiedene „Handlungselemente“, die unterschiedliche „Handlungsoptionen“ erschließen. Speziell bezieht sich Fischer auf das Gegenüber der beiden Träume 3,1–4 und 5,2–8, deren unterschiedlicher Ausgang wie beim „Schmetterlingseffekt“ zu unterschiedlichen Fortsetzungen führt. Obwohl keine geschlossene Handlung zu erkennen sei, trage das Hohelied „Kennzeichen eines dem Drama nahestehenden Textes“ (240).

Gerhards hingegen lehnt die Gattung „Drama“ für das Hohelied ab. Das Werk als Sammlung zu betrachten, ist seiner Analyse nach allerdings ebenso wenig angemessen. Eine Lösung sieht er in der Interpretation des Hohenliedes als Monolog der jungen Frau (zuerst J. L. Hug 1813). Ein Monolog sei nicht den Strukturzwängen einer fortlaufenden Handlung unterworfen und dennoch in sich zusammenhängend. Die Verse 8,8–9 lassen sich beispielsweise gut in dem Sinne verstehen, dass hier die Protagonistin die Worte ihrer Brüder zitiert. Allerdings ergibt sich, wie Gerhards einräumt, ein gewisser Systemzwang darin, *alle* Worte der übrigen Beteiligten als Zitate aus dem Mund der Sprecherin interpretieren zu müssen. Den Zusammenhang des Hohenliedes erschließt Gerhards über eine lineare Leseweise. Dazu teilt er den Text in neun Hauptteile ein. In einem Durchgang durch das Lied zeigt er, wie sich die einzelnen Szenen aufeinander beziehen.

Entsprechend seines Ansatzes konzentriert sich Fischer im Hauptteil seiner Arbeit auf die verschiedenen Arbeitsschritte der Erzähltextanalyse. Er untersucht die zeitliche und räumliche Strukturierung des Textes, die Modi der Rede (Distanz und Perspektive), die Kommunikationsverhältnisse, die Fokalisierung (point of view), die Figuren, die Motivierung der Handlung sowie die Handlungsbausteine. Von den verwendeten literaturwissenschaftlichen Kategorien her ist der Ansatz breit aufgestellt (G. Genette, M. Martinez / M. Scheffel u. a.), die von Fischer gebotenen Analysen sind umfangreich und detailliert.

Demgegenüber nimmt Gerhards poetologische Fragestellungen nur in einer knappen Form auf, etwa indem er den Gegensatz von Stadt und Land und die Frage der literarischen Travestien bei den Protagonisten des Hohenliedes untersucht. Einen großen Raum von rund 100 Seiten nimmt dagegen die Frage der allegorischen Deutung ein. Zunächst weist Gerhards einige geistesgeschichtlich bedingte Vorbehalte ab, die gegen die allegorische Interpretation vorgebracht werden. Ausgehend von der neutestamentlichen Gleichnisforschung entwickelt er dann mit H.-J. Klauck einen Allegoriebegriff, bei dem es darum geht, dass einem Text über die vordergründigen Aussagen hinaus eine „symbolische Dimension“ verliehen ist. Für eine allegorische Auslegung des Hohenliedes argumentiert Gerhards dann wie folgt: 1. Der Text des Hld selbst lädt ein, nach übergeordneten Bedeutungen zu suchen; 2. prophetische Texte wie Hos 14,5–9 und auch der messianisch zu verstehende Psalm 45 schöpfen aus demselben Traditionsreservoir wie das Hohelied; 3. die Allegorie ist auch aus Texten des hellenistischen Umfelds geläufig; 4. der Name Gottes wird im Hohenlied nicht genannt; 5. der Titel „Lied der Lieder“ und die Zuschreibung zu Salomo, dem Urheber von Rätseln und Gleichnissen, weist auf ein symbolisches Verständnis; 6. die in Bezug auf die Geliebte häufig verwendeten Toponyme deuten an, dass hinter der literarischen Figur der Frau Land und Volk Israel stehen. Als Spitzenthese seiner Arbeit schlägt Gerhards vor, in der Protagonistin des Liedes nicht ganz Israel zu sehen, sondern jene frommen Kreise, die in der hellenistischen Zeit auf eine erneute Zuwendung Gottes zu seinem Volk hoffen. Die Brüder der jungen Frau

(1,5f; 8,8–10) stehen dagegen für die religiösen und politischen Würdenträger der Zeit, die sich mit den Gegebenheiten arrangiert haben und so aus der Sicht des Dichters einer erneuten Liebesheirat Gottes mit seinem Volk entgegenstehen.

Ich habe beide Monographien mit Gewinn gelesen. Von Fischers Buch lässt sich vor allem viel über die Methoden der Erzähltextanalyse lernen. Allerdings hätte ich mir ein Mehr an abschließender Auswertung gewünscht. Nachdem Fischer so ausführlich und detailliert untersucht, wie das Hohelied kommuniziert, hätte mich auch interessiert, *was* es seiner Meinung nach kommuniziert. So bleibt am Ende der Lektüre von Fischers Buch der Eindruck der Vielheit zurück. Zugestanden werden muss jedoch, dass die Arbeit das einlöst, was sie ankündigt, nämlich einen Beitrag zur Exegese des Hohenliedes zu liefern, indem das Hohelied einer Erzähltextanalyse unterzogen wird. Dieser Beitrag wird in zukünftigen Arbeiten zum Hohenlied zu verarbeiten und zu integrieren sein.

In der Arbeit von Gerhards finde ich viele wertvolle Ausführungen. Allerdings kann ich mich keiner seiner Hauptthesen anschließen: weder der hellenistischen Datierung, noch der Monologthese, noch der These der allegorischen Dichtung. Zwar hat Gerhards damit recht, dass das Konzept „Drama“ dem Hld einen Zwang antut. Dasselbe gilt aber meiner Ansicht nach auch für die Monologthese. Wenn Drama sich durch wechselnde Figurenrede und fortschreitende Handlung auszeichnet: Muss man dann, weil letzteres für das Hohelied nicht nachweisbar ist, deshalb auch Ersteres ausschließen? Die Definition der Gattung sollte dem Text angepasst werden und nicht umgekehrt. Allerdings greifen die Ausführungen Gerhards zum Zusammenhang des Hohenliedes auch unabhängig von der Monologthese, weswegen ich seine Ausführungen dennoch mit Gewinn gelesen habe.

Den Vertretern der allegorischen Auslegungsrichtung erweist Gerhards einen guten Dienst, indem er die allzu leichtfertige Kritik an dieser Position kritisch durchleuchtet und ihr eine sorgfältige historische Argumentation entgegenstellt. Leider bleibt Gerhards aber insgesamt bei der Opposition profan vs. allegorisch stehen und begründet damit die allegorische Auslegung zumindest teilweise auch im Ausschlussverfahren. Dass das Hohelied auch auf einem weisheitlichen Denkhintergrund interpretiert werden kann (B. Childs), zieht er nicht in Betracht. Auch beruht Gerhards Argumentation für die Allegorie auf der hellenistischen Datierung. Meiner Ansicht nach bleibt trotz der gegenwärtigen Tendenz zur Spätdatierung die Königszeit für das Hld eine nicht zu unterschätzende Alternative (z. B. G. Gerleman, O. Keel).

*Julius Steinberg*

Klaus Seybold: *Poetik der prophetischen Literatur im Alten Testament*, Poetologische Studien zum Alten Testament 4, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, br., 347 S., € 39,90

Manche Klappentexte wecken hohe Erwartungen: „In über hundert Textanalysen wird das rhetorische Profil und die stilistische Eigenart der prophetischen Worte untersucht, um dem Geheimnis näher zu kommen, was denn in diesen kunstvollen Reden zu hören war.“ Wer Seybolds vierten Band seiner poetologischen Studien in Hand nimmt, staunt über den Mut und die Kompetenz, als einzelner Verfasser nach Psalmen und narrativen Texten nun die Poesie des kompletten *Corpus propheticum* in einem handlichen Überblickswerk zu besprechen. Kann dieser Versuch – wie Seybold ihn selber nennen möchte (12) – gelingen?

Man kann, vorausgesetzt man verzichtet auf alles, was nicht dringend nötig ist. Seybold verzichtet auf eine ausführliche Einführung, aber auch auf eine methodische Auseinandersetzung hinsichtlich grundsätzlicher poetologischer Fragen. Auffällig ist vor allem der fehlende Bezug auf die aktuelle, internationale Forschung. Sie wird zwar teilweise im Literaturverzeichnis angeführt, aber auch deswegen übergangen, weil Seybold nur diejenigen erwähnt bzw. zitiert, die seine Argumentation unterstützen. Die einleitende Forschungsgeschichte (17–20) endet mit Gunkel, unter „Erkenntnisse der neueren poetologischen Forschung“ (20–22) werden nur knapp die Stichpunkte Grundformen, die „eigentlich prophetische Gattung“, das Wehewort und „besondere poetische Formen“ angerissen. Diese methodologische Selbstbeschränkung ist ein Manko, eröffnet Seybold jedoch auch den Raum, um „gut zehn Dutzend Texte“ (24) zu besprechen.

Seybolds zahlreiche Textanalysen sind im Prinzip chronologisch aneinandergereiht. Nach einem Blick in die „Early Hebrew Prophecy“ folgen vier Hauptteile (Prophetie im 8. Jahrhundert, im 7. und 6. Jahrhundert, im Zeitalter des Exils und nachexilische Prophetie). Innerhalb der Hauptteile widmet sich Seybold in den verschiedenen Kapiteln den einzelnen Propheten, wobei er – entsprechend chronologisch verortet – ebenfalls Kapitel zu Deutero- und Tritoesaja anbietet und in späteren Kapiteln sich nochmals gesondert deuteroprophetischen Textsammlungen (dazu zählt er Jes 24–27, Deutero- und Tritosacharja und Joel 3–4) und „anderen prophetischen Überlieferungen“ (u. a. messianische Weissagungen, Zionstexte, prophetische Psalmen und endzeitlicher Prophetie) widmet. Diese Aufteilung macht bereits deutlich, dass Seybold nicht nach der Struktur und dem Charakter des vorliegenden Prophetenbuches fragt, sondern stets auf der Suche nach den „literarischen Charakteristika der prophetischen Verfasser“ (24) ist. Nahe dran an dem prophetischen Geheimnis ist man, so wird vermittelt, wenn man beispielsweise feststellen kann: „Man steht hier vor einem Stück prophetischen Urgesteins, das Amos mit eigener Hand behauen hat.“ (52). Alle Bearbeitungen stehen bei ihm unter dem Verdacht zu korrumpieren und zu verdunkeln. Die kleine und reine Urform birgt den Schatz. Die so aufgespürten ursprüngli-

chen Charakteristika der Propheten werden dann aber bereits häufig mit einleitenden Zitaten voller Superlative gefeiert: „das Gewaltigste unter dem an Gewaltigen so reichen AT“ (H. Gunkel), „keiner ist in solchem Maß Lyriker“ (P. Volz), „one of the most brilliant of prophetic poets“ (R. Alter) usw.

Trotz Seybolds Fokussierung auf das vermeintlich Ursprüngliche sind seine zusammenfassenden Einleitungen zu den Propheten wie auch die einzelnen Analysen lesenswert. Wer die gängigen Kommentare zur Hand hat, wird nur vereinzelt Neues finden. Wer aber ein Handbuch sucht, das in gewisser Weise auch als Lehrbuch dienen kann, der findet hier ein reichhaltiges Kompendium. Ein beigefügtes Register der stilistischen Klaviatur von „Abbréviation“ bis „Wortspiel“ hilft, sich auch systematisch der prophetischen Poetik zu nähern. Bisweilen werden einzelne Textpassagen ausführlicher behandelt (so z. B. Jes 1,4 auf S. 78–81 oder das Strophengedicht aus Jer 30–31 auf S. 143–150). Wer sich jedoch für die kunstvolle Rhetorik der kanonischen Prophetenbücher interessiert, wird bei Seybold keine Hinweise finden. Damit wird jedoch auch das „Geheimnis“ der prophetischen Botschaft unnötig reduziert.

*Christian D. Kupfer*

---

Willem A. M. Beuken: *Jesaja 28–39*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i.Br.: Herder, 2010, geb., 494 S., € 90,-

---

Mit diesem Band liegt der dritte Teil des von Willem A.M. Beuken zu bearbeiteten Jesajakommentars der HThKAT vor (vgl. die Rezension zu Teil 1: Jesaja 1–12 in *JETH* 18 [2004], 228f). Die dort vorgenommene und für die Kommentarreihe gewollte Kombination von diachroner Grundorientierung und synchroner theologischer Auswertung wird auch in diesem Teilband fortgesetzt. Wie dort nimmt Beuken auf der diachronen Ebene für das Entstehen des ganzen Jesajabuches einen fünfhundert Jahre dauernden Prozess an.

Den hier kommentierten Teil des Jesajabuches gliedert Willem Beuken grob in drei Blöcke: I. ein Buch der Wehe (Jes 28–33), II. das Doppelkapitel mit Gerichts- und Heilsworten (Jes 34–35) und III. drei Erzählungen über Hiskia (Jes 36–39). Für jede dieser Einheiten unterstellt Beuken einen mehrstufigen Entstehungsprozess. So ist der erste Block durch ein sechsfaches einleitendes Wehe zusammengehalten und untergliedert. Die ersten fünf (28,1; 29,1; 29,15; 30,1; 31,1) richten sich gegen die Oberschicht Israels und Jerusalems. Es folgen in Jes 32,1–8.9–20 zwei Anhänge, bevor das sechste Wehe in Jes 33,1 sich dieses Mal gegen den Verwüster Zions richtet. Für Beuken ist diese Abfolge von Gericht und Rettung literargeschichtlich bedingt, wobei seines Erachtens der Kern der ersten Weheworte noch in die Zeit des Jesaja ben Amoz zurückgehen kann,

das letzte Wehe jedoch im Zusammenhang mit dem nachexilischen Wiederaufbau steht.

Der Block II verdankt seine Entstehung der Buchphase der Zusammenarbeit von Proto- und Deuterjesaja, wobei Kap 34 von ihm als rückblickend und Kap 35 auf die Botschaft von Jes 40ff vorausblickend gelesen werden. Block III ist im Unterschied zu den beiden vorhergehenden in Prosa gehalten. Er enthält drei Erzählungen über Jesaja im Er-Stil. Deren Kern kann seines Erachtens ebenfalls auf den historischen Jesaja zurückgehen, ihre Funktion im Aufbau des kanonischen Buches hat jedoch mit der Endredaktion zu tun. Die Belagerung Jerusalems durch Sanherib und die Krankheit Hiskias können dabei zeitgenössisch mit den berichteten Ereignissen entstanden sein, die Erzählung der Babylondelegation in Kap 39 sei jedoch mit Blick auf die folgenden Kapitel redaktionell erst spät eingetragen worden. Auch die Gegenüberstellung von Hiskia (Kap. 36–39) und Ahas (Kap 7) und die auffälligen Parallelen zwischen beiden narrativen Abschnitten ergeben sich erst aus der Redaktion der kanonischen Endgestalt, sie sind bei der Entstehung der Kapitel nicht im Blick gewesen.

Auf der synchronen Ebene liest Beuken die Kapitel 28ff als argumentative Fortsetzung der in sich literarisch stärker geschlossenen sogenannten Jesaja-apokalypse (Jes 24–27). Insbesondere angesichts der dort erwarteten und verheißenen Errichtung einer von Zion ausgehenden Königsherrschaft Jhwhs über alle Völker (Jes 24,23; 27,13) stellt sich die Frage, wie sich das denn in dem real existierenden Jerusalem mit seiner Oberschicht je realisieren sollte. Hier antworten nach Beuken die Weheworte. Jhwh vollzieht das Strafgericht an Zion, aber er wird sich auch wieder erbarmen – wobei die Heilsworte literarkritisch nachexilisch und die Gerichtsworte früher datiert werden. Auch wenn die Apokalypse in Kap 24–27 traditionell als sehr späte Phase in der Buchwerdung angesehen ist, so steht sie nach Beuken in der kanonischen Gestalt doch in einen literarischen und argumentativen Zusammenhang mit den ihr folgenden Weheworten. Diese sind Fortsetzung und Antwort in dem Sinne, dass das ideelle Zion und das reale Jerusalem in Spannung zueinander stehen. Während die reale Stadt dem Ideal nicht entspricht und Jhwhs Gericht erfährt, ist der Plan eines neuen Tempels (Jes 28,16) und einer heilvollen Zukunft der Stadt bei Jhwh bereits fest im Blick.

Zusammenfassend stellen die literarkritischen Zuweisungen in diesem Kommentar keinen wirklichen Neuanfang oder gar eine Überwindung der ausgetretenen Spurrillen der kritischen Jesajaforschungen dar. Dennoch sind die theologischen Beobachtungen und Bezüge auf der kanonischen und synchronen Ebene doch in einem deutschsprachigen Werk sehr begrüßenswert. Es ist zu erwarten, dass sich auch dieser Kommentar aus der bisher weitgehend erfreulichen Reihe des Herderverlags als Standardwerk für längere Zeit durchsetzen wird.

*Herbert H. Klement*

---

Ulrich Berges: *Jesaja 40–48*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i. Br.: Herder, 2008, geb., 559 S., € 90,–

---

Der in Münster gebürtige katholische Theologe Ulrich Berges habilitierte sich 1998 mit einer Arbeit zur Komposition und Endgestalt des Jesajabuches. Sie wurde begleitet von Erich Zenger, dem er 2005 nach dessen Emeritierung auf dem Münsteraner Lehrstuhl folgte. Nach der Habilitation war Berges zunächst Alttestamentler in Nijmegen und dort Nachfolger von Willem A. M. Beuken. Seit 2009 lehrt er an der katholischen Fakultät der Universität Bonn auf dem Lehrstuhl von Frank Lothar Hossfeld. Zenger war Herausgeber der HThKAT-Reihe. Beuken bearbeitet darin Jes 1–39 in drei Bänden (vgl. JETH 18 (2004) 228–229), Ulrich Berges Jes 40–66. Der anzuzeigende Band ist der erste von dreien (Kap. 40–48; Kap. 49–55; Kap. 56–66).

Die Kommentarreihe sucht synchrone und theologische Exegese mit traditioneller diachroner Lektüre zu verbinden. So auch dieser Band. Werden die Kapitel Jes 40ff traditionell in der kritischen Exegese einem mit dem Kunstwort Deuterjesaja benannten anonymen Propheten zugesprochen, so setzt sich Berges von dieser Vorstellung eines spätexilischen Einzelpropheten ab. Die Rückfrage nach dem ursprünglichen Prophetenwort bleibt für ihn zwar weiter präsent, jedoch gilt dies mit größerer Zurückhaltung: „Prophetische Schriften sind keine Worthalden, in denen die ipsissima verba der Gottesmänner wie Perlen im Acker verborgen liegen, sondern gleichen literarischen Kathedralen, an denen die besten Baumeister der hebräischen Bibel Jahrhunderte lang arbeiteten“ (26). Teilkompositionen wie Jes 40–48 sind anzusehen wie Kirchenschiffe, die die Endgestalt des Buches dominieren.

Für Ulrich Berges stammen die zu kommentierenden Trosttexte Jes 40ff aus Kreisen levitischer Musiker im babylonischen Exil (vielleicht Asaphiten). Dafür spricht seines Erachtens die Nähe dieser Texte zu Sprachformen und zur Theologie der Psalmen – wie Ps 96 und 98 –, aber auch die Polemik gegen die Hersteller von Götterbildern. Die Nennung des Kyrus setzt für ihn voraus, dass dieser bei der Verfassung der entsprechenden Abschnitte schon die Herrschaft angetreten, aber die Stadt Babylon selbst noch nicht erobert hatte. Dies bestimmt die zeitliche Ansetzung dieser Kapitel in die Zeit vor 539 in Babylon: „Daher ist es gut möglich, dass sich analog zu den daheimgebliebenen Sängern exilierte Zunftgenossen daranmachten, ein Oratorium der Hoffnung zu entwerfen, das um 520 v. Chr. den Weg in die Heimat fand“ (39).

Als charakteristisch für diese Kapitel beschreibt er neben einer dichterisch intensiven Sprache einen argumentativen Stil (Disputation/Apologetik/Diskussion), in dem die Frage nach dem Gottsein Jhwhs angesichts der babylonischen Götterwelt und des Exils immer neu aufgegriffen wird. Ein forensischer Disput wird darin geführt, der die Macht der Götterbilder bestreitet und die Einzigartigkeit Jhwhs begründet.

Eine Abtrennung der „Gottesknechtslieder“ aus dem argumentativen Zusammenhang (seit Duhm) hält Berges für problematisch. Zur Identität des dort erwähnten Knechtes schreibt er: „So ist der einzige vom Endtext legitimierte Referenzpunkt für den namenlosen Knecht innerhalb der Lieder der als Jakob/Israel angesprochene Ebed außerhalb dieser Passagen (vgl. Jes 41,8f; 42,19; 43,10; 44,1f; 44,21; 45,4; 48,20). Wenn im zweiten Gottesknechtslied nach dem Auszugsbefehl in Jes 48,20 und vor dem Einwand Zions in 49,14 sowohl Israel als Knecht (Jes 49,3) angesprochen ist, als auch von seiner Aufgabe die Rede ist, die Verstreuten Israels zurückzuführen (Jes 49,6), so ist das kein logischer Widerspruch, sondern geradezu das wichtigste Signal für eine textgerechte Auslegung“ (61). Und: „Der namenlose Knecht ist zuerst eine literarische Figur, eine theologische Idee, die sich geschichtlich in denjenigen konkretisiert, die sich außerhalb des blinden und tauben ‚Knechts Jakob/Israel‘ allein JHWH anvertrauen, Babel verlassen und so zu Boten von Heil und Befreiung für Zion und Jerusalem werden“. (61). Der Knecht im Jesajabuch beschreibt das Israel, das aus dem Exil kommt und zu Jhwh umgekehrt ist.

Ferner schließt sich Berges dem Forschungstrend an, der in dem Buch eine dramatische Komposition mit gezielter theologischer Aussageabsicht sieht. Wenn auch nicht in der radikalen dramaturgischen Interpretation wie sie John D. W. Watts im Word Biblical Commentary vollzieht, so erkennt er doch – wie auch andere vorher – ebenfalls Züge eines Dramas mit kosmologischer Dimension. Er will die Texte nicht als Aufführungs-drama verstehen. „Dramatisch“ wird eher als Beschreibung einer literarischen Eigenschaft verstanden, bei der „die vermittelnde Instanz des Erzählers fast völlig fehlt, die Dialoge den Plot vorantreiben und die visuelle Imagination häufig herausgefordert wird“ (71). Der Wechsel der Sprecher und Stimmen isoliert bei einer dramaturgischen Lektüre die einzelnen Abschnitte nicht voneinander, sondern verbindet sie als Teile eine Kette zu einem Ganzen. Bei dramatischer Lektüre sollten wie in einem Bühnenstück auch die Sequenz der Akte und Szenen beachtet und respektiert werden, der Text in seiner Einheit wirken können. Berges liest die Kapitel mit „zwei Ouvertüren“ in „vier Akten“:

- 40,1–11      Zion/Jerusalem-Ouvertüre.
- 40,12–31    Jakob/Israel-Ouvertüre
- 41,1–42,12   I. Akt: Rechtsstreit um Geschichtsmächtigkeit Jhwhs und Präsentation des Knechts.
- 42,13–44,23   II. Akt: Auseinandersetzung Jhwhs mit seinem blinden/tauben Knecht Jakob/Israel.
- 44,24–45,25   III. Akt: Triumph Jhwhs durch Kyrus und die Perser.
- 46,1–48,22   IV. Akt: Niederlage der Götter Babylons/Ende der Weltmacht/Läuterung des Volkes.

Auch wenn eine exilisch-nachexilische Lektüre des Jesajabuches in diesem Kommentar fortgeschrieben wird, so wird durch die Konzentration auf den Text in seiner Einheit und die Wirkungsart der Argumentation die Exegese bereichert. Wie die anderen Bände dieser Reihe wird auch dieser Band für die nächste Zukunft einer der wichtigen Kommentare in deutscher Sprache sein, und das nicht unberechtigt.

*Herbert H. Klement*

---

J. Andrew Dearman: *The Book of Hosea*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids/MI, Cambridge/UK: Eerdmans, 2010, geb., 408 S., US \$ ca. 35,-

---

J. A. Dearman legt mit seinem Hoseakommentar ein Werk vor, das von seiner guten Kenntnis alttestamentlicher Wissenschaft zeugt. Da er keine hebräischen Buchstaben verwendet, sondern alle hebräischen Worte in Umschrift wiedergibt, kann das Werk auch von interessierten Laien gelesen werden. Es ist zudem in einem Englisch geschrieben, das auch für wissenschaftlich nicht geschulte Leser verständlich ist. Das heißt aber nicht, dass es wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen würde, im Gegenteil. Seine vielen Anmerkungen und Hinweise auf theologische Werke weisen auf einen breiten Horizont seines alttestamentlichen Wissens hin.

Seiner Meinung nach ist der größte Teil des Buches von Hosea oder auf sein Diktat hin verfasst worden. Da er auf der Linie der von ihm am meisten zitierten Werke von Wolff, Hosea, Engl. 1974, Rudolph, Hosea 1966, Andersen und Freedman, Hosea, 1980, Macintosh, Hosea, 1997 (und auch Mays, 1969) liegt, lässt er nur wenige redaktionelle Beifügungen gelten, wie z. B. einige (nicht alle) Juda-Erwähnungen und Hos 1,1 und 14,10. Er vermutet, dass sie spätestens in der Zeit des jüdischen Königs Hiskia beigefügt worden sind. Einige weitere Ergänzungen mögen sogar von Hosea selbst stammen. Die Heilsworte, auch das unvermittelt auftretende in Hos 2,1–3, sind vom Propheten selbst. Dass er hier und da auch auf Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, 1987, und andere redaktionskritische Werke hinweist, zeigt, dass er sie kennt, dass sie ihn jedoch nicht überzeugen konnten.

Der Abschnitt über die Zeitgeschichte Hoseas erweist Dearman auch als gut in archäologischen Fragen bewandert. – Er macht deutlich, dass sich Hosea in seinem prophetischen Wirken stark von alten Traditionen leiten ließ – das ist in dieser Betonung neu. Nur selten erwähnt er die Quellen „J“, „E“ und „P“; zudem lässt er offen, ob die Traditionen schriftlich oder mündlich vorlagen. – Das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk bezeichnet er als in der Metapher der Familie (household) begründet: Jahwe hat eine „Frau“, oder Israel ist sein

„Sohn“, Jahwe vertreibt sein Volk aus seinem „Haus“ = Land. Allerdings scheint mir diese Sicht überbetont zu sein. Auf weiten Strecken ist Israel bei Hosea einfach seinem Gott Jahwe untreu gewesen und hat seinen Bund mit ihm gebrochen. Von Israel als Frau Jahwes ist nur in Kap. 1–3 die Rede und von seinem Sohn nur in 12,1–4, von seinem Haus nur in 8,1 und einigen wenigen Versen von Kap. 9.

Neben den guten Vers-für-Vers-Erklärungen und dem Aufzeigen vieler Querbezüge innerhalb des Hoseabuches sowie des ganzen AT und NT finden sich wertvolle Exkurse zu einzelnen Sachfragen, die sich zu einzelnen Buchabschnitten ergeben. Zudem werden am Schluss des Buches in 10 Appendizes weitere wichtige Themen bearbeitet.

Bezüglich der Frage der Hurerei Gomers (Hos 1–3) lässt Dearman durchaus gelten, dass Hosea eine Frau geheiratet hat, die Hurerei begangen hatte und es auch nach der Heirat noch tat. Hingegen betont er, dass im AT *zānâ* (huren) meist im Zusammenhang von Götzendienst verwendet wird. Wichtig ist ihm, dass Hosea hier eine Metapher verwendet, die vor allem als Anwendung auf Israels Abfall von Jahwe und dem Götzendienst gelesen und gehört werden wollte. – In Kap. 3 ist nach seiner Meinung wieder von Gomer die Rede, obwohl er zugibt, dass man eigentlich ihren Namen wieder erwähnt finden müsste.

Im Allgemeinen ist Dearman in seinen Erklärungen sehr vorsichtig. Bei Zweifeln zeigt er die verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten auf, gibt manchmal auch die Parameter an, innerhalb deren das richtige Verständnis gesucht werden müsste, überlässt aber oft die Entscheidung dem Leser. Manchmal zeigt er auf, welches die bestmögliche Erklärung sein kann. Meistens schließt er sich den gängigsten Ansichten an, vor allem denjenigen der oben genannten Kommentare.

Dearman hat so ein Werk geschaffen, das sehr hilfreich ist und dem Leser eine große Breite von Auslegungsmöglichkeiten aufzeigt. Falls es zu weiteren Editionen oder Übersetzungen kommen sollte, müsste jedoch unbedingt geklärt werden, was er mit dem „third-person reporting“ der ersten beiden Kapitel und dem „first-person report“ von Kapitel 3 meint (131), denn nicht die ersten beiden Kapitel sind im Er-Stil verfasst, sondern nur Hos 1,1–2,3; spätestens ab 2,4 fährt Hosea im Ich-Stil weiter, nicht erst in Kapitel 3.

*Walter Gisin*

### 3. Theologie

---

Beat Weber: *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2010, kt., 369 S., € 28,90

---

Die ersten beiden Bände des *Werkbuch Psalmen* sind zu Recht freundlich aufgenommen worden. In ihnen wurde jeder der 150 Psalmen sorgfältig analysiert. Diese dritte Band fügt eine synthetische Sichtweise hinzu, kann aber auch ohne Kenntnis der ersten Bände gelesen werden. Der Untertitel betont zum einen, dass es nicht nur beschreibend um Sachaussagen, Themen und Konzepte gehen soll, sondern auch um Wegleitung zum Gespräch mit Gott, und zum anderen, dass der Psalter mehr ist als die Summe der einzelnen Psalmen.

Ein ganzes Kapitel ist deshalb den ersten drei Psalmen als „Psalter-Eingang“ und „Leseanleitung“ gewidmet. Psalm 1 bereitet darauf vor, den Psalter als Wegweisung zu empfangen. Psalm 2 stellt den Messias des Himmelskönigs vor. Psalm 3, das erste eigentliche Gebet, lädt dazu ein, mit David zu singen und zu beten. In umgekehrter Reihenfolge wird dann der Psalter als Liturgie („Beten und Singen“), Prophetie („Königsherrschaft Gottes und seines Gesalbten“) und Weisheit („Wegweisung“) in den Blick genommen, wobei das erste dieser Kapitel besonders ausführlich ist. Hier werden neben den Hauptgattungen, leider ohne Aufnahme von Harry P. Nasutis wichtigem *Defining the Sacred Songs: Genre, Tradition and the Post-Critical Interpretation of the Psalms* (JSOTSup 218; Sheffield: SAP, 1999), auch Zeiten, Räume, Personen und Motive besprochen. Das Kapitel zur Prophetie behandelt neben Königsherrschaft auch Gotteszitate und den prophetischen Charakter der Asaphpsalmen. Die Rolle Davids für den Psalter wird zwar betont aber nicht weiter entwickelt mit Psalmen, deren Bezug auf den gesalbten König umstritten ist. Das Weisheitskapitel betont zu Recht die Vernetzung von Weisheit und Tora und, etwas abgeschwächt, zum Kultus. Bereits bei der Auslegung von Ps 1 hat der Verf. die Abwesenheit eines ausdrücklichen Bezuges auf den Tempel (vgl. 1,3 mit 52,10 und 92,13–14) nicht als gewichtig interpretiert. Wichtig und richtig ist auch die Beobachtung, dass die Platzierung der relevanten Psalmen im Buch eine Verknüpfung von Tora-Weisheit und Königsherrschaft nahelegen. Den drei Hauptkapiteln schließt sich ein recht kurzes aber interessantes Kapitel zum „Psalter-Ausgang als Einstimmung in anhaltenden Lobpreis“ an. Dem folgt ein langes und durchwachsenes Schlusskapitel zu „Psalmen und Psalter in Geschichte, Theologie und Spiritualität“, in dem u. a. auch die Entstehung des Psalters und – etwas überraschend – die literarische Gestalt der Psalmen und des Psalters skizziert werden. Das Literaturverzeichnis stellt Psalmenliteratur ab ca. 1990 in Auswahl zusammen und trägt, gesondert geordnet, auch neuere Literatur zu einzelnen Psalmen nach. Es ist recht umfangreich, obwohl es nicht alle im Buch referierte Literatur einschließt. Stellenregister und ein Sach- sowie Namensregister beschließen den Band.

Der Verf. hat akribisch Material zusammengetragen, zum Teil mit einem Hang zum Tabellarischen. „Neuverwendungen in der Gegenwart“ oft in der Form von Listen angeboten, so z. B. zur „Psalmenverwendung in heutigen Festzeiten“ (86). Erstaunlicherweise ist Ps 2 Weihnachten, aber nicht Ostern und Himmelfahrt (oder Taufe Jesu) zugeordnet. Der Buß- und Betttag bekommt (nur) die traditionellen Bußpsalmen; unerörtert bleibt, was geschieht, wenn ein Psalm, für den „ein zugrunde liegendes Sünden- und Umkehrgeschehen“ nicht gegeben ist (60), als Bußpsalm verwendet wird. Das *Werkbuch* bietet somit zwar Material zur biblisch-theologischer Arbeit und zur kirchlichen Praxis, aber ohne die versprochene Brücke zwischen beiden zu schlagen. Eine ähnliche Kluft zwischen biblischem Text und unserer Gegenwart droht an anderen Stellen, z. B. bei der Diskussion des Motivs „Schweigen“, wo dem Verf. mehr daran liegt, den Text vor modernistischem Missverständnis zu bewahren als zu erforschen, wie die Psalmen einem modernen Skeptiker Wegweisung geben könnten. An anderer Stelle werden wir zwar davor gewarnt, die Rache psalmen allzu schnell abzutun, aber Anleitung zum Beten der Rache psalmen findet sich keine. So bleibt besonders auf dem Gebiet der Spiritualität noch einiges zu tun. Trotz dieser kritischen Anmerkungen kann ich mir das Buch gut als Unterrichtsbegeleitung vorstellen.

Thomas Renz

---

Georg Fischer, Knut Backhaus: *Beten*, Die Neue Echter Bibel – Themen 14, Würzburg: Echter, 2009, Pb., 152 S., € 14,40

---

„Die Neue Echter Bibel“ (NEB) ist eine katholische, ökumenisch ausgerichtete, allgemein verständliche Kommentarreihe zum Alten und Neuen Testament, die den Text der „Einheitsübersetzung“ übernimmt bzw. voraussetzt. Der vorliegende Band ist Teil der dazugehörigen Reihe, welche Themen biblischer Theologie erschließt. Die beiden an den Katholisch-Theologischen Fakultäten in Innsbruck und München lehrenden Bibliker Georg Fischer (Altes Testament) und Knut Backhaus (Neues Testament) widmen sich dem Thema „Beten in der Bibel“ je in ihrem Fachgebiet. Dabei wird gleich zu Beginn die Bedeutung des Themas herausgestellt: 1. Beten und Gebete durchziehen die Bibel von ihrem Anfang (Gen 4,26) bis zum Ende (Offb 22,20); 2. die Häufigkeit des Betens in der Heiligen Schrift macht deutlich, dass sich darin ein zentrales Anliegen kund tut; 3. nicht selten erscheinen Gebete an wichtigen Stellen biblischer Bücher (z. B. Ex 15; 1Sam 2; Neh 9) und bieten Höhepunkte deren Theologie.

Als Darstellungsform des Betens im Alten Testament (inkl. der Apokryphen) wählt Fischer einen kanonischen Lektüreansatz, d. h. er fängt mit den Mosebüchern an und geht mit dem Bibellesenden die Bücher durch, auf die Spuren und Charakteristika des Betens achtend. Die große Fülle macht ein summarisches

Vorgehen nötig. Fischer beginnt mit „beispielgebenden Anfängen in der Tora“ (u. a. Gen 16,13 [erste Gottesanrede einer Frau]; 18,16–33; 24; Ex 15; Num 11,1–23; Dtn 6,13–15; 32). Der zweite Abschnitt ist den Geschichtsbüchern (Jos bis Chr) gewidmet und überschrieben mit „Von Müttern, Propheten und Königen“. Besondere Erwähnung finden 1 Sam 2 – „das *längste Gebet* einer Frau in der Hebräischen Bibel“ (24f) –, Samuel als Fürbitter und die Gebete von David und Salomo (u. a. 2 Sam 7; 22; 1 Kön 3; 8). Der Abschnitt schließt mit dem „Aufblühen des Betens“ in den Chronikbüchern. Als Nächstes folgen Gebete bei den Schriftpropheten (v. a. in Jes; Jer; Hos; Jon; Hab) und in „späteren Schriften“ (die drei großen Bußgebete in den 9er-Kapiteln: Esr 9; Neh 9; Dan 9, ferner Gebete in Est; Tob; Jud; Klgl; Hi; Bar; Makk; Sir). Das gezwungenermaßen knapp gehaltene Kapitel über den Psalter, überschrieben mit „Die Hochblüte des Gebets“, bildet den Abschluss. Hier werden unter thematisch-exemplarischen Gesichtspunkten einige Psalmen herausgegriffen (Ps 42f; 77 und 104; 63 und 139; 15 und 51; 23 und 62; 55 und 148; 84 und 85).

Backhaus wählt für die Darstellung des Betens im Neuen Testament eine ähnliche Vorgehensweise, verbindet aber die kanonische Anordnung stärker mit thematisch strukturierenden Momenten. Er setzt ein mit dem „Sterbegebet Jesu“ (Ps 22) nach Mk 15 und schließt dann das Kapitel: „Jesus: Beten als Beziehung“ an. Die Stichworte dort sind „Beten und Handeln“ (Mk), „Erhörungsgewissheit“ (Redequelle [Q]), „Der Lehrer des Gebets“ (Mt), „Bilder und Vorbilder“ (lukarisches Doppelwerk) und – zu Recht besonders ausführlich – „Das Herrengebet“. Unter der Rubrik „Urchristliche Gebetskultur“ werden die Hymnen und Psalmen in den Paulusbriefen, in Lk 1–2 und in Offb behandelt. Paulus und – knapper – Johannes erhalten zum Schluss noch je ein eigenes Kapitel. Bei Paulus wird „Beten als Erfahrung“ unter den Stichworten „Geistlicher Realismus“, „Christus-Teilhabe“, „Leiblichkeit“, „Kirchlichkeit“ und „Ethos“ entfaltet.

Wie üblich in der NEB-Themenreihe bildet ein „Dialog“ den Abschluss: Beide Vortragenden äußern sich zum Gegenpart und zum Ganzen. Beigegeben sind Anmerkungen (Endnoten), Literatur- und Abkürzungsverzeichnis sowie ein Bibelstellenregister.

Der Band behandelt ein wichtiges Thema, ist gut gelungen und vermittelt Anregungen. Man spürt bei beiden Bibeltheologen nicht nur das wissenschaftliche, sondern ebenso stark das spirituelle Anliegen beim Herausarbeiten von Gesprächsgemeinschaften mit Gott in der Bibel. Die Darstellung ist nicht zu umfangreich und gut verständlich. Von daher kann das Büchlein nicht nur Pastoren für Predigt und Erwachsenenbildung, sondern auch Haus-, Gesprächs- und Gebetskreise dienlich sein. Die (weithin) kanonische Präsentationsweise ist zu begrüßen, da sie nicht Gebete aus den biblischen Zusammenhängen extrahiert, sondern deren geschichtliche wie literarische Kontexte ernst nimmt. Allerdings hätte man gerne ergänzend dazu eine tabellarische Zusammenstellung der wichtigsten Gebetstexte und vielleicht auch Gebetsarten. Inhaltlich kann man gelegentlich Vorbehalte anmelden, etwa ob 1. das Beten im Jonabuch wirklich als „parodie-

rende Verzerrung“ dargeboten wird, 2. die Sünden-Thematik und die harmonische Verbundenheit in der Behandlung der Psalmen nicht etwas zu stark betont sind und 3. beim „Unser Vater“ und den Gemeindegebeten die Gemeinschaftlichkeit des Betens nicht leicht unterbelichtet ist. Nichtsdestotrotz: ein gutes und empfehlenswertes Buch über ein biblisches Thema, dem wir uns gar nicht intensiv genug zuwenden könne. Dabei werden wir überraschende und unser Beten befruchtende wie korrigierende Entdeckungen machen. Die Autoren scheuen sich auch nicht, Brücken zu unserer Gegenwart herzustellen und bieten eine Reihe prägnanter Formulierungen, die ich mir markiert habe. Mit zweien davon (von Backhaus) will ich meine Rezension beschließen: „Gebet ist biblisch kein Selbstgespräch, auch nicht eines der Gemeinde. Es ist keine pädagogische Handlung, keine katechetische Lektion, keine therapeutische Übung, kein liturgischer Abwehrschild gegen Widerrede, keine Verlängerung der Predigt ... ‚Gebet ist kein Gebet, wenn man dabei einem Anderen als Gott etwas sagen will“ (81). Und: „Gebet überwindet nicht die Tragik unserer Lebensgeschichten, wohl aber deren Trivialität. Es macht unsere Erde nicht von einem Jammertal zu einer Jubelfeier. Aber es weitet die erstickenden Wände der eigenen Seelenkammer, es öffnet die Fenster für die Weitsicht und damit für die Hoffnung“ (82f).

*Beat Weber*

# Neues Testament

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

---

Stanley E. Porter, Mark J. Boda: *Translating the New Testament. Text – Translation – Theology*, McMaster New Testament Studies, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2009, Pb., 360 S., US \$ 36,-

---

Dieser Sammelband bietet eine aktuelle Diskussion und Würdigung der Übersetzung des NT im Hinblick auf Textkritik, Übersetzungstheorie und Theologie. Er geht zurück auf eine Tagung der kanadischen Bibelgesellschaft. Die drei Hauptteile bieten theoretische Reflektionen spezieller Übersetzungsfragen. Anschließend wird die dargestellte Theorie jeweils auf Lukas 16,19–31 angewandt. Diese Anwendungen zeigen die Implikationen für die Übersetzung, die sich aus der Auswahl einer Texttradition ergeben oder aus anderen grundsätzlichen theoretischen Festlegungen. Die diversen Perspektiven dieses Bandes zeigen die theoretische Vielfalt und die daraus folgenden konkreten Unterschiede in der Übersetzungspraxis. Porters Einführung („Translating the New Testament: An Introduction to Issues of Text, Translation, and Theology“, 1–9) schildert die drei Unterkategorien und fasst den gegenwärtigen Diskussionsstand gekonnt zusammen.

*Teil eins* beleuchtet die zu übersetzende Textgrundlage: B. Aland, „NT Textual Research, Its Methods and Its Goals“ (13–26); M. A. Robinson, „Rule 9, Isolated Variants, and the ‚Test-Tube‘ Nature of the NA 27 /UBS 4 Text: A Byzantine-Priority Perspective“ (27–61) und P. Comfort, „The Significance of the Papyri in Revising the NT Greek Text and English Translations“ (62–89). Drei weitere Aufsätze der gleichen Autoren untersuchen „den Text und Lk 16“: B. Aland, „The Text of Luke 16“ (93–95); M. A. Robinson, „The Rich Man and Lazarus: Text-Critical Notes“ (96–110) und P. Comfort, „Two Illustrations of Scribal Gap Filling in Luke 16:19“ (111–113).

*Teil zwei* gilt der Übersetzungsmethodik: S. E. Porter, „Assessing Translation Theory: Beyond Literal and Dynamic Equivalence“ (117–145); A. Gignac, „A Translation That Induces a Reading Experience: Narrativity, Intratextuality, Rhetorical Performance, and Galatians 1–2“ (146–166) und L. T. Johnson, „Hebrews 10:32–39 and the Agony of the Translator“ (167–181). Dann geht es wieder um Lukas 16,19–31: S. E. Porter, M. B. O’ Donnell, „Comparative Discourse Analysis as a Tool in Assessing Translations, Using Luke 16 as a Test Case“ (185–199); A. Gignac, „Synchronic Observations on Luke 16 as Preparation for a Translation“ (200–206) und L. T. Johnson, „Narrative Perspectives on Luke 16“ (207–211).

Die Beiträge des *dritten Teils* untersuchen die hermeneutischen Rahmenbedingungen der Übersetzung für verschiedene Leser in globalem Kontext: F. Watson, „Mistranslation and the Death of Christ: Isaiah 53 LXX and Its Pauline Reception“ (215–250); E. M. Humphrey, „On Probabilities, Possibilities, and Pretexts: Fostering a Hermeneutics of Sobriety, Sympathy, and Imagination in an Impressionistic and Suspicious Age“ (251–270); K. K. Yeo, „An Intertextual Reading of Moral Freedom in the Analects and Galatians“ (271–289) und E. Tamez, „A Latin American Rereading of Romans 7“ (290–304). Anschließend geht es um Theologie und Lukas 16: E. M. Humphrey, „To Squeeze the Universe into a Ball – Playing Fast and Loose with Lazarus?“ (307–313); K. K. Yeo, „A Confucianist, Cross-cultural Translation of Luke 16:19–31: Ethics, Eschatology, and Scripture“ (314–318) und E. Tamez, „A Rereading of Luke 16:19–31“ (319–323).

Der abschließende Aufsatz von R. N. Longenecker, „Quo vadis? From Whence to Where in NT Text Criticism and Translation?“ (327–346), bietet einen hervorragenden Überblick über die Geschichte der Textkritik sowie der Bibelübersetzung und umreißt die zukünftigen Herausforderungen in der Bibelübersetzung. Leider äußert sich Longenecker nicht zu Theologie und Bibelübersetzung. Ein interessanter und anregender Band, der mehrere wichtige Fragen der Bibelübersetzung auf hohem Niveau diskutiert.

*Christoph Stenschke*

---

Bernd Kollmann (Hg.): *Die Verheißung des Neuen Bundes: Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*, BThSt 35, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, kt., 283 S., € 29,95

---

In diesem Sammelband widmen sich 14 verschiedene Autoren in 17 Aufsätzen einer breiten Palette von alttestamentlichen Texten – manchmal sind es Themenkomplexe – die bei der Herausbildung frühchristlicher Glaubensinhalte eine bestimmende Rolle spielten und im Neuen Testament fortwirken. In seiner kurzen Einführung stellt B. Kollmann den Rahmen der folgenden Beiträge dar. Etwas verblüffend beginnt er mit der Feststellung: „Vor der Mitte des 2. Jh. n. Chr. gab es kein ‚Altes Testament‘“ (10). Dabei geht es ihm nicht in erster Linie darum, dass die Bezeichnung „Altes Testament“ erst nach der Herausbildung des neutestamentlichen Kanons aufkommen konnte und daher unreflektierte „christliche“ Vorverständnisse zur Auslegung alttestamentlicher Texte im Gepäck mitschleppt – ein durchaus angebrachter Hinweis. Vielmehr will er darauf aufmerksam machen, dass die Kanonbildung des AT erst im 2. Jh. abgeschlossen worden sei. Aber die Frage hat wenig Relevanz für die Untersuchung: Der alttestamentliche Kanon war im 1. Jh. höchstens am Rande wirklich offen, und die von Kollmann

identifizierten Schlüsseltexte kommen allesamt aus bis dahin längst unumstrittenen Büchern des AT. Aufschlussreicher sind Kollmanns Ausführungen zur Berechtigung der christologischen Auslegung von alttestamentlichen Texten. Einerseits ist „zu respektieren, dass diese Traditionen in ihrem ursprünglichen historischen Kontext anders gemeint sind und das Judentum andere Deutungen vollzieht.“ Andererseits „gewannen diese Texte bereits im Judentum eine Bedeutung, die über ihren ursprünglichen Sinn hinausgeht und Anknüpfungspunkt für die spezifisch christliche Rezeption bot oder diese sogar vorbereitete“ (12f). Dennoch kommen solche methodischen Vorüberlegungen in einem Buch, das eher den Charakter einer Einführung in die Thematik hat, zu kurz.

Es hat wenig Sinn, die einzelnen Beiträge in diesem Band zu kommentieren. Sie sind, wie man es von einem Sammelband nur erwarten kann, von unterschiedlicher Qualität und Brauchbarkeit, und eine Beurteilung der jeweiligen Aufsätze käme nicht umhin, subjektiv zu sein. Denn sie wäre zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auf die exegetischen und theologischen Anliegen des Rezensenten zurückzuführen, um von seinen Vorurteilen ganz zu schweigen. Deswegen halte ich meine Eindrücke sehr allgemein. Gefreut haben mich besonders die Aufsätze über Texte oder Themen, die in den üblichen Abhandlungen zum Gebrauch des AT im NT eher vernachlässigt werden: z. B. M. Labahns Analyse der Wüstentraditionen oder W. Reinbolds Aufsatz zum Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Selbstverständlich werden auch Texte behandelt, die für die Entwicklung der neutestamentlichen Christologie von erstrangiger Bedeutung sind: z. B. Jes 7,14 (I. Broer), Jes 53 (J. Woyke) oder Psalm 110 (B. Kollmann). Aber einiges fehlt: mehr als die Hälfte der 15 alttestamentlichen Texte, die C. H. Dodd in seinem klassischen Werk *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* als grundlegend für die Gestaltung der neutestamentlichen Theologie identifiziert hat, darunter Psalm 2, Jes 61,1–2 und Joel 3,1–5, werden nicht behandelt. Nun erhebt der Herausgeber nirgends den Anspruch, umfassend zu sein. Dennoch fehlt dem Band ein durchschaubares System oder wenigstens eine Begründung für die Auswahl der untersuchten Texte. Dadurch wird seine Einsetzbarkeit in Seminaren zum Thema deutlich verringert.

In methodischer Hinsicht möchte ich zwei Bemerkungen machen. Auf der positiven Seite ist besonders die von allen beitragenden Autoren mehr oder weniger konsequent angewandte Vorgehensweise hervorzuheben: Jeweils ein Text wird zuerst in seinem alttestamentlichen Kontext untersucht, danach seine Rezeption im Frühjudentum und schließlich seine Aufnahme im neutestamentlichen Kontext. Vor allem der zweite Schritt – die Traditionsgeschichte des jeweiligen Textes in frühjüdischen Werken – kommt in vielen ähnlichen Abhandlungen zu kurz. Sie wird sogar oft nur nebenbei erwähnt oder gänzlich übergangen. Kollmann und seine Mitautoren halten ihre Leser begrüßenswerterweise durch die Erhebung dieses Teils der Gesamtanalyse zum vollwertigen methodischen Schritt an, diesen wichtigen Aspekt gründlich zu durchdenken. Allzu leicht kann man sonst vergessen, dass die Rezeption alttestamentlicher Texte im NT in vielen Fällen

stark von frühjüdischen Vorstellungen geprägt wurde. S. Beyerles Aufsatz über „Das Kommen des Menschensohns (Dan 7)“ macht z. B. deutlich, wie unverzichtbar die Auseinandersetzung mit der Aufnahme dieser Tradition in Qumran und im Henochbuch für die korrekte Deutung des jesuanischen Gebrauchs ist.

Die zweite Bemerkung zur Methode fällt weniger positiv aus, denn so erfreulich die Aufmerksamkeit der Autoren im Hinblick auf das Frühjudentum ist, so überraschend ist ihr allgemeines Zögern, die neutestamentlichen Texte *neutestamentlich-theologisch* zu deuten. Sie fragen in der Regel weder nach dem Anliegen der neutestamentlichen Autoren selbst noch nach den Überzeugungen der frühesten Christen, die sie dazu geführt haben, bestimmte alttestamentliche Texte (wenigstens auf den ersten Blick) auf recht eigentümliche Art und Weise aufzufassen. Ich konnte mich bei der Lektüre dieses Bands oft des Eindrucks nicht erwehren, dass die Ausleger großes Interesse für die Tradierungsprozesse an sich aufbringen, aber weniger Interesse für die neutestamentlichen Autoren selbst und noch weniger für ihre Erstleser. Warum kommen Theologen, die die diachrone Analyse ihrer Texte (bzw. der vielfältigen Textschichten und Tradierungswege, die sie hinter diesen Texten vermuten) meisterhaft beherrschen, so schnell zum Schweigen, wenn sie vor die Frage gestellt werden, warum neutestamentliche Autoren ihre alttestamentlichen Bezugstexte so aufgefasst haben? Das wirklich Erstaunliche an der neutestamentlichen Deutung dieser Texte sind m. E. eben nicht die vielen Kontinuitätsstränge zum AT bzw. zum Frühjudentum, sondern die radikale, jeglichen Rahmen sprengende Diskontinuität, die dabei plötzlich aufkommt und nach Erklärung verlangt. Aber leider: In der Regel hören die Autoren dieses Sammelwerks mit ihrer Analyse gerade dort auf, wo es richtig spannend wird.

Joel White

## 2. Kommentare, exegetische Beiträge

---

Peter Kuhn (Hg.): *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, Br., 137 S., € 19, –

---

Dieses kleine Büchlein ist in mehrfacher Weise inspirierend. Es weckt Wünsche und macht Hoffnung zugleich. Es ist ein wegweisendes Zeugnis wie Ökumene geschieht und wie sie in Zukunft geschehen kann. Der Anlass, aus dem dieses Bändchen hervorgegangen ist, war das jährliche Treffen des Schülerkreises von Joseph Ratzinger, eine Tradition, die er mit den von ihm Promovierten und Habilitierten als Professor begann und dann auch als Kardinal und Papst fortsetzte. Fester Bestandteil dieser Zusammenkünfte war und ist es bis heute, dass dazu

herausragende Gelehrte unterschiedlicher Herkunft für Vorträge und zum *Gespräch* eingeladen werden. Im Jahr 2008 fand dieses Treffen in Castelgandolfo, der päpstlichen Sommerresidenz in den Albaner Bergen, statt. Eingeladen waren die beiden Tübinger Neutestamentler Martin Hengel und Peter Stuhlmacher, die um eine Summe ihrer jahrzehntelangen exegetischen Praxis und Lehrerfahrung im Hinblick auf die Jesusforschung gebeten wurden. Es war dies die Zeit, in der Papst Benedikt am zweiten Band seines Jesusbuchs arbeitete, der im März 2011 erschienen ist. Für Martin Hengel, der weniger als ein Jahr danach verstarb, war dies die letzte große Reise gewesen, und die Begegnung zwischen ihm und Papst Benedikt war von großer Herzlichkeit, Offenheit und gegenseitiger Anteilnahme geprägt.

Der Band, herausgegeben von einem Schüler Papst Benedikts, der von Hengel unterstützt und gefördert wurde, enthält neben den beiden Vorträgen von Hengel und Stuhlmacher auch die Nachschrift der sich jeweils anschließenden Diskussion, sowie die Predigt des Wiener Kardinals Schönborn, die im Gottesdienst in dem kleinen Kreis der Schüler, Gäste und Angehörigen im Beisein von Papst Benedikt gehalten wurde. Was ein solches Buch nur sehr bedingt wiedergeben kann, ist die Atmosphäre einer Veranstaltung und der Gespräche. Diese war, und das wird in dem Buch insgesamt und insbesondere in der Dokumentation der Diskussion auch erkennbar, von großer Achtung voreinander, und darüber hinaus von einer beglückenden Ernsthaftigkeit im Umgang mit zentralen Aspekten der biblischen Botschaft geprägt. Der Saal, in dem die Vorträge stattfanden, war ohne jeden Schmuck und von Anfang an war eine Art Seminaratmosphäre da. Am Tischende saß Papst Benedikt, ausgerüstet mit Kugelschreiber und Notizblock, daneben der jeweilige Referent. Während der Vorträge machte er sich Notizen und im Anschluss daran leitete er die Diskussion – fast hätte ich geschrieben – wie ein Professor, aber das trifft es nicht. Er leitete sie wie ein väterlicher Hirte in einer beeindruckenden Zugewandtheit. Alle Teilnehmer kannte er mit Namen, und seine Zusammenfassungen der Vorträge, ebenso wie seine weiterführenden Gedanken waren in der Tat druckreif formuliert.

Martin Hengel hat in seinem Vortrag, die als „Überlegungen nach der Fertigstellung eines Jesusbuchs“ formuliert wurden, seine Position zur Frage nach dem historischen Jesus noch einmal in einer gut zugänglichen Weise zusammengefasst. Dabei ist er nicht direkt auf das Jesusbuch des Papstes eingegangen, aber an einigen Punkten ist doch deutlich zu spüren, wie er indirekt dessen – für Hengel – allzu großes Vertrauen etwa in die johanneische Überlieferung zurechtzurückversuchte (vgl. etwa 7,14–15). Darum betonte er auch eingangs das Bruchstückhafte der Überlieferung und die Grenzen dessen, was historisch erkannt werden kann. Auch die Hengelsche Vorzugsvokabel „Vermutungswissenschaft“ für das Geschäft der neutestamentlichen Exegese durfte in diesem Zusammenhang nicht fehlen. Das hinderte ihn dann aber nicht daran, in seinem Überblick über die Quellen und die Entstehungsverhältnisse der vier Evangelien sehr pointiert seine Position in einer Weise darzustellen, dass historische Plausi-

bilitäten dann doch wie unumstößliche Tatsachen präsentiert wurden (9–15). Den Schwerpunkt dieses Vortrages bildet erwartungsgemäß die Frage nach dem messianischen Anspruch Jesu, die für Hengel bekanntlich entscheidend ist und für deren positive Beantwortung er ein Leben lang gekämpft hat. Für den, der Hengels Werke kennt, bietet diese knappe Skizze wenig Überraschendes, aber eine hilfreiche Zusammenfassung, die durchaus als Vermächtnis gelesen werden kann. Fast noch spannender ist dagegen die Diskussion, in der in mehreren Voten das Verhältnis von Glaubensgewissheit und historischer Wahrheit thematisiert wurde. Ich wiederhole mich an diesem Punkt gerne und betone noch einmal, dass ich der Meinung bin, dass Papst Benedikt hier (wie schon in seinem Jesusbuch) einen ganz zentralen Punkt anspricht, wenn er betont, dass aufgrund des inkarnatorischen Gehalts der christlichen Botschaft die Glaubensgewissheit „ins Leere läuft“, wenn das historische Fundament dafür für nicht existent erklärt wird. Er stellt darum zu Recht die Frage, „wie viel Faktengewissheit“ nötig ist, damit der Glaube an die Inkarnation des Gottessohnes nicht zur bloßen Idee wird (32). Das daran anknüpfende Gespräch ist in seiner theologischen Ernsthaftigkeit und geistigen Weite ein Beispiel dafür was möglich ist, wenn Glaube und Vernunft sich beim Verstehen der Bibel gegenseitig unterstützen statt im Wege zu stehen. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Hinweis von Peter Kuhn, der ausgehend von der Versuchungsgeschichte die Frage stellt, was es für das historische Verständnis von Jesus bedeuten würde, wenn man dieses Erleben als tatsächlich geschehen gelten lassen würde. Denn wenn es diese „Begegnung mit einem personal Bösen, aber auch mit den Engeln“ wirklich gab, dann muss man davon ausgehen „dass sie sein Bewusstsein und Erleben durchgängig bestimmt haben“ (37). Die Antwort von Hengel, wonach das Entscheidende der Versuchungsgeschichte die Mose- und Eliatypologie sei, so dass die Frage der Historizität „im Grunde unangemessen“ sei, ist hier nicht wirklich befriedigend, weil sie auf der Textebene verharrt und die historische Frage an diesem Punkt für nicht zuständig erklärt. Papst Benedikt hat am Abschluss dieses Gesprächsganges (bezeichnenderweise unter Rückgriff auf Adolf Schlatter) noch einmal darauf insistiert, dass es letztlich doch um die Frage geht: „Kann Gott in dieser Welt wirken? Wird Gott in dieser Welt real gegenwärtig oder nicht?“ (61). Für das beständige Erinnern an diese Frage kann dem Papst von exegetischer Seite nicht genug Dank ausgesprochen werden.

Der zweite Vortrag von Peter Stuhlmacher über „Jesu Opfergang“ ist noch einmal eine klare, knappe und hilfreiche Darstellung dessen, was Stuhlmacher in Gemeinschaft mit seinen Tübinger Kollegen Gese, Hofius, Janowski und Hengel zur Heilsbedeutung und Notwendigkeit von Jesu Tod am Kreuz erarbeitet hat. Sühnetheologie wird hier in einem gesamtbiblischen Horizont verständlich gemacht, und zwar in einer Weise, dass darin Gottes Gnade und Liebe zu seinen Geschöpfen sichtbar wird. Auch diese Gedanken hat Papst Benedikt sehr positiv und dankbar aufgenommen und darauf hingewiesen, dass es bei dieser Frage um das zentrale Thema der kirchlichen Lehre gehe (89). Das anschließende Gespräch

kreiste um das angemessene Zueinander von Sühne und Satisfaktion, wobei die katholischen Gesprächspartner hier entschieden gegen ein Entweder-Oder argumentierten. Faszinierend ist aber auch hier die Bereitschaft, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. In seinen abschließenden Bemerkungen weist Papst Benedikt dann noch einmal darauf hin, dass man sich der Frage nach Sühne und Stellvertretung im Wollen und Wirken von Jesus nicht gleichsam naiv ‚rein objektiv‘ nähern kann, sondern dass vor den historischen Urteilen immer schon Grundentscheidungen stehen, die darüber entscheiden, „was der Verstehende und Erklärende denken und verstehen kann, oder auch nicht“ (110).

Ein besonderes Juwel ist zudem die den Band abschließende Predigt von Kardinal Schönborn über Mt 16,21–27. In diesem Text bezeichnet Jesus den Jünger, dem er gerade eben noch die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut hatte, als Satan und Anstoß, weil er Jesus von seinem Leidensweg abbringen wollte. Eine solche Predigt zu halten, wenn der gegenwärtige Inhaber des Petrusamtes hinter einem sitzt (in der Apsis der Kapelle), ist keine kleine Herausforderung, vor allem, wenn die Predigt nicht nur dem einen sondern allen Anwesenden gelten soll. Gelöst wurde diese Aufgabe in vorbildlicher Weise, weil die Predigt eine Mahnung an alle wurde, „in Gottes Weise ... und nicht ... in der Weise der Menschen“ zu denken (117), und zwar gerade angesichts des Ärgernisses des Kreuzestodes Jesu. Kardinal Schönborn gelang es den Text in einer Direktheit auszuliegen, die jeden betraf, so dass ich mich fragte, warum solche ganz und gar unpräzisen Predigten, bei denen das Wort mehr als der Prediger leuchtet, in evangelischen Gottesdienst so selten geworden sind. Kardinal Schönborn scheute sich nicht das griechische NT zu zitieren, aber in einer Weise, dass auch Laien den Sinn verstehen konnten. Selbst Schlatter kam zitatweise zu Wort. Nach der Predigt nahm Kardinal Schönborn wieder neben dem Papst Platz, und dieser legte ihm in einer sehr berührenden Geste die Hand auf den Arm. Für die, die dabei waren, war dies ein Zeichen dafür, dass hier einer willig ist, auf die Stimme seines Bruders zu hören.

Darum noch einmal am Ende: Das Büchlein ist ein Geschenk. Wenn so ernsthaft im Schülerkreis des Papstes um die biblische Botschaft gerungen wird, und wenn dort Schlatter mehr gelesen und gehört wird, als in evangelischen Kreisen, dann braucht einem um die Zukunft der einen, wahren Kirche hinter allen institutionellen Vorläufigkeiten nicht bange sein. Wie sagte Papst Benedikt in seinem (leider nicht dokumentierten) Eingangsbeitrag zu dem Treffen: „Jesusleute kennen einander.“ Und, so kann hinzugefügt werden: Sie erkennen einander im Umgang mit der Heiligen Schrift als Zeugnis von Gottes Handeln. Es bleibt zu hoffen, dass die protestantische Bibelwissenschaft auch in Zukunft Lehrer wie Martin Hengel und Peter Stuhlmacher hervorbringt, die im besten Sinne zu Lehrern der ganzen Kirche wurden.

Noch eine kleine methodische Nachbemerkung für die Verwendung im neutestamentlichen Proseminar. Müsste man dieses Treffen in Castelgandolfo historisch allein aufgrund dieses Textes rekonstruieren, dann wäre ein sicheres histori-

sches Ergebnis, dass dabei 17 überwiegend ältere Männer teilnahmen, weil diese 17 im Anhang als „Gesprächsteilnehmer“ aufgeführt sind. Insgesamt beteiligten sich an diesem Wochenende und den Gesprächen jedoch weit mehr, darunter auch eine ganze Anzahl von Frauen und jüngeren Theologinnen und Theologen. Die intensiven Gespräche, die bei Tisch und an langen Abenden bei gutem Rotwein geführt wurden, sind nicht dokumentiert, sondern lediglich die gleichsam offiziellen im Nachgang der Vorträge. Die Zahl der Augen- und Ohrenzeugen ist also beträchtlich größer als das Buch widerspiegelt, und der Reichtum dieser Tage ist mit einem Bericht noch nicht abgegolten. Der von Hengel wiederholt gegebene Mißbrauch des *argumentum e silentio* (6) lässt sich daran sehr gut illustrieren. Zudem müsste die Veranstaltung auf ‚post 2009‘ datiert werden, da Papst Benedikt Prof. Hengel zu einer „letzten Begegnung“ eingeladen hatte (vgl. Vorwort, VI). Diese Voraussage setzt aber nach traditioneller Proseminar-Logik den Tod von Hengel voraus, der am 2. Juli 2009 verstarb.

Roland Deines

---

Klaus Berger: *Der Wundertäter – Die Wahrheit über Jesus*, Herder: Freiburg/Br. 2010, geb., 276 S., € 19,95

---

Ein meditatives Buch: Eindringlich, mit eher kurzen Sätzen, die zum Nachdenken veranlassen. Beim Lesen stieß ich immer wieder auf neue Einsichten, oder zumindest auf neue Zugänge.

Klaus Berger ist emeritierter Prof. für NT (ev.-theol.Fakultät, Univ. Heidelberg). Es ist erfrischend, so jemanden über Jesu Wunder „reden zu hören“ wie über tatsächlich geschehene Ereignisse (Berger denkt an seine Zeit als Prof. zurück, damals „hing in jedem der Dienstzimmer meiner Kollegen rechts vom Schreibtisch ein Bild von Rudolf Bultmann“, 9). Dem Thema *Glaube versus Geschichte* wendet sich Berger in seinem letzten Kapitel zu (235–268), mit manchmal überraschenden Querverbindungen: „Wie wäre es, wenn weder Seele (neuplatonisierende Theologie) noch Bewusstsein (Theologie des 20. Jahrhunderts), sondern die Einheit von Leib und Seele mit einer Priorität von Sinnlichkeit die erste Anlaufstelle für Gottes Handeln wäre?“ (259)

Berger deutet an, dass seine Beschäftigung mit diesem Thema von einer eigenen gesundheitlichen Gefährdung begleitet war; daher kann er die Lage hilfsbedürftiger, auf ein Eingreifen Jesu hoffender Menschen gut nachempfinden. Wenn das Leben durch ein Wunder verlängert wird – worin besteht der Wert dieser Verlängerung? „Er kann nur in der Freude liegen, in der Intensität dankbaren Lebens, die der Geheilte bei sich und seinen Freunden erfährt.“ (9) Daran hatte ich bisher nicht so sehr gedacht – zu sehr steht bei mir der Gedanke daran, Gott zu erleben und Ihm durch Gotteserfahrungen näher zu kommen (*Wunder als Zei-*

chen), im Vordergrund. Aber ich nehme dankbar Bergers Impulse auf. Ihm gelingen oft treffende Formulierungen, z. B.: „Jedes Gebet ist zunächst einmal Anerkennung Gottes und darin ein Stück Reparatur der Welt, in der die meisten Menschen gottvergessen dahinleben.“ (169)

Beim Beten treten wir in Kontakt zur unsichtbaren Welt – und dort lauern auch Gefahren. Deshalb, so Berger, die Anweisung des Paulus, dass sich Frauen verhüllen. Das sehen auch manche Evangelikale so; bei Berger kommt noch das Katholische dazu: „Denn besonders hier sind sie [d. h. die Frauen] schädigenden Dämonen ausgesetzt, weshalb auch Mönche beim Beten ihren Kopf mit einer Kapuze verhüllen.“ (169) Hier, und auch sonst manchmal, lese ich Bergers Ausführungen mit Vorbehalten, ohne die dabei zutage tretenden offenen Fragen zu leugnen – auch Berger gibt solche zu, etwa beim „Problem der absoluten Gebets-erhöhung“ (172f): „alles, worum ihr den Vater bittet ...“

Das Buch dieses hochkompetenten Verfassers ist allgemeinverständlich geschrieben. Sein Ziel ist nicht primär die fachtheologische Auseinandersetzung – das knappe Literaturverzeichnis umfasst bloß 7 Titel. (Nebenbei: Es gibt ein wertvolles Bibelstellenregister.) Berger zitiert auch kaum theologische Literatur, aber seine Vertrautheit damit steht im Hintergrund vieler von ihm behandelter Fragen. Entstanden aus Lebens- und Glaubenserfahrung, verbunden mit theologischem Fachwissen, so tritt uns dieses Buch entgegen – und führt uns dahin, der Bedeutung von Jesu Wunderwirken neue Facetten abzugewinnen.

*Franz Graf-Stuhlhofer*

---

Martin Hengel: *Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII*, WUNT 253, Tübingen: Mohr, 2010, geb., XXIX, 776 S., € 199,-

---

Mit diesem umfangreichen Buch liegt der letzte Band der Kleinen Schriften Martin Hengels vor. Der 2009 im Alter von 82 Jahren verstorbene Neutestamentler war bis zu seiner Emeritierung 1992 Professor für Neues Testament und Antikes Judentum an der Universität Tübingen. Der Band umfasst 32 Texte, von denen zwei bisher unveröffentlicht waren. Der erste größere Teil enthält unter anderem einen neuen und programmatischen Aufsatz zur Heilsgeschichte, sowie mehrere Studien zur Aufgabe und Methode der neutestamentlichen Wissenschaft, die zwischen 1979 und 2003 erstmals publiziert wurden. Der zweite Teil ist biographischen und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen gewidmet mit Beiträgen über Kurt Aland, Elias Bickermann, Günther Bornkamm, Joachim Jeremias, Adolf Schlatter und anderen. Vorangestellt ist den Aufsätzen Hengels eine persönliche Erinnerung seines Schülers Jörg Frey, in der er Martin Hengel als theologischen Lehrer, Berater und väterlichen Wegbegleiter würdigt (XI–XXIX). Den Abschluss bilden eine Gesamtbibliographie Hengels von 1959–2010, ein

alphabetisches Verzeichnis der Aufsätze in den sieben Bänden der „Kleinen Schriften“ sowie mehrere Register zu ihnen.

Im Folgenden gehe ich auf die beiden bisher unveröffentlichten Aufsätze sowie am Anfang auf den Aufsatz zur Heilsgeschichte ein. Er wurde 2009 veröffentlicht und trägt den Titel „Heilsgeschichte“ (1–33). Darin setzt sich Hengel in einem ersten Teil mit der Kritik am Begriff der Heilsgeschichte auseinander (1–10). Der zweite Teil ist der „*historia sacra*“ und ihrer Kritik in der Aufklärung gewidmet (10–15). Nach Hengel ist die Bibel – zumindest äußerlich gesehen – das Buch der universalen „Heilsgeschichte“. „Sie erklärt, warum der christliche Glaube und seine jüdische Mutter mehr als alle anderen *geschichtsgebundene* Religionen sind, und zwar in universalem Sinne“ (10). Wir finden in der Bibel Gottes offenbarendes, erwählendes und auf das Ende hin ausgerichtetes heilschaffendes Handeln in seinem Sohn Jesus Christus, und zwar in Gericht und Gnade. Die heilsgeschichtliche Sicht wurde in der Aufklärung radikal in Frage gestellt. Seitdem galt, dass der Mensch das Subjekt jeder Geschichte sei. Der dritte Teil beschreibt „Heilsgeschichte“ bei K. Barth, O. Cullmann und R. Bultmann (15–21). Im vierten Teil begründet Hengel die Unverzichtbarkeit der Heilsgeschichte (21–33). Er geht davon aus, dass Gott der Herr der Geschichte der Welt ist, auch wenn sein Handeln verborgen ist. Sinn und Ziel der Geschichte werden für uns nur sichtbar, weil Gott sich in der Geschichte geoffenbart hat und dies für uns im Glauben sichtbar wird. „*Ihre Einheit und ihre Begründung erhält diese Geschichte für uns als christliche Theologen von ihrer Mitte und ihrem Ziel her, der Person Jesu Christi*“ (25). Die philologisch-historische – auch kritische – Auslegung erschließt uns „erst die in Christus gegründete Tiefe und Vielfalt dieser ‚Geschichte‘ mit ihrem Reichtum an Perspektiven“ (32). Heilsgeschichtliches Denken und historische Auslegung gehören also zusammen.

Der erste der beiden bisher unveröffentlichten Aufsätze trägt den Titel „Das urchristliche Schrifttum als jüdische Quelle und das Problem der Trennung zwischen Juden und Christen“ (217–241). Darin spricht sich Hengel dafür aus, die Schriften des Urchristentums – insbesondere das Neue Testament – auch als jüdische Quelle heranzuziehen, da diese die Kenntnis des antiken Judentums bereichern können. Als Beispiele führt er unter anderem die Kenntnis der Pharisäer und Schriftgelehrten oder auch Johannes des Täufers an. In den Evangelien finden sich viele wertvolle historische Hinweise auf das frühe Judentum. Jüngere jüdische Forscher haben das aufgegriffen und sowohl Jesus als auch Paulus als Juden entdeckt und so deren Verständnis weitergeführt. Viele Einzelzüge der neutestamentlichen Christologie haben jüdische Analogien. Im Gegensatz dazu scheint nach Hengel „der Gesamtentwurf der paulinischen oder johanneischen Christologie ein neues Gepräge zu besitzen, das nicht einfach religionsgeschichtlich abgeleitet werden kann, sondern letztlich auf eigener ursprünglicher religiöser Erfahrung und Reflexion beruht. Als christlicher Theologe stehe es hier nicht an, von unmittelbarer ‚Offenbarung‘ zu sprechen“ (228). Neben Josephus und

den beiden historischen Schriften Philo sieht Hengel die Apostelgeschichte als „die wichtigste Quelle für das Judentum zwischen Herodes und 70 n. Chr.“ an (230). – Im zweiten Teil des Aufsatzes geht Hengel den beiden Fragen nach, wann und warum es zur Trennung von Judentum und Christentum kam und was die Spaltung zwischen beiden endgültig machte. Seine Darstellung und Begründung dieses Prozesses erscheinen mir überzeugend, auch wenn ich die Datierung der Evangelien nicht immer teile.

Im zweiten der bisher unveröffentlichten Aufsätze geht es um das Thema „Bekennen und Bekenntnis“ (313–347). Für Hengel ist das Bekenntnis die Antwort des Menschen auf Gottes heilbringendes Handeln, in dem dieses „eine feste, knappe und eindeutige Sprachgestalt gewinnt“ und so Grundlage immer neuer Verkündigung wird (315). Er untersucht zunächst den Sprachgebrauch im Alten Testament und Judentum. Es zeigt sich, dass der Glaube Israels von Anfang an bekennender Glaube ist, der auf Gottes Anrede an sein erwähltes Volk in Wort und Tat antwortet. Dabei haben die Begriffe für „bekennen“ eine Doppelbedeutung: „Einmal geht es um den Preis der Heilstaten Gottes im Gotteslob, zum andern um das Bekenntnis der Sünde, durch das Gott die Ehre gegeben wird“ (328). Von Form und Gestalt her bildet das jüdische Bekennen zu dem einen Gott und seinem Heilshandeln die Grundlage des christlichen Bekennens. Der ausführliche dritte Teil beschäftigt sich mit dem „Bekennen und Bekenntnis im frühen Christentum“, das Hengel in zwölf Punkten entfaltet (328–347). Die „entscheidenden christologischen Glaubensaussagen, inklusive der sogenannten Hochchristologie,“ haben sich zwischen 30 und 48 n. Chr. herausgebildet (332). Die ältesten Bekenntnisformeln konzentrieren sich auf Gottes Handeln mit seinem Sohn Jesus Christus, sein stellvertretendes Leiden und Sterben und seine Auferweckung und Erhöhung zu unserem Heil (346). Das ist der Inhalt „extra nos“ des christlichen Glaubens, für den Glaubensinhalt und Glaubensakt untrennbar zusammengehören. Für Hengel ist die „ganze urchristliche Predigt Bekenntnis und Glaubenszeugnis in einem. Die Ausbildung von Bekenntnisformeln hat katechetische Gründe: Sie ermöglicht, die Grundaussagen des Glaubens an Christus in knapper Form festzuhalten und weiterzugeben“ (347). Sie sind immer eingebunden in einen argumentativen Kontext, der eine spezifische Situation voraussetzt. Dies wird an wichtigen Texten des Neuen Testaments verdeutlicht.

Wer diesen Band durcharbeitet, gewinnt viel für sein eigenes theologisches Arbeiten. Von der Arbeitsweise und den Ergebnissen dieses bedeutenden Neutestamentlers, der mit kaum zu übertreffender Gründlichkeit historisch und theologisch zu überzeugenden Ergebnissen gekommen ist, kann man für die eigene Arbeit nur profitieren. Er weitet den Horizont über das Neue Testament hinaus sowohl zum Alten Testament und Judentum hin, als dessen exzellenter Kenner er sich immer wieder erweist, als auch in die Alte Kirche und die hellenistisch-römische Welt hinein. Leider verhindert der Preis eine weite Verbreitung der „Kleinen Schriften“.

*Wilfrid Haubeck*

Christian Stettler: *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus*, WUNT II/299, Tübingen: Mohr, 2011, Pb., XV, 321 S., € 74,-

Die Studien, die Christian Stettler, Pfarrer in Gächlingen (SH, Schweiz), mit diesem Buch vorlegt, waren ursprünglich als Bestandteil seiner Habilitationsschrift zur paulinischen Lehre vom Endgericht geplant, wuchsen aber zu einer selbständigen Monographie heran (VII). Stettler verfolgt mit seinem Buch drei Ziele: Er will die Verwurzelung der eschatologischen Erwartungen Jesu im apokalyptischen Denken sowie „die Kontinuitäten in der Gerichtsverkündigung von den Schriftpropheten über die Apokalyptik bis hin ins Neue Testament aufweisen“ (3). Außerdem will er einen Beitrag zur von Ed Sanders ausgelösten „Bundesnomismus“-Diskussion leisten, indem er auf die Rolle von Gnade und Werken im Frühjudentum und bei Jesus eingeht.

Nach der Einleitung gibt es folgende Kapitel: II. Das Gericht JHWHs nach dem Alten Testament (5–111), III. Die Fortführung und Weiterentwicklung der alttestamentlichen Tradition im außerkanonischen frühjüdischen Schrifttum (112–184), IV. Johannes der Täufer (185–197), V. Jesus (198–268), VI. Zusammenfassung (269–272). Ergänzt wird die Monographie durch Literaturverzeichnis, Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Im umfangreichsten zweiten Kapitel geht Stettler den Gerichtsvorstellungen im Alten Testament nach, da es an Arbeiten fehlt, die einen Überblick über das Thema geben. Ausführlich und differenziert stellt Stettler die semantische Konzeption „Gericht“ dar. Er stellt dazu fest: „Der Erwartung, dass Gott ‚richtet‘, d. h. als König die gerechte Wohlordnung durchsetzt und deshalb jedem nach seinem Tun vergilt, liegt einerseits das altorientalische Weltordnungsdenken (a) und andererseits die Rede von Gottes Königtum (b) zu Grunde“ (47). Die Tora gilt als Maßstab für Gottes Gericht an Israel, da in ihr die heilsame Weltordnung offenbart ist; ihre Bundessanktionen sind Segen und Fluch (c). Diesen drei Traditionen geht Stettler in den einzelnen alttestamentlichen Schriften nach. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Der „Bund JHWHs mit Israel, den er aus Liebe und ohne Vorbedingungen mit Israel schließt, in dem er aber zugleich Israel auf ein Leben nach seinen Weisungen verpflichtet“, kann sowohl Heils- als auch Gerichtsprophetie verständlich machen (66). Beim Gericht über die Völker gilt der Tun-Ergehen-Zusammenhang auch, nach dem Gott die Taten der Menschen vergilt, allerdings nach einem allgemeineren Maßstab als der Tora. Dagegen ist das Heil für die Völker eng mit Gottes Offenbarung an Israel verbunden.

Stettler sieht drei Tendenzen für die Entwicklung der Gerichtsverkündigung von den vorexilischen Propheten zur Apokalyptik: eine Eschatologisierung (das Gericht markiert das Ende dieses Äons und den Beginn der endgültigen Heilszeit), eine Universalisierung (alle Menschen und Völker sind betroffen) und eine Individualisierung (jeder Einzelne wird zur Rechenschaft gezogen) (67). Dies

zeigt Stettler vor allem anhand der vorexilischen Propheten, Deuterojesajas und der Weisheit auf. In den spätalttestamentlichen Schriften führt die Erkenntnis, dass die von Gott gesetzte Weltordnung zwar gilt, aber im Diesseits nicht voll eingelöst wird, dazu, dass ihre Durchsetzung in Bezug auf das Individuum nach dem Tod bzw. im universalen Endgericht erwartet wird, mit der Konsequenz der allgemeinen Auferstehung der Toten zum Gericht (109). Obwohl es keine einheitliche apokalyptische Eschatologie und Lehre vom Endgericht gibt, haben die unterschiedlichen Erwartungen eine gemeinsame „Rückwand“, nämlich die Erwartung, „dass das Endgericht das Mittel zur Durchsetzung der endgültigen, universalen Gottesherrschaft darstellt“ (110). Insofern ist das Gericht im Alten Testament „etwas eminent Positives: Es ist die Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit, seiner Wohlordnung, seines Schalom, seines Heils“ (111). Die Vernichtung des Bösen ist die notwendige Kehrseite der Durchsetzung des Heils und in diesem Sinn Bestandteil des Endgerichts.

Auch in den außerkanonischen apokalyptischen frühjüdischen Schriften bildet die Erwartung der eschatologischen Gottesherrschaft die gemeinsame „Rückwand“ für unterschiedliche eschatologische Motive. In ihnen begegnet das Endgericht ebenfalls als das Mittel zur Durchsetzung der endzeitlichen Gottesherrschaft mit der notwendigen Kehrseite, der Vernichtung alles Bösen; diese ist aber keine eigene „Gerichtskonzeption“ (183). Die Frage, wann jemand als gerecht beurteilt werden kann, wird unterschiedlich beantwortet. Auf der einen Seite wird mit Gerechten gerechnet, die den Weg der Tora und der Weisheit gehen. Andererseits wächst seit dem Exil das Bewusstsein der Sündhaftigkeit auch des erwählten Gottesvolks. Erwählung, Toragehorsam und Gottes Erbarmen werden als verschiedene Aspekte in Spannung zueinander stehen gelassen. Allerdings ist die Vorstellung, dass Israel im Endgericht allein aufgrund seiner Erwählung, unabhängig von seinem Toragehorsam, gerettet werden wird, nirgends belegt (184).

Stettler sieht sowohl Johannes den Täufer als auch Jesus hinsichtlich ihrer Eschatologie in der apokalyptisch-chassidischen Tradition. Beide teilen die Erwartung des universalen Endgerichts, durch das Gott sein Reich endgültig aufrichtet. Angesichts des nahen Endgerichts rufen beide Israel zur Umkehr auf. Im Endgericht werden nur die Gerechten aus Israel gerettet, die umkehren und sich an Jesu Lehre orientieren (267). Den entscheidenden Unterschied zu Johannes und zur gesamten apokalyptischen Tradition sieht Stettler in Jesu „Zwei-Stufen-Eschatologie“: „Während Jesus die Gottesherrschaft jetzt als Messias in Schwachheit und Verborgenheit durch seine Lehre und seine Heilungen aufrichtet und vollends durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben als der Gottesknecht, wird er dereinst als der von JHWH inthronisierte Messias kommen und mit Macht das Weltgericht abhalten. Maßstab wird die Stellung zu Person und Wort Jesu sein“ (271). Jesus lädt alle ohne Vorbedingung ein, umzukehren und sich ihm und der Gottesherrschaft anzuschließen. „Diese Prävalenz der Gnade wird durch die Gehorsamsforderung Jesu nicht geschmälert, im Gegenteil: Letztere ist umfängen von der Vergebungsbite des Vaterunsers ... die nur Sinn macht auf dem Hinter-

grund seines eigenen Leidens und Sterbens. So bleibt die Tatgerechtigkeit der Jüngerinnen und Jünger bruchstückhaft, Erbe des Reiches wird man letztlich durch das Opfer des Messias“ (272).

Stettler legt eine gründliche Untersuchung der Gerichtsvorstellungen von den alttestamentlichen Propheten bis zu Jesus vor. Es gelingt ihm, seine anfangs genannten Ziele zu erreichen und dabei Kontinuität und Einzigartigkeit der Lehre Jesu aufzuzeigen. Mich hat seine gut lesbare Darstellung überzeugt, und ich halte dieses Buch für einen grundlegenden Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Eschatologie und der Vorstellung vom Endgericht, dem man nur viele Leser wünschen kann. Seine Ergebnisse werfen schon jetzt ein erhellendes Licht auf die paulinische Eschatologie und helfen auch, Röm 9–11 einzuordnen und zu verstehen. Man kann gespannt sein auf seine Habilitationsschrift zur paulinischen Lehre vom Endgericht.

Wilfrid Haubeck

---

T. Ryan Jackson: *New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept*, WUNT II/272, Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 2010, kt., 232 S., € 59,-

---

Jackson (Jg. 1973) legt mit dieser Monografie seine leicht überarbeitete, bei G. N. Stanton geschriebene und 2008 in Cambridge eingereichte PhD.-Arbeit vor. Das einleitende Kap. gibt einen knappen Forschungseinblick zum Verständnis des Ausdrucks „Neue Schöpfung“ vom Barnabasbrief bis zu Theodoret und erläutert die Grenzen der Untersuchung (im Blick auf die umfassenderen Themen Neuheit und Schöpfung). Ulrich Mells Arbeit zum Thema (1989) und vor allem diejenige von Moyer Hubbard (2002) sind Gesprächspartner, wobei Mell (auch J. L. Martyn) bekanntlich stark die kosmologische Dimension und Hubbard die anthropologische Dimension des Ausdrucks herausarbeitete. Hauptthese Jacksons ist aber: *Das paulinische Verständnis von „Neue Schöpfung“ vereint sowohl anthropologische (individuelle oder kommunale) als auch kosmologische Vorstellungen.*

Der erste Hauptteil (Historischer und Soziologischer Kontext für „Neue Schöpfung“, 15–80) untersucht alttestamentliche (Kap. 2; v. a. Jes) und frühjüdische Texte (Kap. 3; v. a. Jub + Qumran), sowie die insbesondere seit Augustus verbreitete röm.-imperialistische Kaiserideologie (Kap. 4; der exakte Ausdruck fehlt in diesen Texten allerdings), die von einer Zeitenwende und neuen Weltordnung (sichtbar z. B. durch Bauten) sprach und mit kosmologischen Begriffen kommuniziert wurde. Jackson findet im Kontext der untersuchten Texte jeweils personale und kosmologische Elemente miteinander verbunden.

Der zweite Hauptteil („Neue Schöpfung“ in den paulinischen Briefen – Eine Untersuchung der Hauptbriefe, 81–169) untersucht Gal 6,11–18 (Kap. 5) und 2 Kor 5,11–21 (Kap. 6), weil der Ausdruck darin vorkommt, und zudem Röm 8,18–25 (Kap. 7), weil darin das Konzept klar verwendet werde. In Gal 6 ist die „neue Schöpfung“ nicht nur anthropologischer Begriff (so sicher aufgrund von V.14), sondern gleichzeitig wird das Christusereignis innerhalb einer inaugurierten Eschatologie (vgl. bereits 2,19–21 und 4,4–6) gedacht. Gerade der Begriff *kosmos* in V.14 (schon 4,3) und insbesondere der Vergleich mit den Parallelstellen Gal 5,6 und 1 Kor 7,19 (auch Gal 3,28) zeigt, dass die Leser des Briefes den Begriff auch in einem kosmologischen Sinne gehört haben werden. Mit Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung ist auch für die ganze Welt eine neue Zeit angebrochen. – Für 2 Kor 5,17 wird die im Hintergrund stehende jesajanische Bildersprache (Jes 25,8 bereits für V.4; Jes 43,18 und v. a. 65,17 für V.17; Jes 49,8 für 2Kor 6,2) wahrscheinlich gemacht. Auch wenn natürlich das *tis* (jemand) eine deutliche individuell-anthropologische Betonung bedeutet, weisen die jesajanischen Bezüge und auch die Parallelaussage „das Alte ist vergangen“ innerhalb des Verses, ausgelegt im Kontext der vorangehenden Verse (V.16 als hermeneutische Zeitenwende), auf eine umfassendere, kosmologische Dimension der Neuen Schöpfung hin. Der einzelne Bekehrte ist eine Art Mikrokosmos der letztendlichen Erlösung des ganzen Kosmos. – In Röm 8 ist das Konzept „Neue Schöpfung“ durch die Stichworte *ktisis* (7-mal in Röm 1–8) und *kosmos* in Röm 3–5 vorbereitet. In 8,18–25 wird dann die jetzt in Christus offenbarte Herrlichkeit sowohl als Errettung der Menschheit (anthropologischer Aspekt) als auch als Erlösung der gesamten Schöpfung (kosmologischer Aspekt) gezeichnet.

Ein kurzes Schlusskapitel hält als Resultat fest, dass Paulus den Ausdruck „neue Schöpfung“ als Kurzformel für eine Soteriologie benutzte, die aufgrund der Wirksamkeit des Christusereignisses sowohl anthropologische als auch kosmologische Implikationen hat (173). Vier kurze Anregungen für weitere Studien, Bibliographie und (wie bei dieser Reihe gewohnt) ein Stellen-, Autoren- und Stichwortverzeichnis runden das Buch ab.

Die Grundthese des Buches überzeugt und wird m. E. genügend begründet. „Neue Schöpfung“ bei Paulus ist in erster Linie auf atl. Hintergrund zu verstehen und umfasst sowohl die individuell-anthropologische, als auch die kosmologische Dimension der in Christus angebrochenen Erlösung. Unbefriedigend bleiben trotzdem einige Punkte: Die Arbeit ist als „study of the historical and social setting of a pauline concept“ angekündigt und so bleibt die exegetische Arbeit und z. B. die Konversation mit den Kommentaren schwach. Weil aber der Ausdruck „Neue Schöpfung“ bei Paulus nur gerade zweimal vorkommt, wären eigenständige exegetische Tiefenbohrungen wichtig gewesen und z. B. die enge Verbindung des Ausdrucks mit den übrigen Neuheitsthemen und -begriffen in der Theologie des Paulus deutlicher geworden. Was die akademische Qualität der Arbeit betrifft, so ist gegen die Kürze grundsätzlich nichts einzuwenden (im Gegenteil!), aber das Fehlen der Arbeiten von L. H. Taylor (*The New Creation: A Study of the*

*Pauline Doctrines of Creation, Innocence, Sin, and Redemption* (New York: Pageant, 1958)), J. R. Levison (Artikel „creation and new creation“, in: *Dictionary of Paul and his Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, hg. v. G. F. Hawthorne, R. P. Martin und D. G. Reid (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1993), 189–190), P. S. Minear (*Christians and the New Creation: Genesis Motifs in the New Testament* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994)), C. B. Hoch jr. (*All Things New. The Significance of Newness for Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1995)) und G. Thomas (*Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“* (Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006)) oder auch z. B. der Röm-Kommentare von Haacker (1999), Whitington/Hyatt (2003), Osborne (2004), Cottrell (2005) und Porter (2006) oder der 2Kor-Kommentare von Matera (2003) und Keener (2005) in der Bibliographie verunsichert. Auch das innovativste Kap., dasjenige zur römischen Kaiserideologie, bleibt insgesamt blass. Zwar schränkt Jackson die Bedeutung für das Konzept „Neue Schöpfung“ selbst ein und warnt vor Überinterpretation (62–63). Und tatsächlich bleibt am Ende nicht viel mehr als die Feststellung, dass die paulinische Rede von der Neuen Schöpfung zwar ähnliche eschatologische Sprache wie die Kaiserideologie gebraucht, in der Sache aber dem „imperialen Evangelium“ konträr gegenübersteht. Dazu passt, dass das Ergebnis der gesamten Arbeit eher „mager“ ausfällt. Was genau ist der Erkenntnisgewinn und welche wichtigen Konsequenzen ergeben sich aus der Zusammenschau von anthropologischer und kosmologischer Dimension? Zumindest ist es Jackson gelungen, die Forschung in dem Sinne einen Schritt voranzubringen, als dass die Alternativsichten U. Mell versus M. Hubbard als überwunden angesehen werden können.

Jürg Buchegger-Müller

---

Gerhard H. Visscher: *Romans 4 and the New Perspective on Paul. Faith Embraces the Promise*, Studies in Biblical Literature 122, New York u. a.: Peter Lang, 2009, Hb., XIII, 265 S., US \$ 76,95

---

Das zu besprechende Buch ist die überarbeitete Fassung von Visschers PhD. Dissertation von 2008 im Department of Religious Studies der kanadischen McMaster Universität in Hamilton (Ontario). Visscher (V.) ist Prof. für NT am Canadian Reformed Theological Seminary in Hamilton und seine Arbeit wurde von Stephen Westerholm (und A. Reinhartz und P. Widdicombe) betreut. Wie der Titel besagt, untersucht V. den Argumentationsgang des Paulus in Röm 4 neu und zwar mit der Fragestellung, ob die Interpretation der Vertreter der „Neuen Paulusperspektive“ (NP) oder die traditionelle Auslegung des Textes überzeugender ist. Tatsächlich ist Röm 4 wohl der wichtigste Text, der sich nicht ohne weiteres

in die Sicht der NP einfügen lässt. Von da her dürfen wichtige und weiterführende Erkenntnisse in der hier exemplarisch geführten und unterdessen meist fruchtbaren Diskussion um die NP erwartet werden.

Nach einer kurzen, hilfreichen Einführung stellt V. im ersten Hauptteil (Kap. 2–3) als Vertreter der NP die Ansichten von E. P. Sanders, J. D. G. Dunn und N. T. Wright vor, sowie T. L. Donaldson (*Paul and the Gentiles*, 1997) und H. Räisänen (*Paul and the Law*, 1986) vor. Dabei interessiert natürlich vor allem ihre Auslegung von Röm 4, was für Sanders nicht so einfach ist wie bei Dunn und Wright, die je einen Kommentar zu Röm geschrieben haben. Zudem hat Sanders zwar eine „Neue Perspektive auf das Judentum“ gebracht, im Blick auf Paulus aber die „alte Perspektive“ vertreten! Dunn hat übrigens in der Festschrift für Erzbischof Methodios 1985 einen kurzen Artikel zu Röm 4 geschrieben (*Ecumenical Reflections on Romans 4*), den V. offenbar nicht kennt. Bei der Wahl von Donaldson und Räisänen ist nicht ersichtlich, warum stattdessen nicht z. B. D. B. Garlington oder M. F. Bird gewählt wurden. Auch eine Auseinandersetzung mit den deutschsprachigen M. Bachmann oder K. Haacker wäre spannend gewesen (Haacker hat einen Röm-Kommentar geschrieben, der 2006 in 3. Aufl. erschien und den V. ebenfalls nicht kennt), auch wenn diese beiden vielleicht nicht eindeutig den Befürwortern oder Gegnern zugeordnet werden könnten. – Bei den Vertretern der „Gegner“ der NP ist die Auswahl mit T. R. Schreiner, F. Thielman, M. A. Seifrid, S. J. Gathercole und S. Westerholm sicher repräsentativ. Allerdings wäre z. B. P. Stuhlmacher hier ebenfalls wichtig, der nicht nur einen Röm-Kommentar geschrieben, sondern sich auch direkt zur NP geäußert hat. Und wenn wir schon bei den „Lücken“ sind, so erstaunt, dass der Standardkommentar von U. Wilckens (EKK) und die Kommentare von D. Zeller (1985), M. Theobald (1993), H. Schlier (2002) und E. Lohse (KEK, 2003) mit Abwesenheit glänzen.

Im nächsten Abschnitt (Kap. 4) erhellt V. den Hintergrund des Kapitels mit einer ausführlichen Diskussion zum Anlass und Zweck des ganzen Briefes (allerdings auch hier ohne Kenntnis z. B. von A. Reicherts Arbeit (2001)). Er erläutert die Argumentation bis zu 3,26, diskutiert fünf Vorschläge zur Beziehung zwischen 3,27–31 und 4,1–25 und bespricht detaillierter den Inhalt der Verse 3,27–31. Dabei geht V. (m. E. zu Recht) davon aus, dass 4,1–25 in einer Art von assoziativer Logik (R. Hays) fast jedes Stichwort und Thema aus 3,27–31 wieder aufgreift.

Das Hauptkapitel 5 ist eine ausführliche (135–219) exegetische Studie des ganzen Kapitels Röm 4, wobei an den gewichtigen Stellen auf der Seite der NP (nur) Dunn und Wright die Gesprächspartner sind. V. bespricht die exegetischen Weichenstellungen kenntnisreich, fair und ausgewogen und erhellt z. B. ausführlich das „Abrahambild“ zur Zeit des Paulus. Er stellt m. E. auch zu Recht Dunns (früheres?) Verständnis des Ausdrucks „Werke des Gesetzes“ oder Wrights verengte Sicht des Ausdrucks „Gerechtigkeit“ in Frage. Ob allerdings Dunns aktuelle Aussagen zu dem Ausdruck wirklich ernst genommen werden, erscheint mir

fraglich. - Die Frage in 4,1 versteht V. als simple Eröffnung der folgenden Diskussion: „Was sollen wir also sagen, hat Abraham, unser Ahnvater nach dem Fleisch, gefunden?“ Besonders deutlich werden die Unterschiede zwischen der NP und der traditionellen Auslegung bei 4,2 (rühmt sich Abraham wegen seiner Vorzüge als Jude oder wegen seiner Taten?), der Bedeutung von *logizomai* in 4,3, dem Verständnis von *asebes* in 4,5 (Heide oder Gottloser?) und wen *hoi ek nomou* in 4,14 meint (das jüdische Volk oder allgemein alle Menschen, die sich auf das Gesetz verlassen?).

Zum Formalen: Zwei Appendices (zum Ausdruck „Werke des Gesetzes“ (E. Lohmeyer schrieb seinen Aufsatz nicht um 1955, sondern 1929!) und 2 Seiten (!) zur Aussage Wrights, die Torah habe eine Barriere gegen die Heiden aufgerichtet) stehen etwas unverbunden am Ende des Buches. Auf die Bibliographie folgt ein kurzes, kombiniertes Stichwort/Autorenregister mit (nur) 48 Einträgen. Störend wirken zahlreiche Fussnoten auf falschen Seiten, eine zu große Zahl von Schreibfehlern und Duplikationen ganzer Fussnoten auf S. 7 und 38.

Im Vorwort wurde das Buch als exegetische Studie vorgestellt und daher verunsichern die bereits genannten Literaturlücken. Auch wenn es um die exegetische Feinarbeit geht, scheint V. wichtige Beiträge nicht zu kennen, zumindest nicht zu nennen: Haacker z. B. führt in seinem Röm-Kommentar allein für 4,1–12 dreißig wichtige Arbeiten/Artikel an, von denen V. nur gerade 7 zu kennen scheint. So wichtige Arbeiten wie K. Bergers „Abraham in den paulinischen Hauptbriefen“ (1966) oder J. Jeremias „Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen“ (1953) sind nicht verwertet. Umgekehrt fällt auf, wie stark sich V. auf die Arbeiten von (selbstverständlich S. Westerholm), F. Watson, B. Schlieser und bei den Kommentaren auf Schreiner und Jewett stützt. – In seinen 10 Schlussthesen werden durchaus auch die bleibenden Beiträge der NP gewürdigt (Korrektur der Sicht des Judentums; polemische Natur der paulinischen Lehre der Rechtfertigung aus Glauben; Rolle des Themas „Einschluss der Heiden“). Trotzdem sei mit Röm 4 die NP quasi tödlich getroffen oder „am Boden“ (184). Das ist ein vorschnelles Urteil. V.s exegetischen Entscheidungen sind nicht oberflächlich gefällt, aber an wichtigen Punkten anfechtbar. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass V. es schafft, ausführlich über Abraham und Röm 4 zu schreiben, ohne ein einziges Mal auf das Thema „Bund“ einzugehen (auch wenn das Wort nicht vorkommt)! Auch sein Verständnis von „Glaube“ und damit verbunden der paulinische Gebrauch von Gen 15,6 (er interpretiere Gen 15,6 gegen den natürlichen und offensichtlichsten Sinn gerade auf „neue Weise“, 158–167) überzeugt nicht. Hier fehlt zudem die Auseinandersetzung mit dem noch immer wichtigen Werk von A. Schlatter (*Der Glaube im Neuen Testament*). – V. Arbeit hat zweifellos einen zentralen Text in der aktuellen Diskussion um die NP aufgegriffen und einen wichtigen Diskussionsbeitrag geliefert. Das letzte Wort zu Röm 4 und der NP ist damit aber noch nicht gesprochen.

Jürg Buchegger-Müller

---

Dieter Zeller: *Der erste Brief an die Korinther*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, geb., 549 S., € 85,-

---

Dieter Zeller, seit 2004 emeritierter Professor für Neues Testament und Religionswissenschaft an der Universität Mainz, legt mit diesem Werk seinen ersten großen wissenschaftlichen Kommentar zu einem neutestamentlichen Text vor (nach seinem *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament, 1984, und seinem Römerbriefkommentar im Regensburger Neues Testament, 1985). Die Einleitung (29–67) behandelt die römische Stadt Korinth, die Entstehung und Zusammensetzung der korinthischen Gemeinde, die Situation des Autors, Aufbau, epistolare und rhetorische Gesichtspunkte, Literarkritik, Kanon- und Wirkungsgeschichte, theologische Bedeutung, und Text. Zeller beschreibt die „tonangebenden Persönlichkeiten“ in der Gemeinde als Freigelassene, „die sich als Händler oder Handwerker selbständig machten“, betont jedoch, dass die Mehrheit der Gemeindeglieder „Menschen ohne Sozialprestige und Besitz“ waren (39). Was die Gruppierungen und Konflikte betrifft (39–45), kann Zeller keine pneumatische Einheitsfront erkennen; er warnt allerdings davor, den Streit der Gruppen als harmloses Gezänk ohne theologische Differenzen zu betrachten. Die Suche nach Weisheit hat mit Rhetorik zu tun, während andere Missstände (z. B. die sexuellen Exzesse) mit der noch nicht überwundenen heidnischen Mentalität verknüpft sind. Versuchen, den Ersten Korintherbrief insgesamt oder Teilstücke innerhalb des Briefes mit Hilfe von Kategorien der klassischen Rhetorik zu analysieren, begegnet Zeller zu Recht mit Skepsis: „Die Vielzahl und Widersprüchlichkeit der angebotenen Lösungen disqualifiziert hier oft schon die Methode im Vorhinein“ (51). Was literarkritische Anfragen an die Einheit des Briefes betrifft, argumentiert Zeller für die „kleine Lösung“, d. h. für die Zuordnung der Abschnitte 11,2–34 und 15,1–58 zum Vorbrief (53 n. Chr.), die bei der Abschrift von Paulusbriefen zum Austausch mit anderen Gemeinden im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts in den 54 n. Chr. verfassten Ersten Korintherbrief aufgenommen wurden. Im Vergleich mit der ausführlichen Darstellung der Kanon- und Wirkungsgeschichte (sechs Seiten) sind die Bemerkungen über die theologische Bedeutung (zwei Seiten) sehr kurz geraten. Der Satz „es fällt also schwer, aus dem Brief ein theologisches Gesamtthema herauszudestillieren“ (66) klingt wie eine Klage, die angesichts der von Paulus behandelten Themenfülle unnötig ist. Richtig ist, wenn Zeller „das theologisch Spannende“ (65) in der Art und Weise sieht, wie Paulus die überkommene Christusbotschaft argumentativ in wechselnden Situationen einsetzt.

Die Auseinandersetzung mit alternativen Meinungen wird in Fußnoten geführt. In zwölf Exkursen behandelt Zeller die rhetorische Weisheit als Gegenpol zum Evangelium, das Kreuz und seine Bedeutung in der Theologie des Paulus, den religionsgeschichtlichen Hintergrund von 2,6–16, die möglichen Hintergrün-

de der Warnung vor Unzucht, die Jungfräulichkeit in der frühen Kirche und ihrer Umwelt, die Problematik des Götzenopferfleisches, den Unterhalt der Missionare, Glossolie im frühen Christentum, Prophetie im frühen Christentum, die Anfänge und Funktion des Auferstehungsglaubens in Israel, Auferstehung und messianisches Reich, und die Identität und Andersartigkeit des Auferstehungsleibes.

Einige Bemerkungen zu Inhaltlichem müssen genügen. Zeller interpretiert Kap. 1–4 auf dem Hintergrund der antiken Rhetorik als das Kennzeichen der griechischen „Weisheit“: Paulus stellt der „diffus wahrgenommenen hellenistischen Bildungswelt die Offenbarung der Weisheit Gottes (2,6–10a) entgegen“ (100). Der Konflikt in der Gemeinde entstand hauptsächlich im Zusammenhang der Person und der rhetorischen Präsentation des Apollos, auf dessen Anhänger die Polemik des Paulus am ehesten zielt. Paulus argumentiert gegen die rhetorische Weisheit nicht zuletzt deshalb, weil sie nicht auf Glauben aus ist, sondern an das Urteilsvermögen des Hörers appelliert. Die Interpretation des Stolzes der Korinther im Hinblick auf den Unzüchtigen von 5,1–13 mit Verweisen auf den möglichen Reichtum und Einfluss des Unzüchtigen (Chow, Clarke, Winter) hält Zeller für spekulativ, ein Urteil, das auch für seine eigene Interpretation gilt (vielleicht wurde die sexuelle Verbindung mit der Stiefmutter toleriert, weil man das atl. Gesetz für bedeutungslos hielt; 200). Mit der Warnung vor Unzucht in 6,12–20 reagiert Paulus wohl auf den Missbrauch der von ihm propagierten Freiheit vom Gesetz, die nicht als Legitimation eines Rückfalls ins Heidentum verstanden werden darf (231). Die These 7,1 ist kein Zitat aus dem Brief der Korinther, sondern gibt die Ansicht des Paulus im Sinn eines Prinzips wieder, das von einigen Korinthern im Sinne asketischer Tendenzen verabsolutiert wurde (als Ausdehnung und Radikalisierung kultischer Reinheit), wogegen Paulus sich wendet (237f). Für die Interpretation von 8,1–11,1 ist es wichtig, die rhetorische Strategie des Paulus zu erkennen: er möchte zunächst mit jenen korinthischen Christen, die „Erkenntnis“ beanspruchen, Einverständnis herstellen, indem er ihre „Freiheit“ grundsätzlich anerkennt, ehe er in Kap. 10 das „schwerere Geschütz“ aufführt, die atl. fundierte Warnung vor dem Götzendienst (280). Die Problematik der Überschätzung der Glossolie wurde von Paulus selbst gelöst, wie in den analogen Fällen 6,12–20 und Kap. 7–8: Paulus „kritisiert nicht die Sehnsucht nach eschatologischer Vollendung, sondern nur die spannungslose Übersättigung“ (383). Die Leugnung der Auferstehung einiger Korinther ist auf dem Hintergrund heidnischer Durchschnittsmentalität zu verstehen: sie lehnten eine Auferstehung überhaupt ab, ohne dass dies notwendigerweise zu Libertinismus führt (15,32 ist polemisch überspitzt; 458f).

Zeller informiert kompetent und zuverlässig über die relevanten literarischen, grammatikalischen, historischen, exegetischen und theologischen Fragen und Sachverhalte, die der Erste Korintherbrief aufwirft. Die aktuelle Forschungssituation wird in den Anmerkungen vorgeführt und kommentiert. Dieser Kommentar zum Ersten Korintherbrief gehört in die Bibliothek jedes neutestamentli-

chen Exegeten und jedes Verkündigers, der über Texte dieses wichtigen Paulusbriefes predigt.

Eckhard J. Schnabel

### 3. Umwelt, Zeitgeschichte

---

Michael Zugmann: „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. *Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20*, WUNT II/264, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, kt., XII, 497 S., € 84,-

---

Obwohl sie in der Apostelgeschichte nur an wenigen Stellen erscheinen, hat die Gruppe der hellenistisch geprägten Jerusalemer Judenchristen, die in den frühen Kapiteln der Apostelgeschichte erwähnt wird, in der neutestamentlichen Forschung und in ihren Rekonstruktionen der Geschichte des Urchristentums in den letzten zwei Jahrhunderten eine große Rolle gespielt. Oft hat man sie im Gefolge F.C. Baur dem palästinischen Judentum gegenübergestellt, eng mit Paulus assoziiert und durch die spätere Lokalisierung in Antiochien mit der gesetzesfreien Heidenmission und der Diversifizierung neutestamentlicher Theologie in Verbindung gebracht. Auch wenn viele dieser teils gewagten Thesen massiv kritisiert wurden und zu Recht als überholt gelten, erscheinen einige Elemente dieser Rekonstruktionen erstaunlich hartnäckig in der Substruktur auch der neuesten Forschung. Auf diesem Hintergrund bietet die vorliegende Untersuchung (Doktoraldissertation KTU Linz, 2008) neue Perspektiven. In ihr widmet sich der Autor vornehmlich der kulturellen, sozialen und religiösen Verortung griechischsprachiger Nichtgriechen im ersten Jahrhundert n. Chr. Erst auf diesem Hintergrund fragt Zugmann abschließend nach dem erkennbaren „theologischen Profil“ der Hellenisten in Act 6,1 und 9,26.

Nach knappen einleitenden Überlegungen zu den „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte (1–10; angesichts der Bedeutung der Hellenisten in der Forschungsgeschichte vermisst man einen entsprechenden Überblick!) und Schilderung des eigenen Vorgehens untersucht Zugmann die Wortgruppe *hellenistes*, *hellenizein*, *hellenismos* und *hellenisti* in der profanen Gräzität bis in die Zeit des NT (11–24). Kapitel 3 skizziert die „Historische Verortung der Hellenisten als griechischsprachige Nichtjuden“ (25–44). Kapitel 4 (45–88) bietet einen gründlichen Überblick über griechischsprachige Nichtgriechen im paganen Bereich (im altrömisch-italischen Kulturbereich, im seleukidischen Syrien sowie im ptolemäischen Ägypten).

Das umfangreiche fünfte Kapitel beschreibt griechischsprachige Juden (89–294). Zugmann schildert Verbreitung und Ausmaß griechischer Sprachkenntnisse und Hellenisierung sowie in geschichtlicher Perspektive die Begegnung des Ju-

dentums mit dem Hellenismus. Weiter geht es um die Begegnung mit den Griechen im Spiegel biblischer Texte und um das griechischsprachige Diasporajudentum im westlichen Mittelmeerraum, in Ägypten/Alexandria, in der Kyrenaika, in Syrien/Antiochia, Kleinasien, Zypern und in Judäa. Für die letzte Region behandelt Zugmann die Übernahme der griechischen Sprache durch palästinische Juden und deren multilingualen Kontext, die Belege für griechischsprachige Juden in Judäa vom 3. Jh. v. Chr. bis ins 1. Jh. n. Chr. sowie die Faktoren, die die Übernahme der griechischen Sprache begünstigt haben, etwa der Kontakt des Mutterlandes mit der Diaspora (Einflussnahme für und auf die Diaspora, theologisch-geistiger Austausch mit der Diaspora, Betreuung von Wallfahrern) und den Kontakt der Diaspora mit dem Mutterland durch die Tempelsteuer, Wallfahrten nach Jerusalem und Rückwanderer aus der Diaspora (257–294).

Auf diesem Hintergrund skizziert Zugmann im sechsten Kapitel das „theologische Profil der ‚Hellenisten‘ in Apg 6,1 und 9,29“ (295–406). Zugmanns Schwerpunkt liegt dabei auf den judenchristlichen Hellenisten in Act 6f, die anderen Vorkommen, vor allem in Act 11,29–26 und andere Vorkommen der antiochenischen Gemeinde und deren Bedeutung für die urchristliche Mission spielen keine Rolle. In Act 6f geht es um Konflikte um Tempel und Tora. Neben detaillierter Behandlung bietet Zugmann Vergleiche mit den gegen Paulus erhobenen Vorwürfen in Act 21,21.28, mit dem Tempelwort Jesu aus Mk 14,56–58. Weitere Anhaltspunkte zur Theologie der Hellenisten der Stephanusgruppe sind nach Zugmann die von Paulus aufgenommene Deutung Jesu als *hilasterion* in Röm 3,25, die Entwicklung der Präexistenzchristologie sowie die Heidenmission und Torakritik (377–403).

Bei den Hellenisten der Apostelgeschichte handelt es sich zu einem guten Teil um Rückwanderer aus der griechischsprachigen Diaspora, die wegen ihrer besonderen Affinität zum Tempel, zur Tora und zur Heiligkeit des Landes Israel in die heilige Stadt gekommen waren (403). Durch die Vermittlung „zweisprachiger Gräkopalästinern“ wurden einige zu Jesusanhängern. Mit den „Hebräern“ der Urgemeinde teilten sie zentrale Glaubensinhalte, vor allem die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus als Messias. Als Folge der organisatorischen Verselbständigung des griechisch sprechenden Gemeindeteils (Act 6,1–7) bildete sich ein eigenes theologisches Profil heraus. Die Hellenisten „dürften also, vom gemeinsamen Glauben der Urgemeinde ausgehend, mit Kreuz und Auferstehung Jesus als eschatologischem Heilshandeln Gottes sei die Endzeit angebrochen, zu weitreichenden christologisch-eschatologischen Folgerungen gekommen sein, die eine Relativierung von Tempel und Tora bedingten“ (404). In ihrer Verkündigung dürfte die Tempelkritik sachlich und zeitlich Priorität vor der Torakritik gehabt haben. Zugmann schließt:

Galt der Tempel den jüdischen Hellenisten, den Rückwanderern aus der Diaspora, bisher als Ziel der Verheißung Gottes und als Ort der wahren Gottesverehrung ..., so relativieren ihn die judenchristlichen Hellenisten jetzt als cheiropoieton [als von Händen gemacht] und ma-

chen deutlich, dass der Tempel bei aller bisherigen Bedeutsamkeit nicht der Schlusspunkt der Verheißungserfüllung ist; denn diese ist erst mit dem „nicht von Händen errichteten Tempel“ (vgl. Mk 14,58), dem durch das Ostergeschehen, insbesondere durch den Heilstod Jesu, errichteten endzeitlichen Tempel der Jesusgemeinschaft, eingetreten.

Der Ausgangspunkt der Tempelkritik ist primär eine positive christologisch-soteriologische und ekklesiologische Aussage: die Deutung des Todes Jesu als eschatologische Sühne und die Auffassung, dass durch das Ostergeschehen, insbesondere durch den Heilstod Jesu, errichteten endzeitlichen Tempel der Jesusgemeinschaft, eingetreten (405).

Nach Zugmann lässt sich die Heidenmission der Hellenisten „am einleuchtendsten mit der Annahme erklären, dass sie Konsequenz aus der Tempelkritik der Hellenisten war, die Jesu Sühnetod als eschatologische Manifestation der Bundestreue Gottes, ja Besiegelung eines neuen Bundes und damit als endzeitliche Überbietung und Erfüllung des Tempelkults deutete“ (403).

Bei einigen methodischen und exegetischen Anfragen in der Behandlung der Vorkommen in der Apostelgeschichte (vor allem in der Reduktion auf Act 6f, kaum Aufarbeitung der Forschungsgeschichte; und – geben die gegen Stephanus erhobenen Vorwürfe tatsächlich seine Position und die anderer hellenistischer Judenchristen wieder?) ist die ausführliche Darstellung griechischsprachiger Nichtgriechen und vor allem griechischsprachiger Juden, die den Hauptteil der Arbeit ausmacht, sehr hilfreich (nach der Bedeutung der LXX wäre noch deutlicher zu fragen). Sie ist für viele andere Fragen neutestamentl. Wissenschaft von Bedeutung, u. a. für Herkunft und Prägung des Paulus (vgl. dazu M. Tiwald, *Hebräer von Hebräer. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, HBS 52, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008), anderer judenchristlicher Missionare, der Juden, die diese Mission zu gewinnen suchte und der Judenchristen in Jerusalem und im östlichen Mittelmeerraum bis hin nach Rom. Ferner ist zu begrüßen, dass Zugmann die Einheit der Jerusalemer Gemeinde betont und Wesen sowie Entwicklung des theologischen Profils der Hellenisten u. a. von der Lehre Jesu her überzeugend ableitet. Dieses Profil ist wichtig für das Verständnis des vorpaulinischen Christentums, des Judenchristentums und der Voraussetzungen der übertrittsfreien Heidenmission. Anstelle der Hypothesen früherer Forschung, die mit Aporien behaftet waren oder zu ihnen führten, treten hier plausible traditionsgeschichtliche Linien.

*Christoph Stenschke*

#### 4. Theologie

---

Klaus Haacker: *Was Jesus lehrte. Die Verkündigung Jesu – vom Vaterunser aus entfaltet*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010, Pb., 280 S., € 34,90

---

Klaus Haacker, bis 2007 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, entfaltet in diesem Werk, das aus langjähriger Lehrtätigkeit und wissenschaftlicher Forschung heraus verfasst wurde, die Verkündigung Jesu. Der Aufbau des Buches orientiert sich am Vaterunser.

Die ersten beiden Kapitel haben einführenden Charakter. Haacker legt kurz seine Position zur synoptischen Frage dar. Er rechnet für die früheste Zeit mit einer „Mehrzahl nicht völlig identischer Exemplare“ unserer Evangelien. (13) In methodischer Hinsicht will Haacker von einem Vertrauensvorschuss gegenüber den Quellen ausgehen. Beim Vergleich der matthäischen und der lukanischen Fassung des Vaterunsers markiert Haacker einige Unterschiede. Er insistiert auf dem theozentrischen Ansatz des Vaterunsers. Genauso sei auch die Verkündigung Jesu insgesamt theozentrisch und nicht anthropozentrisch strukturiert. Sie ist von der Gottesfrage und nicht von der Heilsfrage her entworfen.

Der Mittelteil des Buches entfaltet in acht Kapiteln jeweils ausgehend von den einzelnen Zeilen des Vaterunsers die Verkündigung Jesu. Abweichend von der vorgeschlagenen Gliederung des Vaterunsers in zehn Zeilen (19) sind zweimal zwei Zeilen zusammengefasst. Zunächst wird immer die entsprechende Aussage des Vaterunsers ausgelegt, wobei insbesondere die diversen Begriffsstudien erhellend sind, z. B. wenn „Vater“ als Metapher charakterisiert wird. In dem jeweils zweiten Teil der einzelnen Kapitel werden der Vaterunser-Zeile verschiedene Aussagen Jesu zugeordnet. Dadurch werden thematische Überblicke zur Botschaft Jesu geschaffen, die anhand ausgewählter Stellen weiter vertieft werden. So wird z. B. im Zusammenhang von Gottes Vatersein gegenüber den Menschen das Gleichnis vom verlorenen bzw. wiedergefundenen Sohn ausführlich behandelt.

Die Worte vom Reich Gottes werden natürlicherweise der Bitte um das Kommen des Reichs zugeordnet. Nach Haacker wird die Welt „noch nicht wirksam von Gott regiert“ (75), was weit reichende Konsequenzen für das Theodizeeproblem hat, denn dann ist die Botschaft Jesu vom kommenden (!) Reich Gottes in den Vordergrund zu stellen und nicht der zeitlose Gedanke der Allmacht Gottes (76). Das Verhältnis zwischen futurischen und präsentischen Aussagen zum Reich Gottes ist nach Haacker mit der dialektischen Formel „Schon und noch nicht“ nur unzureichend wiedergegeben, da die präsentischen Aussagen ihren Realitätsbezug auf den einzelnen Menschen fokussieren, während die futurischen stärker die Verwandlung der ganzen Welt im Blick haben. Relativ ausführlich werden weiter die Reich-Gottes-Gleichnisse behandelt.

Die Ethik Jesu wird dem Satz „Dein Wille geschehe wie im Himmel, so auf Erden“ zugeordnet. Die Konzentration richtet sich auf die von Jesus bevorzugt angesprochenen Grundprobleme, nämlich Konfliktbewältigung, Feindesliebe und Sexualethik. Sehr aufschlussreich sind auch hier die Begriffsklärungen. In den Ausführungen zum Begriff *plēsion* (Nächster) stellt Haacker klar, dass Nähe zu einem Menschen nicht nur festzustellen, sondern herzustellen ist, wo sie gebraucht wird (140).

Unterschiedliche Auslegungsmöglichkeiten werden mitunter nur kurz dargestellt, ohne ausführlich diskutiert werden zu können, wie z. B. bei der Brotbitte. So wird sich mancher gelegentlich eine Vertiefung der diversen Argumente wünschen. Andererseits besticht Haackers Auslegung durch ausgewogene exegetische Klärungen, z. B. zum Gleichnis vom bittenden Freund (163–166). Des Öfteren benennt Haacker direkt die Relevanz der Botschaft Jesu für die gegenwärtige Gesellschaft bzw. Lebenspraxis, z. B. wenn er auf die Gefahren von „Mammomonismus“ und „Vergötzung von Sachwerten“ (68f) hinweist oder wenn er zu einem Nachdenken über die Ethik des Kreditwesens mahnt (200).

In dem Kapitel zur letzten Vaterunser-Bitte werden das Thema Nachfolge und die Menschensohnworte behandelt. Haacker hält die Zweifel daran, dass Jesus sich selbst als Menschensohn bezeichnet hat, für verwunderlich, da das sonst behauptete Differenzkriterium erfüllt sei und Menschensohn in der nachösterlichen Christologie kein Standard-Element sei. Der letzten Vaterunserzeile werden weiter auch einige Texte aus den synoptischen Abschiedsreden zugeordnet.

Der Epilog widmet sich der Frage nach der Relevanz der Verkündigung Jesu, die ausgehend vom Doppelgleichnis vom Hausbau grundsätzlich bedacht wird.

Ein mehrteiliger Anhang befasst sich mit dem Stellenwert der Verkündigung Jesu für die neutestamentliche Theologie, mit der Authentizität des Vaterunsers und mit der Rolle der Pharisäer. Ergänzt wird das Werk durch ein Bibelstellen- und durch ein Namens- und Sachregister.

Die Zuordnung der verschiedenen Jesusworte zu den einzelnen Vaterunser-Worten ist von unterschiedlicher Evidenz. So erschließt sich der Zusammenhang zwischen der Bitte um das Kommen des Reiches und den Worten vom Reich Gottes unmittelbar, während die Zuordnung der Menschensohnworte zur letzten Vaterunserzeile nicht ganz so zwingend erscheint. Die Orientierung der Darstellung am Vaterunser geht teilweise etwas zu Lasten des systematischen Überblicks. So sind z. B. die Aussagen Jesu über sich und sein Werk etwas verstreut (Heilsbedeutung des Todes Jesu in Kap. 8, Menschensohnworte in Kap. 10). Der Absicht und der Anlage des Buches entsprechend, sind die Taten Jesu weniger im Blick. Hier stellt sich jedoch die Frage, ob und inwieweit sich Jesu Verkündigung und Jesu Wirken voneinander trennen lassen.

Haacker legt mit diesem Buch nicht nur eine gründliche Exegese des Vaterunsers, sondern auch eine recht umfassende Darstellung der Verkündigung Jesu vor, die bekanntermaßen in der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft der letzten Jahrzehnte oft abgewertet wurde. Haackers fundierter Beitrag

bietet einen guten Überblick und viele anregende Einsichten. Das gut verständlich geschriebene Buch ist Theologen, Studierenden und Verkündigern sowie auch nicht theologisch ausgebildeten Interessierten wärmstens zu empfehlen.

*Detlef Häußler*

Volker Rabens: *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*, WUNT II/283, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, kt., XVI, 378 S., € 69,-

Volker Rabens (Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum und Postdoc beim Internationalen Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung „Dynamiken der Religionsgeschichte“) veröffentlicht hiermit seine an der London School of Theology unter der Begleitung von Max Turner angefertigte Dissertation. Die Fragestellung der Monografie formuliert Rabens folgendermaßen: „The question of this book is how Paul ... comprehends religious-ethical life to be empowered by the Spirit“ (1). Dass Rabens sich bereits vor über einem Jahrzehnt mit dieser interessanten Thematik beschäftigt hat, demonstriert sein Artikel „The Development of Pauline Pneumatology: A Response to F. W. Horn“ (*BZ* 43 [1999], 161–179), den er z. T. wörtlich in die Monografie eingeflochten hat (vgl. 13 [oben] der Monografie mit 164 [oben] des *BZ*-Artikels). Forschungsgegenstand der Monografie sind die sieben sog. „undisputed Pauline epistles“ (20), wobei gelegentlich auch das Zeugnis von „other epistles of the Pauline tradition“ (20) – Rabens betont wiederholt die Relevanz des Eph (20; 231 Anm. 277) – Beachtung findet.

Nach dem einleitenden ersten Kapitel (1–21: „Introduction“) gliedert sich das Buch in drei „Parts“. Im ersten Teil (23–120), welcher die Kapitel 2 und 3 beinhaltet, setzt Rabens sich kritisch mit dem sog. „infusion-transformation approach“ als einem etablierten Erklärungsmodell für die Befähigung ethischen Lebens durch den Heiligen Geist auseinander. Dieser in neuerer Zeit v. a. von Friedrich Wilhelm Horn (99) vertretene Ansatz versteht den Heiligen Geist als materielle Substanz, die z. B. mit dem Wein des Abendmahls und dem Wasser der Taufe durch den Mund respektive die Hautporen in den Menschen gelangt und so dessen ethisches Leben ermöglicht. Es gelingt Rabens aufzuzeigen, dass dieser Ansatz weder in der griechisch-römischen bzw. jüdischen Umwelt des Paulus (Kapitel 2) noch in den Schriften des Apostels (Kapitel 3) eine Grundlage findet. So macht Rabens z. B. plausibel, dass 1 Kor 12,13c metaphorisch zu verstehen ist (109–119). Am Ende seiner Überprüfung kommt Rabens zu dem überzeugenden Ergebnis, dass „the ‚infusion-transformation‘ approach ... did not bear close examination“ (123).

Im zweiten Teil (121–242), der die Kapitel 4 bis 6 umspannt, entfaltet Rabens seinen eigenen Ansatz, den er als „A New Approach“ (121) bezeichnet. Laut Rabens' Ansatz werden Menschen in erster Linie durch eine intime Beziehung mit Gott (dem Vater?), Jesus Christus und der Gemeinschaft der Gläubigen vom Heiligen Geist zu religiösem/ethischem Leben befähigt (vgl. 123: „[I]t is primarily through deeper knowledge of, and an intimate relationship with, God, Jesus Christ and with the community of faith that people are transformed and empowered by the Spirit for religious-ethical life“; Kursivierung im Original). Rabens' innovativer und äußerst sorgfältig ausgearbeiteter Ansatz gründet sich im Wesentlichen lediglich auf den Vers 2 Kor 3,18 und die Perikope Röm 8,12–17, wobei sich Rabens bei deren Behandlung auch noch auf einige andere (vgl. Überschrift 203: „et al.“) paulinische Texte stützt. Die textliche Basis für Rabens' Ansatz ist somit recht begrenzt. Zudem handelt es sich – was Rabens auch einräumt (242) – bei 2 Kor 3,18 um einen äußerst schwierigen und umstrittenen (vgl. 242: „debated“) Vers (vgl. ferner 175, wo Rabens A. T. Hanson, *JSNT* 9 [1980] 19 zitiert: „[T]he Mount Everest of Pauline texts as far as difficulty is concerned ...“). Bei der Entfaltung seines eigenen Ansatzes, den er „our relational approach“ (126) nennt, weist Rabens darauf hin, dass Preben Vang in seiner unveröffentlichten Dissertation (Southwestern Baptist Seminary) bereits 1994 einen ganz ähnlichen Ansatz im Hinblick auf die paulinische Ethik vorgestellt hat (144: „Vang's relational approach“). Rabens grenzt sich deutlich von Vang ab, indem er betont, dass sein eigener Ansatz im Gegensatz zu dem Vangs „not centered on a relationship to the Spirit as a person“ (128 Anm. 20) ist. Trotz dieser Erklärung fragt man sich als Leser, warum Rabens die Forschungsergebnisse seines ‚Gesinnungsgenossen‘ (immerhin wird Vangs Anliegen eines „relational approach“ von Rabens doch prinzipiell geteilt) – von drei beiläufigen Erwähnungen abgesehen (128 Anm. 20; 144; 240 Anm. 313) – schlichtweg ignoriert.

Im dritten Teil (243–252), welcher lediglich Kapitel 7 („Conclusion“) beinhaltet, fasst Rabens die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen und zeigt Wege für die zukünftige Forschung auf. In einem langen „Appendix“ (253–306) präsentiert Rabens eine Forschungsgeschichte zur Thematik seiner Arbeit („140 Years of Research on Spirit and Ethics in Paul: A Critical Overview“). Eine entsprechende „brief thematic summary and systematisation“ (2) präsentiert Rabens im ersten Kapitel (2–15). Im Hinblick auf 1 Kor 15,35 schreibt Rabens: „[T]he most natural way of reading ... is not ..., but ...“ (90). Eine ähnliche Leseanleitung ist auch im Hinblick auf Rabens Buch zu geben. Um dieses mit dem größtmöglichen Gewinn zu lesen, empfiehlt es sich, dessen Lektüre nicht mit dem „Appendix“ zu beenden, sondern vielmehr mit diesem zu beginnen. Die Forschungsgeschichte, die Rabens hier präsentiert, ist nicht nur äußerst gelungen und instruktiv, sondern füllt zudem eine Lücke in der Paulusforschung: „Since a comprehensive presentation and critical analysis of the various positions has thus far not been provided, one objective of the present work is to fill this gap“ (2).

Abgerundet wird die Monografie durch eine Bibliografie (307–342) sowie durch Stellen- (343–361), Autoren- (362–369) und Sachregister (370–378).

Rabens hat eine gut durchdachte, logisch gegliederte und sorgfältig ausgearbeitete Monografie vorgelegt. Die zahlreichen Zwischenfazits und Schaubilder verstärken die ohnehin gute Lesbarkeit von Rabens' Ausführungen. Die Monografie enthält einige wenige Grammatik- und Druckfehler. So gibt Rabens z. B. sowohl im Fußnotenapparat (80 Anm. 5) als auch im Literaturverzeichnis (333) fälschlicherweise „*Einleitung ins* [sic!] *Neue Testament*“ als Titel der 6. Auflage (2007) von Udo Schnelles Standardwerk zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft an. Inkonsistent ist das Nebeneinander von American English (z. B. 44: „recognize“) und British English (z. B. 268: „recognise“).

Abschließend ist anknüpfend an Rabens' Eingangssatz (1) festzuhalten: „Every student of Paul“ kann bei der Beschäftigung mit der ihr bzw. ihm früher oder später begegnenden Frage „[H]ow is it possible to put Paul's ethic into practice?“ in Rabens' Monografie hilfreiche Antworten und Anregungen finden.

Boris Paschke

---

Michael J. Gorman: *Inhabiting the Cruciform God. Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2009, Pb., 194 S., US \$ 24,–

---

Gorman führt mit diesem schmalen Bändchen seine bisherigen Arbeiten von 2001 (*Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*), 2004 (*Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*) und 2008 (*Reading Romans*) weiter und integriert im neuen Buch in den Kap. 1 und in Kap. 3 je einen bereits anderweitig erschienenen Artikel aus dem Jahr 2007. Seine Hauptthese: Im Kern ist die Soteriologie nach Paulus *theosis*, das heißt Anteilhabe am Leben und Charakter Gottes, wie dieses am Kreuz offenbart wurde. Das hat Konsequenzen für das Verständnis von „Rechtfertigung“ und „Heiligung“ und bedeutet, dass Gewaltlosigkeit ein wichtiges Kennzeichen des Christseins ist.

Schon in seinen früheren Arbeiten hat G. die Bedeutung des Kreuzes nicht nur für die Christologie und Spiritualität bei Paulus, sondern auch die Soteriologie aufgezeigt. In Kap. 1 will G. anhand der „master story“ des Paulus in Phil 2,6–11 zeigen, dass „Kreuzförmigkeit“ nicht nur zentrale christologische Aussage ist, sondern eine Aussage über Gott selbst (so auch R. Bauckham). Kreuzförmigkeit ist tatsächlich Gottförmigkeit, Vergottung (2 Petr 1,4; Eph 3,19; Kol 1,15+19) oder eben Theosis. – Die exegetischen Beobachtungen und Entscheide zur konzessiven oder kausalen Übersetzung des Partizipialkonstruktion in V. 6, zur starken Einbettung des Textes in die Vorstellungen von Jes 40–55 und zur Funktion

des erzählerischen Musters „obwohl [x], nicht [y], sondern [z (1+2)]“ überzeugen. Dadurch ergibt sich auch, dass Phil 2 auf jeden Fall die bereits vor der Kenosis vorhandene Gottgleichheit von Jesus aussagen will, und dass die Inkarnation sich nicht etwa wie ein Mantel über das Gottsein von Jesus lege und diese verbarg, sondern dass gerade das Kreuz die göttliche Majestät offenbart! Deshalb sind auch die V. 9–11 nicht im Sinne einer Belohnung Christi für sein Tun zu lesen, sondern als göttliche Bestätigung, dass seine Niedrigkeit als wirklich angemessen für den Herrn, für Gott selbst angesehen wird. Gott ist und bleibt (!) in allem der am Kreuz offenbarte (*cruciform* kann mit „kreuzförmig“ nur unzulänglich übersetzt werden) Gott. Er ist daher nicht ein Gott der Macht und der Schwachheit, sondern der Macht in der Schwachheit.

Kap. 2 zieht aus dieser Sicht die Konsequenzen für das rechte Verständnis von Gerechtigkeit und Rechtfertigung bei Paulus. Genauer ins Auge gefasst werden dabei Gal 2,15–21 und Röm 6,1–7,6. „Gerechtigkeit ist die Wiederherstellung rechter, bundesmässiger Beziehungen – *Glaube*(nstreue) gegenüber Gott und *Liebe* für den Nächsten – vermittelt der Gnade Gottes im Tod Christi und unserem geistgewirkten Mitgekreuzigtwerden mit ihm. Rechtfertigung bedeutet deshalb Mitkreuzigung mit Christus zu einem neuen Leben im Volk Gottes und eine gewisse *Hoffnung* im Blick auf unseren Freispruch/Rehabilitation und damit unsere Auferstehung zum ewigen Leben am Tag des Gerichts.“ (85f) Rechtfertigung ist insgesamt als Partizipation verstanden, wobei die juristische Dimension auf der Grundlage des Opfertodes von Jesus mit dem transformatorischen Charakter verbunden wird. „Glaube“ ist daher nicht einfach nur „Vertrauen“ sondern Treue, die sich in der Liebe ausdrückt.

Das bedeutet natürlich für das Thema „Heiligung“ (Kap. 3), dass diese ebenfalls begründet bleibt im Kreuz Christi, es dabei um die Umgestaltung in den Charakter Gottes geht und dies in erster Linie eine Aktivität des Geistes ist (z. B. 2 Kor 3,18). Ist Heiligung also transformatorische Teilhabe an dem kenotischen, „kreuzförmigen“ Charakter und Leben Gottes durch geistgewirkte Gleichgestaltung in den inkarnierten, gekreuzigten und auferstandenen/verherrlichten Christus, der das Abbild Gottes ist“, so ist auch Heiligung letztlich Theosis und damit die Aktualisierung oder Verleiblichung der Rechtfertigung aus Glauben.

Diese Um- und Gleichgestaltung in Gottes Heiligkeit wird in Kap. 4 mit der Frage nach der Gewalt(tätigkeit Gottes) und in Auseinandersetzung mit den Ansichten dazu von J. G. Gager, R. G. Hamerton Kelly (*Sacred Violence*) und M. Volf (*Exclusion and Embrace*) verbunden. Paulus' eigene Gewalttätigkeit gegenüber den Jesusgläubigen erklärt G. auf dem Hintergrund des Vorbildes des atl. Pinehas (Num 25,10–13) und dem damit verbundenen Lob in Ps 106,30–31 („wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“). Die Bekehrung zum gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus führte auch zu einer grundsätzlichen Absage an jede Form von Gewalt. Hier gelingt G. die Argumentation mit den Thesen Gagers zur Gewalt(sprache) bei Paulus und Gottes (Kreuz) besonders gut und die alternativen Erklärungen (entlang M. Volf) überzeugen. – Das Buch schließt mit

einer Zusammenfassung, in der auch auf Parallelen zu Gedanken Bonhoeffers (*Nachfolge*, letztes Kapitel) verwiesen wird. Eine Bibliographie der zitierten Werke und ein Namens- und Stellenregister runden das Werk ab.

Die Hauptthesen des Buches werden von G. einleuchtend entfaltet und begründet. Zu seinen exegetischen Beobachtungen gesellen sich meist weiterführende theologische Gedankengänge und Schlussfolgerungen. Das gehört zu den Stärken des Buches. Das Insistieren auf den Zusammenhang zwischen „Kreuzestheologie“ und Gewaltlosigkeit ist m.E. korrekt und angebracht. Auch wenn seine deplatzierten Bemerkungen zur Politik Bushs (35) oder zum Thema internationale Konflikte (159f) davon zeugen, dass eine Auseinandersetzung mit Röm 13,1ff offenbar nicht stattgefunden hat. – Sachlich wichtiger: Kritisch zu beleuchten wäre G.s Sicht zur Vorstellung der Rechtfertigung (Rolle der Schöpfung?) und damit zusammenhängend sein Verständnis von „Glaube“. Zudem fehlt an einigen Stellen die breitere Auseinandersetzung mit wichtigen Arbeiten, z. B. auch mit D. Peterson, *Possessed by God. A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (1995). Aber: Eine vertiefte Auseinandersetzung mit G.s bisherigen Veröffentlichungen (der hier zu besprechende Band setzt ein Stück weit die bisherigen Arbeiten voraus) zum Thema *theosis* als Zentrum paulinischer Theologie ist auf jeden Fall wünschens- und lohnenswert.

Jürg Buchegger-Müller

---

Michael Bachmann, Bernd Kollmann (Hg.): *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens*, Biblisch-Theologische Studien 106, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, br., 252 S., € 29,90

---

Die sechs Aufsätze des Sammelbandes gehen zurück auf ein Symposium, das im Jahr 2008 anlässlich des 65. Geburtstages von Ingo Broer an der Universität in Siegen abgehalten wurde. Es handelt sich dabei um folgende Beiträge: Dieter Sänger, Die Adresse des Galaterbriefs. Neue (?) Überlegungen zu einem alten Problem (1–56); Ingo Broer, Die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus bei Damaskus (57–93); Michael Bachmann, Bemerkungen zur Auslegung zweier Genitivverbindungen des Galaterbriefs: „Werke des Gesetzes“ (Gal 2,16 u. ö.) und „Israel Gottes“ (Gal 6,16) (95–118); Oda Wischmeyer, Wie kommt Abraham in den Galaterbrief? Überlegungen zu Gal 3,6–29 (119–163); Thomas Söding, Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief (165–206); Rudolf Hoppe, Paränese und Theologie im Galaterbrief – eine Profilskizze (207–230).

Sänger geht in seinem Aufsatz auf die Argumente für die Landschaftshypothese und gegen die Provinzhypothese ein und zeigt anhand von Quellenmaterial, dass diese zu relativieren sind. Er kommt zu dem Schluss, dass „eine Lokalisie-

rung der galatischen Gemeinden im südlichen Teil der Provinz am wahrscheinlichsten“ sei (45). Dabei sei der Brief wohl an Gemeinden gerichtet, die von Paulus und Barnabas noch vor dem Jerusalemer Apostelkonvent gegründet wurden (52; vgl. auch 55). Und da es sich bei dem Inhalt des Briefes um eine „anamnetische Vergegenwärtigung seines Evangeliums, das er anfänglich unter ihnen verkündigt hat“, handle (55), ist für Sänger – unabhängig von der Datierung des Briefes – klar, dass der „zentrale Inhalt“ sich „prinzipiell nicht vom dem in seiner gemeindegründenden Predigt theologisch zur Sprache Gebrachten“ unterscheidet (56). „Welche Konsequenzen sich daraus für den Stellenwert der Rechtfertigungslehre im Gesamt des paulinischen Denkens und für ihre historische Genese ergeben, ist bekanntlich umstritten. Aber wenn es um die Wahrheit geht, lohnt sich der Streit“ (56). Mit diesen Worten schließt Sänger seinen Beitrag.

Broer geht anschließend u. a. auf die Frage ein, ob es sich bei dem „Damaskuserlebnis“ des Paulus um eine Bekehrung oder Berufung handelt (60–62), bevor er ausführlicher die „paulinischen Belegstellen für das Damaskuserlebnis“ (Phil 3,8 und 2 Kor 12; 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6; Gal 1,12.15f) untersucht (62–87). Es folgen eine Untersuchung der paulinischen Intention von Gal 1,12.15f (87–89) und abschließende Überlegungen zum Verständnis des Damaskuserlebnisses des Paulus (89–93). Als Fazit betont Broer, dass Paulus „sein Erlebnis vor Damaskus ganz unterschiedlich zur Sprache“ bringe (89). Welche der „vier Interpretationen“ am ehesten der Erfahrung vor Damaskus entspreche, könne nicht gesagt werden (91).

Bachmann greift mit seinen Ausführungen zum Syntagma „Werke des Gesetzes“ (100–108) ein nach wie vor umstrittenes exegetisches Thema auf, wobei seine Position bereits auf Grund von verschiedenen Veröffentlichungen bekannt ist. Anschließend geht er auf das Syntagma „Israel Gottes“ in Gal 6,16 ein (108–117), worauf er nach eigenen Angaben „bereits vor einer Reihe von Jahren, 1999, erstmals eingegangen“ ist (108), aber „nicht eben häufig und nur selten aufgegriffen“ worden sei (109). Er versteht das *kai* in Gal 6,16 parallel zu Röm 4,9 im Sinn von „und“. Paulus wolle seine Adressaten damit „nicht zuletzt vor einem antijudaistischen Missverständnis seiner Polemik bewahren“ (117).

Oda Wischmeyer sucht in ihrem Beitrag eine Antwort auf die Frage, aus welchem Grund bzw. mit welcher Absicht Paulus in Gal 3,6–29 auf Abraham eingeht. Dabei untersucht sie zuerst „das Argument und die Argumentation“ des Paulus (123–125), dann die „Sachlogik“ (125–131) und die „Textlogik“ (131–144). Bei dem Thema „Lesepublikum“ (144–150) geht es ihr u. a. um die Frage, wie die Empfängergemeinden die Argumentation des Briefes aufgenommen haben (vgl. 149f). Bei ihren Überlegungen darüber, welche Relevanz Abraham für die galatischen Gemeinden hatte (151–162), geht sie von Gal 6,16 aus (vgl. 151). Sie versteht die Aussage in diesem Vers im Kontext einer innerjüdischen „*Verus-Israel*-Debatte“ (vgl. 156). Paulus betont demnach die Teilnahme am Segen Abrahams, der nicht an die Bescheidung gebunden ist (158). Wischmeyer folgert, dass Paulus Israel „neu als jenes Israel Gottes“ bestimme, das nach der Regel von

Gal 6,15 lebe, und dass „Israels spezielle Geschichte mit Gott zwischen Abraham und Christus ... tatsächlich ihre eigene Bedeutung“ verliere, da sie „in Typologie und Allegorie aufgelöst und christologisch gelesen“ werde (161).

Söding geht in seinem Aufsatz unter dem Stichwort „Problemhorizonte“ (vgl. 165) auf die „Diskussionen der Ethik“ (166–168), die „Diskussionen der Rechtfertigung“ (168–174) und die „Methodische Erweiterung der Exegese“ (174–176) ein. Beim letzten Punkt geht es z. B. um die Bedeutung der Rhetorik und der Soziologie für das Verständnis des Galaterbriefes. Und unter dem Leitsatz: „Die theologische Herausforderung des Apostels“ behandelt er die Punkte „Der Streit mit den Gegnern“ (177–182), „Das Zeugnis der Schrift“ (182–185) und „Orientierung an Jesus Christus“ (185–186). Im Folgenden geht er auf Themen wie „Der rechtfertigende Glaube (186–190)“, „Die Erfüllung des Gesetzes“ (190–194), „Ethik in der Kraft des Geistes“ (194–201) und „Ethik der Freiheit“ (201–206) ein. Dabei betont er, dass für Paulus die „Ethik der Freiheit ... nicht im Verzicht auf Normen“ bestehe, „sondern in ihrer Begründung durch das Evangelium, mithin im Setzen auf die Energie des Glaubens und das Wirken des Geistes Gottes“ (203).

Im letzten Aufsatz des Bandes untersucht Hoppe den Zusammenhang zwischen der Paränese und der Theologie im Galaterbrief, wobei auch das Verhältnis der Ethik zur Paränese besprochen wird (vgl. 210ff). Es lassen sich nach Hoppe „drei thematische Schwerpunkte hervorheben, die zu einem geschlossenen Gesamtbild führen“ (228). Dabei handelt es sich um den autobiografischen Rückblick in Gal 1,12–2,14 (vgl. 221ff), den „Ruf zur Freiheit und das Leben aus dem Geist“ in Gal 5,1–26 (vgl. 224ff) und die „ekklesiale Folgerung“ daraus in Gal 6,1–10 (vgl. 226ff). Hoppe folgert: „Die paulinische Paränese im Galaterbrief hat im Grunde nur das eine Thema: Die im Geist gewonnene Freiheit als Inhalt des Evangeliums, die sich in der Liebe auswirkt (Gal 5,6) und die der Option von Gal 3,27f zum Durchbruch verhilft“ (229).

Die behandelten Themen sind in der neutestamentlichen Forschung nicht alle in gleichem Maße „umstritten“. Wertvolle Impulse bringt der Aufsatz von Sänger. Schade ist, dass er den längsten und aus meiner Sicht wertvollsten Beitrag des Bandes nicht gegliedert hat. Bachmanns Erklärung von Gal 6,16 („Israel Gottes“) überzeugt m. E. mehr als diejenige von Wischmeyer. In Bezug auf den Aufsatz von Broer wäre zu beachten, dass sich die von ihm untersuchten Stellen in den Paulusbriefen insgesamt wohl kaum in erster Linie auf das „Damaskuserlebnis“ beziehen. Das Buch bringt einzelne wertvolle Erkenntnisse aus der Forschung sowie einige Anregungen zum Nachdenken und Weiterforschen.

*Jacob Thiessen*

# Systematische Theologie

## 1. Dogmatik

---

Peter P. J. Beyerhaus (Hg.): *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten – lehren – leben; Ein bekenntnis-ökumenisches Handbuch*, Nürnberg: VTR; Augsburg: Dominus-Verlag, 2009, geb., 464 S., mit CD, € 19,95

---

Mit diesem Sammelband liegt eine umfangreiche Dokumentation zur Lehre von der Dreieinigkeit Gottes vor. Er enthält die Vorträge einer Besinnungstagung der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften (IKBG) im Mai 2008, ergänzt durch weitere Beiträge und Zeugnisse aus der Kirchengeschichte. Der Band soll als Grundlage für eine christozentrische Bekenntnis-Ökumene dienen und wendet sich deshalb an einen breiten Leserkreis. Die Autoren sind vorwiegend evangelisch-landeskirchlicher Provenienz; unter den 29 Theologen finden sich drei Katholiken und zwei Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Fülle des Materials soll hier mit einem Schwerpunkt in den systematischen Teilen (besonders Kap. 2 und 5) dargestellt werden.

Der Band ist in acht thematische Kapitel unterteilt. Das *erste* stellt den Anlass zur Entstehung des Bandes dar – die Besinnungstagung der IKBG in Rothenburg ob der Tauber.

Im *zweiten Kapitel* sind Aufsätze zur theologischen Begründung des trinitarischen Bekenntnisses zusammengestellt. H. Burkhardt referiert biblische Grundlagen der Trinitätslehre; im NT schwerpunktmäßig die Hinweise auf Jesu Gottheit, die Anrufung Jesu im Gebet, das Glauben „an“ Jesus, die Stellvertreterfunktion des Geistes, sowie die triadischen Formeln. – R. Slenczka richtet den Blick auf die Dreieinigkeit als vom Menschen unabhängige Wirklichkeit, die diesem in der Selbstoffenbarung Gottes in Wort und Sakrament personal begegnet. Die Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist benennen die göttlichen Personen in ihrem Sein und in ihren Beziehungen zueinander und zu uns. – Der katholische Systematiker A. Ziegenaus beschreibt die dreifache Struktur des Erlösungsgeschehens. Er legt schwerpunktmäßig dar, dass die relationale Personalität Gottes sowie sein dem Menschen gegenüber-Stehen und gleichzeitiges zur-Seite-Stehen in Liebe und Gericht sich auf natürliche Weise aus dem Trinitätsglauben ergeben, während sie in einem monistischen Gottesbild unverstänlich bleiben. – Der orthodoxe Theologe T. Hopko erklärt die enge Beziehung der Dreieinigkeitslehre mit der Heilsökonomie und mit dem spirituellen sakramentalen Leben der Kirche, das durch die Liebe des Geistes die Trinität abbildet. Gleichzeitig weist er Irrlehren zurück (Arianismus, Modalismus, Tritheismus). – W. Neuer setzt sich

kritisch mit der Harnack'schen These von der hellenistischen philosophischen Verfremdung des biblischen Evangeliums durch die altkirchliche Dogmenformulierung auseinander. Der Trinitätsglaube bekennt gegenüber einem monistischen und apersonalen Gottesbild der hellenistischen Philosophie, dass gegenseitige Liebe und Beziehung zum Wesen Gottes selbst gehören, so dass man gegen Harnack sogar von einer beginnenden Enthellenisierung in der Philosophie entlang den Vorgaben der biblischen Offenbarung reden kann. – P. Beyerhaus erklärt den Missionsgedanken und die damit verbundene Identität und Aufgabe der Kirche als im Wesen der Dreieinigkeit begründet, die im heilsgeschichtlichen Zusammenwirken der göttlichen Personen den gesamten Heilsratschluss verwirklicht. – Der Naturwissenschaftler und Theologe H. W. Beck entdeckt in der Schöpfung verschiedene triadische Strukturen, in denen sich die Dreieinigkeit spiegelt. Die Schöpfung und speziell die Menschheit sind in ihrem Wesen und in ihrer Geschichte nie als autonom gegenüber dem Schöpfungsmittler Christus und seinem Geist zu verstehen.

Die *Kapitel 3* und *4* sind dem kirchengeschichtlichen Zeugnis der Trinitätslehre gewidmet. Von kirchlichen Glaubenserklärungen werden vorgestellt: das Athanasium (lateinisch-deutsch); dann die entsprechenden Abschnitte aus Luthers Großem Katechismus, den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche, dem Westminster-Bekenntnis, dem Glaubensbekenntnis der Hugenotten, der Erklärung Speners zu Luthers Kleinem Katechismus, einer Dogmatik der Orthodoxen Kirche (von S. Bulgakow), dem Evangelischen Erwachsenenkatechismus und dem Katechismus der Katholischen Kirche; sowie die ökumenische Verlautbarung von Pfingsten 1981. Dann werden Aussagen von wichtigen Theologen dargestellt: Basilius der Große, Augustin und Ephraem der Syrer, ausführlicher die Trinitätstheologie des Thomas von Aquin zusammen mit dem Originaltext aus Thomas' „Compendium Theologiae“ in deutscher Sprache. Luther und Calvin kommen kurz zu Wort. Breiter behandelt werden J. Arndt und N. L. von Zinzendorf als Repräsentanten des Pietismus. Fünf Leitthesen von Barth sowie ein Auszug aus E. Schlinks „Ökumenischer Dogmatik“ beschließen das Kapitel.

Ein nächster systematischer Schwerpunkt findet sich dann im *fünften Kapitel*, welches zeitgenössische Neukonzeptionen der Trinitätslehre behandelt. A. Loos sieht eine Krise der Trinitätslehre in der protestantischen Theologie aufgrund der cartesianischen und dann der kantischen Erkenntniskritik. Diese führten dazu, dass von Gott nur gesagt werden kann, was er für uns tut, und zwar soweit wir dies subjektiv erfahren. Es bleibt dann eine ökonomische Trinitätstheologie mit einer Tendenz zum Modalismus und damit einer Offenheit für pluralistische Religionstheologien. Auch Karl Barths Herleitungsversuch der Trinität aus dem Begriff der Offenbarung zeigt modalistische Tendenzen. Die Erkenntnis der Trinität muss vielmehr heilsgeschichtlich beginnen, ohne dass dann ökonomische und immanente Trinität in eins gesetzt werden dürfen. – W. Neuer analysiert J. Moltmanns trinitarische Pneumatologie. Positiv würdigt er das Anliegen, westkirchliche Verkürzungen der Pneumatologie auf Soteriologie und Eschatolo-

gie durch einen trinitarischen und ganzheitlichen Entwurf zu überwinden. Kritisch zu sehen ist: Moltmann setzt bei der Erfahrung als Alternative zu einer schriftgestützten Offenbarungslehre an, er entwirft die immanente Trinität als völlig egalitär und lehnt von daher auch in Kirche und Gesellschaft Autoritätsstrukturen ab. Er kann vom Geist als mütterlicher Mitwirkender bei der ewigen Zeugung des Sohnes reden. Er unterscheidet nicht zwischen Welthandeln und Heilshandeln des Geistes; die starke Betonung der Immanenz des Geistes in der Schöpfung öffnet pantheisierenden Gedanken die Tür. – A. von Stockhausen zeigt auf, wie Rahners Trinitätstheologie von hegelianischer Geschichts- und teilhardischer Naturphilosophie geprägt ist. Heilsgeschichte ist bei Rahner Geschichte der dialektischen Selbstwerdung Gottes durch den Kosmos. Damit entfällt letztlich die ewige Unterscheidung der Personen im dreieinen Gott, sowie die Unterscheidung Gott und Schöpfung respektive Gott und Mensch. – Ein Auszug aus der Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätslehre in Auseinandersetzung mit der Postmoderne beschließt das Kapitel.

Das *sechste Kapitel* handelt über die Anbetung des dreieinigen Gottes. K. Chr. Felmy stellt den Lobpreis Gottes im orthodoxen Gottesdienst vor. – G. R. Schmidt reflektiert kritisch interreligiöses Beten, welches Christen zwingen kann, auf die Anrufung der Trinität zu verzichten. Er führt eine Anzahl Beispiele für trinitarisches Beten an und gibt wichtige Hinweise für das Verständnis und die Praxis des christlichen Betens. – E. Düsing stellt die ergreifende Passiologie H. U. von Balthasars „Theologie der drei Tage“ dar. Die Bildmeditation von L. Müller über die Dreifaltigkeitsikone von A. Rubljow wird anschaulich durch die Präsentation auf der beigefügten CD. – Trinitarische Aussagen im lutherischen Kirchenlied stellt H. Neumann vor, J. Arnold im Kantatenwerk J. S. Bachs. Das Kapitel schließt mit einer Sammlung von trinitarischen Hymnen, Gebeten und Zeugnissen.

Das *siebte Kapitel* reflektiert praktische Fragen, die sich beim Bezeugen der Trinität ergeben. Die Notwendigkeit, in der Gemeinde mit trinitarischem Bezug zu predigen sowie Text- und Inhaltsvorschläge für entsprechende Predigten behandeln K. Bürgener und U. Wickert. – B. Affeld bedenkt, wie Kindern und Jugendlichen die Lehre über die Trinität nahegebracht werden kann. Ein anschauliches Beispiel ist für ihn eine Glaskugel, in die ein Dreieck eingezeichnet ist. – H. Eschmann zeigt auf, wie die Lehre von der ökonomischen Trinität als theologische Grundlage für die Seelsorgepraxis fruchtbar gemacht werden kann, da sie dem Menschen in seinen vielfältigen Bezügen gerecht zu werden vermag und verschiedene Seelsorge-Ansätze integrieren kann.

Das *achte Kapitel* hat die Begegnung mit anderen Religionen zum Thema. T. Schirrmacher arbeitet die Implikationen der Trinitätslehre gegenüber einem monistischen Gottesverständnis, wie es im Islam und im Judentum vorliegt, heraus. – D. Killus zeigt auf, dass Epochen und Strömungen im Judentum sowie Entdeckungen in der Schriftauslegung eine gewisse Offenheit für ein plurales

Verständnis des einen Gottes erkennen lassen. Bei vielen messianischen Juden ist dieses Verständnis im Sinn der Trinitätslehre realisiert. – E. Troeger entdeckt auch in der islamischen Theologie gewisse Ansatzpunkte zum Reden über eine Pluralität in Gott (wie ist der Bezug Allahs zu seinem Wort und zur Schöpfung zu denken?) und gibt wichtige Hinweise für das trinitarische Zeugnis gegenüber Muslimen. – P. Beyerhaus zeigt auf, warum in einem animistischen Kontext eine gründliche Lehre von der Dreieinigkeit einem Synkretismus bei Neubekehrten vorbeugen kann. Gleichzeitig weist er auf missionarische Chancen hin, die das Zeugnis der Trinität gegenüber dem Hinduismus mit seiner durch im letzten illusionäre Gottesgestalten ungestillten Gottessehnsucht hat. – Den Abschluss des Textteiles bildet die von der IKBG auf der Besinnungstagung formulierte Trinitarische Bekenntniserklärung.

Im umfangreichen Anhang findet sich neben einem überblicksmäßigen Literaturverzeichnis zum Thema eine Kurzvorstellung der 29 Autoren, eine Vorstellung der IKBG, Abkürzungs- und Fremdwörtererklärungen, ein Bibelstellen-, Personen-, und ein Sachregister sowie eine Bildbetrachtung von D. Killus zum Zeugnis von der Dreieinigkeit Gottes in der bildenden Kunst.

Das gesamte Werk ist somit eine Fundgrube von Informationen aus verschiedenen theologischen und außertheologischen Fachbereichen zum wichtigen Thema der Dreieinigkeit Gottes. Sichtbar wird, dass die Autoren nicht in allen Belangen, die mit der Trinitätslehre zu tun haben, übereinstimmen. So werden zum Beispiel kontroverse Positionen zum *filioque* in einigen Beiträgen deutlich formuliert (A. Ziegenaus, S. Bulgakow). Ein freikirchlicher Leser könnte sich an gelegentlichen Aussagen zur Bedeutung der Taufe stoßen (etwa bei R. Slenczka). Auch andere Einzelaussagen dürften kontrovers sein, so wenn A. Ziegenaus Anleihen bei der kritischen Bibelwissenschaft macht (67ff), aus der immanenten Trinität eine Leidensunfähigkeit Gottes begründen will (71) oder die Gottesoffenbarung im AT als quasi monistisches Gottesbild beschreibt (72f); oder wenn bei A. von Stockhausen zu lesen ist, dass Luther wie Hegel das Böse in „den Prozess der notwendigen Selbstentgrenzung“ Gottes aufzuheben versucht (249). Und ist die Analogie einer Computer-Datei, die man verdreifachen kann (K. Bürgener, 355), für das Verständnis der Trinität wirklich hilfreich?

Das Buch wird nicht alle Bedürfnisse des theologisch interessierten Lesers erfüllen. Man könnte sich beispielsweise ein ausführlicheres Eingehen auf die Infragestellungen der Trinitätslehre in pluralistischen religionstheologischen Entwürfen wünschen, oder eine Auseinandersetzung mit bibelwissenschaftlichen Argumenten gegen die orthodoxe Trinitätslehre. Es handelt sich aber, wie gesagt, um eine Bekenntnis-Dokumentation, deren Ziel es ist, die bewährte, von der gesamten Christenheit gemeinsam getragene Trinitätslehre zu untermauern und zu dokumentieren. Von daher ist nicht zu erwarten, dass alle Spezialthemen abgehandelt werden. Für Gemeindeglieder ohne ausgeprägtes theologisches Interesse wäre jedoch vielleicht eine abschließende knappe, systematisierte Zusammenstellung all dessen hilfreich, was die Trinitätslehre für das praktische Glaubensleben

bedeutet. – Schade, dass nicht mehr Beiträge von freikirchlichen Autoren und auch solchen jüngeren Semesters vorhanden sind (Durchschnitts-Geburtsjahr der Autoren: 1942).

Angesichts der im deutschen Sprachraum zu beobachtenden Unklarheit, Ignoranz und sogar Relativierung, was die Trinitätslehre betrifft, dazu des Vordringens des Islam und der Säkularisierung der Gesellschaft ist das gebotene Material wesentlich. Man darf hoffen, dass die Trinitätslehre mit allem, was aus ihr folgt, auch durch diesen Sammelband ins Bewusstsein von Christen zurückkehrt oder überhaupt zum ersten Mal richtig Wurzel fasst. Dies gilt unabhängig von der Frage, ob man die von der IKBG beabsichtigte Bekenntnis-Ökumene unterstützen will. Dem Buch ist deshalb eine weite Verbreitung zu wünschen, auch wenn einige Beiträge wohl eher dem Fachtheologen verständlich sein dürften. Schaut man auf den Preis, so bekommt man hier recht viel brauchbare Theologie und noch mehr für vergleichsweise wenig Geld.

Andreas Hahn

---

Edith Düsing, Hans-Dieter Klein (Hg.): *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Geist und Seele 5, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, geh., 504 S., € 49,80

Edith Düsing, Werner Neuer, Hans-Dieter Klein (Hg.): *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Geist und Seele 6, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, geh., 383 S., € 39,80

---

Aus der Reihe „Geist und Seele“ (hrsg. im geisteswissenschaftlichen Fachverlag Königshausen & Neumann) sollen hier die Bände 5 und 6 gewürdigt werden, da sie sich beide explizit – auch für die theologische Zunft – bedeutsamen Fragestellungen widmen. Bei dieser eingeschränkten Auswahl soll zugleich auf die übrigen Bände 1–4 der Reihe hingewiesen werden, die sich ja ebenfalls mit höchst interessanten Fragestellungen beschäftigen (zum Beispiel „Geist und Willensfreiheit“ oder „Geist und Psyche“).

Edith Düsing, Professorin für Philosophie und Geistesgeschichte mit Lehrauftrag an verschiedenen Hochschulen, auch an der Freien Theologischen Hochschule Gießen, zusammen mit ihrem Fachkollegen Hans-Dieter Klein, einem emeritierten Philosophieprofessor der Universität Wien, haben für beide Sammelbände renommierte Autoren „versammelt“, die je aus deren spezifischer Sicht zur jeweiligen Fragestellung profunde Einsichten geliefert haben. Ergänzt und unterstützt in der Herausgeberschaft von Band 6 wurden die beiden durch den Theologen Werner Neuer, Dozent für Systematische Theologie, Ökumenische Theo-

logie und Religionskunde am Theologischen Seminar St. Chrischona, ehemals wissenschaftlicher Assistent für Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen, Theologischer Referent der Württembergischen Landeskirche. Dieses Triumvirat hat in der Zusammenstellung der Beiträge für beide Bände eine gelungene Arbeit geleistet, für die sie ausdrücklich zu loben sind.

Jeder dieser Bände (von Band 1 angefangen bis Band 6) liefert aus dem Blickwinkel verschiedener historischer Epochen und herausragender, repräsentativer Persönlichkeiten sowie aus der Sicht verschiedener wissenschaftlicher oder wissenschaftlich-künstlerischer Disziplinen Einsichten, die zusammengenommen – im Bild gesprochen – eine hilfreiche Übersichtskarte zur jeweils ausgegebenen Fragestellung liefern, die sehr gelungen sowohl der persönlichen Meinungsbildung der Leserschaft dient, als auch die (summarisch-enzyklopädische) Allgemeinbildung zu fördern vermag. Insgesamt also, so muss man anerkennen, ein gelungenes der Buchreihe zu Grunde liegendes Konzept der Herausgeber. Schauen wir uns nun konkret an, was wir vorfinden, welchen Ertrag wir aus der Lektüre der beiden Bände erzielen können.

*Band 5: Geist, Eros und Agape:* Es überrascht und ist doch ermutigend zugleich, dass sich die Herausgeber Edith Düsing und Hans-Dieter Klein, wie oben erwähnt, ihres Zeichens ausgewiesene Experten der philosophischen Zunft, die sich nach landläufiger Auffassung ja eher für denkerisch und methodologisch komplexe bis komplizierte Themenfelder interessiert, sich in diesem höchst lezenswerten Sammelband dem Thema „Liebe“ gewidmet haben. Hut ab vor diesem Mut, sich einmal einem nicht so klassisch erscheinenden und dann doch so existentiell bedeutsamen Themenfeld zu widmen, fernab erkenntnis- oder wissenschaftstheoretischer Debatten. Hier kommt der philosophische Diskurs – wie es scheint – wieder einmal mehr einem seiner ursprünglichen Anliegen nahe, die gesamte Welt und vor allem die menschliche Existenz zu deuten und zu verstehen, eben auch in Fragen des Eros, der Agape, der Liebe.

Der Untertitel „Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst“ verdeutlicht zugleich, dass wir bei der Lektüre eine breit gefächerte Palette an Zugängen, Beschreibungen, Antworten und Problemanzeigen präsentiert bekommen, eine Beobachtung, die ohne Frage für jede Leserin und jeden Leser eine beachtliche Horizonterweiterung bedeutet. 20 Autorinnen und Autoren aus Philosophie, Theologie und Kunst melden sich kenntnisreich zu Wort. Nachdem E. Düsing mit einer „historisch-systematischen Problemskizze“ das Buch sachgerecht zum Themenfeld „Geist, Eros und Agape“ eröffnet hat (7–40), folgen Aufsätze von Dieter Bremer zu „Erkenntnis und Eros bei Platon (41–61) und Markus Janka zu „Der sophoklesische Eros und sein Dialog mit Euripides“ (63–96). Diesen der antiken Philosophie gewidmeten Zugängen folgen theologisch gewichtete von Walter Hilbrands „Heilige oder Hure? Die Erzählung von Juda und Tamar (Genesis 38) im Strom der Zeit“ (97–119), von Franz Jung „Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt (Hld 3,3)“ (121–146), von Thomas

Söding „Der Geist der Liebe. Zur Theologie der Agape bei Paulus und Johannes“ (147–168), von Norbert Fischer „Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins“ (169–189) und von Jan Aertsen „Eros‘ und ‚Agape‘. Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe“ (191–203).

An dieser Stelle wäre kritisch anzumerken, dass leider ein systematisch-theologischer Beitrag zur reformatorischen Sicht der „Liebe“, etwa die Bedeutung der Liebe Gottes in Christus oder die der zwischenmenschlichen Liebe oder – noch viel wichtiger – beispielsweise die theologisch höchst bedeutsame Verhältnisbestimmung von *fiducia* und *caritas* bei Luther usw., schmerzlich vermisst wird. Hier erscheint die Auswahl der theologischen Beiträge des Sammelbandes defizitär, ein Defizit, das Düsing selbst leider nur mit wenigen Zeilen am Rande zu mindern vermag (Luther und Agape, 38) und das Eberhard Jüngel als Systematiker mit seinem „evangelischen“ Kommentar zur Enzyklika Benedikt XVI. mit dem Titel ‚*Deus Caritas est*‘ bedauerlicherweise nur ansatzweise auszugleichen vermag (481–500).

Thomas Leinkauf mit seinem Beitrag „Liebe als universales Prinzip (Platons *Symposion* in der Renaissance, Marsilio Ficino)“ (205–227) und Linda Simonis „Eros und Agape in Shakespeares *Romeo and Juliet*“ (229–253) folgen den theologisch akzentuierten Beiträgen. Der Beitrag von Klaus Krüger „Innerer Blick und ästhetisches Geheimnis: Caravaggios ‚Magdalena‘“ (255–290) besticht neben dem lesenswerten Aufsatz durch ausgewählte schwarz-weiß Fotos unterschiedlicher Gemälde, die einen ersten weiterführenden Eindruck in Ergänzung zum Geschriebenen vermitteln, die aber verständlicherweise aufgrund der nicht immer ausreichenden Druckqualität die Betrachtung und Interpretation der Gemälde im Original oder entsprechend in farbiger Hochglanzdruckqualität nicht immer zu kompensieren vermögen. Dennoch sind die Fotos zum Verstehen des Aufsatzes hilfreich und hätten daher nicht fehlen dürfen.

Es folgen Aufsätze von Wolfgang Janke „*Amor Dei intellectualis* (Spinoza – Jacobi – Fichte – F. Schlegel – Schelling)“ (291–310), von Edith Düsing „Himmel der Vollendung“? – Fragmente über Liebe, Gott und Sein bei Hegel, Hölderlin und Fichte“ (311–341) und Hartmut Reinhardt „Der Liebe Übermacht und Heiligung. Zur christlichen Wendung von Goethes *Wahlverwandtschaften*“ (343–368). Auch die Musikwissenschaft kommt nicht kurz in den Beiträgen von Dieter Borchmeyer „Vom Kuß der Liebe und des Todes. Eros und Thanatos in der Oper“ (369–381) und von Ulrike Kienzle „Liebe, Schlaf und Tod im Werk Richard Wagners“, mit 13 ausgewählten Notenbeispielen, die das Geschriebene sinnvoll unterstützen und verdeutlichen (382–419).

Den Sammelband beschließen drei eher philosophisch-psychologisch orientierte Aufsätze von Bernd Dörflinger „Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe im Kontext seiner Leibphilosophie“ (421–443), von Bernd Nitzschke „Liebe, Lust und Leidenschaft. Freuds Konzept von Sexualität und Eros“ (445–462) und von Hans-Jürgen Gerigk „Salome und Lolita. Die ‚Kind-

frau' als Archetypus" (463–479). Gewissermaßen beruhigend und erfreulich zugleich ist dann – um es mit einem Augenzwinkern zu sagen – dass der Sammelband nicht mit der Betrachtung der „Lolita“ als Archetypus endet, sondern dann doch – Gott sei Dank – theologisch abgerundet wird mit dem bereits erwähnten Kommentar Jüngels zur ersten Enzyklika des aktuellen Papstes, in der dieser in Erinnerung ruft, dass der [offenbarte] Gott [der Bibel] Liebe sei (481–500).

Es können in diesem gesetzten Rahmen einer Buchbesprechung nicht alle Aufsätze einer detaillierten Auswertung unterzogen werden. Dennoch sollen jetzt noch einige ausgewählte Besonderheiten oder Auffälligkeiten des Sammelbandes und seiner Beiträge – insbesondere für Theologen relevante Gesichtspunkte – erwähnt werden. Vorab muss noch hervorgehoben werden, dass sämtliche Beiträge in beiden Bänden äußerst kenntnisreich, fundiert und kompetent die den Autoren jeweils gestellte Aufgabe meistern. Die Lektüre ist oft (sprachlich oder vom erforderlichen Hintergrundwissen her geurteilt) sehr anspruchsvoll, dennoch nie zu kompliziert, so das ein nicht mit Fachfragen vertrautes Klientel der Leserschaft von vorneherein ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil, die Beiträge bleiben in der Regel lesbar und verständlich, wenn auch sicherlich nicht für jeden in gleichem Maße.

Düsings Einführung (7ff.), die bewusst die Sammelbandbeiträge nicht zusammenfassen (sie nimmt aber hier und da bereits Bezug auf die Inhalte der nachfolgenden Aufsätze), sondern „ins Thema des Bandes einstimmen“ will (7), ist – wie bei ihren sämtlichen Publikationen gewohnt – sprachlich brillant und an Literaturbezügen (siehe den Fußnotenapparat) äußerst kenntnisreich geschrieben. Insbesondere ihre in philosophisch-analytischer Sprache auswertende Interpretation von Gen 2–3 (Mann und Frau) oder des Hoheliedes (8–13) ist teilweise vergnüglich zu lesen und auch für Theologen – wenn man nicht mit einer exegetisch-kritischen Lupe sezierend guckt – sehr ertragreich und „erleuchtend“. Dabei weiß die Autorin aber auch um die schmerzliche Erkenntnis einer Welt, „die aus göttlicher Liebe herausgefallen ist, die Agape noch nicht kennt oder sie nicht wiederfindet“ [= Kindesmissbrauch mit seinen katastrophalen psychischen Folgeschäden, vgl. Anm. 25 und 26], und um den „Kampf um Liebe und Anerkennung“ (16). Lohnend sind auch Düsings kommentierende Gedanken zu Agape und Eros in der Neuzeit und im Idealismus, bei Nietzsche und Freud, bis hin zu Nygren und Benedikt XVI. (16–40). Theologisch motivierend sind außerdem die auswertenden Überlegungen der Herausgeberin zu Nygren und vor allem zu Ratzinger, wenn sie hervorhebt, dass es biblisch eine „Agape-Eros-Versöhnbarkeit“ gebe, orientiert an der „*leidenschaftlichen Liebe Gottes* für sein Volk mit kühnen erotischen Bildern beschrieben“ (39), als ein „*Bündnis ewiger Treue*“ (39), und damit zugleich, dass „[i]m Kreuz Christi ... Liebe und Gerechtigkeit Gottes versöhnt“ seien (40).

Gewissermaßen als Exzerpt seiner 2007 publizierten Doktorarbeit führt uns Hilbrands in die historisch vorliegenden Auslegungsvarianten von Gen 38 ein, wenn er theologisch tiefschürfend sinniert, ob Tamar nun eher Heilige oder Hure

genannt werden sollte (97ff.). Sympathisch und beinahe programmatisch erscheint gleich zu Beginn des Aufsatzes die Bemerkung: „Das Alte Testament ist kein Buch strahlender Helden. Vielmehr beschreibt es den Abgrund menschlicher Existenz“ (97). Damit wird offensichtlich bereits angedeutet, das Tamars Verhalten nicht ohne weiteres einseitig in ein Entweder-Oder-Urteil (Hure oder Heilige) gepresst werden darf, sondern „heilsgeschichtlich motiviert“ und „multiperspektivisch“ gedeutet werden sollte (so auch auswertend 118; vgl. die „Rechtfertigung Tamars“, 104).

Inwieweit dieser von Hilbrands positiv begrüßte „mehrdimensionale Zugang“ in der Auslegung etwa von Gen 38 (und von dort her auf die Bibel übertragen) wirklich eine „Bereicherung“ darstellt „auf die aus ideologischen Gründen nicht verzichtet werden sollte“ (118–119), muss unter hermeneutischen Gesichtspunkten zumindest teilweise hinterfragt, ihre Anwendung außerdem begründet eingegrenzt werden (vgl. beispielsweise: Literalsinn vs. mehrfacher Schriftsinn als theologisch bedeutsames Ringen um das Schriftprinzip *sola scriptura* in der Reformationszeit usw.), auch wenn oder gerade weil ausdrücklich einem „Methodenpluralismus“ nicht das Wort geredet werden soll (119).

Wesentlich erscheint das Urteil des Autors zur Funktion von Gen 38 innerhalb der Josefgeschichte, wenn er erwähnt, dass das „Kapitel ... kein ‚Fremdkörper‘ in der Josefgeschichte“ sei, sondern ein grundsätzlich vorgegebenes Ziel verfolge, namentlich „die Existenzsicherung der Großfamilie Jakobs“ (99). Beachtenswert ist außerdem die Bemerkung, dass in der Genesis „Menschen aus Fleisch und Blut mit ihren Stärken und Schwächen ... prototypische Züge aufweisen ... Ausdruck einer realistischen Wahrnehmung und ungefilterten Durchdringung der Lebenswirklichkeit“ (97). Und unter dieser Perspektive – gewissermaßen im Kontrast zu den Beiträgen zum Eros-Verständnis bei Platon (D. Bremer) oder Sophokles (M. Janka) – liefert die Erzählung von Juda und Tamar ein „extremes Beispiel einer alttestamentlichen Familiengeschichte zum Erosthema“ (98), das „den Reichtum biblischer Texte vor Augen stellen und ihre Relevanz für gestern und heute aufzeigen“ kann (119).

Franz Jungs biblisch-meditativ anmutende Betrachtung des Hoheliedes, teilweise in Anlehnung an Papst Benedikt XVI. Hinweise in seiner ersten Enzyklika, wird als Einladung verstanden, „die Auslegung dieses Liedes der Lieder [neu] zu überdenken“ (122). Dieses Anliegen ist ausdrücklich zu begrüßen. Die vorgebrachte Skizze der Auslegungstraditionen zum Hohelied ist lehrreich, wenn auch scheinbar mit der unterschwelligsten Absicht vorgebracht, eine Lanze für die „allegorische Auslegungstradition“ zu brechen, selbst dann, wenn die historisch-kritische Exegese dieser Art von Auslegung jegliches Recht abgesprochen habe (137). Jung nun sieht in dieser (unberechtigten) Kritik ein sich aufgrund der „Fixierung auf die Produktionsästhetik“ (= Entstehungsbedingungen des Textes) ergebendes Defizit in der Schriftauslegung. Er plädiert daher für eine „gewisse Offenheit für verschiedene Deutungen“ (137), also ein Plädoyer für die „Rezeptionsästhetik“. „Die jeweilige Rezeption ... durch den Leser reichert einen Text

mit immer neuen Bedeutungen an und generiert so die Wirkungsgeschichte eines Textes“ (137). Dieser ziemlich fragwürdig anmutenden, aber durchaus (nicht nur unter römisch-katholischen Theologen) unglücklicherweise wieder populär gewordenen mehrfachen Schriftsinn-Hermeneutik, müsste aus evangelischer Perspektive begründet widersprochen werden, was aber im Duktus des vorliegenden Sammelbandes natürlich nicht intendiert gewesen sein kann. Die berechtigten Anfragen an eine verantwortbare rezeptionsästhetische Bibelauslegung müssten ebenfalls diskutiert werden, wenn auch an anderer Stelle.

Der Beitrag des Neutestamentler Thomas Söding (147ff) überzeugt durch ausgewogene Analysen der Wortfelder (147f) und ausgewählter neutestamentlicher Perikopen bei Paulus und Johannes (148–166), inkl. einer Betrachtung von 1 Kor 13. Dennoch – ohne das hier jetzt ausführen zu können, was an anderer Stelle vom Rezensenten schriftlich begründet wird – erscheint Södings Interpretation der paulinischen oder johanneischen „Theologie der Liebe“ defizitär und verzeichnend. Denn – dies nur als exemplarische Problemanzeige – erläutert Söding mit keinem Wort, wie beispielsweise das Verhältnis von 1 Kor 13 und Röm 5 zu Passagen der gleichen Briefe mit Gerichtsaussagen und der bleibenden Wirklichkeit des Zornes Gottes über Ungläubige in 1 Kor 5 oder Röm 1 (neutestamentlich-)theologisch (!) gedeutet werden muss. Ähnlich fehlsichtig erscheint die einseitige Gewichtung in der Auswertung des Johannes, wenn z. B. die theologisch bedeutsame Aussage aus Joh 3,16 (= Liebe Gottes in Korrespondenz zu 1 Joh 4,8.16 usw.) eigentlich mit der bleibenden Wirklichkeit von Joh 3,36 (= bleibende Trennung im Unglauben unter dem Zorn Gottes) verglichen und korrespondierend gedeutet werden müsste (was nicht geschieht). Die ansonsten wertvollen und weiterführenden Detailbeobachtungen Södings im Verhältnis von Liebe, Trinität, Wirken des Heiligen Geistes usw. bei Paulus und Johannes hinterlassen durch diesen durch die biblischen Texte nicht unterstützten theologischen Astigmatismus einen unbefriedigenden Eindruck.

Die beiden sehr lehrreichen Aufsätze, einmal zu Augustins (N. Fischer, 169ff) und zu Thomas von Aquins (Jan A. Aertsen, 191ff) Liebesverständnis, liefern kurze, aber gute historische und theologische Einsichten in das Denken dieser beiden bedeutsamen „Kirchenlehrer“. Da möchte man gerne weiterarbeiten und vor allem aus evangelischer Perspektive die Reformatoren als Gesprächspartner mit ins Boot holen und sie mit Augustin und Thomas diskutieren lassen.

Wenden wir uns zu guter Letzt noch Jüngels Beitrag „Durch Glaube geformte Liebe“ zu. Da jeder Kenner von Jüngels theologischen Beiträgen gewiss sein kann, dass er niemandem nach dem Mund redet, sofern eine theologische Meinung ihm zuwider laufen sollte, ist die Neugierde geweckt, wie er sich denn nun zur ersten (für dieses Pontifikat dadurch prinzipiell wegweisenden) Enzyklika Papst Benedikts XVI. „*Deus Caritas est*“ äußern würde. Jüngel selbst bestätigt zu Beginn seines Beitrags, dass „[e]vangelische Theologen ... päpstliche Enzykliken in der Regel mit einem gewissen Misstrauen“ lesen“, und „mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen“ will er sich die Enzyklika vornehmen.

Und man kann resümierend festhalten, dass Jüngel von dem päpstlichen Dokument positiv angesprochen wurde, „weil [der Text] beim evangelischen Leser ein tiefgreifendes und weitreichendes ökumenisches Einverständnis evoziert“ habe (481).

Jüngel wertet, wie gesagt, wohlwollend, hier und da vielleicht zu wohlwollend, wo deutlicher Ein- oder Widerspruch zu Benedikts Thesen hätte angezeigt werden müssen, ohne dabei mit (moderaten) Rückfragen und Kritik hinter dem Berg zu halten, widmet sich dabei primär dem ersten Teil der Enzyklika, weniger dem zweiten Teil. Spannend zu lesen ist, wie Jüngel vorgeht, wie er scheinbar dem Text der Enzyklika eine „evangelische“ Deutung entnimmt, die teilweise höchst überraschend klingen mag, wenn er etwa den Satz „Gott ist Liebe“ aus 1 Joh zu Beginn der Enzyklika als Ausdruck dafür deutet, dass der Papst sich demnach der (eigenen und der evangelischen) Kirche so präsentiere, dass sie zuerst *ecclesia audiens*, also auf das Wort Gottes hörende Kirche sei, weil und indem der Papst in seiner Enzyklika diesem markanten biblischen Satz des 1. Johannesbriefes meditierend nachdenke (482). Darin (und in ähnlichem, wie teilweise in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, 483–484) sieht Jüngel durchaus typisch reformatorische Anliegen verwirklicht, was einen Evangelischen – weil aus der Feder des Papstes – positiv verwundern und damit erfreuen muss.

Die Hauptthese der ersten päpstlichen Enzyklika sei – wie gesagt – der „soveräne Indikativ göttlicher Liebe“, der die Grundlage des „Imperativs des Liebesgebotes“ bilde, und diese begrüßt Jüngel ausdrücklich (485), ebenso wie Benedikts überraschende Bejahung, dass „die Liebe zwischen Mann und Frau ... als ...Urtypus von Liebe schlechthin“ gelte (486). Auch die nach Jüngel bezeichnende Annäherung an Luthers Primat des Glaubens (*fides*) als *forma caritatis*, ganz im Unterschied zur aristotelisierenden Deutung von Gal 5,6 als *fides caritate formata* zur Zeit Luthers, würdigt er positiv als „ökumenische Annäherung“ oder als „ein tiefgreifendes Einverständnis“ (488–489). Dass der Papst außerdem Eros und Agape nicht als „radikalen Gegensatz hochgesteigert wissen will“, bestätigt für Jüngel das zuvor Gesagte (489). Auch „[d]as *mysterium caritatis* als *mysterium trinitatis*“ in der Enzyklika befürwortet Jüngel ausdrücklich als übereinstimmend mit evangelischen Kerngedanken (492–493). Seine Überlegungen zur „sakramentalen Selbstvermittlung der fleischgewordenen Liebe Gottes“ (in Christus) beurteilt er ebenso positiv (494–495), ein Urteil, das aber nicht alle Evangelischen so teilen können, da doch ernstzunehmende, biblisch abgeleitete protestantische Kritik an einem lediglich postulierten, kaum wirklich die Gefahren erkennenden oder reflektierenden Sakramentalismus anzumerken wären, die Jüngel übergeht.

Letztlich sieht Jüngel in der Enzyklika wesentliche Aspekte des Verhältnisses von „Gerechtigkeit und Liebe“ sowie das „spezifische Profil der kirchlichen Liebestätigkeit“ verwirklicht und ausgesprochen, die „auch Lutheraner nicht nur mit

lebhafter Zustimmung, sondern auch mit theologischem Gewinn liest, und die ... auch den Atheisten nachdenklich zu machen vermag“ (500).

Summa summarum, der gesamte Sammelband eröffnet Horizonte. Auch wenn manche theologischen Aussagen defizitär erscheinen, bleibt er insgesamt in seinem Facettenreichtum inspirierend und damit sehr empfehlenswert.

*Band 6: Geist und Heiliger Geist:* Erneut sind auch in diesem Band 20 Beiträge von einer Wissenschaftlerin und unterschiedlichen Wissenschaftlern zusammengetragen worden, die sich darum mühen, die Frage nach dem ‚Geist‘ bzw. nach dem ‚Heiligen Geist‘ philosophisch, theologisch und theologiegeschichtlich, jeweils exemplarisch zu erörtern. Die konzeptionelle Vorgehensweise und die Qualität der Beiträge sind den bereits oben genannten des Bandes 5 vergleichbar.

Gleich zu Beginn des Bandes liefert Werner Neuer mit seinem Beitrag „‚Geist‘ und ‚Heiliger Geist‘ im Horizont des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs“ eine fundierte, wegweisende Ouvertüre in die Thematik (7–21). Ihm folgt – nicht weniger weichenstellend – Ulrich Wilckens mit dem Beitrag „Gott, der Drei-Eine. Zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften“ (23–41). Es folgen Beiträge von Alois Grillmeier „Das fleischgewordene Wort (Johannes 1)“ (43–52), von Xavier Tilliette „Der Kreuzeschrei“ (53–66), von Peter P. J. Beyerhaus „Biblich-authentischer Umgang mit dem Wirken des Heiligen Geistes in der Spannung zwischen Rezeptivität und Diakrisis“ (67–86) und von Jörg Splett „Gottes Dreieinigkeit denken? Zu Möglichkeiten trinitarischer Theologie zwischen Augustinus und Richard von St. Viktor“ (87–104). Wolfhart Pannenberg fährt fort mit seinem Aufsatz „Die Vollendung der Heilsökonomie Gottes durch den Geist“ (105–121), gefolgt von Adrian T. Peperzak „Die Gaben des Heiligen Geistes nach Bonaventura“ (123–132).

Zur Mystik liefert Karl-Heinz Steinmetz einen lesenswerten Beitrag mit dem Titel „Erhabener Geschmack der Gottheit – Überlegungen zur ‚Wolke des Nichtwissens‘ und zum Diskurs um die Mystische Erfahrung im England des 14. Jahrhunderts“ (133–151). „Gottes Heiliger Geist – ausgegossen in die Herzen der Menschen“ heißt Josef Wohlgemuths Beitrag (153–172), gefolgt von Theodor Dieter „Heiliger Geist und Vernunft bei Luther“ (173–196).

Mit Hans-Gerd Janßens Beitrag „Wider die ‚faule Vernunft‘. Über Freiheit, Notwendigkeit und Schicksal in Leibniz’ Theodizee“ (197–219) beginnen insgesamt drei eher philosophisch geprägte Aufsätze des Sammelbandes, gefolgt von Klaus Düsing „Der ontologische Gottesbeweis. Kants Kritik und Hegels Erneuerung“ (221–232) und von Edith Düsing „Hegels Begriff und Wahrheitsbeweis für das Christentum. Der Tod Gottes oder Christi als die höchste Anschauung der Liebe“ (233–276).

Wieder mehr der Theologie zugewandt schreibt Sven Grosse über das herausfordernd klingende und theologisch und geistlich sehr faszinierende Thema „Schönheit und Theodizee. Zur geistlichen Poetik in den Liedern Paul Gerhards“ (277–290). Hansgünter Ludewig denkt nach über „‚O Gott, o Gott...‘ Die Wie-

derbelebung des Herzensgebet bei Gerhard Tersteegen“ (291–318). Peter Zimmerling erörtert „Die trinitarische Spiritualität Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs“ (319–333), während Michael Trowitzsch wertvolle „Bemerkungen zur Pneumatologie Karl Barths“ (335–350) zum Sammelband besteuert. Jörg Disse schreibt über die „Teilhabe an Gottes Freiheit. Zum Freiheitsverständnis in Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik‘“ (351–370), während Edith Düsing mit ihrem Beitrag „Trinitarische Passiologie. Kleine Einführung in Hans Urs von Balthasars ‚Theologie der drei Tage‘“ (371–383) den Tagungsband abschließt.

Auch hier können wieder nur einige wenige theologische Positionen gesetzt werden, ohne dabei jeden einzelnen Beitrag würdigen zu können. Positiv fällt auf, dass die Rede vom ‚Geist‘ bzw. vom ‚Heiligen Geist‘ in wegweisenden Beiträgen des Sammelbandes zunächst nicht losgelöst als Pneumatologie oder Geisteslehre abgehandelt wird, sondern theologisch im Zusammenhang mit trinitätstheologischen Überlegungen verantwortet dargelegt und entfaltet wird (so zum Beispiel bei Neuer, Wilckens, Splett, Pannenberg, Zimmerling, Trowitzsch usw.) oder christologisch (so etwa bei Grillmeier, Tilliette, Pannenberg, Disse, E. Düsing u. a.). Zu Recht macht zu Beginn Werner Neuer außerdem darauf aufmerksam, dass wir es heutzutage theologisch mit einer ‚Geistvergessenheit‘ zu tun haben im „Kontext einer Verkümmern der Trinitätslehre“ (9f.). Neuer wendet sich außerdem gegen die (von Adolf von Harnack und anderen) vorgebrachte, oft modifiziert tradierte, aber dennoch falsche These, dass das Evangelium durch „Hellenisierungsprozesse“ verfremdet worden sei, insbesondere „*begrifflich-terminologisch*“ hinsichtlich der Aussagen zur Trinität (15). Neuers Argumentation gegen diese These ist prägnant, gut und weitgehend plausibel (15–21).

Wilckens schließt seinen Beitrag mit der lesenswerten und beachtlichen These: „Die johanneische Theologie ist selbst die erste Trinitätstheologie der Kirche. Sie liefert nicht nur gewisse Ansätze für das spätere Trinitätsdogma, sondern ist dessen biblische Grundlage“ (41). Angesichts der skizzierten Argumente und exegetischen Schlussfolgerungen dieses Beitrags, wünscht man sich, es gäbe noch weit mehr deutschsprachigen Neutestamentler mit einer solchen tiefen Überzeugung auf gründlicher Exegese basierend. Selbst Grillmeiers Beitrag vermag zu guter Letzt nicht in allem zu überzeugen, da er doch sehr stark überlieferungshistorisch biblische Zeugen bewertet und damit „nur“ sich entwickelnde Akzentsetzungen unterschiedlicher christologischer Positionen formulieren kann. Tilliettes Auslegung zu Johannes 1 ist dagegen wieder sehr lesenswert und kenntnisreich, wenn gelegentlich die zu sehr abstrahierende, „blumige“ Sprache unpräzise erscheint, wenn es dann beispielsweise um konkrete und eben nicht versiert ausweichende Aussagen geht.

Peter Beyerhaus beginnt mit einer kurzen, aber präzisen Analyse und Wahrnehmung unserer Gegenwart, die „als sog. Postmoderne gekennzeichnet [ist] durch eine erneute Zuwendung zur transzendenten Über- und Innenwelt“ (67). Der Beitrag ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie unter Christen und christ-

lichen Theologen das jeweilige vorfindliche Zeitgeschehen gründlich wahrgenommen und diakritisch ausgewertet werden muss (67–73). Beyerhaus ist und bleibt darin ein Vorbild. Die biblische und altkirchliche Skizze zur Lehre vom Heiligen Geist ist weiterführend und sehr hilfreich (73–83) und muss – wie bei Beyerhaus als einem erfahrenen Missionswissenschaftler gewohnt und erwartet – auf die wichtige Scheidung der Geister als einer wesentlichen Aufgabe der Kirche Jesu Christi hinauslaufen (84–86). Die „Testfragen bei der Prüfung der Geister“ sind daher äußerst nützlich und gut anwendbar (85).

Die Beschäftigung mit divergierenden und herausfordernden pneumatologischen und trinitarischen Aussagen bei Augustin (J. Splett), bei Bonaventura (A. T. Peperzak) und in der Mystik (K.-H. Steinmetz) weiten den theologiegeschichtlichen Horizont hinsichtlich der Rede vom Heiligen Geist bzw. vom Wirken des Heiligen Geistes. Allerdings lässt insbesondere der Aufsatz zur Mystik gerade den Aspekt außen vor, auf den zuvor Beyerhaus zu Recht hingewiesen hat. Viel zu unkritisch würdigt Steinmetz die Erfahrungen der Mystik, wenn er lapidar feststellt: „Der Ausdruck der *sensus spirituales* bezeichnet die gnadenhafte Befähigung des menschlichen Geistes, auf intuitive Weise Gott als gegenwärtig zu erfahren“ (150), auch wenn er von einer „pneumatologischen Hermeneutik“ spricht, mit der man dann zu einer objektiven Bewertung von Erfahrungsmystik kommen müsse, wie es beispielsweise die untersuchten Exempel aus dem englischen 14. Jahrhundert dargelegt hätten.

Wolfhart Pannenberg's Beitrag (105–121) ist in gewisser Weise eine Kurzfassung wesentlicher Aussagen seiner im Laufe von Jahrzehnten entwickelten Theologie hinsichtlich der Heilsökonomie Gottes und des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche sowie im Einzelnen, *ergo* die „Vollendung [des] Wirkens [Gottes] in der Welt der Schöpfung“ (105), also die Bedeutung des Zusammenhangs von Schöpfung und Eschatologie. Manches dieses Beitrags ist sehr lesenswert, anderes ist zu hinterfragen, das meiste aber – typisch Pannenberg – inspirierend und herausfordernd.

Josef Wohlgenuth's Beitrag verharrt – bei allen ernstzunehmenden, biblisch-theologischen Überlegungen – in einer spekulativ-unkonkreten Sprache („... wo die Sprache aus den Geburtswehe des Kosmos aufbricht“, 167), die vom substantiellen Aussagegehalt her geurteilt nicht überzeugen kann, zumal er zu pauschal, ohne theologische Verifizierung, vom Geistbesitz der „Getauften“ spricht (172), was angesichts des gravierenden Dilemmas und theologischen Nebels innerhalb volkikirchlicher Tauftheologie und Taufpraxis eine so kaum haltbare und damit nicht belastbare Aussage sein dürfte. Theodor Dieters Untersuchung „Heiliger Geist und Vernunft bei Luther“ (173ff.) erscheint dagegen wieder sehr lesenswert und erhellend. Dieter arbeitet drei interessante Aspekte des Vernunftgebrauchs bei Luther heraus (1. Weltumgang, 2. Orientierung des Selbst, auch als Christ und 3. Vernunfturteile und Glaube). Allerdings betont er dabei, dass man bei Luther stets gut beraten ist, in dieser Frage keine Pauschalurteile vorzunehmen, weil „die Auseinandersetzung jeweils im Einzelfall geführt werden“ muss (196). Nur

so könne man die „teilweise hochpolemischen Ausführungen Luthers über die Vernunft“ – auch hinsichtlich des Wirkens des Heiligen Geistes – sinnvoll zuordnen (196).

Die philosophischen (und darin dann doch auch theologischen) Untersuchungen von H.-G. Janßen, K. Düsing und E. Düsing beschäftigen sich mit geisteswissenschaftlichen Phänomenen bei Leibniz, Kant und Hegel, um Aspekte wie Vernunft, Theodizee, Freiheit, Gottesbeweis, Wahrheitsbeweis usw. aus deren Sicht begreifen zu können.

Sehr lesenswert und nachdenklich stimmend ist Grosses Beitrag zur Theodizee-Poetik bei Paul Gerhardt, auch deshalb, weil der Liederdichter und Theologe unter dieser zugespitzten Themenstellung bedauerlicherweise viel zu wenig Gehör fand und findet (277ff). Ähnliches wäre zu Ludewigs Aufsatz zu Tersteegen (291ff) und zu Zimmerlings Beitrag zu Zinzendorf zu sagen (319ff), wobei Letzterer den Akzent noch dahingehend legt, dass Zinzendorf die „Trinität als Vorbild für die Alltagsspiritualität“ verstand (331), neben der „Bedeutung der Trinität für die gottesdienstliche Spiritualität“ (330), stets unter dem Oberbegriff der „Herzenswahrheit“ stehend und dem Trinitätsverständnis als Abglanz der Familie (Vater, Mutter, Sohn) verpflichtet (321–329).

Karl Barths Pneumatologie *in nuce* im wahrsten Sinne des Wortes als „Geistesgegenwart“ (350) vorgestellt zu bekommen (M. Trowitzsch), ist sehr ertragreich, wenn es auch die Lektüre von Barths Originalaussagen nicht zu ersetzen vermag (335ff). Ebenso ertragreich, aber insgesamt wesentlich komplexer und auch komplizierter und damit nicht auf Anhieb sofort zu begreifen, was nun jeweils konkret ausgesagt wird, sind die beiden abschließenden Untersuchungen zu Balthasars Theologie einzuschätzen. Während Jörg Disse Balthasars Freiheitsverständnis in der ‚Theodramatik‘, Balthasars breit angelegter Systematischen Theologie, analysiert und dabei zu dem Ergebnis kommt, dass „[v]ollendete Freiheit ... freie gewählte Teilhabe an Gottes unendlicher Freiheit bzw. an der in Jesus Christus verwirklichten Einheit von endlicher und unendlicher Freiheit [ist, die allerdings vorläufig eine] eschatologische Größe“ der Verheißung bleibt (370), betont Edith Düsing das „Zentrum Kreuz und Auferstehung Jesu Christi“ in Balthasars Theologie, also die drei Tage von Karsamstag bis Ostersonntag (371; vgl. 381f). Diese beiden abschließenden, äußerst tief sinnigen und lehrreichen Beiträge zur Theologie des Schweizer Balthasar lassen ein wenig vermessen, was sie im Gesamtduktus der Themenstellung „Geist und Heiliger Geist“ beizutragen vermögen, sieht man einmal von ihren christologischen und soteriologischen Implikationen ab. Die Geistesrelevanz dieser Beiträge wird nicht richtig anschaulich.

Außer ansatzweise im Beitrag von Beyerhaus und zu den Geistesgaben bei Bonaventura wird die bereits über 100 Jahre andauernde und heftig umstrittene Frage nach dem Wirken und den Gaben des Heiligen Geistes im gesamten Tagungsband nicht thematisiert, theologische Weichenstellungen, die in der Pfingstbewegung oder in den sog. ‚drei Wellen‘ des Wirkens des Heiligen Geis-

tes im 20. Jahrhundert für die christliche und kirchliche Existenz als „notwendig“ behauptet und gefordert werden, bleiben leider unerwähnt. Dieses Versäumnis ist für einen thematisch so konturenreich gezeichneten Tagungsband zum Heiligen Geist irgendwie nicht verständlich, zählen doch charismatische und pfingstliche Konfessionen numerisch mit vielen Millionen bekennender Christen weltweit quasi zu den „Groß-Kirchen“, selbst wenn deren geschriebene Theologie oftmals noch defizitär erscheinen mag. Es ist eben nicht nur eine „Geistvergessenheit“ (W. Neuer) oder eine postmoderne „Zuwendung zur transzendenten Über- und Innenwelt“ (P. Beyerhaus) in der Gegenwart zu beklagen, sondern zugleich auch eine ernsthafte, mitunter eine schwärmerische und sogar geistlich ungesunde Geistes-Euphorie wahrzunehmen, die spektakuläre Erfahrungen als Erkennungszeichen ihres Verständnisses der „Geistesgegenwart“ auf die erfahrungstheologischen Fahnen geschrieben hat, ohne dabei christologische oder soteriologische Aspekte von vorneherein zu ignorieren. Dazu hätte wenigstens ein konstruktiv diakritischer Beitrag den Sammelband bereichern müssen.

Damit schließe ich die Buchbesprechung dieser umfangreichen und substantiell ertragreichen Tagungsbände ab. Die Herausgeber sind zu beglückwünschen, dass sie wieder hochkarätige Theologen, Philosophen und andere Forscher zur Mitarbeit motivieren konnten. Alles in allem liegen zwei lohnenswerte Themenbände vor, die hier und da punktuell zum Weiterstudium motivieren, und auch Lücken in der Allgemeinbildung zu schließen vermögen.

*Berthold Schwarz*

---

Matthias Haudel: *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*, FSÖTh 110, Göttingen: V&R, 2006, geb., 640 S., € 75,95

---

Die bewusst ökumenisch ausgerichtete Untersuchung des Systematikers der Universität Münster, Matthias Haudel, zur „Selbsterschließung des dreieinigen Gottes“ fordert heraus. Diese Studie ist 2004 als Habilitationsschrift angenommen und 2006 publiziert worden. Beachtenswert ist, dass sie bereits 2005 von der katholischen Fakultät der Universität Regensburg den „Theologie- und Ökumene-Preis“ verliehen bekam. Nicht zuletzt auch deswegen – quasi aus interkonfessionellem Interesse – soll die Untersuchung jetzt auch noch der in nicht geringem Maße „ganz anderen“ ökumenischen Leserschaft des *Jahrbuches für Evangelikale Theologie* vorgestellt werden.

Es ist wohl kaum zu bestreiten, dass die gegenwärtige Christenheit eine dramatische „Verkümmerung der Trinitätslehre“ in ihren eigenen Reihen zu beklagen hat. Wenn dann eine Forschungsarbeit sich genau dieser offensichtlichen Problemanzeige im Bereich zentral-christlicher Themen intensiv widmet, macht

das hellhörig. Die Untersuchung leistet damit einen wertvollen Beitrag zur Bewahrung des christlichen Evangeliums vor dem Absturz in die religiös-theistische Beliebigkeit. Was daher auch immer an Einzelergebnissen der Arbeit zu Tage gefördert wird, die ggf. umstritten oder zumindest diskutabel sein können, alleine diese wichtige Beobachtung ist bereits ausdrücklich lobenswert.

Haudel will ausdrücklich „den Zusammenhang von Trinitätslehre, Offenbarungsverständnis und Kirchenverständnis im Blick auf die gesamte Kirchengeschichte und alle großen Konfessionen ... untersuchen“ (9), eine monumental anmutende Aufgabenstellung und Zielsetzung. Und doch – hat man die Lektüre des 640-Seiten Werkes hinter sich – ist es Haudel über weite Strecken wirklich gelungen, diese Aufgabe kenntnisreich – wenn auch substantiell ziemlich anspruchsvoll – zu lösen.

Lesenswert sind gleich zu Beginn die „Einleitung“ (11–27) und das I. Kapitel, das in vier Unterabschnitten die systematisch-theologische und ökumenisch-theologiegeschichtlich relevante Problemstellung andeutet und beschreibt. Der Autor beabsichtigt mit seiner Untersuchung nachzuweisen, dass trinitätstheologische und ekklesiologische Prioritäten in einer Wechselwirkung – entsprechend konfessioneller Unterschiede und theologischer Divergenzen – stünden und ein sachgerechter ökumenischer Dialog konsequenter Weise letztlich nur unter Einsicht in diese Zusammenhänge gelingen könne (9). „Deshalb“, so der Verfasser, „leitet die Studie aus der – in ost-westkirchlicher Ökumene entstandenen – gemeinsamen altkirchlichen Grundlage, der neunizänischen Theologie, neue Differenzierungen und Verhältnisbestimmungen ab, die allen Konfessionen einen Rahmen für offenbarungs- und trinitätstheologische Annäherungen eröffnen“ (9). Ein konstruktiver Ansatz, der – wie die Studie gut zeigt – tatsächlich überkonfessionelle Gespräche eröffnet und zu fördern vermag.

Ertragreich und präzise werden in Kapitel II. die heilsökonomischen Parameter der Trinitätslehre in der Alten Kirche bis zum Konzil des Jahres 381 entfaltet und diskutiert, Parameter, die laut Haudel als Grundlage ökumenischer Verhältnisbestimmungen gelten (82–153). Dabei sieht er letztlich das altkirchliche Trinitätsdogma nicht als einen vom ursprünglichen christlichen Offenbarungsgeschehen der biblischen Zeugnisse entfernten Fremdkörper an (150–153).

Im III. Kapitel wird die trinitätstheologische Neubesinnung im 19. und 20. Jahrhundert aufgezeigt, wobei von dort abgeleitet problemorientiert einige wegweisende ekklesiologischen Implikationen gezogen werden. Bevor jedoch das Kapitel diese Aspekte beleuchtet, wird zunächst einmal die Weiterentwicklung der Trinitätslehre im Osten wie im Westen von der Alten Kirche über Augustin bis zur Scholastik ausgewertet. Dabei wird u. a. zu Recht auf die unitarisch gefärbte scholastisch-ontologische Sichtweise kritisch hingewiesen (154–173). Diesem dogmengeschichtlich interessanten Durchgang folgt sachlich einleuchtend „Luthers Rückgriff auf die biblisch-ökonomische Trinitätslehre der Alten Kirche in seiner reformatorischen und ökumenische Relevanz“ (174–192), die die (teilweise) scholastische Engführung zu überwinden ermöglichte (178f).

Nach dieser überdimensionierten, ausführlichen Einleitung folgt schließlich – wie in der Kapitelüberschrift angedeutet – die Neubesinnung auf die Trinitätslehre im 19. und 20. Jahrhundert, quasi als eine Art Bestandsaufnahme der theologischen Bemühungen „zur Überwindung eines natürlich-theistischen Gottesverständnisses“ (193–240).

Die Kapitel IV. und V. beschreiben daraufhin sinnvoll anknüpfend unterschiedliche „heilsökonomisch neuorientierte Neubegründung[en] der Trinitätslehre“ bzw. ihre Fortschritte, untersucht bei K. Rahner, E. Jüngel, J. Moltmann und Dimitru Staniloae (241–335), gefolgt von „ekklesiologischen Konsequenzen (...) trinitätstheologische[r] Defizite“ (bzw. Einseitigkeiten), konfessionsübergreifend untersucht bei J. Ratzinger (katholisch), I. D. Zizilouae (orthodox), M. Volf (protestantisch) (336–452), wobei kritisch anzufragen ist, ob Miroslav Volf (baptistisch-freikirchlich, Moltmann-„Schüler“(?) – siehe 410ff) in dieser Reihe wirklich als Repräsentant für *das* Protestantische bzw. das *typisch* Freikirchliche eine gute Wahl war.

Im abschließenden VI. Kapitel bietet Haudel einen über 150 seitigen „Lösungsansatz“ zu den erarbeiteten theologischen Gedankengängen und prinzipiellen Problemanzeigen an (453–605). Er sieht einen wesentlichen Beitrag seiner Studie darin, dass zunächst einmal „die *Interdependenz von offenbarungstheologischen, trinitätstheologischen und ekklesiologischen Prämissen und Defiziten* in ihrer Bedeutung für das Gottes- und Kirchenverständnis“ wahrzunehmen sei (604–605). Dies kann durchaus uneingeschränkt als gelungenes Fazit der Studie bestätigt werden.

Die ökumenische Breite der Untersuchung ist – wie gesehen – beachtlich, leidet dann aber teilweise auch an dem weit verbreiteten theologischen Astigmatismus, freikirchliche Theologie und Kirchen zu übersehen. Denn die Untersuchung zu den Thesen bei M. Volf aus „freikirchlich-baptistischer“ Sicht (410f) erscheint nicht wirklich repräsentativ, eher dann schon die von Volf selbst kritisch abgelehnten „freikirchlichen Kreise“ (die aber nicht näher erläutert werden), die für die Diskussion mit den Thesen der sogenannten „Groß-Kirchen“ hätten noch besser verdeutlichen können, warum den „freikirchlichen Kreisen“ u. a. aufgrund ihrer „individualistische[n] Auffassung der Glaubensvermittlung und des Heils“ ... „der Gedanke der Entsprechung der Kirche zur Trinität weitgehend fremd geblieben“ ist (411, Anm. 318). Die Untersuchungsergebnisse Haudels dienen jedoch allen Konfessionen zur theologischen Orientierung, insbesondere bei der jeweils eigenen Reflexion der beschriebenen offenbarungstheologischen, trinitätstheologischen und ekklesiologischen Differenzierungen.

Insbesondere – *summa summarum* – überzeugen Haudels herausfordernde theologische Urteile, die er jeweils sachgerecht begründet, wie beispielsweise: „Zugleich enthalten die Ergebnisse [der gesamten Untersuchung, Anm. d. Rezensenten] die Mahnung, den trinitarischen Gottesbegriff nicht zu pauschal und selbstverständlich als konforme Einheitsbasis vorauszusetzen, da vielfältig divergierende trinitätstheologische Prioritätensetzungen mit analogen ekklesio-

logischen Konsequenzen existieren“ (586; ähnlich 597f, dort auch gut referierte Gesichtspunkte zum Verhältnis *Kirche–Israel* u. ö.). Oder auch – unter Berufung auf z. B. J. Moltmann oder G. R. Schmidt – verbieten sich für Haudel „trinitätstheologische Reduktionen bzw. Einseitigkeiten ebenso wie Minimalisierungen“, weil diese sich „auch für den auf alle Religionen zielenden *interreligiösen Dialog* als wenig *hilfreich*“ erweisen. Und weiter: „Das [eben Genannte, das sich verbietet] ergibt sich zunächst schon aus grundsätzlich hermeneutischen Erwägungen [es folgt ein Zitat von Moltmann, Anm. d. Rezensenten]: ‚Es dient dem Dialog mit den anderen Religionen nicht, wenn Christen das besondere Christliche relativieren und zugunsten eines allgemeinen Pluralismus preisgeben. Wer sollte an einem Dialog mit christlichen Theologen interessiert sein, die das Christliche nicht mehr eindeutig vertreten wollen?‘“ (598). Deshalb betont Haudel in diesem Zusammenhang zu Recht: „Weil sich die christliche Identität auf die trinitarische Selbsterschließung Gottes gründet, liegt für die christlichen Kirchen in einer angemessenen Trinitätslehre und ihren Implikationen die Maßgabe für den interreligiösen Dialog“ (599).

Solche und ähnliche Schlussfolgerungen überzeugen und machen auch dadurch Haudels Untersuchung erfreulich studienwert, selbst wenn die nach wie vor gültigen primär kirchentrennenden soteriologischen Gesichtspunkte (Rechtfertigung, Glaube und Werke, Gnade und Erlösung usw.) durch die Konzentration der Studie auf Trinität, Offenbarung und Ekklesiologie nicht wirklich überwunden werden konnten. Denn – um nur ein Beispiel zu nennen – auch zur Zeit der Reformatoren war bekannt, dass die römische Kirche die Dreieinigkeit als für den Glauben konstitutiv und als unaufgebbar rechtgläubig ansah. Trotzdem wurde die Kirche Roms als „unwahre“ Kirche disqualifiziert, in der Argumentation basierend auf den theologischen Leitlinien der *particula exclusiva* bzw. auf soteriologisch und epistemologisch, biblisch-theologisch gegründeten Unterschieden, die das Zentrum römisch-katholischer Theologie als ein „anderes“ und damit als ein „falsches Evangelium“ betrachteten, einem Urteil, das die auch damals bereits „gemeinsame Auffassung“ der Trinitätslehre nicht zu überwinden vermochte, noch heute zu überwinden vermag. Die Frage nach der „Wahrheit“ im christlich-ökumenischen Dialog kann daher prinzipiell nicht an der Soteriologie oder an der Anthropologie vorbei gelingen, was Haudel zwar insgesamt auch weiß und erkennt, aber dann doch nur am Rande diskutiert. Letztlich setzt er gewiss nicht völlig unberechtigt (wie ja die Untersuchung streckenweise sehr gut aufzeigen konnte), vielleicht dann aber doch zu viele „Hoffnungen“ auf die Überwindung des die Kirchen Trennenden durch die Betrachtung der Gemeinsamkeiten der Trinitätslehre mit ihren Implikationen.

Allein die detaillierten Einzeldarstellungen zu Positionen der Dogmen- und Theologiegeschichte und der Dogmatik, dazu die ausgewogenen, intelligenten systematisch-theologischen Schlussfolgerungen und Auswertungen empfehlen nachdrücklich die Lektüre jedem theologisch Interessierten mit dem Gespür für den interkonfessionellen Gedankenaustausch. Das umfangreiche Literaturver-

zeichnung (606–636) sowie das hilfreiche Personenregister (637–640) erleichtern das Weiterstudium.

Berthold Schwarz

---

Otto Haß: *Die Selbstbehauptung des christlichen Glaubens in Zeiten massiver Bestreitung*. Marktwirtschaft und Ethik, Bd. 14, Münster: Lit, 2010, 320 S., Pb., € 29,90

---

Dieser Titel sollte sofort das Interesse der Leser wecken: Er trifft den Nerv des Selbstverständnisses von Kreisen, die sich als evangelikal oder auch evangelisch-konservativ verstehen. Otto Haß ist in evangelikalen Kreise jedoch kein bekannter Name, und so dürfte das Buch – überdies nicht in einem evangelikalen Verlag erschienen – leider kaum bekannt werden. Über den Verfasser erfährt der Leser, dass er Vorstandsmitglied der „Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaften und Ethik e. V.“ ist (19). Sie will von biblischer Grundlage aus ein wirtschaftsethisches Gespräch mit anderen Wissenschaftlern führen. Haß hat 1993 eine historische Dissertation über den konservativen Erlanger Neutestamentler Hermann Strathmann veröffentlicht (*Christliches Denken und Handeln in bewegter Zeit*, Bamberg: WVB, 1993).

Haß gliedert seine Untersuchung folgendermaßen: Auf die Einleitung (I, 1–20) folgt ein Kapitel über Entstehung und Autorität der biblischen Schriften (II, 21–65) und ein weiteres über die Ausbreitung des christlichen Glaubens (III, 66–94). Im vierten Kapitel beschäftigt sich der Autor mit dem Verhältnis von christlichem Glauben und antikem Denken in Antike, Mittelalter und Reformation, aber auch bis hin zum neuzeitlichen Positivismus (IV, 95–128). Die Entstehung der Neuzeit (V, 129–198) und die Theologie des 20. Jahrhunderts (VI, 199–269) bilden den Schwerpunkt des Buchs. Zwei abschließende kürzere Kapitel beschäftigen sich mit der metaphysischen Grundlage der Geschichtsphilosophie (VII, 270–282) und Konsequenzen der Untersuchung (VIII, 283–299).

Der Verfasser geht von einer konservativ-evangelischen Position aus (1f). Ihm liegt am Herzen, dass die Theologie nicht von den anderen Wissenschaften als unwissenschaftlich ausgegrenzt wird (8f). Beispielhaft nennt er die sprachanalytische philosophische (nicht die theologische!) „Erlanger Schule“ des 20. Jahrhunderts mit ihrer Religionskritik unter Führung von W. Kamlah und P. Lorenzen (4–13). Die Forschungen von Haß sind überwiegend von wirtschaftsethischen Interessen bestimmt; er will die politische Geschichte und die Entwicklung des menschlichen Denkens im Rahmen der Globalisierung betrachten (13f). Grenzüberschreitungen des wissenschaftlichen Denkens und „maßlose Überschätzung menschlicher Möglichkeiten“ sieht er beispielsweise im antime-

taphysischen Affekt der Philosophie oder in der Behauptung, dass eine vermeintlich notwendige historische Entwicklung heute den Glauben nicht mehr möglich mache. Im Gegenteil: Religionen erleben eine Renaissance (14f).

In der Frage der Evangelienentstehung plädiert der Verfasser für die klassische Zwei-Quellen-Theorie (44ff). Unter Berufung auf Kähler, Calvin und Luther bestätigt Haß die Autorität der Bibel (60–62) und geht in einem Exkurs auf die *Bibel in „gerechter“ Sprache* ein (63–65). Die Betrachtungen zur Ausbreitung des Glaubens in Auseinandersetzung mit dem antiken Denken (95–128) fahren ein beachtliches Arsenal an geistesgeschichtlichen Fakten auf, das man von theologischen Untersuchungen in dieser Breite nicht gewohnt ist. Nicht nur die in Theologenkreisen bekannten Namen von Descartes, Laplace und Haeckel, die Deisten und Atheisten bis hin zu Theologen wie D. F. Strauß und Ernst Troeltsch werden dargestellt; vielmehr wird auch ein Wirtschaftstheoretiker wie Adam Smith und seine deistischen Ansichten porträtiert (148–155). Neben Feuerbach, Marx und Nietzsche kommen allerdings auch Pascal, Kierkegaard und Martin Kähler zu Wort. Die Darstellung der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts konzentriert sich stark auf die theologische Seite des Kampfes der Bekennenden Kirche und die beiden damals in Erlangen lehrenden Theologen Hermann Strathmann und Walter Künneth (am Rande auch Hermann Sasse, Paul Althaus und Werner Elert). Die damalige Anpassung an den deutsch-nationalen Zeitgeist wird am Beispiel des Wirtschaftsethikers Georg Wünsch und bei Friedrich Gogarten demonstriert. Wünschs Theologie zeigt: „Das Schriftgemäße wird aufgehoben zugunsten des Zeitgemäßen“ (208). Die neuere Diskussion kommt mit Bultmann, Zahndt und Gerd Lüdemann in den Blick.

Hass bringt sein Anliegen, dass es keine notwendigen geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten gibt, die den heutigen Glauben behindern könnten, noch einmal in den letzten beiden Kapiteln zu Wort (273). Die christliche Heilsgeschichte verläuft nicht als notwendiger Prozess, sondern sie ist Geschichte in Gottes Hand. An dieser Stelle hätte er auf Karl Löwiths Studie zum Verhältnis von *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953 u. ö.) eingehen können. – Fazit: eine interessante Untersuchung, aus der Theologen und Wirtschaftswissenschaftler viel lernen können. Manchmal wirkt die Quellenauswahl aber eklektisch. Der weitgespannte Horizont der mittleren Kapitel wird m. E. in den Anfangs- und Endabschnitten nicht eingelöst, sondern scheint in Darstellungen steckenzubleiben, die sich eher im – durchaus interessanten – Raum Erlanger Theologiegeschichte schreiben bewegen. So ist zum Beispiel zu fragen, warum nicht die neuere Atheismus-Diskussion um den Engländer Richard Dawkins und „humanistisch“-deutsche Freidenkervereine als Ausgangspunkt genommen wurde. Diese kleinen Kreise führen ja zur Zeit lautstark die Front deutscher Christentumskritiker an; sie wittern nach der Veröffentlichung etlicher aus dem Englischen übersetzter und publikumswirksam vermarkteter Bestseller Morgenluft für ihre früher eher unbeachtet vor sich hindümpelnden und esoterisch wirkenden Zirkel.

Dennoch: nicht der erwartete, sondern schon der präsentierte Inhalt macht das Buch zu einer gewinnbringenden Lektüre.

Jochen Eber

---

Heinzpeter Hempelmann: *Der neue Atheismus und was Christen von ihm lernen können*, Gießen; Basel: Brunnen, 2010, Pb., 208 S., € 16,95

---

Es ist wohl kaum zu übersehen und zu leugnen, dass der Atheismus als Weltanschauung gegenwärtig eine Art Blütezeit erlebt. Waren die Atheismus-Debatten der zurückliegenden Jahrzehnte oft akademisch geprägt, ohne numerisch die breite Bevölkerung zu erreichen, erreicht die neue Welle das breite, gebildete Bürgertum und vor allem viele junge Menschen. Nicht nur Dawkins „Gotteswahn“ oder Hitchens „Der Herr ist kein Hirte“ machten in letzter Zeit Furore und avancierten sogar zu umsatzstarken Bestsellern. Vielmehr füllen mittlerweile eine Unmenge an deutschsprachigen Taschenbuchtiteln mit mehr oder weniger denkerischem Tiefgang oder solider Argumentationsbasis die Regale der Buchläden. Auffallend ist bei den neueren deutschsprachigen Publikationen, dass sie relativ aggressiv und kämpferisch insbesondere gegen den christlichen Glauben vorgehen und beabsichtigen, diesen *ad absurdum* zu führen, lächerlich zu machen oder eben in jeder nur erdenklichen Weise zu diskreditieren. Angesichts solcher Beobachtungen werden aufklärende Bücher wie das von Hempelmann zum neuen Atheismus zur notwendigen Pflichtlektüre. Die Überschrift des Titels liefert dabei bereits einen wertvollen Impuls zum Nachdenken: „... und was wir Christen von ihm lernen können“. Denn Hempelmann bietet auf den insgesamt 208 Seiten seines Buches entsprechende Hinweise, was Christen aus dieser neuen Atheismus-Bewegung für sich, für ihren Glauben, für ihre „Mission“ und für den Umgang mit atheistisch Denkenden lernen können. Schon im Vorwort betont er programmatisch: „Die Auseinandersetzung mit denen, die anders denken, ganz anders, konträr denken, befruchtet; sie provoziert, fordert im durchaus positiven, förderlichen Sinne heraus. Religions- und Christentumskritik schenkt den fremden Blick ... Die Auseinandersetzung mit der Religions-, Christentums- und Kirchenkritik des Neuen Atheismus leitet Christen zu Anliegen zurück, die sie immer wieder zu vernachlässigen drohen, die christlicher Glaube aber nicht ungestraft vergessen darf ... die Wahrheitsfrage ... Die Beschäftigung mit dem Neuen Atheismus ... tut einem Christentum und einer Kirche, die missionarisch aufbrechen will, gut“ (7).

Markante, überraschende Worte, die viel versprechen und die auch inhaltlich weitgehend zu halten vermögen, was sie versprechen. Es erscheint sehr gelungen, dass Hempelmann in einer merkbaren Gelassenheit, gepaart mit intensiver, gelehrter Durchdringung der Fragen, die Themenstellungen bearbeitet, eben nicht

mit Ängstlichkeit oder gar in einer rigiden Abwehrmentalität, die (auch) unter Christen bei Bedrohung ihres Glaubens ja durchaus nicht selten anzutreffen ist. Diese Grundtendenz einer offensiven, selbstbewussten, jedoch keineswegs überheblich geführten Auseinandersetzung mit dem neuen Atheismus, dieses ernsthafte Sich-Stellen der Sachfragen aus christlicher Perspektive, ist sehr sympathisch und (für Christen) in mancher Hinsicht hilf- und lehrreich. Hempelmann betont nämlich: „Es kann sehr helfen, wenn Nichtchristen Christen schildern, was sie daran hindert, den Weg in die Kirche zu finden; was sie davon abhält, zu glauben, oder noch weitergehend: warum sie die Kirche verlassen und den Glauben verloren haben“ (8).

Hempelmann gliedert sein Buch in drei Hauptteile: Teil A: Darstellung (13–61); Teil B: Kritische Analyse, (63–153); Teil C: Glaube braucht Gründe, (155–182). Diese Hauptteile sind wiederum in sinnvolle Kapitel unterteilt, die dem Leser – ergänzt durch Exkurse – einen guten Überblick liefern, was im Buch zu erwarten ist und was nicht.

In „Teil A: Darstellung: Kontext, Köpfe, Konzepte“ sensibilisiert Hempelmann zunächst einmal die Leserschaft dafür, dass es zwar durchaus ein gesellschaftlich und soziologisch wahrnehmbares neues Suchen und Fragen nach Religion oder religiöser Spiritualität gebe, aber parallel dazu eine deutliche wahrnehmbare Atheismusbewegung, wider Gottesglaube und Religion ausgerichtet, die neue Anhänger um sich schare. Daher sollen zunächst einmal die Anliegen, Programme, Erscheinungsformen und Personen des neuen Atheismus skizziert werden. Dabei werden – weil es *den* neuen Atheismus als monolithische Größe nicht gibt (38), sondern er in vielen unterschiedlichen Positionen auftritt – exemplarisch die Giordano-Bruno-Stiftung (GBS) und Richard Dawkins Argumente genauer unter die Lupe genommen. Die Absicht Hempelmanns ist gut nachvollziehbar (20–34), den Atheismus als „international ... stark vernetzte Bewegung“ vorzustellen (21), die sich als destruktiv-kritische, naturalistische, religionsfeindliche „Denkfabrik des Humanismus und der Aufklärung“ versteht (25). Doch die exemplarische Auswahl überzeugt nicht unbedingt in allem, insbesondere deshalb nicht, weil die Religionskritik des Evolutionsbiologen Dawkins schon etliche Male ausführlich christlich-apologetisch analysiert, diskutiert und widerlegt wurde (A. McGrath usw.). Da bringt Hempelmann argumentativ nichts wirklich Weiterführendes (49–61), auch wenn es sicherlich nützlich ist, den populistisch argumentierenden Leitwolf der aktuellen Atheismusszene nicht zu übergehen, der Religion und Gottesglaube als krankhaft-pathologischen Wahn bezeichnet. Eine exemplarische Aufstellung *markanter atheistischer Grundpositionen* in großen Linien von der Aufklärung über Feuerbach, Marx, Nietzsche, den Dekonstruktivismus, Ludwig Wittgenstein und Bertrand Russell (bei Hempelmann auf Seite 69f erwähnt) bis zu gegenwärtigen populären Atheisten wäre – vor allem für philosophisch ungeschulte Interessierte – möglicherweise insgesamt ertragreicher gewesen.

Weil der Atheismus in der Gegenwart ein „nicht zu unterschätzendes Echo“ (63) finde, beschäftigt sich Hempelmann in seiner kritischen Analyse in Teil B damit, hervorzuheben, dass der Neue Atheismus und die christliche Theologie teilweise gleiche Ziele verfolgen, nämlich eine berechnete, argumentativ plausible Religionskritik durchzuführen, die (um es im Bild zu sagen) die Spreu vom Weizen trennt und die die „Fundamentaldifferenz zwischen Religion und Evangelium“ beschreibt (160). Es gehe darum, durch die kritischen Anfragen erneut verantwortlich bestimmen zu können, was Glaube, Kirche, Religion und Gott nun wirklich ausmacht und was eben nicht (mehr) (63–68.74–90). Der Atheismus helfe mit seiner Religionskritik gewissermaßen dabei mit, die Konturen in den christlichen Antworten zu schärfen („wir brauchen kritische Rationalität“, 74). Dadurch werde zugleich auch eine „Plattform für Verständigung und Gespräch“ geschaffen (67).

Von dieser Warte aus beschäftigt sich das Buch mit der für die Giordano-Bruno-Stiftung (und den Neuen Atheismus) so wichtigen philosophischen Weltanschauung des Naturalismus (68–73), der „in der Vergangenheit und Gegenwart“ dominierenden atheistischen Weltanschauung (66–67), die als Basisanschauung vertrete: „Diese Welt lässt sich ausreichend allein aus der Welt erklären“ (68). Hempelmanns Auseinandersetzung mit diesem „naturalistischen Selbstsuffizienztheorem (NTS)“ (68 u. ö.) ist sehr hilfreich, seine Einwände und Er widerungen erscheinen argumentativ plausibel, indem er den Naturalismus unter anderem als „wissenschaftstheoretisch defizitär“ entlarvt (93–105). Ziel dieser Überlegungen ist, „im postmodernen Kontext eines Wahrheitspluralismus“ um die Wahrheit zu ringen (87), weil „Wahrheit als Horizont und Ziel von Rationalität und Orientierung“, auch für den christlichen Glaube und die christliche Theologie, gebraucht werde angesichts evolutionär-humanistischer oder „postmoderner Destruktion der Wahrheit“ (89).

Eine Tabelle mit den „Drei Ebenen ... der Welterkenntnis“ (106–107) mit anschließenden Erläuterungen liefert erkenntnistheoretisches Basiswissen, das nach Hempelmanns Auffassung – zu Recht – nicht übersehen werden sollte, weil insbesondere eine naturalistische Weltbetrachtung reduktionistisch verfähre und damit letztlich die Rationalität der Weltbetrachtung gefährde (110–112).

Eine der stärksten Passagen des Buches ist im „IV. Exkurs: Warum die Neurowissenschaften kein neues Menschenbild bedeuten“ zu finden (113–153), in der Hempelmann exemplarisch das Modell der drei Ebenen der Welterkenntnis am Beispiel der Neurowissenschaften im Verhältnis zur biblischen Anthropologie vorexerziert. Selbst wenn man sich für die übrige Debatte des Buches im Umgang mit dem Atheismus weniger interessieren sollte, diese 40 Seiten sind auch separat vom übrigen Buch äußerst lesenswert. Er schlussfolgert am Ende des Exkurses: „Die verschiedenen Erkenntnisweisen des Menschen, mit denen er in der Welt ist, sich in ihr orientiert und sie gestaltet, stellen zusammen das Ganze dessen dar, was der Mensch ist, vielleicht noch nicht einmal das“ (151).

Zum Schluss wird in „Teil C: Glaube braucht Gründe – Glaube hat Gründe“ der Ertrag der beiden zuvor erörterten Teile A und B fortgeführt und gebündelt. Es genügt Hempelmann eben nicht, nur defensiv auf den reduktionistischen Naturalismus zu reagieren (155–158). Er weist in diesem Zusammenhang auch auf die ernste Gefahr hin, wenn der christliche Glaube „im Zeitalter der Wiederkehr von Religion, Religiosität und Spiritualität“, den Versuch unternimmt, „als Religion zu formatieren und so Relevanz zu gewinnen“ (159). Hempelmann hebt zu Recht hervor: „Wo der christliche Glaube diesen Versuch unternimmt, unterliegt er der Versuchung nur scheinbarer und vorübergehender Attraktivität, und er zahlt mit der Deformierung seiner Botschaft einen hohen Preis“ (159–161). Daher nennt Hempelmann aus seiner Sicht sieben offensive „Glaubens-Gründe“ als „Ansätze zu einer rationalen Rechenschaftsablage“ (162–182). In der Art des Vorgehens und der Argumentation für Glaubensgründe orientiert er sich an Beiträgen von Personen, wie Robert Spaemann, Tonke Dennebaum, John Lennox, Anthony Flew, David Baggett, Stan W. Wallace, Simon Conway (162, Anm. 5), Timothy Keller, C. S. Lewis oder N. T. Wright (168, Anm. 13). „Glaube hat also Gründe. Glaube braucht auch Gründe“, vor allem dann, wenn er missionarisch kommuniziert werden soll, auch wenn der Glaube selbst nicht dadurch besteht, weil er Gründe hat, betont Hempelmann (163).

Auch wenn Gott nicht zu beweisen ist, will Hempelmann daran festhalten, die „Vernünftigkeit unseres Glaubens“ zu demonstrieren (167). Ob seine Argumentation jeweils wirklich plausibel ist, zum Beispiel im zuerst genannten Glaubensgrund „Der historische Grund: Jesus ist wirklich auferstanden“, ist hin und wieder fragwürdig, wenn auch grundsätzlich nachvollziehbar und gelungen. Beim ersten Glaubensgrund, der Auferstehung Jesu, scheint Hempelmann vermutlich (über Gerhard von Rads vorbereitende Einsichten) auf Pannenberg's programmatischer Argumentation in „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung“ zurückzugreifen. So begrüßenswert und sympathisch diese Hervorhebung der Auferstehung Jesu als historischem Grund für den Glauben auch sein mag, es bleibt die Frage, ob diese Argumentation im Naturalismuskurs bei Atheisten wirklich etwas auszutragen vermag. Und theologisch gefragt: Besteht bei diesem und ähnlich lautenden Begründungsmustern nicht die Gefahr, sich wieder einmal einer – auch erkenntnistheoretisch – *natürlichen Theologie* zu öffnen, deren Substanz im Laufe der Theologiegeschichte schon mehrmals – insbesondere von reformatorisch-evangelischer Seite her – zu Recht kritisiert und in ihre Schranken verwiesen wurde?

Die Begründungen für den Glauben unter 2. bis 7. (169–182) liefern anwendbare argumentative Details, die für das apologetische Gespräch von Nutzen sein können (und die teilweise in Literaturempfehlungen von „Wort und Wissen“ usw. ausführlicher entfaltet werden). Unklar bleibt die Aussage unter „4. Der biologische Grund“, wenn es heißt, „dass wir als Christen an einem differenzierten Umgang mit evolutionstheoretischen Konzepten nicht vorbeikommen“ (175). So sehr Hempelmann Darwin und den naturalistischen Evolutionismus auch kri-

tisiert, weil diese beispielsweise nicht wirklich den Ursprung intelligenten Lebens haben darlegen können, so sehr bleibt unklar, wie nun – ausgehend von dem Modell der drei Erkenntnisweisen (106–107) – der Christ zu den Hypothesen der Mikro- und Makroevolution zu stehen hat. Hempelmann betont nämlich, dass es „keine Konkurrenz zwischen biologischen und theologischen Redeweisen“ gebe (176). Wie diese Erkenntnis aber nun konkret am biologischen und theologischen Befund verifiziert und ausgesagt werden kann – abgesehen von der Frage nach dem Ursprung des Lebens – bleibt Hempelmann leider in der Beantwortung schuldig.

Rückfragen ergeben sich außerdem aus irritierenden Nebenbemerkungen Hempelmanns, wenn er etwa Gerhard von Rad als den „alle überragenden alttestamentlichen Theologen des 20. Jahrhunderts“ bezeichnet (164), was nicht nur unter evangelikalen Theologen biblisch-reformatorischer Prägung ein kaum mehrheitsfähiges Statement sein dürfte, oder wenn er erkenntnistheoretische Prämissen des Philosophen Karl Popper relativ unkritisch – wie es scheint – zur Orientierung empfiehlt (165). Auch schimmern gelegentlich Hempelmanns Thesen gegen ein bestimmtes Schrift- oder Offenbarungsverständnis durch, das er in seinem Buch „Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr. Grundsätze und Grundzüge einer Hermeneutik der Demut“ (Lahr, 2000) dargelegt hatte (zum Bsp. 163, Anm. 6). Im Bereich von Hempelmanns Hermeneutik und Schriftverständnis besteht nach wie vor ernsthafter Diskussionsbedarf, weil die Beantwortung dieser Fragestellungen für eine sachgerechte christliche Apologetik letztlich nicht unwichtig sein dürfte.

Ergänzt werden diese inhaltlichen Kapitel mit einem schlicht gehaltenen, nicht überfrachteten, deshalb nützlichen „Glossar“ (183–191) und einem – von der Titelauswahl her geurteilt – hilfreichen und weiterführenden „Literaturverzeichnis“, mit teilweise aber auch ziemlich anspruchsvollen Titeln (193–208). Hervorzuheben sind außerdem grau unterlegte, fortlaufend nummerierte Thesen, insgesamt 67 an der Zahl durch das ganze Buch hindurch, die gut verständlich zuvor erörterte Aussagen zu Merksätzen bündeln. Diese Thesen fördern die Memorierbarkeit der diskutierten, gelegentlich komplexen Sachverhalte. Nicht übersehen sollte man bei Hempelmanns Buch, das ja offensichtlich nicht speziell für Akademiker oder theologisch-philosophisch Gebildete geschrieben ist, sondern generell interessierte Gemeindeglieder und Gemeindeleiter aufklären und motivieren will, den Fußnotenapparat, der eine ausgewogene, gelehrte Ergänzung an weiterführenden Informationen bietet.

Summa summarum, das Buch ist für apologetisch interessierte Christen oder für solche, die sich einen gelehrten Einstieg in die Atheismusdebatte wünschen, empfehlenswert. Die gelehrte, manchmal fachspezifische Wortwahl und das durchaus gelegentlich anspruchsvolle Diskussionsverfahren im Text setzen allerdings ein gewisses philosophisch-theologisches Vorwissen voraus, zumindest die Bereitschaft, sich mit komplexeren Denkschemata beschäftigen zu wollen. Das Buch ist zugleich geeignet, an nichtchristliche, suchende Menschen in der höher

gebildeten Gesellschaft oder gymnasiale Oberstufenschüler weitergegeben zu werden.

Als Christen brauchen wir unbedingt Bücher solcher Art, akademische wie populäre. Das Anliegen Hempelmanns ist daher zu loben und dringend zur künftigen, vielfältigen Nachahmung empfohlen, zum einen zur Selbstvergewisserung und zur Schärfung des Profils des eigenen christlichen Glaubens und des Evangeliums in Abgrenzung zur Religion, zum anderen zur apologetischen Verantwortung angesichts atheistischer oder agnostischer Christentums- oder Religionskritik.

*Berthold Schwarz*

---

Stephan Holthaus: *Apologetik. Eine Einführung in die Verteidigung des christlichen Glaubens*, Edition FTH, Hammerbrücke: Jota, 2009, Pb., 227 S., € 12,95

---

„Das Werk ist als Einführung angelegt und soll dem Studierenden wie dem ‚Laien‘ einen Überblick über die Grundlagen der Apologetik und die wichtigsten Argumente für und gegen den Glauben geben.“ Diese Zielgruppenangabe ist durchgängig eingehalten. Das Buch ist leicht lesbar und gut verständlich gehalten, also wirklich auch etwas für die Hand des Laien.

Nahezu die Hälfte des Buches stellt die Notwendigkeit der Apologetik dar. Holthaus weist darauf hin, „dass heute die Verteidigung des Glaubens wenig populär ist, besonders im deutschsprachigen Raum“ (17). Vor allem im Gespräch mit anderen Religionen oder Atheisten fehlt die Fähigkeit zum apologetischen Gespräch. So legt Holthaus wieder Grundlagen. Angefangen bei der Abgrenzung zur Konfessionskunde (es geht nicht um innerkirchliche Streitfragen), und der Frage nach den Zielen und Grenzen der Apologetik bis hin zu der Stellung der Apologetik im Kontext der Theologie, wird eine Einführung gegeben. Dann folgt eine Darstellung der Apologien im Alten und Neuen Testament, schließlich ein theologiegeschichtlicher Überblick von der frühen Kirche bis zur Reformation. Abschließend geht Holthaus in seiner Einführung in die Einführung in die Apologetik auf das Verhältnis von Glauben und Denken ein und auf die Methodenlehre. Soweit die ersten 5 Themengebiete der Einführung.

Erst in der zweiten Hälfte werden die inhaltlichen Themen der Apologetik behandelt. Zunächst sammelt er Argumente für den Glauben (VI): Es gibt statistisch mehr Menschen, die einer Religion zugehören, als Atheisten; alle Menschen haben Sehnsucht nach einer letzten Gerechtigkeit; der christliche Glaube beruht auf historischen Ereignissen; der Glaube gibt Leitlinien vor für die Ethik; der Glaube überwindet die Endlichkeit; die Ausstrahlungskraft der Christen in der Welt; Intelligent Design; die Erlebbarkeit des Auferstandenen. Dann sammelt er die Argumente gegen den Glauben (VII): Gott ein Produkt menschlicher Vorstel-

lungskraft oder der religiösen Erziehung; Religion macht die Menschen unfrei; die Unbeweisbarkeit der Existenz Gottes und die Gottesbeweise; es gibt keinen allmächtigen und keinen guten Gott, in Verbindung mit der Theodizee-Problematisierung und der Unheilsgeschichte des Christentums. Kurz und plakativ werden die jeweiligen Argumente dargelegt und anschließend ebenso kurz und plakativ „widerlegt“. Ein eigenständiges Thema ist dem Atheismus gewidmet (VIII). Danach wird die Wunderfrage aufgegriffen – „möglich oder wahrscheinlich?“ Es folgen die beiden letzten Punkte: Humanismus und Säkularismus (X) und die Evangelikale Bewegung in der Kritik (XI). Für den Einstieg wird eine recht umfangreiche Bibliographie angeboten sowie wichtige Adressen, die für eine Vertiefung wichtig sein können.

Manchmal sind dem Leser die Behauptungen zu pauschal. So heißt es etwa: „So gibt es zum Beispiel Hinweise auf die Existenz eines höheren Wesens. Ein solches Wesen jedoch ‚Gott‘ zu nennen, ist eine Frage des Glaubens und Resultat christlicher Denkvoraussetzungen“ (21). Nicht gesagt wird, dass ja auch die Existenz eines höheren Wesens durchaus angezweifelt wird. Oder: „Kein Christ wird die Existenz Gottes als theoretisches Dogma anerkennen, wenn er in der Schöpfung und in seinem eigenen Leben diese Existenz Gottes nicht sehen und erleben könnte“ (21). Aber die Anerkennung der Existenz Gottes kommt auch nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Offenbarung!

Im letzten kommt mir das Buch vor wie eine Apologetik eines bestimmten evangelikalen Standpunktes. Es bleibt im Großen und Ganzen eher oberflächlich und ist mehr für den interessierten evangelikalen Laien nützlich. An eine Einführung für Studierende der Theologie würde ich wesentlich höhere Ansprüche stellen.

Ralf-Dieter Krüger

---

Bernd Janowski, Friedrich Schweitzer, Christoph Schwöbel (Hg.): *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, Pb., 191 S., € 29,90

---

Dieser Sammelband geht auf ein 2008 in Tübingen gehaltenes Symposium zurück, bei dem Theologen und Naturwissenschaftler referierten (die im Folgenden genannten Professoren sind durchwegs der Universität Tübingen zuzurechnen). Veranlasst war es durch die Debatten um *Kreationismus* und *Intelligent Design*. Vertreter dieser Richtungen durften dabei leider nicht referieren; deren Ansichten und Begründungen kommen daher kaum zur Sprache.

Der einzige Referent, der sich mit dem Kreationismus und seinen Publikationen auseinandersetzte, war Hansjörg Hemminger (Verhaltensbiologe; Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Ev. Kirche in Württemberg). Sein Beitrag ist

jedoch eher kurz (9–26). Unter der *Literatur* nennt er im Abschnitt *Quellen* immerhin 20 Titel von Vertretern des *Kreationismus* und *Intelligent Design*, zum Beispiel Gitt, Junker/Scherer, Ouweneel, Schönborn, Spaemann, Wilder-Smith. Hemminger lehnt diese Ansätze klar ab. Hemminger nimmt die verschiedenen Richtungen differenziert wahr: *Intelligent Design* nennt er „Kreationismus light“; als Grundlagenwerk des „Kurzzeit-Kreationismus“ nennt er „The Genesis Flood“ von Whitcomb/Morris (1961). Hemminger sieht Probleme aber nicht nur auf dieser Seite, sondern auch auf der anderen, und anerkennt zum Beispiel einen kreationistischen Kritikpunkt: Dass nämlich „Darwins Theorie immer wieder zur Entmenschlichung des Menschen herangezogen wurde.“ (14) Woraus sich aber keine direkten Folgen für die Beurteilung der Wahrheit des Darwinismus ergeben. Der Europarat warnte 2007 in einer Resolution vor den „Gefahren des Kreationismus im Erziehungswesen“. Hemminger vermisst hier eine Erwähnung des „neuen Atheismus“, denn: „Dessen Ideen sind ebenso unwissenschaftlich wie der Kreationismus und vermutlich im europäischen Erziehungswesen häufiger.“ (18f) Hemminger meint eine „zunehmende Verbreitung des Kreationismus“ beobachten zu können – und sieht diese in Verbindung mit der „auffälligen Zunahme von Religionskritik“ (19). Bei der Haltung der Kirchen erwähnt er, dass sich die *Deutsche Evangelische Allianz* in Bezug auf den Kreationismus nicht festlegt (22).

In einer sorgfältigen Exegese behandelt Mitherausgeber Bernd Janowski (Prof. für AT) „Gen 1,1–2,4a als Magna Charta des biblischen Schöpfungsglaubens“ (27–53). Daran schließt sich ein kurzer Beitrag von Hans-Joachim Eckstein (Prof. für NT) über „Schöpfung aus neutestamentlicher Perspektive“ an.

Der umfangreichste Beitrag stammt vom Mitherausgeber Christoph Schwöbel (Prof. für Systematische Theologie): „Sein oder Design – das ist hier die Frage“ (120–171). Schon im Titel werden poetische Neigungen erkennbar; der Fokus liegt darauf, durch wissenschaftstheoretische Argumentation beiden Seiten Einseitigkeiten nachzuweisen: „Kreationismus und Evolutionismus“ seien „aufeinander bezogene Formen des Fundamentalismus“ (168). Gegenüber der seitens der Evolutionisten in der Auseinandersetzung mit dem Kreationismus häufig verwendeten Gegenüberstellung *Naturwissenschaft kontra Glauben* zeigt Schwöbel auf, dass eine solche Sicht selbst unkritisch ist, und „dass die Naturwissenschaften selbst ihre eigenen Autoritätsverhältnisse schaffen, die durch den schon immer theoriegeladenen Charakter des Erfahrungsbegriffs und durch die Tatsache begründet werden, dass sie in theoretischen Paradigmen, die durchaus autoritativen Status haben, arbeitet.“ (123)

Dem Beitrag von Eve-Marie Engels (Prof. für Ethik) über die Entwicklung von Darwins Ansichten zur Entwicklung der menschlichen Moral (69–106) folgt eine kurze Antwort von Jürgen Moltmann (Emeritus in Systematischer Theologie). Außerdem gibt es noch eine kurze Darstellung der Protonen-Zusammenstoß-Versuche am CERN bei Genf sowie eine vergleichende Betrachtung von Biologie- und Religionsunterricht.

Fazit: Ein Sammelband mit Beiträgen zu wichtigen Aspekten des Themas Schöpfung vorwiegend aus der Sicht von Theologen. Durchaus anregend und lehrreich, aber keine intensive Auseinandersetzung mit dem Kreationismus.

*Franz Graf-Stuhlhofer*

---

Alistair E. McGrath: *Theologie. Was man wissen muss*, Gießen: Brunnen, 2010, Pb., 272 S., € 19,95

---

Alistair McGrath, bis 2008 Professor für Historische Theologie in Oxford und jetzt Professor für Theologie am King's College in London, der außerdem in Belfast Chemie, Physik und Mathematik studierte, ab 1975 in Oxford sogar drei Jahre lang in der Forschung für molekulare Biophysik arbeitete, gehört mittlerweile zu den auch im deutschsprachigen Raum gern gelesenen und geschätzten Apologeten und Theologen. International bekannt geworden ist McGrath durch seine unnachahmliche und gelungene christlich-apologetische Erwiderung auf Richard Dawkins Buch „Der Gotteswahn“ aus dem Jahre 2007 mit dem Titel „Der Atheismus-Wahn“ (engl. „The Dawkins Delusion“).

Nach dem Erfolg seines Lehrbuches „Der Weg der christlichen Theologie“, das auch auf Deutsch erschien (2. Aufl., Gießen: Brunnen, 2007; auf Englisch bereits in 4. Aufl. erschienen), folgt nun eine von diesem Werk abgeleitete Kurzfassung als gründliche Einführung in die christliche Theologie. McGrath formuliert seine Absicht folgendermaßen: „Wir wollen einige grundlegende Vorstellungen des Christentums entdecken und einige der Hauptvertreter dieser Ideen in den Blick nehmen. Ziel ist es, in die Grundlagen christlicher Theologie einzuführen, Vorkenntnisse über das Thema werden nicht vorausgesetzt“ (9). Das Buch will also „systematisch über die wesentlichen Inhalte des Christentums“ nachdenken (7). Es will sich dabei „in seinem Aufbau grob am Apostolischen Glaubensbekenntnis“ orientieren (11). Das Ziel ist nicht, einer theologischen Richtung den Vorzug zu geben, sondern eher das, dazu Mut zu machen, „sich selbst mit diesen Gedanken auseinanderzusetzen“ (9), ohne „konfessionelle Einseitigkeit“ zu erzeugen (10).

Das Buch ist übersichtlich gegliedert und verständlich geschrieben, so dass auch komplexe Gedankengänge einfach erscheinen. Nachdem in der Einführung die historische Vorgehensweise als Zugang zur christlichen Theologie begründet wird und der Stellenwert von Bibel, Tradition und Vernunft entfaltet worden ist – wohl so etwas wie die „Prolegomena“ (13–31), folgen neun thematisch geordnete, übersichtliche Kapitel von jeweils ca. 20–25 Seiten Umfang: 1. Glaube (32–53), 2. Gott (55–74), 3. Schöpfung (75–100), 4. Jesus (101–125), 5. Erlösung (126–149), 6. Dreieinigkeit (150–172), 7. Die Kirche (173–197), 8. Die Sakramente (198–221) und 9. Der Himmel (222–243). Die methodische Heran-

gehensweise von McGrath ist nützlich, denn in jedem der genannten Kapitel ist ein Hauptgedanke des Apostolischen Glaubensbekenntnisses vorangestellt, der anschließend äußerst sachkundig und vertiefend entfaltet wird.

Nach diesen neun Hauptkapiteln folgt schließlich eine Art Ausblick, der dem Leser Mut machen will, die nun gewonnen Erstinformationen zum christlichen Glauben zu vertiefen (244f). Diese Vertiefung wird auch deshalb empfohlen, weil McGrath selbst auf „Schwächen“ seines Buches hinweist, die durch ein Weiterstudium überwunden werden könnten (überwunden werden sollen). Als Schwächen seines Buches bezeichnet er (a) den nur begrenzten inhaltlichen Umfang der dargestellten Lehren oder (b) das Fehlen der geschichtlichen Einordnung der Personen und Lehraussagen. Ein Glossar (246–264) und ein Stichwort- und Namensregister (265–272) beschließen das inhaltlich lehreiche Buch.

Schauen wir uns noch auszugsweise die neun Kapitel an, die sich thematisch geordnet mit dem Grundwissen christlicher Theologie beschäftigen. In jedem Kapitel ähnlich, gelingt es McGrath mittels guter illustrativer Analogien aus dem Alltag darzustellen, wie das vorfindliche theologische Thema zu verstehen sein kann, wie man sich ihm nähern kann. Kurze biblische Erörterungen und jeweils ausgewählte Beschäftigungen mit Leitpersonen und deren Thesen aus unterschiedlichen Jahrhunderten und Epochen der Dogmen- und Theologiegeschichte vertiefen die Überlegungen zur Sache. Abschließend folgt dann jeweils eine Art „Ergebnissicherung“ mit entsprechenden Impulsen, indem wichtige Fragen und Überlegungen zur Weiterarbeit und zum Selbststudium anhand eines kurzen Originaltextes („Einen Text lesen“) empfohlen werden.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis beginnt mit der Formel „Ich glaube ...“. Daher widmet McGrath dem Glauben an Gott seine ersten theologischen Überlegungen. Interessant – weil unter Glaube subsummiert – und lehrreich erscheint in diesem Kapitel die Erörterung der Chancen und Grenzen der sog. Gottesbeweise, orientiert an Thomas von Aquin oder an der Skepsis Blaise Pascals (34–39). Anschließend werden Themenfelder, wie Glaube und Vernunft oder Glaube und Verheißung, abgehandelt. Glaube im Kontext von Zweifel und Leid schließen sich diesen Überlegungen an, wobei die Bezugnahmen auf Irenäus, John Hick, Alvin Plantinga und Dietrich Bonhoeffer argumentativ sehr nützlich sind. Abschließen kommt McGrath dann auf das Grundthema „Glauben“ zurück, das seiner Auffassung nach „auf verschiedene Weisen verstanden werden kann“ (50). Dennoch liefert er – orientiert an Aussagen von Calvins *Institutio* – eine Definition dessen, was Glaube ist (51). Diese Definition soll der Leser mittels beigefügten Fragen prüfen und durchdenken.

„Die Wirklichkeit Gottes liegt im Zentrum christlicher Theologie“, so beginnt Kapitel 2 des Buches, das sich mit der Gotteslehre beschäftigt. Neben klassischen Gesichtspunkten fällt in diesem Kapitel besonders auf, dass McGrath ausgewählte Wesenseigenschaften des biblischen Gottes in den Mittelpunkt rückt (Gott als Hirte, Vater, persönlicher Gott und in Allmacht). Die Darstellung erscheint gelungen, die Auswahl der Eigenschaften Gottes jedoch sehr „einseitig“. Sowieso

ist stets die Anfrage virulent, ob die Theologie vom biblischen Gott und seinen Eigenschaften wirklich sprechen kann, ohne zuvor die Dreieinigkeit Gottes vorgestellt zu haben. Immerhin erwähnt McGrath den zentralen Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes in Christus (68f, 72 usw.). Der Text, der nun zur Vertiefung dienen soll, ist ein Abschnitt aus dem *Katholischen Erwachsenenkatechismus*, inkl. Leitfragen zum Text (73f).

Kapitel 3 behandelt die Schöpfungslehre. Dabei werden wichtige Gesichtspunkte der theologischen Anthropologie mit abgehandelt (Ebenbildlichkeit des Menschen usw.), aber auch erkenntnistheoretischen Überlegungen, wie Fragen nach Möglichkeiten und Grenzen der sog. „Natürlichen Theologie“ (90–95). Zu letzterem – und das ist wirklich beachtenswert – wird sogar die theologische Debatte zwischen Emil Brunner und Karl Barth erörtert (Natürliche Theologie vs. Offenbarungstheologie und die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ im Menschen, 93–95). Die Gegenüberstellung von Positionen im Bereich Schöpfung oder Evolution führen nicht weiter, weil sie zu unentschieden und ohne Argumente nur Sachverhalte referiert (96–98). Es fällt zudem hin und wieder deutlich auf, dass McGrath den positiven Möglichkeiten einer Natürlichen Theologie, auch im Sinne der Traditionsstränge von Thomas über Calvin bis in die Gegenwart hinein, aufgeschlossener gegenübersteht, als in der protestantischen Interpretation normalerweise üblich ist. Die epistemologische Kritik an den Möglichkeiten natürlich-theologischer Schlussfolgerungen – aus evangelisch-offenbarungstheologischer Perspektive – wird zu wenig diskutiert, die Hochschätzung der Natürlichen Theologie letztlich zu unkritisch übertrieben. Die grundlegende Symbiose des Anglikanismus (Theologie zwischen Genf und Rom) spiegelt sich gelegentlich in McGrath' theologischer Vorgehensweise wieder. Textfragmente aus einem *Hugenottischen Bekenntnis* (1559) und aus dem *Niederländischen Bekenntnis* (1561) führen zur vertiefenden Beschäftigung mit der diskutierten Materie.

Da die Lehre vom Menschen (Anthropologie) oder eine dort integrierte Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen (Hamartologie) nicht ausführlich behandelt werden und teilweise in die Schöpfungslehre integriert sind, folgt nun in Kap. 4 die Lehre von Jesus. Dort wird hervorgehoben: „Eine der grundlegenden Aufgaben christlicher Theologie ist die Klärung der Identität und Bedeutung Jesu Christi, der zentralen Figur des christlichen Glaubens“ (101). Wie in anderen Kapiteln auch, so ist sich McGrath erneut der Begrenztheit bewusst, die er im Blick auf die Christologie zu leisten vermag. Daher wählt er bewusst fünf Titel aus, die auf Jesus von Nazareth Anwendung fanden: Messias, Herr, Sohn Gottes, Menschensohn, Gott (102–111). Diesen Überlegungen korrespondierend stellt er nach der Vorstellung der „Identität Jesu“ das „Werk Jesu“ gegenüber (111–113), um schließlich diesen Abschnitt mit „frühen christologischen Modellen“ bis zum Konzil von Chalcedon (451) zu ergänzen (samt Erwähnung markanter frühkirchlicher christologischer Irrlehren). Die Argumentation und Beschreibung dieser teilweise komplexen Theologie ist gut gelungen, die Problemfelder sind gut prä-

sentiert. Anschließend wird die ostkirchliche Tradition der Ikonolatrie skizziert, allerdings ohne wenigstens am Rande theologisch berechtigte Kritik daran anzudeuten. McGrath bleibt seinem zu Beginn ausgesprochenen Grundsatz treu, wenn er auch manchmal – wie hier sichtbar wird – seine Berechtigung einbüßt. Zur Weiterarbeit empfiehlt McGrath diesmal einen Text von *Dorothy L. Sayers* (1947), der durchaus gut gewählt zum Nachdenken anregt.

Die Erlösungslehre ist erneut griffig und bereichernd zusammengefasst, samt diskussionswürdiger Einzelaspekte der Lösung (126–149). Ein Textfragment von Augustinus beschließt diesen lesenswerten und tiefgreifenden Abschnitt.

Nun folgt eine solide und hilfreiche Besinnung zur Dreieinigkeit (die Anfänge der drei Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses stehen dieser Anordnung Pate), einem Bereich christlicher Lehre, den man eigentlich eher ganz zu Beginn in der Gotteslehre hätte finden wollen (150–172). Fragmente Karl Barth'scher Offenbarungstheologie werden für das Weiterstudium nahegelegt.

Die Ekklesiologie folgt in Kapitel 7 in gewohnt übersichtlicher Weise, gut präsentiert und an wichtigen Einzelaspekten vertiefend entfaltet. Schade ist nur hier auch wieder – wie bereits in der längeren Ausgabe „Der christliche Weg“ – dass eine Israelologie bzw. eine biblisch-theologische Lehre von Israel im Verhältnis zur Gemeinde Jesu Christi fehlt, ein Malus, der beinahe jede christliche Dogmatik der Vergangenheit und der Gegenwart negativ zielt.

Die Sakramentenlehre folgt dann in Kapitel 8, einer Anordnung, die zugegebenermaßen etwas irritiert, werden die Sakramente doch entweder der Soteriologie zugerechnet oder dann doch zumindest der Ekklesiologie. Dass sie separat und einzeln steht, leuchtet nicht unmittelbar ein, es sei denn, den Sakramenten soll theologisch einen bevorzugter Platz eingeräumt werden (198–221). Die Lektüre des Kapitels ist lehrreich, die unterschiedlichen Positionen in der Würdigung von Sakramenten oder der Ablehnung des Sakramentalen werden sachgerecht skizziert. Aber auch hier darf man – so denke ich – nicht einfach in der neutralen Beschreibung von Sakramentstraditionen stecken bleiben. Dafür sind die theologischen Gewichtungen, teilweise mit Heilsrelevanz versehen, zu gravierend, als dass ein summarisches Auflisten der Sakramentslehrepositionen ausreichend wäre. Ein Urteil in biblisch-theologischer Verantwortung wäre wenigsten hier zu wünschen gewesen.

Das letzte material-dogmatische Kapitel will sich mit dem „Himmel“ beschäftigen, also mit der Eschatologie (222–243). Ein Text von Jürgen Moltmann bietet Anreize zur vertieften Auseinandersetzung mit endzeitlichen Fragestellungen. Auch hier erscheint die Neutralität in der Positionsbeschreibung an ihre Grenzen gekommen zu sein. So sehr auch die Einzelgesichtspunkte (Hoffnung auf den Himmel, das neue Jerusalem, Auferstehungsleib, Gemeinschaft der Heiligen, Gottesdienst, Millennium, Ewigkeit bei Gott usw.) verständlich dargelegt werden, so hinterlässt die reine Darstellung ausgewählter Positionen einen faden Geschmack im Mund. Worauf kann oder soll oder muss sich denn nun wirklich ein Christ verlassen im Blick auf die zukünftige Endzeit? Neben der teilweise allego-

rischen bzw. metaphorischen Interpretation biblischer Texte, die durchaus auch im Literalsinn gedeutet werden können, und damit einen andere Aussage bekommen, ist das neunte Kapitel das theologisch unausgereifteste von allen.

Wie schon mehrmals kurz angedeutet, ist es sicherlich lobenswert, bei solch einer grundlegenden Einführung in die Theologie den Boden der Neutralität im Wesentlichen nicht verlassen zu wollen (so auf Seite 10) und die theologischen Streitfragen offen zu lassen (9), um zur eigenen Meinungsbildung der Leserschaft anzuregen. McGrath ist es wirklich gut gelungen, die unterschiedlichen theologischen Positionen kenntnisreich, objektiv und ausgewogen darzustellen und mit präzise ausgewählten Repräsentanten anzureichern. Dennoch ist es in der Theologie nicht immer hilfreich, wenn die Entfaltung der christlichen Lehrbildung im Ringen mit dem Wort Gottes um Wahrheit quasi nur „ideengeschichtlich“ und summarisch nebeneinander platziert verstanden werden soll, ohne dabei ein sachgerechtes Urteil zu fällen (vgl. das Vorgehen des Apostels im Galaterbrief). Zudem ist es unzureichend, wenn nicht Gründe für Wahrheit und Irrtum in der christlichen Lehrbildung – insbesondere für Einsteiger – angedeutet und besprochen werden, und dann entsprechend eine biblisch-theologisch verantwortete Urteilsbildung in Affirmation und Negation wenigstens begründet wird. Es ist eben nicht alles gleich gültig innerhalb der christlichen Theologie, und theologische Streitfragen müssen doch auf die eine oder andere Weise entschieden werden, weil eine Beliebigkeit oder Unentschiedenheit, insbesondere in zentralen Lehren des christlichen Glaubens, keine echte, verantwortbare Lösung sein kann.

Etwas ratlos steht der Rezensent vor der Frage, für welche Zielgruppe denn das Buch nun wirklich geeignet sein könnte. Als Dogmatik oder Lehrbuch für Theologiestudierende ist es weniger geeignet, da es substantiell nicht tiefgreifend genug die verschiedenen Themengebiete entfaltet, auch wenn der Inhalt des Buches – wie McGrath es hervorhebt – vor studentischer Zuhörerschaft „auf Universitätsniveau“ in Oxford gelehrt und dadurch erprobt worden sei (10). Aber es fehlen eben die geschichtliche Einordnung von Lehraussagen und Personen sowie die Quellenangaben zu den vielen Verweisen, auf die McGrath in seinem lehrreichen Buch Bezug nimmt. Es fehlen außerdem eine Menge christlicher Lehren, die die Kapitel nicht tangieren. Zu wissen, was christliche Dogmatik will und ist und wie die dogmen- und theologiegeschichtlichen Weichenstellungen zu verstehen sein könnten, dazu bietet McGrath' Buch eine orientierende Einführung – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Für das interessierte Gemeindeglied könnte dieses hier besprochene Buch geeignet sein, wenngleich es hier und da gedanklich überfordern könnte. Da es wie ein Lesebuch gestaltet ist, kann es als Erst-Information dienen, sich über Glaubensdinge grundsätzlich einmal zu informieren und lehrmäßige Entwicklungen in einem ersten Durchgang kennen zu lernen. Oder wie McGrath selbst schreibt: „[Es sei] ... besonders für jene geschrieben, die sich ihr [der christlichen Theologie, Anm. d. Verf.] erstmals nähern, und denen der Gedanke, sich mit Theologie zu beschäftigen, Respekt einflößt“ (8). Doch als Schulungsbuch oder als Glau-

bensgrundkurs (nach einer Evangelisation oder für junge Gläubige) ist es so ohne weiteres nicht einsetzbar. Dafür sind die Informationen didaktisch nicht sachgerecht aufgearbeitet. Allerdings sind die „Texte“, die am Ende jedes Kapitels zur vertieften Auseinandersetzung mit der Materie zu lesen sind, gut anwendbar, insofern jemand verstanden hat, was die Fragestellungen sind. In diesem Fall wäre es jedoch wahrscheinlich lohnender, auf Exzerpte des Buches „Der Weg der christlichen Theologie“ zurückgreifen, auch aufgrund der dort vorliegenden plausibleren Gliederung der Sachgebiete und des Lernstoffes.

Im Geleitwort von Hanspeter Hempelmann wird gesagt, dass das hier zu besprechende Buch von Alister McGrath „eine Brücke zwischen akademischer Theologie, Kirchengeschichte, Allgemeinbildung und persönlichem Glauben“ schlagen wolle. Und weiter: „Es führt in einer sehr elementaren, verständlichen und argumentativ nachvollziehbaren Weise in Grundfragen des christlichen Glaubens ein“ (5). Dieser Einschätzung und Beurteilung ist nach der Lektüre des Buches weitgehend zuzustimmen. Ob es aber dadurch wirklich als ein „Arbeits- und Studienbuch“ Verwendung finden kann, wie Hempelmann meint (5), erscheint nicht zuletzt aufgrund der Präsentation des Lehrstoffes fraglich. Es müsste zumindest für die Praxis überprüft werden, wie sich dieser Anspruch wirklich bestätigen und verifizieren ließe, vor allem weil nirgends eine Anleitung zur theologischen Urteilsbildung in Verantwortung gegeben wird. – Wie dem auch sei: das gelehrte und substantiell gute und gut zu lesende Buch zur Einführung in die christliche Theologie und Theologiegeschichte ist für alle hilfreich, die beispielsweise herausfinden und wissen möchten, was Christen denn im Überblick so geglaubt haben und heute glauben, wieso es unterschiedliche Glaubensinhalte gab und gibt oder die selbst ein wenig erkunden wollen, was sie denn selbst oder andere glauben.

Berthold Schwarz

---

Johannes Heinrich Schmid: *Die Lehre vom Wort Gottes. Martin Luther, Orthodoxie und Aufklärung, Dialektik, Rudolf Bultmann und Karl Barth*, Basel-Riehen: ArteMedia, 2011, Pb., 144 S., € 15,-; CHF 22,80

---

Der evangelikale schweizerische Professor Heinrich Schmid arbeitete nach dem Vikariat zuerst in Angola und als Pfarrer in der Schweiz. Nach seiner Habilitation unterrichtete er fast 20 Jahre an der theologischen Fakultät in Bern, zuerst als Privatdozent und dann als Honorarprofessor.

Der über 80-jährige Theologe bringt mit dem erst kürzlich erschienenen Buch laut Klappentext ein zweites Werk im schweizerischen ArteMedia-Verlag heraus, das mit Hilfe der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) veröffentlicht worden ist. Die vorliegende Studie ist theologiegeschichtlicher

Natur. Schmid untersucht darin die Lehre vom Wort Gottes beispielhaft bei Martin Luther, in der lutherischen Orthodoxie, bei Rudolf Bultmann und Karl Barth. Im Schwierigkeitsgrad eignet sich die Darstellung für Theologiestudierende etwa ab der Mitte des Studiums. Stilistisch wirkt der Text manchmal wie eine gesprochene Vorlesung, was die Verständlichkeit durchaus fördert. Lateinkenntnisse werden vorausgesetzt: Immer wieder streut der Verfasser kürzere Zitate und Fachbegriffe ein, denen allerdings in Klammern eine Übersetzung beigegeben ist. Luthers Schriftlehre (10–43) wird überwiegend aus den Quellen nach der Weimarer Ausgabe dargestellt. Schmid betont besonders die enge Bindung des Heiligen Geistes an den Buchstaben in Luthers Schriftlehre. Das Wort Gottes ist alleinige Autorität bei bindenden Entscheidungen der Lehre und des Lebens.

Die Darstellung der lutherischen Orthodoxie (44–78) folgt meist Johann Gerhard und der Sekundärliteratur von Autoren wie Johannes Wallmann, Bengt Hägglund, Hans Emil Weber und Ernst Troeltsch. In der Orthodoxie wird zwar ein praktisches Theologie- und Schriftverständnis befürwortet; die Einbeziehung aristotelischer Denkkategorien in die Theologie führt jedoch dazu, dass die aufgeklärte Kritik dieses Wissenschaftssystem zu Recht hinterfragen und überwinden wird.

Rudolf Bultmann (79–102) wird wieder überwiegend nach den Quellen referiert. Bei Zustimmung zu Bultmanns kritischen Analysen der Theologie seiner Zeit und zur Bedeutung des Existenzdenkens für „heutige Menschen“, sieht Schmid doch auch die Möglichkeit, dass sich Menschen dennoch der Botschaft des Evangeliums verschließen und B.s Theologie deshalb sowohl Hilfe als auch Gefährdung sein kann. – Die Darstellung der Schriftautorität bei Karl Barth (103–139) schließt Schmid's Werk; sie folgt wie bei Bultmann den Originalen. Schmid's Ausführungen zu Gottes- und Menschenwort, Schrift und Kirche, Einheit und Verständnis der Schrift bei Barth wirken unfertig. Ein abschließendes Resümee oder eine Skizze zur gegenwärtigen Diskussion fehlt. Bultmann und Barth sind zwar klassische Entwürfe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die heute noch viele Theologen beeinflussen. Schmid müsste aber seine Überlegungen in einem folgenden Band weiter ausführen.

*Jochen Eber*

## 2. Ethik

---

Christian Herrmann: *Gott und Politik. Eine Einführung in politische Ethik*, Systematisch-Theologische Monographien (STM) 23, Witten: SCM R. Brockhaus, 2009, Pb., 329 S., € 17,95

---

Wie steht die Partei zu Homöe und Abtreibung? Soll der Bahnhof oben bleiben oder unten gebaut werden? Der lutherisch-evangelikale Theologe Christian Herrmann setzt bei solchen Fragen *nicht* an. Nicht aufgrund von Symptomen, sondern an den Wurzeln soll der Leser seine politischen Überzeugungen bilden. Dieses Buch ist aufgrund seiner hochkonzentrierten Darstellung keine leichte Kost – doch wer sich die Mühe macht es durchzuarbeiten, wird reich belohnt.

Grundanliegen „ist es, den positiven Zusammenhang zwischen einer christlichen Fundierung ethischer Orientierung und der Konsistenz und Effektivität politischen Handelns aufzuzeigen“ (6). Ausgehend von dem ersten Gebot „Ich bin der Herr dein Gott“ macht Herrmann deutlich, dass eine weltanschaulich-religiöse Neutralität im Bereich der Politik nicht möglich ist. Letztlich gibt es nur zwei Alternativen: Wer Gott als Bezugsinstanz ablehnt, der verfällt notwendigerweise einer wie auch immer gearteten innerweltlichen Ersatzreligion („Worauf Du nu... Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott“, Großer Katechismus zum ersten Gebot). „Ethik wird zur Ideologie, wenn sie Absolutes relativ und Relatives absolut behandelt“ (246). Die Verabsolutierung von Partikularinteressen führt zwangsläufig zur Unterdrückung von bestimmten Menschengruppen und Ideen.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptabschnitte. Zunächst geht Herrmann der Frage nach, wie die Bibel in gesunder Weise für die Politik nutzbar gemacht werden kann. Er wendet sich gegen den Missbrauch einer Ethisierung oder Politisierung der Bibel (Franz Alt). Er wendet sich ferner gegen einen Kleptikalismus, welcher mit Bibelversen Politik betreiben möchte. Vielmehr dient die Bibel der Gewissensschärfung von *Politikern*. Sie relativiert (der Staat ist nicht Gott) und stimuliert politisches Handeln. „Veränderte Menschen betreiben eine veränderte Politik“ (44). Orientierung bietet hier der lutherische Hofprediger Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692), dem es nicht um die Konstituierung (wohl aber Regeneration verzerrter) gesellschaftlicher Strukturen, sondern um Politik von durch Buße und Gebet veränderten Personen geht. „Erhebliche *Effizienzsteigerungen* sind zu erwarten“ (44). Kompromiss und Pragmatismus hinsichtlich biblischer Normen sind in der Politik unvermeidbar, dürfen jedoch nicht systematisiert werden (Thielicke, Pannenberg).

Der zweite Teil befasst sich mit der Frage, wie eine partikuläre christliche Ethik einen universalen Anspruch in einer heute pluralistischen Gesellschaft erheben kann. Thomas von Aquin setzt bei der Schöpfungsordnung, einem universal allen Menschen eingestifteten Naturrecht an. Karl Barth lehnt diesen Gedan-

ken ab, und fordert statt christlicher Politik ein politisches Christentum, eine Kirche, die sich in die Politik einmischt. Martin Luther setzt wie Thomas bei der Schöpfung an, welche allerdings völlig verdorben ist. „Der Staat ist ein gegenüber direkter kirchlicher Einmischung, aber nicht gegenüber Gott eigenständiger Bereich“ (95, hier erklärt sich der Titel „Gott und Politik“, und eben nicht „Kirche und Staat“). In der Kirche geschieht ein „Machen“: Menschen werden Christen. Im Staat geschieht ein „Wehren“: Menschen werden am Ausleben ihrer Sünde gehindert. Der Vorschlag des Mannheimer Rechtsphilosophen Hans-Martin Pawlowski, Recht aus dem Dialog der Religionen und Weltanschauungen zu gewinnen, entpuppt sich praktisch betrachtet als Illusion. Denn gerade das Einzigartige an einem nicht kompromittierten Christentum ist, dass es demokratiefähig ist und Religionsfreiheit begründen kann. „Die Rückbindung an Gott und seine Gebote gebietet Respekt vor dem Anderen ... und zugleich das liebende Ringen um ihn im Dialog um die Wahrheit“ (116).

Unter den Stichworten „Haben oder Sein“ arbeitet Herrmann im dritten Teil die Vorzüge eines „christlichen Menschenbildes“ als Grundlage politischen Handelns heraus. Als Geschöpf Gottes (vertikale Ebene) „ist“ der Mensch ein Mensch, ohne erst etwas im Vergleich mit anderen zu „haben“ oder leisten zu müssen (horizontale Ebene, vgl. 154, 176). Das entlastet, befreit, verleiht Halt, Würde, Gelassenheit und schützt das Leben von der Empfängnis an (absolute Unverfügbarkeit). Anthropozentrische Entwürfe dagegen wie von Herder lassen den Menschen sein Menschsein erst verdienen. Bei Feuerbach macht sich der Mensch selbst zu Gott, was ihn völlig überlastet. Peter Singer belegt die mörderischen Konsequenzen einer Definition von „Person“ aus dem Haben heraus. Mit bemerkenswerter Eleganz, wirklich lesenswert, weist Herrmann den logischen Widerspruch im Denken vor allem von Feuerbach und Singer nach. Das Kapitel endet mit einem hochaktuellen Exkurs zur Postmoderne (195–205), sowie einer erfrischenden Unterscheidung zwischen nationalem Geschichtsbewusstsein und Nationalismus (im „Aspekt der Buße und Interaktion“, 216).

Im vierten Teil ab Kapitel 6 untersucht Herrmann die aktuellen Parteiprogramme von SPD und den Grünen (gemeinsam mit dem Nationalsozialismus, von der Gliederungssystematik her zwar korrekt, praktisch gesehen aber recht provokativ angesichts grundlegender Unterschiede, etwa im Verhältnis zu Verfassung und menschlichem Leben), FDP und CDU. Ihm Unschärfe hinsichtlich der Konkretion seiner biblischen Orientierung vorzuwerfen, erscheint spätestens hier absurd. Im Gegenteil: Herrmann wird – immer sauber an den Quellen selbst belegt – so konkret, dass es einem zur Theorie neigenden Theologen beim Lesen schon auch einmal unbehaglich zumute werden kann. Vertritt er damit aber nicht auch selbst eine verkappte politische Theologie wie etwa Karl Barth, nur eben von rechts? Leitend ist für seine Bewertung der Parteien die Frage, was dabei herauskommt, wenn man das jeweils zugrundeliegende Menschen- und Weltbild konsequent zu Ende denkt. So wäre das Buch als Plädoyer für die Wahl der CDU missverstanden. Es geht Herrmann bis zuletzt primär um die Überlegenheit einer

theozentrisch, im ersten Gebot verankerten Politik, gleich welcher Partei auch immer, wie seine kritische Anfrage an die CDU selbst und sein Blick auf die internationale Situation (England, Schweiz, Chile, Niederlande, USA) unterstreicht.

Eine große Stärke dieses Buches liegt in der intensiven Beschäftigung mit den Primärquellen und deren ausführliche Darlegung einschließlich wörtlicher Zitate in den Fußnoten: unter anderem Franz Alt, Veit Ludwig von Seckendorff, Helmut Thielicke, Wolfhart Pannenberg, Thomas von Aquin (*Summa Theologica*, q 90–97), Karl Barth (*Christengemeinde und Bürgergemeinde, Rechtfertigung und Recht*), Martin Luther (*Von weltlicher Obrigkeit, Von der Freiheit eines Christenmenschen*), Hans-Martin Pawlowski, Johann Gottfried Herder (*Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit*), Ludwig Feuerbach (*Das Wesen der Religion*), Peter Singer, Johannes Paul II. (*Centesimus annus*), Walter Künneth, Wilhelm Stapel, sowie die Demokratie-Denkschrift der EKD und Parteiprogramme der großen Parteien Deutschlands. Hier erhält der Leser die Möglichkeit zu kritischer Auseinandersetzung mit Herrmanns Entscheidungen und einer eigenen Meinungsbildung. Jedes Kapitel endet mit vertiefenden Fragen, die zur Diskussion etwa im Rahmen des Ethikunterrichts herausfordern, und weiterführenden Literaturhinweisen. Das Buch endet mit einer Zusammenfassung und einem Personenregister.

Siegbert Riecker

---

Christian Herrmann (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes. Themenbuch zur Christlichen Ethik, Band 1: Ort und Begründung*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2010, Pb., 473 S., € 16,95

---

Dass die Fundamenteethik (allgemeine Ethik, „theologische Ethik“) gewöhnlich zu den blutärmeren Bereichen der Systematik gehört, stellt den vorliegenden Sammelband unter anderem vor die Frage nach Praxisrelevanz und -tauglichkeit. Von der Konzeption her schließt er sich den drei Bänden *Wahrheit und Erfahrung. Themenbuch zur Systematischen Theologie* (2004–2006) desselben Herausgebers an. Erwartet wird im nächsten Jahr der Band zur materialen Ethik.

Die 19 Artikel verteilen sich auf die drei Themenbereiche „Begründungen“, „Schöpfung und Ethik“ und „Erlösung und Ethik“. Die Autoren lassen sich einem breiten theologischen Spektrum zuordnen, teilweise lutherisch geprägt (zum Beispiel Wenz, Herrmann, Lehmkuhler, Meier, Buchholz) oder calvinistisch (Kubsch, Schirmmacher). Gemeinsam ist den Beiträgen jedoch der theozentrische, theonome Ansatz, die Zentrierung also auf Gott hin und die Verbindlichkeit des Wortes Gottes. Zunächst beantwortet Armin Wenz in „Schriftprinzip und Ethik“ die Frage nach dem *woher* der christlichen Ethik, beklagt dabei den Verlust des

Bezugs auf eine „Schöpfungsordnung“ (Christofer Frey, Christian Link) und plädiert unter Rückgriff auf Paul Althaus und Werner Elert für deren Wiedergewinnung (Carl Braaten, Oswald Bayer, Johannes Wirsching). Herrmann geht in „Theozentrische Teleologie“ auf das *wohin* der Ethik ein. Der immanent-aktualistischen Argumentation des Kulturprotestantismus (Albrecht Ritschl, Richard Rothe), überraschenderweise ähnlich auch bei Karl Barth (Heinz-Dietrich Wendland, Ernst Wolf), sowie dem Nützlichkeitsdenken eines Jeremy Bentham stellt er die teleologisch begründeten Tugendethiken Thomas von Aquins und Jonathan Edwards entgegen, wobei nur der letzte Weg reformatorisch gangbar ist. Drittens geht Thorsten Dietz mit „Situationsethik und Verantwortungsethik“ auf den Vollzug (*auf welchem Weg*) ein. Max Weber wird oft oberflächlich als einseitiger Verfechter von Verantwortungsethik gesehen, stellt diese jedoch genauer betrachtet nur der Gesinnungsethik an die Seite. Der Situationsethik (Rudolf Bultmann, Joseph Fletcher) stellt Dietz die „Lehre vom Leiten und Wirken des Heiligen Geistes“ (Klaus Bockmühl) entgegen. Nach einem kürzeren, doch umsichtigen Beitrag Christoph Schrods zur Problematik eines evolutionistischen, auch theistisch-evolutionistischen Ansatzes, arbeitet Thomas Jeising in Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg's anthropozentrischem Sündenverständnis und Bußkritik die Notwendigkeit eines Rufes „zur ethischen Umkehr als Seelsorge“ heraus, wobei er Impulse aus der kerygmatischen (Eduard Thurneysen) und nuthetischen Seelsorge (Jay Adams) aufnimmt. Berthold Schwarz zeigt, dass man eine Liebesethik nicht gegen Gottes Gebote ausspielen kann und geht über Dietrich Bonhoeffer auch auf die Frage des ethischen Konflikts ein. Die Darstellung der alternativen reformierten Position (vgl. Thomas Schirrmacher: *Ethik. Band 3: Das Gesetz der Freiheit*, Nürnberg: VTR, 2002, 66ff) hätte hier sicherlich den Rahmen gesprengt. Auf sehr klare und praktische Art beantwortet Rainer Mayer anhand der vier reformatorischen *Sola* die Frage „Was ist das Evangelische an der evangelischen Ethik?“.

Karsten Lehmkuhler entscheidet sich in „Der Mensch als Ebenbild Gottes“ für ein relationales Verständnis der *Imago Dei* und dynamisiert den Begriff (vgl. hier ergänzend zu Überblick und Einordnung Ron Kubsch: „Der Mensch – ein Ebenbild Gottes“, in: *Wahrheit und Erfahrung. Band 2: Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*, Wuppertal: SCM R. Brockhaus, 2005, II:127–143). Thomas Jeromin beschreibt „Das Gewissen“ nicht bloß ethisch, sondern grundlegend anthropologisch. Die Deutung des Gewissens durch Johann Gottlieb Fichte als „Stimme Gottes“ wird nur erwähnt und könnte bei näherer Betrachtung sicherlich ausführlicherer Kritik unterzogen werden (vgl. etwa Helmut Burkhardt: *Einführung in die Ethik*, Gießen: Brunnen 2005, 78–80). Ron Kubsch untersucht „Die ethische Bedeutung des Bösen“ (zu ergänzen wäre ein Querverweis auf S. 260) und geht dabei auf den politischen Gebrauch des Gesetzes sowie Bonhoeffer's Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem ein. Die Kölner Philosophieprofessorin Edith Düsing zeigt anhand von Immanuel Kants Verständnis der Person die christlichen Wurzeln der Menschenwürde auf. In einem zweiten

Beitrag untersucht sie die „Beziehung von Einzelperson und Gemeinschaft“. Hier findet sich unter anderem auf den Seiten 336–338 ein wertvoller Überblick über „Ethiktypen in fortschreitender Entfernung von der Bibel“, (vgl. ihren gleichlautenden Aufsatz in: Thorsten Dietz [Hg.]: *Seelsorge auf dem Feld des Denkens. FS Sven Findeisen*, Marburg, 1995, 177–187), sowie im Folgenden über die Ansätze von George Mead, Émile Durkheim und Erik Erikson. In seiner umfangreichen trinitarischen Begründung christlicher Ethik, vielleicht dem Herzstück des Sammelbandes, zeigt Christoph Raedel, dass der Bezug auf den Schöpfer die Minimalbedingungen der *Lebenserhaltung*, die Bezüge auf Christusoffenbarung und Heiligen Geist eine dem Willen Gottes entsprechende *Lebensgestaltung* markieren.

Die Beiträge über „Rechtfertigung und Heiligung“ von Ralph Meier (vgl. bereits Anm. 4), Markus Liebelt in Auseinandersetzung mit der Heiligungsbewegung, und Armin Buchholz („Sei ein Sünder und sündige tapfer“) haben eine hohe Praxisrelevanz. Um die Eingangsfrage dieser Rezension aufzugreifen: Hier wird das pure Evangelium einsichtig gemacht, und dies mit einem solch großen seelsorgerlichen Potential, dass die Verkündigung direkt davon profitieren wird! Der Titel des Sammelbandes wird verständlich durch Thomas Schirmachers Ausführungen über die Ehre Gottes als Ziel menschlichen Lebens (vgl. *Westminster Katechismus*, 1. Frage), und das schließt auch die Ethik mit ein. Martin Abraham geht mit Blick auf die EKD auf „Die Grenzen der Gemeinde“ und die Praxis von Gemeindezucht ein. Auf eine Darstellung freikirchlicher oder internationaler Verhältnisse muss hier sicherlich auch aus Platzgründen verzichtet werden. In dem abschließenden Beitrag zu „Christentum und Kultur“ streicht Rainer Mayer die Bedeutung von kleinen christlichen Glaubensgemeinschaften als welt-erhaltende „Frischzellen“ in einem postmodernen Multikulturalismus heraus, welcher als „sinntötende, die Menschen verdummende totalitäre Spaßkultur“ (456) keinen Bestand haben wird.

In diesem Band beweisen einige der Vordenker einer an Gott und seinem Wort orientierten Ethik im deutschsprachigen Bereich einen tiefen Einblick in die geistes- und theologiegeschichtliche Auseinandersetzung, welche ihnen jedoch den Blick für die Bibel selbst und die wirklich relevanten und brennenden Fragen der Ethik nicht zu verstellen vermag. Auch für den ethisch interessierten Verkündiger eine lohnenswerte Anschaffung, zumal zu diesem Preis. Mit Spannung ist der Folgeband zu erwarten!

Siegbert Riecker

---

Klaus W. Müller: *Das Gewissen in Kultur und Religion – Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich/Ich-Ideal – Lehrbuch Elenktik*, Nürnberg: VTR, 2010, 676 S., € 39,95

---

Mit meinem Gewissen hatte ich mich erstmals bei meiner Musterung zur Armee ernsthafter auseinander gesetzt. Was ist das überhaupt: eine Gewissensentscheidung? Ich entdeckte als Abiturient: es geht um Gebot und Ordnung. Das zweite Mal, wo ich mich nach meiner Erinnerung etwas mit dem Gewissen beschäftigte, war im Zusammenhang mit meiner BD-Arbeit über den jungen Bonhoeffer. Ich entdeckte für mich Bonhoeffers Aussage: Der Mensch in Adam hat ein Gewissen, der Mensch in Christus kennt nur ihn. Das fand ich toll! Nur das Leben nach dieser These gestaltete sich durchaus nicht einfach.

Nun liegt vor mir dieses Lehrbuch der Elenktik! Der Klappentext liefert eine erste Information darüber, worum es in diesem Lehrbuch geht: „Elenktik ist die Lehre vom Gewissen des Menschen in seinem jeweiligen kulturellen und religiösen Kontext. Das individuelle Gewissen, das die Basis der emotionalen Intelligenz des Menschen bildet, stellt eine der elementarsten Bedingung dar, ohne die er nicht fähig ist, mit anderen zusammen in einer funktionsfähigen Gemeinschaft zu leben. Nur ein angemessen geformtes Gewissen verleiht dem Menschen den Status eines sozialen Wesens.“

Das Studium des voluminösen Inhaltsverzeichnisses (es umfasst 22 Seiten) gibt Auskunft über die Anlage des Buches und die verschiedensten Wissenschaftsgebiete, die berücksichtigt werden. Man merkt, hier hat man ein Kompendium vor sich. Hier ist viel Material zusammengetragen. Wird es aber auch in all seinen Dimensionen kompetent sein? Dieses Lehrbuch ist ja nicht das Werk einer Autorengemeinschaft, sondern das eines einzelnen Wissenschaftlers.

Nach Müllers Angaben auf Seite 73ff soll das Buch nicht nur Lehrbuch im gewöhnlichen Sinne sein, sondern auch Vorlage für ein Seminar zum Thema Elenktik, das in der Missiologie angesiedelt ist. Ich denke, es kann aber genauso gut in der Ethik verwandt werden. Dabei liefern dann die Kapitel 2 bis 8 sowie eine beigelegte CD direkt das Material für den Unterricht. Diese doppelte Absicht fällt beim Lesen auch auf. Dazu gehören die vielen zusammenfassenden Thesen, sowie die am Rand angebrachten Verweise auf Bibelstellen, bzw. Querverweise zu anderen Kapiteln des Buches. Viele Abschnitte sind so aufgebaut, dass sie zur Diskussion und Weiterarbeit herausfordern, so zum Beispiel im Kapitel 6.11.3, wo auf Thesen unkommentiert eine Liste mit Bibelstellen folgt und Kapitel 7.1, das Vorschläge für Prüfungsfragen anbietet.

*Zum Inhalt:* Das einleitende Kapitel weicht formal nicht vom Standard ab. Müller gibt seinen Ausgangspunkt an: Begegnung als Missionar, Theologe und Lehrer mit Menschen verschiedener Ethnien, Kulturen und Religionen. Seine transkulturellen Erfahrungen haben ihn immer wieder zur Erforschung des menschlichen Gewissens geführt. Dabei musste er sich notgedrungen auch mit

anderen Humanwissenschaften neben Theologie und Missiologie beschäftigen. Am Ende der Einleitung und vor dem Forschungsüberblick findet sich als These 1 eine zusammenfassende Definition des Gewissens. Diese These wird in den Hauptkapiteln Schritt für Schritt erläutert und entfaltet. Sie ist insgesamt zu umfangreich, um hier vollständig zitiert zu werden. So begnüge ich mich mit dem ersten Satz (38): „Das Gewissen ist die Fähigkeit jedes Menschen, wissentlich, willentlich, aber auch unbewusst eine Gesetzmäßigkeit, deren Wert und Autorität (gewollt und ungewollt, erwünscht und unerwünscht) zu lernen, anzuerkennen und wahrzunehmen, (aber auch zu verwerfen, zu verändern oder abzulehnen).“

Im Forschungsüberblick werden (in dieser Reihenfolge) Philosophie, Psychologie und Psychiatrie, Pädagogik, Soziologie, Religionen, Theologie, Ethnologie und Missiologie gestreift. Eine Fülle von Namen taucht auf, außerdem fällt auf, dass Müller ein bestimmtes Auswahlkriterium angibt. So finde ich im Abschnitt Theologie mir weitgehend unbekannte Namen, aber mir vertraute Theologen, die sich mit dem Gewissen beschäftigt haben, fehlen. Der Blick auf die Jahresangaben der entsprechenden Werke legt die Vermutung nahe, dass sich der Autor auf Beiträge der letzten 30 Jahre beschränken wollte.

Das zweite Kapitel ist das grundlegende Kapitel. Anhand einer Geschichte in der es um den unerwarteten Austausch der Täter-/ Opferrolle geht, wird in die gesamte Gewissensproblematik, in die Differenzierung von Schuld- und Schamorientierung, die Wahrnehmung verschiedenster Kulturen und Religionen hinsichtlich ihres Einflusses auf das Gewissen eingeführt. Es geht also um die Grundlagenverständnisse der Elenktik. Es zeigt die Relevanz für interkulturelle Prägung. Dieses Kapitel sensibilisiert, die eigene kulturelle und religiöse Prägung zu erkennen und zu bewerten. Eine ganze Reihe von Graphiken dienen der Veranschaulichung der Materie. Wer einen schnellen Überblick gewinnen will, der kann dies entlang der zusammenfassenden Thesen tun. Zum Schluss resümiert Müller, dass im Gewissen – das er mit dem psychologischen Begriff „Ueber-Ich/Ich-Ideal gleichsetzt – Werte, Normen und Empfindungen interagieren, die sich gegenseitig bedingen und beeinflussen. Dazu gehören unter anderem: die Würde des Menschen, Schuld und Gerechtigkeit, Scham und Ehre, Sünde und Gerechtigkeit, sowie Werte und Normen, und nicht zu vergessen: das Bedürfnis des Gewissens nach Frieden.

Im dritten Kapitel wird zunächst die Entstehung und Formung des Gewissens in seiner Schul- wie Schamorientierung dargestellt. Dazu gehört das gesamte soziale und kulturelle Umfeld. Ein reichlicher Gebrauch von Graphiken hilft hier besonders gut zum Verständnis. Im zweiten Teil geht es dann um Funktionsweisen, Umgang mit Schuld und Scham. Hier wird an über 30 Beispielen die Theorie anschaulich aufgearbeitet. Stets ist dabei auch die persönliche Erfahrung des Autors als Missionar in Mikronesien präsent. Das Kapitel endet mit einer hervorragenden Ausführung zum Wert der Vergebung und Versöhnung, die in einer zutiefst berührenden persönlichen Erfahrung von Ehrverletzung und Versöhnung

über Kulturgrenzen hinweg endet. Das war für mich eine große Lektion in Soteriologie – obwohl es „nur“ um Ehre und Schande ging.

Im vierten Kapitel geht es um die Frage, ob sich das Gewissen erwachsener Personen, seine Normen und Werte, verändern lassen, und wie das eigentlich funktioniert. Ich erlaube mir hier aus der einleitenden Zusammenfassung zu zitieren (224): „Paradigmenwechsel geschehen im Laufe des Lebens mehrfach, weil sich die Weltanschauung durch Erkenntnisse der Wissenschaft und Technik, durch die Ausbildung und den Beruf, durch die Herausforderungen der Lebenssituationen, aber auch die Ethik und die Werte der Gesellschaft verändern. Die meisten Paradigmenwechsel geschehen unbewusst für die betreffende Person, viele werden bewusst eingeleitet und sind unumgänglich. Die Einstellung zu anderen Menschen und vor allem zu sich selbst verändert sich. Das ist ein gravierender Eingriff in die Persönlichkeit des Individuums, deshalb muss hier besonders vorsichtig und behutsam vorgegangen werden. Weil auf diesem Gebiet viele plakative Vorverständnisse bestehen, geschehen häufig leider unzulässige Manipulationen. Vor allem Veränderungen aus religiösen Gründen dürfen nicht voreilig, nicht unter Vorwand göttlicher Autorität und auch nicht aus vermeintlich guter Absicht geschehen. Deshalb werden hier der Religionswechsel oder eine sog. christliche ‚Bekehrung‘ besonders gründlich als Beispiel eines grundlegenden Paradigmenwechsels diskutiert und dessen Hintergründe aufgezeigt.“

Kapitel 5 trägt die Überschrift: „Das Gewissen im sozialen Umfeld“. Müller nimmt hier einen gewissen Perspektivenwechsel vor. Aufs Ganze gesehen war es für mich eine Wiederholung der vorausgehenden Kapitel mit der Konzentration auf sozio-kulturelle Zusammenhänge. Wegen der Fülle an Beispielen ist dieses Kapitel trotzdem vertiefend und weiterführend.

Das 6. Kapitel habe ich ganz ehrlich mit Spannung erwartet: „Theologische Reflexionen“. Müller grenzt ein: Er konzentriert sich auf für die Missiologie verwendbare biblische Aussagen. Er schränkt weiter seine Untersuchung ein auf die Begriffe: Gewissen, Scham/Schuld, Sünde/Ehre. Er geht hier bisweilen sehr minutiös verschiedenen Bibelabschnitten nach. Dazu gehören die notwendigen Wortstudien und biblische Textanalysen. Tiefere systematische und speziell soteriologische Erörterungen lässt er bewusst bei Seite. Dafür ist es durchaus faszinierend, wie er die Bibel auf den Umgang mit Scham und Schuld und Wiederherstellung, Ehre und Versöhnung durchleuchtet. Hier erscheint mir Müllers Umgang mit dem AT am ergiebigsten. Beim NT fällt auf, dass er sich auf die Bergpredigt konzentriert und dann auf Petrus. An der Person dieses Apostels zeigt er auf, wie sich Paradigmenwechsel vollzogen haben, wie in seinem Leben Scham und Schuld, aber auch Annahme und Versöhnung funktionierten. Hier spielt auch die Diskussion über die Annahme der Heidenchristen eine Rolle. Fast Vers für Vers werden anschließend die beiden Petrusbriefe unter diesen Aspekten ausgelegt. Dagegen interessiert sich Müller kaum für Paulus. Lediglich die Pastoralbriefe finden große Beachtung, aber nicht Römer 14–15 oder der 1. Ko-

ritherbrief in der Diskussion um das schwache Gewissen des Bruders. Insgesamt eröffnet Müller hier aber neue Facetten im Umgang mit Bibeltexten.

Zu Kapitel 7 und 8 sind weiter oben bereits Anmerkungen gemacht worden. Hier wird der Ertrag zusammengefasst (7) und eine weitgehend unkommentierte Sammlung von Beispielen zur weiteren Diskussion angeboten (8).

*Bewertung:* Obwohl dieses Lehrbuch in erster Linie für den Unterricht im Fachbereich Missiologie konzipiert ist, bin ich der Meinung, dass es auch im Ethikunterricht seinen Platz verdient. Zum einen habe ich durch meine Arbeit an Seminaren und Fakultäten in Osteuropa selber erfahren, wie sich ein Ethikkurs ganz anders gestaltet, anders gefragt und argumentiert wird als in der Schweiz. Zum anderen wird man bei der Arbeit an dieser Thematik sensibilisiert im Blick auf die Begegnung mit Menschen anderer Kulturen, die mitten in unserer Gesellschaft leben. Und abgesehen von diesen ethischen und missiologischen Herausforderungen tut es jedem Theologen gut, sich mit dem eigenen Gewissen zu beschäftigen. Dazu leistet dieses Buch hervorragende Dienste.

Rainer Ebeling

---

Michael Schwantge: *Der (geplatzte) Traum vom Kind. Die „künstliche Befruchtung“ aus der Sicht christlicher Ethik*, Muldenhammer: Concepcion Seidel, 2010, Pb., 195 S., € 14,95

---

Der Autor ist Pastor. Das Buch ist eine überarbeitete Fassung seiner Diplomarbeit am Theologischen Seminar St. Chrischona.

In den ersten Kapiteln stellt S. die Methoden der assistierten Reproduktionsmedizin sowie die Erfolgchancen, Begleiterscheinung und Folgen einer entsprechenden Behandlung dar. Anschließend erfolgt die christlich-ethische Bewertung. Das knappe Fazit ist klar negativ: Die Methoden und Behandlungen sind abzulehnen. Zum Schluss werden alternative Wege für ungewollt kinderlose Paare skizziert und im Anhang ausgewählte rechtliche Texte (Gesetze, Urteile, Richtlinien) abgedruckt.

Das Vorgehen entspricht der üblichen Methodik in der wissenschaftlichen Ethik. Die Darstellung der assistierten Reproduktionsmedizin nimmt aber das ethische Urteil öfters vorweg, was einerseits die Sachlichkeit beeinträchtigt, andererseits zu gewissen Wiederholungen führt. Die problematischen Aspekte werden breit herausgearbeitet (psychische Belastung, gesundheitliche Risiken, wirtschaftliche Interessen, niedrige Erfolgchancen) und positive eher beiläufig erwähnt. Die komplexe Materie (zum Beispiel die verschiedenen Methoden) oder statistische Aussagen werden im Fließtext erläutert. Hilfreich wären veranschaulichende Grafiken, Tabellen oder Illustrationen. Fachbegriffe werden in den Fußnoten gut erklärt. (In einer weiteren Auflage wäre ein Glossar zu erwägen.)

Die ethischen Ausführungen sind überzeugend, wo sie die Menschenwürde ins Spiel bringen. Diese wird in der Gottebenbildlichkeit, im Woher des Menschseins verankert. Diese Würde wird verletzt, wenn Embryonen selektioniert, bewusst getötet oder gar für Experimente benutzt werden. Die Argumentation, dass der Embryo (bzw. ein Mensch mit Würde und Schutzanspruch) schon im Vor-Kern-Stadium vorliege, hat den Rezensenten nicht überzeugt. Hier scheint das ethische Anliegen, den Lebensschutz möglichst früh beginnen zu lassen, den nüchternen Blick auf die biochemischen Gegebenheiten zu trüben, die Logik zu umgehen und zu einem zu absoluten Urteil zu verleiten. Auch die Überlegungen zur Würde der Sexualität mit dem Schluss, ein Kind habe „das Recht, innerhalb einer Ehe und dem ehelichen Akt gezeugt zu werden“ (119), beruhen auf einer verengten Perspektive auf die Wirklichkeit bzw. einer idealisierten Sicht von Sexualität. Wiederum ist der Wunsch, noch etwas Weiteres gegen die assistierte Reproduktionsmedizin zu finden, Vater des Gedankens – anstelle einer umsichtigen ethischen Auseinandersetzung. So wird etwa kategorisch behauptet, eine entsprechende Behandlung sei „keine Liebestat, sondern ein liebloser Willensakt, der nur durch den Fortschritt der Technologie möglich ist“ (145). Einleitend wurde zwar eingegrenzt, dass es keine seelsorgerliche, sondern eine ethische Abhandlung sei, aber eine solche Aussage ist nicht nur verletzend für Paare, die diesen Weg gegangen sind, sondern konstruiert einen falschen Gegensatz (Liebestat – liebloser Willensakt). Es könnte auch liebevolle Willensakte und willentliche Liebestaten usw. geben.

Insgesamt ist das Buch mit einem aufklärerischen Anliegen und Pathos geschrieben: „Nach der Lektüre ... wird mancher sein Denken hinterfragen müssen und eine evtl. bisherige Ignoranz nicht mehr rechtfertigen können“ (26). Wer diesen Stil mag, kommt bei S. auf seine Rechnung.

*Paul Kleiner*

# Historische Theologie

## 1. Allgemein

---

Volker Leppin: *Geschichte der christlichen Kirchen. Von den Aposteln bis heute*, C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2499, München: Verlag C. H. Beck, 2010, Pb., 128 S., 3 Karten, € 8,95

---

Die zweitausendjährige Geschichte der christlichen Kirchen auf 128 Seiten darzustellen ist zweifellos eine große Herausforderung, die der jetzt in Tübingen lehrende Kirchenhistoriker Volker Leppin bestens meistert. In sieben kurzen, flüssig geschriebenen Kapiteln spannt er den Bogen von den Zeiten der Apostel bis in die Gegenwart. Auch wenn der Schwerpunkt auf der Entwicklung der Großkirchen liegt, werden gleichwohl nach Möglichkeit die Nebenzweige mit berücksichtigt. Der Titel des Büchleins weist gleich auf die Kernaussage hin: *Die Kirche gibt es nicht*, denn das Christentum hat viele Gesichter. Bereits am Anfang stand die Vielfalt, und mühsam musste der Weg zur Einheit gesucht werden. Zwar verbindet der Glaube an Jesus Christus alle Christen und unterscheidet sie von den Angehörigen anderer Religionen, was sie jedoch nicht hindert, in bestimmten Glaubenssätzen höchst unterschiedlicher Meinung zu sein. Schon in der Einleitung weist Leppin auf das Bemühen um Einheit als bleibenden Auftrag der Christenheit hin. Das Verständnis von Taufe, Abendmahl und Amt scheint nach endlosen Debatten noch immer trennende Schranken aufzurichten. „So wird auch der, der auf Versöhnung setzt, zunächst die Verschiedenheit der Kirchen wahrnehmen, die sich einerseits in der Regel als dogmatische Unterschiede erklären lassen, andererseits aber auch als Folge der geschichtlichen Entwicklungen“ (10). Dementsprechend versteht Leppin seine kurze Darstellung als „historische Konfessionskunde“.

Das erste Kapitel „Christen werden eine Kirche“ (12–20) schildert, wie aus der Vielfalt durch die Herausbildung des Kanons und bestimmte Leitungsstrukturen allmählich die Einheit erwuchs, die sich dann auch der in großer Zahl vorhandenen häretischen Strömungen (was eben erst einmal zu definieren war) zu erwehren wusste. Der Abschnitt „Die eine Reichskirche und die Kirchen am Rande“ (20–40) beschreibt die Neuordnung des Verhältnisses der Kirche zum römischen Staat, wobei die besondere Situation unter Konstantin wohl aus Platzgründen nicht eingehender behandelt werden konnte. Im Vordergrund stehen hier die

theologischen Debatten und die auf den Konzilien versuchten Lösungen. Trotzdem kam es zum Auseinanderdriften in der Spätantike, wovon Kap. 3 „Ost und West: Die Wege trennen sich“ (40–53) handelt. Besonders gelungen ist die

Schilderung des Weges von der Reichskirche zu den Landeskirchen im Westen. Allenfalls die Bedeutung der Mission für die Ausgestaltung dieser germanischen Kirchenbildungen hätte noch mehr Berücksichtigung finden können. Nach einem Blick auf „Tradition und Translation in der Orthodoxie“ (54–64) beschäftigt sich Kap. 5 mit der Kirche von Rom (65–89) von der ottonischen Zeit bis zu Papst Benedikt XVI., auch hier wie stets auf der Höhe der historischen Forschung. In freundlicher Zurückhaltung stellt Leppin am Ende zur gegenwärtigen Haltung Roms fest: „Auch Kernaussagen wie die über die Kirche wurden in der offiziellen römischen Theologie wieder zunehmend nach ihrer traditionsbewahrenden und weniger nach ihrer öffnenden Seite hin gelesen“ (89). Das längste Kapitel wendet sich den „Kirchen aus dem Erbe der Reformation“ (89–118) zu. Eingehend werden die Wittenberger Reformation und die nach dem endgültigen Zerfall der lateinischen Christenheit in zwei Kirchen entstehende evangelische Vielfalt (Zwingli, Calvin, skandinavische Kirchen, anglikanische Kirche) vorgestellt. Besonders hervorzuheben ist die in vergleichbaren Werken durchaus nicht übliche Berücksichtigung der Freikirchen (108–115). Festgestellt wird unter anderem, dass „die Wirkungen evangelikaler Theologie und Frömmigkeit auch im evangelischen Milieu in Deutschland prägend spürbar“ geworden seien (111). Diese ohne Wertung formulierte Bemerkung unterscheidet sich wohltuend von manchen anderen Einlassungen, die den Evangelikalen nicht einmal die Fähigkeit zum theologischen Diskurs zutrauen. Am Schluss dieses Kapitels werden die Bemühungen um evangelische Verständigung referiert. Überwältigend ist ihr Ergebnis nicht, sodass im letzten Abschnitt nur die Hoffnung auf „Einheit in Verschiedenheit“ (118–122) bleibt. Zu Recht hebt Leppin hervor: „Die Vielgestaltigkeit des Christentums heute kommt von einem gemeinsamen Grund her – wie es der Apostel Paulus geschrieben hat: ‚Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus‘ (1 Kor 3,11)“ (118f). Aufgehoben werden konnten die unterschiedlichen Kirchenkonzepte allerdings auch durch die Bemühungen der ökumenischen Bewegung nicht.

Leppins Schlussbemerkung ist verhalten optimistisch: „Die historisch gewachsene Verschiedenheit lässt sich nicht leugnen und muss auch kein Schaden sein, wenn die vielen unterschiedlichen Formen des Christentums ihre Übereinstimmung in dem einen gemeinsamen Auftrag entdecken. Dann kann die Geschichte der christlichen Kirchen als eine gemeinsame Geschichte gesehen und gelebt werden, in der die Unterschiede nicht als Grund für immer neue Abgrenzungen wahrgenommen werden, sondern als gegenseitige Bereicherung auf dem Weg zu einem tieferen Verständnis des Auftrags der Kirchen“ (122). Letzteres kann man angesichts der zunehmenden Marginalisierung der Kirchen durch Säkularismus und Islamismus nur hoffen. Zu befürchten ist indes, dass auch die damit verbundenen großen Herausforderungen nicht zu verstärkter Konzentration auf das vorrangige Ziel führen, nämlich in Erfüllung des Missionsauftrages das Evangelium zu allen Völkern zu bringen. Denn schon mit der Bestimmung dessen, was heute Mission bedeutet, fangen die Schwierigkeiten an. Die evangelische Kirche in

Deutschland ist darüber hinaus durch fragwürdige Anpassung an Positionen des Zeitgeistes dabei, für Spaltungen zu sorgen. Pfarrer- und Priestermangel in beiden Volkskirchen sind kein demographisches Problem, sondern zeugen von einer tiefgreifenden religiösen Sinnkrise. Aus diesen und vergleichbaren Aspekten hätte noch ein weiteres Kapitel des Buches über die Reaktionen der Kirchen auf die säkulare Gesellschaft entstehen können.

Dem kompakten Büchlein sind Zeittafel, einige Literaturhinweise, ein Register sowie drei Karten und ein ‚Stammbaum‘ der verschiedenen Kirchen beigegeben. Die Darstellung überzeugt, auch wenn manche Leser je nach Interessenlage oder Orientierung den einen oder anderen Punkt vermissen werden, was jedoch bei der Platzbeschränkung gar nicht anders sein kann. Insgesamt gesehen ist Leppins Überblick zum Einstieg in die Kirchengeschichte bestens geeignet und sei daher nachdrücklich empfohlen.

Lutz E. v. Padberg

---

Peter Gemeinhardt: *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart*, C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2498, München: Verlag C. H. Beck, 2010, Pb., 128 S., € 8,95

---

Am 1. Mai 2011 ist der frühere Papst Johannes Paul II. (1978–2005) in Rom unter dem Jubel der weltweiten katholischen Christenheit selig gesprochen worden. Bereits in den Tagen nach seinem Tod im April 2005 hatten die auf dem Petersplatz versammelten Gläubigen immer wieder *santo subito* gefordert. Das von seinem Nachfolger Benedikt XVI. sofort eingeleitete Verfahren konnte nun nach Anerkennung eines angeblichen Heilungswunders abgeschlossen werden. Einen solchen Aufstieg können auch eher regional bekannte Christen erleben. In Münster war es 2001 die Ordenschwester Maria Euthymia (1914–1955), die jahrelang die Leitung einer Krankenhauswäscherei innehatte. Nach ihrer Seligsprechung zogen Tausende Gläubige mit dem Münsteraner Bischof durch die Stadt, um zwei Gedenkstätten einzuweihe. Im Zentrum der einen steht ein Altar, dessen Sockel einen Schrein mit der Hand der neuen Seligen enthält. Die andere ist eine Kapelle über dem Grab Euthymias (deren Leichnam demzufolge nicht mehr vollständig ist!) auf dem Zentralfriedhof. Sie ist kurze Zeit später abgebrannt aufgrund der Hitzeentwicklung durch die über 2000 aufgestellten Kerzen und Lichter. Das sind nur zwei Beispiele für die Faszination der Heiligen und Seligen, deren Zahl unter Johannes Paul II. explosionsartig zugenommen hat. Während seines Pontifikats, übrigens einem der längsten der Geschichte, wurden 482 Menschen heilig und 1338 selig gesprochen. Seine sämtlichen Vorgänger haben es zusammen auf vergleichsweise bescheidene 302 und 1310 gebracht. Protestanten und vor allem Freikirchler betrachten diese Entwicklung kritisch bis ableh-

nend aus großer Distanz. Ganz können sie sich dem allerdings auch nicht entziehen, zumal sie ihre eigenen ‚Heiligen‘ haben. „Heilige haben Konjunktur, gerade im Zeitalter globaler medialer Kommunikation“ (10).

Das Thema ist also aktuell, und das trotz – oder gerade wegen – zunehmender Säkularisierung und behaupteter Gottesferne. Da ist es gut, wenn man sich schnell und zuverlässig über Heilige und alle damit zusammenhängenden Aspekte informieren kann. Das leistet das Büchlein des Göttinger evangelischen Kirchenhistorikers Peter Gemeinhardt gut. In sieben Kapiteln beleuchtet er kompetent die zweitausendjährige Entwicklung und deckt dabei in der gebotenen Kürze das ganze Spektrum ab. Lediglich die Präsenz der Heiligen in der Kunst wird wohl aufgrund des Konzeptes der Reihe nicht berücksichtigt, obwohl das eine wahre Fundgrube zum besseren Verständnis gewesen wäre (vgl. Anton Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995; Esther Meier, *Handbuch der Heiligen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010). Die 35 kurzen Abschnitte sind flüssig und meist leicht lesbar geschrieben mit bisweilen saloppen Formulierungen (8: „Damit hatte sich Martin für das ewige Leben qualifiziert.“, 12: „Die christlichen Heiligen sind nicht vom Himmel gefallen.“). Eine Fülle von Beispielen und Geschichten (deren Quellen nicht weiter nachgewiesen werden) lockern die Darstellung auf. Die knappen Literaturhinweise geben dem Interessierten die Möglichkeit zu weiterer Information, und das Heiligenregister erleichtert den Zugang. Dem Charakter der Reihe entsprechend gibt es keine Anmerkungen.

Die Einleitung macht mit Blick auf die Bibel klar, dass Heiligkeit zunächst Zuspruch und Anspruch Gottes ist. Alle Gläubigen sind Heilige durch ihre Teilhabe an Gottes Heiligkeit, und sie sind gefordert, sich in der Nachfolge Jesu als heilig zu erweisen. Sehr früh haben sich von diesem Grundverständnis jene Menschen gelöst, in denen Gott in besonderer Weise erkennbar wurde und die deshalb von den „normalen“ Gläubigen als heilig angesehen und bald auch verehrt worden sind. „Was es aber konkret bedeutet, heilig zu sein, hat die Menschen in Antike, Mittelalter und Renaissance ebenso umgetrieben wie zur Zeit der Reformation und bis in die Gegenwart“ (9). Der Verfasser versucht Antworten zu geben und nimmt seine Leser dazu auf eine Reise durch die Kirchengeschichte mit.

Am Anfang stehen die Märtyrer. Ein Märtyrer ist „ein Mensch, dem die Kraft zur Christusnachfolge von Gott geschenkt worden war und der darum Christus durch sein Blutzugnis zu verherrlichen vermochte“ (20). In Bekennerfreude, Glaubensmut und Standhaftigkeit waren sie Vorbild und Stärkung für ihre Glaubensgeschwister. Bischof Polykarp von Smyrna war der erste Blutzuge, dessen Martyrium im Jahre 155 (oder erst 177) ausführlich geschildert worden ist. Bereits in dieser Quelle gibt es erste Anzeichen für das Verschwimmen der Grenze zwischen Verehrung und Anbetung, was später zu der Überzeugung führte, die besondere Kraft des Heiligen sei auch in seinen sterblichen Überresten präsent und über die dort verrichteten Gebete könne man diesen, schon am Throne Gottes im Himmel Weilenden, um Fürbitte ersuchen. Dieser über die Aussagen des

Neuen Testaments hinausgehende Befund hätte noch schärfer akzentuiert werden können. In Spätantike und Frühmittelalter wandelte sich das Bild vom Blutzugnis zum Lebenszeugnis. Vor allem aber drängte sich die Verehrung der Märtyrer, Bekenner und heiligen Bischöfe vor die besondere Stellung Christi. „Das Wirken Gottes in einzelnen Heiligen anzuerkennen und dennoch nicht ihnen, sondern Gott das Bewirken ihres vorbildlichen Lebens und Sterbens und ihrer Wunder zuzuschreiben, blieb eine Herausforderung für Theologen und Prediger“ (41). Sie haben sie immer weniger gemeistert, zumal sich die Volksfrömmigkeit an konkret Fassbarem orientieren wollte und deshalb den Reliquien ein immer größerer Stellenwert zukam. Traf man sich zunächst am Grab des Heiligen zu Gedenkfeiern, wie es zuerst von Polykarp bezeugt ist, so holte man vom 4. Jahrhundert an deren Leiber als „Haftpunkte des Heiligen in der Welt“ (37) in die Kirchen. Bald wollte jeder Ort einen Heiligen haben, auch wenn dort niemals einer gelebt hatte. So viele unversehrte Heiligenleiber gab es freilich nicht, und so bürgerte sich im Laufe des Mittelalters die Praxis ein, die Leiber der Heiligen zu zerteilen und Einzelteile als Reliquien in die ganze Welt zu verschicken (s. o. das Beispiel aus Münster). Daraus wurde schließlich der Grundsatz, kein Heiligenleib dürfe ohne Altar und kein Altar ohne Reliquien sein.

Weiterhin werden bekannte Heilige wie Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi und Elisabeth von Thüringen vorgestellt. Gerade bei Franziskus wird deutlich, „dass zu jeder Zeit neu zu fragen ist, was Christusbefolgung bedeuten mag“ und dass Heilige „ein Stachel im Fleisch der verfassten Kirche“ sind (63). Um eine ungebremste Vermehrung der Heiligen zu verhindern, ist erstmals 993 bei dem 973 verstorbenen Bischof Ulrich von Augsburg ein offizielles Kanonisationsverfahren in Rom durchgeführt worden. Es ist im Verlauf der Zeiten verfeinert worden, aber im Kern ist der Weg durch die Instanzen seitdem unverändert. Ein anerkannter Seliger oder Heiliger zu werden ist jedenfalls nicht so einfach. Das Kapitel über das römisch-katholische Heiligsprechungsverfahren gehört zu den interessantesten des Buches (78–90). Diskutiert wird dann die protestantische Perspektive, die zunächst die Kritik der Reformatoren schildert. An der weiteren Entwicklung wird erkennbar, „dass in evangelischer Sicht ein Heiliger, dessen liturgisch gedacht wird, nur ein besonderer Fall des Christen überhaupt ist. Denn die Rechtfertigung des Sünders und die gebundene Freiheit des Gerechtfertigten gilt für alle Christen; alle sind ‚tapfere Sündler‘ und ‚seltsame Heilige‘“ (103).

Im Schlusskapitel „Heilige in unserer Zeit“ (107–123) geht es unter anderem um die Reaktion der modernen Gesellschaft auf „Heilige aus aller Welt für alle Welt“ (110) und darum, ob ökumenische Heilige denkbar sind. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang auch der Begriff des Martyriums. An dieser Stelle hätte man die gegenwärtigen Christenverfolgungen vor allem in islamisch bestimmten Ländern erwähnen können, wo die Zahl der Märtyrer, meist ohne große Beachtung durch die Weltöffentlichkeit, immer größer wird. Abschließend verweist Gemeinhardt auf ein „gesteigertes Bedürfnis nach individueller Vorbildlichkeit“,

wofür es „vergötterte Vorbilder auch in säkularisierten Kontexten“ gibt (122). Deren Vorbildlichkeit ist oftmals sehr begrenzt und beschränkt sich auf bestimmte Bereiche. Solche Idole sollen dann über ihre individuelle Leistung als Sportler oder Popstars hinaus dem sie verehrenden Publikum die Welt erklären. Dass es immer wieder zu dieser Überforderung kommt, zeigt die Sehnsucht der Menschen. Gerade sie macht es nötig, auf Persönlichkeiten mit exemplarischer Beziehung zu Gott hinzuweisen. Alles das, was sich im Verlauf der Jahrhunderte darüber hinaus entwickelt und gebildet hat, lenkt nur von diesem entscheidenden Aspekt ab. „So ist der Transzendenzbezug, wiewohl nicht objektiv aufweisbar, doch entscheidend als Kriterium der Wahrnehmung exemplarischer Heiligkeit an und in einem Menschen aus der großen ‚Gemeinschaft der Heiligen‘, die Raum und Zeit umgreift“ (123).

Lutz E. v. Padberg

## 2. Reformationsgeschichte

---

Thorsten Dietz: *Der Begriff der Furcht bei Luther*, Beiträge zur historische Theologie, Bd. 147, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, Ln., XIII, 413 S., € 99,-

---

Die Lektüre dieses Buches ist eigentlich ein Muss! Nicht nur Kirchenhistoriker, sondern auch alle, die sich theologisch reflektiert in den Handlungsfeldern der Gemeinde als (evangelistische) Verkündiger und Seelsorger bewegen, sollten dieses Buch sorgsam lesen. Das für einen Nichtspezialisten zunächst sehr speziell wirkende Thema ist nichts weniger als eine Einführung in die Entwicklung der reformatorischen Theologie bei Martin Luther (unter dem Aspekt der „Furcht“). Die dabei besprochene Frage nach der Heilsaneignung bzw. –vergewisserung hat in der pietistisch-erwecklichen Tradition gerade für die bereits genannten Handlungsfelder schon immer eine hohe Bedeutung.

In einer ungemein dichten Sprache zeichnet der Vf. die Entwicklung Luthers hin zum reformatorischen „Durchbruch“ und dessen Bewährung in den weiteren Jahrzehnten nach. Dabei wird zwangsläufig nach der theologischen und frömmigkeitlichen Tradition der Bedeutung von Furcht und Buße für die christliche Existenz (seit Augustinus) gefragt. Es folgt die Beschreibung, wie die reformatorische Erkenntnis bei Luther schrittweise – und durch unterschiedliche Existenzzusammenhänge provoziert oder verstärkt – wächst. Dabei wird noch einmal (die längst bekannte) Tatsache deutlich, dass die Besonderheit der Reformation sich nicht vor dem Hintergrund (und auf Kosten) einer schrecklichen katholischen Theologie und Frömmigkeit entwickelt hat, sondern a) verschiedene „Schübe“ (exegetische Arbeiten zu den Psalmen und zum Römerbrief; Streitigkeiten um den Ablass; Bauernkriege und Auseinandersetzung mit den

Antinomern usw.), vergleichbar mit „Wachstumsknoten“, für die Entwicklung der reformatorischen Theologie Luthers zu verzeichnen sind, und b) sich diese in einer sich entwickelnden Aufnahme und Abwehr überlieferter theologischer Positionen und Formulierungen vollzog. Nach dem Überblick über die mittelalterliche Tradition (33–74) werden in einem ersten Schritt die exegetischen Arbeiten des frühen Luther in minutiöser Textbehandlung dargestellt (74–173), bevor die Frage nach der Furcht und ihrer Bedeutung für die Ausformung reformatorischer Theologie im Kontext des Ablassstreites, der – u. a. durch die Publikation der 95 Thesen – öffentlichkeitswirksam wurde, behandelt wird (174–251). Dies alles betrifft die Zeit, in der sich reformatorische Theologie entwickelte. Ihre erste Bewährung – immer unter dem Aspekt der Furcht als elementarem Begriff des menschlichen Verhältnisses zu Gott, Welt und zu sich selbst (378) – erfuhr sie in den darauffolgenden Jahren, etwa im Kontext der Bauernkriege, der Erfahrungen bei der sächsischen Visitation und – nicht zuletzt – durch persönliche Anfechtungserfahrungen Luthers, die möglicherweise krankheitsbedingt waren.

Hervorzuheben sind die Ausführungen zur Erklärung in Luthers Kleinem Katechismus zum 1. Glaubensartikel (281–288). Dabei wird die komplementäre Spannung zwischen „fürchten“ und „lieben und vertrauen“ verdeutlicht.

Es können hier nur einige Gedankenzusammenhänge genannt, aber ihre Explikation nicht dargestellt werden: Es geht um die rechte Zuordnung von Gesetz und Evangelium, die Frage nach der Furcht Gottes im Sinne des *timor filialis* oder *timor servilis*, um die sich daraus als konstitutiv erweisenden reformatorischen Exklusivpartikel (*solo verbo*; *sola gratia*, *sola fide*), die reformatorische Bestimmung des Menschen als *simul iustus et peccator* und nicht zuletzt um die – beim Gläubigen – anzutreffende Anfechtung. Als geradezu überraschend erweist sich dann der Schlussabschnitt, in dem eine knappe Skizzierung wichtiger psychologischer Schulen vorgenommen und dabei die Bedeutung der Angst in deren Konzepten thematisiert wird. Dies wird dann (soweit dies überhaupt möglich ist) auf die gewonnenen Erkenntnisse zu der Entwicklung der Theologie Luthers in Anwendung gebracht. Abschließend wird die Gelegenheit wahrgenommen, grundsätzlich über die mögliche wechselseitige Bedeutung von Theologie und Psychologie nachzudenken.

Dass dieses Buch von der Luther-Gesellschaft mit dem „Martin-Luther-Preis für den akademischen Nachwuchs“ ausgezeichnet wurde, verwundert nicht. Es wäre wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung durchaus auch des „Johann-Tobias-Beck-Preises“ des AfTeT würdig gewesen.

Die elementare Bedeutung dieses Werks und den dadurch neu in Blick genommenen Horizont der reformatorischen Theologie Martin Luthers wurde für den Rezensenten nicht zuletzt darin erkennbar, dass die Beschäftigung mit der vorliegenden Arbeit in die Tage elementarer Bedrohung durch Erdbeben, Tsunami und Reaktorkatastrophe in Japan fielen.

Zum Schluss einige Anmerkungen zur (handwerklichen) Gestaltung des Textes: Für das hohe Preissegment, in der der Band zu finden ist, hätte die Zahl der

Druckfehler geringer ausfallen können (64, 115, 130, 162, 190, 200 u. ö.). Vermutlich sind sie teilweise der automatisierten Rechtschreibhilfe des Textverarbeitungsprogramms geschuldet (z. B. im lat. Text von S. 115, Anm. 195 „Die“ für „Dei“). Aufgeschlüsselt ist die Arbeit durch ein ausführliches Personen- und Sachregister. Auf letzteres ist nachdrücklich hinzuweisen, weil deren Anfertigung naturgemäß besondere Herausforderungen bietet.

Dem Buch ist nicht nur eine weite Verbreitung, sondern vor allem eine intensive Lektüre zu wünschen.

Klaus vom Orde

### 3. Neuzeit

---

Harm Klueting: *Das konfessionelle Zeitalter. Bd. II: Anmerkungen – Literatur. Europa zwischen Mittelalter und Moderne – Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*, *Historia profana et ecclesiastica*, Bd. 17, Berlin: LIT Verlag, 2009, 677 S., Pb., € 79,90

---

Der hier zu besprechende Band ist zweifellos ein „Curiosum“, bildet er doch „nur“ den Anmerkungsteil des schon 2007 im Primus Verlag (mit Lizenzausgabe in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft) erschienenen Werkes „Das konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne“. Dass eine Geschichte Europas über den Zeitraum von ca. 400 Jahren auf der Grenze zwischen allgemeiner und Kirchengeschichte ursprünglich (inkl. Anmerkungen) ein Manuskript von mehr als 900 Seiten ergab (VII), verwundert nicht. Aus verlegerischen Gründen mussten, so berichtet der Vf. im Vorwort, nicht nur am Text radikale Kürzungen vorgenommen werden, sondern es fielen v. a. 85% der Anmerkungen (statt ca. 3500 „nur“ 540 Anm.) und etwa 22.000 Literaturhinweise weg. Vor allem diese letztere Literaturdokumentation wird nun der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt – um Literatur von 2007 bis 2009 erweitert.

Den „Hauptband“ kritisch darzustellen, kann an diesem Ort – wenn auch unter Bedauern – nicht vorgenommen werden. Er wird hier nur im Verhältnis zum Anmerkungsband relativ allgemein beschrieben. Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass im Hauptband die Anmerkungen in den Anhang verbannt sind, so dass das – seit der Zeit moderner Computertechnik eigentlich leicht vermeidbare – dauernde Vor- und Zurückschlagen mit dem gesonderten Anmerkungsband vermieden wird. Wie ausführlich die Anmerkungen sind, lässt sich daran erkennen, dass trotz der Voluminosität eines fast 700-seitigen Bandes extensiv mit Abkürzungen gearbeitet werden muss, die wiederum, in unterschiedliche Kategorien abgeteilt, von S. 1–30 zu finden sind. Dazu erheben sich freilich Rückfragen: 1. Müssen alle Abkürzungen von Zeitschriften, die sich in einschlägigen Werken

wie „dem Schwertner“ oder in der neuen Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) finden, hier noch einmal aufgeschlüsselt werden? 2. Ist es nötig, alle nur erdenklichen Wortverbindungen, die z. B. mit „gesch.“ bzw. „geschichtl.“ enden (Agrargesch., Alpengesch., dogmengeschichtl., baugeschichtl. usw.) einzeln aufzuführen, wozu eine ganze Seite benötigt wird? Die Aufteilung in verschiedene Kategorien zwingt den Nutzer gelegentlich dazu, sich durch einige Abteilungen „durchzuschlagen“, bis er zu der passenden „Unterabteilung“ kommt.

Im Anschluss an den Anmerkungsteil folgt ein Quellen- und Literaturverzeichnis (539–581), das dann freilich nur die „in den Anmerkungen mehrfach angeführten Titel und darüber hinaus einige Werke von grundlegender Bedeutung, die in den Anmerkungen nicht vorkommen“, umfasst (539). In einem Register (583–677) finden sich „die Namen aller in den Anmerkungen mit ihren Werken aufgeführten Autoren“ (583), abgesehen von denen, deren Werke im Quellen- und Literaturverzeichnis auftreten. Die Referenzzahlen beziehen sich jeweils auf die Anmerkungsnummer. Ein Ortsregister findet sich ebenso wenig wie im „Hauptband“. Nur in diesem gibt es ein Register der erwähnten Personen. Um also zu Anmerkungen über eine besprochene Person kommen zu können, benötigt man das Personenregister im „Hauptband“, von wo aus man an die entsprechende Stelle im Text gelangt. Im Anmerkungsband gilt es dann, die Anmerkungen zu der entsprechenden Seite und zu der gesuchten Person zu finden. Diese sind so unterteilt, dass entweder auf eine bestimmte Seite (z. B. „Anmerkungen zu Textband S. 24“) oder aufeinander folgende Seiten („Anmerkungen zu Textband Seite 23–24“) verwiesen wird. Die im Hauptband erscheinenden Fußnoten werden alle wiederholt (in halbfettem Druck hervorgehoben und teilweise noch ergänzt). Weitere Anmerkungen sind anhand von Schlüsselbegriffen dem Haupttext zuzuordnen. Dass dabei demselben Schlüsselwort gleich mehrere Anmerkungen zugeordnet werden (z. B. „Alteuropa“, Anm. 70–76), lässt sich vermutlich nur so erklären, dass das ursprüngliche Manuskript verschiedene Einzelanmerkungen enthielt, deren Unterscheidung in in jetzigen Form eigentlich nicht mehr nötig ist.

Die Beteuerung des Vf. im Vorwort (VII), der Anmerkungsband sei „keine Bibliographie“, ist notwendig, weil manche Anmerkungen in der Tat einen solchen Eindruck erwecken (z. B. zum „Jansenismus“, Anm. 3540); dem Leser bleibt gelegentlich unklar, wie vollständig die Literaturangaben sind bzw. nach welchen Kriterien sie ausgewählt wurden. Ob die Auflistung aller einschlägigen Lexikonartikel nötig ist, mag bezweifelt werden (vgl. Anm. 4031 zu „Ch. de Royas y Spinola“, wo der ganzen Liste der Lexikonverweise „nur“ zwei weitere Aufsätze zur Seite gestellt sind, solche aus jüngerer Zeit fehlen aber). Anderen Personen, wie etwa dem ja keineswegs bedeutungslosen Thomas à Kempis wird überhaupt keine Anmerkung gegönnt, bei Johann Arndt (Anm. 1438) fehlt der wichtige Aufsatzband von Hans Schneider „Der fremde Arndt“ (Göttingen 2006).

Der Inhalt des gesamten Werkes ist hier nicht zu diskutieren. Es ist lediglich darauf hinzuweisen, dass es auch der Anmerkungsband nicht leichter macht, Themen, die sich nicht über das Inhaltsverzeichnis erschließen, zu finden. So ließ sich das Stichwort „Pietismus“ nur zufällig im Abschnitt „Konfessionelles Zeitalter“ im Zusammenhang der Beschreibung des Jansenismus in einem Nebensatz finden.

Druckfehler sind in einem solch voluminösen Band unvermeidlich und können im Grunde nur zufällig gefunden werden (etwa in Anm. 2198 lies „1976“ statt „1986“).

Mit dem Anmerkungsband wird über den Leser ein Füllhorn von Literatur aus fast allen europäischen Sprachen ausgeschüttet. Es lassen sich eine ganze Reihe interessanter Literaturhinweise finden – allerdings ist dafür geradezu eine Wunschelrute nötig. Einigermaßen erschließbar ist die große Menge an Daten nur, wenn der „Hauptband“ vorliegt, wobei zu bemerken ist, dass der „Anmerkungsband“ diesem gegenüber mehr als doppelt so teuer ist.

*Klaus vom Orde*

---

Wolfgang Breul, Marcus Meier, Lothar Vogel (Hg.): *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 55, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, geb., 480 S., € 71,95

---

Dass die Erforschung des separatistischen oder heterodoxen, früher oft polemisch als „schwärmerisch“ bezeichneten, Flügels des Pietismus in den letzten Jahren erhebliche Fortschritte erzielt hat, wie eine Auflistung neuerer Monographien belegt (454f), ist in nicht geringem Maße dem Marburger Kirchenhistoriker Hans Schneider zu verdanken. Seine Einzelbeiträge, Forschungsberichte und Überblicksdarstellungen legten in den vergangenen drei Jahrzehnten wichtige Grundlagen für die weitere Arbeit. Anlässlich seiner Emeritierung organisierten im März 2007 drei seiner Schüler, von denen zwei mittlerweile selbst Inhaber kirchengeschichtlicher Lehrstühle sind, in Marburg eine Tagung, um eine Zwischenbilanz der Erforschung des „radikalen Pietismus“ zu ziehen. Die Einbeziehung von Pietismusforschern verschiedener Länder, Fächer und Generationen sollte dabei den Blick weiten und zu einer Erörterung grundsätzlicher Fragen anregen. Das Themenspektrum reichte von der Vorstellung einzelner „Radikaler“ oder eines Aspekts ihres Lebens und Denkens über die Erörterung „radikaler“ Aspekte im Wirken herausragender kirchlicher Pietisten bis hin zur übergreifenden kirchengeschichtlichen Einordnung der bekanntlich heterogenen Frömmigkeitsrichtung. Der nun vorliegende, optisch schön gestaltete Sammelband vereinigt 25 der Vorträge in überarbeiteter Form.

Wie zu erwarten, wird wiederholt die Begrifflichkeit reflektiert. So moniert Martin Brecht in „Der radikale Pietismus – die Problematik einer historischen Kategorie. Ein Plakat“ (11–18) die Unschärfe und Ambivalenz des Adjektivs „radikal“, das „tief wurzelnd“, aber auch „extrem und unvermittelt bis gewalt-sam“ meinen könne (12). Brecht verwirft jedenfalls die substantivische Kollektivbezeichnung „Radikalpietismus“, die für ihn „geradezu [...] ein Unwort“ darstellt (13), zumal sie eine festgefügte Gruppenidentität unterstelle und dafür implizit dem „Pietismus insgesamt seine kirchliche Radikalität“ abspreche (17). Unbehagen über die seit den 1960er Jahren übliche (so Wallmann, 19) Bezeichnung „radikaler Pietismus“ äußert auch Hartmut Lehmann, der zur Überwindung von „Vorurteile[n]“ lieber von „entschiedenen“ oder „konsequenten Protestan-ten“ reden würde (54). Hans Schneiders Vorschlag, mangels „wirklich überzeu-gende[r] Alternativbenennung“ vorerst „getrost – im Wissen um die Probleme – weiter vom ‚radikalen‘ Pietismus [zu] sprechen“ (458), dürfte gleichwohl die Meinung der meisten widerspiegeln.

Johannes Wallmann weist in seinem Beitrag „Kirchlicher und radikaler Pie-tismus. Zu einer kirchengeschichtlichen Grundunterscheidung“ (19–43) darauf hin, dass sich die Forschungsmeinung zur zeitlichen Priorität der beiden Spielar-ten des Pietismus spätestens seit Andreas Deppermanns 2002 vorgelegter Bio-graphie über Johann Jakob Schütz verschoben habe: Statt von einem ursprüng-lich kirchlichen Pietismus Speners auszugehen, den Schütz und seine Mitstreiter schrittweise verlassen hätten, müsse man nunmehr eher vermuten, dass Spener in Frankfurt einen ursprünglich radikalen Pietismus verkirchlichte. Jedenfalls ließen sich die typischen Kennzeichen des Pietismus – Hoffnung besserer Zeiten, Neu-entdeckung der Bibel und des Bibellesens, Konventikelbildung – bei Schütz und in der Frankfurter reformierten Gemeinde bereits einige Jahre vor Spener nach-weisen.

Um ein Stück kontrafaktischer Geschichte bemüht sich Hartmut Lehmann in einem bemerkenswerten Beitrag über „Die langfristigen Folgen der kirchlichen Ausgrenzung des radikalen Pietismus“ (45–55). Ausgehend von der in den letz-ten zwei Jahrhunderten deutlich vitaleren Entwicklung des Protestantismus in Nordamerika als in Kontinentaleuropa stellt er die Frage, was geschehen wäre, wenn „in den protestantischen Territorien des Alten Reichs in den Jahrzehnten um 1700 keine Reskripte gegen religiöse Privatversammlungen erlassen“ (48) und nonkonformistische und freikirchliche Christen nicht von staatskirchlicher Seite bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als „Sekten“ diffamiert und zur Anpas-sung oder Emigration gezwungen worden wären. Lehmann vermutet, eine solche Toleranz hätte eine „innere Differenzierung“ und Kräftigung des evangelisch-kirchlichen Lebens bewirkt (48), und wertet die Vertreibung der als schwärme-risch und separatistisch verketzerten Gruppen als „schweren Verlust für die Welt des mitteleuropäischen Protestantismus“ (54).

Veronika Albrecht-Birkner und Udo Sträter weisen in einem gemeinsamen Beitrag auf „Die radikale Phase des frühen August Hermann Francke“ (57–84)

hin. So habe Francke zum Missfallen Speners bis 1693 ekstatische Frömmigkeitsäußerungen akzeptiert (75–78), in seiner Gemeindegemeinschaft durch Ausschluss offensichtlicher Nichtchristen einen „umgekehrten Separatismus“ (71) praktiziert und sich zeitweise Johann Wilhelm Petersens Apokatastasis-Lehre angenähert (78f). Auch Nikolaus Ludwig von Zinzendorf besaß auffallend viele Kontakte zu radikalen Pietisten, etwa Gichtelianern, Schwenckfeldern, Inspirierten und J. K. Dippel, wie Dietrich Meyer in seinem Aufsatz „Die Herrnhuter Brüdergemeine als Brücke zwischen radikalem und kirchlichem Pietismus“ (147–158) zeigt. Diese Kontakte förderten allerdings langfristig eher seine „Wertschätzung der Konfessionskirchen und der Bedeutung von Schrift und Sakrament“ (150). Gerhard Tersteegen schließlich, den Schneider (453), anders als Brecht (16), zu den radikalen Pietisten zählt, mühte sich in theoretischen Schriften und im eigenen Glaubensvollzug um eine „mystische Theologie“ (306). Er verstand darunter allerdings eine erweckliche, biblische und theologisch orthodoxe (311f), neuplatonischer Spekulation zutiefst fremde Auffassung von der „Nähe, Gegenwart und Einwohnung Gottes in der Seele“ (318), wie Gustav Adolf Benrath in einem substantiellen Beitrag über „Tersteegens Begriff der Mystik und der mystischen Theologie“ (303–325) nachweist.

Während Douglas Shantz die Reisen nachzeichnet, die Johann Wilhelm Petersen unternahm, um, ganz anders als der radikalpietistische Wanderprophet Johann Friedrich Rock, seine Lehre von der „Wiederbringung aller Dinge“ zu verbreiten (211–227), widmet sich Ruth Albrecht dessen Ehefrau und zeigt in „Der Briefwechsel Johann Georg Gichtels mit Johanna Eleonora Petersen“ (327–359), wie diese sich im jahrelangen Austausch mit Gichtel intensiv mit der englischen Visionärin Jane Leade auseinandersetzte. Dass der „Amsterdamer Theosoph“ Gichtel gleichwohl kein unproblematisches Verhältnis zu Frauen hatte, zeigt Aira Vösa in ihrem Beitrag „Johann Georg Gichtels Verhältnis zum anderen Geschlecht in Leben und Lehre“ (361–368). Von unvoreilhaftem persönlichen Begegnungen mit heiratswilligen Frauen abgeschreckt (362), sei Gichtel zu seiner ehe- und sexualitätsfeindlichen Lehre vom androgynen Adam und seiner himmlischen Partnerin *Sophia* gelangt. Auch Gottfried Arnold teilte, zumindest vor seiner Heirat mit Anna Maria Sprögel 1701, diese Lehre, wie Wolfgang Breul in seinem Beitrag „Ehe und Sexualität im radikalen Pietismus“ (403–418) zeigt. Ganz anders stellte sich Zinzendorfs ausdifferenzierte „Ehethologie“ (407) dar. In beiden und noch vielen weiteren Fällen sei jedoch im Pietismus, so Breul, Luthers Einschätzung der Ehe als „weltlich Ding“ aufgegeben (414), was möglicherweise im Zusammenhang mit dem zeitgleich verlaufenden epochalen Umbruch in der Körperwahrnehmung zu sehen sei (416–418). Dass Frauen im radikalen Pietismus als Protagonisten und Förderer eine prominente Rolle spielten, dadurch aber auch Zielscheibe gegnerischer Kritik wurden und daher manchmal lieber ungenannt blieben, zeigt Lucinda Martin in „Öffentlichkeit und Anonymität von Frauen im (Radikalen) Pietismus – Die Spendentätigkeit adliger Patroninnen“ (385–401).

Der Sammelband ist durch ein Personen- und ein Ortsregister gut erschlossen. Lediglich ein Verzeichnis der Beiträge mit Angabe zur Person wäre noch hilfreich gewesen, und der beigegefügte Errata-Zettel mit Korrektur etlicher falscher Fußnotenangaben ließe sich im Zuge des Verlagslektorats wohl vermeiden. Das Werk gibt aufgrund der breiten Palette behandelter Sujets, von denen hier nur einige genannt werden konnten, und der Sachkompetenz der beteiligten Autoren einen hervorragenden Überblick über die aktuelle Diskussion zum radikalen Pietismus. Es führt sie zudem an einigen wichtigen Stellen weiter, wirft, nicht zuletzt durch Hans Schneiders lesenswerten „Rückblick und Ausblick“ (451–467), Licht auf zukünftige Forschungsfelder und ist daher sehr zu begrüßen.

Jan Carsten Schnurr

---

Jochen-Christoph Kaiser, Rajah Scheepers (Hrsg.): *Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 18. und 20. Jahrhundert*, Historisch-theologische Genderforschung 5, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, Pb., 373 S., € 44,-

---

Die 18 Beiträge des vorliegenden Bandes sind die Dokumentation einer Tagung vom Februar 2007 in der Henriettenstiftung/ Hannover. Es ist Bd. 5 der von U. Gause, J.-C. Kaiser u. a. herausgegebenen Reihe „Historisch-theologische Genderforschung“.

Unter insgesamt vier Themenkreisen wird die weibliche Diakonie von ihren Anfängen unter Theodor und Friederike Fliedner bis in die Gegenwart breit gefächert betrachtet. Die Vielzahl der vorgelegten Einzelbeiträge erfordert eine Auswahl, zumal sich gerade hinsichtlich der Entstehung und des Fortgangs der weiblichen Diakonie in den verschiedenen Beiträgen manches wiederholt. Ich betrachte aus dem jeweiligen Themenbereich einzelne, mir für die gegenwärtige Forschungslage als wesentlich erscheinende, Aufsätze ohne damit eine Bewertung der nicht besprochenen Texte vorzunehmen.

Die ersten vier Aufsätze sind unter der Überschrift: „Programmatische und methodische Überlegungen“ zusammengefasst. Der eingangs von Anni Hentschel verfasste Beitrag nimmt die Ergebnisse ihrer Dissertation „Diakonia im Neuen Testament“ (2007 erschienen) auf. Sie analysiert den vom Urchristentum wiederholt für gemeindliche Aufgaben verwendete Begriff „diakonia“ und fragt anhand semantischer Studien nach dessen Wortbedeutung. Sie kommt zu der Erkenntnis, dass mit „diakonia“ und seinen Derivaten nicht – wie bisher gemeint – lediglich der Tischdienst gemeint ist. Die Untersuchung der Wortverwendung in biblischen und außerbiblischen Schriften ergibt Folgendes „Die Wortverwendung im Neuen Testament lässt eine Betätigung der als *diakonoi* bezeichneten Funktionsträgerinnen und -träger v. a. in den Bereichen Gemeindeleitung und Wortver-

kündigung, möglicherweise auch für Botengänge zwischen den Gemeinden vermuten, nicht jedoch eine exklusive (!) – Ausrichtung auf sozial-karitative Dienste.“ (54) Damit kommt ein neuer Blick auf einen Begriff, der bislang für die frühchristliche Zeit wesentlich im sozial-karitativen Bereich angesiedelt war.

Ute Gause geht in ihrem Vortrag davon aus, dass mit der weiblichen Diakonie im 19. Jh. zwei an sich gegenläufige Entwicklungen ihren Anfang nahmen. Der Emanzipationsprozess, der es unverheirateten Frauen ermöglichte, eine Absicherung und einen gesellschaftlichen Status zu erlangen, war zugleich „verbunden mit dem herrschenden protestantischen Weiblichkeitsideal: Dienst und Aufopferung“ (57). Zum Stand der Forschung hält sie fest, dass die 1962 erstmals erschienene und mehrfach neu aufgelegte Diakoniegeschichte von Erich Beyreuther weiterhin als ausführlichste Informationsquelle fungiert – obwohl sie keineswegs eine zeitgemäße Darstellung ist. U. Gause will in ihren Ausführungen, die „Klischees der internalisierten weiblichen Demut, Selbstbescheidung und Opferwilligkeit als fraglose Diakoniseigenschaften weiter infrage stellen“ (63) und an ausgewählten Beispielen zeigen, wie das Demuts- und Unterordnungsideal bereits von männlichen Vorstehern (Wilhelm Löhe), weiblichen Gründerinnen (Amalie Sieveking, Eva von Tiele-Winckler) und den Schwestern selbst an manchen Stellen konterkariert wurde. Sie kommt zu dem Schluss, dass dem Entstehen der weiblichen Diakonie sowohl ein fortschrittliches als auch ein retardierendes Moment innewohnt. Da die Gründerväter an das christliche und zeitgenössische Frauenbild anknüpften, konnte die weibliche Diakonie kein revolutionäres und zur Emanzipation aufrufendes Modell sein. Es konnte sich trotzdem durchsetzen, weil Fliedner und Löhe anderweitig bereits anerkannte Vorstellungen adaptierten und ihr eigenes Handeln mit der Wiederentdeckung der altkirchlichen Tradition begründeten. Die Selbstzeugnisse der Schwestern zeigen, dass für ihre persönliche Entscheidung nicht die Verpflichtung auf ein „Weiblichkeitsideal“, sondern der konkrete Ruf in die Nachfolge leitend war.

Cordula Lissner stellt in ihrem Text das „Oral History-Projekt“ vor, das unter Begleitung von U. Gause 2001 mit einer repräsentativen Gruppe Kaiserswerther Schwestern begonnen wurde. Während einer dreijährigen Laufzeit wurden Schwestern verschiedenen Alters Fragen vorgelegt, die unter historischen, pflegewissenschaftlichen, religionspädagogischen, diakoniegeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten formuliert waren. Ausgehend von dem Schwestern-Zitat „Alles konnten wir Ihnen natürlich nicht erzählen“ (so die Überschrift des Aufsatzes) lässt der Text erkennen, dass es den Projektmitarbeiterinnen um den „Zugang zu menschlichem Verstehen ..., zu Wissen und Nichtwissenwollen, ... zu Erinnerungen an Bindungen, Trennungen und Emotionen, zur immer wieder neuen Interpretation der eigenen Lebensgeschichte in verschiedenen Zeiten“ ging (101). Die Schwesterninterviews werfen einen wertvollen Blick auf eine Berufs- und Lebensgemeinschaft, die am Aussterben ist.

Der zweite Themenkomplex fasst unter der Überschrift „Genese und Entwicklungen im 19. Jahrhundert“ zwei Vorträge zusammen. Die Hamburger Historike-

rin Ruth Albrecht befasst sich mit den „Wurzeln der weiblichen Diakonie in Pietismus und Erweckungsbewegung“ und schlägt damit einen Bogen zu Gestalten wie August Hermann Francke (1663–1727), Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760), Henriette Catharina von Gersdorff (1648–1726), Benigna Gräfin von Solms-Laubach (1648–1702) und weiteren Vorläufern der Diakonie des 19. Jahrhunderts.

Peggy Renger-Berka nimmt mit der Zusammenfassung ihrer Dissertation die Gründung und Entwicklung des Dresdner Diakonissenhauses in den Blick. In ihrem institutionentheoretischen Forschungsansatz (145) untersucht sie sowohl die verschiedenen Phasen der Institutionalisierung des konkreten Werks als auch die Mechanismen zur Internalisierung geltender Werte und Normen.

Der dritte Themenkomplex befasst sich mit der Weiterentwicklung und Erosion im 20. Jh. Im ersten Unterabschnitt geht es um die Zeit nach 1945 und im zweiten um exemplarische Arbeitsfelder und Herausforderungen des 20. Jahrhunderts.

Zu erwähnen ist der Beitrag von Margot Sieger, die sich zum einen dem Gegenstand der Pflege und zum anderen dem Prozess der Professionalisierung der Krankenpflege zuwendet. Ausgehend von Th. Fliedner, der für sein Diakonissenhaus in Kaiserswerth erstmals formulierte, dass „Krankenpflege erlernt werden muss“ (164), und der zugleich ein Konzept vorlegte, das „eine religiöse Lebensgemeinschaft“ mit einer „Dienstgemeinschaft“ verschränkte, hält die Verfasserin fest, dass die „Dualität von Leib- und Seelenpflege“ an eine doppelte Unterordnung, nämlich an die des Arztes und die des Geistlichen, gekoppelt war. Ausgehend von dem ursprünglich auf eine Diakonisse bezogenen Berufsbild verfolgt sie die Entwicklung der Krankenpflege bis hin zur gegenwärtigen Akademisierung der Pflege, die mit dem Studium der Pflegewissenschaft einhergeht. Auch wenn auf struktureller Ebene viel erreicht worden ist, bleiben doch widerstreitende Interessen zwischen den Institutionen des Gesundheitswesens bestehen. Einerseits hat Pflege weiterhin den Status eines der Medizin nachgeordneten Berufs, andererseits ist die Pflege „autonom im Denken und in der Bestimmung des eigenen Gegenstandsbereichs“ (183).

Breit diskutiert wird die für die Zukunft entscheidende Frage nach dem Lebensmodell der „Diakonisse“. Es geht dabei um die Tracht, den geforderten Gehorsam gegenüber Vorsteher und Oberin, die wirtschaftliche Abhängigkeit und auch um Ehe und Ehelosigkeit. „Ich bin genau der gleiche Mensch, ob ich Tracht oder zivil trage.“ Mit diesem Zitat ist der Beitrag von R. Scheepers überschrieben. Die Diakonissentracht ist ursprünglich an das Kleid der verheirateten Bürgersfrau des 19. Jahrhunderts in Kaiserswerth angepasst, die ein langes Kleid und eine Haube trug. Auch wenn dadurch ein positives Zeichen gesetzt war, war die Durchsetzung einer einheitlichen Tracht keineswegs marginal und ohne Schwierigkeiten behaftet, wie Silke Köser nachgewiesen hat. Nachdem die Tracht über mehr als hundert Jahre zum Stand der Diakonisse gehörte, kam es 1968 zum Umbruch in vielfacher Hinsicht. Die Theologische Konferenz des Kaiserswerther

Verbandes eröffnete den Schwesternschaften einen „Raum der Freiheit“. Durch die Umordnung der bis dahin geltenden Grundordnung in eine Rahmenordnung war die alte „Uniformität“ innerhalb der Diakonissenhäuser gesprengt. Anstelle des bis dahin einheitlichen Typus der Diakonisse konnten die jeweiligen Mutterhäuser nun ihren eigenen Weg gehen: „Manche richteten neben der alten Schwesternschaft eine neue *freie* Schwesternschaft, sogenannte ‚Diakonissen neuen Stils‘ ein. Andere Mutterhäuser stellten ihren Schwestern die Trachtfrage zur individuellen Lösung anheim.“ (221) Nach R. Scheepers stellt die Einführung der Rahmenordnung das Ende des herkömmlichen Diakonissenwesens dar.

Aus der Sicht einer Diakonisse zeichnet die ehemalige Leiterin der Fachbibliothek für Frauendiakonie (in Kaiserswerth), Sr. Ruth Felgentreff, das schwesternschaftliche Leben vor dem Hintergrund der Diakonischen Konferenz von Freudenstadt (1968) nach. Sie stellt die Entwicklungen hin zur Diakonischen Konferenz und die Reaktionen dar und beschreibt den Wandel innerhalb des Diakonissenwesens. Besonders geht sie auf die „Diakonissen Neuer Form“ ein. Am Beispiel der Gestaltung des geistlichen Lebens zeigt sie auf, dass es kaum möglich war, zu einer einheitlichen Meinung zu kommen. So bereitete beispielsweise die aus der Liturgie der Herrnhuter Brüdergemeine stammende traditionelle Betstunde große Probleme. Von 1971 bis 1990 wurde sie von einer viermal jährlich stattfindenden Betstunde neuer Form abgelöst, um dann im Januar 1991 in ihrer ursprünglichen Form mit traditioneller Liturgie erneut eingeführt zu werden. Seit 1971 beherbergte das Kaiserswerther Mutterhaus drei Schwesternschaften unter seinem Dach: die „Diakonissen der Ursprünglichen Form“, die „Diakonissen Neuer Form“ und die „Diakonische Schwesternschaft“ (243). Jede dieser Gruppen hatte eine eigene Satzung. Im März 2001 wurden diese drei Schwesternschaften zur Kaiserswerther Schwesternschaft zusammengeführt. Dazu resümiert die Verfasserin: „Die Schwesternschaft hat weiter abgenommen, und ist doch gewachsen.“ (245) Neun Frauen ließen sich seit der Zusammenführung in die Kaiserswerther Schwesternschaft aufnehmen. Mit realistischem Blick hält R. Felgentreff fest, die Einheit innerhalb der Diakonissenschwesternschaften sei der Vielfalt gewichen.

Der vierte Themenkomplex geht in zwei Beiträgen auf gegenwärtige Tendenzen und Ausblicke ein. Katharina Wiefel-Jenner stellt in der Überschrift ihrer Ausführungen die Frage: „Quo vadis, Mutterhausdiakonie?“. Ihre Überlegungen zur Zukunft der Mutterhausdiakonie stellt sie einerseits in einen Zusammenhang mit den Veränderungen der gesamten Diakonie in Deutschland und andererseits fragt sie nach den Zielen der Mutterhausdiakonie an sich. Zu der von Fliedner und Löhe geprägten Form könne man nicht wieder zurück, u. a. deshalb, weil die bisherige Gestalt im gegenwärtigen Sozialmarkt nicht mehr handlungsfähig ist. Hinzukommt, dass die klassischen Schwesternschaften in ihrer bisherigen Prägung für moderne Frauen kein attraktives Lebens- und Arbeitsumfeld mehr darstellen. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 20. Jds. waren Frauen für eine Erwerbstätigkeit nicht mehr – wie zu Beginn der weiblichen Diakonie – auf die

Mutterhäuser angewiesen. Die Mutterhausdiakonie verlor damit ein wesentliches Alleinstellungsmerkmal. Trotzdem geht von den alten Schwestern eine ungebrochene Faszination aus.

Diakonie und christlicher Glaube gehörten für die Gründergestalten des 19. Jds. zusammen. Im Gottesbezug liegt auch in der Gegenwart ihr Unterschied zur „Sozialen Arbeit“. Vor diesem Hintergrund stimme ich dem Fazit von K. Wiefel-Jenners uneingeschränkt zu: „Will sich die Mutterhausdiakonie neu erfinden, kann sie auf die Trias von Arbeit, Gemeinschaft und Gebet nicht verzichten.“ (364)

Mit seinen vielschichtigen Beiträgen zeichnet der vorliegende Aufsatzband den Weg der Mutterhausdiakonie vom Anfang bis heute nach und stellt die Schwesternschaften in den Kontext der kirchlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ihrer Zeit. Seine Lektüre ist gewinnbringend für alle an der Geschichte der Diakonie, besonders der weiblichen, und der Entstehung und Entwicklung der Berufstätigkeit von Frauen Interessierten.

Adelheid M. v. Hauff

---

Hermann Schoenauer (Hg.): *Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, Pb., 462 S., € 37,-

Dietrich Blaufuß (Hg.): *Wilhelm Löhe. Erbe und Vision*, Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 16, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, Pb., 384 S., € 59,95

---

Der fränkische Pfarrer Wilhelm Löhe wird im Rahmen der Kirchen- und Theologiegeschichte regelmäßig in zwei Zusammenhängen erwähnt: 1. In der Diakoniegeschichte als Gründer der diakonischen Einrichtungen in Neuen-dettelsau, und 2. als Vertreter des Neuluthertums, das sich aus den Wurzeln der Erweckungsbewegung entwickelt hat. Nicht ganz so bekannt ist sein Engagement für deutsche Auswanderer in Nordamerika und die Entstehung der lutherischen Missouri- und Iowasynode. Der erste der beiden hier vorgestellten Bände dokumentiert eine Jubiläumsveranstaltung anlässlich von Löhes 200. Geburtstag, der andere eine Forschungstagung, die im gleichen Jahr stattfand und von der „International Loehe Society“ und der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V.“ durchgeführt wurde. Beide Bände sind ein probater Anlass, den mittelfränkischen Pfarrer über die bayerische Kirche und den engen Kreis der Löheforscher hinaus wieder hör- bzw. lesbar in Erinnerung zu rufen.

Der erste Band bietet – neben Vorwort und Einleitung – 24 Aufsätze. Typisch für Jubiläumsveranstaltungen gibt es darunter Beiträge, die erkennbar die Bedeutung des Jubilars für heute aufzeichnen wollen, so etwa derjenige des bayeri-

schen Landesbischofs Johannes Friedrich („Die Bedeutung Wilhelm Löhes für die Bayerische Landeskirche heute“, 45–62), oder solche, die Löhe zu dem „eigenen“ Arbeits- und Forschungsfeld in Verbindung bringen (N. Friedrich, Wilhelm Löhe und Theodor Fliedner, 85–101; J. Bärsch, Das liturgische Wirken Wilhelm Löhes im Horizont des katholischen Gottesdienstes, 223–248, u. a.). Andere Beiträge wiederum bearbeiten direkt einzelne Fragestellungen zu Löhes Wirken und Theologie (C. L. Nessian, Loehe in America, 103–117; J. T. Pless, Wilhelm Loehe and the Missouri Synod, 119–134; Th. Strom, Geistliches Amt und diakonische Kirche im Verständnis Wilhelm Löhes, 249–263, u. a.).

Einem Dokumentband einer Jubiläumsveranstaltung eigen sind Wiederholungen, die sich bei der Zusammenstellung der je einzelnen Beiträge nicht vermeiden lassen. Detailstudien sind die Auslegung eines Liedes Löhes (W. Thiede, H.-M. Weiss, Löhe und das Kirchenliedgut, 341–353) und der Beitrag von M. Honold (Löhe und sein Verhältnis zu Finanzen, 417–436); hingewiesen werden soll an dieser Stelle auch auf die Beschreibung sozialer und politischer Situationen (H. Rößler, Fürth und Neuendettelsau als Erfahrungshintergrund für Wilhelm Löhes Wirken, 169–188; W.K. Blessing, Nöte im Gesellschaftswandel, 153–168). Mit dem Diakonissenbild Löhes beschäftigt sich U. Gause (355–371), seinem Frauenbild und der Geschlechterrolle S. Köser (391–409), mit der Bedeutung der Pädagogik für Löhe M. Schreiner (373–390). Selbstverständlich muss es bei der Beschäftigung mit Löhe auch um sein Verständnis von Kirche und Amt gehen (Th. Strohm, Geistliches Amt und diakonische Kirche, 249–263; G. Schoenauer, Das Evangelium schafft Gemeinde, 265–277), ebenso wie um Liturgie und Gottesdienst (W. Fenske, Gottesdienst bei Löhe, 315–327) und schließlich um Mission (C. Weber) und diakonische Aktivitäten (R. Altnurme u. a.). Das Bild, das von Löhe gezeichnet wird, lässt sich – bei vielen Nuancen – vielleicht so skizzieren: Ein Kritiker der Moderne, der durch den Rückgriff auf die altlutherische Orthodoxie und bei gleichzeitiger Inanspruchnahme zeitgenössischer Hilfen für eine geistliche Erneuerung der Kirche eintrat. Letzteres verortet ihn in die Nähe der Erweckungsbewegung, durch die er als junger Mann stark geprägt war; er unterscheidet sich von ihr aber durch seine Theologie von Kirche und Amt, die etwa die – für die Erweckungsbewegung typische – Vereinsarbeit ausschloss (und bestenfalls als zu überwindende Krücke wahrnehmen konnte). Für den Leser des Aufsatzbandes ist es spannend wahrzunehmen, wie die einzelnen Beiträge Löhe zwischen einem strengen Konfessionalismus (er setzte sich dafür ein, dass das Abendmahl nicht von Lutheranern und Reformierten gemeinsam gefeiert werden sollte) und einer ökumenischen Haltung (Hinweis auf die vorrömische katholische Kirche, die – *cum grano salis* – sich in der lutherischen Kirche wieder manifestiert) zu verorten versuchen. Sein „ökumenisches Denken“ lässt sich von seinem Hinweis auf die alte Kirche zwar ableiten, aber manchmal erscheint es dem Leser dennoch – unter der Maßgabe, Löhe für heutige Fragestellungen und Präferenzen zu gewinnen – etwas weit hergeholt. Solche Beobachtungen sind nicht untypisch für Jubiläumsveranstaltungen und sollten nicht

überbewertet werden. Die Auswirkungen von Löhes (v. a. diakonischem) Werk sind bis heute sichtbar. Seine Stellung als dezidierter Vertreter des lutherischen Konfessionalismus in der Theologiegeschichte ist ihm ebenso sicher. Auch und gerade hinsichtlich einer geschärften Fragestellung nach der Frömmigkeit des 19. Jds. (erwecklich, pietistisch, konfessionalistisch, aufklärerisch, liberal) ist die Beschäftigung mit Löhe durchaus sehr zielführend (vgl. meine Rezension über „Lüdke, Neupietismus“ im vorliegenden Band zur Frage nach der Bedeutung des Pietismusbegriffs).

Der zweite hier zu besprechende Band mit seinen 14 Beiträgen (vier davon in Englisch) ist als Dokumentation einer Fachtagung vom ersten unterscheidbar (14). Partner, Vorbereitung und einleitende Hinweise zur Löheforschung (Archive, Editionen, Literatur) werden in der „Einleitung“ (13–31) von D. Blaufuß geliefert. Durch ein im Verhältnis zum ersten Band viel ausführlicheres Verzeichnis wird der Inhalt aufgeschlüsselt. Ihm sind drei weitere Register beigegeben: 1. Das Abkürzungsverzeichnis, das auch eine Auflistung der „Gesammelten Werke“ Löhes einschließt, der man die Themen der einzelnen Bände entnehmen kann (331–333). 2. Alle Löhequellen, die in den Aufsätzen des Bandes verwendet werden, sind mit Hinweis auf die entsprechende Stelle im Band und in den Registern und – ggf. – dem Fundort in den „Gesammelten Werken“ versehen (336–346). Wenn man sich in die – etwas unübersichtlich erscheinende – Struktur dieses Registers eingearbeitet hat, ist es durchaus hilfreich. 3. Das ganze in den Aufsätzen des Bandes erwähnte Schrifttum von und zu Löhe wird in einem nochmals unterteilten Register zusammengestellt (347–350).

Eine differenzierte Darstellung der einzelnen Beiträge ist hier kaum zu leisten. Wer sich mit sehr wichtigen Themen der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts beschäftigt (Soziale Frage [239–247], Diakonie [248–281], Mission [67–79], insbes. Verhältnis zu den nach Nordamerika Ausgewanderten, Kirchenverständnis und -politik, Konfessionalismus [150–198] usw., eng verbunden mit seinem Amts- und Sakraments- und Liturgieverständnis [33–66; 80–109]), wird eine reichhaltige Fülle von Anregungen erhalten. Auch die oben schon erwähnten Verhältnisbestimmungen zu „Erweckung“ und „Pietismus“ werden durch die Beiträge näher beleuchtet, zudem das Verhältnis zu den selbständigen lutherischen Freikirchen, die sich – kurz gesagt – aus Protest gegen die Unionen in verschiedenen Landeskirchen gebildet hatten. Löhe pflegte freundschaftliche Beziehungen zu ihren führenden Personen, stand auch kurz davor, selbst den Schritt in die Freikirche zu tun, aber blieb dann doch seiner Bayerischen Kirche treu. Seine eigene Vorstellung einer „apostolischen Brüderkirche“, die er gerne in der politisch so anderen Situation in Nordamerika realisiert gesehen hätte, erinnert durchaus an Ausführungen von Vorstellungen, die aus dem Pietismus bekannt sind (Konkretion der *ecclesiola in ecclesia* in Form von Konventikeln usw.) und benötigt offenbar den betonten Hinweis, die „Bildung lutherischer Brüdergemeinden“ seien „nicht Herrnhuter (...), aber nach dem Sinne des Vereins vom apostolischen Leben (zusammenlebend).“ (183). J. Reller fasst seinen Beitrag

„Bekehrung und geistlicher Durchbruch bei Löhe“ (199–218) mit einem Zitat von G. Müller zusammen: „Neben die Aufklärung trat die Erweckungsbewegung und neben die Mystik das Luthertum“ (217). Ähnlichkeiten mit anderen Erweckten (L. Harms, Tholuck u. a.) werden hervorgehoben. Löhes Weg „Von der Erweckung zur Wiederentdeckung der Konfession“ zeichnet L. Vogel nach (219–238). Die Aufsätze zur Entstehung und Auseinandersetzung der lutherischen Missiouri- und Iowasynoden der nordamerikanischen Lutheraner und Löhes Einfluss darauf, die sich schon im ersten hier rezensierten Band finden, werden ergänzt durch die Beiträge C. L. Nessans, „Wilhelm Löhe und die Iowa Synode“ (282–293) und M. L. Lohrmann, „A Monument to American Intolerance. The Iowa Synod's 'Open Questions' in Their American Context“ (294–306). Dem Missionsengagement widmet sich schließlich D. Zweck, „The Influence of Wilhelm Löhe/Neuendettelsau on the Lutheran Church in Australia“ (307–330).

Die Fülle an Stoff und Anregungen dieser beiden Bände lassen sich nur sehr begrenzt in eine kurze Rezension bringen. Deutlich wird jedoch, dass eine Beschäftigung mit dem Neuendettelsauer Pfarrer nicht von den traditionellen Signalworten „Konfessionalismus“ und „Diakonie“ her eingeschränkt bleiben sollte.

*Klaus vom Orde*

---

Frank Lüdke, Norbert Schmidt (Hgg.): *Was ist neu am Pietismus? Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung*. Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 1, Münster: LIT Verlag, 2010, Pb., 179 S., € 19,90

---

Im Zusammenhang zur Anerkennung als Fachhochschule war es für die Marburger Predigerausbildungsstätte „Brüderhaus Tabor“ unerlässlich, auch Aktivitäten in der Forschung nachzuweisen. Dazu dient die zur Fachhochschule gehörende „Forschungsstelle Neupietismus“. Sie veranstaltete im Herbst 2009 ein Kolloquium, dessen Ergebnisse im vorliegenden Band veröffentlicht werden. Drei der sieben Beiträge stammen aus der Feder von Mitarbeitern der Fachhochschule, drei von Universitätsmitarbeitern und einer von einem Gemeindepfarrer. Dadurch wird deutlich, dass sowohl Ausbildungsstätte als auch Forschungsstelle eine Brückenfunktion wahrnehmen wollen.

Mit größter Spannung wird der Leser, der die in der Forschung innerhalb der letzten anderthalb Dekaden heftig geführte Debatte um den Pietismusbegriff kennt, sich gleich auf den ersten Beitrag (Lüdke, Neupietismus – Versuch einer Begriffserklärung, 3–16) stürzen. Dass sich der „weite Pietismus-Begriff“, also ein typologischer Begriff einer „bestimmte(n) Art von entschiedener evangelischer Frömmigkeit“ gegenüber dem Epochenbegriff (Pietismus als Frömmigkeitsbewegung in der evangelischen Kirche von ca. 1670 bis 1750) „in der For-

sung größtenteils durchgesetzt“ (4) habe, entspricht zwar der Intension einer „Forschungsstelle Neupietismus“, ist aber eine *petitio principii*. H. Lehmann als Vertreter des „weiten Begriffs“ plädiert dafür, diese – wichtige – definitorische Diskussion nicht für beendet zu erklären (H. Lehmann: *Erledigte und nicht erledigte Aufgaben der Pietismusforschung*, Pietismus und Neuzeit 31, 2005, 19), M. Brecht deutet dies zumindest an (M. Brecht: *Pietismus und Erweckungsbewegung*, Pietismus und Neuzeit 30, 2004, 47). Beide Voten werden von Lüdke nicht erwähnt. Einige weitere Unschärfen werden in seinem Beitrag sichtbar: So scheint es, dass die in der Pietismusforschung gebräuchliche Unterscheidung zwischen einem „Pietismus im engeren Sinn“ und einem „Pietismus im weiteren Sinn“ sich auf die Prolongierung des Pietismus bis in die heutige Zeit bezieht (5). In Wirklichkeit geht es dabei aber um die Frage, seit wann man von Pietismus sprechen kann (Beginn des 16. Jh. [Johann Arndt] oder erst ca. 1670/75 [Spener]). Zudem spricht Lüdke von den Epochen des Pietismus „Barockpietismus“, „Erweckungsbewegung“ und „Neupietismus“; richtiger wäre es gewesen von Epochenbegriffen zu reden, die von der Geschichtsschreibung des Pietismus eingeführt wurden. Man könne sie „auch typologisch einigermaßen scharf voneinander abgrenzen“ (5). Obwohl Lüdke für den weiten Gebrauch des Pietismusbegriffs plädiert und für einen Pietismus „vor der Epoche des klassischen Pietismus“ plädiert, den es „bis heute“ und „weltweit“ gibt (4), setzt er hier genau die exakte Unterscheidung der genannten Epochen voraus. Zusammengehörend, aber zu unterscheiden sind folgende Phasen einer 400-jährigen Geschichte des Pietismus: (1) Barockpietismus (bis ca. 1775; mit Spener, Francke und Zinzendorf, Arndt als Vorläufer), (2) Erweckungsbewegung (1780–1871), (3) Neupietismus (seit 1875, Triumphreise von Pearsell Smith) und – als Diskussionsvorschlag – (4) Evangelikalismus (seit 1974, Lausanner Kongress für Welt-evangelisation). Vor diesem Szenario gilt es dann zu beschreiben, was allen „Epochen“ oder Gestaltwerdungen des Pietismus gemeinsam ist. Als Grundlage (Lüdke benutzt im Folgenden das Bild eines Apfelkuchens mit Streuseln) sind die Merkmale des „Barockpietismus“ gegeben: Persönliches Bibelstudium, das zur persönlichen Gotteserfahrung der Bekehrung und Jesusbeziehung führt und eine Lebensverwandlung bewirkt; dies Ganze geschieht in Gemeinschaft mit anderen Christen (7–9). Die anderen Epochen setzen additiv weitere Merkmale (im Bild: Äpfel und Streusel) hinzu: In der Erweckungsbewegung sind es Innere und Äußere Mission und im Neupietismus das Bemühen um Heiligung in verschiedenen Stufen und die Evangelisation. Internationalität und Überkonfessionalität wird immer bedeutender (9–14). Jenseits von Fragen im Detail wird die Beschreibung der verschiedenen Phasen einigermaßen zutreffen. Kritischer zu beurteilen ist aber die Vorstellung einer Addition (jenseits der kritischen Rückfrage, ob nicht die Merkmale, die eklektisch etwa von Spener, Francke und Zinzendorf zusammengestellt sind, das interessegeleitete Auge des Neupietisten erkennen lassen). Denn – um im Bild zu bleiben – erst am Ende wird deutlich, dass ein Apfel-Streusel-Kuchen auf dem Teller liegt. Der Hefeteig kann auch der Boden

für eine andere Art von Kuchen sein. Maßstab für das, was Pietismus ist, ist also nicht der Anfang („Barockpietismus“), sondern das – vielleicht noch offene! – Ende. Ungewollt ist der Beitrag Lüdkes ein Plädoyer für die Position Wallmanns in der – m. E. unabgeschlossenen – Diskussion um den Pietismusbegriff.

Diesem eröffnenden Grundsatzvortrag schließt sich der Beitrag von Tobias Sarx an (17–45), der sich mit Gemeindeverständnis auf den ersten Gnadauer Pfingstkonferenzen befasst. Exemplarisch wird es anhand der Diskussionen um den Vorschlag zur Einführung eines Evangelistenamts neben dem Pfarramt, der Notwendigkeit der Bekehrung als Überhöhung der Taufe und der damit verbundenen Heiligung des Bekehrten und der Vorstellung einer elitären „reinen Gemeinde“ erläutert. Den Versuch der „Gnadauer Väter“ ihre Anliegen in die evangelischen Landeskirchen zu implementieren „muss bereits 1896 als gescheitert angesehen werden“ (39) – weil die grundsätzliche Innerkirchlichkeit (anders als bei der „Inneren Mission“) nicht organisatorisch festgeklopft werden sollte (in, mit, aber nicht unter der Kirche). Die 9 Thesen am Ende des Vortrags kulminieren in dem Satz: „Das Gemeindeverständnis des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes wird zu Recht unter dem Stichwort ‚neupietistisch‘ behandelt, weil alle wesentliche Elemente des älteren Pietismus weiterhin eine zentrale Rolle spielen“ (45). Gemeint ist die Anerkennung der Kirche im Sinne der *Confessio Augustana*, Art. VII, der Vorstellung der Kirche als *corpus permixtum*, der Unterscheidung zwischen Bekehrten und Unbekehrten und der Sammlung der Frommen. Das wird *cum grano salis* für die Teilnehmer der ersten Gnadauer Konferenzen gelten und dort in der Tat auf das Gemeindeverständnis zu beziehen sein. Ob andere Merkmale in gleicher Weise wesentlich mit dem älteren Pietismus verbunden ist, muss erst noch festgestellt werden, ebenso inwieweit das Verständnis der „Väter“ auch im weiteren Verlauf der Geschichte des Gnadauer Verbandes leitend bleibt. Mit dem Hinweis auf F. Heitmüller notiert Sarx selbst ein prominentes Beispiel dafür, dass dies nicht der Fall sein muss.

Martin Abraham, Pfarrer in der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck, berichtet in erfrischender und offener Weise aus der Sicht eines kirchlichen Praktikers vom Verhältnis zwischen Kirchengemeinde und Landeskirchlicher Gemeinschaft (47–60). „Typologisch gesehen sind drei Wege [scil. des Verhältnisses] denkbar und werden auch realisiert. Entweder: Gemeinschaften sind ein *Teil der Kirchengemeinde*. Oder aber: Gemeinschaften sind *furchtbar anders*. Oder aber: Gemeinschaften sind *fruchtbar anders*“ (48). In der praktischen Durchführung seiner Überlegungen geht es um kritische Anfragen an die Kirche seitens der Pietisten (Parochialvorstellungen, die sich nicht einlösen lassen; numerische Größe, die kein theologisches Argument darstellt (Die Unsitte, die eigene Bedeutung durch Zahlen zu verdeutlichen, – diesmal von Seiten der Pietisten – wird aber auch im Vorwort des Bandes erkennbar, wo von einer Million Pietisten in Deutschland die Rede ist (1), wie immer diese Zahl zustandekommen mag.); Frage nach dem „Eigenen“ der ev. Kirche) und ebenso um kritische Rückfragen an den Pietismus und seine – oft unreflektierte – Verwendung der Formulierung

„Das ist biblisch“ und sein Selbstverständnis „evangelisch“ und „kirchlich“ zu sein. In 5 Abschlussthesen wird auf den Selbstanspruch und die grundsätzliche Notwendigkeit, in einer christlichen Tradition zu stehen, verwiesen, die es *in concreto* umzusetzen gilt.

Peter Zimmerlings Vortrag „Der Beitrag des älteren Pietismus zu einer Erneuerung der wissenschaftlichen Theologie“ (61–87) ist angesichts der – berechtigten oder unberechtigten – Klage über die Theologie- und Wissenschaftsfeindlichkeit des Pietismus hilfreich. Anhand des Rasters der klassischen theologischen Disziplinen stellt Zimmerling aus den Werken verschiedener Vertreter des Pietismus des 17./18. Jh. jeweils ein Beispiel vor, das ein Beitrag für die Erneuerung der Theologie ist. In jedem einzelnen Fall wäre es wichtig, das wirklich Neue, das durch den Pietismus gekommen ist, sauber von dem „Vor- bzw. Nichtpietistischen“ abzugrenzen. Das gelingt unterschiedlich gut. In der Geschichtsschreibung des Pietismus wird regelmäßig darauf verwiesen, dass die „Hoffnung auf künftig bessere Zeiten der Kirche“ durch Spener der evangelischen Theologie zugeführt worden sei. Selbstverständlich wird dies von Zimmerling ausgeführt (71–74). Man hätte freilich darauf hinweisen müssen, dass diese Implementierung sich auf die lutherischen Kirchen, die sich auf CA XIV berufen, bezieht. Die sozialetischen Bemühungen Halles (74–77) sind praktischer Art (und werden von Zimmerling auch so beschrieben) und stellen nur sehr indirekt einen Beitrag zur wissenschaftlichen Theologie dar. Der Abschnitt zu den Impulsen zur Ökumene (77–82) wird man ebenfalls sehr genau lesen müssen. Auch hier wird selektiv vorgegangen – und vor allem nicht unterschieden zwischen der Haltung zu Gliedern anderer Konfessionen und der zu anderen Konfessionen selbst. Beispiel: Spener geht natürlich davon aus, dass es auch in der römisch-katholischen Kirche wahre Gläubige gibt, die – wie durch ein Wunder Gottes – in einer Kirche bewahrt werden, die er – ohne wenn und aber – als antichristlich bezeichnet. Ausgehend von dieser Unterscheidung kann man auch nicht von Tersteegens Aufnahme katholischer Mystiker(innen) (79) auf dessen Ökumenizität schließen. („Ich kenne und liebe in allen Secten [= Konfessionen] der Christenheit solche, mit denen ich mich vereinigen kann, wo nur die Grundwahrheiten ungekränkt bleiben. Die Secten aber selbst liebe ich als solche nicht“, G. Tersteegen, *Briefe*, Gießen und Göttingen 2008, Bd. 2, Nr. 443, S. 120) Angesichts der kritischen Haltung vieler, die sich heute als Pietisten verstehen, gegenüber der wissenschaftlichen Theologie sind Zimmerlings Hinweise freilich sehr wichtig.

Thorsten Dietz geht anhand von Adolf Schlatter, Karl Heim und Rudolf Otto der Frage nach der Theologie im Neupietismus nach (89–124). Die jeweiligen Abschnitte zu den genannten Personen lassen sich anregend lesen. Jeweils werden typische Begriffe, die dem Pietismus zugeordnet werden, mit den drei Theologen verbunden. Schlatter: Wort Gottes, (Heils)geschichte und Erfahrung; Heim: Missionarische Theologie, Krise und Entscheidung; Otto: Mystische Theologie und Erfahrung. Ob man mit dieser Methode die genannten Theologen

der pietistischen Frömmigkeit zuordnen kann, lässt sich zumindest anfragen. Schlatter und Heim stammen Familien mit erwecklicher Frömmigkeit, beide stehen nicht unreflektiert hinter dem, was sie als Pietismus in ihrer Zeit erleben. Sie werden aber häufig von „neupietistischen“ Theologen als wegweisende Lehrer rezipiert. In Bezug auf Rudolf Otto ist man verwundert (s. a. den Hinweis von Dietz selbst, 115). Seine Beschäftigung mit der Mystik und seine Selbstbezeichnung in seiner Abschiedsvorlesung als „pietistischen Lutheraner“ (54) werden kaum ausreichen, ihn als – wie immer gearteten – Vertreter des Pietismus in der Theologie wahrzunehmen.

Jochen-Christoph Kaiser widmet sich der „Entstehung der Diakonie im 19. Jahrhundert im Spannungsfeld von Erweckung und bürgerlicher Mitverantwortung“ (125–144) und problematisiert nicht nur die allzu kräftige Behauptung einer gradlinigen Tradition vom Pietismus zu den diakonischen Bemühungen des 19. Jh. (u. a. andere gesellschaftliche Situation), sondern auch die einseitige Reklamation der Inneren Mission als Kind der Erweckung, eine Aussage, von der sich Wichern – nicht nur aus taktischen Gründen – durchaus distanzierte (141). Dieser Beitrag relativiert manche Hinweise Zimmerlings (s. o.) kritisch.

Zum Schluss referiert Norbert Schmidt zur Frage „Mission in guter Gesellschaft? Zukunftsfähige Trägerschaft neupietistischer Mission“ (145–178). Die Hallischen und Herrnhutischen Missionsarbeiten werden nur in einem Nebensatz erwähnt, etwas ausführlicher die gescheiterten Missionsbemühungen Justinian von Weltz'. Ansonsten wird im historischen Rückblick nur von der Missionsarbeit seit der Erweckungsbewegung gesprochen. Gelegentlich finden sich Hinweise auf „typisch pietistische“ Merkmale (z. B. die Bedeutung der Laien, 170). Die Herausforderung der „Zukunftsfähigkeit“ der Mission ist jedenfalls interesseleitender als das Stichwort „neupietistisch“. Die Frage nach dem „Neuen am Pietismus“, die der Buchtitel stellt, spielt kaum eine Rolle, dennoch ist der Aufsatz spannend und instruktiv zu lesen.

Erst nach dem Durchgang lässt sich die Frage diskutieren, die im Titel des Buches gestellt wird: „Was ist neu am Pietismus?“ Zu „neu“ braucht man immer eine Relation. Dem Titelstichwort „Pietismus“ muss demnach ein „Gegenüber“ beigesetzt werden. Das könnte eigentlich nur die Theologie oder Frömmigkeit sein, die es vor dem Pietismus gab und der gegenüber dieser etwas Neues bringt. Dies wird noch am ehesten von Zimmerling gezeigt (wobei das „Nichtpietistische“ nur implizit vorhanden ist). Dem Gedankengang der Einführung Lüdkes folgend wäre wohl die – zugegebenermaßen umständliche – Formulierung „Was ist neu am Neupietismus?“ korrekter gewesen. Vergleichspunkte sind ja der Pietismus des 17./18. Jahrhunderts einerseits und „Neupietismus“ (oder auch „Erweckungsbewegung“) andererseits. So haben es offenbar auch einige Beiträger (Sarx, Kaiser) verstanden. Es ist gut, dass sich das Marburger Institut zu der schwierigen Frage nach der Ein- und Zuordnung des heutigen Pietismus in die gesamte pietistische Tradition zu Wort gemeldet hat. Man hätte sich aber noch eine präzisere Behandlung des Themas vorstellen können. Dass dies nicht nur ein

kirchengeschichtliches „Spielfeld“ ist, sondern aktuellste Fragen der „Kirchenpolitik“ der Gemeinschaftsbewegung und ihre Einordnung in Frömmigkeit und Theologie unserer Zeit betrifft, muss nicht eigens ausgeführt werden. Hier kompetente Beiträge in die kirchenhistorische Debatte einzubringen, könnte und sollte die Aufgabe einer „Forschungsstelle Neupietismus“ sein. Dass dies gelingen möge, ist ihrer zukünftigen Arbeit zu wünschen.

*Klaus vom Orde*

---

Karl Heinz Voigt: *Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz*, Göttingen: edition Ruprecht, 2008, Hardcover, 319 S., € 36,90

---

Der Vf., methodistischer Pastor im Ruhestand, hat sich seit Jahren mit den drei Leitworten im Titel des vorliegenden Buches beschäftigt. Richtigerweise bekommt Th. Christlieb, Professor für praktische Theologie in Bonn und Mitinitiator der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, gegenüber den anderen Begriffen des Buchtitels eine besondere Betonung, denn in seiner Person versucht der Vf. Nähe und Distanz der drei „Bewegungen“ zu beschreiben. Der Band ist eine Sammlung von sieben Aufsätzen, sechs davon sind schon andernorts erschienen, und einer Bibliographie zu Christlieb. Es liegt solchen Sammlungen inne, vor allem wenn es sich um ein relativ eingeschränktes Themenfeld (hier: Christlieb) handelt, dass häufig Wiederholungen auftreten, die das kontinuierliche Lesen gelegentlich mühsam machen. Die für die Zielsetzung des Vf. wichtigen Eckdaten werden in den einzelnen Beiträgen immer wieder erwähnt, ein biographischer oder thematischer Überblick über Christliebs Wirken fehlt. Das ist einerseits verständlich, da es sich nicht um eine biographische Monographie handelt, andererseits könnte der Buchtitel (die anderen Begriffe kommen sowohl auf dem Buchcover als auch auf dem Titelblatt nur als Untertitel vor) genau so etwas vermuten lassen. Wer also eine theologische Biographie und/oder theologische Aufarbeitung des Werkes von Theodor Christlieb erwartet, wird enttäuscht. Dies ist augenscheinlich nicht die Absicht des Bandes.

Man kann den Inhalt der sechs Aufsätze, die sich explizit mit Christlieb beschäftigen, – trotz eines jeweils etwas anders gelagerten Zugangs – so zusammenfassen: Christlieb, aus dem württembergischen Pietismus stammend, hatte in seiner Vikarszeit schon einen gewissen Kontakt zu den dortigen Methodisten („Albrechtsbrüder“) und wurde durch seine Tätigkeit in der deutschen Gemeinde in London Islington aufgeschlossen für das ökumenische Miteinander der Konfessionen („C. als Frühökumeniker“, 7–56) und den missionarischen Gemeindeaufbau englischer Freikirchen, v. a. der Methodisten, zu dem die „aggressive“ (121) Großevangelisation, die sich an Religions- und Kirchenfremde wendete,

gehörte. Das interdenominationale Element äußerte sich in seiner – prominenten – Mitarbeit in der weltweiten Evangelischen Allianz. Zurück in Deutschland, zunächst als Pfarrer der Württembergischen Landeskirche in Friedrichshafen am Bodensee und dann als Professor für praktische Theologie in Bonn, wollte er diese im Impulse zugunsten einer geistlichen Erweckung in Deutschland aufnehmen, scheiterte aber – so der *cantus firmus* des Vf. – an den staatsrechtlich verfassten deutschen Kirchen. Nach ersten Versuchen von Großevangelisationen (mit dem deutsch-amerikanischen Methodisten F. von Schlümbach) gelang es Christlieb mit einigen Freunden die „methodistischen“ Ansätze von Evangelisation und einem damit verbundenen Bau einer „Freiwilligkeitsgemeinde“ kirchlich – und zudem „deutsch“ – zu „domestizieren“ (Vf.: „disziplinieren“: 175), indem der „Deutsche Evangelisationsverein“ (1884), das „Johanneum“ als Evangelistenschule (1886) und – als überregionale Konstruktion – die Gnadauer Pfingstkonferenzen (1888) bzw. der „Gnadauer Verband“ (1897) gegründet wurden. Die – an sich nahe – Verbindung mit der evangelischen Allianz sei durch die – für Christlieb kirchenpolitisch nötige – Kurskorrektur nicht verloren gegangen, aber reduziert worden. Dieser Korrektur sei es zu verdanken, dass der Evangelisation in den deutschen Staatskirchen „wenigstens am Rande“ (nämlich in der Gemeinschaftsbewegung) ein Raum gegeben worden sei. Zusammenfassend: Die Gemeinschaftsbewegung ist nach Ansicht des Vf. eigentlich ein (gerade noch) kirchlicher und deutscher „Methodismus“, was in den Selbstdarstellungen durch eine starke Betonung der reformatorischen und pietistischen Wurzeln zu verdecken versucht wurde. Der Vf. formuliert zwar an einer Stelle, es sei „nicht sachgerecht, die Gemeinschaftsbewegung als innerlandeskirchlichen Methodismus zu bezeichnen“ (203), worin ihm sicher recht zu geben ist; aber diese Aussage widerspricht doch dem weitgehenden Duktus des ganzen Buches (vgl. 160: „Methodismus zu einer Art innerkirchlicher Gemeinschaftsbewegung“; Methodismus als „Mutterboden“ der Gemeinschaftsbewegung, 207).

Dass sich die Gemeinschaftsbewegung unterschiedlicher Traditionsstränge verdankt, ist keine neue Erkenntnis und dass sie nicht ohne Weiteres als „neupietistisch“ bezeichnet werden kann (was vom Vf. problematisiert wird, 71, 172f, 203 u. ö.), ist (abgesehen von der Problematik dieses Begriffs) ebenso klar. Nach dem Vf. ist in der Gemeinschaftsbewegung eine „innerlandeskirchlich-methodistische Frömmigkeit“ (193) realisiert worden. In einem Aufsatz (169–208) stellt er diese These als „Diskussionsbeitrag“ (197) vor, indem er v. a. aus Christliebs Vortrag „Zur methodistischen Frage“ (1882) zitiert (mit einigen methodischen Mängeln). Diese Diskussion gilt es aufzunehmen, etwa mit einer sorgfältigen Analyse der Ekklesiologie Christliebs, die vom Vf. nicht vorgenommen worden ist, was angesichts der intensiven Betonung Christliebs als „Frühökumeniker“ ebenso wichtig gewesen wäre wie bei der Annahme eines „strategischen“ (228 u. ö.) und „taktischen“ (154) Vorgehens des „Kirchenpolitikers“ Christlieb (181), „den Methodismus überflüssig“ zu machen (47, 80, 133 u. ö.). Der Vf. unterscheidet häufig – zurecht – zwischen der kirchlichen und so-

zialen Erscheinung des Methodismus einerseits und der „konfessionsneutralen“ „methodistischen Frömmigkeit“ andererseits (121). Deren Merkmale seien „ein theologisches Selbstverständnis von Kirche als Mission, das innerhalb sogenannter christlicher Länder zu einer dynamischen, fast aggressiven Evangelisation führte, die den einzelnen Hörer aufforderte, das Heil zu ergreifen.“ Darin unterscheidet sich ein „jauchende(r) Methodismus“ mit seinem „positive(n) Menschenbild“ von dem – und hier zitiert der Vf. von S. 9 der ersten Aufl. von Paul Fleischs „Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland“ (1903) – „oft sauersehenden und beständig seufzenden Pietismus“. Dass Fleisch jedoch diese Charakterisierung zu einer „jauchende(n) Vollkommenheitslehre“ (Hervorhebung vO; hier nach S. 11 der 2. Aufl. des genannten Werkes) ins Verhältnis setzt, die mit einer im Methodismus gelehrtten Vollkommenheit zusammenhängt, „die durch ein dem Rechtfertigungserlebnis analoges Heiligungserlebnis, das den Menschen innerlich umwandelt, also daß die innewohnende Sünde weggenommen ist“ (Fleisch, a. a. O., 2. Aufl., 12), wird übergangen. Hier lässt sich die Präferenz des Vfs. bei der Literaturwahrnehmung nicht verleugnen. Dies geschieht auch gelegentlich in der Gewichtung einzelner Aussagen. So wird wohl niemand widersprechen, dass „bei den Wurzeln der Deutschen Gemeinschaftsbewegung die Einflüsse methodistischer Theologie nicht von der Hand zu weisen“ seien (203). In welchem – qualitativen und quantitativen – Verhältnis sie zu anderen Einflüssen stehen, bleibt trotz der Ausführungen des Vfs. noch offen. Ebenso bleibt die theologische Biographie Christliebs trotz der bisherigen Arbeiten zu dem Bonner Theologen ein Desiderat.

Manche Detailfragen, die sich bei der Lektüre stellen (der Leser fragt sich etwa, was J. E. Goßner mit der Gemeinschaftsbewegung zu tun hat, der als Beispiel für solche genannt wird, die des Methodismus beschuldigt werden, 207), können hier nicht besprochen werden.

Etwas am Rande, wenn auch mit Schnittmengen zu den anderen Beiträgen steht schließlich der Aufsatz „J. Gottlob Pfeleiderers Amerika-Reise 1880 und seine ökumenischen Erfahrungen“ (249–280). Pfeleiderer war der erste Leiter des „Johanneum“.

Neben den Aufsätzen beinhaltet der Band eine Bibliographie zu Christlieb, die diejenige von Schirrmacher bis ins Jahr 2005 ergänzt und auch einige weitere (wenngleich kleine) Publikationen Christliebs kennt. Durch ihre chronologische Ordnung (v. a. auch bei der „Literatur über Christlieb“ leidet etwas die Übersicht, wenn etwa Neuauflagen jeweils im Kontext der 1. Aufl. – und nicht im entsprechenden Jahr – erscheinen). Der Band bietet einige Bilder und Faksimiles von Christliebautographen. Ein Namens-, Orts- und Sachregister erschließt den Band, ist aber nicht ganz fehlerfrei geblieben. Druckfehler und ungenaue Zitierungen und Quellenbelege, die nur punktuell überprüft wurden, können hier im Einzelnen nicht aufgeführt werden.

### 3. Freikirchen

---

Karl Heinz Voigt: *Methodistische Mission in Hamburg (1850–1900). Transatlantische Einwirkungen*, Göttingen: edition ruprecht, 2010, Hardcover, 296 S., € 36,90

---

„Die Kirchwerdung [der methodistischen Kirche] war eher ein ursprünglich unbeabsichtigtes, fast zufälliges historisches Ereignis...“ (248). Ohne „theologische Eigenart, z. B. die Glaubenstaufe der Baptisten“ (248) ist die „Tradierung der eigenen Geschichte von nicht zu unterschätzender Bedeutung“ (248). Damit lässt sich – neben einer Vielzahl anderer Veröffentlichungen des Vf. – auch das vorliegende Buch verstehen. Es ist eine streng aus methodistischer Sicht geschriebene Geschichte der kirchlichen Entwicklung in Hamburg in der 2. Hälfte des 19. Jh.

Grob unterteilt handelt es sich bei dem vorliegenden Buch 1. um die Geschichte der Entstehung und der ersten Jahrzehnte der Entwicklung der sog. „bischöflichen Methodisten“ in Hamburg, die v. a. über „Rückwanderergemeinden“ aus Amerika über Bremen und andere Orte in Hamburg seit 1851 ihre Arbeit begannen. Dabei wird zwischen der Entwicklung der Gemeinden und der diakonischen Arbeit (Diakonissenwerk Bethanien) in der Beschreibung unterschieden, aber dabei die Klammer darin gesehen, dass sich Wort und Tat, Verkündigung und Diakonie im missionarischen Handeln verbinden (müssen). 2. Eine zweite Spur wird durch die Arbeit der sog. „Evangelischen Gemeinschaft“ gelegt, die seit 1875 im Ruhrgebiet (Essen) die „Preußenmission“ installierte und die dann u. a. nach Berlin und Hamburg kam. Auch hier wird in unterschiedlichen Kapiteln von der evangelistischen – und kirchenbildenden – Arbeit dieser Methodisten und der Entstehung des methodistischen Diakonissenwerks „Ebenezer“ in Hamburg unterschieden.

Beide große Abschnitte lesen sich im Grunde wie eine typische „Festschrift“, in der durch reiche Kenntnis der methodistischen Quellen die Geschichte dargestellt wird. Damit wird ein wichtiger Baustein für eine – noch nicht geschriebene – Kirchengeschichte Hamburgs vorgelegt. Die Beachtung anderer Kirchen, Denominationen und Konfessionen geschieht – völlig nachvollziehbar – aus dem Blick der eigenen Kirche und erscheint – auch dies eher normal – manchmal apologetisch oder gar polemisch. Dies mag hier nur anhand von zwei Beispielen demonstriert werden. 1. Zur Ausgestaltung einer methodistischen Gemeinde gehört ganz typisch die „Sonntagsschularbeit“, die nicht nur zur religiösen Erziehung der eigenen Kinder dient, sondern auch „als eine Art Vorposten für nachfolgende Gemeindebildungen“ (185). Dass gerade in Hamburg die Sonntagsschularbeit schon lange vor der ersten methodistischen Aktivität durch frühe Baptisten (Rautenberg und Oncken) installiert wurde, erscheint nur en passant. Ausführlicher wird von der Initiative Richard Knights gesprochen, die für die baptistische

Sonntagschularbeit in Hamburg den Boden bereitet habe (271–273). 2. Es könnte so erscheinen, als sei die Wirksamkeit methodistischer „Fabrikdiakonissen“ (121) in Zusammenarbeit mit dem Harburger Fabrikanten Heinrich Traun um die Wende vom 19. zum 20. Jh., der gegen Ende der 1870-er Jahre eine betriebliche Kranken- und Sterbekasse und einen Bau- und Sparverein gründete, in Deutschland etwas Außergewöhnliches. Dass es Vergleichbares im Rahmen der erwecklichen Tradition in Deutschland schon Jahrzehnte vorher gab, muss der Vf. bei seinem Thema nicht darstellen, aber etwas Besonderes, gar ein Spezifikum der Methodisten, war es keineswegs. Schon ein halbes Jahrhundert vorher hatte der zur Erweckungsbewegung gehörende Carl Mez in Freiburg i. B., dessen sozial verantwortliches Unternehmertum in ganz Deutschland bekannt war (u. a. durch seine Beiträge an den Evangelischen Kirchentagen und in Hamburg durch die „Fliegenden Blätter“ aus dem Rauhen Haus), gewirkt. Ein langes Zitat über die Wirksamkeit der „Diakonissen für Fabrikarbeiterfamilien“ (122) könnte dem Wortlaut nach auch aus einem Mezschen Votum stammen. Dies alles muss nicht in eine Darstellung methodistischer Wirksamkeit in Hamburg aufgenommen werden. Zusammen mit durchaus polemischen Bemerkungen zur „Staatskirche“ führt das gezeichnete Bild aber an manchen Stellen über eine einfache kirchengeschichtliche Studie als Beitrag zur Hamburger Kirchengeschichte hinaus.

Dieser Eindruck wird dann durch den dritten großen Abschnitt verstärkt, der sich nachgerade eher in den praktisch-theologischen Fachbereich einordnen lässt. War schon bis dahin immer wieder über die Schwierigkeiten einer aus ländlicher Frömmigkeit oder der völlig anders gearteten Kirchlichkeit Nordamerikas stammenden missionarischen Bemühung in der Großstadt die Rede, so skizziert der Vf. in dem Kap. „Von Generation zu Generation – Weitergeben, aber wie?“ (247–258) die besonderen Herausforderungen einer Bewegung, die, wie vorher immer wieder betont wird, „Reich Gottes bauen“ will, aber – eigentlich – an einer Kirchengründung kein Interesse hat – und die dann doch sehr schnell (im Rahmen der damaligen politischen Möglichkeiten) und deutlich zu einer eigenen Kirche wird. Zunächst verweist er – wegen der gegenüber dem „protestantischen Hauptstrom“ nur durch „Akzente“ verschiedenen Theologie – auf „ein gewisses Identitätsdilemma“ (249). „Methodistische“ Merkmale wie „Verbindung von Glauben und Handeln“, Sendungsbewusstsein usw. (250) finden sich auch in anderen Denominationen. „Hohe Wertschätzung und Praktizierung persönlicher Frömmigkeit“ (250) werden nun im Licht der sich durch Generationen entwickelnden Kirche thematisiert und es wird dabei festgestellt, dass sich „echte Frömmigkeit nicht weitergeben läßt“ (250). Die Gefahr der Gesetzlichkeit als einer „leeren frommen Hülle“ von ehemals echter Frömmigkeit (251) wird deutlich vor Augen gemalt. Hier wäre darüber nachzudenken, inwieweit ein „bloßer“ formalistischer Konfessionalismus der „Staatskirchen“ (um den Sprachgebrauch des Vf. zu verwenden) einfach durch bestimmte Formen individueller Frömmigkeit ersetzt wird – und somit beides als „sichtbare Weise“ eines rechten Glaubens interpretiert wird. Spener etwa nennt die formale Berufung auf die Zugehörigkeit

zur „wahren evangelischen Kirche“ ebenso „Heuchelei“ wie manche Menschen Christen, die ihnen „gesetzlich“ erscheinen, der Heuchlerei bezichtigen. Ebenso nachdenkenswert ist der Übergang von einer missionarisch-diakonischen Anfangsbewegung hin zu einer „Kirche des Mittelstands“ (251). Als ein weiteres Problem benennt der Vf. die Entwicklung zu einer „Spartengemeinde“ (252–254) und meint damit eine Art innerkirchlicher Vereinsmeierei, die die Einheit von in den verschiedenen Veranstaltungen der Gemeinde zusammenfindenden Gruppen von Glaubenden gefährdet. All dies sind Fragen, die sich aus der Betrachtung der Geschichte einer Kirche, die sich als erweckliche Alternative zu (verfestigten?) Kirchen verstanden hat, ergeben – und somit zum Lernfeld für heutige Bewegungen, Gemeinden und Kirchen wird, die mit dem gleichen Anspruch auftreten.

Viele Details der kenntnisreichen Darstellung können hier nicht besprochen werden – ebenso wenig wie historische Einschätzungen, denen widersprochen werden kann. Hinzuweisen ist noch auf den Aufbau des weltweiten ekklesialen (so wäre statt „ekklesiologischen“ besser zu formulieren) Methodismus, der vom Vf. als „Connexionalismus“ (235) bezeichnet wird. Für die kirchenhistorische Forschung Hamburgs, aber auch die der erwecklichen Bewegungen der zweiten Hälfte des 19. Jhs. bietet sie reichlich Stoff. Darüber hinaus ist die Arbeit in Bezug auf die angedeuteten grundsätzlichen Fragen von Erweckung und Gemeinde auch für nicht in besonderem Maße an Kirchengeschichte Interessierten sehr anregend zu lesen.

*Klaus vom Orde*

---

Hans-Joachim Leisten: *Wie alle ändern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften*, Freikirchliche Beiträge zur Theologie 16, Hamburg: WDL-Verlag, 2010, Pb., 191 S., € 20,-

---

Leisten betrachtete die mehr als 300 im *Oncken-Archiv* (Elstal bei Berlin) vorhandenen Festschriften (13). Diese alle (also auch jene, aus denen Leisten nicht zitiert) werden am Ende des Buches in einem Verzeichnis (alphabetisch nach Orten) aufgelistet (185–188), mit Angabe des Erscheinungsjahrs (und – falls zitiert – der betreffenden Seite in Leistens Buch). Weitere Angaben fehlen, etwa über Autor, Quellen-Umgang, Ausführlichkeit und Art des Rückblicks auf die NS-Zeit.

Auf die zahlreichen – kursiv und eingerückt gesetzten – Zitate aus diesen Festschriften entfallen insgesamt etwa die Hälfte des Buchumfanges. Insofern kann man dieses Buch auch als eine Dokumentation betrachten. Die Lektüre der Zitate ist allerdings sehr mühsam, da sie größtenteils jeweils ohne Zitateinleitung aufeinanderfolgen, d. h. der Leser braucht bei jedem neuen Zitat eine Weile, um sich hineinzufinden; ihm kommen dann mehrere Fragen, die ihn anfangs ablenken,

etwa: Wer spricht hier (und wann), und wer sind die handelnden Personen? S. z. B. folgenden Zitatbeginn: „Aber menschlich beschaut, dann könnte uns bange sein, denn ich sehe im Nationalsozialismus eine große Gefahr für das Christentum.“ (41). Dieses Zitat (aus einer FS von 1990) geht, so vermute ich, auf eine schriftliche Quelle der frühen NS-Zeit zurück – dazu (wer, wann) sagt Leisten aber nichts.

Leisten behandelt in seinem Buch zwei verschiedene Themen: (1) Die Baptisten zur NS-Zeit (in Beantwortung der Frage: wie verhielten sie sich damals?) und (2) die Baptisten der Nachkriegszeit (wie gingen sie rückblickend mit der NS-Zeit um?). Für das zweite Thema sind Festschriften sicherlich eine geeignete Quelle, für das erste Thema dagegen gehören sie nicht zu den Primärquellen, sondern eher zur Sekundär- oder Tertiärliteratur.

Am Beginn wirft Leisten problembewusst diese grundlegende Frage selbst auf, „ob Festschriften überhaupt historisch zuverlässig Auskünfte geben“ (10); inwiefern sie dennoch als Quelle herangezogen werden können, erklärt er jedoch nicht (d. h. wie hier eine systematische Quellenkritik aussehen könnte).

Trotz der erwähnten Problematik halte ich den von Leisten gewählten Zugang für zulässig. Einige Eigenheiten solcher Festschriften (s. Franz Graf-Stuhlhofer: *Frisches Wasser auf dürres Land. FS ... Baptistengemeinden in Österreich*, 2005, S. 34–37 über acht „Spannungsfelder beim Schreiben einer Gemeindegeschichte“) sind für Leistens Anliegen günstig, etwa: Festschriften haben partiell Charakter von Primärquellen (indem sie schriftliche Quellen aus der NS-Zeit sowie Augenzeugenerinnerungen zitieren, und z. T. von Zeitzeugen der NS-Zeit verfasst wurden). Andererseits bestehen Unsicherheiten beim Verwerten, z. B. wegen der in Festschriften häufig anzutreffenden Neigung dazu, Fehlverhalten in der eigenen Gemeindegeschichte nicht aufwärmen zu wollen, sondern höchstens allgemein zu umschreiben. Wenn z. B. eine bestimmte Erscheinung (wie etwa: Anpassung an NS-Vorgaben) nur selten in Festschriften erwähnt wird, dann bleibt offen, ob diese Erscheinung damals in Baptistengemeinden selten vorkam, oder ob sie oft vorkam, aber aus verschiedenen Gründen nur selten in einer FS erwähnt wird. Bei Beachtung solcher Vorbehalte ist der Vergleich zahlreicher Festschriften ein Weg, um mit überschaubarem Zeitaufwand einen Querschnitt durch das Wirken der Baptistengemeinden zur NS-Zeit zu erhalten.

Vielleicht um dieser Quellen-Problematik auszuweichen, formuliert Leisten dann so, als ob sein Hauptanliegen Thema 2 (s. o.) wäre: „Es geht vornehmlich um die Rezeption des Verhaltens während des Naziregimes in der Nachkriegszeit.“ (11). Doch das stimmt nicht, tatsächlich geht es in diesem Buch vornehmlich um das Thema 1.

Die „Aufarbeitung“ der NS-Vergangenheit ist im Allgemeinen stark mit (Ver-)Urteilen verknüpft. Leisten behauptet jedoch, er habe nicht die Absicht, über das Verhalten zur NS-Zeit zu urteilen (11). Das tut er dann aber (natürlich!) doch, und zwar laufend. Z. B. sucht er im Schlusskapitel nach einem gemeinsamen Nenner für „die in der vorliegenden Untersuchung festgestellten Fehlleis-

tungen des Baptismus im Dritten Reich“: „Aus dem zeitlichen Abstand ... geurteilt ist der gemeinsame Nenner ... die verbreitet schmalspurige Theologie der damaligen Baptisten. Ob diese Beurteilung auch gegenüber anderen Freikirchen zutrifft, ...“ (153) Hier verwendet Leisten ausdrücklich den Begriff „urteilen“. Der Maßstab für Leistens Urteile ist sein stark an Ökumene und Solidarität orientierter Standpunkt; diesen findet er bei Baptisten früherer Zeiten nur selten vertreten und umgesetzt, dementsprechend stark kritisiert er sie. Im Vorwort beurteilt auch Andrea Strübind die damaligen Baptisten sehr negativ; sie sagt, es sei bei den Baptistengemeinden in der NS-Zeit im Vergleich zur „Mehrheit der deutschen Bevölkerung insgesamt“ „weder mehr Mut oder mehr Widerständigkeit noch mehr Solidarität zu finden. Im Gegenteil!“ (7).

Leisten kritisiert auch die Festschriften stark. In solchen werden mitunter die Zwangsarbeiter der Kriegszeit erwähnt – dazu meint Leisten: „Im Ganzen lesen sich die zitierten Berichte recht peinlich. Und man kann sich des Verdachts nicht erwehren, die Zwangsarbeiter gehörten zu einer minderen Klasse von Menschen“ (58). Ich kann den daraufhin von Leisten zitierten Texten aber derartiges nicht entnehmen.

Der Anhang von Roland Fleischer über 24 *Judenchristliche Mitglieder in Baptistengemeinden im „Dritten Reich“* (157–184) ist ein wertvoller erster Überblick, der einen Eindruck vom Schicksal dieser Gruppe vermittelt. Da Judenchristen in den Festschriften kaum erwähnt werden, wollte Leisten dieses Manko durch die Hereinnahme dieses Anhangs ausgleichen (so erläutert 12, Fußnote). Fleischer bezeichnet die sechs im Rahmen der Shoa ermordeten baptistischen Judenchristen als *Märtyrer* (157). Eine solche Begriffserweiterung führt leicht zu Unschärfen; das zeigt schon ein Vergleich der Märtyrerlisten von Fleischer und Leisten: Von Fleischers sechs Märtyrern greift Leisten (in Kap.19 über *Märtyrer*) lediglich zwei auf; aber zu seinen fünf baptistischen (also nicht auf Judenchristen eingeschränkt) Märtyrern (123) rechnet er auch einen von Fleischer nicht als Märtyrer eingestufteten Judenchristen: Naphtali Rudnitzky (er starb auf natürliche Weise 1940 in Stockholm).

Leisten hat einen originellen Zugang gewählt, darin viel Arbeit investiert, und er zeigt eine gute Vertrautheit mit den Gegebenheiten der NS-Zeit; das vorliegende Ergebnis ist aber unausgereift.

Franz Graf-Stuhlhofer

#### Weitere Literatur:

Carl Andresen, Peter Gemeinhardt (Hg.): *Theologie und Kirche im Horizont der Antike*, Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche, Arbeiten zur Kirchengeschichte 112, Berlin: De Gruyter 2009, Ln., XII, 340 S., € 99,95 (inkl. e-Book: € 149,95)

- Wolfgang Becker: *Wilhelm Busch als evangelistischer Verkündiger*, Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung 14, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2010, Pb., 536 S., € 49,90
- Johannes Burkardt, Bernd Hey (Hg.): *Von Wittgenstein in die Welt. Radikale Frömmigkeit und religiöse Toleranz*, Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 35, Bielefeld: Luther-Verlag, 2009, Pb., 248 S., € 29,90
- Kaspar Bütikofer: *Der frühe Zürcher Pietismus (1689–1721). Der soziale Hintergrund und die Denk- und Lebenswelten im Spiegel der Bibliothek Johann Heinrich Lochers (1648–1718)*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 54, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, geb., 608 S., € 100,95
- Mariano Delgado, Volker Leppin (Hg.): *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge*, Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14, Stuttgart: Kohlhammer, 2010, geb., 616 S., € 69,90
- Norbert Fischer: *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, Hamburg: Meiner, 2009, Pb., 358 S., € 48,–
- Jörg Frey u. a. (Hg.): *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, WUNT 248, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, Ln., 834 S., € 199,–
- Erwin Gatz, Rainald Becker, Karsten Bremer, Karsten: *Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – deutschsprachige Länder*, Regensburg: Schnell + Steiner 2009, geb., 376 S., € 56,–
- Fritz Laubach: *Justinian von Weltz. Ein Österreicher als Vordenker und Pionier der Weltmission. Sämtliche Schriften*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2010, Pb., 320 S., € 29,–
- Fred Lieburg (Hg.): *Confessionalism and pietism. Religious reform in early modern Europe*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 67, Mainz: von Zabern, 2006, geb., 324 S., € 39,90
- Stefan Michel (Hg.): *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)*, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2009, geb., 436 S., € 48,–
- Andreas Ohlemacher: *Lateinische Katechetik der frühen lutherischen Orthodoxie*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 100, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, geb., 510 S., € 100,95
- Richter, Hedwig: *Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR*, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 186, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, geb., 400 S., € 57,95
- Philipp Jakob Spener: *Briefe aus der Dresdner Zeit: 1681–1691, Bd. 2: 1688*, hg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, XXXV, Ln., 651 S., € 179,–

- Philipp Jakob Spener: *Briefe aus der Frankfurter Zeit: 1666 – 1686, Bd. 5: 1681*, hg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Klaus vom Orde, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, Ln., XXXIV, 770 S., € 189,-
- Johann A. Steiger, Heinen Ulrich, Heinen (Hg.): *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 113, Berlin: de Gruyter, 2010, Hb., 520 S., € 129,95 (inkl. e-Book: € 199,95)
- Johannes Wallmann: *Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, Ln., XIV, 472 S., € 134,-

# Praktische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Mirjam Zimmermann: *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, Pb., XVIII, 453 S., € 39,90

---

Der Begriff „Kindertheologie“ (engl. child theology) ist jung, er wurde 1992 durch den Schweizer Anton A. Bucher (Prof. für kath. Prakt. Theologie in Salzburg) aufgebracht. Seit 2002 gibt es dafür bereits eine wissenschaftliche Zeitschrift, nämlich das „Jahrbuch für Kindertheologie“. Dieser neue Teil der Religionspädagogik wurde von außen angeregt, nämlich durch die „Kinderphilosophie“. – Mirjam Zimmermann ist Mutter von vier Kindern, also konnte sie das Thema ihres Buches – eine Habilitationsschrift an der TU Dortmund – auch innerhalb der Familie praktizieren. (Ihr Mann Ruben ist übrigens Prof. für NT in Mainz.) Sie lehrt in Bielefeld.

Kindertheologie meint (christlich-)theologische Kompetenz der Kinder, wobei Theologie auf das Reflektieren des Glaubens verweist, also über Kinderglauben oder Kinderreligion hinausgeht. Bei „Kindern“ ist an 4- bis etwa 13jährige gedacht (79–82). Die Offenbarung Gottes soll als Ausgangspunkt theologischen Nachdenkens genommen werden (88f). Der Rückbezug auf das NT wird von Zimmermann allerdings relativiert: Wenn sie „an die Ursprünge christlicher Theologiebildung“ zurückgeht, so sei sie doch „keineswegs einem Ursprungsidealismus verpflichtet“, „nach dem die Wahrheit des Christentums an historische Fakten der Anfänge gebunden sein soll“ (200). Das Anliegen der Kindertheologie erinnert uns daran, dass wir schon bei Jesus ein Wichtignehmen der Kinder finden, während sonst im Altertum die Andersartigkeit des Kindes zwar wahrgenommen, aber negativ bewertet wurde. Es geht um Theologie von, für und mit Kinder(n) (111, 403). Dabei versuchen Erwachsene, diese Kompetenz von Kindern („vom Kind aus“) wahrzunehmen und zu fördern. Das geschieht gesprächsweise, mitunter im Einzelgespräch. Anknüpfend an biblische Inhalte sollen Kinder ihre Gedanken äußern, diese werden von erwachsenen Gesprächspartnern aufgegriffen und mit den Kindern weiterentwickelt.

Beim Lesen dieses Buches drängen sich mir Konsequenzen für die Taufe von Kleinkindern auf (Taufaufschub). Denn erstens möchte die Kindertheologie Kindern nichts aufzwingen, sondern diese lediglich fördern. Außerdem könnte eine vom jeweiligen Kind selbst bewusst erlebte Taufe ein wichtiger Akt in seinem Nachdenken über Glauben sein.

Das Anliegen der Kindertheologie wird von Zimmermann konkretisiert anhand eines zentralen – und schwierigen – Themas: der Deutung des Todes Jesu. In der Religionspädagogik wurde dieses Thema zuletzt (etwa 1970–2000) an den Rand gedrängt (320), weil als wenig geeignet für Kinder betrachtet. Dem widerspricht Zimmermann jedoch (406f) und wendet sich gegen eine Reduktion des Religionsunterrichtes auf Ethik (408).

Bei einer von Zimmermann in Bielefeld durchgeführten schriftlichen Befragung von Kindern im Alter von 10–12 Jahren (aus mehr als 30 Schulen) hoffte sie, ein breites Spektrum bezüglich religiöser/konfessioneller Prägung zu erfassen (339, 343). Die Formulierung, dass diese Kinder „bewusst überkonfessionell und über- oder sogar a-religiös“ wären (370), ist aber irreführend. Bei den Antworten zeigte sich ein – vielleicht überraschend – guter Informationsstand in Bezug auf das Leben Jesu insgesamt und in Bezug auf die traditionelle Deutung des Todes Jesu. Vielleicht wuchs ein (überraschend) großer Teil der Befragten in christlichen Elternhäusern und Gemeinden auf – diese Möglichkeit wird von Zimmermann jedoch nicht verfolgt, sie sucht die Begründung anderswo: Von den befragten Kindern „wurden eher klassische Erklärungsraster der theologischen Tradition angeführt, die vermutlich unbewusst aus dem kulturellen Gedächtnis gespeist werden“ (376). Daneben erwägt Zimmermann noch eine andere Möglichkeit: Ob diese Übereinstimmungen mit traditionellen christlichen Antworten „aufgrund anthropologischer Basisdispositionen bestehen oder ob sich in den Ansätzen der Kinder Elemente eines kollektiven kulturellen Gedächtnisses wiederfinden“ (408).

Wie hier erkennbar, sind Zimmermanns Formulierungen oft anspruchsvoll, die darin enthaltenen Schlussfolgerungen oder Präzisierungen scheinen mir jedoch manchmal unbefriedigend. Zimmermann erfasste eine große Menge an Literatur (das Verzeichnis listet mehr als tausend Titel auf) und vermittelt den Leser(inne)n einen Eindruck vom Gesamtgebiet, aber auch von den vielen einzelnen Aspekten (z. B. spricht sie von einer Kinder-Hamartiologie, 335). Festzuhalten bleibt: Es ist ihr gelungen, eine umfassende Darstellung dieses neuen religionspädagogischen Ansatzes zu geben.

*Franz Graf-Stuhlhofer*

## 2. Oikodomik (inkl. Diakonie)

---

In-Deok Seok: *Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland*, Theologie 99, Münster: Lit-Verlag, 2010, 292 S., € 29,90

---

Die Dissertation von In-Deok Seok untersucht verschiedene Gemeindeaufbaukonzeptionen, die in der Diskussion in Deutschland in den letzten Jahren und

Jahrzehnten eine Rolle gespielt haben. Daneben geht der Autor auch auf die Situation in seinem Heimatland Korea ein. Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel.

Im ersten Kapitel wird nach der Bedeutung der Kirche in der modernen Gesellschaft gefragt. Die Kirche wird dabei in erster Linie als Organisation betrachtet und als „Teilorganisation der modernen Gesellschaft“ (29) bezeichnet. Im zweiten Kapitel nimmt In-Deok Seok die Kirche als Parochie in den Blick. Dabei bezieht er sich besonders auf Herbert Linder und beschreibt dessen Vorschläge zur Weiterentwicklung einer Ortsgemeinde. Das dritte Kapitel steht unter der Überschrift „Projektorientierter Gemeindeaufbau“. Hier knüpft der Verfasser an den Ansatz von Alfred Seiferlein, den mehrjährigen stellvertretenden Leiter des Gemeindeaufbaukollegs der VELKD, an. Diesem Ansatz ordnet er andere Konzepte, wie z. B. die Thomasmesse zu. Danach wird im vierten Kapitel die übergemeindliche Arbeit als alternatives Modell zur Parochie beschrieben. Dabei bezeichnet In-Deok Seok in Anschluss an Uta Pohl-Patalong „Kirchliche Orte als ein Modell der Kirchenreform“ (205) und betont, dass Kirche plurale Strukturen braucht. Im fünften Kapitel wird schließlich der Missionarische Gemeindeaufbau genauer untersucht. Hier werden verschiedene Konzepte dargestellt und bewertet. Dabei fällt auf, dass Ansätze, die auf eine Bekehrung zielen, kritisch beurteilt werden (vgl. zu Michael Herbst [260f]). Den Schluss des Buches bilden einige kurze Überlegungen dazu, dass sich „Selbstzwecklichkeit“ und „Funktionalität“ der Kirche nicht ausschließen (267).

Die Dissertation von In-Deok Seok enthält einige interessante Ausführungen, die dem Leser gute Hintergrundinformationen geben. Gewinnbringend zu lesen sind z. B. die Abschnitte über die Geschichte der Parochie und nicht parochialer Strukturen (196–205) sowie die Erklärung der Begriffe „Kybernetik“, „Gemeindeaufbau“, „Gemeindeentwicklung“ und „Church growth“ (120–125). Interessant ist auch der Hinweis, dass die Kirche in einer pluralen Gesellschaft plurale Strukturen braucht.

Es sind jedoch auch einige gewichtige Kritikpunkte zu nennen: Zunächst fällt auf, dass das Buch keine biblisch begründeten Kriterien für die Beurteilung der dargestellten Konzepte nennt. Der Abschnitt über die „Traditionelle Gemeindearbeit im Neuen Testament“ kommt z. B. ohne einen Hinweis auf konkrete Bibelstellen aus (127f). Weiterhin erscheint manches unklar und widersprüchlich. In-Deok Seok hebt z. B. hervor, dass Michael Herbst nicht das „evangelikal quantitative Wachstum“ betont (255). Was damit – und überhaupt mit dieser einseitigen Zuschreibung – gemeint ist, bleibt offen. Andererseits wirft er Herbst vor, dass „die Taufe als Ausdruck vollwertiger Kirchenmitgliedschaft und die Tauf Erneuerung hinter der persönlichen Bekehrung zurücktreten“ (260f). Die Ablehnung eines bekehrungsorientierten Ansatzes ist vor dem Hintergrund eines biblisch orientierten Gemeindeaufbaus nicht nachvollziehbar. Unklar bleibt in dem Buch auch, welche Beziehung die einzelnen Kapitel zueinander haben.

Insgesamt ergibt sich, dass das vorliegende Werk kaum weiterführende Aspekte im Blick auf einen an der Bibel orientierten missionarischen Gemeindeauf-

bau liefert. Es enthält jedoch einige interessante Beobachtungen, die für die Auseinandersetzung mit dem Thema gewinnbringend sind.

Christian Schwark

---

Claudia Schulz, Eberhard Hauschildt, Eike Kohler: *Milieus praktisch II: Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 333 S., € 24,95

---

Das Thema Milieus hat in den vergangenen Jahren nicht nur Soziologen beschäftigt, sondern hat auch im Bereich der Theologie einen immer breiteren Raum eingenommen. So war es nicht verwunderlich, dass einige Bücher zu dem Thema erschienen sind. Eines der besten und differenziertesten war „Milieus praktisch“ von Claudia Schulz (Professorin für Soziale Arbeit und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg), Eberhard Hauschildt (Professor für Praktische Theologie an der Universität Bonn), Eike Kohler (Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Universität Bonn), die die Ergebnisse der vierten EKD Studie zur Kirchenmitgliedschaft für die evangelische Kirche auswerten und interpretieren. Dabei gehen sie von sechs kirchlichen Milieus aus (die Hochkulturellen, die Bodenständigen, die Mobilien, die Kritischen, Geselligen und die Zurückgezogenen), die in diesem ersten Band ausführlich beschrieben werden. Diese sechs Milieus werden auch in dem hier rezensierten zweiten Band aufgenommen und vertiefend untersucht. Dabei liegt der Fokus auf dem „Helfenden Handeln in Kirche und Diakonie“ was dem Buch eine deutlich praktischere Ausrichtung gibt als es im ersten Band der Fall war. In jedem Kapitel gibt es aus den verschiedenen Milieus reale Fallbeispiele, die nicht nur zur Veranschaulichung genutzt werden, sondern mit denen auch in den Kapiteln selbst gearbeitet wird. So ist es nicht verwunderlich, dass die Zielgruppe Praktikerinnen und Praktiker aus dem Raum der Kirche sind.

Das Buch ist als Sammelband mit unterschiedlichen Autorinnen und Autoren aufgebaut und thematisch in fünf Bereiche gegliedert, die einen guten Einblick in die verschiedenen Themenbereiche geben. Anknüpfend an den ersten Band beginnen die Herausgeber in ihrer Einleitung a) die Thematik des „helfendes Handelns“ zu beschreiben und die Ziele und Erwartungen für den zweiten Band abzustecken (ab Seite 11). Dabei wird das Verständnis einer diakonischen Kirche, die für alle Milieus da ist, als ekklesiologische Grundlage gelegt, auf der die folgenden Kapitel aufbauen. Es folgt der zweite Teil: b) Problemstellungen aus Milieuperspektive, der mit der Thematik „professionelles Handeln“ (Claudia Schulz) beginnt (33). Dort werden die Dimensionen der Hilfsbedürftigkeit von Menschen in den unterschiedlichen Milieus beschrieben und die Frage gestellt, wie darauf jeweils professionell geantwortet werden kann. In diesem Kapitel

wird deutlich, dass es bei der Frage nach Milieus nicht um eine Simplifizierung, sondern um eine Differenzierung komplexer Zusammenhänge geht. Schulz gelingt es ausgesprochen gut Ursache und Wirkung des Themenkomplexes der eigenen Motivation des Helfens zu beschreiben. Nach diesen grundsätzlichen Fragen geht es im nächsten Kapitel um den ersten thematischen Schwerpunkt (65): „Gesundheit und Krankheit im Kontext der Kirche“ (Eike Kohler). Dabei wird das Thema jenseits der klassischen Seelsorge in den sechs Milieus aufgezeigt und anhand von typisch gelesenen Zeitschriften veranschaulicht. Während „die Bodenständigen“ innerhalb des klassischen Gesundheitssystem mit Zivilisationskrankheiten wie Übergewicht, Diabetes oder Durchblutungsstörungen zu kämpfen haben, spielt das Thema „Gesundheit und Krankheit“ bei den „Mobilen“ eher eine ästhetische Rolle. Bei dem sehr anschaulich beschriebenen Kapitel geht allerdings der Bezug zur Kirche manchmal verloren. Im nächsten Kapitel geht es mit „Jenseits von Friede und Eintracht“ um die Konfliktfähigkeit einzelner Milieus und wie diese bearbeitet werden (91). Ausgehend von den unterschiedlichen Konfliktfeldern (und Konfliktarten) in den jeweiligen Milieus beschreibt Linda Weicker das Konfliktverhalten sowie mögliche Lösungsansätze, die die Kirche (von strukturellen bis personalen Konflikten) wahrnehmen kann. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf den Konfliktfeldern die die jeweiligen Milieus mit der Kirche selbst haben. Der dritte Teil c) des Buches greift das Thema auf, wie verschiedene kirchliche Arbeitsbereiche milieusensibel erschlossen werden können (119). Rüdiger Maschwitz beschäftigt sich unter dem Thema „Nutella, Müsli und laudato si“ mit Kirche und Kindern zwischen Milieuvorlieben der Eltern und der Mitarbeitenden. Nachdem Maschwitz das große Feld der Kinder innerhalb der Kirche abgesteckt hat, beschreibt er anhand der Frühstückskultur die Milieuvorlieben und Erwartungen der Eltern an die Kindergottesdienste. Dabei geht es von liturgischen Wünschen und Bildungserwartungen der „Hochkulturellen“ bis zu den popmusikalischen Erwartungen und biblischen Lebensbezügen bei den „Geselligen“. Abgeschlossen wird das Kapitel mit Stärken und Schwächen verschiedener Formen des Kindergottesdienstes in den unterschiedlichen Milieus. Daran schließt sich das nächste Kapitel an, welches sich um kirchliche Kindertagesstätten und ihrem bedarfsgerechten Angebot in den verschiedenen Milieus wendet (135). Ilse Wehrmann beschreibt die Erwartungen und Probleme die Eltern aus den sechs verschiedenen Milieus an und mit den Kindertagesstätten haben. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den Kindertagesstätten in sozialen Brennpunkten, da dort die Milieubesonderheiten höher einzustufen sind als in den anderen Milieus. Im nächsten Kapitel geht es unter dem Thema „Alle jung und doch verschieden“ um Jugendliche und Angebote der Jugendarbeit (153). Reinhold Ostermann erläutert zu Beginn die Problematik, dass die sechs im Buch zu Grunde liegenden Ausgangsmilieus sich kaum auf die Jugendlichen zuordnen lassen und vergleicht die Typologien mit den „Sinus-Milieus“ so, dass eine bessere Differenzierung möglich ist. Anhand einzelner Portraits beschreibt er die biographischen Verortungen, die Lebensentwürfe der Jugendlichen und die Anschlussfähigkeit örtli-

cher Jugendarbeit. Abgeschlossen wird das Kapitel mit dem Hinweis, wie Rahmenbedingungen für gelingende Jugendarbeit aussehen können. Im Anschluss beschreibt Ellen Eidt unter dem Thema „Begegnungen zwischen Reisefieber und Abstellgleis“ Altenarbeit mit einer Milieubrille. Eidt beschreibt zunächst die grundlegenden Veränderungen der Altenarbeit im Kontext der Kirche und geht dann näher auf die beiden zentralen Milieus der „Bodenständigen“ und „Hochkulturellen“ ein (177). Anhand von Portraits werden die Erwartungen und Bedürfnisse der Älteren sowie die Möglichkeiten der Kirche mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dargestellt. Sozialwissenschaftliche und biblische Perspektiven schließen das Kapitel ab. Beate Sträter beschreibt im folgenden Kapitel die Arbeit mit Menschen mit Migrationshintergrund in Kirchengemeinden (215). Sie beginnt mit einem kurzen historischen Abschnitt und versucht mit Vorurteilen aufzuräumen. Danach werden verschiedene Zugänge zu einer gemeindlichen Arbeit beschrieben, angefangen von diakonischen Angeboten mit Migrantenfamilien, über die Arbeit mit Asylbewerbern bis zur Chance, dass die Kirche „Heimat für Fremde“ bieten kann und so zum wichtigen Dialogpartner für Menschen mit Migrationshintergründen wird. Abgeschlossen wird der dritte Teil mit einem Kapitel von Claudia Schulz über den Umgang mit Armut und dem Traum von der Inklusion inmitten der Milieus (241). Dabei liegt der Schwerpunkt zunächst auf einer induktiven Darstellung von Armut aus der Sicht der Betroffenen, um dann ein differenziertes Bild auf die Möglichkeiten der Kirche zwischen Barmherzigkeit und Zuständigkeit zu werfen. Abgeschlossen wird das Kapitel mit Milieudimensionen in biblischer Perspektive auf Armut, die die biblischen Grundlagen von Gemeinschaft und Gerechtigkeit sensibel aufnehmen und in einen praktischen Ausblick führen. Der vierte Teil des Buches d) beschreibt, wie die Herausforderungen milieubewusst angenommen werden können (263). Dies geschieht anhand zweier Beispiele, zum einen von Eberhard Hauschildt zum Thema „Interkultureller Seelsorge unter Einheimischen“ und zum anderen von Claudia Schulz, die auf die herausfordernde Situation der diakonischen Werke und Träger zwischen staatlichen Leistungen und kirchlichem Handeln eingeht. Beide Kapitel zeigen anhand von vielen Beispielen auf, wie hilfreich die Milieuorientierung für die konkrete Arbeit vor Ort ist. Abgeschlossen wird das Buch e) mit einem Entwurf von Eberhard Hauschildt „zur Theologie des helfenden Handelns“, in dem verschiedene biblische und kirchengeschichtliche Prinzipien im Blick auf die milieuiorientierte Arbeit der Kirche herausgearbeitet werden (303). Dieses, eher allgemein gehaltene Kapitel, schließt ein interessantes und herausforderndes Buch ab.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Buch sich sehr gut lesen lässt, ja durch die vielen Fallbeispiele sehr lebendig ist. Die einzelnen Kapitel sind inspirierend und regen zum eigenen Weiterdenken für Alltag und Gemeinde an. Manchmal möchte man beim Lesen auch laut widersprechen, was in der kontroversen Thematik ein durchaus positives Zeichen ist. Kritisch anzumerken bleibt das unterschiedliche Niveau der verschiedenen Autorinnen und Autoren, was

sich bei einem Sammelband mit dieser Vielfalt wohl kaum vermeiden lässt. Schwerwiegender fällt meiner Meinung nach die fehlende Reflektion des eigenen Milieus der Autorinnen und Autoren aus, die nicht als neutrale Forscher agieren, sondern auch eine eigene Milieuorientierung mitbringen. Hier hätte eine Selbstreflexion einen „blinden Fleck“ vermeiden können. Bedauerlich ist, dass im Buch kaum mit Quellenangaben gearbeitet wird, so dass es nicht nachvollziehbar ist, woher beispielsweise die Fallbeispiele kommen. Auch gibt es kaum weiterführende Literatur in den einzelnen Kapiteln. Dies wäre für ein Arbeitsbuch sicher hilfreich gewesen.

Insgesamt ein informatives und wichtiges Buch, welches die praktische Gemeindegarbeit, den biblischen Auftrag und die gesellschaftliche Bedeutung von Kirche deutlich herausstellt und anschaulich darlegt. Empfehlenswert.

Tobias Faix

*Weitere Literatur:*

\*Tobias Braune-Krickau, Stephan Ellinger (Hg.): *Handbuch Diakonische Jugendarbeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 671 S.

### 3. Homiletik

---

Wolfgang Becker: *Wilhelm Busch als evangelistischer Verkündiger*, BEG 14, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 600 S., € 44,90

---

Wer kennt nicht das Buch „*Jesus unser Schicksal*“ von Wilhelm Busch? Bis heute ist dieses Werk ein Longseller und ein durchaus lesenswertes Buch. Beeindruckend ist, dass nach wie vor durch dieses Buch Menschen zum christlichen Glauben finden. Das spricht für den Evangelisten Busch!

Wolfgang Becker, Pfarrer im oberbergischen Nümbrecht, hat sich im hier zu rezensierenden Buch „*Wilhelm Busch als evangelistischer Verkündiger*“ daher der Herausforderung gestellt, „Buschs Leben und sein evangelistisches Werk dar[z]ustellen, darin seine Bedeutung für die Praxis der Kirche [zu] erweisen und der weiteren Forschung zugänglich [zu] machen“ (1). Das Werk ist die leicht bearbeitete Fassung seiner Dissertation, die Becker 2008 in Greifswald eingereicht hat. Sie ist ein umfassendes Werk, das dem Leben und Wirken Buschs gerecht wird. Schnell lässt sich erkennen, dass der Schwerpunkt der Arbeit auf dem historischen Teil, nämlich der biographischen Darstellung liegt. Zugleich erhebt der Autor den Anspruch, mit diesem Werk einen wissenschaftlichen Beitrag zur Praktischen Theologie zu liefern, wofür Becker in einem systematischen Teil die evangelistische Homiletik Buschs sorgfältig analysiert und aufarbeitet. Am Ende

lässt sich sagen, dass sowohl der Kirchenhistoriker, als auch der Praktische Theologe auf seine Kosten kommt.

In den ersten zehn Kapiteln des Buches bekommt der Leser eine weitgehend chronologische Biographie von Wilhelm Busch geboten. Busch, der darauf bestand, dass über ihn keine Biographie geschrieben wird (15), liefert selbst den Stoff und die Grundlage für eine solche Forschung. Er sagt: „Man kann das Leben eines Mannes nicht von seinem Werk trennen“ (18). Deshalb hält Becker es für unumgänglich, aus den biographischen Zusammenhängen heraus das evangelistische Bemühen zu interpretieren. Zunächst werden die prägende Kindheit, der Kriegsdienst, die Bekehrung und das Studium dargestellt. In diesen frühen Jahren (1897–1922) fanden gravierende Umbrüche und prägende Entscheidungen im Leben von Wilhelm Busch statt. Seine Familie sowie markante Persönlichkeiten wie Schlatter und Heim sind wichtige Wegweiser für seinen späteren Dienst. In den Kapiteln 5 bis 7 beschreibt der Autor die Jahre 1922–1933: die frühe Dienstzeit von Busch als Vikar und (Jugend-)Pfarrer. Bereits hier zeigt er sich als stark evangelistisch gesonnener Prediger. „In einer Art ‚missionarischer Doppelstrategie‘ von Sendung und Sammlung sucht Busch die Menschen zunächst ‚auf der Straße, in den Häusern‘ auf“ (128). Er nimmt übergemeindliche Aufgaben an und gründet eine bis heute nachwirkende „Universität für Erwerbslose“ (154), ein Bildungsangebot für Arbeitslose, das seinem evangelistischen Engagement entwachsen ist. Kapitel 8 und 9 stellen den spannungsvollen Dienst von Wilhelm Busch in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945) und der Nachkriegszeit (1945–1962) dar. Busch ringt mit sich selbst und hadert mit Gott, als er zunächst ein staatliches Redeverbot bekommt und später eine Haftstrafe absitzen muss. Dennoch beurteilt er diese Zeit als prägend, weil sie ihn Geduld und Demut gelehrt hat. Nach dem Krieg kommt Busch in die Blüte seiner evangelistischen Tätigkeit. Es erstaunt den Leser, die Fülle an Aufgaben und Diensten von Busch wahrzunehmen. Er ist ein gefragter Redner, Evangelist, Prediger, Publizist, weit über die deutschen Grenzen hinaus. Becker hält fest: „Er will von Jesus reden, weil er hier das Zentrum der Kirche sieht, von dem alles Übrige erst sein Recht und seinen Ort erhält“ (287). Dabei wird nicht verschwiegen, wie Busch sich immer wieder über die Dekadenz von Kirche und Gesellschaft beklagt. Aber er bleibt in der Kirche und will sie von innen her durch die Verkündigung des Evangeliums beleben und erneuern. Die Kapitel 10 und 11, in denen Buschs Ruhestand und Tod (1962 bis 1966) sowie sein Nachruf behandelt werden, lassen sich mit den Worten zusammenfassen: „So stirbt der leidenschaftliche Evangelist Wilhelm Busch, der von sich behauptet, ‚nur evangelisieren‘ zu können, auf dem Rückweg von einer Evangelisation“ (400). Im 12. Kapitel gelingt es Becker, aus der biographischen Detailanalyse des Lebens und Wirkens in Schrift und Wort eine evangelistische Homiletik Buschs zu entwickeln. Dabei werden seine Prinzipien der Auslegung, der Homiletik und der Rhetorik herausgearbeitet, die schnell erklären, warum er einer der größten Evangelisten Deutschlands im letz-

ten Jahrhundert gewesen ist. Praktischen Theologen, Predigern und Evangelisten sei dieses Kapitel wärmstens empfohlen.

Ziel Beckers war „die biographische Darstellung im Dienst des homiletischen Anliegens in der Förderung und deshalb auch wissenschaftlichen Durchdringung evangelistischer Verkündigung“ (15). Dieser Zielstellung ist er gerecht geworden. Die Arbeit macht deutlich, „wie wichtig auch für die Gegenwart eine konstruktive akademische Auseinandersetzung mit evangelistischer Verkündigung ist“ (467). Das Buch mit seinen gut 600 Seiten wird durch eine CD ergänzt mit einer Fülle zusätzlicher Informationen, so dass dieses Werk Grundlage für weitere Forschungsprojekte werden kann.

*Heinrich Derksen*

Eine vergleichende Rezension mit der 2009 von der Augustana-Hochschule angenommenen Doktorarbeit von Martin Stäbler, *Pastor Wilhelm Busch: Biographische Notizen als Gestaltungsmittel der Verkündigung*, edition chrismon, Frankfurt: Hansisches Druck- und Verlagshaus, 2010, 352 S., € 38,-, war leider nicht möglich, weil der Verlag kein Rezensionsexemplar zur Verfügung gestellt hat.

---

Alexander Deeg, Martin Nicol (Hgg.): *Bibelwort und Kanzelsprache: Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig: E.V.A., 2010, 202 S., € 18,80

---

Der von Alexander Deeg (Leiter des Zentrums für evangelische Predigtkultur der EKD in Wittenberg) und Martin Nicol (Professor für Praktische Theologie in Erlangen) herausgegebene Aufsatzband dokumentiert im Wesentlichen die Beiträge des vom Braunschweiger Atelier Sprache e. V. im Studienseminar der VELKD in Pullach veranstalteten „Bughagen-Symposiums“. Im Zentrum steht die Frage nach dem Verhältnis von Homiletik und Hermeneutik, in den Augen der Herausgeber „seit Jahren die Grundfrage für jede denkbare Erneuerung der Predigtkultur“ (Vorwort, 9).

Drei Aufsätze bilden die Grundlegung des darzustellenden Dialogs zwischen Homiletik und Hermeneutik. Helmut Schwier stellt zunächst aus exegetischer Sicht drei hermeneutische Ansätze dar (namentlich die existenziale Hermeneutik, die Texthermeneutik und engagierte Lektüreform), deren Stärken er zu integrieren versucht und die er abschließend auf ihre praktisch-theologische und homiletische Relevanz hin befragt (11–29). Aus homiletischer Sicht stellt anschließend Michael Meyer-Blanck einen Vergleich zwischen der homiletischen Hermeneutik und der biblischen Hermeneutik an, der in eine interessante Aufstellung von sieben Merkmalen guter Kanzelsprache mündet (31–46). Schließlich weitet Dawn Ottoni-Wilhelm in ihrem englischsprachigen Beitrag den Blick hin zu ei-

nigen nordamerikanischen Entwicklungen, indem sie einerseits den Einfluss der „New Hermeneutic“ auf die „New Homiletic“ kritisch nachzeichnet und andererseits fragt, welchen Niederschlag der zunehmende Hörer-Bezug („turn to the listener“) in neueren homiletischen Entwicklungen gefunden hat (47–71).

In der Folge werden einige spezifische Fragestellungen im Blick auf die Gesamthematik fokussiert. So mahnt Deeg in seinen Überlegungen zur „schwierigen Beziehung zwischen Geist und Buchstabe“ zurecht in Anknüpfung an Luther an, beim Predigen „die biblischen Texte im Spiel zu halten“, ohne dabei als Prediger die Aufgabe begeisternder Kommunikation zu vernachlässigen (73–93). Das dabei verwendete Bild des Predigers als „Museumsführer“, der Menschen hilft die Bibel zu entdecken, ist angesichts der biblisch bezeugten Lebendigkeit des Wortes (Hebr 4,12 u. a.) allerdings verfehlt. Die klassische Frage, wie denn das Alte Testament im christlichen Kontext zu predigen sei, wird in einem weiteren englischen Aufsatz von Rein Bos gestellt (95–114). Am Beispiel der Gottesknecht-Lieder im von ihm so bezeichneten „Second Isaiah“ bietet Bos eine Zusammenfassung seines andernorts entfalteten hermeneutischen Modells. Einige der hermeneutischen Schlussfolgerungen bedürfen sicher weiterführender Diskussion, sind aber als Anknüpfungspunkt homiletischer Reflexion über das angemessene Predigen alttestamentlicher Texte durchaus beachtenswert. Durchaus herausfordernd ist der Beitrag von Frank M. Lütze zur „vernachlässigten Rolle der Predigttradition“ (115–136). Darin stellt Lütze nicht nur die theologische Disziplin der Homiletik als Ganze sondern speziell den einzelnen Prediger vor die wichtige Aufgabe, die eigene Predigtpraxis auf klischeehafte und damit unkommunikative Muster und Traditionen (sowohl semantischer, rhetorischer als auch struktureller Art) hin zu prüfen. Überlegungen zum Ort der Predigtmeditation von Karl-Heinrich Bieritz bilden den Abschluss dieses zweiten Aufsatz-Clusters (137–157).

In einem dritten Hauptteil werden aktuelle Herausforderungen für die konkrete Predigtarbeit benannt. Zunächst beschreibt Sándor Percze wie das Medium Film nach großer anfänglicher Skepsis doch noch zu einer homiletischen Muse wurde (159–169). Dabei bewirbt er in Anlehnung an Manfred Josuttis die filmische Montagetechnik als probates Mittel „die für viele Predigten zwar charakteristische, aber hermeneutisch hoch problematische Damals-Heute-Konstellation im Ansatz zu überwinden“. Maria Elisabeth Aigner stellt schließlich den Bibliolog als vielversprechenden Weg zur gemeinschaftlichen Entdeckung biblischer Texte vor (171–183). Im Bibliolog tritt der Prediger in einen hörbaren Dialog mit den Anwesenden, mit dem Ziel, das Bibelwort „von der Kanzel ins Volk“ zu bringen. Das damit verbundene Ausgehen von einem „pluralen Schriftsinn“ und die bewusst in Kauf genommene „Mehr-deutigkeit“ biblischer Aussagen sind dabei fester hermeneutischer Bestandteil solch postmoderner Homiletik. – Den Abschluss des Bandes bildet eine von Karl-Heinrich Bieritz auf der Tagung gehaltene Predigt zu 1 Kor 13 (185–192), die schließlich in aller Kürze exegetisch (von

Lukas Bormann, 193–196) und homiletisch (von Olaf Trenn und Bettina Schwietering-Evers, 197–199) reflektiert wird.

Der aufzählende Charakter dieser Rezension spiegelt den Gesamteindruck wider, den die vorliegende Dokumentation hinterlässt. Ein fruchtbarer, weiterführender Ertrag ist schwerlich zu erheben. Das polyphone Nebeneinander der einzelnen, nicht aufeinander Bezug nehmenden Beiträge lässt den Leser doch wenig erleuchtet zurück. Eine bündelnde Zusammenfassung gemeinsamer Perspektiven und Ansätze (soweit überhaupt vorhanden) und der sich daraus ergebenden Konsequenzen hätte dem Band gut getan. Ob der gebotenen Vielfalt an Konzeptionen fällt letztlich auch eine inhaltliche Auswertung schwer. Aus evangelikaler Sicht verfestigt sich beim Lesen der Eindruck, dass die gebotenen Überlegungen zum hermeneutisch-homiletischen Wechselspiel insgesamt zu kurz greifen, solange man nicht zur Einsicht zurückkehrt, dass es einer im eigentlichen Sinne biblischen Hermeneutik bedarf, die den Text theologisch als autoritatives Wort ernst nimmt, anstatt ihn einer postmodernen Vieldeutigkeit preiszugeben. Gerade auf Letzteres wird aber mehrfach ausdrücklich bestanden (vgl. u. a. 23f, 180). Auf Seiten der Homiletik findet sich in mehreren Beiträgen manch hilfreiche Einzelanregung. Ob daraus allerdings die laut Vorwort angestrebten „erneuerten“ und damit letztlich den Predigthörer „erneuernden“ Predigtmodelle hervorgehen, darf bezweifelt werden. Dies hängt, neben den problematischen Weichenstellungen in der Hermeneutik, letztlich damit zusammen, dass das dahinter liegende Ziel einer erneuerten Predigtkultur kaum präzise genug in den Blick kommt. Wenn das Ziel des Predigers darin besteht, die seinem Selbstverständnis nach auf Gott zurückgehende Aussageintention des biblischen Textes in relevanter und damit lebensverändernder Weise in den zeitgenössischen, post-modernen Kontext hinein zu kommunizieren, lassen sich an anderer Stelle die überzeugenderen Antworten und Hilfestellungen finden, um dieses Ziel zu erreichen, als hier (vgl. bspw. Zack Eswine: *Preaching to a Post-Everything World: Crafting Biblical Sermons That Connect with Our Culture*, Grand Rapids: Baker, 2008).

Philipp Bartholomä

#### 4. Liturgik

---

Jochen Arnold: *Was geschieht im Gottesdienst? Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, Pb., 220 S., € 19,95

---

Dieses Werk will nicht nur Wissen über Liturgie vermitteln, sondern vor allem anregen, „den Gottesdienst als Mitte der Gemeinde und als Lebens- und Kraftquelle des Glaubens (wieder) zu entdecken“ (7). Leitend ist hierbei für Dr. Jo-

chen Arnold, Privatdozent und Direktor des Evangelischen Zentrums für Gottesdienst und Kirchenmusik am Michaeliskloster Hildesheim, die Erkenntnis, „dass sich der Gottesdienst nicht im konfessionellen Binnenraum, sondern nur in ökumenischer Weite beschreiben lässt und zwar als evangelischer, d. h. dem Evangelium von Jesus Christus gemäßer Gottesdienst“ (9). Diese grundlegend nebearbeitete und ergänzte Kurzfassung seiner Dissertation (*Theologie des Gottesdienstes: Eine Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogmatik*), soll nun einer breiteren Leserschaft Hilfestellung geben, um im Hinblick auf die Grundfragen des Gottesdienstes auskunftsfähig zu werden.

Damit der Leser seinen eigenen Standpunkt im Hinblick auf die theologische Bedeutung des Gottesdienstes und seiner traditionellen und aktuellen Formen entwickeln kann, entfaltet der Autor seine Hilfestellungen in fünf aufeinander aufbauenden Schritten. Zuerst erläutert Arnold grundsätzliche theologische Überlegungen zum Gottesdienst, damit der Gegenstand seiner Darlegung umrissen werden kann (11–38). Dazu setzt er die Aspekte „Gott dient uns“ und „wir dienen Gott“ in ein Verhältnis zueinander und bezieht den Gottesdienst auf die „großen Themen der Menschen“ unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Milieus. Da der Gottesdienst sich immer in einer konkreten Situation ereignet, legt Arnold dann in einem zweiten Schritt die „Voraussetzungen des Gottesdienstes“ dar (39–81). Dazu betrachtet der Autor den Ort (= Kirchenraum), die Zeit (= Kirchenjahr), die Beteiligten (= Rollen, Ämter und Dienste) und den Ablauf (= Dramaturgie) des Gottesdienstes. Als dritten Schritt erklärt Arnold die verschiedenen Formen des evangelischen Gottesdienstes, orientiert sich hierbei allerdings stark am Evangelischen Gottesdienstbuch (83–170). Nach einer eingehenden Erläuterung der wiederkehrenden Stücke nach Grundform I (Messe), betrachtet Arnold die Fragen nach dem Stellenwert von Gebet, Abendmahl, Musik und Segnung im Gottesdienst im Detail. Ergänzend stellt der Autor dann in einem vierten Schritt neben den klassischen agendarischen Gottesdiensten noch andere Gottesdienste vor (171–182). Unter den anderen Gottesdiensten versteht Arnold Kasual- (= Amtshandlungen), Zielgruppen- (z. B. Jugend; Familie usw.) und Alternativgottesdienste (z. B. Thomasmesse; Go Spezial usw.). Im fünften Schritt hält der Autor als Fazit fest, dass der Gottesdienst die Mitte des (kirchlichen) Lebens ist (183–212). Hier münden die Überlegungen zum Verhältnis von Gottesdienst und Spiritualität, Gemeindeaufbau, Qualität und Theologie in zwölf Anregungen für den Gottesdienst ein. Ein Anhang mit Internetverweisen (213), Vorschlägen zur lebendigen Gestaltung von Psalmen (213–216) und einem weiterführenden Literaturverzeichnis (217–220) runden das Werk ab.

Informationen und Anregungen findet in diesem Buch vor allem, wer Gottesdienste im Rahmen der Evangelischen Landeskirchen feiert, da die meisten Konkretionen vor dem Hintergrund des Evangelischen Gottesdienstbuches erfolgen. Arnold ermahnt zu Recht, dass jeder Gottesdienst eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde ist und durch ein dialogisches Wechselspiel geprägt wird, „bei dem Gott sich uns gnädig mitteilt und wir uns ihm hörend und antwortend zu-

wenden“ (8). Es ist sein Verdienst, dass er auf die sachliche Unumkehrbarkeit dieser beiden Aspekte eindringlich hinweist. Zuerst hat der lebendige Gott das Wort und deshalb haben nicht wir das Sagen im Gottesdienst. Von daher wäre es wohl auch folgerichtiger die abschließenden Ausführungen zum Verhältnis von „Gottesdienst und Theologie“ (206) gleich unter die Überschrift „Theologie als Gottesdienst“ (209) zu stellen und dann unter dieser Maxime die Aspekte „der Gottesdienst als Gabe für die Theologie“ (206f) und „Gottesdienst als Aufgabe der Theologie“ (207ff) zu betrachten. Insgesamt ist dies ein Werk, das hilft, sich vor allem im landeskirchlichen Kontext zu vergegenwärtigen, was im Gottesdienst vorgeht.

Thomas Richter

---

Martin Nicol: *Weg im Geheimnis: Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, Pb., 336 S., € 29,95

---

Der traditionelle evangelische Gottesdienst liegt Martin Nicol, Professor für Praktische Theologie an der Universität Erlangen, am Herzen. Deshalb legt er keine ausgewogene Schrift zum evangelischen Gottesdienst vor, sondern hält vielmehr ein flammendes Plädoyer, das neu zum Staunen anregen will. Seine liturgischen Anregungen sind flüssig zu lesen. Die Einführung („Gottesdienst, evangelisch: Warum Fürsprache an der Zeit ist“) und das erste Kapitel („Weg ins Geheimnis: Für ein theologisches Leitbild“) haben grundlegende Bedeutung. Ansonsten ist die Lektüre an keine Reihenfolge gebunden, so dass die anderen elf Kapitel nach eigenem Interesse und persönlicher Präferenz gelesen werden können (Symbol und Ritual / Von der Predigt zum Wort / Wort und Sakrament / Präsenz und Bedeutung / Kultbuch Bibel / Musica sacra / Sakralität und Profanität / Wie im Himmel so auf Erden / Herzenswunsch und Sonntagspflicht / Priester, Prediger, Pastor legens / Tagzeiten und Kirchenjahr).

Der Aufbau der 12 Kapitel ist gleichbleibend. Zuerst formuliert ein „Leittext“ die Absicht, dann folgen „Beobachtungen“, die die gottesdienstliche Realität beleuchten, darauf werden liturgiewissenschaftliche „Meinungen“ präsentiert, dann entfaltet Nicol in jeweils sieben „Skizzen“ sein Anliegen perspektivisch und bietet abschließend „Lesetipps“ zur Vertiefung und Weiterführung.

Der Titel ist Programm, denn für Nicol ist der evangelische Gottesdienst ein Weg, der begehbar macht, „was unzugänglich ist. Führt hindurch zwischen dem, was nicht gesagt werden kann, und dem, was gesagt werden muss“ (9). Aus diesem Grund stellt der Gottesdienst für Nicol ein Kunstwerk dar, „das nur im Wechselspiel von Inhalt und Form angemessen wahrgenommen wird“ (13). Damit wird für Nicol auch die Dramaturgie des Gottesdienstes durch Symbol und Ritual elementar. Ein Werk, das keine fertigen Konzepte liefert, sondern anleitet

und motiviert, sich auf den Weg im Geheimnis einzulassen. Ein Werk, das nicht nur Lutheraner anregt, sondern ganz grundsätzlich im Hinblick auf den Gottesdienst hinterfragt: Verstehst du, was du tust bzw. tun kannst? Neben der liturgischen Tradition, könnte bei zukünftigen Neuauflagen (seit 2011 in der 3. erweiterten Aufl.) die biblische Tradition des Gottesdienstes eine stärkere Berücksichtigung finden.

Thomas Richter

---

Johannes Reimer: *Gott in der Welt feiern: Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst*, Edition IGW 3, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2010, Pb., 203 S., € 12,90,-

---

Entgegen dem Titel ist dies kein Buch, das sich allgemein mit dem Gottesdienst beschäftigen will, sondern in dem es speziell um die geistliche Leitung des Gottesdienstes gehen soll (12). In gewohnter Art und Weise schreibt Johannes Reimer sowohl anregend, als auch aufregend. „Stell dir vor, es ist Gottesdienst und alle wollen hin – das ist die Vision, die diesem Buch zugrunde liegt“ (13).

Einführend entfaltet Reimer die Situation und Funktion des Gottesdienstes („Gottesdienst – und keiner geht hin“; 15–23), bevor er die Notwendigkeit des Gottesdienstes beschreibt („Keine Gemeinde ohne Gottesdienst“; 25–66). Den „Inhalt des Gottesdienstes“ beschreibt Reimer (wie bei ihm nicht anders zu erwarten) im Kern durch den sogenannten ‚fünffältigen Dienst‘ (apostolischer – prophetischer – evangelistischer – pastoraler – lehrhafter Aspekt des missionalen Gottesdienstes), wobei es ihm gelingt, die Dienste aus Eph 4,11 immer wieder so zu formulieren (Mission – Vision – Kommunikation – Transformation – Verifikation), dass sie sein Anliegen unterstützen (67–98). Vor diesem Hintergrund entfaltet und bewertet er dann die „Gestalt des missionalen Gottesdienstes“ (99–133). Das eigentliche Ansinnen des Buches wird dann sehr knapp, aber dafür konkret, im Hinblick auf die „Gottesdienstleitung“ (135–147), die „Gottesdienstplanung“ (149–160) und praktische Tipps „aus dem Werkzeugkasten des Gottesdienstleiters“ dargelegt (161–175). Ein beispielderzählendes Nachwort, Literaturverzeichnis, Stichwortverzeichnis und ein Bibelstellenverzeichnis runden das Werk ab.

Zu Recht weist Reimer darauf hin, dass Gemeinde von ihrem Wesen her missionarisch ist; trotzdem fragt sich, ob von daher der Gottesdienst insgesamt nur ‚missional‘ gedacht werden kann. Weiter ergibt sich die Anfrage, ob nicht auch einmal ein anderer Ansatz, als der des ‚fünffältigen Dienstes‘ in immer neuen Variationen (72–88) gewählt werden könnte. Vor allem vor dem Hintergrund, dass nach dem exegetischen Befund des Eph die Apostel und Propheten eine ab-

geschlossene Funktion darstellen (vgl. Eph 4,11 mit 2,20; 3,5), auf denen die anderen Dienste aufbauen.

*Thomas Richter*

---

Johannes Zimmermann: *Zwischen Tradition und Event: Kirche wächst durch Gottesdienst*, Kirche lebt – Glaube wächst, Gießen: Brunnen Verlag, 2010, Pb., 140 S., € 9,95

---

In diesem vom Projekt „Wachsende Kirche“ der Evangelischen Landeskirche in Württemberg herausgegebenen Band entfaltet Dr. Johannes Zimmermann, Pfarrer in Eendingen und Privatdozent für Praktische Theologie in Greifswald, den Gottesdienst als Herz der christlichen Gemeinde und begründet seine im Untertitel prägnant formulierte These: „Kirche wächst durch Gottesdienst“. Die zentralen Inhalte des Buches zum Gottesdienst in seinen unterschiedlichen Gestalten hat der Autor im Zuge seiner Untersuchungen zu Fragen des Gemeindeaufbaus meist schon an anderen Stellen publiziert (137), fokussiert und präzisiert sie aber in diesem Band in übersichtlicher, kompakter und nachvollziehbarer Weise.

Nach einer instruktiven Einführung (13–20) entfaltet der Autor seine Kernthese („Kirche wächst durch Gottesdienst“) unter Berücksichtigung der Forschungen und Ansätze von Wilfried Härle, Lutz Friedrichs und Michael Herbst (21–30). Nachdem Zimmermann dargelegt hat, dass es ihm nicht um ein neues Erfolgsrezept für ein rein quantitatives Wachstum geht, klärt er die entscheidende Frage, was den Gottesdienst zum Gottesdienst macht. Der Gottesdienst ist ein „Begegnungsgeschehen“ („Wort und Antwort“), das nicht nur den Sonntag kennzeichnet, sondern den Alltag und das ganze Leben (31–40). Vor diesem Hintergrund bejaht Zimmermann die Frage, ob der Gottesdienst eine missionarische Angelegenheit ist (41–66) und beschreibt kenntnisreich die gegenwärtige Situation des Gottesdienstes und ihre Herausforderungen zwischen Tradition und Event (67–93). Um einen Einblick in unterschiedliche Versuche einer Inkulturation zu geben, präsentiert Zimmermann exemplarisch drei Typen postmoderner Gottesdienste (Emerging Church – Mysterium – Netzwerk und Passantengemeinde) und beleuchtet, welche Menschen dadurch erreicht werden können. „Gottesdienst muss pluraler gedacht werden. Wir brauchen viele Zugänge zu den Menschen, um einige, besser: möglichst viele von ihnen zu gewinnen“ (105) lautet das Ergebnis des Autors (94–105). Dieses Fazit bildet den Hintergrund für seine Verhältnisbestimmung von Gottesdienst und Gemeindeaufbau (106–124), Gottesdienst und Glaubensweg (125–133) und Gottesdienst und Reich Gottes (134f). Literaturhinweise (137–139) und ein Abkürzungsverzeichnis (140) runden das Werk ab.

Die Gestaltungsaufgabe des Gottesdienstes löst Zimmermann nicht mit einem einfachen „entweder – oder“ auf, verliert sich aber auch nicht in einem schwammigen „sowohl – als auch“. Vielmehr bietet Zimmermann eigenständig zu reflektierende Fragestellungen und Anregungen, damit gerade in der bereichernden Vielfalt der Möglichkeiten der Gottesdienstgestaltung der für die konkrete Situation passende Weg zu einer einheitsstiftenden integrativen Gottesdienstgestaltung gefunden und eingeschlagen werden kann. „Das heißt, die Kriterien der Inkulturation und der Verständlichkeit sind zu ergänzen durch das konter-kulturelle Kriterium der Einheit der Gemeinde in Jesus Christus, die alle kulturellen, sozialen, nationalen und biologischen Unterschiede relativiert und nivelliert“ (87). Wer den Mut aufbringt, die eigene Gemeinde- und Gottesdienstsituation vor diesem Hintergrund zu reflektieren, der wird Oberkirchenrat Prof. Dr. Ulrich Heckel zustimmen können, der folgendes Fazit zieht: „Der gehaltvolle Band bietet wichtige Impulse zum Gottesdienst. Unentbehrlich ist er für diejenigen, die verantwortlich sind für den Gottesdienst in der Gemeinde“ (10).

Thomas Richter

## 5. Pastoraltheologie (Spiritualität)

---

Corinna Dahlgrün: *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl*, Berlin, New York: de Gruyter, 2009, 694 S., € 29,95

---

Corinna Dahlgrün ist seit 2005 Professorin für Praktische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und legt im vorliegenden Buch ein monumentales Werk zum Thema christliche Spiritualität vor. Auf knapp 700 Seiten nähert sich Dahlgrün dem Phänomen Spiritualität an und durchkämmt dabei 2000 Jahre Kirchengeschichte. Ein waghalsiges Unternehmen, da der Begriff in den letzten Jahren inflationär gebraucht und geradezu verbraucht wurde. Auch aus diesem Grund wählt Dahlgrün einen interessanten phänomenologischen Zugang zum Thema, nämlich über Biographien. Insgesamt 18 Biographien von Athanasius von Alexandrien über Gerhard Tersteegen bis Thomas Merton werden im ersten Kapitel thematisch geordnet und systematisch ausgewertet. Dies führt zu einer ersten kirchengeschichtlichen Eingrenzung des Begriffs Spiritualität, von dem sie nun eine vorläufige Definition wagt. Dazu werden im zweiten Kapitel verwandte Termini aus verschiedenen Kontexten (etwa dem biblischen und dem hellenistischen Kontext) herangezogen, um sich dann einer ersten Definition einer christlichen Spiritualität anzunähern (131). Dabei betont Dahlgrün zehn Punkte (Elemente), die sie für zentral hält: ein initiales Handeln Gottes (1), sein Gebot (2), die Erfahrbarkeit dessen (3), das von Liebe und Hingabe konstituierte anthropo-

logische Dreieck (4), die Betonung des Handelns (5), das Ineinander von Tradition und gegenwärtigem Wirken des Geistes (6), das Gegenüber von einzelnen Menschen und (christlicher) Gemeinschaft (7), die Reflexion (8), das Moment des Prozesshaften, sowohl im Hinblick auf eine Kontextgebundenheit, d.h. eine wechselseitige Beeinflussung der Elemente (9) als auch auf eine zeitliche Ausdehnung des Prozesses über diese Welt hinaus (10) (131–132). Einige dieser, nicht in ihrer Reihenfolge festgelegten, Begriffe werden auf den nächsten Seiten in die vorläufige Definition eingearbeitet: „Spiritualität ist die von Gott auf dieser Welt hervorgerufene liebende Beziehung des Menschen zu Gott und Welt, in der der Mensch immer von neuem sein Leben entfaltet und die er nachdenkend verantwortet.“ (153).

Diese aus dem hermeneutischen Zirkel entstandene Definition aus Erfahrung und Theologie soll dann in Kapitel 3 dabei helfen die historische Perspektive dieses großen Begriffs besser zu verstehen und einzuordnen. Dabei geraten, von der Bibel ausgehend, die Alte Kirche, das Mittelalter und die Neuzeit in den Blick. Auf exemplarische Weise zeichnet die Autorin dadurch ein beeindruckendes Bild von der gestalterischen Kraft und Vielfalt gelebter Spiritualität, das auch die unterschiedlichen Suchbewegungen der einzelnen historischen Epochen nicht ausblendet (365). Dabei zitiert Dahlgrün viele Originaltexte, die einen guten Einblick in spirituelle Ausdrucksformen geben und aufzeigen, wie kontextuell geprägte Spiritualität im Laufe der Jahrhunderte aussah.

Mit diesem Erfahrungsschatz ausgestattet, beleuchtet Dahlgrün im folgenden Kapitel die *praxis pietatis* in drei Bereichen: Was hat es auf sich mit dem Heiligen? (1), Wie ist das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung zu bestimmen? (2) und Welche Rolle spielt bei diesen Prozessen ein menschliches Gegenüber? (3). In Rückbesinnung auf biblische Texte und geschichtliche Erfahrungen beantwortet Dahlgrün diese drei Fragen und endet mit Kriterien christlicher Spiritualität, bei denen sie feststellt, „daß christliche Spiritualität aus einer menschlichen Suchbewegung erwachsen kann, freilich nur im Wissen, daß diese von Gott initiiert ist und ohne Gottes gewährende Gnade und die Gabe seines Geistes nicht zum Ziel kommen wird. Dazu gehört auch das Wissen um die grundsätzliche Erfahrbarkeit Gottes, ohne daß damit eine Aussage über die Art und Weise einer solchen Gotteserfahrung gemacht werden könnte. Charakterisiert ist christliche Spiritualität dann zuerst durch ihre Bezogenheit auf Christus als den Anfänger und Vollender des Glaubens (Hebr 12,2), durch ihre Christozentrik, weiterhin durch ihre Sehnsucht nach Gott, in dem allein das menschliche Herz Ruhe finden kann, und durch ihre Hoffnung, im Leben und über dieses Leben hinaus, durch eine eschatologische Grundhaltung“. Mit diesen Grundannahmen einer christlichen Spiritualität geht Dahlgrün ins nächste Kapitel und fragt, welche Methoden und Medien als Zugangswege für den Menschen in Betracht kommen. Folgende Zugänge werden darin aus unterschiedlichsten Perspektiven beschrieben: Das Kirchenjahr (von einer phänomenologischen Betrachtung des Festes bis zu sozialen Blickwinkeln), die Andacht (vom Gebetswürfel bis zum Podcast), die

Beichte (vom Mittelalter bis zur heutigen Praxis), die Meditation (von der Kunst bis zur Stille), die Wallfahrt (von der Geschichte der Wallfahrt bis zum Pilgern), das Bibliodrama (vom geistlichen Erleben bis zur Engelsschule), die Heiligen (vom Pietismus bis zur Heiligenverehrung heute). Bereits diese Aufzählung macht deutlich, welche Vielfalt Dahlgrün in den knapp 170 Seiten zusammengestellt und aufgezeigt hat, ein wahrer Schatz an spiritueller Vielfalt aus christlicher Sicht. Das Buch schließt im finalen Kapitel mit einem Beitrag von Ludwig Mödl, Professor emeritus für Pastoraltheologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, der die bisherigen Gedanken um eine katholische Perspektive erweitert. Dies wirkt etwas angehängt, geplant war wohl ein gemeinsames, ökumenisches Buch, welches aus diversen Gründen nicht zustande kam. Statt dieses „katholischen Kapitels“ hätte ich mir als Leser eher eine kritische Zusammenfassung des Buches gewünscht.

Dahlgrüns Stärke ist zweifelsohne die großartige systematische Einordnung des Begriffs Spiritualität. Sie kreist ihn förmlich von verschiedenen Seiten ein und beschreibt die unterschiedlichen Sichtweisen, Erfahrungen und Festlegungen, um so eine klarere Vorstellung dieses schwammigen Begriffs zu bekommen. Dies gelingt ihr in beschreibenden Sichtweisen und Annäherungen hervorragend, so dass die Konturen des Begriffs im Laufe des Buches immer klarer werden und trotzdem lebendig bleiben. Problematisch wird es meist am Ende der Kapitel, wenn Dahlgrün versucht ihre Erkenntnisse und Beschreibungen auf ein bis zwei Seiten zusammenzufassen. Sie verzichtet dabei meist auf eine Bewertung und theologische Einordnung, was besonders im dritten und fünften Kapitel hilfreich gewesen wäre. Insgesamt präsentiert das Buch eine Fülle biblischer und historischer Quellen christlicher Spiritualität und bietet sich so als fundiertes Nachschlagewerk an, das gerade im aktuellen akademischen Dialog ein wichtiger Beitrag von christlicher Seite ist. Darüber hinaus ist es ein inspirierendes Lesebuch zur Erweiterung der persönlichen Spiritualität.

*Tobias Faix*

## 6. Poimenik

---

Armin Mauerhofer: *Seelsorge auf biblischer Grundlage: Die Menschen zu Jesus führen*, Nürnberg: VTR / Hamburg: RVB, 2010, 244 S., € 19,95

---

Es scheint, als habe Mauerhofer die „biblische Grundlage“ so klar vermessen und für seine Seelsorgelehre in Beschlag genommen, dass daneben nichts mehr Platz hat. Notgedrungen findet sich darum jedes andere Seelsorgemodell jenseits dieser Grundlage wieder. Wenn es denn ein anderes ist. Mauerhofer hat ja die „Biblische Seelsorge“ nicht erfunden. Vor ihm und neben ihm gab es Jay Adams, Ro-

land Antholzer und Andere. Weiter als Adams kommt auch Mauerhofer nicht. Seine markierten Unterschiede zu den Äquivalenten sind marginal. Mithin ist sein Buch kaum mehr als ein weiteres Produkt in dieser Reihe. Es will eine Art Kompendium sein, weshalb es neben dem biblisch-theologisch und apologetisch zentrierten Eingangsteil im ausführlichen zweiten so etwas wie eine Lehre von der Entstehung und Behandlung psychischer Störungen aus Sicht „Biblischer Seelsorge“ im Überblick versucht. Das kann als durchaus gelungen bezeichnet werden. Die systematische Durchstrukturierung des Stoffes in klarem, unkompliziertem Schreibstil gefällt; offenbar eine Gabe des Autors. Wie ihm wohl auch das Charisma der evangelistischen Seelsorge geschenkt sein mag. Denn diese ist, wie schon der Untertitel verrät, sein Hauptanliegen. Spannend wäre es gewesen, wenn er sie ganz methodisch-praktisch vermittelt hätte: Wie geht das auf wirklich gewinnende Weise? Nur ständig zu wiederholen, dass es nötig sei, hilft ja nicht wirklich. Insbesondere in der Seelsorge mit Kranken, Sterbenden und Trauernden, der Mauerhofer erfreulicherweise weite Teile seines Buches widmet, wird das Bekehrungspostulat leider leicht zur seelsorgerlichen Falle. Je schwächer und geplagter der Patient, desto größer muss die Behutsamkeit sein, der Takt, die Zurückhaltung. Davon dürfte noch mehr die Rede sein in diesem Buch. Stattdessen setzt sich trotz mancher Differenzierungsbemühung das Schwarz-Weiß-Muster von den beiden Welten dort draußen bei den Unbekehrten und hier drinnen bei uns Christen durch – leider nicht untypisch für „Biblische Seelsorge“. Und darum auch wieder einmal eine sehr weitgehende Vereinseitigung von Krankheit im Allgemeinen und psychischer Störung im Speziellen als sündenverursacht in unmittelbarer Kausalität oder als Erziehungsmittel Gottes. Darum rutscht auch nahezu jegliche Psychotherapie über den Rand der „biblischen Grundlage“ ins Wertlose, wenn nicht ins Gefährliche ab und ein ernsthaftes Unterscheiden zwischen Weltanschauung und Verfahren scheint hinfällig. Denn wenn der unbekehrte Mensch ohnehin seine Probleme nicht lösen kann, was ist dann alle Psychotherapie anderes als Augenwischerei? Daraus folgt: Biblische Grundlage ist gleich Biblische Seelsorge und sonst nichts. Allein: Wer hat denn das Monopol für die Definition des biblischen Fundaments?

An zwei Stellen nur sei vorsichtig auf Mauerhofers festen Grund geklopft und bescheiden gefragt, ob es dort nicht vielleicht doch ein bisschen hohl tönt: Auffallend ist das durchgängige Postulat, sein Geschick willig anzunehmen, das zwar durchaus Tradition in der Frömmigkeitsgeschichte hat, sich aber nur schwerlich biblisch begründen lässt, viel eher stoizistisch. Mindestens ein Drittel des Psalters besteht bekanntlich aus Klagepsalmen. Selbst in seiner kurzen Darstellung der Krisenverarbeitungsphasen verzichtet Mauerhofer auf den Hinweis, dass Wut und Nicht-Verstehen ganz wesentliche Momente gesunder Bewältigung und Reifung sind. Was ferner auffällt, ist die Diktion: Sehr häufig schreibt er imperativisch von dem, was Seelsorger und Beseelsorgter zu tun und zu unterlassen haben und was sie müssen. Darüber würde man vielleicht hinweg lesen, wenn nicht insgesamt der Eindruck entstünde, in dieser „Biblischen Seelsorge“

sei wieder einmal die Barmherzigkeit dem Gesetz nachgeordnet, nämlich dem, was richtig und was falsch ist, was man darf und was verboten ist. Was wiederum auf das gegebene Verständnis der „biblischen Grundlage“ zurückverweist: Wie biblisch ist sie wirklich?

Wunderbar biblisch ist an diesem Buch: Alle Menschen in die Nähe Jesu bringen zu wollen und dadurch in das bergende Zuhause der liebevollen und barmherzigen Gegenwart des Menschen liebenden Gottes. Bemerkenswert biblisch und auch ein wenig innovativ ist an diesem Buch: Gelebte diakonische Gemeinde als den primären Ort dieser erlösenden Heimaterfahrung zu lokalisieren.

Hans-Arved Willberg

---

Reinhard Scheerer: *Seelsorge und/oder Psychotherapie? Eine (Er)klärung*, Nordstedt: Books on Demand, o. J., 104 S., € 7,90

---

Der lutherische Theologe Dr.phil. Reinhard Scheerer ist ein profunder Kenner der evangelikalen Bewegung Mitteleuropas (vgl. R. Scheerer: *Bekennende Christen in den evangelischen Kirchen Deutschlands 1966–1991: Geschichte und Gestalt eines konservativ-evangelikalen Aufbruchs*, Frankfurt: Haag und Herchen, 1997). Als Seelsorger, Berater und Heilpraktiker für Psychotherapie hat er nun seinen Beitrag zur nicht enden wollenden Streitfrage um das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie geschrieben. Was er von seinem eigenen Seelsorgeansatz zu erkennen gibt, ist ziemlich traditionell: Scheerer unterscheidet die Seelsorge grundsätzlich von der Therapie und fokussiert sie auf die Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelnen, Beichte und Absolution, aber er hält die Grenzen offen. Damit liegt er ganz in der Spur Kerygmatischer Seelsorge nach Eduard Thurneysen und dessen Epigonen bis hin zu Helmut Tacke. In der Seelsorge gehe es um das Heil und um die Heiligung. In der Psychotherapie gehe es um Heilung; dieser Aspekt sei in der Seelsorge aber ernsthaft mit zu bedenken. Gerade diese moderate Haltung gibt dem kritisch prüfenden Rückblick des evangelikalen Insiders Scheerer auf 30 Jahre oft massiver Verteufelung der Psychotherapie aus evangelikalen Reihen besondere Brisanz. Da schimpft nicht einer von außen über „die evangelikalen Psychogegner“, der eines ganz anderen Geistes Kind ist und ihre Perspektive weder übernehmen könnte noch wollte. Eben darum wirken die vielen Zitate und Nachzeichnungen der Überzeugungen militanter christlicher Psychotherapiegegner, die das Buch prägen, so bedrückend. Allzu eng bildeten manchmal Bibeltreue und Psychotherapiefeindlichkeit ein eng verklammertes Ganzes. Dieser Rigorismus hat Teile der evangelikalen und auch Teile der charismatischen Seelsorge in eine wissenschaftliche und praktisch-theologische Sackgasse getrieben. Angesichts der psychosozialen Not unserer Tage eine prekäre und beschämende Entwicklung! Scheerers in diesem Zusam-

menhang noch immer relevantes Buch kann Augen öffnen. Es wird fortan zur Pflichtlektüre unserer Seelsorgeausbildung ([www.isa-institut.de](http://www.isa-institut.de)) gehören.

*Hans-Arved Willberg*

---

Hans-Arved Willberg: *Grundlagen der seelsorgerlichen Gesprächsführung*, Lehrbücher aus dem Institut für Seelsorgeausbildung (ISA) 1, Norderstedt: Books on Demand, 2010, 284 S., € 20,90

---

Dies ist ein Buch aus der Praxis für die Praxis. Sein Autor ist Seelsorge-erfahren, in der doppelten Bedeutung des Wortes. Er ist nicht nur seit vielen Jahren seelsorgerlich tätig, er hat Seelsorge auch am eigenen Leib erfahren und zum Teil erlitten. Und er ist nicht nur theologisch, sondern auch therapeutisch qualifiziert.

Eine der (zu diskutierenden) Kernthesen dieses Buches lautet: „Jeder, der Psychotherapie ausübt, ist ein Seelsorger, aber nur manche sind christliche Seelsorger“ (41). Folgerichtig widmet sich Willberg der Ausbildung nicht nur begleitender, sondern auch beratender Seelsorger – er nennt sie Pastoraltherapeuten und bereitet sie in seinem Institut auf die amtsärztliche Überprüfung nach dem Heilpraktikergesetz vor. Das Buch leistet seinen Beitrag zunächst im Sinne einer theologischen Grundlegung, die Lebens- und Glaubenshilfe gleichermaßen um der Liebe Gottes in Christus willen als geboten erscheinen lässt. Lebenshilfe ist für Willberg deshalb mehr als nur Mittel zum Zweck der Glaubenshilfe; sie hat für ihn ihren eigenen Wert und ihre eigene Würde. Das hat Konsequenzen bis in die Terminologie hinein: Statt vom Ratsuchenden spricht Willberg pointiert vom mitmenschlichen Gegenüber in der Seelsorge und betont von daher immer wieder die Notwendigkeit des Hörens auf dieses Gegenüber. Dazu bedient sich Willberg wesentlich der klientenzentrierten Gesprächsführung, wie sie von Carl Rogers entwickelt und von dem Rogers-Schüler Marshall Rosenberg fortgeführt worden ist – freilich nicht als Methode, sondern als Haltung „auf dem sicheren Fundament einer biblischen Theologie der Liebe und Wahrheit“ (9).

Ich kann dieses Buch nur empfehlen. Es hält, was es verspricht.

*Reinhard Scheerer*

## 7. Evangelistik / Missionswissenschaft

---

Michael Frost, Reinhard Brunner: *Freiheit entdecken: Impulse für missionales Christsein und Gemeindegemeinschaft*, Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor 2, Münster, Berlin: LIT, 2010, br., 312 S., € 24,90

---

Dieser zweite Band der Reihe „Schriften der Evangelischen Hochschule Tabor“ befasst sich mit dem missionalen Paradigma – einem Ansatz, der seit einem Jahrzehnt weite Verbreitung gefunden hat, wobei seine Bedeutung noch weithin unklar ist. Der erste Teil des Doppelbandes besteht aus Essays des australischen Missiologen Frost, die seinem bereits 2002 veröffentlichten Buch *Freedom to Explore: A Provocative A-Z for the Church* entnommen sind. Komplettiert wird das Buch durch eine 2007 angenommene MA Thesis des CTL-Studienverbands. In ihr reflektiert Brunner, Gründungspastor der Hamburger *jesusfriends.de*, anhand dieser zum Gnadauer Verband gehörenden Gemeinschaftsgemeinde über Gemeindegründung in postmoderner Wirklichkeit.

Frost, Prorektor des baptistischen Morling College in Sydney, war als „eine der wichtigsten Stimmen der internationalen Bewegung missionaler Gemeinden“ (310) bereits auf Konferenzen im deutschsprachigen Raum zu hören. Seine Impulse halten, was der englische Untertitel seiner Aufsatzsammlung verspricht: Sie provozieren und gehen hart ins Gericht mit dem Status quo „der christlichen Gemeinden in Australien“. Frost kritisiert eine beschränkte Vision, Ineffizienz, Mangel an biblischer Integrität und Aufrichtigkeit, einen lieblosen und unkreativen „one-size-fits-all“-Ansatz, das Abspulen der immer gleichen Rituale und Programme vor einem Ansprüche stellenden „Publikum“, das den Zehnten letztendlich an sich selbst zahlt. Bei alledem werde gar nicht erst versucht, Gottes Herrschaft in der Welt auszubreiten, Menschen zu erreichen, für mehr Gerechtigkeit in der Gesellschaft einzutreten, Barmherzigkeit zu leben oder einfach nur demütig mit Gott zu leben. Er befürchtet, „dass große Teile der christlichen Gemeinde, unabhängig von all ihren Aktivitäten und Predigten (immer nur Worte!) gerade dabei sind, ihr Recht zu verwerfen, sich ‚Gemeinde‘ zu nennen“ (5–8).

Während die Essays assoziativ wirken, bietet der einleitende Teil (5–12) eher Grundsätzliches zu Frosts missionalem Ansatz. Er zitiert dazu David Bosch: „Die letztendlich einzige Erfolg versprechende Therapie für die weitverbreiteten missionarischen Gebrechen unserer heutigen Zeit ist eine radikale Veränderung unseres gesamten Gemeindelebens“ (8). Frost will Kirche neu gestalten, sie „noch einmal ganz neu erfinden“. Konkret benennt er acht Aspekte, die er dafür für nötig hält: Ein ganzheitliches Verständnis von Mission; eine interkulturelle Methodik der Mission; eine Bewegung von der Basis her; eine Vielfalt von Ansätzen und Modellen; konfessionsübergreifende Netzwerk-Strukturen; eine angemessene, missionarische Spiritualität; Kreativität, Innovation und Experimentierfreude; eine neue Generation von missionalen Leitern (8–12). Der erste dieser Punkte

enthält in einer Fußnote eine kurze Definition des Begriffs „missional“, der den Begriff „missionarisch“ zu erweitern sucht im Sinne einer „ganzheitlichen Zuwendung zur Welt durch soziales, kulturelles, ökologisches und evangelistisches Engagement“ (9). Diese Nivellierung der Evangelisation auf einer Stufe mit ökologischem oder kulturellem Einsatz berührt fundamentale Fragen jahrzehntelangen Ringens um ein schriftgemäßes Missionsverständnis.

Frost rüttelt auf mit der schonungslosen Kritik eines rein ekklesiozentrischen Gemeindelebens – eines korrumpierten Clubs religiös Gleichgesinnter, deren Existenz bloß der gegenseitigen Selbstbestätigung dient (135), statt in ihrem Umfeld dienend Jesus zu verkörpern. Manche seiner Grundanliegen sind keineswegs neu, wenn man etwa an die Umkehrung zentripetaler in zentrifugale ekklesiologische Strukturen denkt (vgl. Johannes Blauw und George W. Peters). Wäre es nicht gerade in der Orientierungsphase einer postchristlichen Zeit verheißungsvoller an Kontinuitäten anzuknüpfen, als eine schroffe Diskontinuität vorauszusetzen? Nach Simon Chan wäre auch zu fragen, inwieweit Gemeinde hier zu funktional als neu zu erfindende menschliche Schöpfung betrachtet wird.

Anregend wirkt der weite Horizont, in dem Frost sein Anliegen anhand von Geschichten veranschaulicht. Es entsteht hier und da jedoch der Anschein einer zirkulären Argumentation: „Es geht doch darum, Gottes Gnade in den ganz gewöhnlichen Dingen des Lebens zu erkennen“ (28f). Seine leidenschaftliche Kritik und Innovationsfreude wirkt nicht ausgewogen. Eine eigenartige theologische Unschärfe liegt offenbar nicht nur an der Gattung des Essays, sondern in der Intention des Autors. Er zieht die weniger eindeutigen Bilder einer Geschichte, die „Spielraum für verschiedene Interpretationsmöglichkeiten“ lässt, den „einfachen Formeln“ vor. Doch, legen wirklich nur „Menschen, die Sicherheit und Einfachheit brauchen“, auch Wert auf Klarheit (46)? Frosts provokativer Stil schießt bisweilen übers Ziel hinaus. So bezieht Paulus die Begriffe der (vermeintlichen) Torheit resp. Narren nur auf das Kerygma vom gekreuzigten Christus und die Apostel, scheut jedoch davor zurück, Jesus selbst damit zu bezeichnen. Frost hingegen berichtet, wie sein Buch *Jesus the Fool* (1994) ihm „jede Menge Ärger mit der Kirche eingebracht hat“ (76). Auch wird es den bitteren Klagen eines Jeremia oder Hiob kaum gerecht, sie als teilweise „egoistisch, rachsüchtig oder einfach nur kindisch“ abzutun (101). Der Umgang mit dem Alten Testament des Prorektors des sich zur Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift bekennenden Morling College erstaunt auch an anderer Stelle. In einem Abschnitt über Fiktion wundert er sich im Zusammenhang mit den Finale-Büchern, Harry Potter, Tolkien etc. über „manche christlichen Leser“, die „mit der kleinsten Andeutung dahingehend nicht klarkommen, dass einige Geschichten aus dem Alten Testament, wie zum Beispiel die von Ruth oder Jona, evtl. historisch nicht so passiert sind“. Frost hingegen genügt es, dass „etwas, das erdichtet, ausgedacht und frei erfunden wurde, Wahrheit enthalten und ausdrücken“ kann (93).

In Frosts zugegebenermaßen kurzen Gedankenanstößen kommt leider auch nicht zur Sprache, wie eine kritische Distanz zur Kultur verhindert, dass die

missionale Gemeinde beim enthusiastischen Inkarnationsversuch einer synkretistischen Anpassung zum Opfer fällt. Dafür beschäftigt sich im zweiten Buchteil Brunner mit dieser Frage (202, 206). Im Vergleich etwa zu Timothy Keller, einem anderen profilierten Vertreter des missionalen Gemeindeaufbaus, bleiben in Frosts Impulsen Wünsche nach mehr theologischer Klarheit und Ausgewogenheit offen. Dennoch sind seine Essays anregend, einige davon ausgesprochen lesenswert (v. a. zu „Beziehungen“, „Interpathie“, „Untergrund“ und „Zonen“) und bietet sein Buchteil insgesamt einen empfehlenswerten Einstieg in die wichtige Thematik der missionalen Gemeinde.

Der zweiten Buchhälfte ist ein Geleitwort des Gnadauer Präses Michael Diener beigegeben, das Brunners Thesis kritisch würdigt. Einleitend legt Brunner seine Motivation und sein Anliegen dar. Er will „die drei Themenbereiche Gemeindegründung, postmoderne Wirklichkeit und Evangelische Gemeinschaftsbewegung wissenschaftlich reflektiert miteinander ins Gespräch bringen“ und für diese Bewegung fruchtbar machen (150).

Das zweite Kapitel bietet eine Reflexion der Kontexte. Dabei werden die Gemeinschaftsbewegung, die postmoderne Wirklichkeit und die junge postmoderne Generation dargestellt. Der Autor lehnt die ältere „Unterscheidung zwischen einem festen, gleich bleibenden Kern (Inhalt des Evangeliums) und einer veränderbaren Hülle (Form und Gestalt von Kirchen bzw. Evangelium in verschiedenen Kulturen)“ ab (152f). Stattdessen bevorzugt er im Sinne der kontextuellen Theologie das Bild einer „eingepflanzten Saat (Evangelium), die in unterschiedlichem Boden [...] doch ihre ureigene Identität bewahrt“ (155). Allerdings sei dabei auch die unkritische Akzeptanz der Zielkultur mit der Folge von Synkretismus zu vermeiden. Dazu schließt er sich Paul Hieberts Begriff der „kritischen Kontextualisierung“ an (156), wofür der „missionstheologische Dialog“ zwischen biblisch-christlicher Identität, Herkunftskontext und Zielkontext (151, 156) unerlässlich sei. Vor der Übernahme in die neue Kultur seien Merkmale oder Akzentuierungen von Evangelium bzw. Kirche daraufhin zu überprüfen, inwieweit es sich wirklich um *notae ecclesiae* handle (157, 202).

In der im dritten Kapitel entfalteten Gemeindeentstehungsgeschichte deuten autobiografische Notizen auf die Spannung zwischen dem Status quo und der Frage nach dem eigentlichen Sinn der Gemeinde. Als erste Impulse werden der Willow Creek Kongress 1996, ein USA-Aufenthalt und Rick Warrens *Purpose-Driven Church* genannt (191, 220). Im vierten Kapitel klärt Brunner die Instrumentarien zur Reflexion. Dabei erweitert er beim theologischen Instrumentarium die C.A. um die Barmer Erklärung und bezieht „an alles Volk“ (Barmen VI) im Sinne einer Zielgruppenorientierung auf das matthäische *panta ta ethne* (207). Beim organisationsentwicklerischen Instrumentarium wird das Lebenslaufmodell auf sieben Gemeindegründungsphasen bezogen, die im fünften Kapitel ausführlich reflektiert werden. Hier setzt Brunner den missionalen Ansatz u. a. einem mehrmals kritisierten pietistischen „theologischen Dualismus“ sowie Bonhoeffers Begriff „Kirche für andere“ entgegen (235ff). Das sechste Kapitel gibt einen

Ausblick auf die Gemeinschaftsarbeit in postmoderner Wirklichkeit. Abschließend kommt der Autor zum Ergebnis, dass die „Gemeinschaftsbewegung, wenn sie die genannten neuralgischen Punkte bearbeitet“, aufgrund ihres Erbes und Standorts hier sogar eine große Chance hat.

Brunners Arbeit bietet eine gut strukturierte Konkretisierung des missionalen Ansatzes und eine passende Ergänzung der Impulse Frosts. Dieser Doppelband stellt insgesamt eine gelungene Einführung in ein aktuelles Thema dar, will aber kritisch gelesen sein.

*Maximilian J. Hölzl*

# Hinweise für Mitarbeitende

Bibliographische Angaben aller in *JETH* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Internetseite des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: [www.afet.de/jahrbuch.htm](http://www.afet.de/jahrbuch.htm)

## Aufsätze

Schicken Sie Ihren Aufsatz im Umfang von maximal 20 Seiten (etwa 11.000 Wörter, einschl. Anmerkungen) mit einer deutschen *und* einer englischen Zusammenfassung bis Ende des Jahres an die Redaktion (J. Eber, s. das Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden ([juerg.buchegger@fegbuchs.ch](mailto:juerg.buchegger@fegbuchs.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 sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Schriftsatz“, „Hinweise für das Maschinenschreiben“, „Korrekturvorschriften“. Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung“ besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen“ und „bis“ (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese“ und nur bei Zitat im Zitat die ‚halben‘ Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Aufsätzen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben (vgl. [www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)):  
geb., VIII, 484 S., Abb., € 49,-

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte werden durch Komma getrennt.

*Aufsätze* werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt. Eine Untersuchung zum Asaph-Psalm 81, in: JETH 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buch- oder Aufsatztitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Beispiel: Müller, *Wende*, 220 oder: Müller, 1998, 220. – Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihenangaben nur die abgekürzten Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin: de Gruyter, <sup>2</sup>1992. Allgemeine Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet, biblische Bücher nach RGG<sup>4</sup>. Schreiben Sie im Aufsatztext die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. möglichst aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

## Rezensionen

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Rezensionen: Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, <sup>2</sup>2001

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETH 25, 2011, S. 216). 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 zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen, der Umfang ist auf 1.000 Wörter begrenzt. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

## Rezensionen JETH 25 (2011) im Überblick

- Arnold, Jochen: *Was geschieht im Gottesdienst? Zur theologischen Bedeutung des Gottesdienstes und seiner Formen* (Thomas Richter): S. 363
- Bachmann, Michael / Kollmann, Bernd (Hg.): *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens* (Jacob Thiessen): S. 270
- Becker, Wolfgang: *Wilhelm Busch als evangelistischer Verkündiger* (Heinrich Derksen): S. 359
- Berger, Klaus: *Der Wundertäter – Die Wahrheit über Jesus* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 248
- Berges, Ulrich: *Jesaja 40–48* (Herbert H. Klement): S. 233
- Beuken, Willem A. M.: *Jesaja 28–39* (Herbert H. Klement): S. 231
- Beyerhaus, Peter P. J. (Hg.): *Das Geheimnis der Dreieinigkeit im Zeugnis der Kirche. Trinitarisch anbeten – lehren – leben; Ein bekenntnis-ökumenisches Handbuch* (Andreas Hahn): S. 273
- Birnstein, Uwe (Hg.): *Melanchthon klug & weise. Seine besten Zitate, mit Illustrationen von Christiane Knorr*, (Klaus vom Orde): S. 131ff
- Blaufuß, Dietrich (Hg.): *Wilhelm Löhe. Erbe und Vision* (Klaus vom Orde): S. 335
- Breul, Wolfgang / Meier, Marcus / Vogel, Lothar (Hg.): *Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung* (Jan-Carsten Schnurr): S. 328
- Camerarius, Joachim: *Das Leben Philipp Melanchthons*, (Klaus vom Orde): S. 135ff
- Dahlgrün, Corinna: *Christliche Spiritualität: Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachwort von Ludwig Mödl* (Tobias Faix): S. 368
- Das Buch: Neues Testament*, übersetzt von Roland Werner (Heinrich von Sieben-thal): S. 79
- Dearman, J. Andrew: *The Book of Hosea* (Walter Gisin): S. 235
- Deeg, Alexander / Nicol, Martin (Hg.): *Bibelwort und Kanzelsprache: Homiletik und Hermeneutik im Dialog* (Philipp Bartholomä): S. 361
- Dietz, Thorsten: *Der Begriff der Furcht bei Luther* (Klaus vom Orde): S. 324
- Düsing Edith / Neuer, Werner / Klein, Hans-Dieter (Hg.): *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar* (Berthold Schwarz): S. 277
- Düsing, Edith / Klein, Hans-Dieter (Hg.): *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst* (Berthold Schwarz): S. 277
- Fischer, Georg / Backhaus, Knut: *Beten* (Beat Weber): S. 238
- Fischer, Stefan: *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung: Erzähltextanalyse eines poetischen Textes* (Julius Steinberg): S. 227

- Fragmenta Melanchthoniana: Bd. 1: *Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Gedenken und Rezeption – 100 Jahre Melanchthonhaus*, Bd. 3: *Melanchthons Wirkung in der europäischen Bildungsgeschichte* (Klaus vom Orde): S. 139ff
- Frost, Michael / Brunner, Reinhard: *Freiheit entdecken: Impulse für missionales Christsein und Gemeindearbeit* (Maximilian J. Hölzl): S. 374
- Gemeinhardt, Peter: *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart* (Lutz E. von Padberg): S. 321
- Gerhards, Meik: *Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung* (Julius Steinberg): S. 227
- Gorman, Michael J.: *Inhabiting the Cruciform God. Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Jürg Buchegger-Müller): S. 268
- Greschat, Martin: *Philipp Melanchthon. Theologe, Pädagoge und Humanist*, (Klaus vom Orde): S. 132ff
- Haacker, Klaus: *Was Jesus lehrte. Die Verkündigung Jesu – vom Vaterunser aus entfaltet* (Detlef Häußer): S. 264
- Haß, Otto: *Die Selbstbehauptung des christlichen Glaubens in Zeiten massiver Bestreitung* (Jochen Eber): S. 292
- Haudel, Matthias: *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* (Berthold Schwarz): S. 288
- Hempelmann, Heinzpeter: *Der neue Atheismus und was Christen von ihm lernen können* (Berthold Schwarz): S. 294
- Hengel, Martin: *Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII* (Wilfrid Haubeck): S. 249
- Herrmann, Christian (Hg.): *Leben zur Ehre Gottes. Themenbuch zur Christlichen Ethik, Band 1: Ort und Begründung* (Siegbert Riecker): S. 311
- Herrmann, Christian: *Gott und Politik. Eine Einführung in politische Ethik* (Siegbert Riecker): S. 309
- Holthaus, Stephan: *Apologetik. Eine Einführung in die Verteidigung des christlichen Glaubens* (Ralf-Dieter Krüger): S. 299
- Jackson, T. Ryan: *New Creation in Paul's Letters. A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept* (Jürg Buchegger-Müller): S. 254
- Janowski, Bernd / Schweitzer, Friedrich / Schwöbel, Christoph (Hg.): *Schöpfungsglaube vor der Herausforderung des Kreationismus* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 300
- Kaiser, Jochen-Christoph / Scheepers, Rajah (Hrsg.): *Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 18. und 20. Jahrhundert* (Adelheid M. von Hauff): S. 331
- Kluting, Harm: *Das konfessionelle Zeitalter. Bd. II: Anmerkungen – Literatur. Europa zwischen Mittelalter und Moderne – Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte* (Klaus vom Orde): S. 326

- Kollmann, Bernd (Hg.): *Die Verheißung des Neuen Bundes: Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken* (Joel White): S. 242
- Krauss, Heinrich / Küchler, Max: *Saul — der tragische König: Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive* (Wolfgang Bluedorn): S. 220
- Kuhn, Peter (Hg.), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castelgandolfo 2008* (Roland Deines): S. 244
- Kuropka, Nicole: *Melanchthon*, (Klaus vom Orde): S. 133ff
- Leisten, Hans-Joachim: *Wie alle ändern auch. Baptistengemeinden im Dritten Reich im Spiegel ihrer Festschriften* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 348
- Leppin, Volker: *Geschichte der christlichen Kirchen. Von den Aposteln bis heute* (Lutz E. von Padberg): S. 319
- Luchsinger, Jürg: *Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit* (Julius Steinberg): S. 224
- Lüdke, Frank / Schmidt, Norbert (Hg.): *Was ist neu am Pietismus? Tradition und Zukunftsperspektiven der Evangelischen Gemeinschaftsbewegung* (Klaus vom Orde): S. 338
- Mauerhofer, Armin: *Seelsorge auf biblischer Grundlage: Die Menschen zu Jesus führen* (Hans-Arved Willberg): S. 370
- McGrath, Alister E.: *Theologie. Was man wissen muss* (Berthold Schwarz): S. 302
- Müller, Klaus W.: *Das Gewissen in Kultur und Religion – Scham- und Schuldorientierung als empirisches Phänomen des Über-Ich/Ich-Ideal – Lehrbuch Elenktik* (Rainer Ebeling): S. 314
- Neues Testament: Neue Genfer Übersetzung* (Heinrich von Siebenthal): S. 79
- Nicol, Martin: *Weg im Geheimnis: Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst* (Thomas Richter): S. 365
- Porter, Stanley E. / Boda, Mark J., *Translating the New Testament. Text – Translation – Theology* (Christoph Stenschke): S. 241
- Rabens, Volker: *The Holy Spirit and Ethics in Paul. Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life* (Boris Paschke): S. 266
- Reichelt, Bettine: *Philipp Melanchthon. Weggefährte Luthers und Lehrer Deutschlands. Eine biographische Skizze mit Aussprüchen und Bildern*, (Klaus vom Orde): S. 130ff
- Reimer, Johannes: *Gott in der Welt feiern: Auf dem Weg zum missionalen Gottesdienst* (Thomas Richter): S. 366
- Scheerer, Reinhard: *Seelsorge und/oder Psychotherapie? Eine (Er)klärung* (Hans-Arved Willberg): S. 372
- Scheible, Heinz: *Aufsätze zu Melanchthon*, (Klaus vom Orde): S. 137ff
- Schenker, A. et al. (Hg.): *Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Fascicle 13: The Twelve Minor Prophets* (Heiko Wenzel): S. 216

- Schmid, Johannes Heinrich: *Die Lehre vom Wort Gottes. Martin Luther, Orthodoxie und Aufklärung, Dialektik, Rudolf Bultmann und Karl Barth* (Jochen Eber): S. 307
- Schoenauer, Hermann (Hg.): *Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie* (Klaus vom Orde): S. 335
- Schulz, Claudia / Hauschildt, Eberhard / Kohler, Eike: *Milieus praktisch II: Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie* (Tobias Faix): S. 356
- Schwantge, Michael: *Der (geplatzte) Traum vom Kind. Die „künstliche Befruchtung“ aus der Sicht christlicher Ethik* (Paul Kleiner): S. 317
- Schweitzer, F. / Lorenz, S. / Seidl, E. (Hg.): *Philipp Melancthon. Seine Bedeutung für Kirche und Theologie*, (Klaus vom Orde): S. 137ff
- Seok, In-Deok: *Ansätze des Gemeindeaufbaus in Deutschland* (Christian Schwark): S. 354
- Seybold, Klaus: *Poetik der prophetischen Literatur im Alten Testament* (Christian D. Kupfer): S. 230
- Stettler, Christian: *Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus* (Wilfrid Haubeck): S. 252
- Visscher, Gerhard H.: *Romans 4 and the New Perspective on Paul. Faith Embraces the Promise* (Jürg Buchegger-Müller): S. 256
- Voigt, Karl Heinz: *Methodistische Mission in Hamburg (1850–1900). Transatlantische Einwirkungen* (Klaus vom Orde): S. 346
- Voigt, Karl Heinz: *Theodor Christlieb (1833–1889). Die Methodisten, die Gemeinschaftsbewegung und die Evangelische Allianz* (Klaus vom Orde): S. 343
- Weber, Beat: *Werkbuch Psalmen III. Theologie und Spiritualität des Psalters und seiner Psalmen* (Thomas Renz): S. 237
- Willberg, Hans-Arved: *Grundlagen der seelsorgerlichen Gesprächsführung* (Reinhard Scheerer): S. 373
- Young, William P.: *Die Hütte. Ein Wochenende mit Gott* (Tobias Eißler): S. 211
- Zeller, Dieter: *Der erste Brief an die Korinther* (Eckhard J. Schnabel): S. 259
- Zenger, Erich (Hg.): *The Composition of the Book of Psalms* (Herbert H. Klement): S. 222
- Zimmermann, Johannes: *Zwischen Tradition und Event: Kirche wächst durch Gottesdienst* (Thomas Richter): S. 367
- Zimmermann, Mirjam: *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel kindertheologischer Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 353
- Zugmann, Michael: *„Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20* (Christoph Stenschke): S. 261

## Anschriften

- Dr. Philipp BARTHOLOMÄ, Pastor und Lehrbeauftragter (FTH Gießen), Bahnhofstr. 24, D-76829 Landau, [annaphil.bartholomae@web.de](mailto:annaphil.bartholomae@web.de)
- Dr. Wolfgang BLUEDORN, Wallwiesenweg 36, D-56566 Neuwied, [wbluedorn@gmx.de](mailto:wbluedorn@gmx.de)
- P. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs, [j.buchegger@datacomm.ch](mailto:j.buchegger@datacomm.ch)
- Prof. Dr. Roland DEINES, University of Nottingham, Department for Theology and Religious Studies, University Park, GB-Nottingham NG7 2RD, [roland.deines@nottingham.ac.uk](mailto:roland.deines@nottingham.ac.uk)
- Heinrich DERKSEN, Schulleiter (BSB Bonn), Viehdrift 28, D-51147 Köln, [derksen@gmx.de](mailto:derksen@gmx.de)
- Dr. Rainer EBELING, Lindenweg 10, CH-8599 Salmsach, [ebeling@igw.edu](mailto:ebeling@igw.edu)
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Evang. Pfarramt, Abendröte 56, D-68305 Mannheim, [Eber@gmx.info](mailto:Eber@gmx.info)
- Pfr. Dr. Tobias EISSLER, Sichlinger Str. 16, D-91710 Gunzenhausen, [TobiasEissler@web.de](mailto:TobiasEissler@web.de)
- Studienleiter Dr. Tobias FAIX, Marburger Bibelseminar, Schwanallee 57, D-35037 Marburg, [faix@mbs-campus.de](mailto:faix@mbs-campus.de)
- Pfr. Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 216, CH-4126 Bettingen, [sufelber@gmx.de](mailto:sufelber@gmx.de)
- Pastor Rüdiger FUCHS, Eutiner Str. 6, D-23738 Lensahn, [pastor.fuchs@freenet.de](mailto:pastor.fuchs@freenet.de)
- Pfr. Walter GISIN, Weierbachstr. 17, CH-8193 Eglisau, [walgis@gmx.ch](mailto:walgis@gmx.ch)
- Dr. habil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien, [www.graf-stuhlhofer.at](http://www.graf-stuhlhofer.at)
- Doz. Dr. Andreas HAHN, ul. Knignicka 2, PL-54-311 Wrocław, Polen, [a.hahn@ewst.edu.pl](mailto:a.hahn@ewst.edu.pl)
- Doz. Dr. Wilfrid HAUBECK, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 23, D-35716 Dietzhöhlztal, [Haubeck@t-online.de](mailto:Haubeck@t-online.de)
- Dr. Adelheid M. von HAUFF, Königsäcker 66, D-68723 Schwetzingen, [hauff@ph-heidelberg.de](mailto:hauff@ph-heidelberg.de)
- Prof. Dr. Detlef HÄUSSER, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43, D-35039 Marburg,
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, [hilbrands@fthgiessen.de](mailto:hilbrands@fthgiessen.de)

- Maximilian HÖLZL, Tubizer Str. 3, D-70825 Korntal, m.hoelzl@t-online.de
- Dr. Paul KLEINER, Römerstr. 186, CH-8400 Winterthur, dpkleiner@gmx.ch
- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel,  
HHKlement@t-online.de
- Pfr. Dr. Ralf-Dieter KRÜGER, Auf der Gans 10, D-70374 Stuttgart,  
theolkrueger@kabelbw.de
- Past. Dr. Christian D. KUPFER, Gartenbachstr. 13, D-42899 Remscheid
- Prof. Dr. Armin MAUERHOFER, Fliederweg 1, CH-5024 Küttigen,  
armin.mauerhofer@sunrise.ch
- Dr. Klaus VOM ORDE, Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Edition Spenerbriefe, Franckeplatz 1, Haus 24, D-06110 Halle (Saale),  
klausvomorde@gmx.de
- Prof. Dr. Lutz E. von PADBERG, Universität Paderborn, Freie Theologische Hochschule Gießen, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel,  
lutz.v.padberg@gmx.de
- Dr. Boris PASCHKE, Evangelische Theologische Faculteit Leuven, Sint-Jansbergsesteenweg 95–97, B-3001 Leuven, boris.paschke@etf.edu
- Revd. Dr. Thomas RENZ, 17 Bisham Gardens Highgate, GB-London N6 6DJ,  
thomas.renz@gmail.com
- Thomas RICHTER, M. A., Verbandsvorsitzender WBB, Neckarstr. 15,  
D-71334 Waiblingen-Hegnach, trichter@wbb-online.de
- Doz. Dr. Siegbert RIECKER, Brunnenweg 2, D-74599 Wallhausen,  
s.riecker@bsk.org
- Dr. phil. Reinhard SCHEERER, Am Markt 7, D-24568 Kaltenkirchen/Holst.,  
www.dr-scheerer.de
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day Road, Deerfield, IL 60015, USA, eckhard.schnabel@gmail.com
- Dr. des. Jan Carsten SCHNURR, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen, schnurr@fthgiessen.de
- P. Tobias SCHURR M. A., Schaichstr. 13, D-72631 Aichtal,  
WeareSchurr@gmx.de
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen,  
christian.schwark@kk-si.de
- Doz. Pfr. Dr. Berthold SCHWARZ, Freie Theologische Hochschule, Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, schwarz@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, Freie Theologische Akademie, Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, siebenthal@fthgiessen.de
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenaustr. 5–7, D-35394 Gießen, stadelmann@fthgiessen.de

- Doz. Dr. Julius STEINBERG, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstr. 34,  
D-35716 Diezhöhlztal, Julius.Steinberg@gmx.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest,  
Olper Straße 10, D-51702 Bergneustadt, CStenschke@freenet.de
- Rektor Prof. Dr. Jacob THIESSEN, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,  
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, jacob.thiessen@sthbasel.ch
- Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5,  
CH-3673 Linden, Weber-lehnherr@sunrise.ch
- Prof. Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule Gießen,  
Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, wenzel@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Joel WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen, Rathenastr. 5-7,  
D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de
- Hans-Arved WILLBERG, Th. M., Leiter (Institut für Seelsorgeausbildung ISA),  
Hermann-Weick-Weg 1, D-76229 Karlsruhe-Grötzingen,  
ha@willberg-karlsruhe.de
- Doz. Armin WUNDERLI, lic. theol., Evangelikale Akademie Wien,  
Dr. Hildgasse 2-8/5/9, A-3002 Purkersdorf, a.wunderli@chello.at

