

N12<519084830 021



UB Tübingen  
ubTÜBINGEN



24.80

# Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

9. Jahrgang

1995

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



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL UND ZÜRICH

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



ZA 7295-9

© 1995 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich  
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen  
Satz: OLD-Satz digital, Neckarsteinach  
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG  
ISBN 3-417-26739-0

# INHALT

<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> Zur Einführung .....	5
---	---

## Aufsätze

<i>Herbert H. Klement</i> Text-Recycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik .....	7
--	---

<i>Armin Daniel Baum</i> Papias und der Presbyter Johannes. Martin Hengel und die johan- neische Frage .....	21
--	----

<i>Eta Linnemann</i> Q – das verlorene Evangelium – Fantasie oder Faktum? .....	43
--	----

<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> Anmerkungen zur neueren Tübinger Paulus-Forschung .....	62
--	----

<i>Helmut Burkhardt</i> Mission aus evangelikaler Sicht .....	81
--	----

<i>Lothar Gassmann</i> Endgeschichte – Zeitgeschichte – Übergeschichte? .....	88
--	----

<i>Wilhelm Faix</i> Familie heute – Zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Ein Bei- trag zum internationalen »Jahr der Familie« 1994 .....	116
---	-----

## Buchinformation

Rezensionen (JETH 1995) im Überblick .....	146
Altes Testament .....	153
Neues Testament .....	188
Historische Theologie .....	255
Systematische Theologie .....	305
Praktische Theologie .....	359

Autoren und Rezensenten .....	399
-------------------------------	-----



## ZUR EINFÜHRUNG

Der 9. Band unseres »Jahrbuchs für evangelikale Theologie« bringt wieder eine Reihe von Beiträgen aus verschiedenen Bereichen unserer theologischen Arbeit. Unbeabsichtigt, aber nicht unwillkommen ergab sich dabei ein deutlicher Schwerpunkt im Neuen Testament, genauer sogar im Blick auf die Tübinger Exegese, die einem evangelikalen Ansatz der Theologie von den staatlichen Fakultäten im deutschsprachigen Raum wohl noch am nächsten steht. Diese Schwerpunktbildung ist u.a. eine Frucht der 1994 konstituierten »Facharbeitsgemeinschaft Neues Testament« (FAGNT), die inzwischen zu drei Arbeitstagen zusammengekommen ist. In ihr ist ebenso wie in der »Facharbeitsgemeinschaft Altes Testament« (FAGAT) noch Raum für interessierte Mitarbeiter.

Im einzelnen enthält der Jahrgang folgende Beiträge:

*Herbert Klement* befaßt sich mit der unter Anleitung von Allan Millard entstandenen Liverpooleser Dissertation von Hans Jürgen Tertel, der seinerseits die Literarkritik am Alten Testament einer Sichtung unterzieht.

*Armin Daniel Baum* hat seinen Vortrag zur Verfügung gestellt, den er bei der Verleihung des letztjährigen »Johann-Tobias-Beck-Preises« an ihn gehalten hat. Er setzt sich kritisch mit der Rezeption der Papias-Fragmente auseinander, sofern sie die »johanneische Frage« betreffen, ein Problem, das die Forschung schon seit langer Zeit beschäftigt und hemmt.

Zu den wesentlichen Stützpfeilern der synoptischen »Zwei-Quellentheorie« gehört die Existenz einer »Q« genannten Tradition, die nach verbreiteter Meinung neben dem Markusevangelium den beiden übrigen Synoptikern zur Abfassung ihrer Evangelien als Vorlage gedient hat. *Eta Linnemann* ist vor allem anhand statistischer Erwägungen der Frage nachgegangen, ob es sich bei »Q« tatsächlich um ein überlieferungsgeschichtliches Faktum handelt – oder vielleicht nur um eine Fiktion.

Einige »Anmerkungen zur neueren Tübinger Paulus-Forschung« habe ich bei der ersten FAGNT-Tagung vorgetragen. Sie beziehen sich besonders auf Aufsätze von Otfried Hofius und auf den 1. Band der »Biblischen Theologie des Neuen Testaments« von Peter Stuhlmacher (vgl. auch die Rezension dazu S. 249ff!).

*Helmut Burkhardt* beschäftigt sich im systematisch-theologischen Teil mit dem evangelikalen Missionsverständnis im Gegenüber zu einem Verständnis, wie es im ökumenischen Bereich anzutreffen ist, und *Lothar Gassmann* entfaltet unter der Überschrift »Endgeschichte – Zeitgeschichte – Übergeschichte« Grundzüge einer biblisch orientierten Eschatologie in der Auseinandersetzung mit Modellen von Johann Albrecht Bengel bis Jürgen Moltmann.

Wilhelm Faix schließlich steuert einen nachträglichen Beitrag zum »Jahr der Familie 1994« über »Familie heute – Zwischen Anspruch und Wirklichkeit« bei, in dem er nach einer interessanten Bestandsaufnahme der aktuellen Situation und Bedeutung der »Familie« vom biblischen Begriff des »Hauses« ausgeht und diesen mit der inzwischen veränderten Beziehungssituation vergleicht. Zuversichtlich stimmt sein Bemühen, nicht wie gebannt vor den teilweise dramatischen Veränderungen und chaotischen Zuständen stehen zu bleiben, sondern positive Wirkungsmöglichkeiten einer christlichen Familie zu zeigen.

In einem der letzten Mitgliederrundbriefe des »Arbeitskreises für evangelikale Theologie« hatte ich einen Zwischenbericht über unser »Jahrbuch« gegeben und um Reaktionen gebeten, die denn auch – ermutigend und kritisch, immer aber sachlich und freundlich – eingegangen sind. Wir haben uns über die zukünftige Gestalt des »Jahrbuchs« Gedanken gemacht und werden versuchen, jene Anregungen zu verwirklichen, die wir für weiterführend und durchführbar halten. Eine kleine Änderung stellt bereits die Tatsache dar, daß die *wissenschaftlichen Veröffentlichungen der AfeT-Mitglieder* in diesem Jahr nicht (wie bisher) im JETH verzeichnet werden, sondern im AfeT-Rundbrief.

Herausgeber und Bezieher des »Jahrbuchs für evangelikale Theologie« schulden der HAUG-TAXIS-Stiftung vielen Dank dafür, daß sie durch einen beträchtlichen Druckkostenzuschuß in diesem und den vergangenen Jahren dazu beigetragen hat, daß das »Jahrbuch« zu einem erschwinglichen Preis angeboten werden kann.

Noch ein Hinweis: In der 2., erweiterten Auflage von Siegfried Schwertners »Abkürzungsverzeichnis« zur TRE kommt unser »Jahrbuch« nun auch vor – freilich unter »Jahrbuch für *evangelische* Theologie« mit der Abkürzung JETH.

Heinz-Werner Neudorfer

## Text-Recycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik

Trotz des wenig aufregenden Titels ›*Text and Transmission*‹ hält die so überschriebene Veröffentlichung von Hans Jürgen Tertel<sup>1</sup> einige Überraschungen bereit – versucht die von Allan R. Millard betreute Liverpooleser Dissertation im Fachbereich Orientalistik<sup>2</sup> doch, die methodischen Implikationen literarkritischer Operationen generell zu überprüfen. Anhand von Beobachtungen bei der Wiederverwendung von Texten im Bereich der assyrischen Königsannalen werden empirisch Prinzipien für solche Vorgänge abgeleitet, die in Analogie für die Literarkritik im Alten Testament Anwendung finden könnten. Die Ergebnisse verdienen angesichts der großen Relevanz der Literarkritik für die Theologie besondere Aufmerksamkeit.

### 1. Zur Krise in der Literarkritik

#### 1.1. Die verlorene Uniformität

Noch Gunkel hatte trotz seines eigenen anderen Forschungsinteresses die literarkritische Arbeit am Pentateuch als Gemeinschaftsergebnis der alttestamentlichen Wissenschaft von anderhalb Jahrhunderten mit höchstem Lob emphatisch gefeiert:

»Ein bewunderungswürdiger Aufwand von Fleiß, von Scharfsinn, von genialer Auffassungskraft ist an diese Arbeit gewandt worden; und ein Werk ist als Ergebnis zustande gekommen, auf das die Nachkommen stolz sein dürfen. Man vermag die Quellschriften in vielen Fällen bis auf den Vers, in einigen bis auf das Wort zu bestimmen, wenn auch natürlich manches immer im unklaren bleiben wird. Die letzte entscheidende Wendung in der Geschichte der Kritik der Genesis ist durch Wellhausen geschehen, der uns in seinem Meisterwerk ›*Prolegomena zur Geschichte Israels*‹ gelehrt hat, die Quellen der Genesis chronologisch zu bestimmen und in den Gesamtverlauf der Religionsgeschichte Israels einzusetzen.«<sup>3</sup>

1 Hans Jürgen Tertel, *Text and Transmission: An Empirical Model for the Literary Development of OT-Narratives*, BZAW 221. Berlin/New York 1994, 331+X Seiten, DM 152,-.

2 Eingereicht 1991; die Arbeit war von der ›Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Theologie‹ (AfeT) und der Tyndale Fellowship gefördert worden.

3 In seinem Genesiskommentar: H. Gunkel, *Genesis*, <sup>3</sup>1910, LXXXI. Vgl. B. Seidel, ›Entwicklungslinien der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert‹, *ZAW* 106 (1994) 476-485.

Heute, fast ein Jahrhundert später, ist solch eine Einschätzung bereits selbst Geschichte geworden. Ein Konsens, wenn er denn jemals wirklich bestanden hat<sup>4</sup>, kann bezüglich der Ergebnisse der Quellenkritik längst nicht mehr als gegeben angesehen werden<sup>5</sup>.

Bei der Erinnerung an den von Gunkel beschriebenen Glanz einer nun vergangenen »klassischen Zeit« alttestamentlicher Literarkritik mag der Blick auf die gegenwärtige Pluralität der Hypothesengebäude und die Krise der Disziplin Enttäuschung und Ärger hervorrufen<sup>6</sup>, verbunden mit dem nostalgischen Wunsch nach einer Rückkehr zu den Anfängen und der Festbeschreibung der damals als durch Forscherkonsens gesichert angenommenen Ergebnisse<sup>7</sup>. Tatsache ist, daß der Konsens bezüglich der Fragen um die

- 4 Der so oft beschworene Forscherkonsens diene sicher auch dazu, kritische Anfragen von vornherein zu verunsichern bzw. auszublenden. Vgl. auch die Hinterfragung der Rolle der institutionalisierten Macht bei der Akzeptanz von Gesprächspartnern am wissenschaftlichen Diskurs z.B. bei G.A. Phillips, »Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History and Text from a Postmodern Perspective«, *Semeia* 51 (1990) 1-49 und F.W. Burnett, »Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism« *Semeia* 51 (1990) 51-80. – Minderheiten, die der Quellenkritik z.B. des Pentateuch skeptisch ablehnend begegneten, sind aus allen Lagern (Juden, Katholiken, Protestanten, Altorientalisten) zu keiner Zeit verstummt gewesen, vgl. z.B. die lange Liste schon bei S. Külling, *Zur Datierung der Genesis-P-Stücke*. Kampen 1964, 150 Anm. 13.
- 5 Vgl. u.a. B. Seidel 1994; L. Ruppert, »Die Historisch-kritische Methode der Bibelexegese im deutschen Sprachraum: Vorgeschichte, gegenwärtige Entwicklungen, Tendenzen, Neuaufbrüche«, in: ders., *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*. Stuttgart 1994, 266-307; H. Seebaß, »Vor einer neuen Pentateuchkritik?«, *ThR* 88 (1992) 177-186; R.W.L. Moberley, »Paradigms for Pentateuchal Criticism«, *Patriarchal Narrative and Mosaic Jahwism*. Minneapolis 1992; ders. »When, Where, by Whom and How was Genesis 12-50 Written?«, *Genesis 12-50*. Sheffield 1992; G. Wenham, »Method in Pentateuchal Study«, *VT* 41 (1991) 84-109; G. Maier, »Kritisches zur Pentateuchkritik«, *ThB* 16 (1985) 286-290.
- 6 Z.B. W.H. Schmidt, »Plädoyer für die Quellenscheidung«, *BZNF* 32 (1988) 1-14, der beschwörend fragt: »Gibt es nicht zu denken, daß es sich bei der Quellenscheidung um eine keineswegs durch J. Wellhausen eingeführte, sondern weit ältere, schon im 18. Jahrhundert vertretene, vielfach überprüfte, auch angewandte These handelt?«, um dann wissenschaftliche Alternativen, genannt war vorher vor allem der Ansatz seines Doktorvaters R. Rendtorff, meint folgendermaßen abkanzeln zu sollen: »Es geht nicht an, immer neue Hypothesen aufzustellen, ohne ihr Für und Wider sorgsam abzuwägen und ohne ihre Auswirkungen, auch für das Gesamtverständnis der Geschichte Israels und des AT, mitzubedenken« (2). Daß die Hauptanliegen dieses Artikels, der den Ursachen für die Krise ansonsten keine Aufmerksamkeit widmet, bereits als »Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten« in derselben Zeitschrift (*BZNF* 25 [1981] 82-102) mit denselben Textbeispielen und teilweise identischem Wortlaut vorgetragen wurde, wird von W.H. Schmidt dem Leser vorenthalten. Darin wurde der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen selbst in dem einfachen Parallelismus wie Ex 3,4 »Jahwe sah, daß er vom Wege abbog ... und Elohim rief ihn ... an und sagte ...« tatsächlich immer noch als Indiz für Quellenscheidung wegen eines damit angeblich gegebenen doppelten Subjektes angesprochen (1981, 84).
- 7 Die gelegentlich zu beobachtende derzeitige Rede von einer »Renaissance« Wellhausens kann auch als Ausdruck der Suche nach der verlorenen »Goldenen Urzeit« der kritischen

Entstehung des Pentateuch längst aufgebrochen ist. Dies ist u.a. daran zu erkennen, daß sich die literarkritische Theoriebildung in verschiedene Zweige<sup>8</sup> weiterentwickelt hat. Die Unauffindbarkeit einer eigenen Identität für den Elohisten im Vergleich zum Jahwisten<sup>9</sup>, die Preisgabe des Jahwisten als eigenständiger Quelle überhaupt<sup>10</sup>, die völlig gegensätzlich gefüllte Identität<sup>11</sup> des Jahwisten bei Beibehaltung des etablierten Siglums J sind

Forschung am AT verstanden werden mit den damit typischerweise einhergehenden Ansätzen zur Kanonisierung klassischer Lehrmeinungen, vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*. München 1992, 103ff. Mit wissenschaftlicher Arbeit hat die Festschreibung des Erkenntnisstandes der letzten Jahrhundertwende allerdings nicht direkt zu tun.

- 8 B. Seidel, a.a.O.: Die Interpretationen bei der Fortführung des literarkritischen Erbes »driften auseinander, und produzieren nicht nur weitere Differenzierungen in der Theorie, sondern bringen Alternativkonzepte hervor, deren Einzelschauungen Überschnidungen und Verflechtungen mit konkurrierenden Konzepten aufweisen« (480). Vgl. u.a. R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. BZAW 147. Berlin/New York 1976; ders. »The Future of Pentateuchal Criticism«, *He-noch VI* (1984) 1-15; H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich 1976; R. Riesner, »Die Ursprünge der Geschichtsschreibung in Israel: Der Beitrag von Moshe David Cassuto (1883-1951) zur Pentateuchfrage«, *ThB* 6 (1975) 106-114; Y.T. Radday u.a., *Genesis: an Authorship Study in Computer Assisted Statistical Linguistics*. AnBib 103, Rome 1985; J. van Seters, *In Search for History: Historiography in the ancient World and the Origins of Biblical Historiography*. New Haven 1983. G. Maier, »Kritisches zur Pentateuchkritik«, *ThB* 16 (1985) 286-289; G.J. Wenham, »Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism«, R.N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. JSOT.S 53. Sheffield 1987; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*. BZAW 189. Berlin/New York 1990; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. New York 1992. Vgl. H.H. Klement, »Rezension zu S. Boorer, The Promise of the Land as Oath«, *JETH* 8 (1994) 140-142.
- 9 Vgl. u.a. P. Volz/W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* BZAW 63. Berlin 1933; R.N. Whybray, »The Joseph Story and Pentateuchal Criticism«, *VT* 18 (1968) 522-528; G.W. Coats, *From Canaan to Egypt*. CBQ.MS 4. Washington 1978; C. Westermann, *Genesis 37-50*. Neukirchen-Vluyn 1982; Y.T. Radday u.a., »Genesis, Wellhausen and the Computer«, *ZAW* 94 (1982) 467-481.
- 10 H.H. Schmid 1976; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*. AthANT 67, Zürich 1981; R. Rendtorff 1976, 144: »Die Diskussion über die Fragen der Abgrenzung der Quellen wurde ... sehr bald zu einem höchst esoterischen Spiel«, und: »Die Annahme von »Quellen« im Sinne der Urkundenhypothese vermag heute keinen Beitrag mehr zum Verständnis des Werdens des Pentateuch zu leisten.« (148). Die Metamorphose des Jahwisten wandelte den Verfasser/Theologen einer Ur-Schrift zum abschließenden Sammler/Redaktor einer Tradition bis zu einer exilisch/nachexilischen Redaktionsschicht im Laufe der Texttransmission, die von anderen meist Dtr-siglierten Redaktionsschichten derselben Zeit nicht mehr seriös zu unterscheiden ist.
- 11 Für W.H. Schmidt 1981, der älteste Geschichtsschreiber einer Pt-Quelle, präzise zu datieren: Wegen der Ähnlichkeit des Frondienstes bei den Baumaßnahmen in Pithom und Ramses als Vorratsstädte in Ex 1,11 mit 1Kön 9,19 »... blickt die jahwistische Darstellung auf die Glanzzeit Davids bereits zurück und entstand in der Bauperiode von Salomos Regierungstätigkeit« (96); für J. van Seters 1983, bestand zunächst das DtrG, das von einem einzigen Autor zusammenhängend in exilischer Zeit geschrieben wurde. Diesem wurde von einem anderen Schriftsteller, dem Jahwisten, Gen-Num als einheitliches

nur einige Aspekte, die die gegenwärtige Problematik und die Krise der Literarkritik andeuten<sup>12</sup>.

### 1.2. Zur Relevanz literarkritischer Arbeit

Dabei ist die Quellenscheidung als ein relativ junges Phänomen anzusehen, gemessen an dem Alter biblischer Exegese. Das Ideal der Renaissance und der Aufklärung, daß Sinnorientierung von den Ursprüngen und Urformen her zu bestimmen sei, hatte vor erst 250 Jahren zur Suche nach dem kanonischen Urtext und dann weiter zu den hypothetisch erschlossenen Vorformen und Quellentexten der vorhandenen kanonischen Heiligen Schrift geführt. Die Kenntnis dieser Vorstufen wurde als für die Sinngebung der biblischen Botschaft maßgeblich angesehen, Überarbeitung oft als ›wertlos‹ negativ qualifiziert<sup>13</sup>. Die Beschäftigung mit den Ur-Texten – nicht den kanonischen, sondern deren hypothetisch rekonstruierten Quellenschriften – galt als Grundlage für eine seriöse theologische Auswertung der Bibel. Insbesondere wissenschaftliche theologische Arbeit hatte sich daran auszuweisen.

In diesem Forschungsklima kam der Rekonstruktion dieser Texte und damit den Instrumentarien der Quellenscheidung eine Schlüsselrolle zu. Ihre Ergebnisse hatten Bedeutung nicht nur für die Fragen der Entstehung der biblischen Bücher, sondern darauf aufbauend für die Möglichkeit einer alttestamentlichen Theologie und die Rekonstruktion einer Geschichte Isra-

Vorwort exilisch oder nachexilisch vorgeschaltet. Zu den ähnlichen Spätdatierungen von M. Rose und H.H. Schmid vermutet B. Seidel, »daß mit dieser Absicht eine gewisse Mutlosigkeit verbunden sein könnte, zu einer festen Definierung des Anfangs in der literarischen Genese bestimmter Pentateuchtexte zu gelangen – vielleicht aus imaginären Ängsten vor ›Historismus‹ oder ›Positivismus‹« (483).

- 12 Abgesehen von den Einsichten der literaturwissenschaftlichen Ansätze, die den in der theologischen Literarkritik immer noch wirksamen Stand der Literaturwissenschaft des vorigen Jahrhunderts außerordentlich kritisch werten. Vgl. u.a. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: IUP 1985 zur alttestamentlichen Literarkritik, die er charakterisiert als »incredible abuse ... for over two hundred years of frenzied digging into the Bible's genesis, so senseless as to elicit either laughter or tears. Rarely has there been such a futile expense of spirit in a noble cause; rarely have such grandiose theories of origination been built and revised and pitted against one another on the evidential equivalent of the head of a pin; rarely have so many worked so long and so hard with so little to show for their trouble.«. Und D. Gunn, »New Directions in the Study of Biblical Narrative«, *JSOT* 39 (1987) 66, der konstatiert: »It is no exaggeration to say that the truly assured results of historical critical scholarship concerning authorship, date and provenance would fill but a pamphlet«.
- 13 L. Ruppert 1994, 268f: »So standen Prophetenworte, die man für echt erklärt hatte, hoch im Kurs, während man ›unechte‹ Prophetenworte als epigonenhafte Erzeugnisse wertete (so etwa B. Duhm), was in gleicher Weise auch bei bestimmten priesterlichen Texten, vorab Gesetzestexten des Pentateuch geschah«.

els überhaupt<sup>14</sup>. Die exegetische Grundlage der Theologie verlagerte sich von der Orientierung an der ›Heiligen Schrift‹ in der vorhandenen kanonischen Gestalt zu den literarkritisch erschlossenen Vorformen der biblischen Bücher<sup>15</sup>. Eine Schöpfungstheologie der Genesis zu formulieren, galt und gilt bis heute weithin als laienhaft, wenn man nicht zu erkennen gibt, daß man zwischen einer priesterlichen und einer jahwistischen zu unterscheiden geneigt ist.

Wenn also elohistische, deuteronomistisch-nomistische etc. Theologien das maßgebliche Fundament bilden für den Transfer theologischen Sinns, z.B. in der homiletischen Anwendung biblischer Texte, dann kommt damit diesen durch Anwendung des literarkritischen Instrumentariums synthetisierten Quellentexten ein weichenstellendes theologisches Gewicht zu<sup>16</sup>. Änderungen in der Arbeit der Literarkritik führen jedoch zu anderen Basistexten, die wiederum zu anderen Theologien Anlaß geben etc. Die Arbeit an den Quellentexten hat deshalb in diesem Kontext gleichzeitig Implikationen für alle anderen Bereiche der alttestamentlichen Forschung<sup>17</sup> und für die Verwendbarkeit der Texte in der Predigt.

### 1.3. Die Konkurrenz hypothetischer Welten

Hatte De Wette in seiner Einleitung von 1806 bereits vor der Bildung sekundärer Hypothesen auf der Basis anderer Hypothesen gewarnt<sup>18</sup>, so hat gerade dies die alttestamentliche Forschung der letzten 200 Jahre ausgezeichnet. Die Hypothesengebäude über denkbare Vorstufen der alttestamentlichen Bücher nahmen an Komplexität zu, bis die Phase der Bildung immer neuer Hypothesen zur Literarkritik etwas ermüdete und von dem neuaufkommenden Interesse an überlieferungs- und redaktionsgeschichtli-

14 Schon für Wellhausens Prolegomena maßgeblich; vgl. z.B. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*. Stuttgart 1923-1929, der mit quellenkritischer Erörterung beginnt, bevor er zur Darstellung kommen kann.

15 Vgl. L. Ruppert 1994, 268: »Die literarhistorische Fragestellung war beherrschend. Echtheitsfragen, Dekomposition, Quellenscheidung standen im Vordergrund ... Den älteren, ältesten Quellen widmete man die Hauptaufmerksamkeit; Bearbeitung, Redaktion, Komposition galten als weniger interessant ... Die Aussage des vorliegenden Bibeltextes kam so gut wie nicht in den Blick, er interessierte auch wenig«.

16 Das Erlernen der entsprechenden Methoden gehört deshalb als Proseminar zum Anfangsstudium jedes Theologiestudenten.

17 Von W.H. Schmidt 1988, 2 sicher richtig gesehen (s.o.).

18 W.M.L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*. Halle: Schimmelpfennig & Compagnie 1806; reprogr. Nachdruck, Darmstadt 1971. Er wendet sich energisch gegen die Möglichkeit, eine These aufzustellen, deren Unstimmigkeiten dann durch Überarbeitungsphasen erklärt werden. Die Annahme einer Überarbeitung »ist hier aber um so willkürlicher, da die erste, worauf sie sich gründet, die Hypothese jener Lebensbeschreibung Davids noch nicht erwiesen ist. Leere Hypothese auf leere Hypothese!« (14)

chen Fragestellungen abgelöst wurde<sup>19</sup>. Es war die Verzahnung der literarkritischen Hypothesen mit seiner im geistigen Klima seiner Zeit als äußerst plausibel empfundenen Rekonstruktion der Geschichte Israels auf der Folie eines religionsgeschichtlichen Fortschrittsgedankens, die zur Standardisierung von Wellhausens Gestalt der Quellenscheidung am Anfang dieses Jahrhunderts geführt hatte.

In der Folge wurden die Kenntnisse der literarkritischen Hypothesenwelt und der in ihr agierenden Figuren sowie der ihnen jeweils zugewiesenen Textsegmente zur Einstiegsvoraussetzung für die Teilhabe am wissenschaftlichen Gespräch zum Alten Testament. Während der nicht-wissenschaftliche Bibelleser etwas anfangen konnte mit Namen wie Esau oder Bileam, Debora und Esther, so beschäftigte sich die Kommunikation der wissenschaftlichen Bibelauslegung vorrangig mit den fiktiven Gestalten der literarkritischen Hypothesenwelt: Jahwist, Elohist, Priester, die Gruppe der Deuteronomisten, die in alle Phasen die Hauptfiguren begleitenden Redaktoren etc. In diesem Kontext besteht wissenschaftliche Exegese zum Teil darin, darüber zu entscheiden, welcher realexistierende Text oder Textteil wann, warum, von wem, unter welchen Voraussetzungen einer der hypothetisch rekonstruierten Gestalten zugeschrieben wurde und wer das u.U. ganz anders sah. Wissenschaftliche Arbeit am Alten Testament zeichnete sich zu einem großen Teil dadurch aus, diese angenommenen Verbindungen von Texten und Textteilen mit den fiktiv vorgestellten Textschreibern und Redaktoren zunächst nachzuvollziehen, dann sie zu überprüfen, um sie zu bestätigen, zu verwerfen, zu modifizieren oder grundlegend umzubauen. Da es sich um hypothetische Gestalten handelte, konnten sie bei Bedarf relativ schadlos modifiziert werden.

Ging es bei der Überarbeitung der literarkritischen Hypothesenwelt in der Zeit nach Wellhausen zunächst um Modifikationen innerhalb abgesteckter Grundannahmen<sup>20</sup> wie der angenommenen Existenz dieser Hauptfiguren<sup>21</sup>, so begegnen heute in der internationalen Diskussion recht

19 Eindrucksvoll nachgezeichnet von der zu Unrecht selten berücksichtigten Arbeit von S. Külling, Zur Datierung der Genesis-P-Stücke. Kampen 1964. Vgl. auch H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1988.

20 B. Seidel 1994, 478f: Trotz des »neuen historisch-literarkritischen Grundgefühls« der »Skepsis gegenüber der Beschreibung einer literarischen Quelle« wird auch ohne präzise Beschreibung allgemein »auf den (noch) vorhandenen Grundkonsens« verwiesen: es »war per se ein Totalverzicht auf die Beschreibung theologischer Intentionen literarischer Teilbereiche des ATs, wie sie die Urkunden darstellten, nicht möglich. Dies wäre einem wissenschaftlichen Offenbarungseid gleichgekommen«.

21 So wurden den bekannten Figuren der bestehenden Hypothesenwelt ein »Nomade«, dann ein »Laie« und ein »G« (Schreiber einer Grundschrift) zugesellt, oder die einzelnen Akteure wurden mit scharfsinnigem Aufwand als Doppelgänger enttarnt J1 und J2 bzw. als vielgesichtige Kollektive.

verschiedene konkurrierende Hypothesenwelten zur Erklärung derselben Phänomene. Die Charakterausstattung der einzelnen fiktiven Akteure erweist sich dabei jedoch zunehmend als nicht mehr kompatibel<sup>22</sup>. Nicht nur die Frage der Pentateuchkritik, auch andere Bereiche der alttestamentlichen Disziplin sind davon tangiert<sup>23</sup>. Hatte schon Helga Weippert in ihrem Forschungsüberblick zum »Deuteronomistischen Geschichtswerk« resümiert<sup>24</sup>, daß »die gegenwärtige Wissenschaftssituation wohl am ehesten als polyphon« zu klassifizieren sei, so klagt H.D. Preuß am Schluß seines umfangreichen Literaturüberblicks<sup>25</sup> zum Thema:

»Die Forschung driftet auseinander. Bei einem »integrated« oder »close reading« kann der Interpret natürlich alles das finden, was ihm selbst wichtig ist; bei historisch-kritischen Fragen findet er meist das, was der Schule entspricht, der er sich zurechnet. So bestehen die einzelnen Schulen und Modelle nebeneinander her, jeder Alttestamentler bastelt nicht nur seine eigene Pentateuchtheorie<sup>26</sup>, sondern bald (?) auch sein Bild des DtrG. Die methodischen Reflexionen betr. Schichten, Vorlagen etc. bleiben – soweit sie überhaupt genauer auf gegenteilige Meinungen positiv kritisch und weiterführend eingehen – systemimmanent.«<sup>27</sup>

Daß eine solche Forschungslage einer Situation entspricht, wie sie Thomas Kuhn<sup>28</sup> in seinem Klassiker<sup>29</sup> zur Struktur des Wandels wissenschaftlicher Forschung als Phase eines Paradigmenwechsels dargestellt hat, erscheint evident. Als typisch für solche Umbrüche beschreibt Kuhn, daß alternative Ansätze zunächst konkurrierend nebeneinander beständen. Veraltete wis-

- 22 Neben dem Verschwinden von E hat J völlig verschiedene Gesichter angenommen, ganz zu schweigen von dem Heer der Figuren, die mit Dtr sigliert werden: Dtr1, Dtr2, Dtr<sup>P</sup>, Dtr<sup>N</sup>, Dtr<sup>H</sup>, Dtr<sup>JE</sup>, Dtr<sup>RJE-NI</sup> ...
- 23 Vgl. u.a. H.H. Klement, »Josua und das DtrG: Zur Bedeutung von H.J. Koorevaar, De Opbouw van het Boek Jozua«, *JETH* 5 (1991) 37-46.
- 24 H. Weippert, »Das deuteronomistische Geschichtswerk: Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung«, *ThR NF* 50 (1985) 213-249.
- 25 H.D. Preuß, »Zum deuteronomistischen Geschichtswerk«, *ThR NF* 58 (1993) 229-264.341-395, Zitat: 394.
- 26 H.D. Preuß verweist auf K. Koch, *VT* 37 (1987) 448.
- 27 H.D. Preuß 1993, 245: »Aus dem Nachwort von Th. Römer, der sich in seinen Hauptthesen nicht geschlagen gibt, sei zuerst der (wohl leider zutreffende) Hinweis aufgenommen, daß literarkritische Arbeiten nicht oder nur innerhalb von »Schulen« konsensfähig sind«. Zur Infragestellung der These eines DtrG überhaupt vgl. C. Westermann, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?* ThB 87 AT. Gütersloh 1994.
- 28 Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962; dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt 1967 viele Auflagen. Zitate aus Suhrkamp-Tb-Ausgabe <sup>10</sup>1989.
- 29 So W. Brueggemann, *The Bible and Postmodern Imagination: Texts under Negotiation*. London 1993, 7. Vgl. H. Hempelmann, »Christlicher Glaube vor dem Forum kritischer Vernunft: Der wissenschaftstheoretische Ansatz Th.S. Kuhns und seine Bedeutung für die theologische Wissenschaft«, *ThB* 14 (1983) 33-40.

senschaftliche Leitbilder würden weniger durch Argumente als vielmehr durch Akzeptanz eines anderen Paradigmas abgelöst<sup>30</sup>. Daß sich dieses, wie Kuhn an Beispielen belegt hat, selbst in den durch experimentelle Überprüfung leichter verobjektivierbaren Zusammenhängen der naturwissenschaftlichen Disziplinen häufig erst in Zusammenhang mit einem Wechsel der Forschergenerationen ereignet<sup>31</sup>, mag für mögliche Paradigmenwechsel in geisteswissenschaftlich orientierten Fachbereichen wie der Theologie<sup>32</sup> kaum leichtere Verhältnisse erwarten lassen.

## 2. Zum Beitrag der Arbeit von Hans Jürgen Tertel

### 2.1. Die Suche nach einem empirischen Modell für Literarkritik

In diesem Zusammenhang von Infragestellung und Neuorientierung der literarkritischen Forschung verdient die Arbeit von Hans Jürgen Tertel *›Text and Transmission‹* besondere Aufmerksamkeit, versucht sie doch, die Plausibilität literarkritischer Methodik selbst in den Blick zu nehmen und zu überprüfen. Dabei scheinen Tertel weder dogmatische<sup>33</sup> noch pragmatische<sup>34</sup> Vermeidungsstrategien zur Beantwortung literarkritischer Fragestellungen hilfreich. Er bezieht seinen Standort damit paradigmatisch innerhalb der Welt der traditionellen Logik literarkritischer Arbeit, möchte diese aber nicht einer frei spekulierenden Modellbildung überlassen, sondern sie auf eine empirisch abgesicherte Basis stellen.

- 30 Th.S. Kuhn <sup>10</sup>1989, 159: »Die Befürworter konkurrierender Paradigmata bewegen sich immer auf verschiedenen Ebenen. Keine Seite will alle die nichtempirischen Voraussetzungen, welche die andere für die Vertretung ihres Standpunkts braucht, zubilligen ... Der Wettstreit zwischen Paradigmata kann nicht durch Beweise entschieden werden.«  
 »In einem Sinn ... üben die Befürworter konkurrierender Paradigmata ihre Tätigkeit in verschiedenen Welten aus ... Da sie in verschiedenen Welten arbeiten, sehen die beiden Gruppen von Wissenschaftlern verschiedene Dinge, wenn sie vom gleichen Punkt aus in die gleiche Richtung schauen« (161).
- 31 Th.S. Kuhn <sup>10</sup>1989, 162: »Die Übertragung der Bindung von einem Paradigma auf ein anderes ist eine Konversion, die nicht erzwungen werden kann« ... »Konversionen geschehen eine um die andere, bis dann, nachdem die letzten Widerstandleistenden gestorben sind, die gesamte Fachwissenschaft wieder unter einem einzigen, allerdings nunmehr anderen Paradigma arbeitet« (163).
- 32 Vgl. B. Seidel 1994, 479f: »So wird man m.E. behaupten können, und das ist sicher keine zu kühne Aussage: Mit dem Tod von Alt, Noth, v.Rad und Eißfeldt kam eine Periode alttestamentlicher Wissenschaft an ihr natürliches Ende; nicht allein der Penta-teuchforschung fehlte der Mut oder auch der Trotz, Modelle trotz ihrer Ecken und Kanten durchzuhalten, sondern gleichermaßen auch der Einleitungswissenschaft und der mit ihr in engem Konnex stehenden spezifischen Theologie des ATs«.
- 33 Genannt wird als Beispiel das Vorverständnis von E.H. Merrills, *Kingdom of Priests*. Grand Rapids 1987.
- 34 Wie z.B. R. Alter, *Art of Biblical Narrative*. New York 1981.

Zu den Hauptkriterien bei der Identifizierung literarischer Uneinheitlichkeit zählen heute bekanntermaßen als Dubletten etikettierte Einheiten, ferner Sprünge und Spannungen in den Texten sowie die Auffassung, daß sich der gegenwärtige Textbestand als Ergebnis eines literarischen Wachstumsprozesses begreifen läßt<sup>35</sup>. Ob diese drei Kriterien bzw. ihre als selbstevident empfundene Tauglichkeit für literarkritische Operationen tatsächlich als gegeben anzunehmen ist, möchte Tertel einer Überprüfung unterziehen. Als Mittel dazu dienen ihm Analysen von Text-Dokumenten aus der assyrischen Königsannalistik, deren Weitergabe in mehreren Stadien tatsächlich verfolgt werden kann. Daß eine Beobachtung vorhandener Texte eher zu zurückhaltenden quellenkritischen Urteilen führt, belegt die diesbezügliche Einschätzung des Akkadisch-Forschers A. Ungnad<sup>36</sup> zur Arbeit der Theologen:

»Die literarkritische Arbeit ist nicht zu entbehren, wollen wir nicht auf den Versuch verzichten, zu erkennen, wie der Künstler den Kranz gebunden hat. Nur soll man von solcher doch recht untergeordneten Arbeit nicht soviel Aufhebens machen, wie dies namentlich von der alttestamentlichen Textkritik geschieht ...«. Ungnad betont den hypothetischen Charakter der Literarkritik, die es wenig wahrscheinlich sein lasse, »daß uns ein gütiges Geschick einmal Texte beschert, die im Alter wesentlich über die bekannten Rezensionen hinausgehen, also etwa den Jahwisten in seiner reinen Gestalt ... Deswegen ist gerade hier zügelloser Kritiklosigkeit Tür und Tor geöffnet, und mancher würde mit seinen wilden Hypothesen zurückhalten, wenn er nicht genau wüßte, daß eine Kontrolle seiner Ansichten niemals möglich ist. Ganz anders liegen die Verhältnisse bei den Assyriologen. Er muß jederzeit gewärtig sein, daß neue Funde seine Ergänzungen, Vermutungen und Hypothesen einer scharfen Kritik aussetzen können ... Gerade das Gilgamesch-Epos zeigt uns durch seine Geschichte, wie wenig sich voraussagen und vermuten läßt, wenn man sich über den Boden der Überlieferung erhebt ...«. <sup>37</sup>

Die Nichtverifizierbarkeit der hypothetischen Annahmen der alttestamentlichen Literarkritik, die in den Augen des Assyriologen methodisch als von »zügelloser Kritiklosigkeit« bestimmt und als »wilde Hypothesen« erscheinen, stellt eine außerordentliche Schwäche dar, die bei dem der Literarkritik zukommendem großen theologischen Gewicht besonders bedacht werden müßte.

Um diesem Mangel abzuhelfen, möchte Tertel seinen Beitrag leisten durch die Untersuchung der tatsächlichen Vorgänge beim Abschreiben und der Verwendung von Texten in neuen Kontexten in altorientalischen Zeiten. Beispiele, an denen solche Vorgänge überprüfbar sind, sind gegeben. Um der größeren Allgemeingültigkeit der Ergebnisse willen, grenzt er zunächst methodisch sowohl die Auswertung des Befundes bei den altorientalischen

35 In teilweiser Ablösung klassischer Quellenkritik durch überlieferungsgeschichtliche Ansätze, wobei verschiedene Kompositionsschichten von Textkernen abgeschält werden.

36 A. Ungnad, »Gilgamesch-Epos und Odyssee«, *Das Gilgamesch-Epos*, hg. v. K. Oberhuber. WdF 215. Darmstadt 1977, 104-137.

37 A. Ungnad 1977, 106f; zit bei H.J. Tertel 1994, 7.

Epen<sup>38</sup> und bei der Beziehung zwischen Chr und Sam/Kön<sup>39</sup> aus. Als fruchtbar für das Anliegen erweisen sich ihm die Kampfberichte in den assyrischen Königsannalen. Ausführlich untersucht Tertel das Überlieferungsschicksal von Textdokumenten aus der Zeit Sanheribs und Assurbani-pals<sup>40</sup>, bei denen nicht nur mehrere Folgen von Transmission vorliegen und ausgewertet werden können, sondern sich auch die chronologische Abhängigkeit untereinander als relativ gesichert erschließen läßt.

## 2.2. *Wie assyrische Redaktoren ihre Quellen behandeln*

Untersucht werden von Tertel zunächst Veränderungen im makrostrukturellen Aufbau der Texte bei ihrer Wiederverwendung in neuen Kontexten. Diese sind jeweils signifikant. In der Regel stellen sie sich als Verkürzungen des Quellenberichtes dar. Der Akzent der Zweit- und Drittdarstellung konzentriert sich mit steigender Tendenz auf die jeweilige Hauptaussage. Während in den Ausgangsberichten über den Schlachtenverlauf verschiedene wichtige Phasen des Kampfgeschehens nachgezeichnet werden können, konzentriert sich der Abschreiber häufig auf die Wiederholung der für die Entscheidung maßgeblichen Schlußphase. Die erzielten Ergebnisse der Schlacht treten in den Vordergrund gegenüber dem Interesse am Ablauf der Ereignisse. Hinweise auf Aktionen und Bewegungen der Gegner, die in den Ausgangsberichten noch mitgeteilt waren, werden ausgelassen. Auch finden in den Ersttexten eine Vielzahl von handelnden Einzelpersonen Erwähnung, z.T. ohne daß ganz deutlich wird, welche tatsächliche Bedeutung ihrer Erwähnung zukommt. Bei Wiedergebrauch der Texte treten diese dann deutlich in den Hintergrund zugunsten der siegreichen Hauptperson.

Tertel faßt seinen ersten Durchgang zusammen: »At least for the development of Sennacherib's campaign accounts common trends are apparent. The narrative structure and participant orientation pattern have become progressively simpler. The narrative was edited with its outcome in view. The redactors thus resolved the chronological order of the first version«<sup>41</sup>.

38 Wegen zu großer Spielräume und Unsicherheiten bei der Bewertung möglicherweise gegebener literarischer Abhängigkeiten und der chronologischen Ansetzung der Texte. Aber vgl. J.H. Tigay, »The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic«, in: ders. (Hg.), *Empirical Models for Biblical Criticism*. Philadelphia 1985.

39 Als Einzelbeispiel wären die Ergebnisse zu unsicher, um daraus allgemeingültigere Kriterien ableiten zu können.

40 Bibliographische Angaben und weitere Beispiele im Appendix bei H.J. Tertel 1994, 247-291.

41 H.J. Tertel 1994, 95. Zur Chronologie: »A thematic rather than a chronological order can also be observed as a result of redactorial intervention ... The order of narration is according to importance« (135, Anm 276).

» Eine Rekonstruktion von Ursprungstexten aus den Sekundärtexten erwies sich ohne das Verhandensein externer Dokumente als unmöglich. Die emittierten Abschnitte ließen sich auch nicht durch noch so scharfsinnige Phantasie neu erschließen. Bei Texten, die einer mehrfachen Transmission unterworfen waren, ließ sich auch die chronologische Abfolge der Einzelereignisse nicht mehr rekonstruieren. Die Bearbeiter veränderten die Texte mit dem erreichten Ergebnis vor Augen in harmonisierender Weise, was jegliche Möglichkeit für eine Rekonstruktion von Vorstufen zusätzlich ausschließt. Wenn trotz der harmonisierenden Redaktion Unstimmigkeiten und Brüche in den Texten bestehen blieben, so deuten diese keineswegs auf Unzuverlässigkeit der darin enthaltenen Informationen hin<sup>42</sup>.

Im Verlaufe der Transmission der verschiedenen Kriegsberichte ergab sich z.T. eine weitgehende Stilisierung, die zur phraseologischen Angleichung des Wortlautes von verschiedenen Kampfhandlungen führte. Manchmal wurden die Darstellungen unterschiedlicher Kämpfe fast wortgleich vorgetragen. Eine Überprüfung der Ursprungsfassung ausgehend von solchen Texten erweist sich als nicht mehr möglich. Die Implikationen für die Beurteilung von solchen narrativen Dubletten erscheinen weitreichend: »We cannot *a priori* assume that two similar narratives constitute alternative versions of one story. In the light of the literary development of Assyrian annals the assimilation of originality of different accounts with common features seems more probable«<sup>43</sup>. Tertel nennt auch ein Beispiel, in dem drei Kriegsberichte mit verallgemeinernden Anmerkungen zu einem einzigen kontrahiert wurden<sup>44</sup>. Die in der traditionellen Quellenscheidung wirkende Mutmaßung, daß Dubletten Erzählvariationen einer gemeinsamen Urform darstellen, wird durch diesen Befund sehr grundsätzlich hinterfragt. Empirisch erweist sich das Gegenteil als eher zutreffend.

Bei den mikrostrukturellen Veränderungen wie Satzbau und Wortwahl fanden sich im Verlauf der Transmissionsprozesse ebenfalls in der Regel Kürzungen. Häufig ausgelassen wurden Adjektive, Umschreibungen, Adverbien, Adverbialsätze, die die Lebendigkeit der Darstellungen deutlich reduzierten. Außerdem fanden sich Bündelungen von Aussagen oder der Ersatz von Listen durch Oberbegriffe.

42 H.J. Tertel 1994, 121: »In the present case the creation of inconsistency may be related to a trend towards increasing harmonization of participants' designation. The literary development of Assubanipal's *annals* demonstrates that inconsistencies in *late* versions cannot simply be ascribed to only one particular mode of origin«. Tertel nennt als Gründe für Inkonsequenz auch Auslassungen oder Übertragung von Aktionen nachgeordneter Teilnehmer auf die Hauptperson.

43 H.J. Tertel 1994, 133.

44 H.J. Tertel 1994, 151.

### 3. Zur Bedeutung der Ergebnisse für die literarkritische Arbeit am Alten Testament

Wenn eine Analogie zu den Verhältnissen in den biblischen Geschichten als möglich angesehen wird, so lassen sich von dem bei der assyrischen Redaktorentätigkeit gemachten Befund einige Aspekte auswerten. Tertel weist die These ab, daß die Überlieferungsformen des Alten Testaments aus Gründen ihrer Einzigartigkeit nicht aus dem altorientalischen Kulturraum her verstanden werden sollten. Die singuläre Besonderheit der Bibel bezieht sich auf ihre Inhalte, nicht auf die Art ihrer materialen Transmission. Die durch die Untersuchung empirisch verifizierbaren Veränderungsvorgänge bei der Bearbeitung von Quellentexten stellen damit ein Modell bereit, das in Analogie für die Bewertung möglicher Spuren von Quellentexten in der Bibel Anwendung finden kann.

Ausgehend von den aus der Beobachtung abgeleiteten wiederkehrenden Prinzipien vergleicht Tertel an exemplarisch ausgewählten Abschnitten die Beziehungen zwischen dem Chronikbuch und den parallelen Sam/Kön-Texten. Ohne die anstehenden synoptischen Fragen umfassend klären zu wollen, findet er bei der Aufnahme der Texte durch den Chronisten dieselben Verhältnisse vor, wie sie bei der Transmission der assyrischen Geschichten zu beobachten waren: Reduktion auf Hauptpersonen, das Auslassen von Hinweisen auf die Tätigkeit von Gegnern, die Konzentration auf den Hauptkonflikt, eine Reduktion der Teilnehmerpartizipation, das Weglassen von attributiven Elementen etc. Die Vergleichbarkeit der Verhältnisse in den Prozessen literarischer Vermittlung hat sich damit zumindest für dieses biblische Buch bestätigt.

Die Anwendbarkeit des erarbeiteten empirischen Modells auf die literarkritische Arbeit an Texten des Alten Testaments hat Tertel anhand von 1Kön 22,1-38 und 1Kön 20 überprüft. In beiden Abschnitten handelt es sich ähnlich wie bei den untersuchten assyrischen Texten um Kriegsberichte, damit ist eine größere Vergleichbarkeit gegeben. Verglichen werden für 1Kön 22,1-38 die literarkritischen Analysen von E. Würthwein, H. Seebaß, H. Schweizer, O.H. Steck, H. Weippert und S.J. De Vries und für 1Kön 20 die Arbeiten von J. Wellhausen und H.C. Schmitt. Dabei stellt Tertel fest, daß die quellenkritischen Rekonstruktionen bei diesen Arbeiten sich durchweg ausschließlich auf textimmanente Evidenz stützen, ein Vorgang, der sich für die vorhandenen beobachteten assyrischen Dokumente als unmöglich erwiesen hatte<sup>45</sup>. Dabei waren die untersuchten Vorschläge für Textge-

45 Es wäre wünschenswert, diesen Punkt der Unmöglichkeit einer Rekonstruktion von Vorläuferfassungen aufgrund textimmanenter Evidenz wegen seiner erheblichen Implikationen für alttestamentliche Arbeitsmethodik noch präziser u.U. in einem separaten Aufsatz auszuformulieren.

nesen trotzdem keineswegs in der Lage, die Zahl der Inkonsequenzen bzw. notwendiger Hilfs-Hypothesen zu reduzieren.

Wenn demgegenüber die bei den assyrischen Texttransmissionen beobachteten Verhältnisse analog zur Erklärung herangezogen werden, ergibt sich für beide Texte schlüssig das Bild einer frühen Fassung. Die Anzahl der in den Geschichten mitwirkenden Personen ist hoch. Es finden sich Sätze, die zum Handlungsablauf wenig beitragen und die bei einer Bearbeitung, die sich auf die wesentlichen Ergebnisse konzentriert, leicht hätten ausgelassen werden können. Verglichen mit dem empirischen Modell erweisen sich die in der Logik traditioneller alttestamentlicher Literarkritik vorgeschlagenen Operationen als wenig überzeugend.

Bei Tertels Beobachtungen haben sich alle drei Basisannahmen, die als Standardinstrumente traditioneller Literarkritik dienen (Dubletten, Brüche, Textwachstum), als nicht belastbar gezeigt. Das Zustandekommen von Dubletten stellte sich grundsätzlich anders dar als üblicherweise vermutet<sup>46</sup>. Das Vorhandensein von Brüchen und Unstimmigkeiten in einem Abschnitt kann keineswegs ausschließlich als Ausgangspunkt für Quellenrekonstruktion angesehen werden. Abgesehen von der ernsthaft zuzulassenden Möglichkeit, daß sie sich bereits in der Erstfassung des Textes gefunden haben können, lassen sie sich sowohl durch Auslassung wie durch Ergänzung oder durch Textveränderung begründen. Einzig die Möglichkeit redaktioneller Zusammenstellung von Quellentexten und -schichten zurückzuverfolgen, übersteigt die vertretbaren Aussagemöglichkeiten erheblich. Die Wahrscheinlichkeit einer zutreffenden Rekonstruktion von Vorformen aufgrund textimmanenter Evidenz muß als gegen Null tendierend gewertet werden.

Ferner muß die oft vorausgesetzte Annahme, daß eine Transmission von Texten gleichbedeutend sei mit quantitativem Wachstum, als nicht bestätigt angesehen werden. In traditioneller literarkritischer Sehweise gelten komplexe Texte mit vielen Nebenzügen, die für den Hauptgedankengang u.U. als verzichtbar beurteilt werden könnten, fast selbstevident als das Ergebnis eines oft mehrschichtigen Wachstumsprozesses. Die Analysen von Tertel ziehen die Plausibilität dieser Vermutung erheblich in Zweifel<sup>47</sup>. Auch

46 Tertels empirisches Ergebnis findet sich interessanterweise in Übereinstimmung mit neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen, vgl. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*. New York 1981, 47ff: »Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention«; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington 1985, 365ff: »The Structure of Repetition: Strategies of Informational Redundancy«.

47 Vgl. schon E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. München 21971, 120-137, der die literaturwissenschaftlichen Annahmen der Romantik über allmähliche Wachstumsprozesse bei volkstümlichen Überlieferungen, die für die Ausbildung der formgeschichtlichen Arbeitsmethodik am Anfang dieses Jahrhunderts die Theologie beeinflussten, als in der Linguistik längst überholt bezeichnet hat. – Eine »Ge-

wenn in den assyrischen Texten Ergänzungen vorgenommen wurden, so erweisen sich gerade bei der Wiederverwendung vorhandener Texte Auslassungen, Kürzungen und vor allem die Einebnung von Komplexität als die Regel. Im Vergleich mit den überprüften Verhältnissen in den Dokumenten spricht eine komplexe Charakteristik der Erzählungen mit vielen handelnden Nebenfiguren vielmehr von großer Nähe zu den Erstfassungen. Lange Transmissionsprozesse sind danach für solche Texte mit hoher Wahrscheinlichkeit auszuschließen.

Angesichts der eingangs beschriebenen Auflösung des Forscherkonsenses bezüglich der literarkritischen Arbeit kann die gründliche Arbeit von Tertel nur begrüßt werden. Der von Rendtorff beschriebene Eindruck einer gewissen Esoterik<sup>48</sup> bei der alttestamentlichen Literarkritik, die ironische Kritik des Altsemitisten Ungnad<sup>49</sup> und der Befund lediglich systemimmanenter Konformität<sup>50</sup> addieren sich, auch angesichts des Fehlens jeglicher externer Evidenz für die Gültigkeit der hypothetisch angenommenen Prozesse, zur Notwendigkeit einer generellen Revision des Ansatzes.

Die von Tertel begonnene Erarbeitung von Charakteristika für die Transmission von Texten anhand des Vergleichs von tatsächlich vorhandenen Dokumenten aus vorexilischer Zeit ist der hypothetischen Vermutung solcher Prozesse und solcher Dokumente ganz sicher vorzuziehen. Auch wenn die Ergebnisse nicht starr auf die Situation in den biblischen Büchern zu übertragen sind, so kommen sie den Verhältnissen bei der Verfassung der biblischen Bücher mit hoher Wahrscheinlichkeit näher als die in der Tradition alttestamentlicher Literarkritik angenommenen Wachstumsprozesse. Gerade angesichts der weitreichenden Implikationen für die theologische Arbeit erweist sich eine Neuorientierung als überfällig. Es ist das Verdienst der Arbeit von Hans Jürgen Tertel, hierzu einen wesentlichen Baustein beigesteuert zu haben. Eine positive Applikation der Ergebnisse auf weitere in der literarkritischen Diskussion strittige Beispieltex-te wäre zu begrüßen.

schichte der Idee von wachsenden Texten, die die literarkritische Methodik seit ihren Anfängen in der Romantik begleitet, wäre einer gesonderten Untersuchung wert.

48 R. Rendtorff, 1976, 144; s.o. Anm. 10.

49 A. Ungnad 1977, 106f; zit bei H.J. Tertel 1994, 7; s.o. Anm. 29.

50 H.D. Preuß 1993, 245; s.o. Anm. 21

## Papias und der Presbyter Johannes<sup>1</sup>

### Martin Hengel und die johanneische Frage

Der Theologe Martin Kähler (1835-1912) berichtete vor etwa einem Jahrhundert in seiner berühmten Abhandlung *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* über ein tragisches Erlebnis, das in der Folge prägend für seine Einschätzung der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft werden sollte. Ein junger Mann hatte erfahren, daß in den Augen Friedrich August Gottreu Tholucks (1799-1877) der Nachweis einer nichtapostolischen Abfassung des 4. Evangeliums »ein schwer zu verwindender Schlag für das Christentum« wäre. Kähler hatte diesem strenggläubig erzogenen Mann bei seiner Suche nach Gewißheit zum damaligen Zeitpunkt keine Hilfe bieten können, und dieser ließ sich durch seine Glaubenszweifel schließlich in den Selbstmord treiben<sup>2</sup>. Ohne Zweifel handelt es sich bei der Reaktion des jungen Mannes um eine ganz verfehlte Konsequenz, und mit ziemlicher Sicherheit ist Tholucks Aussage – falls sie in dieser Einseitigkeit gefallen sein sollte – überzogen. Andererseits ist aber doch nicht von der Hand zu weisen, daß es für den christlichen Glauben an den Sohn Gottes nicht völlig unerheblich ist, von wem das Johannesevangelium geschrieben wurde, und vor allem, wie zuverlässig seine Darstellung des Erdenwirkens Jesu ist.

Gegenwärtig wird wohl an kaum einem deutschen Lehrstuhl für Neues Testament die These vertreten, das 4. Evangelium sei vom Zebedaiden Johannes und damit von einem Augenzeugen und engen Vertrauten Jesu verfaßt worden. Um so verbreiteter ist dagegen die Ansicht, das Johannesevangelium sei nicht durch den Apostel Johannes, sondern durch einen von diesem zu unterscheidenden Presbyter gleichen Namens abgefaßt worden. Diese Hypothese wurde neuerdings durch den Tübinger Neutestamentler Martin Hengel aufgegriffen und in der ihm eigenen Gründlichkeit neu begründet. Hengel kommt in seiner Monographie über *Die johanneische Frage* zu dem Ergebnis, die Abfassung des 4. Evangeliums durch den Zebedai-

1 Dieser Aufsatz stellt die erweiterte Fassung eines Vortrags dar, den ich am 8. Dezember 1994 anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises im Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen gehalten habe. Herrn Dr. Heinrich von Siebenthal, Langgöns, der das Manuskript gelesen hat, danke ich für einige hilfreiche Hinweise.

2 Leipzig <sup>2</sup>1896, 8 Anm. 1; jedenfalls wird man Käblers Worte am ehesten in diesem Sinne deuten müssen: »und ist in unbefriedigter Sehnsucht nach Gewißheit zum Schauen – so hoffe ich – hinübergegangen«.

den habe »zu viele historische Gründe gegen sich, als daß man sie mit gutem Gewissen noch aufrecht erhalten könnte«<sup>3</sup>. Die älteste Zuschreibung des Evangeliums an den Lieblingsjünger in Joh 21,24<sup>4</sup> bzw. an einen Autor namens Johannes in der Überschrift (ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ)<sup>5</sup> bezöge sich aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich nicht auf den Apostel, sondern auf einen seiner Schüler gleichen Namens, der in den Quellen als der »Presbyter« bezeichnet wird<sup>6</sup> und sich auch in den beiden kleinen Johannesbriefen (2 Joh 1; 3 Joh 1) mit diesem Titel vorstelle. Erst seit der Mitte des 2. Jh.s sei die Kenntnis dieses historischen Sachverhalts zugunsten einer apostolischen Zuschreibung verdrängt worden<sup>7</sup>. Bei dieser von Hengel angenommenen nachträglichen Zurückführung des 4. Evangeliums auf den Apostel Johannes handelte es sich also offensichtlich um eine Spielart der Pseudepigraphie, deren Entstehung durch die Homonymität des tatsächlichen und des angeblichen Verfassers zu erklären wäre<sup>8</sup>.

Hengel stützt sich zur Begründung seiner Rekonstruktion vor allem auf einige Aussagen, die der Hierapolitanische Bischof Papias zu Beginn des 2. Jh.s in seinem fünfbändigen Werk mit dem Titel *Auslegung von Herrensprüchen* (Λογιῶν κυριακῶν ἐξηγήσεις) gemacht hat; denn diese stellen die ältesten erhaltenen Zeugnisse zur Sache dar. Es handelt sich dabei um einen Hinweis zur Rolle eines gewissen »Presbyters Johannes«, den Papias in seinem von Eusebius auszugsweise zitierten Prolog gibt<sup>9</sup>, und um die Angaben, die er späteren Zeugen zufolge im zweiten Buch seiner Schrift über den frühen Tod des Zebedaiden gemacht hat. Hengels Monographie stellt daher einen willkommenen Ansatzpunkt für eine Überprüfung der Behauptung dar, Papias bezeuge indirekt, daß der Zebedaide Johannes nicht der Verfasser des 4. Evangeliums gewesen sei.

Falls Hengel mit seiner Papiasinterpretation im Recht ist, wird die

3 WUNT 67. Tübingen 1993, 318.

4 Die Worte Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ... ὁ γράψας ταῦτα in 21,24 dürfte besagen, daß der Lieblingsjünger, dessen Schicksal direkt vorher verhandelt wurde (21,20-23), wenigstens das 21. Kapitel, wahrscheinlich aber das gesamte Evangelium verfaßt hat.

5 Daß diese für das 2. (p<sup>66</sup>) und 3. Jh. (p<sup>75</sup>) bezeugte *inscriptio* auf Vorlagen aus dem frühen 2. Jh. zurückgeht und aufgrund ihrer Einheitlichkeit bereits zum Zeitpunkt der Verbreitung des Evangeliums vorgelegen haben dürfte, hat Hengel bereits vor Jahren wahrscheinlich gemacht (Die Evangelienüberschriften. Heidelberg 1984, bes. 47f) und nun erneut unterstrichen (Frage, 30-33.100).

6 Frage, 204.

7 Ähnlich neuerdings Richard Bauckham, Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel, JThS 44 (1993) 24-69, bes. 65-69: Erst für das 3. Jh. sei die Zuschreibung des 4. Evangeliums an den Apostel Johannes nachweisbar; vorher sei es als Werk des gleichnamigen Presbyters angesehen worden.

8 Vgl. dazu Wolfgang Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch. HAW I/2. München 1971, 37-39.

9 Vgl. Theodor Mommsen, Papiianisches, ZNW 3 (1902) 156-159, hier: 156: »Der Sitz der Johannes-Controverse ist Eusebius Bericht über den Papias, hist. eccl. 3,39«.

Grundthese seines Buches nur sehr schwer zu erschüttern sein. Gibt es aber eine plausiblere Deutung der Papiaszeugnisse, so ist die Argumentationskraft seines Johannesbuches wenigstens erheblich schwächer einzustufen<sup>10</sup>.

## 1. Der Herrenjünger und Presbyter Johannes

In dem von Eusebius zitierten Ausschnitt seines Prologs erwähnt Papias zunächst<sup>11</sup>, daß er von den Presbytern (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) historische Nachrichten über das Leben Jesu erhalten und sie in seine Erläuterungen von Herrenlogien eingeflochten habe. Offenbar beansprucht er, mit den erwähnten Presbytern im direkten, persönlichen Kontakt gestanden zu haben<sup>12</sup>. Darüber hinaus hat er aber auch über Dritte von den Aussagen der Presbyter erfahren, indem er Menschen, die ihnen nahestanden, darüber befragte<sup>13</sup>. Umstritten ist nun, warum Papias in der Darstellung seiner Kontakte mit den Presbyterschülern zwischen zwei Arten von Befragungen unterscheidet. *Papias* schreibt:

10 Für eine positive Gesamtwürdigung der Studie Hengels vgl. Eckhard J. Schnabels Rezension in JETH 8 (1994) 161-165, deren Einschätzung ich weitgehend teile.

11 Eus., hist. eccl. III.39.3.

12 Durch παρὰ scheint ein direkter Kontakt mit den Presbytern ausgesagt zu sein; so John B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion*. London: Macmillan, 1889, 145; Theodor Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. Bd I/2. Erlangen 1888, 800-802.853; *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. Leipzig 1900, VI/1, 122f.133; Adolf Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130*. BfChTh 2/3. Gütersloh 1898, 42; Johannes Munck, *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias*. Exegetic Comments on Eusebius, *Ecclesiastical History*, III, 39, HThR 52 (1959) 223-243, hier: 237; C. Stewart Petrie, *The Authorship of »The Gospel According to Matthew«: A Reconsideration of the External Evidence*, NTS, 14 (1967-8) 15-32, hier: 19; und Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*. WUNT 25. Tübingen 1981, 55. Die auf diesem unmittelbaren Weg erlangten Informationen werden durch die anschließend erwähnten *indirekten* Informationen ergänzt. Eine alternative Deutung könnte das παρὰ τῶν πρεσβυτέρων als knappe Zusammenfassung der im folgenden detaillierter aufgeführten Fälle auffassen. Dann hätte Papias die Nachrichten von den Presbytern erhalten, *indem* er ihre Schüler befragte; vgl. William R. Schoedel, *Papias*, ANRW II.27.1 (1993) 235-270, hier: 250. So könnte Eusebius (hist. eccl. III.39.2: »Papias behauptet nirgends im Prolog zu seinen Büchern, Ohren- und Augenzeuge der heiligen Apostel gewesen zu sein«) den Hierapolitaner verstanden haben. Vertreter einer solchen Deutung müßten allerdings nachweisen, daß die Wendung *μανθάνειν* (τι) παρὰ τινός tatsächlich einen *indirekten* Lernvorgang bezeichnen kann und dieser Ausnahmefall im Papiasprolog vorliegt.

13 Einleuchtend ist jedenfalls die von H.J. Lawlor, *Eusebius on Papias*, *Hermathena* 43 (1922) 167-222, hier: 213, gemachte Beobachtung: »Many of us, who listened to valued teachers no longer with us, have refreshed the recollection of sayings dimly remembered, and have learnt many which we had not heard, by communication with our fellow-pupils. Memory and inquiry may go hand in hand«.

»Wenn aber etwa auch einer kam, der die Presbyter begleitet hatte, erforschte ich die Worte der *Presbyter*, nämlich<sup>14</sup>

[1] was Andreas oder was Petrus oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was *Johannes* oder Matthäus oder ein anderer der *Jünger des Herrn sagte*, und

[2] welche Dinge Aristion und der *Presbyter Johannes*, die *Jünger des Herrn*, sagen«<sup>15</sup>.

Papias hat seine Informanten zum einen über die Aussagen einer größeren Gruppe von Personen befragt, die nur teilweise namentlich genannt werden, und andererseits über die Aussagen von nur zwei Männern, deren Namen ausdrücklich erwähnt werden. In beiden Kategorien erscheint der Name Johannes.

Für *Eusebius* war klar, daß es sich um zwei verschiedene Personen gleichen Namens handeln muß. Und er hat diese Interpretation direkt im Anschluß an sein Zitat aus dem Papiasprolog begründet. Für *Eusebius* steht fest, daß mit dem ersten Johannes der Evangelist gemeint sein muß, da er gemeinsam mit anderen Aposteln genannt werde. Von diesem werde ein Namensvetter unterschieden, der mit Aristion verbunden und ausdrücklich als Presbyter bezeichnet werde. Wörtlich heißt es bei *Eusebius*:

»Hier lohnt es sich zu beachten, daß von ihm [Papias] zweimal der Name *Johannes* aufgezählt wird,

[1] wovon er den ersten *zusammen* mit Petrus und Jakobus und Matthäus und den übrigen Aposteln aufzählt – wobei er eindeutig den *Evangelisten* meint –,

[2] dem anderen *Johannes* aber weist er – indem er die Mitteilung auseinandertrennt – bei anderen [Männern] *neben* der Schar der Apostel einen Platz an, indem er ihm den Aristion voranstellt – wobei er ihn doch eindeutig *Presbyter* nennt ...

es ist wahrscheinlich, daß *der zweite Johannes*, falls einer den *ersten* nicht gelten lassen will, die unter dem Namen des *Johannes* überlieferte Apokalypse geschaut hat«<sup>16</sup>.

An seine exegetischen Erwägungen knüpft der Kirchenhistoriker also die vorsichtige Vermutung, bei dem zweiten Johannes könnte es sich um den Verfasser der Apokalypse handeln.

Dieser Unterscheidung zwischen zwei Männern namens Johannes im Prolog des Papias schließt sich Hengel in seinem Buch vorbehaltlos an: »Grundsätzlich setze ich voraus, daß der erstgenannte Johannes und der

14 Wilhelm Larfeld, *Das Zeugnis des Papias über die beiden Johannes von Ephesus* (1922), in: *Johannes und sein Evangelium*. Hg. von Karl Heinrich Rengstorf. WdF 82. Darmstadt 1973, 381-401, hier: 386f, plädiert dafür, den indirekten Fragesatz (τί ... εἶπεν) als Inhaltsangabe der Presbyterworte aufzufassen, und übersetzt: »Ich forschte nach den Mitteilungen der Presbyter darüber, was Andreas usw. oder irgendein anderer Herrenschüler gesagt hat«. Ausführlicher hat bereits John Chapman, *John the Presbyter and the Fourth Gospel*. Oxford 1911, 9-27, diese Deutung verteidigt.

15 Eus., hist. eccl. III.39.4.

16 hist. eccl. III.39.5f.

›Alte‹ Johannes für Papias zwei verschiedene Personen sind«<sup>17</sup>. Es ist seiner Meinung nach eindeutig, daß Papias hier zwischen zwei Männern mit Namen Johannes unterscheidet. Neben dem im ersten Abschnitt genannten *Apostel* Johannes spreche Papias von einem zweiten Mann namens Johannes, den er als »den Presbyter« bezeichne<sup>18</sup>. Im Unterschied zu Eusebius identifiziert Hengel den Presbyter allerdings nicht als Verfasser der *Johannesapokalypse*<sup>19</sup>, sondern als Autor des *Johannesevangeliums* (und der drei johanneischen Briefe). Die Apokalypse ist laut Hengel und seinem Schüler Jörg Frey<sup>20</sup> als das pseudonyme Werk eines Schülers dieses Presbyters anzusehen.

Hengel weist in diesem Zusammenhang zwar beiläufig darauf hin, daß z.B. Gerhard Maier in seinem Buch über die Johannesoffenbarung<sup>21</sup> eine andere Interpretation des Papiasprologs vertreten habe, bezeichnet diese aber ohne nähere Begründung als unzutreffend<sup>22</sup> und setzt sich – soweit ich sehe – an keiner Stelle seiner umfangreichen Studie explizit mit dieser in ähnlicher Form auch von Forschern wie<sup>23</sup> Carl L. Leimbach<sup>24</sup>, Theodor Zahn<sup>25</sup> und neuerdings beispielsweise wieder Donald A. Carson<sup>26</sup> vertretenen Deutung der Papiasworte auseinander<sup>27</sup>. Dieses Versäumnis stellt einen auffälligen methodischen Fehler dar, insofern die Aussage des Papias das *älteste* Zeugnis zur johanneischen Frage ist, auf das notgedrungen zahlreiche weitere Argumente aufbauen. Hengel bekennt sich zur Exegese des Eusebius, ohne die Argumente der Anti-Eusebianer zu nennen, geschweige denn zu widerlegen. Darin besteht eine entscheidende Schwäche seines Buches.

Im einzelnen sind gegen die Prologdeutung des Eusebius und für eine Identität des Presbyters Johannes mit dem Apostel Johannes drei Indizien zu beachten, die sich bei Annahme nur eines Johannes wesentlich glatter

17 Frage, 79.

18 Frage, 79f.

19 Diese These verteidigt beispielsweise John J. Gunther, *The Elder John, Author of Revelation*, JSNT 11 (1981) 3-20.

20 Frage, 326-429: »Appendix: Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum«.

21 S. Johannesoffenbarung (s.o. Anm. 12), 50-62: Zum Papias-Proömium bei Euseb. *Hist. eccl.* III, 39, 3f.

22 Frage, 79 Anm. 241.

23 Weitere Autoren nennen Maier, *Johannesoffenbarung* (s.o. Anm. 12), 59 Anm. 233, und Ulrich H.J. Körtner, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*. FRLANT 133. Göttingen 1983, 287 Anm. 3.

24 »Papias«, RE, 14 (1904) 642-654.

25 S.u.

26 *The Gospel According to John*. Leicester 1991, 68-70; vgl. Donald A. Carson, Douglas J. Moo und Leon Morris, *Introduction to the New Testament*. Leicester 1992, 141-143.

27 F.F. Bruce, *St. John at Ephesus*, BJRL 60 (1978) 339-361, hier: 347-351, will die Frage, ob Papias von zwei Männern namens Johannes gesprochen hat, offen lassen.

erklären lassen: erstens die Bezeichnung der beiden als Herrenjünger (1.1.), zweitens die Benennung der beiden Namensvettern als Presbyter (1.2.) und drittens der Tempuswechsel beim Übergang von der ersten zur zweiten Zeugengruppe (1.3.).

### 1.1. Herrenjünger

Papias bezeichnet die Angehörigen beider Zeugengruppen ausdrücklich als Herrenjünger (μαθηται τοῦ κυρίου). Nun weist das Substantiv μαθητής im christlichen Sprachgebrauch drei Bedeutungsmöglichkeiten auf. Ein μαθητής ist entweder ein persönlicher Jünger Jesu oder – spezieller – ein Apostel oder – ganz allgemein – ein Christ<sup>28</sup>. Im vorliegenden Kontext ist allerdings nur eine Bedeutung möglich. Daß – wie häufig in der Apostelgeschichte<sup>29</sup> – allgemein von »Christen« die Rede ist, ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, da diese keineswegs unterschiedslos als verlässliche Informanten für das Leben Jesu gelten konnten<sup>30</sup>. Auch die eingeschränkste Bedeutungsmöglichkeit »Apostel« widersetzt sich – obwohl Eusebius den Papias so verstanden haben dürfte – dem unmittelbaren Kontext, denn im selben Satz wird auch Aristion, der mit Sicherheit nicht zu den Zwölf gehörte, als Herrenjünger bezeichnet<sup>31</sup>. Papias dürfte folglich an die *persönlichen Schüler Jesu* gedacht haben, die ihm während seines öffentlichen Wirkens nachgefolgt sind – so wie deren Schüler ihnen.

Daß nun nicht nur die Angehörigen der ersten Zeugengruppe, sondern auch die beiden anschließend genannten Zeugen Johannes und Aristion als Herrenjünger eingestuft werden, steht in erheblicher Spannung zur Prologinterpretation des Eusebius. Denn Eusebius ist gezwungen, die Bezeichnung »Herrenjünger« innerhalb derselben Periode zunächst sehr speziell auf die Apostel zu beziehen und gleich darauf nichtapostolisch zu deuten. Auch ist nur schwer vorstellbar, daß es in Kleinasien zwei bedeutende persönliche Schüler Jesu namens Johannes gegeben haben soll (von denen der eine so gut wie keine Spuren hinterlassen hat). Und warum sollte es sich bei den beiden Herrenjüngern namens Johannes nicht einfach um dieselbe

28 Vgl. zu dieser Unterscheidung Munck, Presbyters (s.o. Anm. 12), 231f.

29 Vgl. Karl Heinrich Rengstorf, *μανθάνω κτλ.*, ThWNT 4 (1942) 392-465, hier: 462f.

30 Vgl. Zahn, *Forschungen*, VI/1, 139.

31 Diesem Schluß versucht Adolf Harnack zu entgehen, indem er die μαθηται im ersten Satzteil als Apostel und im zweiten Satzteil als »palästinensische Herrensüher im weiteren Sinne des Wortes« deutet (*Die Chronologie der Literatur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II/1*. Leipzig 1958, 660f). Ist ein so abrupter Bedeutungswechsel desselben Wortes innerhalb einer Periode aber wahrscheinlich? Und welchen historischen Wert könnten in diesem Fall die Mitteilungen des Aristion und der Presbyter, die sich laut Harnack nur »mehr oder weniger flüchtig mit dem Herrn berührt haben«, für Papias haben?

Person handeln? Aufgrund derartiger Erwägungen hat zu Beginn des Jahrhunderts kein geringer als der Althistoriker Theodor Mommsen die These vertreten, es müsse sich bei den auf Aristion und den Presbyter bezogenen Worten τοῦ κυρίου μαθηταί um eine Interpolation handeln<sup>32</sup>. Unabhängig von Mommsen sind auch andere Forscher zu dieser<sup>33</sup> oder ähnlichen<sup>34</sup> Hypothesen gelangt, und neuerdings ist Mommsens Vorschlag von einem ausgewiesenen Fachmann gar als die »endgültige Lösung« bezeichnet worden<sup>35</sup>. Gegenüber derart gewaltsamen Eingriffen in den textkritisch völlig unumstrittenen Wortlaut des Textes hält Hengel aber zu Recht an dem Anliegen fest, nach einer in sich schlüssigen Deutung des überlieferten Textbestandes zu suchen, und äußert die Überzeugung, »daß der Text keiner Korrekturen bedarf, sondern in sich verständlich ist«<sup>36</sup>.

Hengel geht daher dem Wortlaut des Textes entsprechend konsequenterweise davon aus, daß nicht nur der zunächst erwähnte Apostel Johannes, sondern auch sein anschließend genannter Namensvetter »in irgendeiner Weise als junger Mensch mit Jesus in engere Berührung kam und von ihm tief beeindruckt wurde«<sup>37</sup>. Der Presbyter Johannes und der Apostel Johannes waren Papias zufolge beide als persönliche Schüler Jesu Augenzeugen seines irdischen Wirkens. Das ist eine erste auffällige Gemeinsamkeit der beiden Namensvettern.

## 1.2. Presbyter

Allerdings ist die Bezeichnung »Herrenjünger« nicht die einzige Kategorie, mit deren Hilfe Papias die beiden Zeugengruppen zusammenfaßt. Alle An-

32 »Papianisches« (s.o. Anm. 9), 158.

33 Auch Luise Abramowski, Die »Erinnerungen der Apostel« bei Justin, Das Evangelium und die Evangelien. Hg. von Peter Stuhlmacher. WUNT 28. Tübingen 1983, 341-353, hier: 348f Anm. 28, plädiert im Blick auf die Interpretation des Eusebius dafür, die Worte τοῦ κυρίου μαθηταί »als Glosse zu streichen«, und meint: »schon der fehlende Artikel im Griechischen deutet darauf hin, daß textlich etwas nicht stimmt«. Ihrer Ansicht nach handelt es sich bei dieser Glosse um »eine ›Irenäisierung‹ des Textes in einem sehr alten Manuskript der Kirchengeschichte des Euseb«. Die Auslassung der drei griechischen Wörter übernimmt auch Winrich A. Löhr, Kanongeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition im zweiten Jahrhundert, ZNW 85 (1994) 234-258, hier: 237.

34 Larfeld, Zeugnis (s.o. Anm. 14), 390-392, nennt weitere Versuche, den ursprünglichen Wortlaut des Papiasprologs zu rekonstruieren (Renan 1873: οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί; Abbott 1895: οἱ [τῶν] τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί; Bacon 1899: οἱ τοῦ [τῶν] μαθηταί) und nimmt selbst an, daß Eusebius in den ihm vorliegenden Papiashandschriften die Kurzform ΙΩΥ (= Ἰωάννου) versehentlich als ΚΟΥ (= κυρίου) las und daher aus den Johannesjüngern Aristion und dem Presbyter Herrenjünger machte.

35 Günther Zuntz, Papias, ZNW 82 (1991) 243-263, hier: 258f.

36 Frage, 79.

37 Frage, 321.

gehörigen der erstgenannten Gruppe bezeichnet er außerdem als *προεβύτεροι*. Die Gruppe der »Alten« ist demnach weitgehend identisch mit der der Herrenjünger. Ein *προεβύτερος* ist für Papias ein Augenzeuge des Lebens Jesu. Allerdings sind die Bezeichnungen *προεβύτερος* und *μαθητῆς* nicht völlig identisch, da der Schülertitel die Zeugen im Blick auf ihr Verhältnis zu *Jesus* benennt, während der Presbytertitel ihr Verhältnis zu *Papias* beschreibt<sup>38</sup>. Die Augen- und Ohrenzeugen Jesu sind aus der Perspektive des hierapolitanischen Bischofs Männer einer früheren Zeit, allerdings nicht einer weit zurückliegenden Vergangenheit (wie in Hebr 11,2), sondern der vorangehenden Generation. Auch bei anderen Autoren des 2. Jh.s – wie Irenäus und Clemens – bezeichnet der Presbyter-Titel durchgehend »die der vorangehenden Generation angehörigen Lehrer«<sup>39</sup>.

Wahrscheinlich bezieht sich der Plural *οἱ προεβύτεροι* zu Anfang des Satzes auch noch auf die im direkten Anschluß genannten Angehörigen der zweiten Zeugengruppe. Auch Aristion und Johannes sind nicht nur Herrenjünger, sondern ebenfalls »Alte«<sup>40</sup>. Zusätzlich wird nur Johannes mit dem Singular *ὁ προεβύτερος* belegt. Dadurch wird selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß auch Aristion zur Gruppe der Presbyter gehörte<sup>41</sup>, aber durch den Singular wird die Presbyterbezeichnung auf den genannten Johannes in einer Weise (als Titel) angewendet, die ihn von Aristion abhebt.

Das läßt sich nicht damit erklären, daß man hier den singularen Presbytertitel als kirchliche Amtsbezeichnung auffaßt<sup>42</sup>, denn es spielen – wie

38 Vgl. Zahn, Forschungen, VI/1, 136.

39 Zahn, Forschungen, VI/1, 133; Vgl. Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2. Leipzig 1907, 221f Anm. 13: »Der Ausdruck, der an sich die Leute einer fernen Vergangenheit bezeichnen kann (Hb 11,2 ...), erhält erst dadurch, daß der Redende die so bezeichneten Männer als seine persönlichen Lehrer charakterisiert, den Sinn: die der nächstvorangegangenen Generation angehörigen Lehrer. Das nachwachsende Geschlecht nennt sie die Alten oder die Väter, wenn ihre Reihen sich zu lichten beginnen, aber auch dann noch, wenn sie sämtlich einem jüngeren Geschlecht Platz gemacht haben«; vgl. Hans-Joachim Schulz, Die apostolische Herkunft der Evangelien. QD 145. Freiburg i.Br. 1994, 44 Anm. 20. Diese Relativität des Presbyterbegriffs übersieht Harnack, Geschichte, II/1, 659-61, der die Presbyter des Papias mit denen des Irenäus identifiziert. Vom Standpunkt des Irenäus aus handelt es sich bei den Presbytern (= Lehrer der vorherigen Generation) selbstverständlich nicht um persönliche Herrenjünger, sondern um deren Schüler.

40 Vgl. Munck, Presbyters (s.o. Anm. 12), 236.

41 Anders Robert H. Gundry, Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art. Grand Rapids 1982, 612, der auf die Frage, warum Aristion nicht als Presbyter bezeichnet werde, antwortet: »The reason is that although Aristion was one of Jesus' original disciples, he was not an elder, i.e., not an apostle«. Gundrys Irrtum besteht darin, daß er Presbyter und Apostel statt Presbyter und Herrenjünger gleichsetzt.

42 So z.B. Lightfoot, Essays (s.o. Anm. 12), 146; ähnlich Munck, Presbyters (s.o. Anm. 12), 238.

Hengel überzeugend argumentiert – die kirchlichen Ämternamen bei Papias gar keine Rolle<sup>43</sup>.

Schließt man diesen Interpretationsvorschlag aus, so bleiben zwei andere Deutungsmöglichkeiten<sup>44</sup>. Zum einen könnte der dem Eigennamen Johannes vorangestellte Titel dazu dienen, die so bezeichnete Person von einem Namensvetter zu unterscheiden. Zwar wird die zur Unterscheidung von einer gleichnamigen Person dienende Apposition in der Regel dem Eigennamen nachgestellt, aber es gibt Ausnahmen<sup>45</sup>. So wäre es zunächst denkbar, daß Papias den Presbyter Johannes von einem zuvor genannten (oder dem Leser bekannten) Johannes unterschieden hätte<sup>46</sup>. Diese Ansicht hat wohl Eusebius vertreten, und ihr hat sich anscheinend auch Hengel angeschlossen<sup>47</sup>. Gegen diese Lösung spricht allerdings, daß auch der kurz zuvor genannte Johannes ein Presbyter ist, so daß diese Eigenschaft als Unterscheidungsmerkmal ausfällt.

Daher erscheint es geboten, der zweiten Deutungsmöglichkeit den Vorzug zu geben und den Titel ὁ πρεσβύτερος als eigenständige Personenbezeichnung aufzufassen, zu der der Eigenname Ἰωάννης als Apposition hinzutritt: »der Presbyter, nämlich Johannes«. Diese Interpretation findet darin eine deutliche Bestätigung, daß nicht nur die Johannesbriefe<sup>48</sup>, sondern auch Papias selbst<sup>49</sup> den betreffenden Johannes mit dem nackten Titel als ὁ πρεσβύτερος bezeichnen.

Wie Johannes zu diesem Titel gekommen ist, der ihn auch von Aristion unterscheidet, läßt sich nur vermuten. Vielleicht erhielt er ihn (im Kreis seiner Schüler) aufgrund seiner einzigartigen innerkirchlichen Stellung, die er in Kleinasien gegen Ende seines Lebens innehatte. Diese Redeweise ist jedenfalls nicht ohne zeitgenössische Parallelen, denn in ganz entsprechender Weise hebt Clemens Alexandrinus seinen Lehrer Pantänus aus der Gruppe seiner Lehrmeister heraus. Diese bezeichnet er im Plural als ὁ

43 Frage, 104. Vor einem rein technischen Verständnis des Wortes bei Papias warnt auch Frances M. Young, *On Ἐπίσκοπος and Πρεσβύτερος*, JSNT 45 (1994) 142-148, hier: 146.

44 Vgl. Zahn, *Forschung*, VI, 142-144.

45 BDR § 268.1 Anm. 1 nennt beispielsweise Lk 24,10: ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία. Dies ist gegen Petrie, *Authorship* (s.o. Anm. 12), 21, zu beachten.

46 Eine andere, hier nicht relevante Interpretation besagt, Papias habe den »älteren« Johannes vom jüngeren Johannes Markus unterscheiden wollen, der zuvor gemeint gewesen sei. Ein vergleichbarer Fall läge dann in Lk 15,25 vor, wo ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος im Gegensatz zu ὁ νεώτερος αὐτῶν (15,11) steht. Aber im direkten papianischen Kontext bezeichnet πρεσβύτερος einen Titel. Und im übrigen war Markus in den Augen des Papias kein Augenzeuge des Lebens Jesu (Eus., *hist. eccl.* III.39.15) und daher weder ein Herrenjünger noch ein Presbyter.

47 Vgl. neuerdings auch Bauckham, *Papias* (s.o. Anm. 7), 60.

48 2 Joh 1; 3 Joh 1.

49 Eus., *hist. eccl.* III.39.15.

προσβύτεροι, jenen im Singular als προσβύτης oder προσβύτερος<sup>50</sup>. Und konnte nicht auch Paulus, obwohl er als Apostel einer unter vielen war, um 200 herum im Singular als ὁ ἀπόστολος bezeichnet werden<sup>51</sup>? Auch unserem modernen Sprachgebrauch ist eine solche Redeweise nicht fremd, denn obwohl es mehrere deutsche Reformatoren gegeben hat, weiß doch jeder, wer gemeint ist, wenn von *dem* Reformator die Rede ist<sup>52</sup>.

Der bestimmte Artikel ὁ vor dem substantivierten Komparativ προσβύτερος ist sicherlich anaphorisch zu verstehen<sup>53</sup>. Allerdings nicht in dem Sinne, daß auf eine zuvor genannte Person Bezug genommen wird<sup>54</sup>, denn von einem *einzelnen* Presbyter war im Prolog des Papias bisher nicht die Rede. Außerdem bezieht sich der bestimmte Artikel keineswegs direkt auf die Apposition Ἰωάννης, so daß auch kein Rückbezug auf den bereits gefallen Namen Johannes möglich ist. Anaphorisch ist der Artikel lediglich, insofern er auf eine (den Lesern) bekannte Person Bezug nimmt: »der bekannte Presbyter, nämlich Johannes«<sup>55</sup>.

Mit dieser Deutung des Papiasprologs ist ausgeschlossen, daß προσβύτερος zur Unterscheidung dieses Johannes von einer zuvor genannten Person gleichen Namens dient<sup>56</sup>. Aber auch abgesehen von den prologinter-

50 In ecl. 11.1 (GCS 17 [1909] 139) und ecl. 27.1 (GCS 17 [1909] 144), in seinen hypotyposen (erwähnt bei Eus., hist. eccl. VI.14.5-7; vgl. II.9.2) sowie in seiner Schrift vom Passah (zitiert bei Eus., hist. eccl. VI.13.3) bezeichnet Clemens die Gruppe seiner Lehrer als οἱ προσβύτεροι. Zugleich kann er aber in seinen hypotyposen (zitiert bei Eus., hist. eccl. VI.14.2-4: ὁ μακάριος προσβύτερος) und in seinen adumbrationes zu 1 Joh 1,1 (Zahn, Geschichte, III, 87: *presbyter*) im Singular von *einem* Presbyter sprechen. Eine ähnliche Hervorhebung eines seiner Lehrer aus einer größeren Gruppe nimmt Clemens zu Beginn seiner Teppiche vor (strom. I.11.1-3 [GCS 15 (1906) 8f]: jene Lehrer – der erste). Jedenfalls in dem in den hypotyposen erwähnten einzelnen Presbyter hat bereits Eusebius (hist. eccl. V.11.2; VI.13.2) den Pantaenus erkannt; vgl. Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Bd. III. Erlangen 1884, 156-61; ähnlich Günther Bornkamm, πρόσβυς κτλ., ThWNT 6 (1959) 651-683, hier: 678f.

51 Zahn, Geschichte, I/1, 263: »der Apostel schlechthin hieß nicht Johannes oder Petrus, sondern Paulus, und nur dieser« (vgl. ebd. Anm. 2); Forschungen, VI/1, 142 Anm. 142.

52 Zahn, Forschungen, VI/1, 180.

53 Vgl. BDR § 252 a.

54 So Petrie, Authorship (s.o. Anm. 12), 21; Carson, John (s.o. Anm. 26), 70, und neuerdings Schnabel, »Rez.« (s.o. Anm. 10), 163, der (wohl irrtümlich) auch Theodor Zahn als einen Vertreter dieser Interpretation anführt.

55 Diese Verwendung des Artikels entspricht weitgehend derjenigen, welche bei Wörtern zu beobachten ist, »die Eigennamen oft nahe kommen« (BDR § 254). So stehen θεός und κύριος in der Regel »mit Artikel, wenn der bestimmte jüdische oder christliche Gott oder »Herr« gemeint ist« (§ 254.1).

56 Damit ist im Grunde die von Schlatter, Kirche (s.o. Anm. 12), 40-57, entwickelte Deutung widerlegt, der von Papias erwähnte Presbyter sei keine kleinasiatische Persönlichkeit, sondern mit dem in der Jerusalemer Bischofsliste (bei Eusebius, hist. eccl. IV.5.3, und Epiphanius, haer. LXVI.20.1f [GCS Ephiphanius 3 (1985) 44-47]) genannten Johannes von Jerusalem zu identifizieren; vgl. hierzu auch die wohlwollende Darstellung

nen Schwierigkeiten hätte Eusebius vor einer Unterscheidung zwischen zwei Männern namens Johannes zurückschrecken müssen, hat er doch an anderer Stelle die Einsicht festgehalten, bei dem in den Johannesbriefen das Wort ergreifenden Presbyter handle es sich um den Apostel<sup>57</sup>. Erstaunlich bleibt es bei all dem, daß Hengel sich der Prologdeutung des Eusebius – wie es scheint – ganz unkritisch anschließt<sup>58</sup>.

Eine andere Prologinterpretation ist der des Eusebius wenigstens überlegen: Wenn Papias in einem Satz zweimal einen *Presbyter* und *Herrenjünger* namens *Johannes* erwähnt, sollte die vorurteilsfreie Folgerung lauten, daß er von derselben Person spricht. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, daß der Hierapolitaner im Falle einer Nichtidentität einen entsprechenden Hinweis unterdrückt hätte. Zwar kann Hengel<sup>59</sup> – abgesehen vom singularen Presbytertitel – darauf verweisen, daß es im Jüngerkreis Jesu den Evangelien zufolge mehrere Männerpaare gleichen Namens gegeben hat. So wissen wir von zwei Jüngern namens Simon, Jakobus<sup>60</sup> und Judas<sup>61</sup>. Aber die dem Papias mit Sicherheit – wenigstens teilweise – bekannten Evangelien unterscheiden in den Apostellisten Namensvettern regelmäßig durch eindeutige Zusätze, die jede Verwechslung ausschließen<sup>62</sup>. Sollte Papias anders verfahren sein? Dann müßte man ihm eine äußerst undurchsichtige Ausdrucksweise unterstellen, die die häufig behauptete Ungeschicklichkeit des Satzbaus im Falle einer Identität der beiden Johannes wohl noch überträfe.

### 1.3. Der Tempuswechsel

Es muß nun gefragt werden, warum der Name Johannes von Papias bei der Beschreibung seiner Quellen zweimal, und zwar in zwei unterschiedlichen Personengruppen genannt wird. Wie ist es – unter der Voraussetzung der so naheliegenden Personenidentität – zu erklären, daß *ein* Johannes im selben Satz als Angehöriger *zweier* von Papias unterschiedener Gruppen bezeichnet wird?

Der Unterschied, den Papias zwischen den beiden »Namensvettern«

der Position Schlatters bei Rainer Riesner, Adolf Schlatter und die Geschichte der Judenten Christen Jerusalems, in: Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters. Hg. von Klaus Bockmühl. TVGMS 345. Gießen 1988, 34-70, hier: 50-60.

57 Demonstr. ev. III.5.88 (GCS 23 [1913] 126f): ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ ... πρῶτον αὐτὸν ὀνομάζει, οὐδαμοῦ δὲ ἀπόστολον, οὐδ' εὐαγγελιστήν; vgl. Zahn, Forschungen, VI/1, 117.123.

58 Frage, 79.

59 Frage, 317 mit Anm. 174.

60 Mk 3,16-19.

61 Lk 6,14-16.

62 Vgl. Schulz, Herkunft (s.o. Anm. 39), 44.

macht, kommt in der unterschiedlichen *Zeitform* zum Ausdruck, die er für das griechische Verbum »sagen (λέγειν)« wählt. Für die erste Gruppe verwendet Papias die Aoristform »er sagte (εἶπεν)«, für die zweite Gruppe die Präsensform »sie sagen (λέγουσιν)«. Grammatikalischer Bezugspunkt, von dem aus Gegenwart und Vergangenheit bestimmt werden müssen, ist die Zeit der Befragung der Gewährsmänner, denn vom ἀνέκρινον hängen die beiden Nebensätze τί ... εἶπεν und ἃ τε ... λέγουσιν ab. Die Mitteilungen der *ersten* Zeugen­gruppe gehören zur Zeit der Nachforschungen des Papias im Kreis der Presbyterschüler offenbar bereits der *Vergangenheit* an, während die Aussagen der *zweiten* Gruppe mehr oder weniger *gleichzeitig* mit den Erkundigungen des Bischofs erfolgten. Papias will also sagen, daß wenigstens zwei Augen- und Ohrenzeugen Jesu noch am Leben waren, als er mit ihren Schülern in Kontakt trat. Seine Mittelsmänner hat er also nicht nur über *frühere* Aussagen der Zeugen einschließlich des Johannes befragen können, sondern im Falle des Johannes und des Aristion waren ihm zusätzlich noch Mitteilungen über gegenwärtige Äußerungen von Autopten des Lebens Jesu erreichbar<sup>63</sup>.

Es würde nun eindeutig zu weit gehen, aus diesen Beobachtungen zu folgern, daß Johannes und Aristion zur Zeit der *Abfassung* des Papiaswerkes noch am Leben waren<sup>64</sup>. Denn Papias blickt zur Zeit der Abfassung ja auf die Zeit seiner Nachforschungen zurück (ἀνέκρινον), und nur für diesen Zeitraum der Vergangenheit hat seine Aussage über das lebendige Zeugnis der beiden Herrenjünger Geltung<sup>65</sup>. Daß Papias damals nicht den persönlichen Kontakt mit diesen beiden Zeugen gesucht hat, erklärt sich am einfachsten daraus, daß er als Bischof von Hierapolis örtlich gebunden war und der Kontakt mit dem in Ephesus ansässigen Johannes (in der Regel) durch dessen Schüler vermittelt wurde<sup>66</sup>.

Mit dieser in sich stimmigen Deutung des Papiasprologs ist m.E. jeder Anlaß verschwunden, in der Aussage des Papias (mit Eusebius und Hengel) zwischen zwei »Namensvettern« zu unterscheiden<sup>67</sup>. Papias kennt nur

63 Vgl. Petrie, Authorship (s.o. Anm. 12), 21f; Maier, Johannesoffenbarung (s.o. Anm. 12), 59.

64 So Engelbert Gutwenger, Papias. Eine chronologische Studie, ZKTh 69 (1947) 385-416, hier: 414, der aus dem Präsens λέγουσιν ableitet, »daß die beiden Männer zur Zeit, da Papias schrieb, sich noch unter den Lebenden befanden. Ja, man geht kaum zu weit, wenn man behauptet, daß sie bei der Veröffentlichung der Papias'schen Bücher noch am Leben waren«.

65 Vgl. Hengel, Frage, 94.

66 Vgl. Zahn, Forschungen, VI/1, 141.

67 Die beiden Deutungspositionen werden sich allerdings sicherlich weiterhin unversöhnlich gegenüberstehen, wie dies bereits vor rund 100 Jahren der Fall war: »W. Weiffenbach ... hat die Identifikation des Apostels mit dem Presbyter als »historisch-kritischen Todtschlag« verurteilt ... Er wurde daraufhin von C.L. Leimbach ... des »Mordes« am

einen Presbyter und Herrenjünger namens Johannes. Hätte er zwei Personen, die diese drei Eigenschaften teilen, einander gegenüberstellen wollen, so hätte er es nicht versäumt, seine Leser durch eine entsprechende Bemerkung auf ihre Nichtidentität hinzuweisen. Die Zuschreibung des Johannes-evangeliums an einen Namensvetter des Apostels scheitert am Fehlen historischer Zeugnisse über die Existenz einer solchen Person. Den Vorzug verdient daher die Annahme, daß die Zuschreibung des 4. Evangeliums an einen Autor namens Johannes sich von Anfang an nur auf den Apostel dieses Namens bezogen haben kann.

## 2. Der Tod des Zebedaiden

Allerdings scheint diese so glatte Lösung durch ein anderes historisches Zeugnis des Papias über einen frühen Tod des Zebedaiden Johannes widerlegt zu werden. Denn eine wichtige Rolle für Hengels These spielt neben der Deutung des Papiasprologs durch Eusebius das Argument, Papias selbst gehe von einem (relativ) frühen Martyrium des Zebedaiden Johannes aus, so daß dieser als Autor des gegen Ende des 1. Jh.s entstandenen 4. Evangeliums auch aus diesem Grund nicht in Frage komme<sup>68</sup>. Ging Papias von einem Tod des Apostels Johannes um die Mitte des 1. Jh.s aus, so gäbe dies dem Papiasinterpreten das unbestreitbare Recht, nicht nur – mit Eusebius – die Offenbarung, sondern – mit Hengel – auch das erst gegen Ende der 90er Jahre verfaßte Evangelium und die drei Briefe einem nichtapostolischen Autor zuzuschreiben – am ehesten eben dem Presbyter. Es sind vor allem zwei Textfragmente<sup>69</sup>, die als Belege für ein (frühes) Martyrium des Zebedaiden Johannes angeführt werden.

### 2.1. Das Zeugnis des Philippus Sidetes

In einer Handschrift aus dem 14. Jh., die eine Sammlung verschiedener kirchengeschichtlicher Texte enthält (Sammlung Barocci, 142), die wahrscheinlich unter Leitung von Nikephoros Kallistos Xanthopoulos zusammengestellt wurde, finden sich u.a. Exzerpte aus der Kirchengeschichte des Eusebius. Diese Exzerpte weisen allerdings einige Zusätze auf, als deren Verfasser C. de Boor den Kirchenhistoriker Philipp von Side identifiziert

Apostel Johannes angeklagt: »Darum stirbt der Apostel durch *Zweiteilung*, ein Martyrium, welches der Viertheilung in den Qualen ähnlich ist«; so Körtner, Papias (s.o. Anm. 23), 287 Anm. 3.

68 Z.B. Frage, 205.

69 Kürzinger Fragm. 16 und 17.

hat, den man ins 5. Jh. datiert<sup>70</sup>. Einer dieser dem Philippus Sidetes zugeschriebenen Zusätze lautet:

»Papias sagt im zweiten Buch, *der Theologe Johannes und sein Bruder Jakobus* seien von den Juden getötet worden (Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφός αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθησαν)<sup>71</sup>.

Dieser Aussage zufolge, die Philippus direkt dem Werk des Papias entnommen haben könnte<sup>72</sup>, wäre der Zebedaide Johannes bereits lange vor den 90er Jahren ums Leben gekommen. Diese Nachricht ist laut Hengel »vertrauenswürdiger ... als gemeinhin angenommen wird«<sup>73</sup>. Allerdings leitet er aus ihr nicht ab, daß das Martyrium der Zebedaiden gleichzeitig erfolgt sei, wie Eduard Schwartz annahm<sup>74</sup>, da Gal 2,9 eine längere Lebensdauer des Johannes nahelege<sup>75</sup>. Dennoch dient ihm dieses Zeugnis als Indiz dafür, daß der Zebedaide lange vor dem Ende des 1. Jh.s ums Leben gekommen ist.

Der historische Wert dieser Nachricht ist allerdings äußerst fraglich<sup>76</sup>, denn in den altkirchlichen Quellen wird der Apostel Johannes erst seit dem

70 Vgl. Zuntz, *Papiana* (s.o. Anm. 35), 249-251, mit Literaturhinweisen.

71 Kürzinger *Fragm.* 16.

72 Dagegen argumentiert allerdings Chapman, John (s.o. Anm. 14), 98: »Philip is borrowing from a common source with George Hamartolus«.

73 Frage, 88.

74 Dieser hielt in seinem Aufsatz »Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums« (1904), in: *Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum. Gesammelte Schriften 5*. Berlin 1963, 48-123, hier: 50-52 = Johannes und sein Evangelium. Hg. von Karl Heinrich Rengstorf. WdF 82. Darmstadt 1973, 202-272, hier: 204-206, den Bericht über den Tod des Zebedaiden Jakobus in Apg 12,1-2 für »schlechter als den des Papias, da er Johannes um der späteren Tradition willen ausläßt«. Für ihn war es eine »historische Tatsache ... , daß Jakobus und Johannes im Jahre 43 oder 44 auf den Befehl des Königs Agrippa hingerichtet sind«. Folglich könne es sich bereits bei dem in Gal 2,9 neben Jakobus und Petrus genannten Johannes nicht um den Zebedaiden handeln; wahrscheinlich sei Johannes Markus gemeint. Später hat Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus* (1907), in: *Zum Neuen Testament und zum frühen Christentum. Gesammelte Schriften 5*. Berlin 1963, 124-169, hier: 129-131, seine These allerdings dahingehend revidiert, daß der in Gal 2,9 erwähnte Jerusalembesuch des Paulus noch vor der Hinrichtung der beiden Zebedaiden Anfang 44 stattgefunden haben müsse. Neuerdings hat auch Gunther, *Elder* (s.o. Anm. 19), 13-15, die Meinung vertreten, nicht nur Jakobus, sondern auch sein Bruder Johannes sei durch Agrippa getötet worden. Er scheint sich der Vermutung anzuschließen, in Apg 12,2 seien die beiden ursprünglichen Wörter Ἰωάννην καὶ ausgefallen. Vgl. dagegen schon Zahn, *Einleitung*, II, 464-466 Anm. 2. Eine ausführliche Kritik dieser von Schwartz gebotenen Rekonstruktion hat nach verschiedenen Vorgängern neuerdings Zuntz, *Papiana* (s.o. Anm. 35), 242-254, vorgelegt.

75 Frage, 91.

76 Vgl. zum folgenden Theodor Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*. KNT 18 (1924-1926). Wuppertal 1986, 90-92.

3. Jh. mit dem Titel »der Theologe (ὁ θεολόγος)« belegt<sup>77</sup>; dieser kann also kaum von Papias stammen<sup>78</sup>. Es dürfte sich bei diesem Wort folglich um einen erläuternden Zusatz des Kirchenhistorikers Philippus handeln<sup>79</sup>. Fest steht folglich genaugenommen nicht, daß *Papias* einen relativ frühen Tod des Apostels bezeugt, sondern lediglich, daß *Philippus* die Worte des Papias auf den Zebedaiden Johannes bezogen hat. Daß dieser mit seiner Interpretation das Richtige getroffen hat, kann allerdings bezweifelt werden. Denn die Reihenfolge der Todesopfer stimmt nicht mit der historischen Reihenfolge der Martyrien überein, da Jakobus in jedem Fall *vor* seinem Bruder Johannes ums Leben gekommen ist, bei Philippus aber erst an zweiter Stelle genannt wird<sup>80</sup>. Philippus dürfte den Papias also falsch interpretiert haben; dies wäre um so leichter erklärlich, wenn er dessen Aussage nicht direkt aus dem Werk des Papias übernommen hätte und daher nicht den ursprünglichen Kontext als Interpretationshilfe zur Verfügung hatte. Bestätigt wird diese Annahme eines Mißverständnisses auf Seiten des Philippus durch die Tatsache, »daß alle in Asien einheimische Tradition (Leucius, Irenäus, Polykrates etc.) nur von einem friedlichen Lebensende dieses Jo[hannes]« spricht<sup>81</sup>. Und weiterhin muß es als höchst unwahrscheinlich gelten, daß eine so gewichtige Nachricht des Papias von Autoren wie Irenäus und Eusebius nicht erwähnt worden sein sollte<sup>82</sup>.

Diese historische Spannung löst sich, wenn es sich bei dem von Papias erwähnten Märtyrer Johannes um einen *Namensvetter* des Zebedaiden gehandelt hat, der *früher* als der Apostel Jakobus durch die Juden ums Leben gebracht wurde. Dies trifft ohne weiteres auf Johannes den Täufer zu, dessen Ermordung am Hofe des jüdischen Königs Antipas im Neuen Testament deutlich bezeugt ist<sup>83</sup>. In diesem Fall wäre natürlich ebenso wie der

77 Vgl. G.W.H. Lampe (Hg.), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961, 628.

78 Der von Schwartz, *Tod* (s.o. Anm. 74), 54, vorgebrachte Einwand, er vermöge »nicht einzusehen, warum Papias nicht Ἰωάννης ὁ θεολόγος geschrieben haben soll«, hat angesichts dieses eindeutigen Befundes kein Gewicht.

79 Vgl. Zahn, *Forschungen*, VI/1, 149. Auch Hengel, *Frage*, 88 Anm. 281, weist darauf hin.

80 Vgl. Zahn, *Forschungen*, VI/1, 150f.

81 Zahn, *Forschungen*, VI/1, 149f; vgl. Zuntz, *Papiana* (s.o. Anm. 35), 249.

82 Vgl. Harnack, *Geschichte*, II/1, 665f; Maier, *Johannesoffenbarung* (s.o. Anm. 12), 56. Zuntz, *Papiana* (s.o. Anm. 35), 248f. Etwas gesucht wirkt demgegenüber das Argument Wilhelm Boussets, *Die Offenbarung Johannis*. KEK 16. Göttingen 1906, 36 Anm. 2, »daß die Notiz bei Papias ungemein kurz und unscheinbar auftritt und wohl, zumal sie gar nicht zu den überlieferten Vorstellungen paßte, leicht überlesen oder umgedeutet werden konnte«.

83 Mt 14,10; Mk 6,27; Lk 9,9. Auch Maier, *Johannesoffenbarung* (s.o. Anm. 12), 56, hält eine Verwechslung mit dem Täufer für möglich. Vgl. auch F.-M. Braun, *Jean le Théologien et son évangile dans l'église ancienne*. EtB 18/1. Paris 1959, I, 407-411. Anders – aber ohne triftigen Grund – natürlich Hengel, *Frage*, 89 Anm. 282: »Auf jeden Fall ist der historische Wert dieser Nachricht nicht mit diesem Argument zu erschüttern«.

Titel ὁ θεολόγος für Johannes das Attribut ὁ ἀδελφός αὐτοῦ bei Jakobus als interpretierender Zusatz einzustufen, der nicht von Papias selbst stammen kann<sup>84</sup>. Da es sich bei einer derartigen Analyse keineswegs um einen willkürlichen Eingriff in den Wortlaut des Fragments, sondern um einen an inneren und äußeren Indizien orientierten Rekonstruktionsversuch handelt, reicht es nicht aus, diesen im Gegenzug ohne Begründung als »undiskutierbare Vergewaltigung des Textes« abzuqualifizieren<sup>85</sup>.

## 2.2. Das Zeugnis des Georgios Monachos (Hamartolos)

Fast noch deutlicher liegen die Dinge im Fall des zweiten Zeugen, der für einen frühen Tod des Apostels angeführt wird. In einer von Georgios Monachos/Hamartolos verfaßten *Weltchronik* aus dem 9. Jh. heißt es:

»Denn Papias, der Bischof von Hierapolis, der ein Augenzeuge desselben (d.h. des Apostels Johannes) war, behauptet im zweiten Buch der Herrenlogien, daß er durch die Juden getötet wurde (Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, αὐτόπτης τούτου γενόμενος, ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη)«<sup>86</sup>.

Allerdings findet sich dieser Satz nur in der wohl ältesten Handschrift (Codex Coislinianus 305, Fol. 204r) der *Weltchronik*, während alle übrigen Manuskripte anstelle der Worte ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη lesen: ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο<sup>87</sup>.

Daß nun ausgerechnet die eine Handschrift im Recht sein soll, die von der Tötung des Johannes durch die Juden spricht, wird dadurch äußerst unwahrscheinlich, daß der Überhang dieses Manuskripts eine nachweislich unzutreffende Berufung auf den Matthäuskommentar des Origenes enthält. Denn während Origenes in Wirklichkeit davon spricht, das Martyrium des Apostels Johannes habe in seiner Verbannung auf die Insel Patmos bestanden<sup>88</sup>,

84 J.-H. Bernard, *Die Traditionen über den Tod des Zebedäussohnes Johannes* (1908), in: *Johannes und sein Evangelium*. Hg. von Karl Heinrich Rengstorff. WdF 82. Darmstadt 1973, 273-290, hier: 280-282, geht noch einen Schritt weiter, indem er mit dem Hinweis, der Zebedeide Jakobus sei laut Apg 12,2 und Jos., Ant. XX.9.18, nicht von den Juden, sondern von Herodes getötet worden, annimmt, Papias habe den Herrenbruder Jakobus den Gerechten gemeint. Dem schließt sich A.C. Headlam, *The Fourth Gospel as History*. Oxford 1948, 52, an.

85 So Bousset, *Offenbarung* (s.o. Anm. 82), 36 Anm. 2.

86 Kürzinger *Fragm.* 17.

87 Vgl. Joseph Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*. EichM 4. Regensburg 1983, 118f Anm. 1.

88 Matthäuskommentar XVI.6: »Es haben aber die Söhne des Zebedäus sowohl den Becher getrunken, als auch die Taufe empfangen, da ja Herodes »den Jakobus, den Bruder des Johannes, mit dem Schwert« [Apg 12,2] tötete, der Kaiser der Römer aber (wie die Überlieferung lehrt) den Johannes, der Zeugnis ablegte, um des Wortes der Wahrheit

wird ihm im Codex Coislinianus die Behauptung untergeschoben, Johannes habe das Martyrium erlitten (ὅτι μεμαρτύρηκεν Ἰωάννης)<sup>89</sup>.

Schließlich sei aber noch darauf hingewiesen, daß der Märtyrertod des Johannes – einmal vorausgesetzt, daß Papias ihn tatsächlich in seinem zweiten Buch bezeugt hat – in den Augen des Georgios keineswegs *gegen* eine Abfassung des 4. Evangeliums durch den Zebedaiden spricht. Denn Georgios hätte Papias ja dahingehend verstanden, daß das Martyrium des Johannes erst *nach* der Niederschrift des Evangeliums erfolgt ist.

Die Belege für die Annahme, daß Papias im zweiten Buch seines fünfbandigen Werkes von einem frühen Tod des Apostels Johannes berichtet habe, halten einer kritischen Überprüfung nicht stand. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, daß auch für Papias der Zebedaide erst in hohem Alter in Kleinasien gestorben ist. Zur Infragestellung der apostolischen Abfassung des 4. Evangeliums bietet das Werk des Papias auch in dieser Hinsicht keinen tragfähigen Anlaß.

### 3. Ergebnis und Konsequenzen

Die Hypothese, Papias spreche im Prolog seines exegetischen Werkes von zwei verschiedenen Männern namens Johannes, dem Apostel und dem Presbyter, wird dem Wortlaut des Prologs nicht gerecht und findet auch keine historische Stütze in den Zeugnissen des Philippus Sidetes und des Georgios Hamartolos über einen frühen Tod des Zebedaiden Johannes. Es ist daher historisch unwahrscheinlich, daß es einen vom Apostel zu unterscheidenden Presbyter Johannes, der als Autor der Apokalypse oder gar des Evangeliums fungiert haben könnte, je gegeben hat. Wenn aber Papias als Zeuge für den frühen Tod des Apostels und die Existenz eines kleinasiatischen Namensvetters ausfällt, läßt sich dann die nichtapostolische Abfassung des Johannesevangeliums noch unter Berufung auf *externe* Indizien behaupten? Wohl kaum.

Zum Schluß möchte ich noch kurz die Frage berühren, welche Konsequenzen Hengels Hypothese für die Lektüre des Johannesevangeliums durch den (gläubigen) Bibelleser hätte. Denn die Annahme eines nichtapostolischen Autors reibt sich auch mit einigen *internen* Indizien im Evangelium selbst. Es sind vor allem drei Punkte, die mir erwähnenswert erscheinen.

willen zur Insel Patmos verurteilte (κατέδικασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτιμον τὴν νῆσον)« (GCS 40 [1935] 486).

89 Vgl. Zahn, *Forschungen*, VI/1, 149, und Zuntz, *Papiana* (s.o. Anm. 35), 252.

### 3.1. Die Identität des Lieblingsjüngers

Hengels These lautet, der *Verfasser* des 4. Evangeliums sei ein vom Apostel zu unterscheidender *Presbyter* namens Johannes. Nun wird in Joh 21,24 der *Verfasser* mit dem *Liebblingsjünger* Jesu identifiziert: »Dieser – d.h. der in 21,20 erwähnte Jünger, den Jesus lieb hat – ist der Jünger, der dies bezeugt und *dies geschrieben hat*«<sup>90</sup>. Daraus folgt, daß der *Presbyter* mit dem *Liebblingsjünger* identisch ist.

Diese Annahme aber zwingt zu dem Schluß, daß es sich bei dem in Joh 21,24 als *Verfasser* bezeichneten *Liebblingsjünger* Jesu, der Joh 13-21 zufolge zu den engsten Vertrauten Jesu gehörte, nicht um den Apostel, sondern um einen von diesem zu unterscheidenden Jünger gleichen Namens handelt. Es scheint, als verdrängte der *Presbyter* den Apostel von der Brust Jesu. Scheinbar bleibt für den Zebedaiden in der Passionsgeschichte des Evangeliums kein Platz mehr.

Ganz so weit will Hengel aber doch nicht gehen. Seiner Ansicht nach fließen in der *einen* Gestalt des *Liebblingsjüngers*, die für ihn keineswegs rein fiktiv ist, Züge des Apostels und des *Presbyters* ineinander<sup>91</sup>. Die bekannte Tatsache, daß der Autor und *Liebblingsjünger* im 4. Evangelium nicht ausdrücklich mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert wird, erklärt Hengel durch die Vermutung, daß »die Herausgeber gerade nicht einfach *eine* einzige konkrete Person als den wahren Jünger und Autor identifizieren wollen. Dieser soll ›mehrdeutig‹ sein und bleiben«<sup>92</sup>. Hengel hält es für möglich, daß die Herausgeber (21,24) in die Gestalt des *Liebblingsjüngers* »ganz bewußt *zwei verschiedene Johannes-Gestalten* hineinprojiziert und miteinander verbunden haben«: den Zebedaiden und den Autor<sup>93</sup>.

Fragt man durch diese Übermalungen hindurch zurück nach der *historischen Ebene*, so neigt Hengel zu der Vermutung, hinter den Szenen bei der Fußwaschung (13,23-25), am leeren Grab (20,1-10) und am See Tiberias (21,7.20-23) stehe – in der Verbindung mit Petrus – der Zebedaide, während die Begebenheiten im Hohepriesterpalast (18,15-16) und am Kreuz (19,26-27.35) bereits ursprünglich vom *Presbyter* gehandelt haben könnten<sup>94</sup>. Zu seiner Verteidigung fügt er hinzu: »Diese Hypothese mag phanta-

90 Joh 21,24-25 dürfte sich – wenigstens indirekt – auf das gesamte Johannesevangelium (1,1-21,23) beziehen, denn der Vergleich mit anderen »Büchern« in 21,25 kann nicht lediglich das letzte Kapitel des Evangeliums im Blick haben; vgl. Theodor Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (5<sup>6</sup>1921). Wuppertal 1983, 705.

91 Frage, 321, spricht von einer »bewußt verschleierte Überlagerung der Gestalten des Johannes Zebedäi und des Lehrers der Schule und Autors«.

92 Frage, 316.

93 Frage, 317; vgl. Frage, 321: »daß der ›Alte Johannes‹ mit dem *Liebblingsjünger* auf den Zebedaiden hinweisen wollte, während die Schüler dieser Rätselgestalt am Ende das Gesicht ihres Lehrers aufprägten, indem sie dieselbe mit dem Autor identifizierten«.

94 Frage, 321f.

stisch klingen. Aber das vierte Evangelium ist als Ganzes ein ›phantastisches‹ Buch, bewußt geheimnis- und widerspruchsvoller ›als unsere Schulweisheit sich träumen läßt‹<sup>95</sup>.

Allerdings kann Hengel auf keinerlei – auch nur annähernde – literarische Analogie für die von ihm angenommene Verschmelzungstheorie verweisen. Und läßt diese Hypothese die Schüler des Autors, die sich in 21,24 kurz zu Wort melden und von Hengel als Herausgeber eingestuft werden, nicht in einem höchst zweifelhaften Licht erscheinen? Man müßte ihnen beispielsweise zutrauen, dem Mann an der Brust Jesu (13,23-25), bei dem es sich historisch gesehen um den Apostel gehandelt hat, wider besseres Wissen die Maske ihres nichtapostolischen Lehrers übergestülpt zu haben; und dies, obwohl sie im selben Satz, in dem sie den Autor (fälschlich) mit dem Lieblingsjünger Jesu identifizieren, die Wahrheit seines historischen Zeugnisses unterstreichen (21,24)! Je konkreter man sich einen solchen Vorgang vorstellt, desto unwahrscheinlicher wirkt er<sup>96</sup>.

Ein wesentlich spannungsfreieres historisches Bild ergibt sich, wenn man – in Übereinstimmung mit den äußeren Zeugnissen – den Apostel nicht nur mit dem Lieblingsjünger, sondern auch mit dem Verfasser identifiziert.

95 Frage, 318.

96 Gesteigert wird die Unglaublichkeit einer so dreisten Geschichtsklitterung noch dadurch, daß der der historischen Wahrheit verpflichtete Autor (vgl. 19,35) zur Zeit der ersten Verbreitung seines Werkes dem Wortlaut von 21,24 zufolge wahrscheinlich noch am Leben war. Der Wechsel vom Partizip Präsens (μαρτυρῶν) zum Partizip Aorist (γράφας) in 21,24 legt nämlich den Schluß nahe, daß zum Zeitpunkt der Herausgabe des Evangeliums, der in 21,24-25 erreicht ist, als die Abfassung des Buches bereits der Vergangenheit angehört, das mündliche Zeugnis des Autors noch andauert; vgl. Heinrich August Wilhelm Meyer, Handbuch über das Evangelium des Johannes. KEK 2. Göttingen <sup>5</sup>1869, 682, und John A.T. Robinson, Wann entstand das Neue Testament?, Wuppertal 1986, 290f, sowie ders., The Priority of John. Hg. von J.F. Coakley. London <sup>2</sup>1987, 104f. Dagegen hat Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. Teil III. KEK IV/3. Freiburg i.Br. <sup>4</sup>1982, 445, eingewandt, das Präsens-Partizip könne auch bedeuten, daß der Autor in seinem (schriftlichen) Zeugnis weiterlebt. Aber die Niederschrift des Evangeliums ist die Voraussetzung für eine über den Tod des Autors hinausreichende Zeugnisfunktion und hätte daher zuerst genannt sein müssen; vgl. Zahn, Johannes (s.o. Anm. 90), 704. Unterstrichen wird diese Beobachtung durch das Zeugnis des Irenäus (adv. haer. III.1.1 = Eus., hist. eccl. V.8.4: Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπαύων καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον). In diesem Fall müßten die Herausgeber also unter den Augen des Verfassers und dann doch wohl auch mit dessen Billigung seine Darstellung des Zebedaiden verzerrt bzw. verfälscht haben. Anders allerdings Hengel, Frage, 269: »Das Evangelium wurde nach seinem Tode fertiggestellt und an die anderen Gemeinden verschickt«.

### 3.2. Die Augenzeugenschaft des Verfassers

Ein weiteres Problem ergibt sich, wenn man bedenkt, wie umfassend der Augenzeugenanspruch des Evangelisten ist. In Joh 1,35-51 wird von den ersten fünf Jüngern Jesu berichtet, aber es werden nur vier von ihnen namentlich genannt (Andreas, Simon Petrus, Philippus und Nathanael). Der Genosse des Andreas bleibt anonym. Das scheint zu signalisieren, daß es sich um dieselbe Person handelt, die auch später im Evangelium anonym auftritt und dort als Lieblingsjünger bezeichnet wird<sup>97</sup>. Der Lieblingsjünger Jesu, der nach Hengel in 21,24 mit dem Presbyter Johannes identifiziert wird, wäre demnach bereits von Anfang an ein Augenzeuge des öffentlichen Wirkens Jesu gewesen. Kann es aber schon so früh zwei Männer namens Johannes im engsten Schülerkreis Jesu gegeben haben? Ein historisch wesentlich wahrscheinlicheres Bild ergibt sich, wenn man den anonymen Lieblingsjünger ganz schlicht mit dem Apostel Johannes identifiziert<sup>98</sup>.

### 3.3. Die historische Zuverlässigkeit des Evangeliums

Zum Schluß sei noch ein Aspekt erwähnt, der nicht notwendiger im Zusammenhang mit der Verfasserschaftsfrage steht, aber doch auch nicht völlig losgelöst von ihr betrachtet werden kann. Hengel geht grundsätzlich davon aus, daß die Darstellung Jesu im Johannesevangelium eine »schroffe Distanz« zu den drei anderen Evangelien aufweist. Besonders deutlich sei »der radikale Unterschied zur synoptischen Überlieferung« in der Darstellung der *Wundertätigkeit* Jesu und vor allem in der *Christologie* des Johannesevangeliums. Als eindeutig unhistorisches Merkmal nennt Hengel die »Selbstverkündigung des präexistenten und erhöhten Gottessohnes in der Gestalt Jesu«<sup>99</sup>.

Da Hengel das Johannesevangelium historisch an den Synoptikern mißt, führt er die Unterschiede darauf zurück, daß Johannes »die geschichtliche Wirklichkeit ... vergewaltigt hat«, und stuft sein Werk als weitgehende (wenn auch nicht völlig freie) »*Jesusdichtung*« ein<sup>100</sup>. Dagegen kann man natürlich nicht einwenden, daß sich im Evangelium durchaus zahlreiche zutreffende chronologische und geographische Angaben finden, denn auch in den Krimis Dorothy Sayers stimmt die historische Szenerie bis hin zu den Fahrplänen der Züge mit der Wirklichkeit überein, ohne daß sich daraus die Historizität der von ihr erzählten Mordfälle ableiten ließe. Und

97 Joh 13,23; 18,15; 19,26; 20,2-10; 21,7.20-24.

98 S. näheres bei Robinson, *Priority* (s.o. Anm. 96), 93-122, und vgl. zu Robinsons Buch bes. Eckhard J. Schnabel, *Das Johannesevangelium und die Frage nach der Historizität. Anmerkungen zur jüngsten Forschungslage*, *JETH* 2 (1988) 49-84.

99 Frage, 319.

100 Frage, 322.

Hengel bezieht seine Einstufung des Johannesevangeliums als »theologische Dichtung«<sup>101</sup> ja vor allem auf das Jesusbild. Wendet man aber auf die Darstellung Jesu im Johannesevangelium (im Sinne Hengels) die klassische Unterscheidung des Aristoteles zwischen Geschichtsschreibung und Dichtung an, so hätte Johannes in weiten Teilen seines Buches nicht das wiedergegeben, was tatsächlich geschehen *ist*, sondern vielmehr niedergeschrieben, was im Leben Jesu passiert sein *könnte*<sup>102</sup>.

Das Problem, das jeder Bibelleser bei einer solchen Aussage natürlich sofort empfinden wird, ist die Spannung zu einigen Aussagen, die der Autor selbst über seine literarische Absicht gemacht hat. In Joh 19,35 wendet er sich an seine Leser mit den Worten: »Und der es *gesehen* hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist *wahr*; und er weiß, daß er sagt, [was] *wahr* [ist]«. Und in Joh 21,24 urteilen seine Schüler über den Autor: »Das ist der Jünger, der von diesen Dingen zeugt und der dies geschrieben hat; und wir wissen, daß sein Zeugnis *wahr* ist«. Handelt es sich bei diesen Erklärungen also um betrügerische Aussagen? Handelt es sich beim Johannesevangelium trotz aller anderslautenden Beteuerungen um eine – wenn auch fromm motivierte – tiefgreifende Verfälschung der wirklichen Geschichte des Lebens Jesu? Und könnten die Christen diesen Teil des Neuen Testaments dann noch als das wahrhaftige Wort Gottes lesen?

Der Annahme einer Fälschung kann man eventuell ausweichen, wenn man mit Hengel davon ausgeht, daß sich »unser neuzeitliches Verständnis historischer Wahrheit und Wirklichkeit« vom historischen *Wahrheitsverständnis* antiker Autoren grundsätzlich unterscheidet<sup>103</sup>. Falls jedoch – wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe – eine derartige Differenz zwischen antiker und moderner Historiographie nicht nachweisbar ist<sup>104</sup>, bleibt der Vorwurf der Täuschung bestehen. Wenn der Autor des Johannesevangeliums die historische Wirklichkeit tatsächlich massiv vergewaltigt hätte, obwohl er eindeutig eine historische Absicht seiner Darstellung des Lebens Jesu formuliert hat, handelte es sich bei unserem 4. kanonischen Evangelium um einen schriftstellerischen Betrug.

Könnte die Christenheit in einem solchen Fall das Johannesevangelium noch als Wort Gottes lesen? Wohl nur um den Preis einer Scheidung von historischer und theologischer Wahrheit: obwohl die Darstellung Jesu nicht

101 Frage, 319.

102 Poet. 1451a36-1451b11 (D.W. Lucas [1968] 15).

103 Frage, 319.

104 Lukas als Historiker der letzten Jesusreise. TVGMS 379. Wuppertal 1993, 39-102; vgl. A.W. Mosley, Historical Reporting in the Ancient World, NTS, 12 (1965/66) 10-26, und Martin Fleck, Cicero als Historiker. Beiträge zur Altertumskunde 39. Stuttgart 1993, 14-37: »Die Bedeutung der Geschichtskennntnis nach Cicero«.

der historischen Wirklichkeit entspricht, muß sie trotzdem als zutreffend geglaubt werden.

Mir scheint es nach dem obigen Ergebnis notwendig und möglich, einen anderen Weg einzuschlagen, der sich an folgenden Eckdaten orientiert: 1. Der Autor des 4. Evangeliums ist aller historischen Wahrscheinlichkeit nach der Zebedäide Johannes, d.h. ein Mann, der die öffentliche Wirksamkeit Jesu in ihrer Gesamtheit als Augenzeuge miterlebt hat. 2. Dieser Augenzeuge verfolgt ausdrücklich das Ziel, in seiner Darstellung des Lebens Jesu die Wahrheit zu sagen. 3. Er lebte keineswegs in einer Zeit, in der man noch nicht sauber zwischen Faktum und Fiktion zu unterscheiden vermochte.

So gesehen tritt das Johannesevangelium für die Frage nach dem historischen Jesus als mindestens gleichwertige Quelle neben die Synoptiker. Und es kann durchaus dazu dienen, die recht einlinige Jesusdarstellung der Synoptiker zu ergänzen und unserem Bild vom Wirken und Wesen Jesu mehr Komplexität und mehr Relief zu geben. Zu klären bleiben dann natürlich immer noch so schwierige Fragen wie die, warum Jesus im Johannesevangelium so anders redet als bei den Synoptikern und so ähnlich wie der Evangelist. Zu diesem und verwandten Problemen haben beispielsweise Gerhard Maier<sup>105</sup>, Craig Blomberg<sup>106</sup> und Edward Earle Ellis<sup>107</sup> wichtige Beiträge geleistet. Und ich bin überzeugt, daß die Antwort keineswegs so negativ ausfallen muß, wie häufig angenommen wird.

Damit bin ich am Schluß: Niemand von uns müßte Selbstmord begehen, wenn bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht worden wäre, daß das 4. Evangelium nicht aus der Feder des Apostels Johannes stammt. Aber andererseits ist diese Frage für unseren christlichen Glauben an Jesus und unsere Lektüre des Johannesevangeliums doch auch nicht ganz bedeutungslos.

105 Johannes und Matthäus – Zwiespalt oder Viergestalt des Evangeliums?, in: *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Hg. von Richard T. France/David Wenham. *GoPe* 2. Sheffield 1981, 267-291, bes. 286: »Das Feld der Gemeinsamkeiten zwischen Johannes und den Synoptikern ist beträchtlich größer, als man bis heute gemeinhin annimmt«.

106 *The Historical Reliability of the Gospels*. Leicester 1987, 153-189: »Problems in the Gospel of John«, bes. 183: »It is not true that the discourses of Jesus in John are wholly indistinguishable from John's narrative style elsewhere«.

107 *Background and Christology of John's Gospel: Selected Motifs*, *SWJT* 31 (1988) 24-31, bes. 31: »the christology of the synoptic gospels and of the Jesus-tradition behind them is not so far removed from the christology of John as is usually supposed«.

## Q – das verlorene Evangelium Fantasie oder Faktum?<sup>1</sup>

Sind Sie jemals in einem noch nicht konstruierten Flugboot zu einer nicht-existenten Insel geflogen? Ich sage Ihnen, selbst wenn Sie dieses Unternehmen im dreizehnten Monat gestartet haben, war das noch nicht halb so phantastisch wie die Geschichte des angeblich verlorengegangenen ältesten Evangeliums Q und der ältesten Kirche, die in jüngster Zeit von neutestamentlichen Wissenschaftlern als angebliches wissenschaftliches Ergebnis proklamiert wird.

An und für sich ist die Geschichte von Q, der Abkürzung von Quelle, womit die sogenannte Logienquelle gemeint ist, natürlich keine Neuigkeit. Sie begann bereits in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Zu der Zeit war sie Teil der Zweiquellentheorie, einer vergleichsweise noch bescheidenen Hypothese, welche die Frage der Entstehung für die Evangelien Matthäus und Lukas lösen sollte. Sie war mit einigen Problemen behaftet; deshalb verwundert es nicht, daß sie in zunehmendem Maße von Neutestamentlern ignoriert wurde, besonders von amerikanischen Evangelikalen. Die deutschen Exegeten dagegen, und viele andere Europäer, hielten an der Zweiquellentheorie fest, die auch außerhalb Europas zahlreiche Anhänger fand.

Nach meiner früheren Information war es Siegfried Schulz, der 1972 die neuere Erforschung von Q begann mit seinem Buch: Q – Die Spruchquelle des Evangelisten.<sup>2</sup> Hier begegneten mir zuerst die neuen Ideen über Q: »daß Q eine griechisch abgefaßte, schriftliche Quellensammlung von Worten und Taten Jesu ist. Traditionsgeschichtlich ist Q keine Einheit; älteste, offenbar palästinensische Tradition, die weithin mit der Verkündigung des historischen Jesus identisch ist, muß unterschieden werden von jüngeren und jüngsten Q-Stoffen, die dem hellenistisch-judenchristlichen Überlieferungsstadium in Syrien angehören. Dieser gesamte traditionsgeschichtliche Prozeß mit seinem Übergang aus der palästinensisch-judenchristlichen in die hellenistisch-judenchristliche Gemeindetradition wurde dann wiederum später durch eine einmalige Redaktion abgeschlossen.« Dieser Prozeß soll »einen Zeitraum von etwa 30-65 n.Chr. in Anspruch genommen haben.«<sup>3</sup>

1 Der Untertitel nimmt Bezug auf das Buch: Fact or Fantasy. The Authority of the Gospels, (1980) zu Ehren seines Verfassers David C.C. Watson.

2 Theologischer Verlag Zürich.

3 Zitiert nach Siegfried Schulz, Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen, Zürich 1972, 5f.

Inzwischen ist mir bekannt, daß Robinson und Köster mit ihren ersten Veröffentlichungen zu Q Schulz bereits 1971 zuvorgekommen sind.<sup>4</sup> Mittlerweile liegen neuere Veröffentlichungen der beiden Autoren zu dem Thema vor. Auch Arland Jacobsen, John Kloppenborg und schließlich Burton Mack haben inzwischen ihre unterschiedlichen Ideen dazu geäußert,<sup>5</sup> mit dem Ergebnis, daß am Ende nicht weniger als vier verschiedene Stadien von Q unterschieden wurden: Proto Q1, Q1, Proto Q2 und Q2. Bis in die kleinsten Einzelheiten werden die genannten Stadien von Q präsentiert – aber leider sind das alles nur Behauptungen, denen selbst der Schatten eines Beweises fehlt. Um dieses Kartenhaus aus Hypothesen zu verstärken, wird eine apokryphe Schrift herangezogen, das sogenannte Thomasevangelium.

Was die genannten Theologen herausgearbeitet haben, gipfelt in der Bemerkung von Stephen J. Patterson:

»... Die Bedeutung von Q für das Verständnis der christlichen Anfänge sollte nicht unterschätzt werden. Mack hat sicher Recht, wenn er behauptet, daß ein besseres Verständnis von Q ein bedeutendes Umdenken in bezug auf die Entstehung des Christentums erfordert. Zusammen mit dem Thomasevangelium sagt uns Q, daß nicht alle Christen Jesu Tod und Auferstehung als Brennpunkt ihrer theologischen Überlegungen gewählt haben. Sie zeigen auch, daß nicht alle frühen Christen apokalyptisch gedacht haben.«<sup>6</sup>

Nach Patterson gebraucht Mack Q, »um in höchst provokativer Weise eine Annahme vorzubringen, die von den meisten Neutestamentlern geteilt wird:

»Q demonstriert, daß andere Faktoren als der Glaube an die Gottheit Jesu in der Generation der frühen Jesus- und Christusbewegungen eine Rolle spielten ... (Als Ergebnis) können die erzählenden kanonischen Evangelien nicht länger als vertrauenswürdige Berichte von einzigartigen erstaunlichen Ereignissen am Beginn des christlichen Glaubens angesehen werden. Die Evangelien müssen nunmehr als das Ergebnis einer frühen christlichen Mythenbildung angesehen werden. Q zwingt zu diesem Schluß, denn es dokumentiert eine frühere Geschichte, die nicht mit den erzählenden Evangelienberichten übereinstimmt.« (P. 8,10)<sup>7</sup>

4 James M. Robinson/Helmut Koester, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971.

5 James M. Robinsons neuere Veröffentlichungen zu dem Thema: The sayings of Jesus »Q« (1983); ders., The sayings Gospel »Q«, in: The Four Gospels, Festschrift Frans Neyrinck, Leuven 1992; Helmut Koester, Ancient Christian Gospels: Their History and Development, Philadelphia 1990; John Kloppenborg, The Formation of Q, 1987; Arland Jacobsen, The First Gospel, 1992; Burton Mack, Q – The Lost Gospel, San Francisco 1993.

6 Stephen J. Patterson, Q – The Lost Gospel, Bible Review volume IX, 5 (1993) 34-41.61f. Da ich mich zumeist auf diesen Aufsatz beziehe, werden Zitate daraus abgekürzt mit BR und Seitenzahl.

7 BR, 40.

Nun ist alles klar: Q wird als Hebel angesetzt, um den christlichen Glauben aus seinen biblischen Fundamenten herauszuhebeln. Nicht die Evangelien, sondern Q soll der Felsen sein, auf den der Glaube zu gründen ist – älter als die Evangelien und nicht mit ihnen in Übereinstimmung. Mit Q werden alle Hebel in Bewegung gesetzt.

Arme Christenheit – sollen wir in Sack und Asche unter Tränen bereuen, daß wir den falschen Evangelien gefolgt sind und das einzigartige Q verfehlt haben? Oder ist es an der Zeit, wachsam zu sein und nicht zu erlauben, daß ein falsches Evangelium bei uns eingeschleust wird? Gilt es, sich an das Wort der Heiligen Schrift zu halten und dem Vorbild des Apostels Paulus zu entsprechen: »Wenn jemand euch etwas als Evangelium verkündigt entgegen dem, was ihr empfangen habt: er sei verflucht!« (Gal 1,8)?

### Was in aller Welt ist Q?

Nach Patterson und Mack spielte »Q ursprünglich eine kritische Rolle.«<sup>8</sup> »Q demonstriert«,<sup>9</sup> »Q zwingt zu dem Schluß«,<sup>10</sup> »Q stellt in Frage«,<sup>11</sup> »Q sagt uns«. <sup>12</sup> Soll Q nicht – vorausgesetzt daß es jemals existierte – eine Quelle gewesen sein, ein geschriebenes Dokument, also ein Ding? Aber ein Ding, das angeblich handelt wie eine Person, das dieses und jenes tut, ist nichts anderes als eine Märchenfigur. Es scheint, daß die sogenannte neutestamentliche Wissenschaft, welche Gottes Wort in den Evangelien als ›frühe christliche Mythenbildung‹ diffamiert, einen neuen Mythos geschaffen hat, die Märchenfigur Q, die sogar ihr eigenes Volk besitzt.

»Das Bemerkenswerte an dem Volk [oder an den Leuten]<sup>13</sup> von Q ist, daß sie keine Christen waren. Sie haben Jesus nicht für den Messias oder den Christus gehalten. Sie verstanden seine Lehren nicht als Verurteilung des Judentums. Sie betrachteten seinen Tod nicht als göttliches, tragisches oder rettendes Ereignis. Sie haben sich nicht eingebildet, er sei von den Toten auferweckt, um über eine verwandelte Welt zu herrschen. Stattdessen haben sie an ihn als einen Lehrer gedacht, dessen Lehren es möglich macht, in einer Welt voller Schwierigkeiten mit Schwung zu leben. So haben sie sich nicht versammelt, in seinem Namen anzubeten, ihn als Gott zu ehren und das Andenken an ihn durch Hymnen, Gebete und Rituale zu pflegen. Sie haben keinen Christuskult geschaffen, wie er in den christlichen Gemeinden auftauchte, die den Lesern der Paulusbrieve vertraut sind. Die Q-Leute waren Jesus people, keine Christen.« (pp 4-5)<sup>14</sup>

8 BR, 38.

9 BR, 40.

10 Ebd.

11 BR, 41 zweimal.

12 BR, 62.

13 Das englische Wort *people* läßt beide Übersetzungen zu.

14 Burton Mack nach BR, 40.

Wenn wir nicht »ausgeklügelten Fabeln« (2 Petr 1,16) folgen wollen, dann lassen wir diese Fantasien besser hinter uns und wenden uns den Fakten zu.

## Was können wir über Q wissen?

Die alte Kirche gibt uns nicht den geringsten Hinweis, daß eine derartige Quelle jemals existierte, und unter den Kirchenvätern gab es nicht das leiseste Gerücht über solch ein verlorengegangenes Evangelium.

Die älteste Nachricht über die Evangelien Matthäus und Markus finden wir bei Papias, der bezüglich Matthäus erwähnt: Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραῖδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο.

Den Ausdruck Logien hatte er unmittelbar bevor in bezug auf Markus gebraucht: ἔγραψεν ... τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα ... ἄλλ' οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ... λογίων ...

Hier deckt der Begriff Logien das ab, was zuvor als lechthenta und prachthenta, als Worte und Taten bezeichnet wurde. Da Papias in seiner Aussage über Markus das Wort Logien gleichbedeutend mit Worten und Taten gebraucht hat, kann dieses Wort bei dem gleichen Autor nur wenige Zeilen später nach den Regeln der Logik nicht exklusiv als Worte allein verstanden werden, auch wenn das die allgemeine Bedeutung des Begriffes ist. Es muß in Bezug auf Matthäus genauso pars pro toto genommen werden wie in Bezug auf Markus. 1900 Jahre ist das auch niemals anders gelaufen. Τα λογία wurde in dem besagten Satz des Papias stets als das Matthäusevangelium verstanden.

»Papias sagt ja nicht etwa, daß der Verfasser der bekannten Logia der Apostel Matthäus sei, sondern er sagt von dem berühmten Apostel Matthäus, welchen er auch schon in seiner Vorrede als einen Jünger Jesu genannt hatte, daß er hebräisch geschrieben habe. Aber kein Schriftsteller des kirchlichen Altertums, auch diejenigen nicht, welche sich recht eigens über die nichtkanonischen Evangelien und die verwandte Literatur äußern, wie Irenäus, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Hieronymus, haben jemals von einem Buch dieses Titels, geschweige denn von einem solchen Buch des Apostels Matthäus etwas gesagt.«<sup>15</sup>

Nach Zahn<sup>16</sup> »würde ein Titel, welcher ins Griechische übersetzt τὰ λόγια oder vielmehr, wenn es ein Titel wäre, λόγια ohne Artikel gelautet hätte, von einer unbegreiflichen Rätselhaftigkeit gewesen sein«, und wir haben nicht das geringste Verdachtsmoment, daß ein derartiges Buch jemals exi-

15 Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament, Zweiter Band, Leipzig 1899, 255. Abgekürzt Zahn.

16 Zahn, 254.

stierte. In der alten Kirche wurde niemals zwischen einem Buch des Matthäus mit dem Titel Logia und dem Matthäusevangelium unterschieden. Man kannte nur ein Buch des Matthäus, und das war das Evangelium. Es wurde auch niemals erwähnt, daß das Evangelium des Matthäus (oder irgendein anderes) mithilfe des Gebrauchs von Quellen produziert wurde.

Es fehlt jeder textkritische Hinweis auf Q, nicht einmal das Fragment einer einzigen Handschrift liegt vor, obwohl dies sogenannte verlorene Evangelium angeblich weit genug verbreitet gewesen sein soll, daß Matthäus und Lukas, möglicherweise sogar Markus, unabhängig voneinander eine Abschrift besessen haben sollen.

Paulus erwähnt es nicht, obwohl es ihm nicht entgangen sein könnte, falls das Dokument Q wirklich eine derartig bewegte Geschichte gehabt hat und einen Glauben verbreitete, der zu dem des Paulus in völligem Gegensatz stand. Die Evangelien Matthäus, Markus, Lukas und Johannes konnte Paulus nicht kennen, aber es gibt keinen Grund, warum er Q nicht gekannt haben sollte – vorausgesetzt, es hat jemals existiert.

Die verschiedenen Schichten von Q sollen in den Jahren 35-65 n.Chr. entstanden sein, und wenn sowohl das Matthäus- als auch das Lukasevangelium dieses Dokument benutzt haben sollen, dann muß es zu der Zeit, als sie geschrieben wurden – nach historisch-kritischer Ansetzung ca. 85 n.Chr. – noch so weit verbreitet gewesen sein, daß beide unabhängig voneinander eine Kopie zur Hand hatten. Die drei Dekaden bis 65 n.Chr. hätten Paulus ausreichend Zeit gegeben, um dem Dokument in einer seiner Fassungen zu begegnen. Waren die Q-Leute die früheste »Jesus-Bewegung«, dann mußten sie die Urgemeinde in Jerusalem gebildet haben. Petrus und Barnabas, die von dort kamen, müßten Q gekannt haben und konnten Paulus damit vertraut machen. Spätestens aber beim Apostelkonzil in Jerusalem würde Paulus dem Q-Dokument und den »Jesus-People«, die dahinter standen, begegnet sein. Würde es dann bei diesem Konzil nur um die Frage der Gültigkeit des Gesetzes für die Heidenchristen gegangen sein? Wäre Paulus in diesem Falle nicht in erster Linie vorgeworfen worden, daß er »das Evangelium mythologisiert« und Jesus als Sohn Gottes proklamiert habe, der – nach dieser Theorie – für die Q-Leute nur ein Weisheitslehrer war?

Wäre die Geschichte wirklich so verlaufen, wie sich diese Theologen das vorstellen, waren die Q-Leute »keine Christen, sondern Jesus-People«, dann würde der Konflikt unausweichlich gewesen sein. Wie ist es dann aber zu erklären, daß sich von einem derartigen Konflikt keinerlei Spuren finden lassen, weder in der Apostelgeschichte noch in den gesamten Paulusbriefen? Wie konnte Paulus den Korinthern schreiben, er habe ihnen überliefert, was er »auch empfangen habe: daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften,« (1 Kor 15,3), wenn die Sühne am Kreuz nur eine neuerfundene mythologische Idee gewesen ist, von der die früheren Nachfolger Jesu nichts wissen wollten, weil sie »den Tod Jesu nicht als

göttliches, tragisches oder rettendes Ereignis betrachteten«?<sup>17</sup> Entweder war Paulus – »berufener Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen« (1 Kor 1,1) – ein Lügner, oder die modernen anerkannten wissenschaftlichen Theologen sind nichts als Märchenerzähler. Auch wenn es uns schwer fällt, wir haben zu wählen.

Weder die neutestamentlichen Handschriften noch der Komplex der Paulusbriefe noch irgendein Beleg aus der Geschichte der alten Kirche liefert uns einen Beweis dafür, daß jenes Dokument, das Q genannt wird, jemals existierte. Q und seine Leute sind kein historisches Faktum; sie sind nicht realer als der Mann im Mond. Wir sind nicht verpflichtet, wegen dieses Märchens unseren christlichen Glauben zu revidieren.

## Der Ursprung von Q

Bis in die ersten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts war Q völlig unbekannt. Als es erstmals in Erscheinung trat, war es nicht mehr als eine Hypothese, eine Unterstellung, daß Matthäus und Lukas ihr gemeinsames Material, das sie nicht mit Markus teilten, einer Quelle entnommen haben könnten, die sie unabhängig voneinander benutzten.

Der erste Schritt zu dieser Hypothese war das irrije Verständnis des Papiaszitates Matthäus betreffend durch Daniel Friedrich Schleiermacher. Schleiermacher machte den methodischen Fehler, weder den Kontext des Satzes noch die verfügbare historische Hintergrundinformation über die Evangelien in Betracht zu ziehen, sondern das Wort Logien allein nach seiner allgemeinen Bedeutung zu verstehen. Das Ergebnis war seine Idee, daß es ein Dokument gegeben haben müsse, das ausschließlich aus Jesusworten bestand, aufgeschrieben von Matthäus und im späteren Matthäusevangelium enthalten.<sup>18</sup>

Nach Schleiermacher wurde nicht das Matthäusevangelium, sondern nur die Logienquelle von Matthäus geschrieben, aber seine Idee war nicht in Übereinstimmung mit den altkirchlichen Traditionen. Das Matthäusevangelium gibt auch keinen Anlaß für die Vermutung, daß es unter Benutzung besagter Logienquelle entstanden sei. Würde man aus diesen Evangelien alle Logien als Bestandteil dieser Quelle aussortieren, dann käme man zu einem ganz anderen Ergebnis als zu dem, was heute als Q verstanden wird. Q enthält weder alle Logien, die im Matthäusevangelium zu finden sind, noch ist es einzig und allein aus Logien zusammengesetzt.

Christian Hermann Weiße, der Begründer der Zweiquellentheorie, war

<sup>17</sup> Jacobsen, 4 nach BR, 40.

<sup>18</sup> Vgl. Hans Herbert Stoldt, Geschichte und Kritik der Markushypothese, Gießen 1986, 48.

der erste, der von diesem Irrtum Schleiermachers Gebrauch machte.<sup>19</sup> Im Unterschied zu diesem beanspruchte Weiße die Logienquelle auch als Quelle für das Lukasevangelium und mißbrauchte dafür die Autorität Schleiermachers, der das Gegenteil gesagt hatte.<sup>20</sup> Das ist die Art und Weise, in der die berühmte Q ihren Einzug hielt in die Welt der Theologie. Auf Weiße geht auch die Lachman-fallacy zurück<sup>21</sup> – die lügenhafte Behauptung, Lachmann habe den Beweis geliefert, daß das Markusevangelium die Quelle für Matthäus und Lukas gewesen sei, obwohl Lachmann genau das Gegenteil gesagt hatte. Die weltweit anerkannte Zweiquellentheorie, die zur Grundlage geworden ist für etwa 40% der sogenannten neutestamentlichen Wissenschaft,<sup>22</sup> wurde also von Anbeginn gegründet auf einen Irrtum und auf eine Lüge.

Was wußte man über die angebliche zweite Quelle von Matthäus und Lukas? »Den Namen. Und was sonst? Nichts! Auf welche Weise erfuhr man ihren Inhalt und ihren Wortlaut? Es gab keinen anderen Weg, als ihn zu erschließen. Woher? aus den Evangelien Matthäus und Lukas, die angeblich die ›Logien‹ als Quelle benutzt haben.«<sup>23</sup> Mit anderen Worten: alles, was wir von Q wissen können, sind nichts als unbegründete Vermutungen.

Um Q zu konstruieren, muß man die Verse zusammensuchen, die Matthäus und Lukas untereinander, aber nicht mit Markus gemeinsam haben. Das Ergebnis ist eine Sammlung – nicht nur von Aussprüchen im eigentlichen Sinne des Wortes, wie man vermuten sollte –, sondern auch von Apophthegmata, Gleichnissen aller Art und sogar ein Wunderbericht. Diese Sammlung enthält nicht nur Herrenworte, sondern auch Worte Johannes des Täufers. Überdies schließt die sogenannte Logienquelle eine Menge des gleichen Materials, das sie enthält, aus, welches gleichermaßen in Matthäus und Lukas zu finden ist. Ist es gewagt, zu behaupten, daß die Q-Hypothese alles andere als überzeugend ist?

### **Aber wie ist das mit den synoptischen Evangelien?**

Zwingt nicht eine Prüfung der Evangelien Matthäus und Lukas zu dem Schluß, daß beide ihrer Komposition Quellen, d.h. geschriebene Dokumente, zugrunde legten?

In bezug auf Markus als angebliche Quelle habe ich diese Frage bereits

19 Vgl. Stoldt, a.a.O., 48f.

20 Stoldt, a.a.O., 50.

21 Vgl. Stoldt, a.a.O., 137-141, bes. 139.

22 Vgl. Eta Linnemann, Gibt es ein synoptisches Problem?, Stuttgart 1992, 66-68.

23 Stoldt, a.a.O., 50.

beantwortet in meinem Buch »Gibt es ein synoptisches Problem«<sup>24</sup>, mit dem Ergebnis, daß es keine Indizien für eine literarische Abhängigkeit des Matthäus und Lukas vom Markusevangelium gibt und keinen zureichenden Grund für die Annahme, daß die drei Evangelien nicht unabhängig voneinander entstanden sein könnten.<sup>25</sup>

In bezug auf Q beginne ich jetzt, wobei ich die gleichen Methoden gebrauche. Damit ich nicht genötigt bin, selber die Grenzen von Q festzulegen oder in die Debatte darüber einzutreten, folge ich der »Griechisch-deutschen Synopse der Q-Überlieferungen«<sup>26</sup>, habe aber den griechischen Text nach der 26. Auflage von Alands Synopse revidiert.

### *Inhaltliche Übereinstimmungen*

Ohne Zweifel gibt es neben den Perikopen, die Matthäus und Lukas mit Markus gemeinsam haben, auch noch gemeinsames Material, das nur diese Evangelien miteinander teilen. Diese Gemeinsamkeiten im Inhalt sind aber kein Beweis für literarische Abhängigkeit. Sie müssen nicht durch eine gemeinsame Quelle verursacht, sondern können auch auf die gleichen Ereignisse zurückzuführen sein. Es ist zum Beispiel möglich, daß verschiedene Ohrenzeugen dasselbe Jesuswort unabhängig voneinander berichtet haben. Mit anderen Worten: Die Ähnlichkeiten können sowohl literarisch als auch historisch vermittelt worden sein.

### *Übereinstimmungen in der Reihenfolge*

Das gleiche gilt für die Übereinstimmungen in der Reihenfolge des Materials; sie können ebensogut historisch wie literarisch vermittelt worden sein. In jedem Fall sind die Unterschiede in der Reihenfolge des angeblichen Q-Materials sehr groß. Nur 24 der 65 Parallelen-Paare, welche die Synopse von Schulz enthält, das sind 36,9%, sind mit einem Unterschied von weniger als zwei Kapiteln plaziert, und nur fünf davon oder 7,69% stehen in beiden Evangelien an der gleichen Stelle. Eine Menge Phantasie ist nötig, um sich vorzustellen, daß trotz der Unterschiede, die bis zu 12 Kapitel umfassen, die für Q in Anspruch genommenen Perikopen einer gemeinsamen Quelle entstammen. Man sollte aber nicht vergessen, daß Fantasien keine Fakten sind und bloße Vermutungen, ob in diesem Falle Matthäus oder Lukas die Reihenfolge von Q verändert hat, noch kein Beweis dafür sind, daß diese angebliche Quelle jemals existiert hat.

24 Vgl. ebd., 65-140.

25 Vgl. ebd., 141-156.

26 S.o. Anm. 3.

## *Quantitativer synoptischer Vergleich*

Der Haupttest für die Existenz von Q ist die Identität im Wortlaut, »das einzige sichere Kriterium für literarische Abhängigkeit«<sup>27</sup>. Ich habe diesen Test mit den Methoden durchgeführt, die ich in meinem oben erwähnten Buch entwickelt habe<sup>28</sup>, und die Ergebnisse sind nicht zugunsten von Q ausgefallen.

Die Ergebnisse meiner unten aufgelisteten Forschungen sind folgendermaßen: In den 65 Paaren von Parallelen, aus denen sich Q zusammensetzen soll, beträgt die Zahl der Wörter in den 65 Abschnitten bei Matthäus 4319, in den 65 Lukasabschnitten 4253. Die Zahl der identischen Wörter in Parallelversen beläuft sich auf 1792, das sind 41,49% des Materials bei Matthäus und 42,13% bei Lukas. Da das Material hauptsächlich aus Jesusworten besteht, bei denen innerhalb der markinischen Perikopen die Zahl der identischen Wörter sehr hoch liegt, hatte ich angenommen, sie würde sich in dem Q-Material auf etwa 80% belaufen, aber zu meiner Überraschung beträgt sie nur etwa 42%.

In 34 Abschnitten, das sind 26,15% von den 130, beträgt die Zahl der identischen Wörter in den Parallelversen weniger als 25%. Die Summe der Wörter beläuft sich in den 17 Abschnitten bei Matthäus auf 1110 oder 25,7% der Wörter seines angeblichen Q-Materials. In den 17 Lukasabschnitten summiert sie sich auf 1269 Wörter oder 29,84% dieses Materials.<sup>29</sup>

In 53 Abschnitten oder 40,76% liegt der Prozentsatz der identischen Wörter zwischen 25% und 49,9%. Die Zahl der Wörter beläuft sich bei Matthäus auf 1702 oder 39,41% der Wörter seines Materials, bei Lukas auf 1491 Wörter oder 35,06% seines Materials.

In 29 Abschnitten oder 22,3% der 130 liegt der Prozentsatz der identischen Wörter zwischen 50 und 74,9%. Die Zahl der Wörter in diesen Abschnitten beläuft sich bei Matthäus auf 1054 oder 24,4% der Wörter seines Materials, bei Lukas auf 1063 Wörter oder 24,99% seines Materials.

27 John Wenham, »Redating Mathew, Mark and Luke. A fresh Assault on the Synoptic Problem, London/Sidney/Auckland/Toronto 1991, 54.

28 A.a.O., 99-107.

29 Bitte lassen Sie sich nicht dadurch verwirren, daß unterschiedliche Prozentberechnungen auftauchen. Sie sind nötig, um ein objektives Ergebnis zu erzielen. In Prozenten werden berechnet: die Zahlen der Parallelen bzw. Abschnitte (falls zwischen Matthäus und Lukas zu unterscheiden ist). Der Grundwert von 100% ist für die Parallelen 65, für die Abschnitte 130. Die Zahl der identischen Wörter im Vergleich zu der Summe der Wörter in Matthäus und Lukas, sei es in ihrem sogenannten Q-Material als Ganzes, sei es in einem einzelnen Abschnitt. Die betreffende Summe der Wörter bildet den Grundwert von 100%. Sowohl die Zahl der Abschnitte als auch die Summe der Wörter in diesen Abschnitten in den verschiedenen Gruppen des Q-Materials, die dadurch gebildet werden, daß unterschieden wird zwischen Abschnitten, in denen der Prozentsatz der identischen Wörter 25%, zwischen 25% und 50%, zwischen 50% und 75% sowie zwischen 75% und 100% beträgt. Es tut mir leid, aber es geht nicht anders.

14 Abschnitte – 6 in Matthäus und 8 in Lukas – oder 10,76% der 130 Abschnitte, aus denen Q bestehen soll, haben einen Anteil von identischen Wörtern in den Parallelversen zwischen 75 und 100 Prozent. Die Zahl der Wörter in diesen Abschnitten summiert sich bei Matthäus auf 453 oder 10,49% von der Zahl der Wörter seines Materials, bei Lukas auf 430 Wörter oder 10,11% seines Materials.

67 der 130 Abschnitte oder 53,08% bestehen aus weniger als 50 Wörter! Zum Vergleich: Psalm 117 hat 24, Psalm 134 hat 43 Wörter.<sup>30</sup>

39 Abschnitte oder 30 Prozent bestehen aus 50-99 Wörtern. Zum Vergleich: Psalm 100 hat 74 Wörter, Psalm 121 besteht aus 100.

Demnach enthalten 106 der 130 Abschnitte oder 81,54% weniger als 100 Wörter.

Zehn Abschnitte haben zwischen 100 und 149 Wörter. Zum Vergleich: Psalm 1 besteht aus 104 und Psalm 4 aus 144 Wörtern.

Zwölf Abschnitte haben einen Umfang von 150 bis 199 Wörter. Zum Vergleich: Psalm 8 hat 158, Psalm 148 hat 187 Wörter.

Ein Abschnitt besteht aus 202 Wörter. Zum Vergleich: Psalm 62 besteht aus 207.

Zwei Abschnitte, ein Parallelenpaar, hat zwischen 250 und 300 Wörter. Zum Vergleich: Psalm 42 besteht aus 254, Psalm 103 aus 316 Wörtern.

Allgemein ist zu sagen: Je länger ein Abschnitt ist, desto geringer ist die Zahl der identischen Wörter und desto größer ist die Zahl der Unterschiede.

Im längsten Abschnitt des angeblichen Q, der Parabel von den Talenten in Matthäus 25,14-30, sind von den 291 Wörtern 60 oder 20,62% identisch – gerade ein Fünftel. Unter diesen 60 sind 9 »und«, 7 Artikel und 6 Pronomen, über die ganze Perikope verteilt. Das heißt, 22 der identischen Wörter oder 36,67% sind für literarische Abhängigkeit bedeutungslos. Die meisten der identischen Wörter, 47 von 60 oder 78,73%, befinden sich in der direkten Rede. Die Unterschiede zwischen Matthäus und Lukas in dieser Perikope sind weitaus größer als die Zahl der identischen Wörter, sie übersteigen sogar noch die Wortzahl bei Matthäus und belaufen sich auf 310 oder 106,53%.

Der eine Abschnitt, in dem die Zahl der identischen Wörter 100% ausmacht, Mt 6,24, besteht nur aus 28 Wörtern, vier mehr als Psalm 117 und weit weniger als die Hälfte des kurzen Psalm 100, der 74 Wörter hat.

Der längste Abschnitt in der Kategorie mit den meisten identischen Wörtern hat davon gerade 78,38% und besteht nur aus 134 Wörtern, zwei mehr als Psalm 61.

Das Vergleichsmaterial ist angegeben, um uns daran zu erinnern, daß

30 Alle Bibelstellen sind nach der revidierten Elberfelder Bibel ausgezählt.

wir Texte von derartiger Länge unschwer in unserem Gedächtnis bewahren können.<sup>31</sup>

### *Ergebnis*

Es gibt keinen schlüssigen Beweis für die angenommene Quelle Q in Matthäus und Lukas, noch nicht einmal irgendeine erwähnenswerten Fakten, die zugunsten dieser Hypothese sprechen. Eine ins einzelne gehende Untersuchung des Materials zeigt deutlich, daß ihre Schwierigkeiten sich zu Dutzenden summieren: Der Inhalt von Q ist nicht in Übereinstimmung mit dem, was diese Quelle angeblich enthalten soll. Die Unterschiede in der Reihenfolge der Abschnitte führen in einen Sumpf von Hilfhypothesen, die völlig subjektiv sind und nicht verifiziert werden können. Ähnlichkeiten im Inhalt der Perikopen sind kein Beweis. Der Umfang der identischen Wörter in den Parallelversen nötigt nicht zur Annahme literarischer Abhängigkeit, solange in der Regel die Zahl der Unterschiede weitaus größer ist als die Summe der wörtlichen Übereinstimmung.

Die Q(uellen)-Hypothese ist keine Lösung für ein Problem, sondern eine Quelle von Problemen, für die es keine andere Antwort gibt als zusätzliche Hypothesen.

Die Befunde in den Evangelien stellen kein Problem dar, solange man bereit ist zu akzeptieren, was die Evangelien selber und die Dokumente der Alten Kirche uns sagen: Die Evangelien berichten die Worte und Taten unseres Herrn Jesus, teils durch direkte Augenzeugen (Matthäus und Johannes), teils durch solche, die ihr Material unmittelbar von direkten Augenzeugen empfangen (Markus und Lukas).<sup>32</sup> In diesem Falle sind sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede genau das, was man erwarten sollte.

In einem Satz gesagt: Es gibt keinen schlüssigen Beweis für die Benutzung einer angeblichen Quelle Q durch Matthäus und Lukas; das Beste, was man über Q sagen kann: Es ist eine unnötige Hypothese, die niemals zufriedenstellend funktioniert hat.

### **Wie steht es aber mit dem Thomasevangelium?**

Das Thomasevangelium spielt in der neueren Q-Debatte eine große Rolle. S.J. Pattersen schreibt: »Die Wissenschaftler haben viel Zeit gebraucht, um zu entscheiden, was Q war. Das bloße Faktum seiner Nichtexistenz war

31 Vgl. Linnemann, a.a.O., 162-165.

32 Vgl. Linnemann, a.a.O., 165-168.

kein kleines Problem – und ein Einfallstor für Q-Skeptiker. In jüngster Zeit ist der Widerstand gegen Q jedoch größtenteils verschwunden aufgrund einer anderen dramatischen Entdeckung, einer nahezu vollständigen Handschrift des nichtkanonischen Thomasevangeliums.«<sup>33</sup> »Das Thomasevangelium ist eine Sammlung von Jesusworten. ... Das Thomasevangelium zeigt, daß ein Evangelium ohne eine Passionsgeschichte durchaus möglich war. ... Eine Theologie – auf Jesusworte gegründet – ohne irgendein besonderes Interesse an seinem Tod, ist nicht länger undenkbar. ... Das Thomasevangelium, das ebensowenig Interesse an Jesu Tod und Auferstehung hat, nötigt in der Tat zu einer Neueinschätzung.«<sup>34</sup> »Zusammen mit dem Thomasevangelium erzählt uns Q, daß nicht alle Christen Jesu Tod und Auferstehung als Brennpunkt ihrer theologischen Reflexion gewählt haben.«<sup>35</sup> Ist das Thomasevangelium wirklich der Beweis dafür, wie Q, das angeblich älteste Evangelium, beschaffen war: hauptsächlich aus Aussprüchen bestehend, ohne Passions- und Osterbericht? Lassen Sie mich mit einer Frage antworten: Wenn ein junger Mann heute eine Rock-Band leitet, ist das ein Beweis dafür, daß ein bestimmter verstorbener Mann aus der Generation seines Großvaters auch Rockmusik gespielt hat? Natürlich nicht, nicht einmal dann, wenn es nachgewiesen werden kann, daß der Verstorbene gleichfalls ein Musiker gewesen ist.

Das Thomasevangelium wurde von einigen Kirchenvätern in den ersten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts erwähnt bzw. zitiert. Neuerdings hat man seine Entstehungszeit auf 140 n.Chr. geschätzt. Selbst wenn diese hypothetische Datierung zutreffen sollte, ist es mehr als 70 Jahre jünger als unsere kanonischen Evangelien, geschrieben zu einer Zeit, als diese Evangelien und der Begriff Evangelium in Verbindung mit diesen Schriften bekannt war. Es war naheliegend, daß eine neuentstandene Schrift, die angeblich Jesusworte präsentierte, diesen wohlbekannten Titel für sich in Anspruch nahm. Das macht aber dieses »Evangelium« nicht zum Modell für etwas, das in den Jahren zwischen 35-65 n.Chr. geschrieben sein soll.

Das Thomasevangelium ist nicht nur »unkanonisch« – selbst wenn es das eine oder andere kanonische Jesuswort enthalten sollte. Alle Kirchenväter, die es jemals erwähnten, haben es haeretisch oder gnostisch genannt. Von einer gnostischen Schrift darf man kein Interesse an Jesu Tod und Auferstehung erwarten, das liegt nicht auf der Linie der gnostischen Ideen. Kann aber eine haeretische Schrift rechtmäßig als Instrument dafür gebraucht werden, eine kanonische Schrift zu rekonstruieren? Wir sollten nicht vergessen, daß das angebliche Evangelium Q, das keinen Passions- und Osterbericht hat, gar nicht existiert. Es wird vielmehr aus den kanoni-

33 BR, 35.

34 BR, 36.

35 BR, 62.

schen Evangelien, die samt und sonders Passions- und Auferstehungsbericht besitzen, herausgeschnitten, indem man das Gemeingut von Matthäus und Lukas (unabhängig von Markus) für diese hypothetische Quelle in Anspruch nimmt.

Farmer hat es auf den Punkt gebracht, warum man das haeretische Thomasevangelium in bezug auf das frühe Christentum eine so große Rolle spielen läßt:

»Weil Thomas ein spätes Dokument aus dem 2. oder 4. Jahrhundert ist, könnte es für sich genommen niemals mit Erfolg gebraucht werden, um die Bedeutung Jesu von den neutestamentlichen Fundamenten herabzuhieven. Gleichzeitig konnte die Spruchquelle Q, die angeblich von Matthäus und Lukas benutzt wurde, für sich allein niemals mit Erfolg gebraucht werden, um dieses Ergebnis zu erzielen. Aber gemeinsam gebraucht, wie das von einer beträchtlichen Anzahl von Wissenschaftlern geschieht, scheinen Thomas und Q sich wechselseitig zu verstärken.«<sup>36</sup>

Eine einzelne Spielkarte läßt sich nicht zum Stehen bringen, aber mit zweien könnte man Erfolg haben, solange kein Luftzug bläst. Kann man aber in einem Kartenhaus leben?

### **Q – das verlorene Evangelium – Fantasie oder Faktum?**

Lassen Sie uns zu unserer Eingangsfrage zurückkommen, denn die Antwort ist jetzt klar. Solange Q eine bescheidene Hypothese im Rahmen der Zweiquellentheorie bleibt, ist sie zu beurteilen als eine Hypothese, die sich auf einen Irrtum gründet, die ohne gründliche Prüfung weiterverbreitet wurde und sich – sobald sie einer solchen unterzogen wird – als unhaltbar erweist.

Q – in Verbindung mit dem Thomasevangelium gebraucht, um neu zu durchdenken, wie das Christentum entstand – ist nichts als ein Fantasiegebilde, die gesamte Literarkritik zur Unterscheidung seiner verschiedenen Schichten eingeschlossen. Aus Material mit unterschiedlicher Thematik hat man – völlig subjektiv – ein zeitliches Nacheinander verschiedener Schichten konstruiert, verbunden mit fragwürdigen Vermutungen über den historischen Hintergrund. Da diese Phantasieprodukte mit der Geschichte des Urchristentums nicht übereinstimmen, wird allen Ernstes behauptet, diese Geschichte müsse neu geschrieben werden.

Warum lassen sich ernsthafte Wissenschaftler auf derartige Fantasien ein? »Heute steht zur Debatte,« schreibt Farmer dazu, »ob Jesu Tod als unnötig oder als wesentlicher Bestandteil der christlichen Botschaft gelten

36 William R. Farmer, *The Gospel of Jesus. The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, Louisville 1994, 3f.

soll ... Der Trend unter den Neutestamentlern, die der Thomas-Q-Linie folgen, ist, Jesus als jemand zu präsentieren, dessen Jünger kein Interesse hatten an den erlösenden Konsequenzen seines Todes und kein Interesse an seiner Auferstehung.«<sup>37</sup>

Das ist deutlich zu sehen an dem Aufsatz von Stephen J. Patterson, besonders in den letzten Sätzen: »Zusammen mit dem Thomasevangelium sagt uns Q, daß nicht alle Christen Jesu Tod und Auferstehung als Brennpunkt ihrer theologischen Überlegungen gewählt haben. Die Anhänger Jesu waren sehr unterschiedlich und machten von einer Vielfalt von Traditionen Gebrauch, um zu interpretieren und zu erklären, was sie taten. Mit der Entdeckung des verlorenen Evangeliums wird vielleicht etwas von dieser Vielfalt wieder neu in den Blick kommen, in dem Maße, wie wir wiederentdecken, daß theologische Verschiedenheit keine Schwäche, sondern eine Stärke ist.«<sup>38</sup>

Das Motiv ist klar zu erkennen: Der Unglaube fordert Gleichberechtigung in der christlichen Kirche.

Das angebliche Evangelium Q soll die biblische Grundlage liefern für jene, die nicht willens sind, Jesus als Gottes Sohn anzuerkennen, die nicht glauben wollen, daß Er am Kreuz für unsere Sünden gestorben ist und Seine Auferstehung leugnen. Zusammen mit der zu Unrecht behaupteten biblischen Grundlage wird die fälschlich unterstellte Verschiedenheit der Alten Kirche in ihren Zentralpunkten von diesen Theologen benutzt, um trotz ihres Unglaubens den Anspruch zu rechtfertigen, daß man sie als Christen zu respektieren habe.

Indem sie die Propagandanachricht verbreiten, daß diejenigen, die sich an Q halten, sich auf das ursprüngliche Dokument berufen, während die wahren Glaubenden mit den kanonischen Evangelien das Produkt einer frühen christlichen Mythenbildung bevorzugen, produzieren diese Theologen einen künstlichen Nebel, der nicht immer durchschaut wird und der es ihnen dadurch erlaubt, ihre Positionen festzuhalten. Ihr angeblicher christlicher Glaube autorisiert sie, als christliche Theologen oder kirchliche Leiter anerkannt zu werden, die Präsidentensessel in der Kirchenleitung und die Katheder in theologischen Seminaren und Fakultäten innezuhaben.

Aber wir sind nicht verpflichtet, »ausgeklügelten Fabeln« (2 Petr 1,16) zu folgen. Es besteht kein Grund, die Evangelien als die originale und göttlich inspirierte Grundlage unseres christlichen Glaubens aufzugeben. Die kanonischen Evangelien gibt es, Q ist dagegen nur ein Fantasieprodukt. Das haeretische Thomasevangelium, frühestens im 2. Jahrhundert produziert, ist für uns nicht verbindlich.

37 Farmer, a.a.O., 3, vgl. auch Teil 5 des erwähnten Buches.

38 BR, 62.

## Perikopenliste

nach Siegfried Schulz, »Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen«

1) Mt 10,32	Lk 12,8	Das Prophetenwort vom Bekennen und Verleugnen Jesu
2) Mt 5,3.4.6	Lk 6,20b.21	Die Makarismen
3) Mt 6,9-13	Lk 11,1-4	Das Vaterunser
4) Mt 23,25.23.6-7a.	Lk 11,39.42-44.	Die antipharisäischen Wehesprüche
27.4.29-31.	46-48.52	
13		
5) Mt 5,18	Lk 16,17	Die apokalyptische Begrenzung des Mosegesetzes
6) Mt 5,32	Lk 16,18	Das rigorose Verbot der Ehescheidung
7) Mt 5,39-42	Lk 6,29f	Der radikale Verzicht auf das eigene Recht
8) Mt 5,44-48	Lk 6,27f.35b.	Die Forderung der Feindesliebe
	32-35a.36	
9) Mt 7,12	Lk 6,31	Die goldene Regel
10) Mt 6,19-21	Lk 12,33f	Die Warnung vor dem Sammeln irdischer Schätze
11) Mt 7,1-5	Lk 6,37f.41f	Die Warnung vor dem Richten
12) Mt 6,25-33	Lk 12,22-31	Die Warnung vor dem Sorgen
13) Mt 10,28-31	Lk 12,4-7	Die Warnung vor der falschen Furcht
14) Mt 7,7-11	Lk 11,9-13	Die Aufforderung zum Bittgebet
15) Mt 4,1-11	Lk 4,1-13	Die Versuchungsgeschichte
16) Mt 11,2-6	Lk 7,18-23	Die Anfrage des Täufers
17) Mt 12,22-28.30	Lk 11,14-20.23	Der Beelzebul-Streit
18) Mt 11,25-27	Lk 10,21f	Das Offenbarungswort
19) Mt 11,7-11	Lk 7,24-28	Das Urteil über Johannes
20) Mt 8,5-13	Lk 7,1-10	Der Hauptmann von Kapernaum
21) Mt 12,32	Lk 12,10	Die Schmähung des Heiligen Geistes
22) Mt 12,38-42	Lk 11,29-32	Das Jona-Zeichen
23) Mt 10,34-36	Lk 12,51-53	Der Zwiespalt unter den Nächsten
24) Mt 11,12f	Lk 16,16	Der Stürmerspruch
25) Mt 24,43f	Lk 12,30f	Das Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher
26) Mt 24,45-51	Lk 12,42b-46	Das Gleichnis vom treuen und bösen Sklaven
27) Mt 24,26-28.	Lk 17,23f.37.	Die Q-Apokalypse
37-41	26f.30.34f	
28) Mt 25,14-30	Lk 19,12-27	Die Parabel von den Minen
29) Mt 13,11f	Lk 13,18f	Das Gleichnis vom Senfkorn
30) Mt 13,33	Lk 13,20f	Das Gleichnis vom Sauerteig
31) Mt 7,13f	Lk 13,23f	Das Mahnwort von der engen Pforte
32) Mt 7,24-27	Lk 6,47-49	Das Gleichnis vom Hausbau
33) Mt 7,16-20;	Lk 6,43-45	Das Gleichnis vom Baum und seinen Früchten
12,33-35		
34) Mt 18,15.21f	Lk 17,3f	Die Mahnung zur Vergebung
35) Mt 8,11f	Lk 13,28f	Die Völkerwallfahrt
36) Mt 19,28	Lk 22,28-30	Das apokalyptische Gericht über die zwölf Stämme Israels
37) Mt 23,34-36	Lk 11,49-51	Das Sophia-Wort
38) Mt 23,37-39	Lk 13,34f	Das Jerusalem-Wort
39) Mt 11,21-24	Lk 10,13-15	Das Wehe über die galiläischen Städte
40) Mt 3,7-12	Lk 3,7-9.15-18	Die Gerichtspredigt des Täufers
41) Mt 11,16-19	Lk 7,31-35	Das Gleichnis über »diese Generation« und seine Deutung

42) Mt 18,12-14	Lk 15,4-7	Die Parabel vom verirrtten Schaf
43) Mt 22,1-10	Lk 14,15-24	Die Parabel vom großen Mahl
44) Mt 9,37f.10,16. 9-10a.11- 13,10b.7f. 14f.	Lk 10,2-12	Die Aussendung der Jünger
45) Mt 13,16f	Lk 10,23f	Die Seligpreisungen der Augenzeugen
46) Mt 5,25f	Lk 12,57-59	Das Gleichnis vom rechtzeitigen Ausgleich
47) Mt 7,22f	Lk 13,26f	Die Abweisung der Scheinjünger
48) Mt 7,21	Lk 6,46	Die Herr-Herr-Sager
49) Mt 10,38	Lk 14,27	Die Nachfolge im Kreuznehmen
50) Mt 8,19-22	Lk 9,57-60	Verschiedene Nachfolger
51) Mt 10,19f	Lk 12,11f	Das Bekenntnis vor Synagogen
52) Mt 10,39	Lk 17,33	Vom Leben-Verlieren und Leben-Gewinnen
53) Mt 10,37	Lk 14,26	Der Haß um Jesu willen
54) Mt 10,24f	Lk 6,40	Vom Jünger und Meister
55) Mt 23,12	Lk 14,11/18,14	Von der Erhöhung und Erniedrigung
56) Mt 5,11f	Lk 6,22f	Die Seligpreisung der Geschmähten
57) Mt 10,40	Lk 10,16	Die Mahnung zum Hören auf die Jünger
58) Mt 6,24	Lk 16,13	Die Warnung vor dem Doppeldienst
59) Mt 10,26f	Lk 12,2f	Vom Offenbarwerden des Verborgenen
60) Mt 17,20	Lk 17,3f	Vom wunderwirkenden Glauben
61) Mt 6,22f	Lk 11,34-36	Das Gleichnis vom Auge
62) Mt 5,13	Lk 14,34f	Das Bildwort vom Salz
63) Mt 15,14	Lk 6,39	Das Bildwort vom blinden Blindenleiter
64) Mt 5,15	Lk 11,33	Das Bildwort vom Licht auf dem Leuchter
65) Mt 12,43-45	Lk 11,24-26	Die Warnung vor der Wiederkehr des unreinen Geistes

## Quantitativer Vergleich des angeblichen Q-Materials bei Matthäus und Lukas

1) Mt 40	Lk 38	identisch	12	Mt 30,00%	Lk 31,58%
2) Mt 28	Lk 22	"	10	Mt 37,71%	Lk 45,45%
3) Mt 61	Lk 44	"	26	Mt 42,62%	Lk 59,09%
4) Mt 196	Lk 158	"	64	Mt 32,65%	Lk 40,51%
5) Mt 27	Lk 15	"	1	Mt 3,70%	Lk 6,67%
6) Mt 23	Lk 17	"	7	Mt 30,43%	Lk 41,18%
7) Mt 49	Lk 34	"	7	Mt 14,29%	Lk 20,59%
8) Mt 83	Lk 115	"	27	Mt 32,53%	Lk 23,48%
9) Mt 23	Lk 11	"	7	Mt 30,44%	Lk 63,54%
10) Mt 49	Lk 36	"	11	Mt 22,45%	Lk 39,56%
11) Mt 82	Lk 106	"	55	Mt 67,05%	Lk 51,89%
12) Mt 186	Lk 160	"	105	Mt 54,84%	Lk 63,75%
13) Mt 61	Lk 72	"	25	Mt 40,98%	Lk 34,72%
14) Mt 74	Lk 85	"	59	Mt 79,73%	Lk 69,71%
15) Mt 184	Lk 203	"	48	Mt 26,09%	Lk 23,65%
16) Mt 63	Lk 104	"	41	Mt 65,08%	Lk 39,42%
17) Mt 138	Lk 133	"	82	Mt 59,42%	Lk 61,65%
18) Mt 69	Lk 75	"	49	Mt 71,02%	Lk 65,33%
19) Mt 94	Lk 94	"	73	Mt 77,66%	Lk 77,66%

20)	Mt 165	Lk 187	identisch	64	Mt 38,79%	Lk 34,23%	
21)	Mt 33	Lk 21	"	10	Mt 30,30%	Lk 47,62%	
22)	Mt 68	Lk 41	"	22	Mt 32,55%	Lk 53,66%	
23)	Mt 42	Lk 57	"	8	Mt 19,05%	Lk 14,04%	
24)	Mt 28	Lk 19	"	6	Mt 21,43%	Lk 31,58%	
25)	Mt 39	Lk 34	"	28	Mt 71,80%	Lk 82,35%	
26)	Mt 111	Lk 102	"	80	Mt 72,07%	Lk 78,43%	
27)	Mt 124	Lk 122	"	46	Mt 37,10%	Lk 37,71%	
28)	Mt 291	Lk 257	"	60	Mt 20,62%	Lk 23,35%	
29)	Mt 50	Lk 40	"	18	Mt 36,00%	Lk 45,00%	
30)	Mt 23	Lk 24	"	12	Mt 52,17%	Lk 50,00%	
31)	Mt 44	Lk 29	"	5	Mt 11,36%	Lk 17,24%	
32)	Mt 95	Lk 83	"	21	Mt 22,11%	Lk 25,30%	
33)	Mt 63	Lk 63	"	26	Mt 41,27%	Lk 41,27%	
34)	Mt 53	Lk 31	"	6	Mt 11,32%	Lk 19,35%	
35)	Mt 43	Lk 47	"	9	Mt 20,93%	Lk 19,15%	
36)	Mt 38	Lk 43	"	12	Mt 31,58%	Lk 27,91%	
37)	Mt 72	Lk 58	"	21	Mt 29,17%	Lk 36,21%	
38)	Mt 56	Lk 53	"	46	Mt 82,14%	Lk 86,79%	
39)	Mt 78	Lk 49	"	44	Mt 56,41%	Lk 89,80%	
40)	Mt 134	Lk 157	"	105	Mt 78,36%	Lk 66,88%	
41)	Mt 65	Lk 76	"	44	Mt 67,69%	Lk 57,90%	
42)	Mt 64	Lk 81	"	10	Mt 15,63%	Lk 12,35%	
43)	Mt 161	Lk 180	"	7	Mt 4,35%	Lk 3,89%	
44)	Mt 189	Lk 186	"	61	Mt 32,28%	Lk 32,80%	
45)	Mt 36	Lk 38	"	23	Mt 63,89%	Lk 60,53%	
46)	Mt 43	Lk 58	"	10	Mt 23,26%	Lk 12,35%	
47)	Mt 42	Lk 29	"	4	Mt 9,52%	Lk 13,79%	
48)	Mt 25	Lk 11	"	2	Mt 8,00%	Lk 18,18%	
49)	Mt 15	Lk 15	"	7	Mt 46,66%	Lk 46,66%	
50)	Mt 70	Lk 77	"	51	Mt 72,86%	Lk 66,23%	
51)	Mt 35	Lk 35	"	11	Mt 31,43%	Lk 31,43%	
52)	Mt 17	Lk 15	"	7	Mt 41,18%	Lk 46,67%	
53)	Mt 23	Lk 37	"	4	Mt 17,39%	Lk 10,81%	
54)	Mt 28	Lk 14	"	11	Mt 39,29%	Lk 78,57%	
55)	Mt 10	Lk 11	"	4	Mt 40,00%	Lk 36,36%	
56)	Mt 35	Lk 51	"	11	Mt 31,43%	Lk 21,57%	
57)	Mt 13	Lk 19	"	7	Mt 53,85%	Lk 36,42%	
58)	Mt 28	Lk 29	"	28	Mt 100,00%	Lk 96,55%	
59)	Mt 36	Lk 36	"	24	Mt 66,67%	Lk 66,67%	
60)	Mt 31	Lk 34	"	6	Mt 19,36%	Lk 17,65%	
61)	Mt 45	Lk 63	"	30	Mt 66,67%	Lk 47,62%	
62)	Mt 26	Lk 29	"	11	Mt 42,31%	Lk 37,93%	
63)	Mt 15	Lk 15	"	5	Mt 33,33%	Lk 33,33%	
64)	Mt 20	Lk 20	"	8	Mt 40,00%	Lk 40,00%	
65)	Mt 67	Lk 55	"	51	Mt 76,12%	Lk 92,73%	
Mt 4319		Lk 4253		identisch	1792	Mt 41,49%	Lk 42,13%

## Ergebnis

< 25,00% identische Wörter in 34 von 130 Stellen = 26,15% des untersuchten Gesamtmaterials:

17 Stellen oder 1110 Wörter = 25,70% des Matthäus-Materials

17 Stellen oder 1269 Wörter = 29,84% des Lukas-Materials

25,00-49,90% identische Wörter in 53 von 130 Stellen = 40,76% des untersuchten Gesamtmaterials:

27 Stellen oder 1702 Wörter = 39,41% des Matthäus-Materials

26 Stellen oder 1491 Wörter = 35,06% des Lukas-Materials

50,00-74,99% identische Wörter in 29 von 130 Stellen = 22,30% des untersuchten Gesamtmaterials:

15 Stellen oder 1054 Wörter = 24,40% des Matthäus-Materials

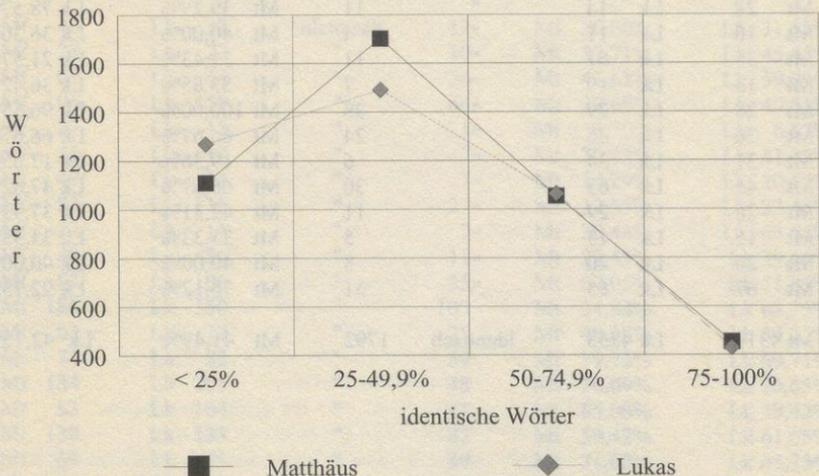
14 Stellen oder 1063 Wörter = 24,99% des Lukas-Materials

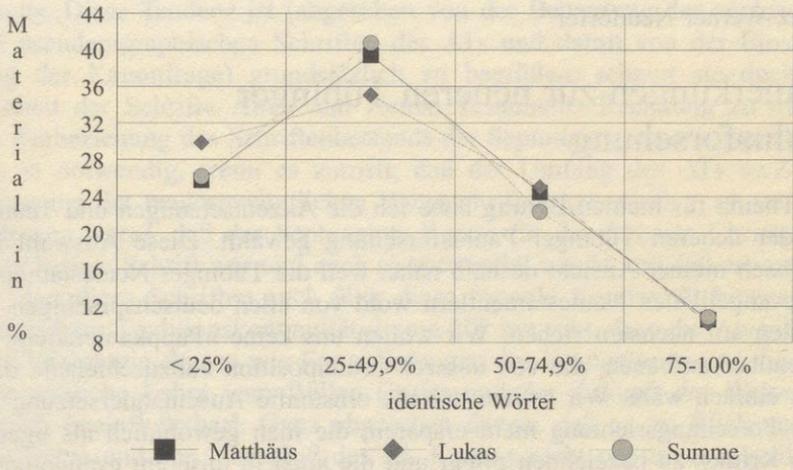
75,00-100,00% identische Wörter in 14 von 130 Stellen = 10,76% des untersuchten Gesamtmaterials:

6 Stellen oder 453 Wörter = 10,49% des Matthäus-Materials

8 Stellen oder 430 Wörter = 10,11% des Lukas-Materials

## Graphische Auswertung





## Anmerkungen zur neueren Tübinger Paulusforschung<sup>1</sup>

Als Thema für meinen Beitrag habe ich die Akzentsetzungen und Tendenzen der neueren Tübinger Paulusforschung gewählt. Diese Auswahl legt sich nach meiner Ansicht deshalb nahe, weil die Tübinger Neutestamentler uns evangelikalen Neutestamentlern wohl von allen deutschsprachigen Fakultäten am nächsten stehen. Wir wollen uns keine »Pappkameraden« als Gegenüber aufbauen, die von unserer Grundposition »abzuschießen« dann recht einfach wäre. Wir sollten uns die ernsthafte Auseinandersetzung mit einer Forschungsrichtung nicht ersparen, die man gewöhnlich als »gemäßigte Kritik« zu bezeichnen pflegt und die auch in unserem evangelikalen Bereich manche Sympathien gewonnen hat. An ihren Ergebnissen müssen wir auch unsere eigenen Argumente und Ergebnisse überprüfen und prüfen lassen. Es wäre wünschenswert, daß ein solcher Vorgang als fairer Austausch im persönlichen Gespräch mit den Vertretern dieser Richtung möglich wäre. Im folgenden versuche ich, *aus meiner Sicht* und *in notwendiger Begrenzung* die wichtigsten Bewegungen zusammenzufassen und kritisch zu beleuchten. Die derzeit profiliertesten Vertreter der Tübinger Paulusforschung sind Peter Stuhlmacher und Otfried Hofius, auf deren einschlägige Veröffentlichungen ich mich vor allem beziehe.

### 1. Zum Ganzen

#### *1.1. Die gegenwärtige Tübinger Paulus-Forschung versteht ihre Arbeitsweise ausdrücklich als »Biblische Theologie«*

Die neuere exegetische Tübinger Theologie firmiert gern unter der Bezeichnung »Biblische Theologie«. Gemeint ist damit die konsequente Zusammenschau der Theologie des Alten und des Neuen Testaments unter Berücksichtigung auch der andernorts oft sog. »intertestamentarischen Schriften«, d.h. der Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs, im Sinne einer konsequenten Entstehung des NTs auf dem Boden des ATs einerseits und einer Verwurzelung des NTs im AT in allen wichtigen Punkten ande-

1 Der vorliegende Beitrag wurde im September 1994 als Referat bei der ersten Arbeitstagung der »Facharbeitsgruppe Neues Testament« des »Arbeitskreises für evangelikale Theologie« in Tübingen und im November 1994 vor den Studierenden des Tübinger »Albrecht-Bengel-Hauses« vorgetragen und zur Diskussion gestellt. Er wird hier in leicht überarbeiteter Fassung wiedergegeben.

rerseits. Diese Tendenz ist (abgesehen von der Bewertung der apokryphen und pseudepigraphischen Schriften des ATs und damit von der Einschätzung der Kanonfrage) grundsätzlich zu begrüßen, scheint sie doch der »Einheit der Schrift« Alten und Neuen Testaments Rechnung zu tragen. Die Einbeziehung des Schriftenbestands der Septuaginta scheint gerechtfertigt, ja notwendig, wenn es zutrifft, daß der Umfang des ATs »z.Z. der Abfassung der neutestamentlichen Hauptschriften kanonisch noch ungeschlossen war«<sup>2</sup>, daß der Septuaginta-Kanon für die früheste Christenheit »die« heilige Schrift war und auch so verwendet wurde und daß es vom AT her über diese Schriften auch über diese formale Kontinuität hinaus eine »unleugbare Traditionskontinuität«<sup>3</sup> zum NT hin gibt, die »die Ausbildung der Christologie ebenso wie Formulierungen des Evangeliums und die neutestamentliche Lehre vom Willen Gottes und der Zukunft der Welt« wesentlich beeinflußt hat<sup>4</sup>. Ganz abgesehen davon, daß es im Blick auf die Geschichte und den Abschluß des atl. Kanons nicht nur im evangelikalen Raum<sup>5</sup> auch abweichende Meinungen gibt<sup>6</sup>, ist die Frage nach der Bedeutung des *christlichen*, speziell des *reformatorischen* Kanons zu stellen. Daneben muß auch gefragt werden, wie dann solche Passagen dieser Schriften einzuordnen sind, die der Theologie des NTs und erst recht der Reformation durchaus zuwider laufen. Die kritische Forschung muß darin deshalb kein Problem sehen, weil sie in Gestalt der *Sachkritik*, d.h. der theologisch begründeten Entfernung bestimmter Texte, ein ihrer Meinung nach probates Mittel besitzt, dieses Problem zu lösen.

Doch zurück zur »Biblischen Theologie«! Die Grundsatzentscheidung für eine »Biblische Theologie«, die sich explizit besonders auf Gerhard von Rad und Hartmut Gese beruft, bedeutet ja zugleich eine Abkehr von der früher lange üblichen und auch heute noch weithin praktizierten je isolierten Betrachtung beider Kanonteile, deren Konsequenz letztlich entweder ein (Philo-)»Judaismus« sein muß, der das christliche Proprium aufgibt und die Einzigartigkeit Jesu als Heilsmittler auch im Blick auf das Judentum in Frage stellt oder leugnet, oder ein wie auch immer gearteter moderner »Markionitismus«, für den das AT im Sinne Schleiermachers eine Zumutung für den christlichen Leser darstellt und ihm deshalb nur in Auszügen als Anhang zum Neuen Testament angeboten werden darf. Ein weiterer

2 P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992, 6.

3 A.a.O., 8.

4 Ebd.

5 Vgl. hierzu besonders den Beitrag von G. Maier über »Das Lehrhaus von Jabne und der Abschluß des alttestamentlichen Kanons« im von ihm herausgegebenen Berichtsband der AfeT-Tagung »Der Kanon der Bibel«.

6 Der Tübinger Alttestamentler und Judaist Prof. Stefan Schreiner sagte in einem Vortrag, die sog. Synode von Jamnia habe in Wirklichkeit nur »auf dem Schreibtisch von Heinrich Graetz« stattgefunden.

positiver Gesichtspunkt kommt hinzu: Während sich die theologische Arbeit andernorts weitgehend solchen Themen widmet, die nach meiner Ansicht eigentlich nicht das Hauptinteresse beanspruchen sollten, befaßt sich die Tübinger Paulusforschung erneut mit Themen wie »Gerechtigkeit Gottes«, »Sühne«, »Glaube« usw. Sie wird dadurch auch ihrer kirchlichen Funktion besser gerecht.

### *1.2. Einer im Ansatz anthropozentrisch-existentialistischen Theologie wird eine Absage erteilt*

So grenzen sich etwa P. Stuhlmacher gegen ein derart geprägtes Verständnis des »Gesetzes«<sup>7</sup> bzw. des »Glaubens«<sup>8</sup> und O. Hofius immer wieder gegen eine von R. Bultmann herkommende Theologie und Exegese ab<sup>9</sup>. Hofius schreibt dazu: »Wie die angeführten Texte deutlich genug belegen, ist der Glaube nach der Überzeugung des Paulus das Werk des Heiligen Geistes, der im verkündigten Evangelium wirkmächtig auf dem Plan ist. Dem Urteil R. Bultmanns, daß Paulus die πίστις »nicht auf das πνεῦμα zurückführt«, muß deshalb entschieden widersprochen werden. Das πνεῦμα ist nicht »die Gabe, die der Glaube empfängt«, sondern die den Glauben allererst schaffende δύναμις Gottes, die unlöslich mit dem schöpferischen Wort Gottes verbunden ist.«<sup>10</sup>

### *1.3. Die religionsgeschichtliche Frage wird unter Rückgriff auf das Alte Testament bzw. das Judentum beantwortet*

Anders als noch etwa bei E. Käsemann sieht die gegenwärtige Tübinger Paulusforschung die religionsgeschichtlichen Wurzeln der pls. Theologie vorrangig im atl.-jüdischen Bereich, nicht im Griechentum, in den vorderorientalischen Religionen oder den »gnostischen« Strömungen. Dabei wird (vor allem von M. Hengel<sup>11</sup>) die teilweise tiefgreifende Durchdringung selbst des palästinischen Judentums mit hellenistischem Gedankengut hervorgehoben. Hierher gehört auch die Feststellung, daß Paulus in Jerusalem

7 Stuhlmacher I, 254.

8 A.a.O., 344.

9 Besonders deutlich in seinem Aufsatz über »Wort Gottes und Glaube bei Paulus« (in: ders., Paulusstudien, Tübingen 1989, etwa 168 u.ö.). Hier ist allerdings zu beachten, daß er aus der Sicht einer pietistisch-evangelikal geprägten Theologie etwa im Blick auf die Frage einer Glaubensentscheidung als »Antwort« auf den Ruf Gottes im Evangelium deutlich über das Ziel hinausschießt (156 Anm. 66).

10 A.a.O., 168f.

11 M. Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 177-291; Kurzfassung in: ThBeitr 21, 1990, 174-195.

(und das bedeutet: jüdisch[-hellenistisch?]) und eben nicht zuerst griechisch ausgebildet wurde.

#### 1.4. *Der Geschichtlichkeit wird insgesamt wieder mehr Bedeutung beigegeben*

Auch hier erweist sich die Abkehr von der existentialistischen Theologie, die auf Geschichte nahezu ganz verzichten zu können meinte, als hilfreich. Mit Recht weicht das Bild des »historischen Paulus«, wie es etwa in Tübingen gezeichnet wird<sup>12</sup>, von anderen Darstellungen ab. Damit ist bereits eine von der deutschen *communis opinio* divergierende Beurteilung der *Quellenfrage* impliziert. Neben den allgemein als »echt« angesehenen sieben Paulusbriefen wird *de facto* im Zusammenhang der Rekonstruktion einer paulinischen Theologie auch auf »umstrittene« Paulusbriefe und vor allem auf die Apostelgeschichte des Lukas zurückgegriffen. Eine erfreuliche Einzeltendenz ist die Zuwendung zur sog. »südgalatischen« oder »Provinzhypothese«, wie sie jetzt von R. Riesner und Stuhlmacher<sup>13</sup> vorgeschlagen wird. Dadurch ergibt sich ein verändertes Bild der Paulus-Chronologie und ergeben sich neue Möglichkeiten der historischen wie auch der theologischen Einordnung.

#### 1.5. *Als belastend erweist sich dagegen der Verlust einer »Einheit der Schrift«*

Es gehört zur »Erblast« historisch-kritischer Exegese, daß sie in letzter Konsequenz dazu gezwungen ist, jeden ntl. Autor mit seiner »Theologie« *isoliert* zu betrachten, und die Vorstellung abzulehnen, es gebe so etwas wie ein die ganze Bibel zusammenschnürendes Band, das mehr ist als ein sich durchziehender »roter Faden«, und das uns berechtigt, gerade diese 66 Bücher hinter einem gemeinsamen Buchdeckel zusammenzufassen. Auch die oben genannte Einbeziehung des Alten Testaments und der LXX-Apokryphen erweist sich in diesem Zusammenhang nur scheinbar als Schritt in die richtige Richtung. Solange der neutestamentliche Kanon als eine mehr oder weniger zufällig zustande gekommene Sammlung völlig verschiedener, ja teilweise einander widerstreitender Schriftstücke angesehen wird, solange man also methodisch nicht bereit sein kann, über einen begrenzten »roten Faden« hinaus eine innere, inhaltliche, *theologische* »Einheit der Schrift« anzunehmen, die es erlauben würde, den exegetischen Grundsatz von der Hl. Schrift als »*sui ipsius interpres*« anzuwenden – ein Grundsatz,

12 Vgl. hier besonders R. Riesners, Die Frühzeit des Apostels Paulus, WUNT 71, Tübingen 1994.

13 A.a.O., 253ff; Stuhlmacher I, 226.

der übrigens faktisch dann doch angewandt wird, aber eben nur im Blick auf jene Texte, für die der jeweilige Exeget eine solche Einheit anzunehmen gewillt ist<sup>14</sup> –, solange wird es unmöglich sein, die theologischen Aussagen der Bibel insgesamt in den Blick zu bekommen. Solange wird man genötigt sein, das »corpus Paulinum« und die »johanneischen Schriften«, die »Jesu-tradition« der Evangelien und erst recht die Theologie etwa der einzelnen »katholischen Briefe« je für sich zu betrachten mit dem möglichen Resultat, innerhalb des NTs zwischen »richtig« und »falsch« zu unterscheiden und als Kriterium solcher Kritik auch noch eine bestimmte, zuvor selbst gewonnene »Mitte der Schrift« bzw. verschiedene, die konkreten Schriftaussagen abstrahierende Prinzipien (»die Liebe«, »die Freiheit«, »die Versöhnung« usw.) anzuwenden. Positiv zu erwähnen ist aber Stuhlmachers implizite Bemühung, die »Einheit der Schrift« auch in dem von mir skizzierten Sinne wiederzugewinnen: »Ohne die Kenntnis der Jesusüberlieferung und der schon vor Paulus von den Jerusalemer Aposteln, vom Stephanuskreis und den Antiochenern gelegten theologischen Fundamente zerfällt die (Biblische) Theologie des Neuen Testaments in lauter unverbundene Einzelpositionen. Wenn aber jene Fundamente mitbedacht werden, werden inmitten der unterschiedlichen Bezeugungen der πίστις εἰς Ἰησοῦν Χριστόν auch Einheitslinien sichtbar, die begrifflich machen, weshalb man in der Alten Kirche wagen konnte, das Ganze der kirchlichen Glaubens-tradition in der einen »Glaubensregel« und im Kanon der biblischen Schriften zusammengefaßt zu sehen.«<sup>15</sup>

## 2. Zu einzelnen Themenkreisen der paulinischen Theologie

### 2.1. Zum Thema »Gesetzesverständnis des Paulus«

Die Ansichten von Hofius und Stuhlmacher über das Gesetzesverständnis des Paulus divergieren stark. Denn nach Stuhlmacher<sup>16</sup> sind νόμος und εὐαγγέλιον die beiden das Leben des Apostels bestimmenden Mächte. Auch das Gesetz sieht der Apostel nach seiner Meinung prinzipiell positiv. Es wurde erst mit dem Sündenfall zu einer Macht des Fluches. Die Gebote machen die Sünde einklagbar und provozieren Übertretungen. Der νόμος τοῦ Χριστοῦ ist kein anderer Gotteswille, aber ein neu akzentuierter, fast

14 Man denke etwa an die Querschnitte, die O. Hofius immer wieder macht: vom »Jahwisten« oder der »Priesterschrift« über bestimmte atl. Propheten bis in die sog. »Paulusschule« hinein. Wir sollten darin ein sich anbahnendes Umdenken in dieser zentralen Frage nach der »Einheit der Schrift« sehen.

15 Stuhlmacher I, 221.

16 Literatur: P. Stuhlmacher, Das Ende des Gesetzes; ders., Exkurs im NTD-Römerbrief-Kommentar; ders., Biblische Theologie des Neuen Testaments 1.

im Sinne eines »*tertius usus legis in renatis*« zu verstehender. Im AT und im NT kommt der gute Gotteswille zum Ausdruck.

Auch Hofius geht vom Damaskuserlebnis als dem das pls. Gesetzesverständnis entscheidend bestimmenden Einschnitt aus. Er hat sich in seinem Aufsatz über »Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi«<sup>17</sup> mit diesem Themenbereich befaßt. Für ihn steht es aber vor allem im Schatten der Spannung von Forderung und Tun, d.h. das Gesetz des AT wäre nur dann positiv zu werten, wenn der Mensch es *erfüllen* könnte. Da dies nicht der Fall ist, ist die Funktion der Tora von Anfang an die der Anklage: Sie bewirkt Erkenntnis der auch vor dem Fall schon vorhandenen Sünde, sie qualifiziert die Sünde als Übertretung des heiligen Gotteswillens und zeigt deshalb deren Fluchwürdigkeit. Zwischen dem ursprünglichen Willen Gottes in der Tora und ihrer späteren Funktion besteht kein Unterschied. Einen *tertius usus legis* gibt es nicht. In Röm 3,31 ist nicht das »Gesetz« gemeint, sondern das gesamte AT, das aufgerichtet wird.

*Positiv* ist zunächst festzuhalten, daß Hofius sein Gesetzesverständnis vom Alten Testament her zu gewinnen bemüht ist<sup>18</sup>; daß er keine disparate Entwicklung und keinen Bruch verzeichnet, sondern es in seinen Grundentscheidungen (mit Stuhlmacher und z.B. gegen H. Hübner) bereits im Damaskuserlebnis des Apostels erkennbar vorhanden sieht<sup>19</sup>; daß er in der Frage des νόμος τοῦ Χριστοῦ die wichtige Stelle Gal 6,2 die »Lasten des ändern« richtig auf die *Sündenlasten* bezieht<sup>20</sup> und nicht – wie heute meist üblich – auf zwischenmenschliche Probleme.

Daneben sind freilich einige *ernsthafte Anfragen* an seine Position zu richten:

1. Hofius läßt dem Menschen das Heil in Christus sozusagen übergestülpt sein, d.h. von seiner starken Akzentuierung der Gotteslehre im Vergleich zur Anthropologie fällt alles Gewicht auf den allein wirkenden, erwählenden, rettenden Gott<sup>21</sup>. Es trifft zwar zu, daß etwa der Pietismus nicht selten dazu neigt (hier der Bultmannschen Theologie vom Ansatz her verwandt), die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen und damit die Anthropologie zu stark zu betonen und damit quasi auf der anderen Seite vom Pferd zu fallen. Diese Gefahr enthebt den Exegeten jedoch nicht der schwierigen Pflicht, das sensible, auch in der Bibel selbst vorsichtig austarierte Gleichgewicht von Gotteslehre und Anthropologie nicht zu stören.

2. Recht einseitig versteht Hofius den νόμος als »Gottes Rechtsforde-

17 In: ders., Paulusstudien, 50-74.

18 A.a.O., 50f mit Anm.

19 A.a.O., 52.

20 A.a.O., 70.

21 A.a.O., 51.

*zung*« und »*Rechtsbestimmung*«. Dadurch tritt der positive Charakter, den etwa Stuhlmacher hervorhebt, in den Hintergrund. Diese Sicht wirkt sich sofort aus bei der Frage nach Auftrag und Funktion der Sinai-Tora. Nach Hofius unterscheidet Pls. hier *nicht* zwischen »einer ursprünglichen Zweckbestimmung« und »ihrer faktischen Wirkung«<sup>22</sup>, wie es etwa Röm 7,7-11 nahelegen könnte: »Die Bestimmung und Funktion, die Paulus der Tora im Heilsplan Gottes zumißt, liegt darin, den gottlosen, der Sünde verfallenen Menschen bei seinem sündigen Tun zu behaften und ihn so seinem göttlichen Richter zu konfrontieren. In der Tora ergeht das Wort der *Anklage* und des *Verdammungs- und Todesurteils*«<sup>23</sup>. Die Tora hätte demnach eine<sup>24</sup> rein negative Funktion, und zwar von Anfang an. Die Frage legt sich nahe, wie denn diese Sicht mit der alttestamentlichen Darstellung und Wertung der Tora als einer positiven Gabe Gottes zu vereinbaren sei. Ist diese Darstellung und Wertung nur menschliche Meinung? Sind die Menschen des Alten Bundes einer großen Täuschung erlegen? Könnte dann aber nicht auch das Evangelium sich am Ende als eine Täuschung entpuppen? Heilsgewißheit wäre nicht möglich. Das Verhältnis göttlicher Offenbarung im Alten und im Neuen Testament bleibt letztlich ungeklärt. In Dtn 27,26 sieht Paulus nach Hofius nicht »eine Warnung, die die prinzipielle Erfüllbarkeit der Gebote voraussetzt und den Fluch nur dem Übertreter androht, sondern ... die gültige Proklamation des Fluches, der bereits auf allen Menschen lastet«<sup>25</sup>. Es ist nur konsequent, wenn Hofius die Möglichkeit, Paulus lehre einen *tertius usus legis*, »entschieden verneint«<sup>26</sup>: Wie könnte auch die Tora im nachhinein diese positive Funktion bekommen haben? Auch Röm 3,31 und 8,3f erklärt Hofius auf seine Weise: Das *ιστάμεν* des *νόμος* in Röm 3,31 beziehe sich nicht auf die Sinai-Tora, sondern auf »die Heilige Schrift«<sup>27</sup>, und Paulus verwahre sich hier gegen den Vorwurf, er negiere mit seiner »Lehre von der Rechtfertigung des Sünders »aus Glauben allein« die Geltung der Schrift«<sup>28</sup>. Gerade der voraufgehende Kontext (Röm 3,27-30) zeigt aber m.E., daß diese Behauptung unhaltbar ist. Und wenn Paulus im nachfolgenden Kontext (Röm 4,1ff) einen Schriftbeweis führt, dann hat dieser zunächst formale Funktion, um die These des Apostels von der zeitlichen und sachlichen Priorität der Verheißung und des Glaubens vor dem Gesetz zu stützen. Hofius betont, das Evangelium sei »Gottes erstes Wort« und verweist dafür auf Gal 3,6-4,7, scheint aber

22 A.a.O., 54.

23 A.a.O., 56.

24 Trotz gegenteiliger Versicherung 62f!

25 A.a.O., 60.

26 A.a.O., 66.

27 Ebd.

28 A.a.O., 67.

trotz der sachlichen Richtigkeit dieser Beobachtung zu übersehen, daß gerade dieser Abschnitt zwar von den ἐπαγγελίαν an Abraham spricht, das Wort εὐαγγέλιον aber (außer in dem *verbum compositum* 3,8) zwischen 2,14 und 4,13 völlig fehlt. Beide Begriffe sind aber nicht etwa identisch, meint doch die »Verheißung« ein auf die Zukunft ausgerichtetes, zuverlässiges Versprechen, das »Evangelium« dagegen die gute Nachricht von dem bereits eingetroffenen Heil.

3. Das Verhältnis von *Gesetz und Sünde* beschreibt Hofius so: »Diese immer schon gegenwärtige (sic!) Sünde nimmt das Gebot als die Gelegenheit wahr, den Menschen zu verführen und ihn so ihrer tödlichen Macht innewerden zu lassen. ... In der Begegnung mit dem Gesetz kommt so heraus, daß der Mensch ein Sünder ist, der sich von seiner Sünderexistenz nicht distanzieren kann«<sup>29</sup>. Die Frage legt sich nahe, ob denn die Sünde Gott sozusagen ebenbürtig ist. Wenn nämlich die Sünde schon immer vorhanden war, tritt sie konsequenterweise als eigenständige Macht neben Gott. Es stellt sich dann neu die Frage nach einem *deus absconditus*, einem unberechenbaren, weil nicht-offenbaren »Gott«, der am Ende doch das letzte Wort über den Menschen haben könnte.

## 2.2. Zum Thema »Gottes Gerechtigkeit« und »Rechtfertigung des Gottlosen«

Wir stehen vor einem weiteren zentralen Thema reformatorischer und auch Tübinger Paulus-Theologie und sind zudem in der glücklichen Lage, von vier bedeutenden Vertretern der Tübinger neutestamentlichen Forschung (Adolf Schlatter, Otto Michel, Ernst Käsemann und Peter Stuhlmacher) Kommentare zum Römerbrief vorliegen zu haben, in denen dieses Problem natürlich eine entscheidende Rolle spielt. Wir werfen deshalb einen Blick auf diese Auslegungen.

*Schlatter* wies in seinem Römerbrief-Kommentar<sup>30</sup> auf die – wie er meinte – Unangemessenheit von Martin Luthers Frage nach dem »gnädigen Gott« hin, denn Paulus gehe es nicht um ein menschliches Bedürfnis, sondern um den sich offenbarenden Gott. Auch in Luthers Theologie sieht *Schlatter* Synergismus am Werk, sofern für Luther der Glaube die Vorbedingung der Rechtfertigung ist. Vor dem Hintergrund dieser Gewichtung von Gotteslehre und Anthropologie wird verständlich, daß *Schlatter* in Konflikte mit dem (schweizerischen und deutschen) Pietismus geraten mußte.

*Käsemann*<sup>31</sup> versuchte, die reformatorische Alternative (δικαιοσύνη τοῦ

29 A.a.O., 59.

30 In seinem Kommentar z.St.

31 In seinem Aufsatz »Gottesgerechtigkeit bei Paulus«.

θεοῦ als *genitivus subjectivus vel objectivus*) aufzubrechen, und wies einerseits auf Stellen hin (Röm 1,17; 10,3), die die Gerechtigkeit nicht als eine »Gabe« Gottes an den Menschen darstellen, sondern als eine »Macht« Gottes, und andererseits auf die »doppelte Eschatologie« des Apostels, nach der diese Gerechtigkeit schon wirksam ist (Phil 1,11; 2 Kor 9,9), aber auch noch aussteht (Gal 5,5). Diese Ambivalenz hat nach seiner Meinung ihren Grund darin, daß Paulus in der Spannung zwischen Nomismus und Enthusiasmus stand. »Gottes Gerechtigkeit« ist zunächst als Gabe ein Heilshandeln Gottes, dann aber eine Macht, die vom Menschen Besitz ergreift. Rechtfertigung und Heiligung fallen für Käsemann deshalb zusammen.

*Michel*<sup>32</sup> leitet den paulinischen Gerechtigkeitsbegriff aus der rabbinischen Gesetzeslehre ab. Es handelt sich bei ihr nicht um eine Eigenschaft, sondern um ein Geschehen, um einen geschichtlich-eschatologischen Akt. Sein Schüler O. Betz weist auf den Unterschied zwischen דְּרָקָה (»Gerechtigkeit« als Heilsgut) und דְּרָקָה (»Gerechtigkeit«, die Sünde strafen muß bzw. als *iustitia distributiva*) hin, wozu letzteren Begriff man nicht ausblenden dürfe, da im Kreuz Christi beide zusammenträfen.

*Stuhlmacher* sieht in der Gerechtigkeitsanschauung von Anfang an einen zentralen Inhalt der pls Verkündigung und Theologie<sup>33</sup>. Er widerspricht damit der Auffassung, Paulus habe diesen Teil seiner Theologie erst relativ spät (etwa erst im Römerbrief) entwickelt, seinen früheren Schriften liege aber noch ein anderer Gesetzesbegriff zugrunde. Nach Phil 3 ist »Rechtfertigung« das Bestehen des einzelnen Menschen im Endgericht Gottes, ein Akt Gottes, den sich der Mensch aber gefallen lassen muß. In diesem Sinne ist sie als »Glaubensgerechtigkeit« gegenwärtiges und eschatologisches Hoffnungsgut zugleich. Dieses »synthetische« Gerechtigkeitsverständnis ist vom Damaskuserlebnis her zu verstehen, hat forensischen Charakter, ist eine Gabe Gottes (Sühne), ist Gottes eigenes Rechtshandeln und »Gottes eignende Gerechtigkeit«, Glaubensgerechtigkeit, in dem allen Fundament der Rechtfertigungs- und Erlösungslehre und eine Gerechtigkeit, die zur Heiligung führt. Auch hier hat Stuhlmacher also den ethischen Aspekt durchaus im Blick, während Hofius ihn im Zusammenhang mit dem Glauben ausdrücklich ablehnt.

### 2.3. Zum Thema »Sühne«

Nachdem für Albert Schweitzer die Rechtfertigungslehre nur ein »Nebenkrater« der von ihm ins Zentrum gestellten paulinischen Mystik des Seins in Christus war, für Käsemann die Versöhnungslehre faktisch ein »Neben-

32 In seinem KEKNT-Kommentar.

33 In seinem Aufsatz »Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus«.

krater« der Rechtfertigungslehre, hat sich der Akzent in der Tübinger Paulus-Forschung im Kontext einer »Biblischen Theologie« in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr auf die Versöhnungslehre verschoben. Betz und Stuhlmacher haben dies schon längst anhand von Röm 3,21ff gezeigt, einem Text, den sie jeweils unterschiedlich vor dem Hintergrund des »Großen Versöhnungstages« bzw. von Jes 53 interpretieren. Stuhlmacher sieht hinter dem Begriff *ἱλαστήριον* den hebr. *terminus technicus* für die Deckplatte der Bundeslade, כַּפֹּרֶת, während Betz an das aram. כַּפְרָא (= »Sühnemittel«) denkt. Betz weist in diesem Zusammenhang darauf hin<sup>34</sup>, daß am יוֹם כַּפּוּר nach Lev 16 erstens nicht nur einer, sondern *zwei* Böcke beteiligt sind: einer wird geschlachtet, der andere aber mit den Sünden des Volks »beladen« in die Wüste geschickt. Zweitens wird das Blut des ersten Bockes *an Altar und Heiligtum gesprengt* und zunächst nicht auf das Volk. Wir haben es am »Großen Versöhnungstag« demnach mit »exkludierender« und »inkludierender« Sühne zu tun.

Vor allem Hofius aber hat sich in mehreren Aufsätzen mit dem Sühne-Thema beschäftigt<sup>35</sup>. Wegen der weitreichenden Bedeutung dieses locus müssen wir ihm etwas ausführlicher nachgehen. Hofius grenzt sich von dem verbreiteten (wie er meint: Miß-)Verständnis ab, Jesu Kreuzestod sei »ein satisfaktorisches Sühnopfer«, was heißen würde, »daß Jesus mit seinem Tod dem durch die Sünde des Menschen beleidigten und deshalb dem Sünder tödlich zürnenden Gott die erforderliche Genugtuung geleistet habe«<sup>36</sup>. Ebenso wenig sei Jesu Tod »ein propitiatorisches Opfer«, d.h. »daß Jesus durch die in seinem Tod geleistete Genugtuung den zornigen Gott gnädig gestimmt und so dem sündigen Menschen die versöhnliche Zuwendung Gottes erwirkt habe«<sup>37</sup>. Hofius erkennt in der hinter dieser Auffassung stehenden Haltung das religionsgeschichtliche Prinzip des »*do ut des*«, was er als »ein fundamentales Mißverständnis« bezeichnet<sup>38</sup>. Sie gehe nämlich

1. von der falschen Voraussetzung aus, daß »Gottes Gerechtigkeit« im Sinne einer richterlichen Strafgerechtigkeit der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegenübersteht. Mit Recht hält er dem entgegen, daß צדקה / δικαιοσύνη schon im AT ein *Heilsbegriff* ist: »Ausdruck für Gottes rettende Heilsmacht, für sein erlösendes Heilshandeln und für das von ihm in freier Gnade bereitete und gewährte Heil«<sup>39</sup>.

34 Mündliche Hinweise von Prof. O. Betz.

35 Grundlegend sind seine »Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens«, der Aufsatz »Sühne und Versöhnung« und »Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung« (alle abgedruckt in den »Paulusstudien«).

36 Hofius, Sühne, 26.

37 Ebd.

38 A.a.O., 27.

39 A.a.O., 28.

2. handle es sich beim Verhältnis zwischen Gott und dem Sünder nicht um ein »gegenseitiges Feindschaftsverhältnis«, das durch die Sünde bewirkt sei, sondern die Sünde sei geradezu die Existenzweise des Sünders vor Gott<sup>40</sup>. »Von einer Feindschaft Gottes gegen den Sünder ist bei Paulus nirgends die Rede«, schreibt er<sup>41</sup> und später: »... der Ausdruck ὀργή θεοῦ (»Zorn Gottes«) meint bei Paulus nicht eine Emotion Gottes, sondern einen objektiven Sachverhalt: das kommende eschatologische Zorngericht, das dem Sünder, der als Feind Gottes sein Leben verwirkt hat, die definitive Verurteilung zum Tode bringen muß«<sup>42</sup>.

3. weist Hofius darauf hin, daß allein Gott das handelnde Subjekt der Versöhnung sei und der sündige Mensch deren Objekt<sup>43</sup>. »Gott selbst hat im Kreuzesgeschehen von sich aus die ›Feindschaft‹ des sündigen Menschen beseitigt, seine Rebellion überwunden und ihn zu sich selbst in das rechte und heilvolle Verhältnis gesetzt ... ›Versöhnung‹ meint so die Aufhebung des negativen Gottesverhältnisses, das die Existenz des Sünders vor Gott bestimmt, – nicht dagegen eine Veränderung des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen«<sup>44</sup>. Im Blick auf die Versöhnung bedeutet das nach Hofius: »Jesu Sühnetod ist nicht bloß das Mittel zur Versöhnung, sondern ihr Vollzug, nicht bloß ihre Ermöglichung, sondern ihre Verwirklichung«<sup>45</sup>. Hinter diesem Bild der pls Sühnetheologie steht nach Hofius die atl.-priesterschriftliche Sühnetheologie. Dort – so schreibt er mit Hinweis auf Gese und B. Janowski – sei das Opfertier Gabe Gottes, nicht Gabe des Menschen, und auch das Blut als Sühnemittel sei göttliche Gabe<sup>46</sup>. Dabei dürfe insgesamt nicht von einem »ausschließenden«, sondern müsse von einem »einschließenden Charakter« der Sühne ausgegangen werden. Das heißt: kultische Sühne hat nicht den Zweck, die Sünde des Sünders von ihm zu trennen und so zu beseitigen; vielmehr schließe sie den Sünder als Person ein, indem sich dieser durch den Ritus der Handaufstimmung mit dem Opfertier identifiziere und im Tod des Tieres also sein eigenes Leben hingebe<sup>47</sup>. Paulus – so zieht Hofius diese Überlegungen weiter aus – verstehe Sühne genau in diesem Sinn als den sündigen Menschen als Ganzen einschließende Stellvertretung<sup>48</sup>, den Gott im sühnenden Kreuzesgeschehen mit Christus identifiziert habe<sup>49</sup>. Daneben weist er aber auch auf die Dis-

40 A.a.O., 28f.

41 A.a.O., 29.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 A.a.O., 30.

45 A.a.O., 31.

46 A.a.O., 32.

47 A.a.O., 33.

48 A.a.O., 37.

49 A.a.O., 41.

kontinuität zwischen alttestamentlicher Sühnetheologie und Paulus hin: Sie besteht einmal darin, daß im AT der Sünder selbst sein Opfertier bringt und sich mit ihm durch Handaufstimmung identifiziert, während im NT Gott Subjekt der Identifikation ist. »Der der Sühne und Versöhnung bedürftige Mensch ist in diesem Geschehen gänzlich passiv«<sup>50</sup>. Zweitens bedürfe das Christusopfer keiner Wiederholung, drittens gelte es – anders als im AT – für alle Sünden, auch für die *חַטָּאת הַכֹּהֵן* geschehenen<sup>51</sup>, und viertens habe das atl. Opfer einzig Israel Versöhnung mit Gott ermöglicht, Jesu Tod aber habe universale Bedeutung. Die proklamative Verkündigung der Versöhnungstat ist nach Hofius selbst Teil des Versöhnungsvorgangs: »Das gepredigte Evangelium ist – weil es das Wort *Gottes* ist – ein schöpferischer Ruf, der schafft, was er gebietet, und wirkt, wozu er einlädt«<sup>52</sup>, denn »in Röm 5 ... beschreibt Paulus das Wortgeschehen als die Zueignung der im Kreuzestod Jesu vollzogenen Versöhnung«<sup>53</sup>.

Die vorgetragenen Überlegungen enthalten richtige Elemente, aber auch eine Reihe problematischer Aspekte. Auf folgende Punkte sei hingewiesen:

1. Positiv ist zu vermerken, daß Hofius die *Sünde* als ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz ansieht und nicht nur als etwas am Menschen. Deshalb ist auch *Sühne* mehr als »nur« das Abladen von Schuld.

2. Auch die zentrale Stellung des Kreuzes im Brennpunkt der Theologie und der Beziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt wird positiv beurteilt.

3. Gott wird richtig als Ursprung aller möglichen Sühne erkannt.

Daneben sind aber einige *Anfragen* zu stellen:

1. Die Hofiussche Sühnetheologie steht und fällt mit der Richtigkeit von H. Gese's Verständnis der Sühne im AT. Hier aber stehen wir im Blick auf die Quellen vor der Problematik eines theologischen Eklektizismus, der sich auf bestimmte Teile oder Schichten der Bibel, hier auf die Sühnetheologie der sog. »Priesterschrift«, beschränkt. Nimmt man die Botschaft des AT insgesamt, etwa auch die der Propheten (und nicht nur »Deuterojesaja«!), dann ergibt sich ein ganz anderes Bild. Gese geht von einer bestimmten Sicht der theologischen und literarischen Entwicklung des ATs aus, an deren Ende die kultischen Texte der »Priesterschrift«  $\text{P}$  stehen. Dabei blendet er solche Texte aus, in denen es durchaus um den »Zorn Gottes« und seine Auswirkungen geht.

2. Es trifft zu, daß *Gottes Gerechtigkeit* nicht als »Strafgerechtigkeit« im

50 A.a.O., 42.

51 A.a.O., 43.

52 Hofius, Erwägungen 194.

53 A.a.O., 192.

Sinne unseres Rechtsdenkens verstanden werden darf. Sie beschreibt vielmehr das Gottesverhältnis als das Resultat der Versöhnung. Es ist aber gar nicht Gottes *Gerechtigkeit*, die Gottes Zorn entfacht und die Vernichtung des Sünders unumgänglich macht, sondern Gottes *Heiligkeit*, d.h. sein unüberbrückbares Getrenntsein von allem Sündigen. Heiligkeit ist nicht etwas »an Gott«, das er für kurz oder lang auch ablegen könnte wie ein Kleidungsstück. Gott selbst *ist* heilig. Unheiliges kann in seiner Gemeinschaft nicht bestehen.

3. Es trifft nicht zu, daß Gottes »Zorn« durchgehend verobjektiviert als sein »Zorngericht« verstanden werden muß oder auch nur kann. Dagegen spricht einmal der atl. Hintergrund, weiter der lexikalische Befund (in dem großen englischen Lexikon von Liddell/Scott kommt die verobjektivierte Bedeutung »Zorngericht«<sup>54</sup> überhaupt nicht vor!) und schließlich Stellen, an denen ὀργή und ἡμέρα ὀργῆς unmittelbar nebeneinander stehen, und zwar nicht im *parallelismus membrorum* (Röm 2,5!). Zudem bleibt unverstänlich, warum es ein »Zorngericht« geben soll, wenn es nie einen »Zorn« gegeben hat. Immerhin nennt Paulus Röm 6,23 den Tod »der Sünde Sold«, also wohl doch die Konsequenz, und zwar als negative Konsequenz die »Strafe« für die Sünde. Unverstänlich bliebe auch die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten Eden, nachdem sie gesündigt hatten, deren Sinn sich in einer Schutzmaßnahme für die Menschen gewiß nicht erschöpft.

4. Es liegt ganz im Gefälle von Hofius' Theologie, daß Gott die Feindschaft der Menschen gegen ihn einseitig beseitigt. Dies war im Rahmen der atl.-kultischen Sühne gerade nicht so: Es bedurfte eines Entschlusses des Sünders, die Sühne zu begehren und sich per Handaufstimmung mit dem Opfertier zu identifizieren. Nach Hofius dagegen ereignet sich Sühne völlig am Sünder vorbei. Jesu Tod am Kreuz ist der Vollzug der *Sühne*, aber doch wohl noch nicht der Vollzug der *Versöhnung*, denn diese bedarf der Zustimmung, der Annahme durch den Menschen, der sie sich (wie Stuhlmacher sagte) »gefallen lassen muß«. Es trifft nicht zu, daß Gott am Kreuz allein handelt, denn in dem Gekreuzigten, dem *vere deus vere homo*, ist ja Gottheit und Menschheit zugleich gegenwärtig. Auch wirkten die Menschen am Kreuzestod Jesu insofern mit, als sie ihn (wie die Evangelisten mit unterschiedlicher Perspektive betonen) ans Kreuz gebracht haben. Hofius' Sicht paßt auch nicht zu dem Bild, das die Schöpfungsgeschichte vom Schöpfer zeichnet, der sein ausdrücklich und absichtlich als Gegen-

54 In Bauers Wörterbuch findet sich der Hinweis, der Begriff meine die »göttl. Gegenwirkung gegen das Böse, und zwar weniger als Affekt, wie als die Betätigung der Zornesstimmung (das Strafgericht), die schon die Geschichte des atl. Volkes kennt, die sich ebenso in der Gegenwart vollzieht, vor allem jedoch in der Zukunft als die abschließende Abrechnung Gottes mit dem Bösen zu erwarten ist«, Sp. 1147.

über geschaffenes Geschöpf nun auf einmal doch wie eine Marionette behandelt. Es ist bezeichnend und wohl kein Zufall, daß er in seinem »Sühne«-Aufsatz zwar auf 2 Kor 5,14-21 ausführlich eingeht, aber den wichtigen V. 20 weitgehend unberücksichtigt läßt, in dem Paulus den Korinthern das *καταλλάγητε* zuruft. Noch einmal: Jesus ist am Kreuz für die Sünden der ganzen Menschheit gestorben, aber die Sühne wird dem Menschen nicht einfach übergestülpt, sondern nur – wenn auch eindringlich werbend – angeboten.

5. Wenn Hofius' Sühnetheologie das Richtige träge, bliebe immer noch die Frage unbeantwortet, warum dann überhaupt noch ein »Zorngericht« Gottes nötig wäre. Denn dann hätte Gott ja sein Verhältnis zur Menschheit bereits geklärt und erneuert. Oder hat Gott am Ende doch nicht das letzte Wort, ist er doch nur der »Vor-Letzte«, hinter dem ein unbekannter und unberechenbarer *deus absconditus* lauert? Mit einem Wort: Hofius' Verständnis der pls. Sühnetheologie wirft mindestens ebenso viele und schwierigere Fragen auf wie die von ihm abgelehnte (traditionelle) Sichtweise.

6. Was ist Sühne dann? Unter *Sühne* verstehen wir den Vorgang, daß Gott die Welt am Kreuz durch Christi Tod mit sich versühnte und damit die Voraussetzung für Rechtfertigung und Versöhnung schaffte. Die Sühne betrifft nicht nur *etwas am Menschen*, nämlich seine Schuld, vielmehr *den ganzen Menschen in seiner Existenz als Sünder und Gottesfeind*. *Rechtfertigung* ist der nur aufgrund der Sühne mögliche und daraus resultierende Akt, in dem Gott den Menschen gerecht spricht – und zwar den Menschen als *simul justus et peccator gegen den Augenschein!* – und ihm damit den Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott erst wieder ermöglicht. Diese Neuschaffung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch nennen wir *Versöhnung*, und allein an ihr ist der Mensch beteiligt, ja sie ereignet sich nicht ohne des Menschen Zustimmung.

Diese Position erfährt eine erfreuliche Unterstützung von kompetenter Seite. F. Büchsels Artikel *καταλλάσσω*<sup>55</sup> stellt eine Bestätigung der von uns an Hofius' Position festgestellten Übereinstimmungen wie auch der an ihn gestellten Anfragen dar. Büchsel *bestätigt* diese Position insofern, als es sich bei dem Vorgang der Versöhnung nicht um einen wechselseitigen Akt handelt, bei dem Gott und Mensch in gemeinsamem Handeln aus Feinden Freunde würden. Vielmehr ist Gott der allein Handelnde, der Mensch der allein Empfangende: »gerade in der Versöhnung ist die Überordnung Gottes über die Menschen in jeder Beziehung gewahrt«<sup>56</sup>. Richtig ist auch, daß in der Versöhnung mehr geschieht als die »bloße Aufhebung des Schuld-

55 ThWNT I, 254-259.

56 A.a.O., 255.

verhältnisses«<sup>57</sup>. Wir sind »in unserm Gesamtlebensbestande erneuert«<sup>58</sup>. Es trifft auch zu, daß die Versöhnung ohne Einschränkung für alle bestimmt ist, daß sie keiner Ergänzung oder Wiederholung bedarf. Anders sieht es aber bei der Frage nach des Menschen Aktivität bzw. Passivität in der Versöhnung aus. Büchsel beantwortet die Frage so: »sie werden aktiv gemacht. Durch die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* ... gibt er (Gott) ihnen Recht wie Fähigkeit, sich mit Gott zu versöhnen. ... Dadurch, daß Paulus das Wort der Versöhnung als Bitte bezeichnet, ist es völlig ausgeschlossen, daß er den Menschen in der Versöhnung sich mere passive verhaltend denkt. Der Mensch ist auch in der Versöhnung Person, ja, nur darum, weil er Person, also aktives Wesen ist, kommt überhaupt Versöhnung für ihn in Betracht«<sup>59</sup>. Ist also die Versöhnung für alle bestimmt, so bedeutet das doch nicht, daß automatisch alle versöhnt sind, denn »unsere« Versöhnung ist abgeschlossen, von ihr redet Paulus im Aorist R 5,9.10 (11); 2 K 5,18, von der Versöhnung der Welt nicht«<sup>60</sup>. Mit ἤν *καταλλάσσω* bezeichnet Pls. 2 Kor 5,19 eine noch nicht abgeschlossene Handlung: »Er war dabei, die Welt mit sich zu versöhnen«<sup>61</sup>. Für das Verständnis der »Feindschaft« gilt, daß Pls. für Gottes Haltung den Menschen gegenüber das Wort zwar nicht benutzt, daß er aber in Röm 1,18-25 »deutlich vom Zorn Gottes als gegenwärtiger, offenbarer Wirklichkeit« spricht<sup>62</sup>. Was Paulus und Martin Luther noch konnten, nämlich das Paradoxon von Gottes alleinigem Wirken und des Menschen Tun aushalten, das müßten auch wir wieder lernen. Wir dürfen die differenzierten Aussagen der Texte nicht einem »Systemzwang« zum Opfer bringen.

#### 2.4. Zum Thema »Umkehr« und »Glaube«

Stuhlmacher sprach, als es um die »Glaubensgerechtigkeit« ging, davon, der Mensch müsse sich Gottes Heilshandeln »gefallen lassen«. Das bedeutet, daß Gott dem Menschen die Erlösung eben nicht einfach überstülpt, sondern dessen Zustimmung erwartet. Stuhlmacher schreibt: »Der auferweckte Christus und der eine Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, lassen sich nur bekennen, indem man sie anerkennt und ihnen das Verfügungsrecht über die eigene Existenz einräumt. Indem das Auferweckungsbekenntnis zu dieser Art von (An-)Erkenntnis Jesu als des Christus

57 Ebd.

58 A.a.O., 256.

59 Ebd.

60 A.a.O., 257.

61 Ebd.

62 A.a.O., 258.

Gottes und des einen Gottes als des Vaters Jesu Christi einlädt, hat es missionarische Struktur.«<sup>63</sup>

Gerade gegen diese Anschauung wendet sich *Hofius* an verschiedenen Stellen energisch in der Meinung, hier sei das souveräne und alleinige Handeln Gottes zum Heil des Menschen gefährdet<sup>64</sup>. Er schreibt: »Sein [Jesu] stellvertretender Kreuzestod ist der Erweis seiner Liebe zu uns und damit zugleich der Erweis der Liebe Gottes, des Vaters, zu uns. Mit dieser Liebe zu uns hat Gott in Jesus Christus eine heilvolle und unaufgebbare Relation zu uns aufgerichtet und geschaffen, ehe *wir* überhaupt waren. Damit ist nun aber zugleich darüber entschieden, daß die Relation Christi zu uns einen Widerschein in unserer eigenen Lebensgeschichte finden soll und finden wird, nämlich in unserer Relation zu Christus. Er ist ja – wie Paulus in 2 Kor 5,15 betont – »für uns gestorben«, damit wir nun »für ihn leben, der für uns gestorben und auferstanden ist«. Diese Relation von uns zu ihm, die seiner Liebe als der Relation von ihm zu uns entspricht und in dieser ihren Grund hat, ist der *Glaube*.«<sup>65</sup> Und weiter: »Auch auf die Apostelgeschichte kann man sich keineswegs berufen, wenn man die »bewußte«, »persönliche«, »freie« »Glaubensentscheidung« propagiert und fordert. Festzuhalten bleibt deshalb: Eine »bewußte Glaubensentscheidung« in dem Sinne, daß das Evangelium ein »Angebot« sei, das der Mensch mit freiem Willen »annehmen« oder auch »ablehnen« kann, gibt es nach dem eindeutigen Zeugnis des gesamten Neuen Testaments nicht. Die Rede von einer solchen »bewußten Glaubensentscheidung« ist weder schriftgemäß noch reformatorisch. Sie ist vielmehr eine falsche Lehre, die das Evangelium von der freien Gnade Gottes aufhebt und dem Dreieinigen Gott, der der Schöpfer und der Erhalter des Glaubens ist, die Ehre nimmt. Das Verhältnis des Glaubens zu Gottes Heilshandeln in Jesus Christus ist *falsch* bestimmt, wenn man den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu als bloße Ermöglichung des Heils, die Verkündigung des Evangeliums als Information über das Heil bzw. als bloßes Angebot des Heils und dementsprechend dann den Glauben als die in freier Entscheidung vollzogene Annahme des angebotenen Heils begreift. *Richtig* ist dieses Verhältnis bestimmt, wenn der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu als die definitive Verwirklichung des Heils, die Verkündigung des Evangeliums als die wirkmächtige, d.h. glaubenwirkende Erschließung des Heils und der Glaube als die von Gott geschenkte Weise der Heilsteilhabe verstanden werden.«<sup>66</sup> Unklar bleibt in

63 Stuhlmacher I, 179.

64 Besonders instruktiv geschieht das in dem Aufsatz »Wort Gottes und Glaube bei Paulus«.

65 So in dem Aufsatz: Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, ZThK 91 (1994) 134-156, hier: 140.

66 Z.B. in seinem Aufsatz »Glaube und Taufe ...« (Anm. 63), 150 »... setzt die Taufe den

diesem Zusammenhang, was Hofius dann mit der Wendung »zum Glauben kommen«<sup>67</sup> meint.

Hofius legt also großen Wert darauf, daß Jesu Kreuzestod nicht »lediglich die Voraussetzung für Gottes Heilshandeln« schaffe, denn dann würde gelten: »Gott selbst bleibt beim Kreuzesgeschehen im Hintergrund und tritt erst nach dem erfolgten Tod Jesu handelnd auf den Plan ...«<sup>68</sup>. Dabei übersieht er freilich, daß am Kreuz ja Gott-in-Christus (2 Kor 5,19) stirbt, daß Gott also gerade hier zutiefst involviert ist! Der »Glaube an Christus« wird konsequenterweise auf wenige Teilaspekte reduziert, nämlich auf »die Aufnahme und Annahme [sic!] des in der Predigt vernommenen εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ und die Erkenntnis und Anerkennung [sic!] seines von Gott selbst gesetzten Inhalts«, auf ein Für-Wahr-Halten dessen, »was die Predigt als die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου bezeugt und proklamiert«<sup>69</sup>. Sowohl der auch für Pls etwa im Blick auf Abraham und David wichtige Aspekt des Vertrauens auf Gott als auch die Möglichkeit der Anfechtung des Glaubens, auf die *Stuhlmacher* hinweist<sup>70</sup>, geht dabei verloren, ganz zu schweigen von dem Aspekt des Gehorsams, den *Hofius* in diesem Zusammenhang bagatellisiert<sup>71</sup>. Daß er hier und in anderen Zusammenhängen von seinem theologischen System her so und nicht anders argumentieren und zugunsten des Systems auch manche Texte exegetisch biegen muß, wird verständlich, wenn er sich explizit hinsichtlich der Heiden zu einer *praedestinatio gemina* bekennt<sup>72</sup>, wie sie etwa der große Evangelist *Charles H. Spurgeon* vertreten hat.

Überblicken wir den Hofiusschen Ansatz zur Sühnetheologie insgesamt, so ergeben sich neben etlichen bedenkenswerten Aspekten doch auch bedenkliche, die mit seinem theologischen Ansatz bzw. System zu tun haben. Vor allem gilt dies [1] für die unangemessene, im System begründete *Dominanz der Gotteslehre* gegenüber der Anthropologie, seinen »Theomonismus«. Mit Recht hatten wir seine Bedenken gegenüber der existentialistisch-anthropozentrischen Theologie geteilt. Bei *Hofius* dagegen wird der Mensch zum bloßen »Objekt« des Heilshandelns Gottes. Das Paradoxon göttlichen Alleinwirkens und menschlichen Akzeptierens kann er nicht stehen lassen. Damit eng verbunden ist [2] der Lehrtopos der »doppelten Prä-

Glauben nicht sachlich voraus, so kann zeitlich die Taufe dem Zum-Glauben-Kommen vorausgehen.«

67 A.a.O., 143.

68 So in: »Sühne und Versöhnung«, *Paulusstudien*, 38.

69 »Wort Gottes und Glaube bei Paulus«, *Paulusstudien*, 155.

70 *Biblische Theologie* 1, 364.

71 »Der Begriff des Gehorsams ist dabei selbstverständlich nicht ethisch gemeint, und er hat in diesem Zusammenhang auch keine ethischen Implikationen« (»Wort Gottes ...«, *Paulusstudien*, 156).

72 A.a.O., 173f mit Anm.

destination«, auf den wir hier nicht eingehen konnten. [3] Das System zwingt ihn, manche Texte exegetisch so zu assimilieren, daß es nicht gesprengt, sondern unterstützt wird. Indem wir *Hofius* kritisieren, müssen wir uns darüber im klaren sein, daß auch hinter unserer Auffassung ein theologisches System steht – freilich (wie ich meine) ein den biblischen Texten insgesamt angemesseneres.

### 3. Vermischtes

Es bleibt noch, auf einige – allerdings bemerkenswerte – Veränderungen vor allem bei Stuhlmacher hinzuweisen.

3.1. Im Bereich der *Hermeneutik*, in der Stuhlmacher ja eine dezidierte Position bezogen hatte, liebäugelt er mit einer »*theologia regenitorum*« oder mindestens mit einer »*interpretatio regenitorum*«. Er schreibt u.a.: »Die Bücher des Neuen Testaments wollen als Offenbarungszeugnis auf- und angenommen werden. Sie erschließen sich in ihrem theologischen Wahrheitsgehalt deshalb auch nur solchen Lesern, die sich das in diesen Büchern Vorgetragene als Wahrheit vorgeben lassen und ihm andächtig nachdenken.«<sup>73</sup> Im Gespräch hat er seine Position dahingehend erläutert, daß es natürlich auch für den »ungläubigen« Leser der Bibel ein Verständnis des Textes im Sinne eines *sensus literalis* gibt, daß aber nur dem Gläubenden und auch nur dem glaubenden Wissenschaftler sich der volle Inhalt erschließt. In einem Vortrag über »Geistliche Schriftauslegung« im Sommersemester ging er so weit zu sagen, derselbe Geist, der bei der Entstehung der biblischen Schriften am Werk gewesen sei, sei auch zu ihrem tiefgehenden Verständnis nötig – eine begrüßenswerte Entwicklung!

3.2. Im Bereich der *Christologie* erregt Stuhlmachers Stellungnahme zur sog. »adoptianischen Christologie« unsere Aufmerksamkeit. Er schreibt: »... da auch Röm 1,3-4 nicht adoptianisch zu interpretieren sind, hat der Adoptianismus in der neutestamentlichen Tradition nirgends einen ›Sitz im Leben‹«<sup>74</sup> Er bestreitet demnach für das gesamte NT (auch im Blick auf Röm 1,3f) die Existenz einer solchen Christologie – m.E. eine wahrhaft epochale Wendung, denn mit größter Wahrscheinlichkeit vertritt die Mehrheit aller evangelischen Pfarrer eben eine solche Christologie – sofern sie überhaupt noch eine vertreten!

73 Stuhlmacher I, 3f. Vgl. aber 11f!

74 A.a.O., 64; vgl. 186f.

3.3. Im Bereich der paulinischen *Eschatologie* schließlich schreibt Stuhlmacher: »Die wiederholte Rede von Christus als dem messianischen Weltenrichter schließt aus, daß Paulus die Erwartung einer kosmischen Allver-söhnung gehegt hat, die am Ende der Zeiten alle Menschen und alle Kreatur mit Gott vereint.«<sup>75</sup> Auch hier fällt damit für viele (liberale wie evangelikale) Theologen eine wichtige Bastion, falls Stuhlmachers Anschauung sich durchsetzen sollte.

Ich denke, daß uns dieser – gewiß unvollständige und nur schlaglichtartige – Überblick genügend Anregung zum Nachdenken liefert. Dabei ist es mir wichtig, daß wir uns nicht auf Personen und Namen fixieren lassen, sondern uns an den Inhalten orientieren und fragen, welche Position den bibli-schen Aussagen eigentlich angemessen ist.

75 A.a.O., 309.

## Mission aus evangelikaler Sicht<sup>1</sup>

### 1. Vorbemerkung zum Begriff »evangelikal«

Der Begriff »evangelikal« ist in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg aus dem anglo-amerikanischen Bereich auf den deutschsprachigen übertragen worden.<sup>2</sup> Er entstand dort im 18. Jh. in den Erweckungsbewegungen in England (Wesley) und in Nordamerika (J. Edwards). Die Wurzeln dieser Erweckungen liegen vor allem im englischen Puritanismus, aber auch im deutschen Pietismus (z.B. Einfluß der Herrnhuter und später Bengels auf Wesley).

Nach dem 2. Weltkrieg kam es in Deutschland zu starker Missionstätigkeit angloamerikanischer evangelikaler Gruppierungen, die einerseits noch heute tätige eigene Missionswerke gründeten, andererseits aber auch an den noch lebendigen deutschsprachigen landeskirchlichen und freikirchlichen Pietismus anknüpften und ihn stärkten und befruchteten (z.B. B. Graham). Vor allem im Rahmen der Evangelischen Allianz mit ihren internationalen Verbindungen (WEF) und durch das Großereignis des Lausanner Kongresses für Weltevangelisation 1974 wuchs das Bewußtsein der Verbundenheit mit der weltweiten evangelikalen Bewegung. So kann man den heutigen europäischen Pietismus als eine bewußt in der eigenen Geschichte stehende Variante der weltweiten evangelikalen Bewegung verstehen.

Inhaltlich-theologisch ist für die evangelikale Bewegung kennzeichnend vor allem ihr für alles Glauben und Leben grundlegender Biblizismus und die Überzeugung von der Nichtselbstverständlichkeit des Christseins, d.h. daß man nur durch Bekehrung und Wiedergeburt wirklich Christ wird.

Mit diesen Wesensmerkmalen des Evangelikalismus hängt auch seine für ihn von Anfang an kennzeichnende Nähe zum Missionsgedanken zusammen. Puritanismus und Pietismus sind historisch gesehen der Ursprungsort der weltweiten protestantischen Missionsbewegung, und die Evangelikalen sind bis heute die Hauptträger der Weltmission.

1 Gastreferat im Rahmen des Seminars von Frau Prof. Dr. Chr. Lienemann »Mission zwischen den Fronten« im Theologischen Seminar der Theologischen Fakultät der Universität Basel am 4.5.1994.

2 F. Laubach, *Aufbruch der Evangelikalen*, Wuppertal 1972; R. Hille, Art. Evangelikal, in: *ELThG I*, 560-562.

## 2. Verbreitete Vorurteile gegenüber evangelikaler Mission

Im Gespräch zwischen evangelikaler und nichtevangelikaler Mission begegnen immer wieder gewisse Vorurteile im Blick auf das, was letztere kennzeichnet:

Man meint, sie sei in der Begründung der Mission (1) formal-biblizistisch, im Verständnis der Mission (2) spiritualistisch und in der Durchführung der Mission (3) intolerant.

Diese Urteile sind teilweise zwar zutreffend. Andererseits aber müssen sie, zumindest was die ganze evangelikale Missionsbewegung betrifft, auch differenziert und so korrigiert werden.

*Formal-biblizistisch bedeutet:* Man gehe rein formal von der Feststellung aus: in der Bibel ist Mission geboten – also müssen wir dies Gebot erfüllen (z.B. Mt 28,19 oder 24,14). Tatsächlich ist es richtig, daß evangelikale Mission die unüberholbare und für Glauben und Leben grundlegende Autorität des biblischen Wortes voraussetzt. Und doch geht man nicht nur einseitig von der Bibel als formaler Autorität aus, sondern gleichzeitig von ihrem Inhalt. D.h.: Mission wird, wie ich noch zeigen möchte, zugleich vom Inhalt des Evangeliums her begründet.

*Spiritualistisch bedeutet:* Es gehe in evangelikaler Mission ausschließlich um das Heil von »Seelen« im Sinne ihrer Rettung aus der Hölle und für den Himmel. Die Folge solchen Missionsverständnisses sei ein Desinteresse an der leiblichen und sozialen Not der Menschen.<sup>3</sup>

Zweifellos hat es solches spiritualistisches Missionsverständnis mit seinen Implikationen unter Evangelikalen immer wieder gegeben. Aber, abgesehen von seinem Wahrheitsmoment (auf das ich noch eingehen werde), ist der Spiritualismus doch kein pietistisches Spezifikum, sondern gemeinschristliches Erbe platonischer Anthropologie. Wie wenig gerade die Pietisten bzw. Evangelikalen diesem Erbe verpflichtet waren, ist daran zu sehen, daß ihre Missionsarbeit von Anfang an immer auch Dienst am Menschen in seiner konkreten Lage war (vgl. z.B. die Arbeit der Herrnhuter unter den Sklaven Mittelamerikas<sup>4</sup>, heute die Sozialarbeit von World Vision, aber auch viele soziale Projekte einzelner evangelikaler Missionsgesellschaften und ihrer Missionare).

*Intolerant bedeutet:* Absolutsetzung und rücksichtslose Durchsetzung der eigenen religiösen Überzeugung ohne Bereitschaft des Hörens und Eingehens auf die anderer.

Auch solche mangelnde Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit hat es sicher unter Evangelikalen immer wieder gegeben und gibt es noch. Aber

3 Vgl. H. Burkhardt, Mission im Zeichen des Säkularismus. Klaus Bockmühls Beitrag zur Missionstheologie, in: ThB 24 (1992) 214-222, hier: 219.

4 P. Zimmerling, Pioniere der Mission im älteren Pietismus, Gießen 1985, 41.

diese problematische ethische Haltung ist keineswegs, wie ich auch noch zeigen will, notwendig abzuleiten aus dem, was man doch wohl als Wahrheitsmoment des sog. Absolutheitsanspruchs des Christentums bezeichnen muß.

### 3. Ureigene Anliegen evangelikaler Mission

Pietistische bzw. evangelikale Theologie versteht sich keineswegs grundsätzlich bei allen traditionellen Themen der Theologie als totale Alternative. Man sagte dem Pietismus oft eher nach, daß er nicht nur keine eigene Theologie habe, sondern an Theologie überhaupt nicht interessiert sei und sein Proprium ausschließlich im Drängen auf die Praxis dessen bestehe, was man wie alle anderen glaubt.

Nun ist allerdings diese These vom Desinteresse des Pietismus an den Fragen der Lehre so nie richtig gewesen. Gerade den Vätern des Pietismus lag die Frage der Wahrheit der christlichen Theologie sehr am Herzen. Und zwar nicht nur im Sinne eines Festhaltens an der Orthodoxie, sondern vielmehr im Sinne einer von der Bibel her erneuerten rechten Lehre. An solcher war man aber nicht eigentlich als spezifisch pietistischer, sondern eben als biblisch-christlicher interessiert.

Das gegebene besondere Interesse an der Praxis der christlichen Lehre führte allerdings nun doch auch zu bestimmten lehrmäßigen Akzenten, die sich so nicht einfach überall finden. Das Drängen auf die Praxis ist ja Drängen auf persönlich angeeigneten und gelebten Glauben. Von daher betont der Pietismus traditionell vor allem solche theologischen Topoi, die sich ausdrücklich dieser Thematik zuwenden: der Frage der sog. Heiligung und ihrer lebensgeschichtlichen Wurzel in dem, was die Bibel Bekehrung nennt. Soziologisch gesprochen: Das Grundkennzeichen des Pietismus und damit auch des Evangelikalismus schlechthin ist, wie schon gesagt, die Entdeckung der individuellen Nichtselbstverständlichkeit des Christseins.<sup>5</sup>

Diese Besonderheit steht einerseits in einem bestimmten historischen Zusammenhang: Der Einbruch des Säkularismus in der beginnenden Aufklärung im 17. Jahrhundert stellte die herkömmliche religiöse Überlieferung und die Bindung der Menschen an sie im sog. christlichen Abendland in Frage. Gleichzeitig kam es überhaupt zu einer zunehmenden Emanzipation

5 H. Burkhardt, Wiedergeburt und Bekehrung, in: K. Heimbucher (Hg.), Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung: Prägungen – Positionen – Perspektiven, Gießen 1988, 237-259; vgl. E. Rommen, Die Notwendigkeit der Umkehr. Missionsstrategie und Gemeindeaufbau in der Sicht evangelikaler Missionswissenschaftler Nordamerikas, Gießen 1994.

des einzelnen vom gesellschaftlichen »Man«. Diese geistige Konstellation begünstigte das Aufmerksamwerden auf weithin vergessene biblische und auch altkirchliche Grundaussagen, die dieser Krisensituation entsprachen: daß nämlich Christsein nie etwas Selbstverständliches ist. Christ ist man nie von Hause aus, sondern muß man immer erst werden. *Fiunt, non nascuntur Christiani* (Tertullian, Apol 18,4). Die Bibel spricht hier, wie gesagt, von *Bekehrung und Wiedergeburt* als dem für das Christsein konstitutiven Ereignis, vom Glauben nicht nur als ständigem Lebensvollzug, sondern zunächst als einer das ganze Leben bestimmenden Grundentscheidung.

Der Grund für diese Nichtselbstverständlichkeit des Christseins ist im Pietismus allerdings ein anderer als in der Aufklärung: nämlich die Erkenntnis des *Sünderseins* des Menschen. Und zwar des Sünderseins immer schon jedes Menschen (Universalität der Sünde). Dies ist natürlich eine Aussage, die bei einem nur zwischenmenschlichen Verständnis der Sünde nicht durchzuhalten ist. Sünde ist nach biblischem Verständnis die gegen die Herrschaft Gottes sich setzende Selbstherrschaft des Menschen (Gen 3,5; 11,1), sie ist als solche Feindschaft gegen Gott (Röm 5,10).

*Erlösung* von der Sünde, *Heil* als Rettung aus dem auf sie folgenden Gericht Gottes ist deshalb wesentlich *Versöhnung* des gegen Gott feindlich eingestellten Menschen mit Gott (Röm 5,10; 2 Kor 5,20).

Diese Versöhnung vollzieht sich im Glauben an *Jesus Christus*, der uns in Kreuz und Auferstehung zur Versöhnung mit Gott wurde (2 Kor 5,19). Darin wird das Leben des Menschen neu (2 Kor 5,17) – es kommt zur geistlichen Erneuerung in der Wiedergeburt, zum sich in der Bekehrung vollziehenden Herrschaftswechsel (1 Thess 1,9). Die gute Herrschaft Gottes wird zum bestimmenden Horizont christlichen Lebens.

Diese persönliche Erkenntnis der Nichtselbstverständlichkeit des Christseins macht zugleich sensibel für den gleichen Tatbestand auch bei anderen. Die in der Versöhnung erfahrene Liebe Gottes nötigt innerlich dazu, nicht nur von dieser Rettung aus dem Gericht Gottes, sondern zugleich von der mit ihr gegebenen neuen Existenz, der Befreiung zu einem mit Gott versöhnten, zum Dienst Gottes befreiten Leben auch anderen weiterzusagen, mithin zur *Mission*. Die Universalität der Sünde wie des in Christus angebotenen Heils führt notwendig zur universalen Mission. Hier liegt die nicht nur formal-biblische, sondern inhaltliche Begründung evangelikalen Missionsverständnisses.

Die in Bekehrung und Wiedergeburt angeeignete Versöhnung einzelner mit Gott, der darin sich vollziehende individuelle Herrschaftswechsel sind entsprechend das eigentliche Nahziel der Missionsarbeit. Die Erreichung dieses Nahziels ist zugleich Ausgangspunkt eines weitergehenden Zeugnisses. »Wir haben den gefunden, von dem Mose und die Propheten geschrieben haben, Jesus von Nazareth ... Komm und sieh es!« (Joh 2,45f). Die Erreichung dieses Nahziels wird zwar auch eine die übrigen Lebens-

verhältnisse des Christen verändernde Wirkung haben, wird erneuernd in das soziale und kulturelle Leben eingreifen. Über diesen Konsequenzen aber darf nie das strategische Zentrum des missionarischen Prozesses vergessen werden: die Erneuerung einzelner durch das Evangelium. Wo dies doch geschieht, verlagert sich das Schwergewicht der Mission auf die sich selbstständigenden Konsequenzen: soziale Veränderung und Inkulturation.

In ökumenischem Missionsverständnis neigt man heute dazu, Veränderung der sozialen Strukturen als direktes Missionsziel anzusehen, während die Frage der individuellen Erneuerung und ihr eschatologisches Gewicht zurücktritt, ausgeblendet oder sogar als sog. « Seelenfang » diffamiert wird.<sup>6</sup>

Daß die Frage sozialer Veränderung angesichts der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage in vielen Ländern der sog. Dritten Welt sich den Missionen aufdrängt, ist verständlich. Darüber dürfen aber nicht grundlegende Erkenntnisse der Ethik überspielt werden.

Denn: direkte Änderung sozialer Strukturen ist grundsätzlich nicht Aufgabe der Kirche – und damit auch nicht der Mission. Sie ist vielmehr Aufgabe der jeweiligen Staatsbürger. Also natürlich auch der Christen als Staatsbürger des betreffenden Landes als Ausdruck ihrer Nächstenliebe.

Die politische Aufgabe der Kirche als solcher – und damit auch der Mission – kann höchstens eine indirekte sein: durch die Verkündigung der für jedermann gültigen Maßstäbe sittlichen Handelns und das Zeugnis von der Möglichkeit und Wirklichkeit persönlicher Veränderung und Versöhnung.

In ökumenischem Missionsverständnis besteht weiter die Neigung, Religion überhaupt (und also auch die christliche) als Bestandteil der Kultur zu verstehen – und also auch die verschiedenen Religionen als kulturhistorisch bedingte Varianten menschlicher Religiosität.<sup>7</sup>

Ein solches Verständnis der Religion schließt allerdings jeden Ausschließlichkeitsanspruch einer einzelnen Religion, also auch des Christentums, aus.

Demgegenüber hält evangelikales Missionsverständnis am Ausschließlichkeitsanspruch des biblischen Gotteszeugnisses fest.

»Ich bin der Herr, dein Gott ... du sollst keine anderen Götter neben mir haben.« (Ex 20,2). »... wie ihr umgekehrt seid zu Gott von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott.« (1 Thess 1,9).

Dieser Ausschließlichkeitsanspruch hat seinen Grund nicht in Resten kulturimperialistischen europäischen Überlegenheitsgefühls. Schließlich ist das Evangelium ja kein Kind der europäischen Kultur.

6 Vgl. K. Bockmühl, Was heißt heute Mission? Entscheidungsfragen der neueren Missions-theologie, Gießen 1974, 65-152 (durch H. Egelkraut erweiterte Neuauflage in Vorbereitung).

7 M. von Brück, Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie, in: EvTheol 52 (1992) 245-261.

Der Ausschließlichkeitsanspruch, wie er in der oben beschriebenen Missionsarbeit geltend gemacht wird, hat vielmehr einen theologischen Grund, und zwar einerseits in der Erkenntnis der Transzendenz Gottes als des *einen* Schöpfers und Herrn der Welt, andererseits in der Erkenntnis der Universalität der Verfallenheit *jedes* Menschen an die Sünde und damit an das Gericht Gottes. Aus ihr hilft heraus nicht irgendeine wirklich oder angeblich offenbarte Erkenntnis, sondern nur die im Glauben angenommene Versöhnung mit Gott in Christus. Allein im Gekreuzigten offenbart Gott sich so, daß im Glauben an ihn notwendig die Selbstherrschaft des Menschen aufgegeben wird.<sup>8</sup>

Deshalb gilt: »Es ist in keinem anderen Heil« (Apg 4,12). Diese rettende Offenbarung Gottes in Christus ist universal und transkulturell.

Trotzdem ist selbstverständlich Dialog mit Menschen anderen Glaubens möglich, und zwar durchaus als echter Dialog.<sup>9</sup>

Denn es gibt bei aller grundlegenden Differenz doch durchaus auch Gemeinsamkeiten über die Grenzen der Religionen hinweg, z.B. im Gottesbegriff als solchem, im Gedanken und in der Praxis des Gebets etc.

Theologisch gesehen haben diese Gemeinsamkeiten ihren Grund objektiv in der Schöpfungsoffenbarung (Röm 1,19ff; Apg 14,17) und subjektiv im Geschaffensein jedes Menschen als Gottes Ebenbild und damit auf Gott hin (Gen 1; Apg 17,26ff).

Andererseits muß immer auch der bestimmende Einfluß der Sünde mitbedacht werden. Dieser kann sich dann auch mit dem Einfluß gottfeindlicher überirdischer Mächte verbinden (1 Kor 8 und 10).<sup>10</sup>

Wir müssen deshalb bei uns selbst unterscheiden zwischen

1. der transkulturellen rettenden biblischen Offenbarung, die auch uns zunächst fremd gegenübersteht, und
2. der Eigenart unserer eigenen Gestaltung der Religion entsprechend unserer natürlichen und geschichtlichen Eigenart als einzelner wie als Volk. Wobei natürlich auch beim Christen seine Sünde mit im Spiel sein kann.

Beim Nichtchristen und seiner Religion müssen wir entsprechend unterscheiden zwischen

1. natürlich und kulturell bedingten Eigenarten der Religion, die nur Ausdruck der Vielfalt der guten Schöpfung Gottes sind, und

8 Vgl. H. Burkhardt, Ein Gott in allen Religionen? Gießen 21993, 40ff.

9 Vgl. ebd., 78ff: Dialog ist nötig um der Liebe willen; er ist möglich um gemeinsamer Wahrheitselemente willen; dabei sollte er vom Christen aus gekennzeichnet sein durch intersubjektive Toleranz, aber objektive Intoleranz.

10 Vgl. das sog. tripolare Verständnis der Religionen bei P. Beyerhaus, Zur Theologie der Religionen im Protestantismus, in: Kerygma und Dogma, 15 (1969) 87-104.

2. den Wirkungen der Sünde, die entsprechend ihrer Universalität und ungebrochenen Totalität die Erkenntnis des wahren Gottes immer schon zum Götzendienst welcher Art und Gestalt auch immer verfälschen und hindern. *Insofern* ist der Gott der Heiden immer Nichtgott (1 Kor 8,4f) und Teilnahme von Christen am Gebet zu ihm Götzendienst und geistlicher Ehebruch.

Für ein evangelikales Missionsverständnis bleibt deshalb der Missionsbefehl im ursprünglichen Sinn auch im Zeitalter der politisch und kulturell sich näherrückenden Menschheit unverändert gültig: nämlich Menschen Anteil zu geben an der rettenden Herrschaft Gottes in Christus.

## Endgeschichte, Zeitgeschichte oder Übergeschichte?

Eschatologische Deutungsmodelle von Bengel bis Moltmann und ihre biblisch-theologische Wertung

Die eschatologischen Modelle und Systeme, die in der Kirchengeschichte entwickelt wurden, sind zahlreich. Sie setzen ihren Schwerpunkt entweder in der End-, Zeit- oder Übergeschichte. Einen Eindruck von der Fülle der Ansätze kann folgende skizzenartige Auflistung vermitteln:

1. Die *endgeschichtliche Deutung* ist die in der Kirchengeschichte gebräuchlichste: Die prophetischen und apokalyptischen Worte reden von zukünftigen Ereignissen, die auf ein endzeitliches Ziel zulaufen. Die endgeschichtliche hängt untrennbar mit der *heilsgeschichtlichen* Deutung zusammen.
2. Die *zeitgeschichtliche Deutung* steht in schroffem Gegensatz hierzu. Sie bezieht die prophetischen und apokalyptischen Worte auf Geschehnisse, die sich zu Lebzeiten der Verfasser abgespielt, bzw. auf Personen, die damals gelebt haben. Sie rechnet nicht mit wirklicher Zukunftsprophetie.
3. Die *kirchen-, welt- und reichsgeschichtliche Deutung* rechnet hingegen mit Prophetie, bezieht diese aber weniger auf das Ende der Welt, sondern mehr auf die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Kirchen-, Welt- und Reich-Gottes-Geschichte (ohne die Endgeschichte dabei auszuschließen).
4. Die *übergeschichtliche* oder *transzendente Deutung* möchte allgemeine religiöse Wahrheiten aus den biblischen Texten herauslesen, ohne sich in Diskussionen über den historischen Rahmen, in dem diese stehen, hineinzuheben.
5. Ähnliches gilt für die *axiologische Deutung*, welcher es nicht um eine temporale Chronologie von Ereignissen, sondern um die Werthaftigkeit eschatologischer Aussagen, ihren Ewigkeitsbezug geht.
6. Die *allgemein-religiöse* oder *religionsgeschichtliche Deutung* erstrebt ähnliches, geht aber weiter als die übergeschichtliche Deutung, indem sie den von der Historie losgelösten Wahrheitsgehalt auch in außerbiblischen Schriften, den »heiligen Büchern« anderer Religionen entdecken möchte.
7. Der *traditionsgeschichtlichen Deutung* liegt die Hypothese zugrunde, daß sich in den biblischen Schriften – und insbesondere in ihren prophetischen und apokalyptischen Teilen – uralte Mythen und Elemente aus ande-

ren Religionen finden. Dementsprechend arbeitet sie wie die allgemein-religiöse Auslegung, mit der sie eng verwandt ist, mit dem religionsgeschichtlichen Vergleich.

8. Die *existentiale Deutung* betrachtet die prophetischen und apokalyptischen Aussagen der Heiligen Schrift als Mythen und Symbole, in denen verschlüsselt von der Existenz des Menschen die Rede ist. Ihnen kommt keine futurische, sondern eine präsentische Relevanz zu.

9. Die *politische Deutung* betrachtet das eschatologisch verheißene Reich Gottes als vom Menschen zu schaffendes oder mit vorzubereitendes Werk.

10. Die *christologische Deutung* sucht weder nach Parallelen in anderen Religionen, noch möchte sie primär einen »Heilsfahrplan« erstellen. Vielmehr fragt sie auch in den prophetischen und apokalyptischen Texten in erster Linie danach, »was Christum treibet« (Luther).

Welche Deutung stimmt am besten mit dem biblischen Schriftzeugnis in seinem Literalsinn und Kontext überein? Gibt es berechtigte Anliegen in den unterschiedlichen Interpretationssystemen? Wo liegen ihre jeweiligen Grenzen?

Im folgenden skizziere ich einige grundlegende Modelle einer end-, zeit- und übergeschichtlichen Deutung, wie sie in unterschiedlichen Variationen vertreten wurden und werden, und unterziehe sie einer Wertung aus biblisch-theologischer Sicht.

## 1. Teleologisch-futurische oder endgeschichtliche Deutung

Die teleologisch-futurische oder endgeschichtliche Deutung rechnet mit *wirklicher Prophetie*, betrachtet *Gott* als Lenker der Geschichte und vertraut darauf, daß er die Welt-, Heils- und Kirchengeschichte zu dem in der Bibel vorhergesagten *Ende* führt. Obwohl sie unterschiedliche Schwerpunkte setzen, stimmen sowohl die Vertreter einer heils- und endgeschichtlichen als auch diejenigen einer welt-, reichs- und kirchengeschichtlichen Deutung in diesen Punkten überein. Das teleologisch-futurische Modell, das man wohl als das *traditionelle* bezeichnen kann, hat in allen kirchengeschichtlichen Epochen seine Befürworter gefunden.

Als klassischer Vertreter sowohl einer welt- und kirchengeschichtlichen als auch einer heils- und endgeschichtlichen Schau gilt der schwäbische Prälat und Bibeltheologe *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752). »Bengel war mehr an der Heilsgeschichte interessiert als Luther oder Spener, Francke oder Zinzendorf«, stellt Gerhard Maier in seinem monumentalen Werk »Die Johannesoffenbarung und die Kirche« (Tübingen 1981, 428)

fest. Durch Bengel erlangt die – etwa in der Reformationszeit weitgehend tabuisierte – Auslegung der prophetischen und apokalyptischen Schriften im 18. Jahrhundert großen Einfluß. Dabei bleibt er manchen eschatologischen Interpretationen der Reformatoren durchaus verhaftet, etwa der Deutung des antichristlichen Tieres in Apk 13 auf das Papsttum. Im Anschluß an Spener allerdings vertritt er den Gedanken des Tausendjährigen Reiches, sogar in einer doppelten Form (Dichiliasmus).

Der wesentliche Unterschied zu Luther – und hier fließen Gedanken des Spenerschen Pietismus, der Bundestheologie Coccejus' und Vitringas sowie des Joachimismus mit ein – ist die geschichtliche Interpretation der Heiligen Schrift. Sie ist für ihn ein zusammenhängender Organismus und geschichtlich auszulegen, auch in ihren zukunftsbezogenen Aussagen. Bengel betrachtet die Bibel – ganz im Gegensatz zur aufklärerisch-kritizistischen Auflösung ihrer Einheit in Teile und Fragmente – als ganzheitlich-heilsgeschichtlichen Organismus: Ihre Bücher sind »nicht als bloße Spruch- und Beispielbüchlein anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Ökonomie ... durch alle Weltzeiten vom Anfang bis zum Ende aller Dinge« (J.A. Bengel, »Von der rechten Weise mit göttlichen Dingen umzugehen«, in: ders., Das Neue Testament übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Stuttgart 1753).

Dabei gelangt Bengel zu einer Parallelsetzung von – teilweise spiritualisierten – biblischen Aussagen mit Ereignissen in der *Kirchen- und Weltgeschichte*, also zu einer seiner Meinung nach berechenbaren *Chronologie*, die er über die Zeit der biblischen Verfasser hinaus bis in seine Gegenwart und auch über seine eigene Gegenwart hinaus bis in die Zukunft hinein weiterführt. Durch komplizierte Berechnungen vertrat er die Spekulation, daß die Gesamtdauer der Welt 7777  $\frac{7}{9}$  Jahre umfasse, und datierte die Wiederkunft Jesu Christi auf das Jahr 1836. Vorsichtig fügte er hinzu: »Sollte das Jahr 1836 ... ohne merkliche Änderung vorbeistreichen, so wäre freilich ein Hauptfehler in meinem System und man müßte eine Überlegung anstellen, wo er stecke« (zit. nach Maier, 431).

Das Jahr 1836 strich tatsächlich ohne merkliche Änderung vorbei. Hätte Bengel Mk 13,32 (»Tag und Stunde weiß niemand ...«) ernstgenommen, dann hätte er ein solch waghalsiges Unternehmen wohl kaum begonnen. Auch sonst krankt seine kirchen- und zeitgeschichtliche Deutung der Apokalypse streckenweise an einer spiritualistischen Uminterpretation der Texte. Dennoch kommt ihm das Verdienst zu, die Eschatologie wieder ganz neu zu einem Thema der Theologie gemacht zu haben und der Apk ihre Bedeutung zurückzuerobern.

Als wichtigster Vertreter einer heilsgeschichtlich-prophetischen Schriftauslegung im 19. Jahrhundert darf der Erlanger Systematiker *Johann Christian Konrad von Hofmann* (1810-1877) gelten. Von Bengel beeinflusst, aber in seinen Spekulationen viel zurückhaltender, betrachtet auch von

Hofmann die Heilige Schrift als einen einheitlichen Organismus, dessen Teile vom Schriftganzen her zu lesen sind und *heilsgeschichtlich* zusammengehören. In seinem zweibändigen Werk »Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente« (Nördlingen 1841/1844) geht er von der geschichtlichen Wirklichkeit der in der Bibel berichteten Ereignisse aus. Real ist für ihn z.B. die Existenz des ersten Menschenpaares, die babylonische Völkertrennung, die Erwählung und Verwerfung des Volkes Israel, die Heimkehr der Juden in ihr Land, das Erscheinen des Antichristen, das Tausendjährige Reich auf Erden, die ewige Verwerfung der Gottlosen und die ewige Seligkeit der Gläubigen.

Auch der Tübinger Neutestamentler *Johann Tobias Beck* (1804-1878), der als der bedeutendste Vertreter des württembergischen Biblizismus im 19. Jahrhundert gilt, knüpft an Bengel an. Wie dieser betrachtet Beck die Heilige Schrift als einen einheitlichen, vollendeten Organismus mit wirklichen geschichtlichen Aussagen, sowohl was die Vergangenheit als auch was die Zukunft betrifft. Der göttliche Weltplan kommt im Ablauf von *Zeitperioden* zum Ziel. Unter Bezugnahme auf die drei Ämter Christi betrachtet er die christliche Offenbarung als Reichsoffenbarung (Jesus als König), Heilsoffenbarung (Jesus als Priester) und Lehroffenbarung (Jesus als Prophet) (vgl. J.T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, Stuttgart 1838).

Einflußreicher Schüler Bengels und Becks ist der frühvollendete *Karl August Auberlen* (1824-1864), der 1854 in Basel sein Hauptwerk »Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis« veröffentlicht. Im Unterschied zu Bengels welt- und kirchengeschichtlicher Deutung, die etwa zu den oben beschriebenen problematischen Spekulationen über das Ende der Weltgeschichte führte, gibt Auberlen der *reichsgeschichtlichen* Auffassung den Vorzug: »Die Apokalypse zeichnet Wesensbeschaffenheiten; diese sind zu ermitteln, unabhängig von der Frage: auf welche äußere, geschichtliche Erscheinung (Staat, Kirche, Begebenheit, Person) trifft dies zu?« (364). Da z.B. auf die letzte Trübsalszeit und die Zahl 666 erst die Enderfüllung letztes Licht wirft, sieht er keine Notwendigkeit, ein geschlossenes chronologisches System mit spekulativen Datierungen vorzulegen. Auberlen möchte die alt- und neutestamentlichen Prophezeiungen, etwa im Blick auf das Tausendjährige Reich, wörtlich verstehen und lehnt ihre spiritualistische Umdeutung ab: »Alles concentrirt sich ... um die Anerkennung der Lehre vom tausendjährigen Reich«, kann er sagen. Und weiter: Die ganze Prophetie des Alten Bundes »kann ohne dieselbe (Lehre) gar nicht wahrhaft verstanden werden« (428.328f). Jesus sei »wie alle Propheten und Apostel ein Chiliast« gewesen (329).

Auch der in Berlin lehrende, mit der Erweckungsbewegung verbundene Lutheraner *Ernst Wilhelm Hengstenberg* (1802-1869) denkt *heilsgeschichtlich*, lehnt aber – gemäß CA 17 – die Erwartung eines zukünftigen Tau-

sendjährigen Reiches ab. Statt dessen vertritt er die eigenwillige Ansicht, daß das Tausendjährige Reich mit der Krönung Kaiser Karls des Großen im Jahre 800 n.Chr. begonnen habe (E.W. Hengstenberg, *Die Offenbarung des heiligen Johannes*, Bd. 2, Berlin 21862, 240ff). Er identifiziert also – nicht ohne eine gewisse Paradoxie – ausgerechnet die Hochblüte des Papsttums mit dem Millennium, was ihm in diesem Punkt nicht viele Freunde im lutherischen Lager einbringt.

Grundsätzlich ist Hengstenbergs Eschatologie – wie auch seine Theologie überhaupt – gekennzeichnet vom Kampf gegen den Rationalismus. Mit Vehemenz vertritt er die Realität des Wunders und der Weissagung – und somit die zukünftige Erfüllbarkeit biblischer Prophetie, auch wenn er eine *zeitgeschichtliche* Deutung nicht ganz ausschließt. So bezieht sich für ihn Apk 13 zuerst auf die Zeit Domitians, dann aber auch auf die gottlose Weltmacht, die – als Wiederbelebung des römischen Reiches – aus dem Meer der Völker heraufsteigen wird. Eine Identifikation des Antichristen mit dem Papsttum lehrt er – im Gegensatz zu Luther – nicht (a.a.O., 51ff.407ff).

Im 20. Jahrhundert haben sich u.a. Karl Heim, Oscar Cullmann, Wolfhart Pannenberg und Walter Künneth durch eine heils- und endgeschichtliche Schau hervorgetan.

Der Tübinger Systematiker und Grenzgänger zwischen Theologie und Naturwissenschaften *Karl Heim* (1874-1958) wendet sich – nach anfänglichen Zugeständnissen an die Theologie des frühen Barth und Althaus (s.u.) – mehr und mehr einer *heils- und endgeschichtlichen* Deutung der Heiligen Schrift zu. Er lehnt es ab, die biblische Zukunftserwartung zugunsten einer transzendentalen Zeitlosigkeitsmetaphysik oder existentialen Vergegenwärtigung aufzulösen. Die Wiederkunft Jesu Christi stellt für ihn ein zentrales zukünftiges Faktum dar. Sie besitzt den Charakter eines die Weltentwicklung durchbrechenden Aktes, bei dem die *Machtfrage* gelöst wird. Die apokalyptischen Bücher enthüllen den Plan, den Gott für die Weltentwicklung bereit hält. Heims Geschichtstheologie, wie sie etwa in der Einleitung zu seinem Werk »Glaube und Denken« (Berlin 1931) beschrieben wird, ist insbesondere als Auseinandersetzung mit den gottfeindlichen Mächten des Säkularismus konzipiert. Rolf Hille faßt sie in seiner Dissertation über Heim so zusammen: »Typisch für diese Geschichtstheologie ist die Vorstellung von einem im Weltlauf wirksamen apokalyptischen Gefälle, das sich unumkehrbar in den Ereignissen vor der Wiederkunft Christi symptomatisch verstärkt« (Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen, Gießen/Basel 1990, 45f).

Bemerkenswert ist, daß nicht nur dem Pietismus und »Biblismus« nahestehende, sondern auch »kritische« Theologen wie Oscar Cullmann (geb.

1902) und Wolfhart Pannenberg (geb. 1928) eine heils- und endgeschichtliche Schau vertreten können. So schreibt z.B. der Neutestamentler *Cullmann* die Johannesapokalypse einem Schüler des Apostels Johannes zu, hält aber an der Möglichkeit echter Prophetie und eines zeitlichen Ablaufs der geschauten und überlieferten Begebenheiten fest. Gegenüber Bultmann und dem frühen Barth postuliert er die *Zusammengehörigkeit von Glaube und Geschichte*, bezeichnet die Heils- oder Offenbarungsgeschichte als das Herzstück der neutestamentlichen Verkündigung und untergliedert die Heilsgeschichte in verschiedene Epochen mit Christi Kreuzigung und Auferstehung als »*Mitte der Zeit*«. Die Erwartung der Wiederkunft Christi nimmt er genauso ernst wie die dieser vorausgehenden Zeichen und Gerichte.

Karl-Heinz Schlaudraff zieht in seiner Dissertation über Cullmanns heilsgeschichtlichen Ansatz folgendes Resümee: »Durch die Einsicht, daß mit dem Kommen Jesu Christi und mit dem Anbruch seiner Königsherrschaft die endzeitliche Erfüllung begonnen hat, die sichtbare Vollendung des Reiches Gottes aber noch aussteht, war eine ›Heilslinie‹ gegeben, die rückwärtig in die Zeit der alttestamentlichen Vorgeschichte hinein ausgezogen werden konnte. Die so entstandene heilsgeschichtliche Gesamtsicht will die Existenz des einzelnen Glaubenden nicht ausklammern, wohl aber in einen ihr vorgegebenen und sie übergreifenden, von Gott gesetzten Geschehenszusammenhang einreihen« (»Heil als Geschichte?« Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns, Tübingen 1988, 254).

Viel stärker philosophisch-rationalistisch als Cullmann ist der Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg* mit seinem Programm »*Offenbarung als Geschichte*« orientiert. Pannenberg identifiziert – in direktem Gegensatz zu Barth und Bultmann, aber auch im Unterschied zu Cullmann – Welt- und Heilsgeschichte in Form einer »*Universalgeschichte*« und leitet die Erkennbarkeit Gottes, der Auferstehung und des ewigen Lebens aus kosmologischen und anthropologischen Grundbefindlichkeiten ab. »Alle Linien der Theologie Pannbergs ... sind gekennzeichnet durch den Bezug zur noch ausstehenden Zukunft. Man könnte Pannbergs Theologie insgesamt eine Theologie der Zukunft nennen«, meint Sebastian Greiner in seiner Dissertation »Die Theologie Wolfhart Pannbergs« (Würzburg 1988, 317).

Dabei ist freilich festzustellen, daß Pannenberg keinen chronologischen »Heilsfahrplan« im Stil etwa der Bengelschen Schule entwirft, sondern eher assoziativ einzelne Ereignisse nennt, die sich aufgrund seiner Beobachtung der bisherigen Geschichte – quasi als »Verlängerung« derselben – noch ereignen werden. Zentral ist dabei das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, aus dem sich die Hoffnung auf eine allgemeine Auferweckung der Toten zum ewigen Leben oder Gericht ergibt. In Jesu Auferstehung ereignet sich die Zukunft vorweg.

In seiner Beschreibung der eschatologischen Ereignisse gebraucht Pannenberg Kategorien, die sich in ähnlicher Weise auch in der »Erfahrungstheologie« des jungen Paul Althaus (s.u.) finden. Insofern ist sein Ansatz nicht allein einer »heilsgeschichtlichen Theologie« im strengen Sinne zuzuordnen, sondern stellt infolge der Überfremdung biblischer Aussagen durch philosophische Elemente eher eine »Mischform« dar. Als Beispiel seien folgende Ausführungen Pannenberg's über »Zeit, Ewigkeit, Gericht« aus seinem erstmals 1962 veröffentlichtem Buch »Was ist der Mensch?« wiedergegeben:

»Die Zeit scheidet sich nur für einen Standpunkt im Fluß der Ereignisse selbst in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Von jenseits des Zeitflusses her gesehen fällt alles Geschehen in ewiger Gegenwart zusammen. Das erfahren wir ansatzweise schon in unserem eigenen Gegenwartsbewußtsein. Die Einheit unseres Lebens im ewigen Zusammenklang allen Geschehens kann jedoch erst nach dem Tode, mit der Auferstehung der Toten, in unser Leben eintreten. Die Ewigkeit bedeutet aber das Gericht, weil im ewigen Zusammenklang unser Leben an seinen Widersprüchen und insbesondere am Grundwiderspruch des Ich gegen seine unendliche Bestimmung zugrunde gehen muß. Allein für den mit Jesus Verbundenen bedeutet die Auferstehung nicht nur Gericht, sondern ewiges Leben« (W. Pannenberg, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1972, 58).

Die eher traditionelle Sicht vertritt hingegen der Erlanger Systematiker *Walter Künneth* (geb. 1901), der sowohl an lutherische als auch an pietistische Positionen im Blick auf die Eschatologie anknüpft. Im Unterschied zu Pannenberg hält er an der *Transzendenz der Heilsgeschichte* gegenüber der Weltgeschichte fest, die sich – insbesondere in Gestalt der Auferstehung Jesu Christi – als ein »Unbedingtes« einer rein rationalen Erfassung verschließt. Künneth betont zu Recht, »daß wohl unaufgebbare und notwendige Beziehungen zwischen der Auferstehung Jesu und der Geschichte vorliegen, daß aber der Begriff »Geschichtlichkeit« das Wesen des Auferstehungszeugnisses nicht erfaßt, dieses vielmehr auf eine Geschichtstranszendenz hinweist« (W. Künneth, Theologie der Auferstehung, Gießen/Basel 1982, 31).

Diese Transzendenz postuliert er auch für die eschatologischen Ereignisse, die nur im Glauben aufgrund der biblisch bezeugten Offenbarung verstanden werden können: »Erst die Bejahung des Glaubens als Voraussetzung aller Auferstehungserkenntnis ermöglicht einen sachgemäßen Vollzug der historischen Forschung« (a.a.O., 111). Analoges gilt für die Zukunftserkenntnis. Auch Künneth begründet die Eschatologie wie Pannenberg von der Auferweckung Jesu Christi her, vermeidet aber die Verflüchtigung der biblischen Prophezeiungen in philosophische Begriffe.

Heilsgeschichte ist bei ihm – ähnlich wie bei Cullmann – streng *christozentrisch* bestimmt. Sie läuft als »Weissagungsgeschichte« auf das Christusereignis zu, und sie kommt als »Missionsgeschichte« von diesem her: »Von der Sinnmitte der Auferstehung aus ist einerseits die das Eschaton

vorbereitende Heilsgeschichte als Weissagungsgeschichte und andererseits als Missionsgeschichte zu verstehen. Alles geschichtliche Geschehen vor Setzung der Geschichtsmitte hat seinen eschatologischen Sinn in der ahnenden und deutenden Ausrichtung dieser Geschichte auf die sinnerfüllende Wirklichkeit des Auferstandenen ... Nach der Setzung der Sinnmitte aber wird die Geschichte zur Missionsgeschichte ... Die Geschichte seit der Auferstehung empfängt ihren Sinn dadurch, daß in ihr durch die Kundmachung der Christusbotschaft das Eschaton der Geschichtsvollendung sich vorbereitet« (a.a.O., 256).

Ausgehend von diesem Geschichtsentwurf spricht Künneth – ähnlich wie Bengel – von einem göttlichen Heilsplan, einer »*Ökonomie*«, die sich in einer Reihe von Weltperioden oder »*Äonen*« entfaltet. Biblische Eschatologie ist für ihn »wesenhaft ein Denken in dem Ablauf, in der Verwirklichung und Vollendung der Äonen« (a.a.O., 273). In diesem Rahmen erwartet Künneth u.a. die Parusie des Auferstandenen, die Entrückung der Gläubigen, das Weltgericht und die Neuschöpfung des Kosmos. Die Möglichkeit eines Tausendjährigen Reiches schließt er nicht aus. Der Lutheraner Künneth meint: »Die Kritik von Augustana 17 wendet sich nicht gegen das biblische Zeugnis von Apokalypse 20, sondern gegen seinen Mißbrauch.« Zwischen »schwarmgeistigem Chiliasmus und einem eschatologischen Realismus« sei zu unterscheiden (a.a.O., 272).

## 2. Historisch-präterische oder zeitgeschichtliche Deutung

Die zeitgeschichtliche tritt der end- oder heilsgeschichtlichen Deutung schroff gegenüber. Sie rechnet *nicht* mit wirklicher *Zukunftsprophetie*, sondern bezieht die an den prophetischen und apokalyptischen Stellen der Bibel gemachten Aussagen auf die *Gegenwart* oder *unmittelbare Zukunft* der Verfasser, deren Entwicklung sich von diesen errahnen läßt. Wo das nicht möglich ist, wird die Entstehungszeit der betreffenden biblischen Partien oder Schriften (z.B. Daniel) so *spät* angesetzt, daß sich die darin vorkommenden Zukunftsaussagen möglichst mühelos als *vaticinia ex eventu* (»Weissagungen« aufgrund der schon eingetroffenen Ereignisse) einordnen lassen. Die zeitgeschichtliche Deutung ist eine typische Interpretationsmethode im Gefolge der Aufklärung und des *Rationalismus*. Sie hat in historisch-kritischen Systemen bestimmenden Einfluß erlangt.

Zum Durchbruch verhalf ihr ein Schüler Schleiermachers, der Neutestamentler, Kirchengeschichtler und Systematiker *Friedrich Lücke* (1791-1855). Lücke selber ging zwar noch davon aus, daß die Johannesapokalypse »im Allgemeinen ein Werk des neutestamentlichen prophetischen Geistes im apostolischen Zeitalter« ist. Aber diese Prophetie reicht nicht über das erste Jahrhundert hinaus: Der Verfasser der Apk will nur »den näheren,

zum Theil schon gegenwärtigen historischen Process in seiner besonderen Zeitperiode darstellen«, aber nicht »den universal-historischen Process bis in die fernste Zukunft weissagen«. Der Zweck der Apokalypse begrenzt sich streng »auf den damaligen Stand der christlichen Zukunftshoffnung in dem Johann. Gemeindekreise« (F. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere, Bd. 2, Bonn, 21852, 367.394.433).

Als Beispiel für den Einfluß der zeitgeschichtlichen Deutung in der heutigen historisch-kritischen Theologie zitiere ich einige auf die Johannesapokalypse bezogene Passagen aus dem Standardwerk von *Werner Georg Kümmel* (Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 21983). Kümmel nennt als wahrscheinlichste Entstehungszeit der Apokalypse die Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (81-96 n.Chr.), die durch Kaiserkult und schwere Bedrängnisse für die Christen gekennzeichnet war, und führt aus:

»Die Apk ist ein Buch ihrer Zeit, aus dieser Zeit und für diese Zeit geschrieben, nicht für ferne Generationen der Zukunft oder gar der Endzeit. Sie ist eine Gelegenheitschrift so gut wie die Briefe des NT, die darum grundsätzlich zeitgeschichtlich verstanden sein will, womit sich der Blick für ihre apokalyptische Traditionsbestimmtheit und ihre neue christlich-prophetische Schau zu verbinden hat« (a.a.O., 408).

Kümmel schließt eine Zukunftsdeutung nicht aus, beschränkt diese aber auf die nächste, voraussehbare Zukunft. Die apokalyptischen Beschreibungen und Begriffe werden auf die Zeit des römischen Imperiums im *ersten Jahrhundert* bezogen oder, wo das nicht möglich ist (z.B. »Tausendjähriges Reich«, »himmlisches Jerusalem«), als *allgemeine apokalyptische Schemata* (ohne konkrete Erfüllung) aus der Traditionsgeschichte bewertet. So liefert z.B. »der römische Staat ... die Farben für das Tier, den erbitterten Feind der Kirche 13,1ff, das heidnische Rom für die Dirne, die auf dem Tier sitzt 17,1ff. ... Das römische Kaisertum ist die satanische Weltmacht, weil es Kaiseranbetung pflegt und fördert 13,4ff« (a.a.O., 405f).

Diese Deutung enthält – so denke ich – nur eine Teilwahrheit. Gewiß ist die Johannesapokalypse wie auch die andere biblisch-apokalyptische Literatur in ihrer jeweiligen Zeit entstanden und zu den Menschen ihrer Zeit gesprochen – aber nicht *nur* zu diesen! Ihr Horizont reicht weit über die damalige (und heutige) Gegenwart hinaus. Gewiß weist beispielsweise das römische Imperium bestimmte Züge der christusfeindlichen und christenverfolgenden Weltmacht auf. Aber die Erfüllung der prophetischen Voraussagen bezieht sich nicht *nur* auf das antike Rom. Rom dient vielmehr als *Typos* oder »Vor-Bild« (im negativen Sinne) für analoge endgeschichtliche Ereignisse in viel größerem Maßstab.

Wer die Johannesoffenbarung nur zeitgeschichtlich liest, muß viele ihrer

Aussagen *spiritualisieren* oder die Zeitgeschichte so lange zurechtbiegen, bis sich biblische Aussagen und zeitgeschichtliche Ereignisse zusammenordnen lassen. Das ist aber in vielen Fällen nur gewaltsam möglich (vgl. z.B. die bis heute noch nicht eingetroffenen globalen kosmischen Gerichte in Apk 6.8f.15f sowie die Schwierigkeit Kümmels, 413f, die römischen Kaiser vor Domitian in Apk 17,9-11 unterzubringen). Hier fehlt letztlich der Zugang zur biblischen Prophetie überhaupt.

### 3. Konsequente Eschatologie

Die sogenannte »konsequente Eschatologie«, wie sie insbesondere von Johannes Weiß und Albert Schweitzer am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts konzipiert wurde, ist – trotz wesentlicher Unterschiede – nicht zu verstehen ohne die Vorarbeit des theologischen Liberalismus, vor allem in Gestalt der Religionsgeschichtlichen Schule und der ethischen Reich-Gottes-Idee Albrecht Ritschls. Die *Religionsgeschichtliche Schule* erlebte in den Jahren zwischen 1890 und 1920 ihre Hochblüte, bis ihr in Gestalt der Dialektischen Theologie Karl Barths ein mächtiger Gegner erwuchs. Einflußreiche Vertreter waren etwa Otto Pfleiderer, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Wilhelm Baldensperger und Ernst Troeltsch. Kennzeichnend war die Einordnung des Alten und Neuen Testaments in die allgemeine Religionsgeschichte, z.B. der »Nachweis« der Verwandtschaft biblischer Texte mit babylonischen, iranischen, ägyptischen, hellenistischen oder gnostischen Quellen. Dabei wollten die einzelnen Autoren – in unterschiedlichem Maß – durchaus am Spezifikum des Judentums und Christentums festhalten. »Die Absolutheit des Christentums« – so der Titel einer Hauptschrift von Ernst Troeltsch – war freilich deutlich in Frage gestellt. Sie wurde nur noch in einem vorläufigen – und damit relativen! – Sinne im Rahmen einer »Evolution der Religionen« festgehalten.

Im Blick auf die Eschatologie wurden eine kirchen-, welt- und reichsgeschichtliche ebenso wie eine heils- und endgeschichtliche Deutung, die alle mit wirklicher Zukunftsprophetie rechnen, radikal abgelehnt. *Wilhelm Bousset* (1865-1920) geht in seinem Kommentar »Die Offenbarung Johannis« (Göttingen 1896) so weit zu behaupten, daß die welt- und kirchengeschichtliche (supranaturalistische) Deutung ihre Anhänger nur noch »unter Auslegern zweiten und dritten Grades, bei englischen Kommentatoren und amerikanischen Traktatenschreibern« habe (a.a.O., <sup>6</sup>1906, 120).

Boussets eigener Ansatz hingegen ist *rationalistisch-immanentistisch* geprägt. Er verbindet die zeitgeschichtliche Deutung mit den religionsgeschichtlichen und hermeneutischen Ansichten seiner Zeit. Sein hermeneutischer Ansatz stellt eine Synthese verschiedener Auslegungsmethoden dar: »Die *traditionsgeschichtliche* und *religionsgeschichtliche* Betrachtungswei-

se soll nicht an Stelle, sondern neben die *zeitgeschichtliche* und *literarkritische* Methode treten« (a.a.O., 119). Nach Boussets Vorstellung hat der Verfasser der Johannesoffenbarung »ältere apokalyptische Fragmente« (Literarkritik) und »Überlieferungen« (Traditionsgeschichte) verarbeitet. Die Lehre vom Tausendjährigen Reich etwa sei aus dem Iran in das Judentum eingedrungen. Der endzeitliche Drachenkampf in Apk 12 stamme aus babylonischer kosmologischer Mythologie, und der Antichrist sei eine Figur aus der babylonischen dualistischen Geheimtradition (a.a.O., 437ff; vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895, 235ff.336ff).

Gerhard Maier faßt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der klassischen Religionsgeschichtlichen Schule und der Konsequenten Eschatologie in drei Punkten zusammen (Kommentare in Klammern: L.G.): »Die *Religionsgeschichtliche Schule* will eine neue Methode in die Exegese einführen (nämlich die traditionsgeschichtliche Auslegung und den religionsgeschichtlichen Vergleich). Der *Konsequenten Eschatologie* geht es um die konsequente Durchführung dieser Methode (nämlich den Aufweis der religionsgeschichtlichen Bedingtheit urchristlicher Naherwartungen). – Die *Religionsgeschichtliche Schule* versucht das Evangelium Jesu zu schonen (vgl. Hermann Gunkels Behauptung: »Nicht das Evangelium Jesu, wie wir es vorwiegend aus den Synoptikern kennen, aber das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion«; zit. nach Maier, a.a.O., 531). Die *Konsequente Eschatologie* wirft sich gerade auf das Evangelium Jesu (s.u.). – Die *Religionsgeschichtliche Schule* betrachtet die Eschatologie als eines unter mehreren Gebieten des NT, und dazuhin als ein fremdartiges. Die *Konsequente Eschatologie* sieht in der Eschatologie den Wurzelboden, von dem her Jesus und seine Botschaft zu begreifen sind« (Maier, a.a.O., 537).

Dabei ist ein Gespür für den *eschatologischen* Charakter der Botschaft Jesu durchaus bei einzelnen Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule vorhanden. So vertritt *Wilhelm Baldensperger* (1856-1936) in seinem Buch »Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit« (Straßburg 1888) die Meinung, das Selbstbewußtsein Jesu könne nur von der Betrachtung der messianischen Glaubenswelt des Judentums (z.B. der apokalyptischen Menschensohn-Erwartung bei Daniel und äthiopischem Henoch) her verstanden werden, und die Reichspredigt Jesu habe unlegbar eine messianische eschatologische Färbung besessen. Dennoch gelangt Baldensperger noch nicht zu einer »konsequenten Eschatologie«, sondern vermischt, wie Albert Schweitzer treffend analysiert, »das eschatologische und das spiritualistische Element«. Baldensperger geht nämlich davon aus, daß Jesus »damit anfang, ein geistiges, unsichtbares Reich zu gründen, obgleich er seine Vollendung auf übernatürliche Weise erwartete ... Er nimmt an, daß Jesus, indem er sich den Titel Menschensohn beilegt,

nicht nur an die transzendente Bedeutung denkt, welche diesem in der jüdischen Apokalyptik zukommt, sondern ihm zugleich eine allgemeine religiös-sittliche Färbung verleiht« (A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen, <sup>9</sup>1984, 253).

Demgegenüber sieht Albert Schweitzer (1875-1965) bei dem ebenfalls der Religionsgeschichtlichen Schule zugerechneten, aber in Fragen der Eschatologie weit über sie hinausgehenden Neutestamentler *Johannes Weiß* (1863-1914) die eschatologische Erwartung Jesu konsequent verwirklicht. Bei Weiß zeigt sich zum ersten Mal eine »*konsequente Eschatologie*« – ohne Vermischung mit einer in der Gegenwart sittlich oder philosophisch zu verwirklichenden Reich-Gottes-Idee, wie sie etwa Albrecht Ritschl, der Schwiegervater von Johannes Weiß, konzipiert hatte.

Weiß geht davon aus, daß Jesus ein *zukünftiges* Reich erwartete. Es sei eine rein *überweltliche* Größe, die zu dieser Welt in ausschließlichem Gegensatz stehe. Daher könne es nicht mit menschlichen Mitteln aufgerichtet werden, sondern nur durch einen übernatürlichen Eingriff Gottes. Aussagen Jesu über eine Gegenwart des Reiches (z.B. in Lk 17,20f) seien »Augenblicke erhabener prophetischer Begeisterung, wo ihn ein Siegesbewußtsein überkommt« (zit. nach W.G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, München <sup>2</sup>1970, 287).

Schweitzer faßt Weiß' Ansatz mit folgenden Worten zusammen: »Alle modernen Ideen, auch in den subtilsten Formen, sind aus ihr (sc. der Reich-Gottes-Idee) zu eliminieren; dann bekommt man ein Reich Gottes, das rein zukünftig ist, entsprechend der Bitte des Herrengebets: dein Reich komme. Als zukünftiges ist es jetzt rein überweltlich. Gegenwärtig ist es nur wie eine Wolke, die ihren Schatten auf die Erde wirft ... Er (Jesus) »gründet es (das Reich Gottes) nicht«, er verkündigt es bloß. Er übt keine »messianische Tätigkeit« aus, sondern er wartet mit den andern, daß Gott es auf übernatürliche Weise heraufführe. Nicht einmal Zeit und Stunde weiß er, wann dies geschehen soll« (Schweitzer, a.a.O., 255).

Trotz des letzten Satzes sind sich sowohl Weiß als auch *Schweitzer*, der im wesentlichen an Weiß anknüpft, sicher, daß Jesus das Kommen des Reiches Gottes sehr *bald* – zu Lebzeiten seiner Jünger – erwartete. Mit dieser Erwartung jedoch habe er sich – geirrt: »... die Nähe war ferner, als Jesus damals dachte«, kann Schweitzer sagen (a.a.O.). Die *Parusieverzögerung* ist zu einem Hauptproblem der Theologie geworden. Weiß zieht daraus folgende Konsequenz: »Wir warten nicht auf ein Reich Gottes, welches vom Himmel auf die Erde herabkommen soll und diese Welt vernichten, sondern wir hoffen, mit der Gemeinde Jesu Christi in die himmlische basileia versammelt zu werden«. Für dieses Leben auf Erden bleibt maßgeblich das »Motiv der neuen Sittlichkeit« als »Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes«. Hier klingen Ritschlsche Gedanken an, aber der Unterschied liegt in der futurischen Ausrichtung der Sittlichkeit: Sie entsteht nicht als sittli-

che Vollkommenheit in einem gegenwärtigen (fast pseudomessianischen) Reich wie bei Ritschl, sondern auf der Grundlage der Umkehr in der Ausrichtung auf die erwartete eschatologische Gottesherrschaft (zit. nach Maier, a.a.O., 538f).

Schweitzer zieht folgendes Resümee: »Die eschatologische Einsicht von Johannes Weiß hat die moderne Auffassung zerstört, als ob Jesus das Reich Gottes gründete. Sie schaffte alle ›Aktivität‹ auf das Reich Gottes ab und macht Jesus zum lediglich Abwartenden. Nun kehrt die Aktivität, aber jetzt eschatologisch bedingt, wieder in die Reichspredigt zurück« (Schweitzer, a.a.O., 415). »Die ganze Geschichte des ›Christentums‹ bis auf den heutigen Tag, die innere, wirkliche Geschichte desselben, beruht auf der ›Parusieverzögerung‹: d.h. auf dem Nichteintreffen der Parusie, dem Aufgeben der Eschatologie, der damit verbundenen fortschreitenden und sich auswirkenden Enteschatologisierung der Religion« (a.a.O., 417). »Die Tat Jesu besteht darin, daß seine natürliche und tiefe Sittlichkeit von der spätjüdischen Eschatologie Besitz ergreift und so dem Hoffen und Wollen einer ethischen Weltvollendung in dem Vorstellungsmaterial jener Zeit Ausdruck gibt« (a.a.O., 624).

Schweitzer vertritt – in Anknüpfung an Weiß – als Konsequenz der »Konsequenten Eschatologie« eine »*ethische Eschatologie*«, beruhend auf der Ethik der Bergpredigt als einer »Interimsethik« und »*Jesusmystik*« als Erkenntnis gemeinsamen Wollens: »Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem (Jesu!, L.G.) Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen, daß er in dem unsrigen zu neuem Leben und Wirken geboren werde und an unserer und der Welt Vollendung arbeite. Darin finden wir das Eins-Sein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen und werden Kinder des Reiches Gottes« (a.a.O., 628).

Zur *Beurteilung* der Konsequenten Eschatologie, wie sie von Johannes Weiß und Albert Schweitzer ausgebildet wurde, ist zu sagen: Sie erkennt richtig, daß das Reich Gottes nach neutestamentlicher Aussage nicht ein gegenwärtig-immanentes, vom Menschen zu schaffendes, sondern ein zukünftig-transzendentes, von Gott herbeizuführendes Gebilde ist. Sie erkennt auch, daß die Naherwartung dieses Reiches in etlichen alt- und neutestamentlichen Stellen anklingt (z.B. Jes 13,6; Hes 12,23; Mt 3,2; 4,17; 24,33; Mk 1,15; Lk 10,11; Röm 13,12; Phil 4,5; 1 Thess 5,2; 1 Petr 4,7; Apk 1,3). Aber sie *verabsolutiert* diese Erkenntnisse in einseitiger Weise – und gelangt dadurch zu falschen Ergebnissen.

Nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist das Reich Gottes zwar eine *zukünftige* Größe, aber es ist doch schon anbruchsweise in den Herzen und in der Gemeinde der Gläubigen *gegenwärtig*. Das bringt etwa Lk 17,20f deutlich zum Ausdruck. Die Gemeinde Jesu lebt in der Spannung zwischen dem »Schon jetzt« und dem »Noch nicht«, dem Angebro-

chensein der Christusherrschaft durch Jesu erstes Kommen und der sichtbaren Vollendung seiner Herrschaft bei seiner Wiederkunft (vgl. Joh 4,23; 5,25; 16,32). Horst-Georg Pöhlmann betont zu Recht: »Das Eschaton ist im Kern die Gemeinschaft mit Christus, die der Christ schon jetzt erfährt und die ihm einst in ungebrochener Weise geschenkt wird« (Abriß der Dogmatik, Gütersloh, <sup>3</sup>1980, 336).

Ferner betont das Neue Testament die Naherwartung nicht in der einseitigen Weise, wie es bei der Interpretation von Weiß und Schweitzer scheint. Grundlegend zum Verständnis der urchristlichen Naherwartung ist etwa der Ausspruch Jesu: »Von dem Tage aber und von der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater« (Mt 24,36). Der *Zeitpunkt*, an dem die Gottesherrschaft sichtbar aufgerichtet wird, ist und bleibt also ein in Gottes Vaterwillen verborgenes *Geheimnis*, selbst für den Sohn in seiner irdischen Existenz, für die Engel und natürlich auch für die neutestamentlichen Verfasser. Von daher verbietet sich jede Berechnung eines Wiederkunftstermins Jesu Christi (ob fern oder nah!) vehement.

Manche Aussagen im Neuen Testament klingen nun freilich tatsächlich so, als würde die Aufrichtung des Reiches Gottes noch in der Generation der ersten Jünger oder bald darauf erwartet (s.o.). Aber es sind allesamt Aussagen der *Hoffnung*, die seither jede Generation bewegt hat, und nirgends wird eine Dogmatik daraus gemacht. Zu behaupten, Jesus und die Apostel hätten sich geirrt, wird daher dem neutestamentlichen Zeugnis nicht gerecht.

Das verwehren vollends die Aussagen Jesu und seiner Jünger, die vor einer *zu frühen* Erwartung des Gottesreiches warnen. Diese andere Linie im Neuen Testament wird von Weiß, Schweitzer und ihren Nachfolgern weitgehend unterschlagen. Nur einige Beispiele dafür seien genannt.

In *Matthäus 24*, der sogenannten »Endzeitrede«, warnt Jesus vor falschen Christussen und falschen Propheten, die auftreten und behaupten werden, das Reich Gottes sei schon gekommen. Ihnen soll man nicht glauben (V. 24-27). Im gleichen Kapitel werden viele weitere Zeichen aufgezählt, die sich erst erfüllen müssen, bevor Jesus wiederkommt, und die sich keineswegs alle zeitgeschichtlich auf die Generation der zur Zeit Jesu Lebenden deuten lassen, etwa Kriege, Hungersnöte und Erdbeben: »Das alles aber ist der *Anfang* der Wehen« (V. 7f). Das Ende wird erst kommen, wenn die Evangeliumsverkündigung, die Mission aller Stämme, Sprachen und Nationen zu ihrem Ziel gelangt ist (V. 14; vgl. Apk 7,9). Die Aussage Jesu »Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe« (Mk 13,30) hingegen bezieht sich wahrscheinlich nur auf die näher liegenden Ereignisse (Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. und Zerstreuung der Juden). Nah- und Fernerwartung durchdringen in der Endzeitrede Jesu einander und sind auseinanderzuhalten. Auch in den *Briefen* des Neuen Testaments finden sich mehrere Stel-

len, die der Behauptung einer einlinigen Naherwartung in urchristlicher Zeit klar widersprechen (z.B. 2 Thess 2,2ff; Tit 1,14; 1 Tim 1,3f; 4,7; 2 Tim 4,4; 2 Petr 3,8f).

Die einseitige Sicht der biblischen Naherwartung durch die Konsequente Eschatologie hat sich auch auf spätere theologische und eschatologische Systeme ausgewirkt, so etwa auf die in den folgenden Kapiteln beschriebenen transzendental- und existential-präsentischen Deutungen, die versuchen, aus einer Zeit-Chronologie auszubrechen und damit der Problematik der Parusie-Verzögerung zu entgehen. Daß dies gar nicht nötig ist, habe ich aufzuzeigen versucht. Dennoch hat die Konsequente Eschatologie, die im Grunde eine »konsequente Ausscheidung der Eschatologie (im ursprünglichen biblischen Sinn) aus der Theologie« (Pöhlmann, a.a.O., 313) bedeutet, die nachfolgende theologische Diskussion lange Zeit bestimmt.

Bevor ich zur Darstellung der transzendental-präsentischen Sicht übergehe, ist jedoch noch einiges zur *letzten Konsequenz* zu sagen, zu welcher die Konsequente Eschatologie – zumindest bei einigen Schülern Schweitzers – führt: zum *Ersatz* des im Grunde gar nicht mehr erwarteten Reiches Gottes durch das Werk des Menschen. Schon bei Weiß und Schweitzer ist diese Linie vorgezeichnet: Die Christumystik tritt an die Stelle einer zukünftigen Reich-Gottes-Erwartung. Die Ethik der »Ehrfurcht vor dem Leben« wird zu einem Versuch, die vollkommene, friedliche Welt, die ursprünglich mit der Naherwartung des Reiches Christi verbunden war, selber Schritt für Schritt zu schaffen. Bei allem Respekt vor Schweitzers persönlichen Einsatz in Afrika muß doch gesagt werden, daß hier die Gefahr eines *proleptischen Messianismus* (utopisches Streben nach einer Vorwegnahme des messianischen Friedensreiches Jesu Christi) anklingt. Insofern berührt sich die Konzeption Weiß' und Schweitzers am Ende doch mehr mit der sittlichen Reich-Gottes-Idee Ritschls, als es die Vertreter der Konsequenten Eschatologie wahrhaben wollen. Kants Idee des sittlichen Reiches und Schopenhauers Willensmystik fließen als philosophische Impulse ein.

Der Schweitzer-Schüler *Fritz Buri* nun hat in seinem Buch »Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie in der neueren protestantischen Theologie« (Zürich/Leipzig 1935) die Gedanken seines Lehrers radikalisiert. Für ihn fällt mit der endgeschichtlichen Naherwartung des Neuen Testaments durch die nicht eingetretene Parusie auch der Glaube an Christus im biblischen Sinn dahin. An seine Stelle tritt die »Ehrfurcht vor dem Leben«. Christus ist für Buri lediglich ein Symbol für die »schöpfungsmäßige Möglichkeit aktueller Sinnverwirklichung mitten in der Sinnlosigkeit der Welt«, und zwar durch »tätiges und leidendes Wirken im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben«. »Frei von den kommenden Illusionen der neutestamentlichen Eschatologie bringt die ... Formel von der besonderen Sinnermöglichung des Daseins durch das Stehen in der Ehrfurcht vor dem Schöpfungsge-

heimnis das wichtigste Anliegen der neutestamentlichen Eschatologie voll und ganz zur Entfaltung« (a.a.O., 170ff).

Hier ist *Eschatologie zur Ethik reduziert* und der zweite Glaubensartikel (»Von Christus«) zugunsten eines verflachten ersten (»Von Gott dem Schöpfer«) preisgegeben. Damit aber wird das neutestamentliche Zeugnis gerade verfehlt. Nochmals sei Horst-Georg Pöhlmanns Feststellung zitiert: Fritz Buri »gehört zusammen mit J. Weiß, A. Schweitzer und M. Werner zu der Gruppe der Theologen, die eine konsequente Eschatologie ... verfechten«. Die Konsequente Eschatologie, wie sie bei diesen begegnet, ist aber nichts anderes als eine »konsequente Ausscheidung der Eschatologie aus der Theologie« (Pöhlmann, a.a.O., 313).

#### 4. Transzendental-präsentische Eschatologie

Die transzendental-präsentische Deutung, wie sie vor allem bei dem jungen Karl Barth und Paul Althaus begegnet, ist – wie schon erwähnt – eine Reaktion auf die »tabula rasa«, die von der Konsequenten Eschatologie hinterlassen wurde. Die Meinung, Jesus und seine Jünger hätten sich mit der Naherwartung getäuscht, veranlaßt sie zum Betreten einer ganz anderen, zeitüberschreitenden, transzendenten Dimension. Sie tritt gewissermaßen die »Flucht« aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der Geschichte in die Übergeschichte, aus der Chronologie in die Axiologie an.

Die klassische Stelle der transzendental-präsentischen Deutung bei *Karl Barth* (1886-1968) findet sich in der zweiten Auflage seines bahnbrechenden Werkes »*Der Römerbrief*« von 1921, und zwar in der Auslegung von Röm 13,11. Ich zitiere nachfolgend aus der unveränderten dritten Auflage von 1922. Barth schreibt:

»Was darüber ist, das ist nicht Zeit, sondern Ewigkeit. Nein, an der Grenze aller Zeit, vor der überhängenden Wand Gottes, die die *Aufhebung* aller Zeit und alles Zeitinhalts bedeutet, steht der Mensch der »letzten« Stunde, der Mensch, der die Parusie Jesu Christi erwartet. ... Will das unnütze Gerede von der »ausgebliebenen« Parusie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn »ausbleiben«, was seinem Begriff nach überhaupt nicht »eintreten« kann? Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter »Weltuntergang«, ganz und gar ohne Beziehung zu etwaigen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende ... Wer heißt uns, diese ewige Wahrheit, weil von ihr *nur* im Gleichnis geredet werden kann, abzuschwächen zu einer zeitlichen Wirklichkeit? ... Nicht die Parusie »verzögert« sich, wohl aber unser Erwachen. *Erwachten* wir, *erinnerten* wir uns, *vollzögen* wir den Schritt von der unqualifizierten in die qualifizierte Zeit ... wir würden wahrlich weder mit den Aufgeregten auf irgend ein glänzendes oder schreckliches Finale warten, noch uns mit der geradezu frivolen »Frömmigkeit« der unentwegten Kulturprotestanten des Ausbleibens dieses Finales getrösten« (K. Barth, *Der Römerbrief* 1922, Zürich, <sup>13</sup>1984, 484f).

Für den jungen Barth ist das Christentum identisch mit Eschatologie im eben zitierten Sinne: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos

Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun« (a.a.O., 298). Fragt man nach den Wurzeln dieser Deutung von »Eschatologie«, so gelangt man zur *platonischen* Vorstellung von der Überwelt der Ideen, zu Immanuel *Kants* transzendental-ethischer und ungeschichtlicher »Eschatologie« sowie zu Sören *Kierkegaards* Postulat des unendlichen qualitativen Unterschieds von Zeit und Ewigkeit, von Mensch und Gott. Diese Wurzeln hat Barth im Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbriefs selber genannt (a.a.O., VIIff). Dabei gesteht er zu: »Der Verdacht, hier werde mehr ein- als ausgelegt, ist ja wirklich das Naheliegendste, was man über meinen ganzen Versuch sagen kann« (a.a.O., XIII).

Der Vorwurf, der sich an eine solche Flucht in die Ewigkeit bzw. den »ewigen Augenblick« richtet, ist der einer *Zeitlosigkeitsmetaphysik* und ungeschichtlichen Schwärmerei. Dieser Vorwurf wurde schon früh – etwa von Seiten Adolf Jülichers, Philipp Bachmanns und Adolf Schlatters – gegenüber Barth laut. Barth selber weist darauf hin, indem er im Vorwort zur fünften Auflage fragt: »Habe ich dazu die ›Zeit‹ und die ›Geschichte‹ so gering geachtet, wie man es mir wenigstens vorgeworfen hat, daß ich gekränkt sein dürfe, wenn man mir nun ankündigt, daß auch mein Tag einen Abend haben und einmal ein gestern gewesener Tag sein werde?« (a.a.O., XXVIII).

Bemerkenswerterweise hat sich Barth später von seiner früheren radikalen Position teilweise entfernt. So hält er in seiner »*Kirchlichen Dogmatik*« zwar am absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Ewigem und Zeitlichem fest, nähert sich aber mehr und mehr dem Gedanken des *Inkarnatorischen* und *Historischen*: Gott geht in die Welt – und damit auch in die Geschichte – ein.

Im 1940 veröffentlichten Band II/1 der »*Kirchlichen Dogmatik*« (KD) bezeichnet er seine frühere überzeitliche Auffassung als Mißverständnis. Sie gehe an dem Besonderen der Stelle Röm 13,11 vorbei, nämlich »an der Teleologie, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende hin ... Ausgerechnet das einseitig überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen bin, blieb als allein greifbares Ereignis auf dem Plan« (716). In Anknüpfung an die im reformatorischen Bereich verbreitete *Bundestheologie* etwa eines Coccejus kann er in KD III/3 in durchaus positiver Weise von »Bundes- und Heilsgeschichte« sprechen. Und in KD IV/3 führt er aus: »Indem die in Jesus Christus geschehene Heilsgeschichte als solche mitteilt und also auch Offenbarungsgeschichte ist, schafft sie, sich selbst reproduzierend, hinübergreifend in die Geschichte der Welt und der Menschen, in Gestalt der christlichen Erkenntnis wiederum Heilsgeschichte« (242).

Eine ähnliche Wendung von einer überwiegend transzendentalen und wertbestimmten (axiologischen) zu einer mehr und mehr geschichtlichen Deu-

tung hat *Paul Althaus* (1888-1966) vollzogen. Eine *transzendental-axiologische* Eschatologie vertritt der junge Althaus in der ersten Auflage seines Werkes »*Die letzten Dinge*« (Gütersloh 1922). Die dort vorgetragene Sicht hat er in späteren Auflagen mehrmals revidiert. Im folgenden fasse ich zunächst seine Position von 1922 zusammen.

Althaus unterscheidet zwischen einer teleologisch-zielgerichteten (geschichtlichen) und einer axiologisch-wertbestimmten (übergeschichtlichen) Eschatologie. Er gibt, ohne die erste völlig auszuschließen, der letzteren den Vorrang. Er spricht von einer Zeitlinie (*Teleologie*) und zugleich von einer überzeitlichen und jedem Augenblick gleich gegenwärtigen Transzendenz als qualitativer Größe (*Axiologie*): »Alle Senkrechten, die wir auf der Zeitlinie errichten, ... treffen sich im Überzeitlichen in einem Punkt. Was sich uns in ein Nacheinander menschlicher Tode, des Endes von Geschlechtern, Völkern, Zeiträumen zerlegt, das ist, von dort aus gesehen, der gleiche Akt und das eine »gleichzeitige« Erlebnis der Aufhebung der Geschichte, des Eintritts der Geschichte in die Ewigkeit« (a.a.O., 98).

Von dieser Konzeption her lehnt Althaus eine Einteilung der Geschichte in Perioden und die Erwartung eines Endzustandes mit Gericht und Parusie Christi ab. Gericht und Parusie Christi betrachtet er als *überzeitliche* Dinge, die jedem Geschlecht gleich nahe sind. Die Ewigkeit ist »das Jenseits der Zeitlichkeit«, das Reich Gottes »die allgegenwärtige Verfassung der Gewissen«, der Antichrist ein »Gedanke«, der die »stets gegenwärtige Polarität« des Menschen ausdrückt. Inmitten dieser fast existentialistisch anmutenden Auffassungen betont er: »... wie jede Zeit dem Urstande und Sündenfall gleich nahe ist, so ist auch jede gleich unmittelbar zur Vollendung. Jede Zeit ist in diesem Sinn letzte Zeit« (a.a.O., 84ff).

Die Kritik an Althaus berührt sich stark mit der Kritik an Barth: Bei beiden ist eine *Zeitlosigkeitsmetaphysik* zu bemängeln. Auch wenn diese bei Althaus nicht so extrem einseitig wie bei Barth auftritt, so besitzt sie doch das Übergewicht über eine nur noch schwach zu erahnende Zeitlinie. Althaus ist in weiten Teilen seiner Eschatologie einer Religionsphilosophie, einem *platonischen Idealismus* verfallen, kombiniert mit der *Wertphilosophie Wilhelm Windelbands* und diversen biblischen Aussagen. Die Heils- und Endgeschichte im biblischen Sinn (bzw. Literalsinn) geht ihm dabei verloren. Die Zukunftsrelation der Eschatologie wird zu sehr durch die Aktualität verdrängt. Autoren wie Friedrich Traub, Carl Stange, Philipp Bachmann, Otto Michel, H.W. Schmidt, Folke Holmström und Walter Künneth haben sich schon früh mit Althaus auseinandergesetzt.

Es spricht für Althaus, daß er die Voten seiner Kritiker gehört und seine Position von 1922 teilweise revidiert hat. Dieser *Revisionsprozeß* begann bereits in den zwanziger Jahren. Als Beispiel für die Position des späten Althaus betrachten wir die fünfte Auflage seines Werks »*Die letzten Din-*

ge« aus dem Jahre 1949 (ähnlich äußert er sich in seinem 1958 veröffentlichten RGG-Artikel über »Eschatologie«).

1949 kann Althaus schreiben: »Die ›echte Zukunft‹ ist auf alle Fälle zeitliche Zukunft ... Die Eschatologie hat es mit der wirklich in der Zeit an uns herankommenden Zukunft zu tun« (4f). Die Anknüpfung an Windelbands Wertphilosophie gibt er auf und behandelt diese nur noch als Anhang unter der kritischen Überschrift »Die Säkularisierung der Eschatologie in der Philosophie«. Der späte Althaus betont: »... die Wertphilosophie bedeutet eine Säkularisierung der Gotteserkenntnis. Aber die im Glauben erfahrene Wirklichkeit Gottes läßt sich keinesfalls dem Begriffe der Wert- oder Normerfahrung einordnen; dabei kommt Gottes Lebendigkeit, Gott als Person nicht zur Geltung ... Mit der Preisgabe der früheren Begriffe ›axiologisch‹ und ›teleologisch‹ erledigt sich ein Teil der an meiner ›axiologischen Eschatologie‹ geübten Kritik« (a.a.O., 18).

Nach dieser bemerkenswert ehrlichen Selbstkritik entwickelt Althaus seinen neuen Ansatz, in dem er das seiner Meinung nach Berechtigte aus den früheren Auflagen festhalten möchte. Er versucht dies in einer *Synthese* von Gegenwart und Zukunft, Perfektum praesens und Futurum, »Schon jetzt« und »Noch nicht«, Glauben und Hoffen, der bleibenden Gemeinschaft mit Gott und der kommenden Überwindung des Todes. Er führt aus: »Gottes Heils-Gegenwart in Christus ist endgültig und doch zugleich vorläufig. ›Jetzt‹ ist das Entscheidende geschehen und damit ein unüberbietbares, bleibendes, ewiges ›Jetzt‹, ›Heute‹ begründet. Und doch ist das Entscheidende zugleich ›noch nicht‹ geschehen, sondern muß von einem kommenden, ›letzten Tage‹ erwartet werden ... Die Zukunft ist nichts anderes als das Bleiben des ›Heute‹ des Heils – und doch wieder wirkliche Zukunft, die unser menschliches Heute ablöst, denn das Heil kommt erst« (a.a.O., 28f).

Trotz dieser Öffnung für die geschichtliche Sicht kann sich Althaus doch nicht zu einem endzeitlichen »Heilsfahrplan« durchringen, wie er seines Erachtens von einem vorkritischen »Bibilizismus« vertreten wird. Althaus erwartet zwar die *Vollendung der Geschichte*, aber keine *Endgeschichte* im biblisch-literalen Sinn. Elemente wie das Zuendeführen der Weltmission, das Kommen des Antichristen, die Bekehrung Israels und das Tausendjährige Reich halten »kritischer Prüfung« nicht stand. »Die ungeprüfte Übernahme a(lttestamen)t(licher) und jüdisch-apokalyptischer Gedanken hat im sog. *Chiliasmus*, der Erwartung eines endgeschichtlichen Zwischenreiches, zur Judaisierung der E(schatologie) geführt.« Eschatologie aber »kann und darf nicht zur Apokalyptik werden, d.h. zu einer Lehre von der Endgeschichte, ihren Stadien und Ereignissen. Sie muß sich darauf begrenzen, vom Ende und Ziel zu handeln« (RGG Bd. II, Tübingen 1958, Sp. 682.686f).

Auch wenn somit beim späten Althaus der philosophische Ansatz stark

in den Hintergrund getreten ist, so ist er doch nicht ganz überwunden. Denn an die Stelle der nicht wörtlich genommenen Aussagen über Weltmission, Antichrist, Israel u.ä. treten allgemeine *Theologoumena* ohne konkrete geschichtliche Relevanz. Wo es um konkrete endgeschichtliche Ereignisse geht, werden diese von Althaus nach wie vor in die »Ewigkeitsdimension« aufgehoben.

Viel stärker philosophisch als Althaus argumentiert *Paul Tillich* (1886-1965). In Band III seiner »Systematischen Theologie« hat er sein Verständnis der Eschatologie entfaltet. Es läßt sich als *transzendental*, aber zugleich auch als *existential-präsentisch* bezeichnen und steht somit als eigenständiger Entwurf im Übergang zwischen Barth, Althaus und Bultmann.

Für Tillich existieren nicht einzelne Eschata als Ereignisse auf einer zeitlichen, heilsgeschichtlichen Linie, sondern nur »das Eschaton« als Ausdruck für die Tatsache, »daß wir in jedem Augenblick vor dem Angesicht des Ewigen stehen«, als »Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen«. Zentral ist für Tillich das *Symbol* »Reich Gottes«, das »einen innergeschichtlichen und einen übergeschichtlichen Aspekt hat«. »Soweit es innergeschichtlich ist, nimmt es an der Dynamik der Geschichte teil; soweit es übergeschichtlich ist, enthält es die Antwort auf die Fragen, die mit der Zweideutigkeit der geschichtlichen Dynamik gegeben sind. In der ersten Eigenschaft manifestiert es sich in der »Gegenwart des göttlichen Geistes«, in der zweiten Eigenschaft ist es identisch mit dem »Ewigen Leben« (Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 1966, 407.447).

Das »Ewige Leben« ist das Ende der Zeit im Sinne des Ziels der Geschichte. Das Eschaton meint keine ferne oder nahe Katastrophe in Raum und Zeit, sondern das Stehen des Menschen vor dem Ewigen in jedem Augenblick. Am Ende der Geschichte erfolgt die Erhebung der positiven Inhalte der Zeit in die Ewigkeit und die Vernichtung der negativen Teile. Das »Jüngste Gericht« ist ein immerwährender Prozeß, indem das Positive zu seiner Essentifikation (Leben im neuen, wirklichen Sein) gelangt, während das Negative auf sein Nicht-Sein geworfen wird: »... hier und jetzt, in dem dauernden Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen wird das Negative vernichtet mit seinem Anspruch, ein Positives zu sein« (a.a.O., 451). Da die Essentifikation durch das »Jüngste Gericht« gegenwärtig und fortlaufend erfolgt und universal ist, gibt es laut Tillich keine ewige Verdammnis. Der Weg seiner – deutlich von Schelling und Hegel beeinflussten – Theologie führt »von der Essenz über die existentielle Entfremdung zur Essentifikation«, »vom bloß Potentiellen über die aktuelle Trennung zur Wiedervereinigung und Erfüllung, die die Trennung von Potentialität und Aktualität transzendiert« (a.a.O., 475).

Hier hat die Philosophie vollends über die biblische Heilsgeschichte gesiegt. Die biblischen Begriffe und endgeschichtlichen Ereignisse werden

nur noch als *Symbolträger* benutzt, die eine tiefere Wahrheit verbergen sollen. Im Unterschied zum späteren Barth und Althaus ist Tillich zu keiner wirklich geschichtlichen Schau durchgedrungen, sondern in der philosophischen Spekulation stecken geblieben. Zeitkategorien sind in Wertkategorien oder ungeschichtliche Theologoumena umgeschlagen.

Die biblische Botschaft ist aber durch und durch *geschichtlich!* Gerhard Maier nennt einige Beispiele für die Zukunftserwartung im Neuen Testament: »Die Gleichnisse Jesu, in denen J. Jeremias seine ›ipsissima vox‹ entdecken wollte, enthalten überwiegend einen Bezug zur Zukunft. Das gilt z.B. in hervorragender Weise von den Saat- und Parusiegleichnissen. Das Herrngebet ... enthält nicht nur als zweite Bitte diejenige um das Kommen des Reiches, sondern ist insgesamt eschatologisch strukturiert. Jesu Gang ans Kreuz ist unverständlich, wenn er nicht die Gründung des verheißenen Neuen Bundes und den Sühnetod, der uns im Gericht bewahrt, zum Ziele hat. Bei den Aposteln beobachten wir dieselbe Orientierung zur Zukunft, die zugleich eine Orientierung nach vorne und nach oben, axiologisch und teleologisch zugleich, ist. ... Der 1. Korintherbrief wäre kraftlos ohne das fünfzehnte, das Auferstehungskapitel. Beim täglichen (Apg 2,46) oder wenigstens sonntäglichen (Apg 20,7) Abendmahl verkündigte man des ›Herrn Tod, bis daß er kommt‹ (1 Kor 11,26). Einer der wenigen Gebetsfetzen in aramäischer Sprache bittet um das Kommen des Herrn (1 Kor 16,22; Offb 22,20). Nicht einmal der Judasbrief verzichtet auf den Ausblick in die Zukunft (V. 14f.22.24)« (G. Maier, Die biblische Zukunftserwartung, in: ders. [Hg.], Zukunftserwartung in biblischer Sicht. Beiträge zur Eschatologie, Wuppertal 1984, 54).

Die Tatsache dieser biblischen Zukunftserwartung spielt auch eine wesentliche Rolle für die Beurteilung der existential-präsentischen Deutung, mit der wir uns nun beschäftigen werden.

## 5. Existential-präsentische Eschatologie

Die existential-präsentische Deutung, wie sie von dem Neutestamentler *Rudolf Bultmann* (1884-1976) und zum Teil von seinen Schülern vertreten wird, ist sehr stark philosophisch geprägt. Insbesondere die Existenzphilosophie Martin Heideggers hat hier Pate gestanden. Bultmann ist in seiner Ablehnung einer heils- oder endgeschichtlichen Deutung biblischer Aussagen am radikalsten. Das, was er als »Eschatologie« bezeichnet, ist eine rein präsentische und immanente – nämlich in der Existenz des Menschen verankerte – Gegebenheit. Mit dieser zwar präsentischen, aber nicht-transzendentalen Deutung der Eschatologie unterscheidet er sich auch deutlich vom jungen Barth und Althaus.

Allerdings knüpft er ähnlich wie Barth und Althaus an die *Destruktion der biblischen Naherwartung* durch die »Konsequente Eschatologie« an. So sagt er in seinem programmatischen, 1941 in Alpirsbach gehaltenen Vortrag »Neues Testament und Mythologie«: »Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und – wie jeder Zurechnungsfähige (sic!) überzeugt ist – weiterlaufen wird« (in: *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, hg. von H.W. Bartsch, Hamburg 1948, 18f). Unter »mythischer Eschatologie« versteht er die Eschatologie im üblichen, chronologischen Sinn mit Wiederkunft Jesu Christi, Weltende, Jüngstem Gericht usw. Aber nicht nur diese ist für ihn erledigt, sondern der Glaube an übernatürliche *Wunder* und *Offenbarungen* überhaupt. Das hat nach Bultmanns Ansicht die »moderne Naturwissenschaft« sowie die Erforschung des Selbstverständnisses des Menschen ergeben (a.a.O., 18).

Wie sieht nun aber für Bultmann »Eschatologie« aus? Sie ereignet sich in der eschatologischen Existenz des Menschen, einer qualitativ neuen Art zu leben. Insofern könnte man Bultmanns Ansatz als »*existentialistische Eschatologie*« kennzeichnen. Er führt aus: »Und eben das heißt »*Glaube*«: sich frei der Zukunft öffnen ... die radikale Hingabe an Gott, die alles von Gott, nichts von sich erwartet, die damit gegebene *Gelöstheit von allem weltlich Verfügbaren*, also die Haltung der Entweltlichung, der *Freiheit*. So existieren aber heißt: *eschatologisch existieren*, ein »neues Geschöpf« sein (2 Kor 5,17). Die *apokalyptische* und die *gnostische Eschatologie* ist insofern *entmythologisiert*, als die Heilszeit für den Glaubenden schon angebrochen, das Zukunftsleben schon Gegenwart geworden ist« (a.a.O., 30f).

Der Glaubende erwartet also nach der Vorstellung Bultmanns nicht die Wiederkunft Jesu Christi mit allen damit verbundenen Ereignissen, sondern Gericht, Parusie, ewige Seligkeit usw. ereignen sich *hier und jetzt*. Mit dieser Ansicht beruft sich Bultmann exegetisch vor allem auf Stellen in den johanneischen Schriften (z.B. Joh 3,18; 5,24f; 1 Joh 5,4), deren Verfasser seines Erachtens »die apokalyptische Eschatologie überhaupt eliminiert« (a.a.O., 31). In Wirklichkeit allerdings – so ist kritisch anzumerken – eliminiert nicht der Verfasser der johanneischen Schriften die apokalyptische Eschatologie, sondern Bultmann. Dieser nämlich erklärt die Passagen, die von einer apokalyptischen Totenauferstehung, von einem zukünftigen Gericht, vom Weltuntergang usw. handeln und die es in der johanneischen Literatur (wie in der Bibel insgesamt) neben den mehr präsentischen Stellen ebenfalls gibt (z.B. Joh 5,28f; 6,54; 12,48; 1 Joh 4,17; Mt 24,3ff parr.; 1 Kor 15,52), einfach als *redaktionelle Zusätze* (vgl. z.B. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, 196). Daß aber präsentische und futurische Eschatologie (z.B. in Gestalt von Joh 5,24f und 5,28f) durchaus keine Gegensätze bilden müssen, sondern sich gegenseitig ergänzen

zen können, deutet Bultmann selber an – allerdings nur, um diese Deutung dann abzulehnen: »Die Korrektur des Red(aktors) besteht in dem einfachen Zusatz, so daß schwer zu sagen ist, wie er sich den Ausgleich mit V. 24f gedacht hat; etwa so, daß die in Jesu gegenwärtigem Wirken sich vollziehende *krisis* eine Antizipation des Endgerichtes ist, so daß also die Totenauferstehung am Ende ›sein Wort vor allen Menschen bewahrheiten wird‹ (a.a.O., 196f).

Bultmanns existential-präsentische Deutung wurde vielfach *kritisiert* – nicht nur von seinen Gegnern, von denen hier stellvertretend Oscar Cullmann und Walter Künneth genannt seien, sondern auch von Schülern. So betonte etwa *Ernst Käsemann* ganz neu die *futurische* Dimension der Eschatologie, die damit rechnet, daß die Vollendung noch aussteht: »Präsentische Eschatologie allein und nicht von der futurischen umfassen, – das wäre nichts anderes als die Hybris des Fleisches, wie sie der Enthusiasmus zu genugsam zu allen Zeiten bezeugt« (E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, 1964, 130).

Auch der spätere *Barth* und *Althaus* haben Bultmanns ungeschichtliche und rein präsentische Auffassung in Frage gestellt. So ist es für Althaus »ein allzu einfacher Ausweg, wenn R. Bultmann die johanneischen Stellen, ›die offenbar eschatologisch im Sinne der alten dramatischen Eschatologie gemeint sind‹, einem kirchlichen Bearbeiter zuweist: 6,54; 12,48. Auch Johannes wartet auf den ›letzten Tag‹. Das ist vollends deutlich im ersten Brief: die Parusie kommt (2,28), der ›Tag des Gerichts‹ steht bevor (4,17) ...« (Die letzten Dinge, Gütersloh <sup>5</sup>1949, 57f).

*Walter Künneths* Urteil, das er im Zusammenhang mit der Diskussion über die Auferstehung trifft, gilt – aus der Vergangenheit in die Zukunft gewendet – auch für Bultmanns Eschatologie: »Das aktuelle Ereignis des ›mit Christus Sterben‹ und ›mit Christus Auferstehen‹ fällt als Wirklichkeit in sich zusammen und wird zu einer bloßen Idee eines Lebensvorganges verdünnt, wenn nicht das ›gewesene‹ und damit ›ein für allemal‹ gesetzte Faktum der Auferstehung Jesu feststeht ... Die fortschreitende Loslösung der Offenbarung von ihrer Geschichtsgebundenheit ... führt zum Sieg einer neuen geschichtsfernen Gnosis. So trägt die Bultmannsche Theologie das Gepräge eines ›gnostischen Mythos‹, welchem die Wirklichkeit des geschichtsgebundenen Perfekturns der Auferstehung Jesu (bzw. des geschichtlichen Futurums der Wiederkunft Jesu; L.G.) gegenübertritt« (Theologie der Auferstehung, Gießen <sup>6</sup>1982, 46).

## 6. Politische Eschatologie

In gewissem Sinne als Reaktion auf die Geschichtsferne und Verinnerlichung der existentialen Deutung kann die politische Eschatologie verstanden werden, wie sie vor allem seit den 60er Jahren von den Anhängern einer »Theologie der Hoffnung«, einer »Theologie der Befreiung« und verschiedenen anderen Genitiv-Theologien vertreten wird. Hier wird ganz neu der *gesellschaftliche* und auch *futurische* Aspekt der Eschatologie betont. Als grundlegendes Modell, welches manche anderen »Politischen Theologien« beeinflußt hat, betrachten wir in diesem Kapitel *Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung«* (Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München <sup>12</sup>1985).

Einer rein transzendentalen und existentialen Eschatologie, die sich vom Kierkegaardschen Motiv der »Verinnerlichung« leiten läßt, wirft Moltmann Geschichtsfremdheit und politische Unwirksamkeit vor (a.a.O., 53ff). Aber auch den traditionellen heilsgeschichtlichen Ansatz, wie er in unterschiedlicher Form etwa von Bengel, v. Hofmann und Auberlen vertreten wurde, möchte er nicht einfach übernehmen. Gegen diesen wendet er ein, daß er »nicht durch das Feuer der Kantschen Kritik« gegangen sei und in die »Abständigkeit einer esoterischen Kirchenlehre« gerate. Positiv hingegen wertet er, daß hier überhaupt geschichtlich gedacht werde: Die Wahrheit der heilsgeschichtlichen Eschatologie »liegt sicherlich darin, daß sie sich überhaupt aufmachte, nach der inneren Tendenz und dem eschatologischen Horizont der Zukunft in der geschichtlichen Gottesoffenbarung zu fragen« (a.a.O., 62f).

Wie verbindet nun Moltmann das grundsätzlich *geschichtlich-futurische Denken* mit der *nachauflärerischen Kritik*? Indem er nicht, wie »vorkritische« heilsgeschichtliche Denker, von einem detaillierten Heilsfahrplan (mit Trübsalszeit, Antichrist, Entrückung, Tausendjährigem Reich usw.) ausgeht, sondern bestimmte Minimaldaten (Kreuz, Auferstehung, Verheißung, Zukunft des Reiches Gottes) festhält und *politisch* füllt. Er rezipiert also die eschatologischen Aussagen der Heiligen Schrift nicht in ihrem wörtlich beschriebenen Ablauf, sondern geht von einem Grundbestand an »Eckdaten« aus, den die liberale Theologie und Bibelkritik »übrig gelassen« hat. Diesen erweitert er (zum Teil neu) um die futurische Dimension, wobei allerdings die Aktivität des Menschen gegenüber dem Handeln Gottes einen sehr großen Stellenwert einnimmt. Für die Zukunft der Welt erwartet er eine ständige Aufwärtsentwicklung, indem eine zusammenwachsende Menschheit Schritt für Schritt das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufbaut und so – durch Kampf und Leiden hindurch – die Zukunft der Auferstehung verwirklicht. Moltmann schreibt:

»Nicht in radikaler Entweltlichung gewinnt sich der Glaube, sondern durch hoffnungsvolle Entäußerung in die Welt hinein wird er zu einem Gewinn für die Welt. Indem er das Kreuz, das Leiden und Sterben mit Christus, indem er die Anfechtung und den Kampf um leiblichen Gehorsam annimmt und sich in den Schmerz der Liebe hingibt, verkündet er die Zukunft der Auferstehung, des Lebens und der Gerechtigkeit Gottes im Alltag der Welt« (a.a.O., 148).

An anderer Stelle betont er die radikale *Diesseitigkeit* seines eschatologischen Ansatzes:

»In dieser Hoffnung schwebt die Seele nicht aus dem Jammertal in einen imaginären Himmel der Seligen und löst sich auch nicht von der Erde ... Sie erkennt in der Auferstehung Christi nicht die Ewigkeit des Himmels, sondern die Zukunft eben der Erde, auf der sein Kreuz steht. Sie erkennt in ihm die Zukunft eben der Menschheit, für die er starb. Darum ist ihr das Kreuz die Hoffnung der Erde ... Diese Hoffnung macht die christliche Gemeinde zu einer beständigen Unruhe in menschlichen Gesellschaften« (a.a.O., 16f).

Der Ansatzpunkt bei den irdisch-gesellschaftlichen Zuständen mit dem Ziel ihrer Veränderung hat auch eine Schwerpunktverschiebung im traditionellen Verständnis von »Mission« zur Folge. Ohne »Mission« im Sinne der Bekehrung von Heiden ganz aufgeben zu wollen, stellt Moltmann seine universalistische – und daher mit dem traditionellen Missionsverständnis letztendlich unvereinbare! – Vorstellung einer »*Missio Dei*« daneben: »... das Heil, *soteria*, muß auch als *shalom* im alttestamentlichen Sinne verstanden werden. Das bedeutet nicht Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt, Trost im angefochtenen Gewissen allein, sondern auch Verwirklichung eschatologischer *Rechtshoffnung*, *Humanisierung* des Menschen, *Sozialisierung* der Menschheit, *Frieden* mit der ganzen Schöpfung« (a.a.O., 303).

Menschliche Aktivität, angespornt von der Hoffnung auf bessere Zustände und das Kommen des Reiches Gottes, lenkt nach Moltmanns Ansicht geradewegs auf die *Wiederkunft Christi* zu, der – einerseits in Kontinuität, andererseits in Diskontinuität zum menschlichen Handeln für Gerechtigkeit und Frieden stehend – dieses vollenden wird: »Die Parusie Christi ... wirkt als real ausstehende Zukunft durch erweckte Hoffnungen und aufgerichteten Widerstand in die Gegenwart hinein« (a.a.O., 207f).

Der Unterschied zwischen Moltmanns »Theologie der Hoffnung« und Ernst Blochs »*Prinzip Hoffnung*«, das ihn deutlich beeinflusst hat, liegt im wesentlichen in dem, was den Menschen »in Atem, in Gang, in Hoffnung und Bewegung nach vorne« hält. Während es für den atheistischen Marxisten Ernst Bloch »das Nichts, der horror vacui« ist, stellt für Jürgen Moltmann die entscheidende Triebkraft aller Aktivität die Hoffnung der Auferstehung dar: »Für die christliche Hoffnung gründen Hunger, Trieb, Aufbruch und Zukunftsbereitschaft in der Verborgenheit der Zukunft des Auferstandenen« (a.a.O., 321).

An Moltmanns Konzeption ist *positiv* zu würdigen, daß er die Eschatologie wieder für die *Zukunftsdimension* geöffnet hat. Die Ausblendung dieser Dimension – etwa bei Bultmann – raubte der Eschatologie das Wesentliche, nämlich gerade die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und eine andere, bessere Welt. Daß für Moltmann diese Hoffnung nicht zur Flucht aus der jetzigen, diesseitigen Welt führt, sondern zum positiven *Engagement* für Frieden und Gerechtigkeit beflügelt – auch das ist grundsätzlich zu begrüßen. Dennoch ist zu fragen, ob nicht auch er und die von ihm beeinflussten, zum Teil viel radikaleren »Politischen Theologien« (z.B. eines Richard Shaull, Leonardo Boff und Gustavo Gutiérrez) gewissen Verunsicherungen und Gefahren erliegen sind.

Da erhebt sich zunächst das Problem der *Hermeneutik*. Moltmann macht von den eschatologischen Aussagen aufgrund der kritischen Destruktion des Literalsinns der Heiligen Schrift einen *selektiven* Gebrauch und gelangt dadurch zur optimistischen Sicht eines – fast säkularisierten – *Postmillenialismus*. Einfacher gesagt: Weil er die biblischen Aussagen vom Kommen der Trübsalszeit, des Antichristen, der Endgerichte und des Vergehens dieser Welt (z.B. Mt 24 par.; 2 Thess 2; 2 Petr 3,10; die ganze Apk) nicht mehr wörtlich nimmt, sondern bibelkritisch weginterpretiert oder umdeutet, gelangt er zu der Ansicht, die Weltgeschichte würde ohne Bruch geradewegs in das Reich Gottes münden und die Menschheit durch ihren Beitrag für Gerechtigkeit und Frieden das Kommen des Messias vorbereiten.

Biblische Aussagen, die sich auf das Tausendjährige Friedensreich Jesu Christi nach dem Auftreten des Antichristen und dem Ablauf der Endgerichte beziehen (Apk 20,1-10), verbindet er fälschlich mit der Gegenwart, so etwa die alttestamentliche Verheißung eines weltumfassenden Schalom. Obwohl die eigentliche Wiederkunft Christi – zumindest bei Moltmann – durchaus noch in der Zukunft erwartet wird, werden die Wirkungen des messianischen Friedensreiches doch schon in der Gegenwart vorweggenommen. Man muß deshalb, wenn auch mit Einschränkungen, von einem *proleptischen Messianismus* (Vorwegnahme des Friedensreiches Jesu Christi) reden. Man beachte in diesem Zusammenhang, daß die Erfüllung der diesbezüglichen Verheißungen, etwa bei den Propheten, ausdrücklich auf »die *letzte Zeit*« der Heilsgeschichte datiert wird (Jes 2,2; Mi 4,1 u.a.)!

So denkt Moltmann trotz seiner Öffnung für die futurische Dimension letztlich *ungeschichtlich*, weil er den wirklichen Geschichtsablauf gemäß dem biblischen Literalsinn nicht ernst nimmt. Moltmanns Zukunft ist nicht die biblische Zukunft, sondern eine Verkürzung davon, die durch die Auslassung wesentlicher Teile zu einem falschen Resultat führt.

Diese hermeneutische Fehlentscheidung wirkt sich problematisch auf das Gebiet des Missionsverständnisses und der Ethik aus. Die Konsequenz ist, wie schon erwähnt, ein *Heilsuniversalismus*, verbunden mit einem *Synergismus*. Wenn Moltmann davon ausgeht, daß sich die gesamte Menschheit

als Kollektiv geradewegs auf den Schalom und das Reich Gottes zu entwickelt (selbst wenn dies durch die quasi stellvertretende Hoffnung der an den Auferstandenen glaubenden Gemeinde geschieht), dann ist die biblische Linie verlassen, die vom Vergehen des jetzigen gottfeindlichen Kosmos und der Verlorenheit derer spricht, die nicht zu Jesus Christus umgekehrt sind (vgl. Mt 7,12f; Mk 16,16; Joh 5,24; Apg 16,31 u.a.). Und wenn er diesen Schalom im wesentlichen durch das Wirken der Menschheit vorbereitet sieht, die das Produkt ihrer Bemühungen dem wiederkommenden Christus als dem Vollender übergibt, so lauert hinter dieser Vorstellung – trotz allen positiven, oft jedoch auch politisch-einseitigen Engagements – die Werkgerechtigkeit des Synergismus, die das Heil allein aus Gnaden verspielt. Treffend meint Horst-Georg Pöhlmann im Blick auf solche Konzeptionen: »Selbsterlösung und Pelagianismus sind die Gefahr jeder immanenten Eschatologie, die Reich Gottes und Geschichte identifiziert, die sozialrevolutionäre Traumstraßen in die Zukunft mit dem Reich Gottes verwechselt« (Pöhlmann, a.a.O., 324).

## 7. Zusammenfassung

Wir haben verschiedene eschatologische Modelle betrachtet. Ihre Stärken und Schwächen sind dabei deutlich zutage getreten. Im folgenden fasse ich die wichtigsten Beobachtungen noch einmal kurz zusammen.

Die *teleologisch-futurische Deutung* hält an der geschichtlichen Dimension der biblischen Aussagen fest. Sie ist es, die – trotz mancher spekulativer Auswüchse bei manchen ihrer Vertreter – m.E. dem biblischen Literalsinn und Gesamtkontext am ehesten gerecht wird und nicht Vereinseitigungen in dem Maße wie die anderen Modelle verfällt. Dennoch enthalten auch die anderen Modelle berechnete Aspekte, die ich im folgenden noch einmal hervorheben möchte.

Die *historisch-präterische Deutung* weist darauf hin, daß prophetische Aussagen immer zuerst im zeitlichen Zusammenhang ihrer Entstehung zu interpretieren sind. Sie kann jedoch nicht erkennen, daß da, wo die rein zeitgeschichtliche Deutung versagt, darüber hinausgehende Deutungen, etwa endgeschichtlicher Art, berücksichtigt werden sollten.

Die *Konsequente Eschatologie* hebt gegenüber einer rationalistischen und ethizistischen Verflachung den überweltlichen Charakter der Reich-Gottes-Botschaft hervor. Mit der Naherwartung wird ein wichtiger Aspekt der urchristlichen Hoffnung auf den Leuchter gestellt. Leider aber wird diese Hoffnung zu einem Dogma überhöht und damit der neutestamentliche Gesamtrahmen einer Nichtberechenbarkeit des Endes verlassen.

Die *transzendental-präsentische Eschatologie* betont den absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit und postuliert die Existenz einer Überwelt. Sie wird dabei jedoch so »zeitlos«, daß sie den Bezug zur biblisch bezeugten Geschichte verliert.

Ähnliches gilt für die *existential-präsentische Deutung*, doch kommt hier hinzu, daß diese weder eine Überwelt noch eine geschichtlich beschreibbare Zukunft kennt, sondern den Menschen letztlich mit seiner Entscheidung für ein qualitativ anderes Leben allein läßt.

Die *politische Eschatologie* gewinnt wieder eine Geschichts- und Zukunftsdimension und ermutigt den Menschen zu sozialem (oft sozialistischem) Engagement. Ihre Geschichtsschau ist jedoch vielfach nicht identisch mit der im biblischen Literalsinn festgehaltenen Heilsgeschichte, sondern mündet in einen proleptischen Messianismus und synergistischen Aktivismus.

Vom biblischen Gesamtkontext und Wortsinn her ergibt sich somit m.E. eine deutliche Präferenz für eine heils- und endgeschichtliche Deutung, ohne gewisse Wahrheitselemente bei den anderen Interpretationsmodellen auszuschließen.

## Familie heute Zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Ein Beitrag zum internationalen »Jahr der Familie« 1994

Das Thema »*Familie*« ist aus christlicher Sicht ein zentrales Thema. Als Christen gehen wir davon aus, daß Gott die Familie geschaffen hat (die Familie gehört zur Schöpfungsordnung) und auch heute noch will. Nun hat sich das Verständnis der Familie in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Wir sprechen von Familie, was meinen wir eigentlich damit? Ist der Begriff eindeutig? Meinen wir alle dasselbe, wenn wir von Familie sprechen? Wie hat sich die soziologische Struktur der Familie geändert? Was bedeutet das für die christliche Familie? Was versteht die Bibel unter Familie?

### 1. Die Situation der Familie heute

Die Situation der Familie heute wird allgemein pessimistisch gesehen. Man spricht von der »Krise der Familie«, vom »Zerfall der Familie«, von der »Auflösung der Familie«, vom »Tod der Familie«, von der »Familie im Umbruch«, von »Familie im Wandel« u.a.m.<sup>1</sup> Die Kennzeichen sind: *geringere Kinderzahl, rückläufige Heiratsneigung, steigende Scheidungszahlen, ständige Zunahme von Alleinlebenden* (Singles: Sie machen in manchen Wohngebieten der Großstädte bis zu 80% aller Haushalte aus.). Soziologen sprechen bereits vom »*goldenen Zeitalter von Ehe und Familie*« in den 50er und 60er Jahren im Vergleich zu heute.<sup>2</sup>

Was hat sich in den letzten Jahrzehnten so grundlegend geändert?

Die Veränderungen beziehen sich eigentlich nicht nur auf die Familie im engeren Sinn, sondern auf das gesamte gesellschaftliche Leben. So widersprüchlich die Lebens- und Arbeitsverhältnisse einer modernen Gesellschaft sind, so widersprüchlich ist auch die Ehe und Familie geworden.<sup>3</sup>

Soziologisch können wir zwei Wesensmerkmale erfassen, die die heutige Familiensituation kennzeichnen.

- 1 Klaus A. Schneewind, Familienpsychologie, Stuttgart 1991, 28. Zitiert: Schneewind.
- 2 Rüdiger Peukert, Familienformen im sozialen Wandel, Opladen 1991, 13.
- 3 Siehe dazu Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1992.

## 1.1. Die Pluralisierung familiärer Lebensformen

Es gibt nicht mehr nur die eine Lebensform der Kleinfamilie, die sich seit dem 19. Jahrhundert mit der Industriegesellschaft allmählich durchgesetzt hat und die soziologisch so definiert wird:

»Wenn man über Familie reflektiert, stellt man sich in der Regel Eltern mit heranwachsenden Kindern vor, die gemeinsam in einem Haushalt leben, gemeinsam wirtschaften, gemeinsam die Verantwortung für die Kinder tragen und sich wechselseitig unterstützen. Die Kinder entwickeln sich in der Familie zunächst, von den Eltern erzogen, zu Jugendlichen, die sich dann zunehmend vom Elternhaus lösen, bis sie wiederum eine eigene Familie gründen.«<sup>4</sup>

In den letzten drei Jahrzehnten haben sich sog. alternative Familienformen entwickelt.<sup>5</sup> Neben der typischen Kleinfamilie (von den Soziologen Kernfamilie<sup>6</sup> genannt) gibt es inzwischen eine Reihe von anderen Formen, wie: nichteheliche Lebensgemeinschaften<sup>7</sup> mit und ohne Kinder (mit eigenen Kindern oder mitgebrachten Kindern), getrennt lebende Familien, Wochenendfamilien<sup>8</sup> (wo ein Ehepartner oder auch nichtehelicher Partner während der Werktage woanders wohnt und arbeitet), Geschiedene<sup>9</sup> (50% von ihnen

4 Hans Bertram (Hg.), Die Familie in Westdeutschland, Opladen 1991, VI. Zitiert: Bertram.

5 Bernhard Schäfers, Gesellschaftlicher Wandel in Deutschland, Stuttgart 1990, 127f.

6 »Unter *Kernfamilie* verstehen wir den Kern, der sich aus Eltern/Elternteil (zumeist die Mutter) und den erziehungsabhängigen Kindern zusammensetzt.« B. Schäfers, ebd., 111.

7 »Ehe ohne Trauschein«, früher als »wilde Ehe« bezeichnet. Immerhin gibt es in Deutschland etwa 1,5 Mill. solcher Paare. »Sie führen einen gemeinsamen Haushalt, erwerben ein Auto, legen Geld auf der Bank an und bekommen auch Kinder.« M. Hofer/E. Klein-Allermann/P. Noack, Familienbeziehungen, Göttingen 1992, 5, zitiert: Familienbeziehungen. Der katholische Theologe H.-G. Gruber spricht nicht zu Unrecht von »*Familie ohne Ehe*«, Ehe ohne Familie – Familie ohne Ehe?, Theol. d. Gegenwart 1 (1992) 27ff.

8 ... auch *Commuter-Ehen* (R. Peukert) genannt, Norbert F. Schneider, Familie und private Lebensführung in West- und Ostdeutschland, Stuttgart 1994, 140.

9 In der Familienforschung werden gegenwärtig zwei Modelle diskutiert:

1. Das *Desorganisationsmodell*, das Scheidung als Abbruch aller familiärer Beziehungen und als eine Form der Auflösung der Kernfamilie begreift. »Es besteht heute Einigkeit darüber, daß die mit der Ehescheidung korrespondierenden Probleme gravierende Auswirkungen auf die kindliche Entwicklung haben.«

2. Das Modell der *Reorganisations-Scheidung*, das Scheidung als mögliche Entwicklungsformen von Ehebeziehungen ansieht. Scheidung bedeutet nicht Auflösung familiärer Beziehungen, sondern lediglich Neuorganisation. »D.h. das Kind lebt in einem Familiensystem, das in einen mütterlichen und einen väterlichen Haushalt organisiert ist. Die Scheidung wird hierbei als Übergangsphase in einem Reorganisationsprozeß angesehen, dessen wesentliches Merkmal der Erhalt der Kontinuität der familialen Beziehungen und nicht der des gemeinsamen Haushaltes ist. Vater und Mutter stellen keine alternativen, sondern komplementäre Entwicklungsbedingungen für das Kind dar.« An-

haben einen neuen Partner), Wiederverheiratete<sup>10</sup>, Verwitwete, ledige Personen mit und ohne Kind (30% von ihnen haben einen Partner, leben aber nicht mit ihm zusammen. 20% leben mit einem Partner zusammen), *Singles* (Single sein bedeutet nicht ohne Lebenspartner leben, sondern nur: nicht mit dem Lebenspartner in einem Haushalt leben. 26% aller Singles geben an, einen Lebenspartner zu haben, ein Viertel davon haben sogar mindestens ein Kind, das außerhalb des Haushalts lebt).<sup>11</sup>

Von homosexuellen Lebensgemeinschaften, die sich auch als Familie bezeichnen, wollen wir erst gar nicht sprechen.

Alle diese Lebensformen sind heute gesellschaftliche anerkannt und akzeptiert (wenn auch noch nicht juristisch). Familienforscher (Soziologen, Sozialpsychologen, Pädagogen u.a.) beurteilen diese Situation sehr unterschiedlich. Während die einen davon ausgehen, daß die Zeit der klassischen Familie zu Ende geht und von verschiedenen Lebensformen des Zusammenlebens abgelöst wird,<sup>12</sup> sind andere der Meinung, daß es sich nur um eine Krisenerscheinung handelt<sup>13</sup>. Wie dem auch sei, eines ist sicher: wir kommen nicht umhin festzustellen, daß wir eine »Pluralisierung der Lebensformen« zu verzeichnen haben, in der allerdings immer noch die typische Kleinfamilie dominiert.<sup>14</sup>

Die traditionelle »Normalfamilie« hat allerdings ihren Leitbildcharakter verloren. Der Pluralismus relativiert sämtliche Lebensbereiche.<sup>15</sup>

neke Napp-Peters, Die Familie im Prozeß von Trennung, Scheidung und neuer Partnerschaft, in: J. Hahn/B. Lomberg/H. Offe (Hg.), Scheidung und Kindeswohl, Heidelberg 1992, 14f.

10 Auch *Patchworkfamilie* oder *Nachfolgefamilie* genannt.

11 Walter Bien/Jan Marbach, Haushalt-Verwandtschaft-Beziehungen: Familienleben als Netzwerk, in: Bertram, 13ff.

12 Angelika Tölke, Partnerschaften und Eheschließung – Wandlungstendenzen in den letzten fünf Jahrzehnten, in: Bertram, 114.

13 »Die Familie hat ungeachtet historischer Veränderungen ihre zentrale Bedeutung in der Gesellschaft und für das Leben jedes einzelnen beibehalten.« Manfred Hofer, Familienbeziehungen, 1.

14 »Dieser von Soziologen als »Desorganisation« oder »Deinstitutionalisierung« bezeichnete Wandel äußert sich vor allem in einer größeren Vielfalt faktisch gelebter Formen familiärer oder familienähnlicher Gemeinschaftlichkeit. Von einer radikalen Abkehr vom Prototyp »Familie« im Sinne eines Ersatzes des traditionellen Familienparadigma durch völlig neue Formen von Partnerschaft und Elternschaft kann jedoch nicht die Rede sein.« K.A. Schneewind/L. von Rosenstiel (Hg.), Wandel der Familie, Göttingen 1992, 20, zitiert: Schneewind/Rosenstiel.

15 »Einerseits erleben Menschen eine große Befreiung. Ganze Welten voll neuer Möglichkeiten eröffnen sich, neue Spielräume der Freiheit sowohl in der Phantasie wie in der Lebensgestaltung. Andererseits wird hier aber auch eine große Verunsicherung erlebt. Die Welt verliert ihre festen Grundpfeiler, sie wird wankend, unzuverlässig. Man weiß nicht mehr, woran man ist, wie man handeln soll, und am Ende nicht mehr, wer man überhaupt ist.« Peter L. Berger, Protestantische Orientierung in der modernen Welt, in: Die politische Meinung, 292 (1994) 80.

## Als Gründe nennt Schneewind:<sup>16</sup>

»(1) die abnehmende Attraktivität der Ehe, (2) der Rückgang der Geburten, (3) die zugenommene Scheidungshäufigkeit, (4) das veränderte Selbstverständnis der Frau und (5) die ökonomische Benachteiligung von Familie und Kindern«.

Die abnehmende Attraktivität der Ehe und Rückgang der Kinderzahl läßt sich seit den frühen 70er Jahren feststellen.<sup>17</sup>

### 1.2. Die Individualisierung der Lebenslagen

Ehe und Familie wird heute als strikte Privatsache betrachtet<sup>18</sup>. Jeder kann und soll so leben, wie er es für richtig hält. Es gibt kein allgemein verbindliches Wertmuster mehr. Die Einstellung zur Ehe hat sich damit grundlegend geändert. Ehe wird nur noch als Zeitvertrag verstanden und nicht mehr: »bis der Tod euch scheidet«. Während in ländlichen Regionen Süddeutschlands noch 41% aller Befragten der Meinung sind, daß die Ehe ein Teil des eigenen Lebens sein sollte, sind es in den norddeutschen Großstädten nur noch 20%. In dieser Haltung kommt nicht nur die Skepsis gegenüber der Institution Ehe zum Ausdruck, sondern vielmehr, daß *Alleinleben und Unabhängigkeit* für einen großen Teil der Bevölkerung größere Attraktivität haben als die Ehe. Man möchte sich nicht mehr binden und festlegen. Der heutige Mensch ist hauptsächlich individualistisch orientiert. Wir können es auch so sagen: Der gegenwärtige Mensch lebt statt *gemeinschaftsbezogen* *ichbezogen*, er denkt und handelt vom Ich her, nicht vom Du bzw. vom Wir.<sup>19</sup>

16 Schneewind/Rosenstiel, 10, Helmut Klages spricht von einem »Wertwandelschub«, der um 1970 beschleunigt einsetzte, nach Karl-Heinz Hillmann, Wertwandel, Darmstadt 21989, 107.

17 Schneewind, 36.

18 M. Miegel/St. Wahl, Das Ende des Individualismus, München 21994, 31.

19 Miegel/Wahl haben in einer umfangreichen Monographie die Auswirkungen des Individualismus beschrieben. Sie bezeichnen ihn als die vorherrschende Ideologie des 20. Jh. Wenn dem so ist, muß sich die glaubende Gemeinde fragen, wie weit sie bereits Opfer dieser Ideologie geworden ist. In den Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Ideologien des 20. Jh. fehlt meines Wissens die Auseinandersetzung mit dem Individualismus. Eine Aufgabe, die noch zu leisten ist und die mit diesem Aufsatz mit angestoßen werden möchte. Miegel/Wahl beschreiben den Individualismus folgendermaßen: »Die großen Denkrichtungen Europas, von den antiken Philosophien über Humanismus und Aufklärung bis hin zu Liberalismus und Sozialismus, münden im Individualismus, der – regional wiederum recht unterschiedlich – um die Mitte des 20. Jahrhunderts zur vorherrschenden Ideologie wird. In völliger Umkehr frühantiker und mittelalterlicher Vorstellungen ist nicht mehr die Gemeinschaft, sondern der einzelne Ausgangspunkt aller ethischen, gesellschaftlichen und religiösen Werte und Normen. Solange er nicht die Rechte anderer beeinträchtigt, ist er in seinem Verhalten frei. Autoritäten braucht er nicht anzuerkennen. Jeder ist seine eigene Autorität und sein eigener Gesetzgeber ...

Gründe für diesen Wandel gibt es viele. Die Soziologen nennen vor allem drei:<sup>20</sup>

### 1.2.1. Die strukturelle Rücksichtslosigkeit

Das bedeutet, daß die Wirtschaft und der Arbeitsplatz grundsätzlich wichtiger ist als Ehe und Familie. Im Konfliktfall muß man sich für den Arbeitsplatz und den wirtschaftlichen Vorteil entscheiden. Auf die familiäre Situation wird vom Arbeitgeber keine Rücksicht genommen. Dies trifft besonders hart Alleinerziehende und Familien, in der beide Ehepartner arbeiten müssen.

### 1.2.2. Die steigende Mobilität

Immer mehr setzt sich durch, daß Mann und Frau erwerbstätig sind. Damit verbunden ist oft ein Wohnungswechsel oder die Teilung der Familie (Wochenendfamilie auch »Spagatfamilie« genannt). Berufliche Karrieren bringen oft Ehe und Familie in die Zerreißprobe. Viele Ehescheidungen haben hier ihren Grund. Die Kinder sind in der Regel die Leidtragenden.

Das gilt um so mehr, als die Gemeinschaft keine eigene Qualität hat, sondern nur die Summe einzelner ist. Subjekt ist daher nur der einzelne. Folglich kann auch nur der einzelne Recht haben. Die Gemeinschaft hat nur dienende Funktion. Sie hat die Voraussetzungen zu schaffen, daß sich der einzelne allseitig entfalten kann. Hierauf hat er einen Anspruch. Seine individuelle Entfaltung ist nicht sein höchstes Ziel, sondern zugleich auch Ziel der Gemeinschaft. Um die Erreichung dieses Ziels zu fördern, darf das Ich des einzelnen dem Wir der Gemeinschaft nicht unter- oder auch nur eingeordnet werden. Diese unbedingte Vorrangstellung des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft führt zur Vereinzelung.« (33)

Miegel/Wahl weisen auch nach, daß der Geburtenrückgang auf die Individualisierung des Lebens zurückzuführen ist, denn »Ehe und Familie stehen im Widerspruch« zu den »Maximen individualistischer Kulturen«. (S.60)

Im sozialwissenschaftlichen Bereich gibt es inzwischen genügend einschlägige Untersuchungen zum Thema »Individualisierung«. Einen guten Überblick über die gegenwärtige Diskussion gibt der Aufsatz von Elisabeth Beck-Gernsheim, Individualisierungstheorie: Veränderungen des Lebenslaufs in der Moderne, in: H. Keupp (Hg.), Zugänge zum Subjekt, Frankfurt a.M. 1994, 125-146. Beck-Gernsheim spricht von einem »epochalen Wandel«. Der Mensch wird herausgelöst aus traditionell gewachsenen Bindungen, Glaubenssystemen und Sozialbeziehungen. »Zugleich entstehen neue Formen des Lebenslaufs, neue Denk- und Verhaltensweisen, neue Anforderungen, Erwartungen, Ziele«. (125) Der Verlust von Lebenszusammenhängen ist der Hintergrund, warum der Psychomarkt (inzwischen ja auch christlicher, W.F.) so attraktiv geworden ist: Der Mensch sucht Sicherheiten und Sinnhorizonte. (142f)

20 Bertram, I.

### 1.2.3. Der Wertwandel

Das Verständnis von Ehe, Haushalt, Kinderkriegen und -erziehen hat einen niedrigen Stellenwert in unserer Gesellschaft. Zwar träumt der heutige junge Mensch von einem glücklichen Ehe- und Familienleben (Shell-Studie »Jugend '92«), und die meisten Menschen sehnen sich nach Geborgenheit in der Ehe und nach einer harmonischen Familie (Horks, Trendbuch 1993), aber die Wirklichkeit sieht ganz anders aus. Wunsch und Wirklichkeit klaffen stark auseinander. Der Hang zur Selbstverwirklichung ist stärker als die Sehnsucht nach geborgener Gemeinschaft.

Damit stehen wir vor einer wichtigen Frage in Blick auf das gegenwärtige Familienverständnis: Wer gehört eigentlich zu einer Familie? Aus welchem Personenkreis setzt sich eine Familie zusammen? Ist eine alleinerziehende Mutter mit einem Kind auch eine Familie? Ist eine alleinerziehende Mutter mit einem Kind, die mit einem Lebenspartner zusammenlebt, eine Familie? Gehören die Verwandten zur Familie oder nur die, die einen gemeinsamen Haushalt bilden? Wie steht es gar mit den Verwandten zweiten Grades und den Verwandten von Geschiedenen und Wiederverheirateten, gehören sie alle zur Familie?

Diese Fragen sind auch vom christlichen Standpunkt her nicht leicht zu beantworten.

Soziologen diskutieren gegenwärtig vier Modelle der Familie.<sup>21</sup>

#### 1. Die Kernfamilie

Zur Kernfamilie (Kleinfamilie) gehören verheiratete Ehepartner mit Kindern, soweit sie im gemeinsamen Haushalt leben. Statistisch gesehen fallen 42% aller Familien darunter.

#### 2. Haushaltsfamilie

Hierzu zählen alle Mitglieder, die zum gleichen Haushalt gehören und familienrelevante Funktionen wahrnehmen. Ausgeschlossen sind alle im Haushalt mitlebenden Nichtverwandten bzw. die keine Funktion erfüllen, ausgenommen der nichteheliche Lebenspartner.

#### 3. Die Hausfamilie

Darunter versteht man alle in einem Haus Zusammenlebenden, die eine persönliche oder emotionale Beziehung zueinander haben. Dazu gehören die Großeltern und Verwandten, aber auch die Freunde. Bei einer Umfrage wurden bereits 15% der Freunde, die mit unter einem Dach leben, zur eigenen Familie gezählt.<sup>22</sup>

21 Bien/Marbach, in: Bertram, 3-44.

22 Dieser Typus wird auch mit »wahrgenommene Familie« bezeichnet. Als Familie werden alle Bezugspersonen verstanden, die subjektiv als familienzugehörig wahrgenommen werden, unabhängig davon, ob sie Haushaltsmitglieder sind, zur Verwandtschaft

#### 4. Mehrgenerationenfamilie

Darunter fallen neben der Kernfamilie auch die Verwandten, die im gleichen Haus, am gleichen Ort oder in der näheren Umgebung wohnen, sowie die Nachbarschaft. Kennzeichen für diesen Familienbegriff ist, ob zwischen den Gliedern Intimität, Zuneigung, Hilfsbereitschaft und Kommunikation besteht. Hier wird der Familienbegriff erweitert auf eine Lebensform, zu der auch räumlich voneinander getrennt lebende Personen dazugerechnet werden.

##### 1.3. Was sind die Kennzeichen des Wandels?

Der Wertewandel läßt sich besonders an vier Faktoren erkennen:

###### 1.3.1. Veränderungen der rechtlichen Rahmenbedingungen.<sup>23</sup>

Die sozialen Normen sind den gesellschaftlichen Veränderungen unterworfen. Um nur einige Beispiele zu nennen: So ist (seit 1900) nicht mehr von den »ehelichen Pflichten« (1794 ins Preußische Allgemeine Landrecht aufgenommen) im Bürgerlichen Gesetzbuch die Rede. Seit 1977 stehen Mann und Frau in gegenseitiger Verantwortung in allen Fragen der Lebensgestaltung, Haushaltsführung, Erwerbstätigkeit und Kindererziehung. Die Ehe ist vom Gesetz her partnerschaftlich geregelt.

gehören oder bestimmte Funktionen erfüllen. Damit scheint sich eine neue Definition von Familie durchzusetzen. Familie ist nicht mehr eine »biologisch-soziale Gruppe von Eltern mit ihren ledigen, leiblichen und/oder adoptierten Kindern« (Handlexikon zur Pädagogischen Psychologie, 1981, 124) sondern ein »intimes Beziehungssystem« (Schneewind, Familienpsychologie). In dieser weitgefaßten Definition ist Elternschaft nach Schneewind nicht mehr Bedingung, entscheidend ist eine Beziehung, die durch Dauerhaftigkeit, Nähe, Vertrautheit und Abgrenztheit nach außen gekennzeichnet ist. Hofer, der zwar Schneewind nicht folgt, tritt auch für einen weiten Familienbegriff ein, wenn er schreibt: »Wir betrachten eine kleine Gruppe von zusammenlebenden Menschen dann als Familie, wenn sie durch nahe und dauerhafte Beziehungen miteinander verbunden sind und wenn sie sich auf eine nachfolgende Generation hin orientieren. Danach wäre eine Partnerschaft, die eine Erweiterung durch Kinder für möglich erachtet, als Familie zu bezeichnen, nicht jedoch die Partnerschaft, die dies explizit ausschließt.« (Familienbeziehungen, 6)

Andere Namen für diese Familienform, deren »Grundlage in affektiven Beziehungen und nicht mehr in der Dauerhaftigkeit oder den Verpflichtungen der Reproduktion« besteht, sind: »Wahlfamilie«, »Assoziationsfamilie« und »Partnerschaftsfamilie«, Agnes Pitrou, Generationenbeziehungen und familiäre Strategien, in: K. Lüscher/F. Schultheis (Hg.), Generationenbeziehungen in »postmodernen« Gesellschaften, Konstanz 1993, 76.

23 Hofer, in: Familienbeziehungen, 27ff, siehe dazu auch Norbert F. Schneider, a.a.O.

### 1.3.2. Veränderungen in der Einstellung zur Ehe

»Ehen werden nicht mehr ›gestiftet‹, sondern sind das Ergebnis einer gemeinsamen Wahlentscheidung, die im partnerschaftlichen Diskurs sich im Prinzip stets von neuem bewähren muß.«<sup>24</sup>

Grundlage der modernen Ehe ist die »Liebe«. Aber was ist Liebe? Mit dem Wort »Liebe« sind unterschiedliche Vorstellungen, Erwartungen, Hoffnungen und Verhaltensweisen verbunden. »Die Herstellung jenes normativen Anspruchs, der ›Liebe‹ genannt wird, erfordert damit komplizierte Abstimmungs- und Vermittlungsprozesse ... Hier ist die Basis für potentielle Konflikte gelegt.«<sup>25</sup> Das Leitbild »Liebe« ist nicht griffig und schwer zu definieren, übt aber nach wie vor eine gewaltige Faszination aus. Liebe bezieht sich weithin auf Sexualität, Erotik, Freizeitgestaltung, Arbeitsteilung, Gesprächsverhalten im Alltag und ist verbunden mit Begriffen wie Glück, Vertrauen, Akzeptieren, Offenheit und Verständnis. Werden diese Wünsche nicht erfüllt, ist das Gemeinsame oft schon am Ende. »Dies stiftet Verwirrung, setzt Mißverständnisse in Gang, und es bedarf eines ständigen Dialogs, um zu übereinstimmenden Definitionen von Liebe, Ehe, Partnerschaft zu kommen. Das kostet endlose Anstrengungen, Zeit, Nerven, Geduld, kurzum das, was neuerdings ›Beziehungsarbeit‹ genannt wird.«<sup>26</sup>

Damit wird die Ehe ausschließlich auf die *emotionale Beziehung* von Mann und Frau gegründet.<sup>27</sup> Die Ehe wird zu einem Balanceakt von Verbundenheit und zugestandener Autonomie, die immer wieder mühsam ausgehandelt werden muß. Ein neuer Typus von Ehe ist geboren: die *Verhandlungsehe*. Die Ehe steht nun unter »dem *Zwang* zur Selbstbestimmung auf der individuellen und dem *Zwang* zum stetigen Neuaushandeln von Gegenseitigkeit auf der zwischenmenschlichen Ebene.«<sup>28</sup>

Von hierher wird verständlich, warum die heutige Ehe so krisenanfällig und Ehescheidung zum Normalfall geworden ist.

Die Beziehung steht damit im Mittelpunkt der Ehe<sup>29</sup>. Selbst das Kind wird

24 Schneewind, 49.

25 Elisabeth Beck-Gernsheim, »Wir wollen niemals auseinandergehen ...«, in: Deutsches Jugendinstitut (Hg.), *Wie geht's der Familie?*, München 1988, 26, zitiert: *Wie geht's der Familie?*

26 Ebd., 30.

27 »In der modernen Ehe wird die Gemeinsamkeit über Liebe und Gefühle hergestellt. Entsprechend entsteht eine neue Ehescheidungsregel, die heißt: Wo die Gefühle enden, da soll auch die Ehe enden.« Ebd., 32. Norbert F. Schneider spricht von einer »Veränderung der Grundstruktur« und einer »Emotionalisierung« der Partnerbeziehung, a.a.O., 149.

28 Schneewind, 50.

29 »Dies führt dazu, daß die Funktion der emotionalen Stabilisierung für den einzelnen, insbesondere das Bedürfnis nach Kommunikation und Interaktion in der Familie immer wichtiger wird.« Das wiederum führt zu »struktureller Instabilität«. Sibylle Meyer/Eva

oft als ein »Eindringling« verstanden. »Kinder belasten heute mehr als früher das gemeinsame Zusammenleben.«<sup>30</sup>

Andererseits ist es so, daß dort, wo das Kind ins Zentrum der Beziehungen tritt, das Verhältnis der Eltern kaum noch Raum hat. Alles dreht sich nur noch um das Kind (*Kindzentriertheit*). Gehen beide Partner dann noch einem Beruf nach, bleibt noch weniger Kraft für die notwendige Gefühls- und Beziehungsarbeit. »Spannungen und Irritationen können schwerer aufgefangen und abgebaut werden, Konflikte werden wahrscheinlicher.«<sup>31</sup>

Von hierher wird verständlich, warum die Institution Ehe an Attraktivität verliert, die Sehnsucht nach intakten Beziehungen aber zunimmt. Hier liegt ein Hauptgrund, warum nichteheliche Lebensgemeinschaften in den letzten Jahren so stark zugenommen haben.

Der klassische Familienzyklus – Heirat, Geburt der Kinder, Auszug der Kinder, Auflösung der Ehe durch Tod – gilt heute nicht mehr. So hatten zum Beispiel nur 52% der bundesdeutschen Ehepaare, die 1987/88 heirateten, vorher keine andere Partnerschaft (in der früheren DDR 1990 61%). Im Durchschnitt (Ost und West) lebten alle Paare, bevor sie heirateten, 2,5 Jahre vorehelich zusammen.<sup>32</sup>

### 1.3.3. Veränderungen in der Eltern-Kind-Beziehung

Die Eltern-Kind-Beziehung hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend geändert. Der Begriff »Erziehungsgewalt« wurde durch den der elterlichen »Sorge« ersetzt. Die Eltern »herrschen« nicht mehr über das Kind, sondern die Eltern haben auf die »Selbstbestimmungsfähigkeit« des Kindes zu achten. Der Vater hat nicht mehr das Letztentscheidungsrecht, beide Eltern sollen sich verständigen. »Der Umgang zwischen Eltern und Kindern wurde persönlicher, lockerer. Die Beziehungen wurden demokratischer.«<sup>33</sup> Als Leitbild dominiert eine partnerschaftliche Beziehung zwischen Eltern und Kindern, die familiäre Binnenstruktur ist stark emotionalisiert.<sup>34</sup>

Diese veränderte Eltern-Kind-Beziehung hat Auswirkungen in der Autorität wie in den Erziehungszielen.

In den *Erziehungszielen* verzeichnen wir einen grundlegenden Wandel.<sup>35</sup>

Schulz, Technisiertes Familienleben. Ergebnisse einer Längsschnittuntersuchung 1950-1990, in: Sibylle Meyer/Eva Schulz (Hg.), *Technisiertes Familienleben*, Berlin 1993, 19f.

30 Hofer, Familienbeziehungen, 42.

31 Ebd.

32 Norbert F. Schneider, a.a.O., 173ff.

33 Ebd., 45, vgl. dazu das neueste Buch des amerikanischen Erfolgsautors Thomas Gordon, *Die neue Familienkonferenz*, München 1993, wo er ausführlich das Konzept der »demokratischen Erziehung« darstellt.

34 Norbert F. Schneider, a.a.O., 150.

35 Schneewind spricht von »epochaler Umgewichtung«, 38, Pikowsky/Hofer von »radika-

Im Zentrum stehen die Selbstentfaltungswerte (Ich-Werte) wie Autonomie, Selbständigkeit, Mündigkeit, Unabhängigkeit und Emanzipation, während die Pflicht- und Akzeptanzwerte wie Gehorsam, Autorität, Disziplin, Opfer, Fleiß und Unterordnung kaum noch angestrebt werden.<sup>36</sup>

»Aus dem Erziehungsverhältnis wird ein Beziehungsverhältnis.«<sup>37</sup> Der elterliche Vorbildcharakter wird damit relativiert. Das Kind wird zum Partner, besonders bei den Alleinerziehenden. EMNID hat zwischen 1951 und 1983 mehrmals Meinungsumfragen zum Thema: »Auf welche Eigenschaften sollte die Erziehung der Kinder vor allem hinzielen?« durchgeführt. In dem genannten Zeitraum wurden die Erziehungsziele »Gehorsam und Unterordnung« immer seltener (von 25% auf 9%) bejaht. »Selbständigkeit und freier Wille« fanden immer häufiger (von 28% auf 49%) Zustimmung. Annähernd gleich blieben die Befürwortung von »Ordnungsliebe und Fleiß« (41% bzw. 38%). Die berichteten Veränderungen waren vorwiegend bei jüngeren (16-30jährigen) sowie bei Menschen mit höherem Bildungsgrad festzustellen.<sup>38</sup> Die Enttraditionalisierung hinterläßt deutlich ihre Spuren. Sie hebt alle Leitbilder der Lebensgestaltung auf. Es kommt immer mehr zu erweiterten Handlungsspielräumen und Freiheiten in nahezu allen Lebensbereichen.<sup>39</sup> Die Erziehung ist im Vergleich zu früherer Zeit weniger streng. Die elterliche Kontrolle hat abgenommen. Die Autoren der Studie des Jugendwerks der Deutschen Shell (1985) kommentieren dieses Ergebnis mit der Feststel-

ler Änderung«, in: Familienbeziehungen, 208.

36 Dazu Jugendwerk der Deutschen Shell 1985; Helmut Klages, Die Jugend im gesellschaftlichen Wertwandel, in: Horst Rabe (Hg.), Jugend, Konstanz 1984, 95ff.

Die Selbstentfaltungswerte werden auch *postmaterialistische*, die Pflichtwerte *materialistische* Werte genannt. Auffallend ist, daß sich das Grundmuster der Familienstruktur in den neuen Bundesländern von den alten nicht wesentlich unterscheidet, Hans Bertram (Hg.), Die Familie in den neuen Bundesländern, Opladen 1992.

37 Schneewind, 38.

38 Jugendwerk der Deutschen Shell, 1985, zitiert nach Familienbeziehungen, 45. Vgl. auch Jugend zwischen 15-24, EMNID-Institut, Bielefeld 1953. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch eine andere Untersuchung von Noell-Neumann & Piel aus dem Jahre 1983, die sich auf den Zeitraum von 1967 bis 1983 bezieht, in Blick auf Erziehungsziele. Wachsende Zustimmung fanden in diesem Zeitraum »sich durchsetzen, sich nicht so leicht unterkriegen lassen« (+9%), »Menschenkenntnis, sich die richtigen Freunde und Freundinnen aussuchen« (+10%), »Andersdenkende achten, tolerant sein« (+13%), während abnehmende Zustimmung fanden »sich in eine Ordnung einfügen, sich anpassen« (-15%), »fester Glauben, feste religiöse Bindung« (-12%), »Höflichkeit und gutes Benehmen« (-9%), »sparsam mit Geld umgehen« (-10%). Schneewind, 39.

39 »Die Kehrseite der Medaille ist jedoch, daß die Befreiung von den Zwängen traditioneller Verbindlichkeiten zu einem neuen Typus von Zwängen führt: dem *Zwang* der Selbstbestimmung auf der individuellen und dem *Zwang* zum stetigen Neuaushandeln von Gegenseitigkeit auf der zwischenmenschlichen Ebene. Für viele ist dies eine Situation, auf die sie aufgrund fehlender Vorbilder – auch in ihren eigenen Herkunftsfamilien – nicht vorbereitet sind und für die sie keine angemessenen »Bewältigungskompetenzen« mitbringen.« Schneewind/Rosenstiel, 22.

lung, daß sich die Familie von einem Befehls- zu einem Verhandlungshaus- halt gewandelt hat. »Interessengegensätze würden verstärkt über Appelle an die Einsicht und das Verständnis des Partners ausgetragen und weniger über Vorschriften, Regeln, Anordnungen und Kontrolle.«<sup>40</sup>

Auch das *Autoritätsverständnis* hat sich gewandelt. Autorität wird nicht mehr von oben nach unten wahrgenommen und als gegeben akzeptiert, sondern wird immer stärker aus der Beziehungsakzeptanz und der Sachautorität abgeleitet. In der Erziehungspraxis zeigt sich das in der Form der Familienkonferenz,<sup>41</sup> d.h. die Kinder werden gleichberechtigt in die Entscheidungen mit einbezogen.

Die veränderte gesellschafts-politische und soziale Struktur erfordert offenbar ein neues Überdenken der Autoritätsfrage. Worauf gründet sich Autorität, wie wird sie ausgeübt und wahrgenommen? Besonders der Vater ist hier ins Abseits geraten.<sup>42</sup>

Sein Autoritätsverlust ist am deutlichsten zu erkennen. Eine partnerschaftlich gelebte Familie braucht eine neue Form der Autoritätsausübung. Autoritätsverlust<sup>43</sup> hat immer negative Auswirkungen auf die Beziehungen untereinander und auf die Erziehung der Kinder. Viele Eltern (auch Lehrer und Erzieher) kommen mit dieser neuen Herausforderung nicht zurecht. So schwanken sie zwischen permissivem und autoritärem Erziehungsstil hin und her, was sich für die Entwicklung des Kindes verhängnisvoll auswirkt. Die Kinder reagieren mit Disziplinlosigkeit sowie aggressivem oder depressivem Verhalten.

#### 1.3.4. Der Rollenwandel der Frau

Der Wandel der Geschlechterrollen gehört zu den tiefgreifendsten Veränderungen der Moderne. Mit dem Rollenwandel der Frau hat sich nicht nur das »Idealbild« von Männlichkeit und Weiblichkeit verändert, sondern »es haben sich veränderte Verhaltensformen und Lebensentwürfe etabliert.«<sup>44</sup>

40 Pikowsky/Hofer, in: Familienbeziehungen, 208, vgl. auch 212ff.

Hofer faßt die Eltern-Kindbeziehung mit dem Satz zusammen: »Heute wird immer weniger Kindern immer mehr Aufmerksamkeit zuteil«, ebd., 47. Folge: »Die gestiegene Kindzentriertheit mit einer Abnahme von Kontrolle und einer Zunahme von Emotionalität und Kommunikation bedeutet eine Mehr an psychischer Belastung« (46).

41 Thomas Gordon, Familienkonferenz, Hamburg 1972, seit 1989 als Taschenbuch bei Heyne München, inzwischen in der 20. Auflage 1994 erschienen, mit dem Hinweis: »Der Erziehungsbestseller«.

42 S. auch Anm. 103.

43 »Eltern müssen sich die Achtung ihrer Kinder erst durch entsprechendes Verhalten verdienen«. Mirgel/Wahl, a.a.O., 55.

44 Jugend privat, Ein Bericht des SINUS-Instituts, Opladen 1985, 30ff. Vgl. auch Barbara Keddi/Gerlinde Seidenspinner, Arbeitsteilung und Partnerschaft, in: H. Bertram, 159-

Die Veränderung vor allem der Frauenrolle führt zur »Annäherung der Geschlechter«<sup>45</sup>. Das zeigt sich besonders in der Berufstätigkeit der Frau.<sup>46</sup> So möchten nur 1,6% der Mädchen ab der Heirat im Haushalt tätig sein.<sup>47</sup> Ein neues »Leitbild« hat sich herausgebildet: *Die Rollenflexibilität und Partnerschaft von Mann und Frau*.<sup>48</sup> Die Geschlechterangleichung zeigt sich auch darin, daß zwischen 70 und 90 Prozent aller 15- bis 30jährigen Aktivität, Zärtlichkeit, Kinderliebe, Selbstsicherheit, sexuelle Treue, Empfängnisverhütung, Kreativität, die Fähigkeit, Gefühle zu zeigen, und Empfindsamkeit gleichermaßen für Männer und Frauen für wichtig halten. Daraus ergibt sich die Forderung zur partnerschaftlichen Aufteilung von Beruf, Haushaltsführung und Kindererziehung.<sup>49</sup> Allerdings klaffen hier Wunsch und Wirklichkeit immer noch weit auseinander. Der Mann entzieht sich weithin den Aufgaben im Haushalt und vor allem der Kindererziehung. Nach einer Studie von 1986 beteiligt sich der Mann an der Haushaltsarbeit täglich max. mit 1½ Std., egal ob die Frau erwerbstätig oder zu Hause ist, während die Frau bei Erwerbstätigkeit ca. 3-4 Std. pro Tag und bei nicht Erwerbstätigkeit ca. 7 St. pro Tag im Haushalt arbeitet. An der Kindererziehung beteiligt sich der Mann so gut wie gar nicht.<sup>50</sup> Die Frau steht heute weithin unter der Doppelbelastung von Beruf und Familie.<sup>51</sup> Während bei uns noch 55% der Mütter nicht erwerbstätig sind, trifft dies in Schweden nur noch für ca. 20% zu.<sup>52</sup>

Im Balanceprozeß zwischen Beruf und Familie scheint sich ein Dreiphasenmodell herauszubilden. »In dieser ersten Phase steht hier die Berufsorientierung im Mittelpunkt, gefolgt von einer familienzentrierten Phase und wiederum gefolgt vom ... Wiedereintritt in den Beruf.«<sup>53</sup>

Allerdings ist das Dreiphasen-Modell an eine stabile Ehe gebunden und ist darum in christlichen Kreisen besonders beliebt.

192.

45 Helmut Fend, Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Entwicklungspsychologie der Adoleszenz in der Moderne, Bd. II, Stuttgart 1991, 94.

46 Schneewind/Rosenstiel, 17, Norbert F.Schneider, a.a.O., 69ff u.a.

47 H. Fend, a.a.O., 104.

48 Jugend privat, a.a.O., 30ff.

49 Ebd.

50 Irene Schicker-Ney, Die »Erfindung« von Hausfrau und Hausarbeit, in: Oikos. Von der Feuerstelle zur Mikrowelle, Gießen 1992, 172ff, zitiert: Oikos. Eine detaillierte Auflistung der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau findet sich auch bei B. Keddi/G. Seidenspinner, in: Bertram, a.a.O. Norbert F.Schneider stellt lapidar fest: »Familie und Erziehungsarbeit war und ist in Deutschland Frauensache«, a.a.O., 75.

51 »Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf ist somit das zentrale Thema für die vielen Frauen, die diese beiden Lebensbereiche »unter einen Hut« zu bringen versuchen.« H. Fend, a.a.O., 18.

52 Ebd.

53 Ebd., 105.

Keddi/Seidenspinner kommen in ihrer Untersuchung zum Schluß: »Was also kann es zum Thema Arbeitsteilung im häuslichen Bereich schon groß Neues geben? Seit vielen Jahren bestätigen unterschiedlichste Untersuchungen in Nuancen immer wieder das gleiche. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung verändert sich allenfalls von seiten der Frauen, weil diese mehr in den Erwerbsbereich drängen und auch kontinuierlicher erwerbstätig sind. Die Frage also, ob die Akzeptanz eines breiteren Fächers von Lebensformen auch zu einer Veränderung in der häuslichen Arbeitsteilung führt, muß – so platt gestellt – zunächst mit einem klaren ›Nein‹ beantwortet werden.«<sup>54</sup>

#### 1.4. Zusammenfassung

Die Pluralisierung der Lebensformen und die Individualisierung der Lebenslagen hat zur Folge, daß es keine »stimmigen« Konzepte der Lebensgestaltung mehr gibt. »Der Wertewandel stellt sich in erster Linie als Veränderung von Werten dar.«<sup>55</sup> Alte und neue Werte bilden eine Art »widerprüchliche Werteharmonie«.<sup>56</sup>

Das bedeutet: scheinbar entgegengesetzte Werte werden von ein und derselben Person vertreten und gelebt. Das läßt sich am deutlichsten am Beispiel der *Treue* darstellen. So erwarten mehr als zwei Drittel der jungen Generation »unbedingte Treue« vom Partner<sup>57</sup>, aber das bedeutet nicht Treue bis zum Tod, sondern Treue auf Zeit, bis man wieder auseinandergeht. So beantworten die meisten Menschen die Frage, ob sie treu sind, mit Ja, weil sie die Treue auf ihren momentanen Zustand beziehen. Treue und Scheidung oder Partnerschaftswechsel sind damit ohne weiteres vereinbar.

Treue im absoluten Sinne oder Treue, wie die Bibel (Bundestreue Gottes) sie versteht, wird heute kaum noch als Wert vertreten. Es hat sich eine neue Begrifflichkeit gebildet: *die soziale und temporäre Treue*. Unter sozialer Treue versteht man, daß der Mann sich auch noch nach der Scheidung um seine Kinder kümmert (sie sozial versorgt). Temporäre Treue bedeutet, für eine bestimmte Zeit treu sein, solange man sich in der Ehe versteht, solange man in einer Partnerschaft lebt. Das Ideal des Partnerschaftswechsels während der Ehe oder einer außerehelichen Partnerschaft findet gegenwärtig wenig Zustimmung.

54 A.a.O., 185.

55 Die verunsicherte Generation. Ein Bericht des SINUS-Instituts, Opladen 1983, 16.

56 Ebd.

57 Ebd., 20, Tabellen 71f.

## 2. Die Bedeutung des Hauses in der Bibel

Wenn wir nach der Familie in der Bibel fragen, dann stoßen wir auf eine Verlegenheit. Den Begriff Familie finden wir dort nicht. Dafür aber den Begriff *Haus*. Der Begriff Haus steht für die Familie in der ganzen Antike, hat aber eine wesentlich umfassendere Bedeutung als unser heutiger Begriff Familie. *Oikos* und *oikia* bedeuten stets das »ganze Haus« und beinhalten: Gebäude (Wohnhaus), Haushalt, Familie (im Sinne der Kernfamilie), Verwandtschaft, Diener, Sklaven und Klienten (Das waren freie Bürger, die sich freiwillig einem Herrn anschlossen).<sup>58</sup> Dazu gehört ferner der gesamte Besitz und das lebende Vieh.<sup>59</sup>

»In der gesamten Antike ist das Haus als elementarer und eigenständiger Lebensraum anzusehen.«<sup>60</sup>

Vom *Oikos* leitet sich auch die *Oikonomia* (Lehre vom *Oikos*) ab. Die *Oikonomia* umfaßt die gesamte Hauswirtschaft und Hausgemeinschaft, alle menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten, auch das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Hausherrn und Gesinde mit allen eingeschlossenen Arbeiten<sup>61</sup>. Zusammenfassend können wir vom antiken Haus mit Wolter sagen: »Das Haus ist eine Polis im kleinen und die *Oikonomia* eine zusammengezogene ... *Politeia*, wie (umgekehrt) die Polis ein großes Haus ist und die *Politeia* eine öffentliche *Oikonomia*«<sup>62</sup>

Auch die Römische Hausgemeinschaft<sup>63</sup> umfaßt Haussklaven, ehemalige Haussklaven (Freigelassene), Klienten, Ehefrau, Kinder und den »*pater familias*« als Gebieter des Hauswesens, dazu kam der Besitz. Die Frau des Hauses war durchaus nicht rechtlos. Sie hatte das »Sagen« im Haus. Es gab eine gewisse Arbeitsaufteilung. Die Frau hatte stets einige Sklavinnen um sich, die ihr in allem behilflich waren (vom Ankleiden bis zum Schuheanziehen).

Die Hausgemeinschaft ist keine innere Einheit, auch wird sie nicht durch

58 Peter Müller, In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1992, 309ff; zitiert: Müller. Hans-Josef Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, Stuttgart 1981, zitiert: Klauck.

Eine Semantische Unterscheidung zwischen *oikos* und *oikia* ist nur bedingt möglich. Während *oikos* mehr das Gebäude, Wohnhaus, Vermögen meint, geht es bei *oikia* um die Beziehung der im Haus lebenden Personen (Familie, Verwandte, Sklaven etc.). Näheres dazu bei Klauck.

59 Vgl. Der kleine Pauly, Bd. 2, Sp. 511, München 1979.

60 Müller, 309.

61 Ferdinand Oeter, Wandlungen der Familie, in: F. Oeter (Hg.), Familie im Umbruch, Gütersloh 1960, 24, zitiert: Oeter.

62 Zitiert nach Müller, 314.

63 Paul Veyne, Das Römische Reich, in: Ph. Aries/G. Duby (Hg.), Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1, Frankfurt 1989, 79ff, zitiert: Geschichte des privaten Lebens Bd. 1-5.

emotionale Bindungen zusammengehalten, sondern ist eine Zweckgemeinschaft mit ökonomischer Macht und moralischer Autorität.<sup>64</sup>

Das Haus, wie wir es hier beschrieben haben, setzt einen gewissen Wohlstand und die Zugehörigkeit zur gehobeneren Schicht voraus.<sup>65</sup> Nur einer Oberschicht gehörten beispielsweise Klientel an.<sup>66</sup> Dem Haus stand der Hausvater bzw. Hausherr vor; er war die zentrale Bezugsperson; er hatte die Verantwortung, das Hauswesen zu ordnen und zu verwalten. Der Ruf des Hauses hing davon ab, wie er sein Haus verwaltete.<sup>67</sup>

Müller faßt die Funktion des Hauses unter fünf Gesichtspunkten zusammen:<sup>68</sup>

1. In ökonomischer Hinsicht ist das Haus als Produktionsort der wichtigsten Lebensgüter ein Ort *relativer Autokratie*.

2. Das Haus bezeichnet weiterhin einen Verwandtschaftsverband, der durch andere soziale Beziehungen (Knechte, Sklaven) erweitert sein kann und sich im Klientenwesen und in der Gastfreundschaft nach außen hin öffnet.

3. Im Haus wird durch die Erziehung die Funktion der Sozialisation ausgeübt. Auch für das palästinische Hauswesen gilt, unabhängig von der Einrichtung von Schulen, daß der väterlichen Erziehung im Haus zentrale Bedeutung zukommt.

4. Auch als Ort der Ausübung des Kultes hat das Haus große Bedeutung, und zwar wiederum im griechisch-römischen Bereich wie im Judentum. Dtn 6 spricht die Verpflichtung zur Weitergabe der religiösen Tradition ebenso an wie Ps 78,5ff und viele andere Stellen. Als Unterweisung im Gesetz ist die häusliche Erziehung zugleich religiöse Erziehung.

5. Die vielfältigen Funktionen des Hauses belegen die herausragende Bedeutung des Oikos für die antike Welt insgesamt. Im Oikos begegnet uns die grundlegende soziale Einheit. Haus und Hausgemeinschaft sind Lebensraum, Produktionsstätte, Ort für Erziehung und Religion und Ausgangspunkt des Rechts, zugleich ist der Haushalt offen für die Beziehun-

64 »Die Hausgemeinschaft übt materielle und moralische Macht aus über die, die in ihr leben, und über die, die in ihrem Umkreis wohnen. Nach einhelliger Auffassung verleiht diese Macht über eine kleine Gruppe von Menschen der Hausgemeinschaft auch die Qualifikation, zur herrschenden Klasse in jeder Stadt, ja, im ganzen Reich zu zählen.« Geschichte des privaten Lebens Bd. 1, 98.

65 Näheres dazu bei Klauck, a.a.O., 40ff.

66 Zur Bedeutung des Klientel im Römischen Reich, Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1, 95ff.

67 Als Herr der Familie hatte er die Gewalt über das ganze Haus, sowohl Menschen wie Sachen, er war ein autokratischer Herrscher. Die Unterworfenen waren ihm zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Der kleine Pauly, a.a.O., Bd. 4, 545ff.

68 A.a.O., 223ff.

gen zur Verwandtschaft und für gesellschaftliche und politische Kontakte. Im Hausherrn hat die Gemeinschaft ihre zentrale Bezugsperson.

Wir können geradezu von einer »*Oikos-Gesellschaft*« sprechen.<sup>69</sup> Dieses Hausverständnis finden wir auch in der Bibel, sowohl im AT wie im NT.<sup>70</sup> So lesen wir in Gen 36,6:

»Esau ... seine Frauen, Söhne und Töchter, alle Personen seines Hauses und sein Besitz, all sein Vieh und seine ganze Habe, die er in Kanaan erworben hatte, und zog in ein anderes Land ...«

Abrahams Hausgemeinschaft umfaßte Sara, die Nebenfrau Hagar, die Söhne Isaak und Ismael, den Verwandten Lot und dessen Familie, einen Diener und Gefolgsleute. (Vgl. Gen 13,1; 14,12.14.16) Dem alttestamentlichen Haus stand der Hausvater vor. Er hatte das Verfügungsrecht über das ganze Haus. Darum kann Josua für seine ganze Hausgemeinschaft sprechen: »Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen«. (Jos 24,15)

Das Haus in alttestamentlicher Zeit bezeichnet *Besitz, Gebäude, Vieh, Werkzeug, Familie, Sippe, Verwandtschaft und Hausgesinde*. Wir haben es juristisch mit einem sozialen und religiösen Verband zu tun. Das Haus war der Ort, an dem der Bund mit Gott bewahrt oder verleugnet wurde (Lev 17,18; 1 Sam 2,27ff; 3,12; 2 Sam 7,11ff). Im Haus wurde auch die persönliche Frömmigkeit gelebt, bes. in der Exilzeit.

Dieses Verständnis vom Haus finden wir auch im NT. So ging Jesus in die Häuser, um die frohe Botschaft zu verkündigen (Mk 9,1,ff; Lk 5,27ff; 19,1ff). Das Haus steht auch im Mittelpunkt der Urgemeinde. (z.B. Apg 5,42; 20,20)

In Apg 2,46 lesen wir, daß die Gläubigen »in den Häusern das Brot brachen und gemeinsame Mahlzeiten einnahmen«. Im Sinne des neutestamentlichen Hausbegriffs kann das nur heißen, daß die ganze Hausgemeinschaft daran beteiligt war. Da uns die Größe der Häuser in etwa bekannt ist und damit die Räumlichkeiten, die zur Verfügung standen, kommt man auf einen Personenkreis zwischen 10 und 40 Teilnehmern. Es ist anzunehmen, daß einzelne Gläubige in das Haus gingen, wo die Hausbesitzer gläubig waren. Der Kern der Hausgemeinde bestand also aus der eigenen Hausgemeinschaft. So kommen wir zum Schluß, daß in neutestamentlicher Zeit ein reges und intensives geistliches Leben in den Häusern stattfand. Dort

69 Oeter faßt die Bedeutung des »ganzen Hauses« von der Antike bis in die Neuzeit mit folgenden Worten zusammen: »So ist das »ganze Haus« als die Einheit einer in Erfolg und Mißerfolg, Glück und Unglück, Arbeit und Festen, Freude und Leid fest aufeinander bezogenen und in gegenseitiger Hilfe verwachsenen kleinen Gruppe das grundlegende Sozialgebilde Alteuropas. Es ist mit Vorrang die eigentliche »Lebensgruppe erster Ordnung«. A.a.O., 25.

70 Müller, 313ff.

wo eine ganze Familie zum Glauben kam, die ein Haus besaß, hat die ganze Hausgemeinschaft und andere Gemeindeglieder (die entweder kein Haus besaßen oder als Einzelpersonen zum Glauben kamen) am geistlichen Leben teilgenommen.

Auch müssen wir den Begriff Oikonomia im NT umfassender sehen vom Hintergrund des antiken Oikonomia-Verständnisses.

Wenn wir auch nicht die ntl. Oikonomik-Texte von der antiken ökonomischen Tradition herleiten dürfen,<sup>71</sup> so müssen wir doch den Oikos als das grundlegende Sozialgebilde der damaligen Zeit ansehen. Die Haustafeln und Texte, in denen der Begriff Oikonomia vorkommt (1 Kor 9,17; Eph 1,10; 3,2,9; Kol 1,25; 1 Tim 1,4), können nicht losgelöst vom Oikos-Verständnis erschlossen werden.

Die sog. Haustafeln in Eph 5,22-6,9 und Kol 3,18-4,1 bestätigen uns deutlich dieses Verständnis des Hauses. Es werden Frauen und Männer, Kinder und Väter, Sklaven und Herren angesprochen, die in einem Haus leben. Dabei ist auffallend, daß die, die gesellschaftlich am geringsten geachtet wurden, zuerst genannt werden: Frauen, Kinder und Sklaven. Paulus spricht deutlich die damalige Hausstruktur an und die Schwierigkeiten des Zusammenlebens. Er gibt Anweisungen, wie das Zusammenleben in einer solchen Großfamilie geregelt werden soll.

In den Haustafeln geht es um die Lebensform des christlichen Hauses. Wie sollen die Beziehungen im Oikos geregelt werden? Auf dieses »Wie« kommt es wesentlich an.<sup>72</sup> Mit Recht betont Gielen: Dem Oikos kommt »von Anfang an eine herausragende Bedeutung für die Mission und Organisation des frühen Christentums« bei.<sup>73</sup>

Auffallend ist, daß die Bewohner des Oikos (Frauen, Kinder, Sklaven) als verantwortlich Handelnde beschrieben werden<sup>74</sup> und damit nicht von einer einseitig patriarchalischen Struktur die Rede ist, sondern von einer *Lebensgemeinschaft*. Alle im Haus unterstehen einem Herrn, dem *Kyrios*. Alle sind damit für die christliche Lebensgestaltung mitverantwortlich, auch wenn dem Hausvater eine höhere Verantwortung zukommt. Hier wird eindeutig die antike Oikonomiktradition verlassen, die umfangreiche moral-philosophische und sozialetische Erörterungen bietet, aber keine paränetischen Ausführungen zur gemeinsamen Lebensgestaltung.<sup>75</sup>

Die antike Rechtsstruktur des Oikos bleibt zwar auch im christlichen

71 Zur Diskussion der ntl. Haustafeln und der antiken Oikonomik, siehe Marlis Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, Frankfurt 1990.

72 Vgl. Gielen, 72.

73 Ebd., 70.

74 Vgl. Müller, 336ff.

75 Vgl. Gielen, a.a.O., 69.

Haus erhalten, »wird aber durch die Beziehung zum Kyrios erweitert und neu akzentuiert«. <sup>76</sup> Die Väter werden nicht auf ihr »eigenes Recht« (sui iuris) <sup>77</sup> verwiesen, sondern auf die Beziehung zum Kyrios (Kol 3,17). »Der Glaube an den Kyrios umfaßt und verändert alle Bereiche des Lebens, insbesondere auch die Lebensgemeinschaft im christlichen Haus.« <sup>78</sup>

Im christlichen Oikos steht der Kyrios im Zentrum. Der Kyrios hat auch das Recht, die Beziehungen im Haus zu regeln. Alle Hausbewohner unterstellen sich diesem Kyrios und tragen somit eine gemeinsame Verantwortung für die Lebensordnung, die ihnen von diesem Herrn aufgetragen wird. <sup>79</sup>

Das Haus, in dem der Kyrios der patria potestas <sup>80</sup> ist, ist ein offenes Haus, in dem ganz selbstverständlich Gastfreundschaft gewährt wird. (Apg 21,4-6.7f.15f, ferner Philemon 22, auch Röm 16,23.) Die Mahnungen zur Gastfreundschaft spielen im NT darum eine bedeutende Rolle. (Röm 12,13; 16,2; Hebr 13,2; 3 Joh 8.) Die Häuser dienen auch als Missionsstützpunkte. (Apg 18,3f; 1 Kor 16,19; Röm 16,3.5.) In der Antike war zwar generell der Mann Hausherr, aber die Witwe <sup>81</sup> oder die unverheiratete Frau konnte auch die Funktion des Hausherrn übernehmen. (Vgl. Lydia: Apg 16,15f; Phoebe: Röm 16,1f; Nympha: Kol 4,15.)

»Der Oikos als die alles prägende soziologische Größe der Antike bestimmte eben auch die soziologische Gestalt des Urchristentums. Ohne funktionstüchtige Hauswesen hätten, wie sich zeigte, christliche Gemeinden weder entstehen noch bestehen können.« <sup>82</sup>

76 Müller, 338.

77 Der patria potestas konnte das Kind nach seinem Ermessen züchtigen, sogar töten; er konnte Neugeborene aussetzen, Kinder beliebigen Alters kaufen, verpfänden oder Dritten zu Dienstleistungen zur Verfügung stellen. Der kleine Pauly, a.a.O., Bd. 4, Sp. 552.

78 Müller, 338.

79 »Deshalb können auch die Kinder als handelnde Personen gegenüber ihren Vätern angesprochen werden. Ihnen wird zugetraut, daß sie vom Herrn her ihr Verhalten bestimmt sein lassen. Und in gleicher Weise werden die Frauen und die Sklaven auf das eigene, vom Herrn her verantwortete Tun angesprochen.« Müller, 337.

80 Es ist auch auffallend, daß im NT zwar die zentrale Stellung des Hausvaters nicht bestritten wird, aber »nirgends Rechte oder Herrschaftsansprüche aus dieser herleitet, wohl aber Dienste und Pflichten. Denn jetzt bestimmt die Gemeinde das Leben im Oikos, ohne daß doch die Gehorsamspflicht von Kindern oder Sklaven zerstört würde; es ist die höchst eigentümliche, nur von der Wirklichkeit dieser Gemeinde her zu verstehende Erscheinung eines »gebrochenen« Patriarchalismus, über den in Gal 3,28 geschrieben steht: Daß nämlich jetzt nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib da sind, sondern »allesamt einer in Christus«. Alle Glieder des Oikos sind durch die Furcht Christi und Liebe neu einander zugeordnet; daher können Herrschafts- und Rechtsansprüche nicht mehr allgültig sein ... Das ist die »stille« Revolution für das Oikos-System, die freilich allein dort stattfinden kann, wo die Christusbotschaft die Häuser erobert.« H.-D. Wendland, Familie, Gesellschaft und Gemeinde in der Sicht der evangl. Sozialethik, in: Oeter, a.a.O., 293f.

81 Im römischen Recht war die Witwe eine Person sui iuris.

82 Gielen, a.a.O., 102.

Mit der Oikos-Wendung im Neuen Testament wird also eine bekannte Sicht des Hauses vorausgesetzt.

*Wir halten fest:* Das Haus spielt in der neutl. Zeit eine große Rolle im Blick auf den Vollzug des Glaubenslebens. Das geistliche Leben spielt sich vor allem im Alltag des Hauses ab, im Miteinander von Sklaven und Herrn, von Mann und Frau, von Eltern und Kindern. Damit eine Hausgemeinschaft überhaupt miteinander auskommt, bedarf es einer Ordnung, sagen wir einer Lebensordnung. Und genau darum geht es Paulus in den Haustafeln. Solch eine geistliche Lebensordnung finden wir auch in der Jerusalemer Gemeinde, die ihr gesamtes Leben miteinander gestaltete. Apg 2,42ff ist eine Kurzfassung solch einer Lebensordnung (vgl. auch 1 Tim 3,4f.12; 5,4).

### 3. Vom Haus zur Kleinfamilie

Dieses Verständnis vom Haus, wie wir es unter Punkt 2 dargestellt haben, finden wir bis ins 18. Jh. wieder. Die Oikonomik als Lehre vom Haus »umfaßt eben die Gesamtheit der menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten im Haus, das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Hausherrn und Gesinde (Sklaven) und die Erfüllung der in Haus- und Landwirtschaft gestellten Aufgaben.«<sup>83</sup>

Das »Ganze Haus« ist ein feststehender Begriff, der alle Bereiche des Lebens umfaßt. Das gilt für die Bauernfamilie wie für den Handwerksbetrieb, für das Kloster wie für die Kaufleute. »Für keinen der Hausbewohner, am wenigsten aber für die Hausmutter, gab es einen individuellen Lebensraum, eine irgendwie geartete »Intimsphäre«. Das Leben unterlag den Gesetzen der Ökonomik, die den Tageslauf bestimmten – und dem Dunst von Vieh und Vorräten, der den ganzen Hausraum erfüllte.«<sup>84</sup>

Jeder Bewohner des Hauses hatte seinen Platz und seine Aufgabe. Das Leben war nach gemeinsamen Ordnungen und Regeln bestimmt. Der einzelne hatte nicht viele individuelle Möglichkeiten der Lebensgestaltung, seine Position war vor allem von der Einordnung ins Ganze bestimmt. Lernen und Erziehen waren nicht abgelöst vom Alltagsleben, sondern vollzogen sich durch »Mitleben und Mitarbeit.«<sup>85</sup>

Das gesellschaftliche Leben war noch nicht in Arbeit und Freizeit aufge-

83 Otto Brunner, zitiert nach Detlev Ipsen, Das ganze Haus. Zur Kontinuität des Vergangenen, in: Oikos, 32.

84 Ingeborg Weber-Kellermann, Die Familie, Frankfurt a.M. 21990, 91.

85 Hofer, Familienbeziehungen, 45. Der Aspekt der Lebensform als entscheidendes Erziehungsmittel wird sehr gut herausgearbeitet von W. Brezinka, Erziehung als Lebenshilfe, Wien 1957 (1972).

teilt. Besonders die Frau hatte im Haus eine umfassende Verantwortung. Das Leben war auf Vorratswirtschaft angelegt.<sup>86</sup>

Erst gegen Ende des 18. Jh.s bildete sich eine neue bürgerliche Familienform heraus, die *Kernfamilie*, die sich im Laufe des 19. Jh.s zum vorherrschenden Typus entwickelte. Die Familie im 19. Jh. umfaßte Eltern und Kinder (die Durchschnittsfamilie hatte ca. 5 Kinder), aber auch einzelne Verwandte und Dienstpersonal. Allmählich bildete sich die heutige Form der Kleinfamilie. (Seit 1900 ist ein starker Geburtenrückgang zu verzeichnen. Um 1900 lag der Durchschnitt bei ca. 4,2, gegenwärtig bei 1,3.)<sup>87</sup> Dülmen nennt fünf Merkmale des bürgerlichen Familienideals.<sup>88</sup>

### 1. Die völlige Trennung von Arbeit und Haus.

Die Frau wird »erstmalig aus dem Kontext der Idee des ›ganzen Hauses‹ herausgelöst. Der Mann ist für die öffentliche Ordnung, die Erwerbstätigkeit außerhalb des Hauses zuständig, die Frau für die Verwaltung des Haushaltes, das Familienleben und die Erziehung der Kinder ... Damit verändert sich der soziale Status von Mann und Frau. Der Mann ist für die Außenkontakte zuständig, die Frau für den Innenbereich des Familienlebens.«<sup>89</sup>

### 2. Eine neue Bestimmung der Aufgabe der Frau.

Der Frau fallen drei Aufgaben zu, die der Hausfrau, der Mutter und der Gattin. Als Hausfrau ist sie für die Haushaltsführung und gesellschaftlichen Verpflichtungen zuständig, allerdings unter Mithilfe von Dienstmädchen.

86 Das Elternhaus Goethes beschreibt Freudenthal sehr anschaulich. Wir erhalten einen Einblick in das bürgerliche Haus zwischen 1760 und 1830. »Viele Güter wurden gar nicht gekauft, sondern im Urzustand oder halbfertigen Zustand in oder außer dem Haus verarbeitet. Im Herbst wurde im Haus ein Schwein geschlachtet und Gänse und Rindfleisch geräuchert und gepögelt. Wein aus dem eigenen Garten wurde gekeltert, Obst, Sauerkraut, Bohnen eingemacht. Frau Rat berichtet, als sie von ihren oft drückenden Hauspflichten spricht, daß in den fatalsten Monaten im Frühjahr, in denen sie vor Arbeit ›aus ihren Geschick und Gerick komme‹ nicht bloß Holz einkauft, Molken gekocht, die große Wäsche besorgt, sondern auch ›vor das ganze Jahr Butter zentnerweise eingemacht‹ wurde. Herr Rat lies auf der Mühle zu Niederursel Korn mahlen und das Mehl beim Bäcker für sich verbacken ... Die Waschfrau, die Reinemachefrau, die Näherin, der Schuster, der Schneider, die Schneiderin, der Fleischer, der Polsterer, der Ofensetzer, der Ofenkehrer, der Böttger, der Schmied, der Dachdecker, der Schornsteinfeger, ja, der Babier und der Zahnarzt wurden zu dem Haushalt zugehörigen Kräften gezählt. Es war ein großer Apparat, gleichsam eine Magazinverwaltung, die Frau Rat zu bewältigen hatte.« In: *Oikos*, 26ff.

87 Miegel/Wahl, a.a.O., bringen ausführliche Statistiken. Bei den weniger individualistisch geprägten Kulturen liegt die Geburtenrate gegenwärtig bei ca. 4 Kindern. Nach Norbert F. Schneider bestand die durchschnittliche Größe der privaten Haushalte 1890 aus 4,55 Mitgliedern, 1971 aus 2,66 und 1990 aus 2,25, a.a.O., 108.

88 Richard van Dühlmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Das Haus und seine Menschen*, München 1990, 227ff.

89 Ebd., 232.

Als Mutter war sie für das Familienleben und die Kindererziehung zuständig, obwohl die Erziehung der Kinder dem Mann oblag.

Als Gattin hatte sie dafür zu sorgen, daß der Mann ein angenehmes Heim vorfand und sie ihm das Leben verschönte.

### 3. *Das Verhältnis zu den Kindern veränderte sich.*

Die Mutteraufgaben bekommen ein neues Gewicht. Die Frau soll sich den Kindern widmen und den »schändlichen Einfluß der Ammen ausschalten«. <sup>90</sup> Sie soll die Kinder selbst stillen und erziehen. Vor allem soll sie die Kinder vor allen Fremdeinflüssen bewahren. Die Kinder bekommen ein eigenes Zimmer und teilen es nicht mehr mit dem Gesinde, auch Jungen und Mädchen werden getrennt.

### 4. *Die Liebesheirat wird zur Norm der bürgerlichen Gesellschaft.*

Dies bedeutet »wohl den stärksten Bruch mit der alten Familienordnung«. <sup>91</sup> In der traditionellen Ehe ging es nicht um Glückserfüllung und Lustgewinn, sondern um Sicherung des Hausstandes. Damit kommt es zur Aufwertung des Ehelebens und der Sexualität.

### 5. *Die Aufwertung des Verstandes.*

Moral wird großgeschrieben. Der Verstand soll die Triebe beherrschen. Damit wird mutatis mutandis die Hausfrau und Hausarbeit geboren. Die Hausarbeit bezieht sich auf die Arbeiten im Haushalt der bürgerlichen Familie. »Hausarbeit entstand im Rahmen des Umbruchs der Wirtschaftsweise von der ›Ökonomie des Ganzen Hauses‹ zur industriellen Warenproduktion, wo das Organisationsprinzip der industriellen Gesellschaft, die räumliche Trennung in Wohnen und Arbeiten, die vormoderne Produktionseinheit der Hausökonomie ablöst ... die Trennung der Lebensbereiche in privaten Wohn- und öffentlichen Berufsbereich hatte auch erhebliche Konsequenzen für die häusliche Arbeit: Hauswirtschaft wandelte sich zur Hausarbeit«. <sup>92</sup> So wurde die »Nur-Hausfrau« <sup>93</sup> geboren.

90 Ebd., 235.

91 Ebd., 236.

92 Irene Schicker-Ney, in: Oikos, 173.

93 Allerdings sind wir inzwischen bereits auf dem Weg, uns von der »Hausfrauenexistenz« zu verabschieden. So kommt Ilona Ostner in einer Untersuchung zum Ergebnis: »Das Ende der Hausfrau(enexistenz) ist ein weiterer Schritt hin zu einer Gesellschaft, in der prinzipiell alle Menschen im erwerbstätigen Alter – wenn auch bei Frauen noch etwas halbherzig – in erster Linie Arbeitsbürger sind, d.h. Individuen, die ihre Existenz nachweisbar durch eigene Leistung sichern sollen.« Welche Bedeutung aber hat die Hausarbeit dann noch? »Ob sie (Frau) ihrem Mann putzt und kocht und wäscht, ihm auch sonst zur Seite steht, wird bald niemanden mehr interessieren; es gilt als Privatsa-

Die Verkleinerung des Haushaltes im 20. Jh, bes. nach dem 2. Weltkrieg,<sup>94</sup> führt gegenwärtig zum allmählichen Verschwinden des Haushalts.<sup>95</sup> So wandelte sich die Lebensform der Großfamilie zum Singleleben.<sup>96</sup>

Das Haus, das seine Mitte im »Herd«<sup>97</sup> hatte, hat sich gewandelt zur unverbindlichen Kleinfamilie mit Kühlschrank und Mikrowelle<sup>98</sup>. Gemeinsames Leben, gegenseitige Rücksichtnahme, einordnen in eine vorgegebene Tradition gibt es nicht mehr oder nur noch bedingt.

All das werden wir berücksichtigen müssen, wenn wir von Familie heute sprechen, insbesondere der christlichen Familie.

#### 4. Die Chancen der christlichen Familie in einer pluralistischen Gesellschaft

Wenn wir die heutige Situation mit der des biblischen Hauses vergleichen, stellt sich die Frage: Wie ist christliche Familie *heute* lebbar? Ich möchte versuchen, einige Merkmale zu nennen.

##### 4.1. Der Wandel des Familienbegriffs

Es gilt die veränderte Situation, in der sich die heutige Kleinfamilie gegenüber der früheren Großfamilie befindet, zur Kenntnis zu nehmen.

Die Kleinfamilie ist den Anforderungen einer pluralistischen Gesellschaft nur schwer gewachsen.<sup>99</sup> Wo die übergreifenden Sozialisations- und Enkulturationsprozesse fehlen (makro-soziale Ebene), können Erziehungsmaßnahmen in der Kleinfamilie (mikro-soziale Ebene) nur schwer greifen<sup>100</sup>. Der Individualisierungsprozeß drängt die Kleinfamilie immer mehr

che, als Privatvergnügen und Privatbereich der Eheleute, wird gesellschaftlich nicht mehr honoriert.« Die kurze Geschichte der Haus(frauen)arbeit, in: *Wie geht's der Familie?*, 217f.

94 Siehe dazu Jürgen Schiers, *Oikos*, 188ff.

95 Ot Hoffmann, *Oikos*, 182ff.

96 H. Häussermann/W. Siebel, in: *Oikos*, 206ff.

97 Siehe dazu Dühlmen, a.a.O. Herd steht hier symbolisch für Wärme, Geborgenheit und ein Zuhause.

98 Zur Einkehr der Technik in den Haushalt und dem damit verbundenen Wandel des Familienlebens siehe S. Meyer/E. Schulz, a.a.O.

99 Die Soziologen sprechen heute allgemein von der »isolierten Kernfamilie« und deren »Funktionsverlust«, vgl. B. Schäfers, a.a.O., 111ff.

100 Erziehung ist aber auf »kulturelle Werte und insbesondere auf moralische Wertorientierungen, Normen und Verhaltensweisen gegründet«. F.W. Kron, *Grundwissen Pädagogik*, München/Basel 1994, 54. Fehlen diese, dann hat es die Kleinfamilie schwer, solche selber zu setzen. Hier ist auch ein Mitgrund zu suchen, warum religiöse (christliche) Sozialisation in der Familie heute kaum noch stattfindet.

in die Isolierung. Eine übergreifende Tradition gibt es nicht mehr. Die Familie ist vollständig auf sich selbst geworfen, das führt zu einem sensiblen Beziehungsgeflecht innerhalb der Familie. Alle Krisen zwischen Mann und Frau, von Eltern und Kindern haben unmittelbare Auswirkungen auf das Zusammenleben. Besonders schwierig und kritisch wird es in Ehekrisen, nach Ehescheidungen und bei Alleinerziehenden. In solchen Situationen droht die Familie ihre Identität zu verlieren. Ein demokratisches Gesellschaftsgefüge verlangt ein partnerschaftliches Miteinander, in dem die Eltern Autorität sind. Gelebt wird oft ein isoliertes Nebeneinander mit gegenseitigen Machtansprüchen und Machtkämpfen. Auch die christliche Familie unterliegt den Krisenerscheinungen der modernen Kleinfamilie. So droht die Kleinfamilie im gesellschaftlichen Pluralismus und dem ständigen Individualisierungsdruck immer mehr auseinanderzubrechen.

Die Gemeinsamkeiten werden immer weniger, der persönliche Entscheidungsdruck immer größer. Wir können uns das an der biblischen Aussage »Glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst du und dein Haus gerettet«, verdeutlichen. Wenn heute ein Verkündiger (Pfarrer/Evangelist) sagen würde: »Glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst du und deine Familie gerettet«, würden wir verständnislos darauf reagieren und es als unbiblisch zurückweisen. Im Sog des Individualisierungsprozesses können wir uns nicht mehr vorstellen, daß ein Vater oder auch eine Mutter solch einen positiven Einfluß auf die Familie hat, daß mit ihr die ganze Familie zum Glauben kommt.<sup>101</sup> Wir müssen uns hier fragen: Welchen Wert hat solch eine biblische Aussage noch, bzw. wie läßt sich der ntl. Hausbegriff auf die heutige Familie anwenden?

#### 4.2. Die Stärkung der Kleinfamilie

Die fehlende Tradition führt zu einer allgemeinen Unsicherheit im Blick auf die Gestaltung von Ehe- und Familienleben.<sup>102</sup> In Erziehungsfragen herrscht große Unsicherheit. Jede Familie schlägt sich nach bestem Wissen und Vermögen durch. Das Thema Familie wird immer mehr zur Randerscheinung. Hier liegt eindeutig ein familienpolitischer Auftrag für die Gemeinde Jesu vor. Es reicht einfach nicht aus, wenn der Zerfall der Familie beklagt wird. Es gilt, sich in der Öffentlichkeit für ein familiengerechtes

101 In meinem evangelistischen Dienst habe ich es öfters erlebt, daß Eltern über ihre Kinder/Jugendlichen zum Glauben kamen.

102 »In einer Gesellschaft, der zunehmend einheitliche Ziele und Werte abhanden kommen, die von der Pluralisierung der Lebensstile gekennzeichnet ist und in der sich die sozialstrukturell gegebenen objektiven Lebenschancen höchst unterschiedlich bieten, wird die Lebensgestaltung zu einem risikoreichen Unternehmen, bei dem sich das Subjekt immer weniger auf vorgegebene Normen und Modelle beziehen kann.« Heiner Kuupp, Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft, München 1994, 80.

Leben in Wohnungsbau, Kommunen und Städteplanung, Kindergarten, Schule und Arbeitsplatz einzusetzen. Vor allem gilt es, der Mutter als Erzieherin und Hausfrau zur Anerkennung zu helfen. Auch die Vaterrolle muß neu bedacht werden. Zu viele Väter haben sich der Verantwortung für die Familie entzogen.<sup>103</sup> Für die Gestaltung des Familienlebens sind Mann und Frau verantwortlich.

Die Kleinfamilie bedarf vielfacher Hilfen: in Ehe- und Erziehungsfragen, Umgang mit der Freizeit und Medien, kurzum: Hilfen und Mut zur Lebensgestaltung. Hilfen, um Erziehungsziele zu formulieren und Mittel zu wählen, diese Ziele zu erreichen.<sup>104</sup>

Dazu kommt, daß auch in der christlichen Gemeinde immer mehr Alleinerziehende und Patchworkfamilien zu finden sind und nach Lage der Dinge noch zunehmen werden. Gerade Alleinerziehende stehen in unserer pluralistischen Gesellschaft auf einsamen Posten, oft isoliert und alleingelassen. Die Stärkung der Familie muß auch Hilfen für die Alleinerziehenden beinhalten.

Der »generelle Wandel von geschlossenen und verbindlichen zu offenen und zu gestaltenden sozialen Systemen«<sup>105</sup> hat Konsequenzen für die Familie, sie ist dem Druck der Eigenverantwortlichkeit nicht gewachsen. Sie braucht Beistand von außen, damit sie innen stabil wird. Damit kommt der Gemeinde eine besondere Bedeutung im Blick auf die Familie zu.

### 4.3. Familie und Gemeinde

Familie und Gemeinde haben sich weithin auseinandergelebt. Die Familie spielt in der Gemeinde eine untergeordnete Rolle. Viele Gemeinden leben

103 Der Aufschrei der Gesellschaft nach dem Vater ist in den letzten Jahren unüberhörbar geworden. Eine Fülle von Vaterliteratur wie: »Sagt uns, wo die Väter sind. Von Arbeitsucht und Fahnenflucht des zweiten Elternteils«, »Neue Väterlichkeit«, »Söhne ohne Väter. Vom Fehlen des männlichen Vorbilds«, »Gute Väter selbstbewußte Töchter. Die Bedeutung des Vaters für die Erziehung«, »Väter sind die besseren Mütter«, »Aufbruch zu den Vätern« u.a. zeugt davon. Besonders auffallend ist die Entdeckung des Vaters aus entwicklungspsychologischer Sicht. Wurde bisher nur von der Mutter-Kind-Beziehung gesprochen, so weiß man heute, daß auch die Vaterbeziehung für die Entwicklung des Kindes von großer Bedeutung ist. Hierzu die umfassende Studie von Wassilios E. Fthenakis: Väter, zwei Bände, dtv München 1988.

Zur Bedeutung des Vaters in der Erziehung siehe: W. Faix, Vatersein – was heißt das? Der Vater auf der Suche nach seiner Identität, Aus dem Lebenszentrum Adelshofen Nr. 143, September 1994.

104 »Jede Krise der Wertorientierung bewirkt auch eine Erziehungskrise ... Das ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß niemand erziehen kann, ohne zu werten. Erziehung setzt Entscheidungen voraus. Wer erzieht, muß wissen, was er will. Er braucht Erziehungsziele, und er muß Mittel wählen, durch die sie erreicht werden.« Wolfgang Brezinka, Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft, München <sup>3</sup>1993, 12.

105 H. Keupp, Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft, a.a.O., 81.

von stabilen Familien, während Gemeinden wenig dazu tun, Familien zu stabilisieren. Wir müssen wieder neu lernen, daß Familie und Gemeinde zusammengehören und sich gegenseitig ergänzen. Dazu ist es nötig, daß die Familie als kleine Gemeinde lebt, d.h. ein eigenes geistliches Leben hat. Calvin konnte noch sagen: »Das Haus eines Christen soll wie eine kleine Gemeinde sein«<sup>106</sup>. Umgekehrt gilt, daß die Gemeinde wie eine Familie leben sollte. Dieses In- und Miteinander ist unbedingt zur gegenseitigen Befruchtung nötig. Dafür ist es wichtig, daß es familiengerechte Veranstaltungen gibt und die Gesamtstruktur der Gemeinde so aufgebaut ist, daß die Familie ihren Platz darin hat. Wir müssen wieder Wege finden, wie Haus (Familie) und Gemeinde (Familie Gottes) näher zusammenrücken, sich gegenseitig ergänzen und voneinander lernen. Damit dies geschehen kann, muß sich das Gemeinde- und Familienbild ändern. Die Gemeinde darf nicht nur Erwartungen und Forderungen an die Familie stellen, sondern muß sich mitverantwortlich für die Gestaltung des Familienlebens sehen. Sie muß für die Rahmenbedingungen sorgen, damit christliches Familienleben in unserer »Risikogesellschaft«<sup>107</sup> lebbar wird. Sämtliche Gemeindeaufbauprogramme haben diesen Aspekt bisher kaum berücksichtigt.<sup>108</sup>

#### 4.4. Christliche Lebensgemeinschaften

Wir müssen erkennen, daß eine Kleinfamilie einfach zu klein ist, um all das ins Leben umzusetzen, was die Bibel an christlichem Familienleben erwartet.<sup>109</sup> Die Kleinfamilie ist nicht das typische Bild der biblischen Familie. Nun können wir weder gesellschaftlich noch soziologisch zurück zum Verständnis des Hauses, wie es uns in der Bibel beschrieben wird. Aber wir können die Isolation der Kleinfamilie durchbrechen und helfende Lebensgemeinschaften bilden, die sich gegenseitig unterstützen und nach einer biblischen Lebensgestaltung fragen. Gott hat den Menschen als ergänzungsbedürftig geschaffen. Die Gaben sind unterschiedlich verteilt. Der eine hat eine Sicht fürs geistliche Leben, der andere kann gut mit Kindern umgehen, der dritte ist praktisch veranlagt, der vierte mehr lehrmäßig

106 Zitiert nach R.Hedtke, Erziehung durch die Kirche bei Calvin, Heidelberg 1969, 69.

107 Ulrich Beck, a.a.O. Der Begriff »Risikogesellschaft« ist inzwischen zum klassischen Ausdruck für moderne Gesellschaften geworden.

108 Wie schwer sich Gemeinden darin tun, zeigte sich im »Internationalen Jahr der Familie« 1994. Nur wenige Gemeinden nutzten die Chancen, die dieses Jahr bot, um familiengerechte Programme und Erziehungshilfen der Öffentlichkeit anzubieten. Gerade dieses Jahr zeigte sehr deutlich, daß auch die christliche Familie ins Private abgerutscht ist.

109 Sehr pointiert formuliert es Wolfgang Brezinka aus pädagogischer Sicht: »Die meisten modernen Familien sind zu klein, und viele Eltern sind zu schwach, um auf sich allein gestellt gegen den Druck einer laxen Umwelt eine moralisch anspruchsvolle und lebensfrohe Familienkultur pflegen zu können.« A.a.O., 56.

u.s.w. Wenn sich alle zusammentun und gemeinsam die Aufgaben des Lebens anpacken, wird vieles leichter.

Wir brauchen dringt *übergreifende Lebensordnungen*, die einzelnen Familien helfen, sich zu orientieren und ihr Familienleben zu gestalten.<sup>110</sup>

Wir brauchen »Vorhutgruppen«<sup>111</sup>, die *Wertorientierung geben und zeichenhaft leben und an denen sich andere Familien orientieren können*.

Thea Sprey-Wessing spricht sogar von »internatsmäßigen Angeboten, die den Prozeß »Familie leben lernen« langfristig« fördern.<sup>112</sup> Die Vizepräsidentin des katholischen Frauenbundes, Annette Schavan, fordert dazu auf, »Eigeninitiativen, Selbstorganisation und Selbstkontrolle der Familie untereinander zu fördern und soziale integrative Mitlebensformen im Alltag zu entwickeln«, um der Individualisierung entgegenzuhalten und der menschlichen Suche nach Bindung zu entsprechen.<sup>113</sup>

Diese Forderung gründet auf der Grunderkenntnis, daß der Mensch ein Sozial- und Kulturwesen ist. »Vor ihm liegen unzählige Möglichkeiten der Lebensgestaltung«.<sup>114</sup> D.h. der Mensch und die Familie brauchen Vorgaben, Hilfen und Ordnungen, denen sie sich anschließen können bzw. in denen sie Orientierung und Halt finden.<sup>115</sup>

Vielleicht sollten wir vom jüdischen Volk lernen, das nur überleben konnte (trotz härtester Verfolgungen), weil es sich als eine übergeordnete »Hausgemeinschaft« (»Haus Israel«) verstand, die über die üblichen Familienbande hinaus geht. Der Glaube, verbunden mit einer Lebensform, prägt das jüdische Volksleben.<sup>116</sup>

110 Aus der Pädagogik wissen wir, daß nicht nur das gute Vorbild und die gezielten Erziehungsmaßnahmen die gewünschtenacherfolge bringen, sondern vielmehr die *Lebensform/Lebensgestaltung/Lebensordnung*, in der das Kind aufwächst, prägend sind.

111 Hillmann, a.a.O., 132ff spricht von solchen »Vorhutgruppen«, die Wertorientierungen setzten. Als Beispiel nennt er die sog. 68er und ihren Einfluß auf den Wertwandel. Hillmann ist der Meinung, daß in einer pluralistischen Gesellschaft sich ständig neue Werte bilden müssen; damit dies geschehen kann, braucht es solche Vorhutgruppen.

112 Familienbildung in der Neuorientierung, in: Familienreport 1994, 194.

113 Individualisierung und Bindung, in: R. Göhner (Hg.), Die Gesellschaft von morgen, München 1993, 167.

114 Günter Krüger, Lebensformen christlicher Gemeinschaften, Heidelberg 1969, 96. Krüger kann sogar pointiert formulieren: »Der Mensch wird zum Menschen dadurch, daß er in sozialen Gruppen lebt (= Kommunikation), die bestimmte Lebensordnungen ausgebildet haben (= Institutionen).« 97.

115 »Weil wir (Menschen) ohne fixe Prägung sind, brauchen wir eine Form; weil wir in der Gefahr stehen, dem regellosen Zudrang der Dinge zu erliegen, bedürfen wir einer Verfassung, eines Halts ... Der Mensch ist a priori ratlos und haltlos, formlos und ungefaßt.« E. Fink, zitiert bei G. Krüger, a.a.O., 96.

116 Leo Trepp beschreibt die jüdische Volksgemeinschaft mit folgenden Worten: »In einer Hausgemeinschaft bildet sich eine nur ihr eigentümliche Atmosphäre heraus. Sie entsteht durch die Liebe ihrer Angehörigen zueinander, durch die ihnen gemeinsame Überlieferung, die jedes einzelne von ihnen prägt, durch die Erfahrungen, die sie gemeinsam machten und noch machen werden. Der Geist dieser Atmosphäre umgreift nicht nur

Wolfgang Brezinka begründet die Notwendigkeit, »größere Gemeinschaften von Gleichgesinnten«<sup>117</sup> zu schaffen, mit dem Pluralismus der Gegenwart und der kindlichen Entwicklung, die solche Lebensgemeinschaften zur gesunden Entwicklung benötigen.

»Je reicher, vielgestaltiger und widersprüchlicher die Kultur einer pluralistischen Gesellschaft ist, desto notwendiger ist es für den einzelnen, daß er sich auf die eigene vertraute Gruppe und ihre Lebensordnung konzentriert und abweist, was mit ihr unverträglich ist. Anders kann man weder seine geistige Heimat noch sein seelisches Gleichgewicht bewahren.

Die erste Vorbedingung dafür, daß Kinder lebensstüchtig werden können, ist eine gute überpersönliche Lebensordnung, die am Beispiel liebevoller Eltern und anderer vertrauter Mitmenschen erfahrbar ist. Durch Erziehung kann nur ergänzt und eventuell korrigiert werden, was die Kinder im Umgang mit den Menschen und Dingen ihres Lebensraumes von selbst lernen. Darum kommt alles darauf an, daß in diesem Lebensraum die wertvollen Inhalte die minderwertigen überwiegen. Deshalb besteht die wichtigste Aufgabe der Erzieher darin, sich selbst und den gemeinsamen Lebensraum in Ordnung zu halten.« (55) »Die gute Familie als Zelle einer Gesinnungs- oder Glaubensgemeinschaft ist in der pluralistischen Gesellschaft die wichtigste Vorbedingung dafür, daß Kinder lebensstüchtig werden können. Darum muß der Einfluß der Familie und der Lebensordnung der Glaubensgemeinschaft, der sie angehört, auf ihre Kinder so lange wie möglich erhalten bleiben. Kein weltanschaulich neutrales staatliches Schulsystem kann seine guten Wirkungen ersetzen.« (57)

»Nur eine Gemeinschaft, die unbekümmert um den Meinungswirrwarr in der Welt ihre eigenen Ideale festhält und glaubwürdig nach ihnen lebt, hat eine Chance, auch ihrem Nachwuchs zur Orientierung verhelfen zu können. Für die Erziehung gilt hier selbstverständlich, daß man nicht alles ungesiebt an die Kinder heranläßt, und daß nicht alles erlaubt oder geduldet wird, was ihnen einfällt oder was sie andere tun sehen ...

Darum brauchen Eltern und Kinder eine größere Gemeinschaft von Gleichgesinnten, die ihren Umgangskreis erweitert und sie durch ihre Lebensordnung stützt: eine überfami-

alle, die innerhalb der Familienwohnstatt leben, sondern auch jene, die es in die Fremde verschlug, nicht nur die, die in das Heim hineingeboren wurden, sondern auch jene, die sich erst später der Gemeinschaft anschlossen. Jede Familie bringt auf eine bestimmte, allen ihren Mitgliedern gemeinsame Art diesen Geist in Sitten und Bräuchen zum Ausdruck. Und sogar jene unter den Familienangehörigen, die diese Ausdrucksformen ablehnen, haben Teil an dem spezifischen Familiengeist, an der Liebe, ja selbst an den Konflikten der Familie und bleiben einander durch ein Gefühl der Verwandtschaft, die nichts mit einem politischen Zusammenschluß zu tun hat, verbunden. So beschaffen ist das Haus Israel: geformt durch seine Geschichte, seine Hoffnungen, seine Traditionen, seine Prüfungen und Erfolge in Vergangenheit und Gegenwart, durch das Füreinandereinstehen seiner Mitglieder und ihre Bindung an das Vätererbe.« Das Judentum, Hamburg<sup>2</sup>1976, 9f.

117 Brezinka, a.a.O., 55ff. An anderer Stelle (Der erziehungsbedürftige Mensch und die Institutionen) begründet Brezinka die Notwendigkeit solcher übergreifender Lebensordnungen für den heranwachsenden Menschen mit: »Sie orientieren sein Verhalten ... Sie entlasten vom Druck der Entscheidungen ... Sie machen das Handeln und seine Folgen voraussehbar ... Sie ermöglichen höhere Formen des Verhaltens und der Motivation, die ohne äußere Stützen nie erreichbar wären.« Zitiert nach G. Krüger, a.a.O., 97f.

liäre und zugleich familiennahe und überschaubare Gemeinschaft, die die Isolierung der Kleinfamilie verhindert.« (56)

Brenzinka setzt darum die Hoffnung auf »kleine Gemeinschaften« die wirkungsvolle Träger der Erneuerung werden können, weil »richtige Einsicht und der gute Wille nicht ausreichen, um einen Lebensstil durchzuhalten, der dem widerspricht, was allgemein üblich ist. Darum muß man sich mit gleichgesinnten Menschen zusammenschließen«. <sup>118</sup>

Damit wächst der Gemeinde Jesu eine neue Aufgabe zu: *der Auftrag, das Leben zu gestalten*. Die Lebensgestaltung kann und darf nicht dem Vermögen des einzelnen überlassen werden (individualistische Lebensphilosophie des postmodernen Menschen), sie ist Aufgabe der ganzen Gemeinde, wie es im NT selbstverständlich ist. Da die meisten Gemeinden noch nicht in der Lage sind, diese Aufgabe zu übernehmen, sollten sich einzelne und Familien in der Gemeinde überregional zusammenschließen, um über eine gemeinsame Lebensordnung nachzudenken, sich in Erziehungsfragen, Freizeitgestaltung, Umgang mit Geld und Besitz, Berufsleben und persönliche Lebensgestaltung abzusprechen und zu helfen.

Wir müssen lernen, die Bibel aus der Sicht der Familie und des Zusammenlebens neu zu lesen – und nicht nur aus der rein persönlichen Perspektive.

Lebensgemeinschaften, die hier schon Erfahrungen gesammelt haben (bes. dort wo Familien verbindlich miteinander leben), sollten sich öffnen, um anderen Familien und Interessenten Einsicht in solche verbindlichen Lebensordnungen zu geben.

Ich weiß, daß ich damit einen Bereich anspreche, der völlig gegen den augenblicklichen Trend geht. Aber wir kommen nicht umhin, uns den Herausforderungen unserer Zeit zu stellen, und zwar nicht nur in apologetischer Hinsicht und der Klage, wie schlimm alles heute doch ist und daß es früher viel besser war, sondern indem wir in einer pluralistisch-individualistisch geprägten Gesellschaft *neue Lebensformen* entwickeln und einer säkularisierten Welt zur Nachahmung vorleben. Ich plädiere dafür, daß Christen zum Vorreiter neuer Entwicklungen werden und nicht immer der Zeit hinterherhinken. Die Stimmen häufen sich im säkularen Bereich, die ein Umdenken aus der »*Kultur des Narzißmus*«<sup>119</sup> und der »*Ich-Kultur*«<sup>120</sup> fordern. Der amerikanische Soziologe Amitai Etzioni fordert dieses Umdenken für die Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Etzioni plädiert dafür, daß die Menschen sich auf allen Bereichen des Lebens mehr helfen sollten und

118 Erziehung als Lebenshilfe, a.a.O., 296.

119 Christopher Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980.

120 Usula Nuber, Psych. Heute, 6 (1993) 20ff; dies., Die Egoismus-Falle, Warum Selbstverwirklichung oft so einsam macht, Stuttgart, 1993.

daß das Gemeinschaftsgefühl gestärkt werden muß. Der »Kommunitarismus«<sup>121</sup> (wie er diese Bewegung nennt) hat sich zum Ziel gesetzt, Werte wie Familie, Schule und Nachbarschaft als die drei Grundfesten der Gesellschaft neu zu stärken.

Es ist bezeichnend, daß eine Zeitschrift wie »Psychologie Heute«<sup>122</sup> als Leitartikel eine Darstellung der konservativen Täuferbewegung der Amischen brachte, und zwar bewußt als eine Herausforderung, um das »Gemeinschaftsleben« zur Diskussion zu stellen. Müssen wir Christen uns wieder einmal von der »Welt« sagen lassen, wo es lang geht?

#### 4.5. Das offene Haus

Die christliche Familie darf sich nicht ins Private zurückziehen. Sie muß ihr Familienleben so gestalten, daß es zum Modell für ein Familienleben schlechthin wird. In der Transparenz des eigenen Lebens gewinnt sie ihre missionarische Kraft. Offenes Haus bedeutet, daß das christliche Familienleben so gestaltet ist, daß Kinder aus der Nachbarschaft, Freunde und Bekannte daran teilhaben können. Offenes Haus bedeutet nicht, sich von anderen überrollen zu lassen und keinen eigenen Lebensraum mehr zu haben. Sondern genau das Gegenteil: *Die Familie gestaltet ihr Leben so, daß sie nicht vom Alltagsstreß aufgefressen wird. Weil sie ihr Alltagsleben und ihr geistliches Leben geordnet und strukturiert hat, kann sie andere daran teilnehmen lassen. In der Ordnung besteht die Freiheit.*

Auf diese Weise könnte die christliche Familie Modellcharakter bekommen, wo man beispielsweise sehen kann, wie gestritten, aber sich auch versöhnt wird, Konflikte ausgetragen und nicht unter den Teppich gekehrt werden und wie Belastungen und Schwierigkeiten im Glauben auf Jesus Christus zu bewältigen sind. Kurz: wo keine christliche Scheinwelt demonstriert wird, sondern wo sich der Glaube im Alltagsstreß bewährt. Hier liegt ein großes Übungsfeld vor uns.

In einer pluralistisch-individualistischen Gesellschaft bekommt ein Leben, das transparent für andere ist, neue Bedeutung. Die Vernachlässigung des christlichen Hauses, besonders auch des Pfarrhauses<sup>123</sup>, hat sich nachteilig auf die christliche Familie ausgewirkt. Hier gilt es von den Vätern zu

121 Jenseits des Egoismus-Prinzips. Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Stuttgart 1994.

122 Wolfgang Möller-Streitböcker, Stille Rebellen. Amerikas Amische – die gelebte Utopie. Psych. Heute 8 (1994) 28ff.

123 Leider wurde das evangelische Pfarrhaus und seine Bedeutung für das christliche Familienleben in den letzten Jahrzehnten stark vernachlässigt. Theo Sorg hat sich als einziger bemüht (soweit ich es sehen kann), die Bedeutung des Pfarrhauses herauszustellen. Das Haus bei der Kirche – ein »Haus in der Zeit«. Probleme in Pfarrhaus und Pfarrfamilie heute, ThB 1 (1986) 7ff.

lernen. Als Beispiel sei auf J.Ch. Blumhardts Hauskirche hingewiesen. Es ist Rudolf Bohren zu danken, der schon vor mehr als 30 Jahren die Bedeutung der Hauskirche von Blumhardt herausgearbeitet hat.<sup>124</sup>

Es gilt die Gabe des Hauses wieder zu entdecken und es »zum Prototypen und Vorbild aller anderen Christenhäuser« werden zu lassen.<sup>125</sup> Bohren zieht vier praktische Konsequenzen für das Pfarrhaus der Gegenwart:

1. »Das Haus ist nicht Last, sondern so etwas wie ein Charisma. Es muß aber in seiner Möglichkeit erkannt und genutzt werden!«
2. »Die Gastlichkeit des Pfarrhauses setzt voraus, daß der Pfarrer nicht eine ›doppelte Existenz‹ führt: hier Amt, hier Privatleben; auch nicht, daß er gänzlich aufgeht in seinem Amt, vielmehr daß er in der Ganzheit existiert, daß das Menschliche und das Amtliche eine Harmonie, daß Spiel und Liturgie eine Einheit bilden. Die Gastfreundschaft wird dann nicht eine neue Last für den geplagten Pfarrer und für die arme Pfarrfrau ... Damit bekommt das Pfarrhaus ganz von selbst Modellcharakter für viele Häuser der Gemeinde.«
3. »Wenn der Pfarrer es lernt, so häuslich und d.h. gastfreundlich zu leben, dann lernt er damit auch neu den Hausbesuch, er wird ›Hausfreund‹ in den Häusern.«
4. »Als Hausfreund wird der Pfarrer damit Gemeinde bauen, daß er Häuser der Gemeinde als Pfarrhäuser installiert, als ›Hauskirchen‹.«<sup>126</sup>

Dietrich Bonhoeffer beschreibt in seiner berühmten »Traupredigt aus der Zelle« das Haus auf ähnliche Weise: »Was ein Haus bedeuten kann, ist heute bei den meisten in Vergessenheit geraten, uns anderen aber ist es gerade in unserer Zeit besonders klar geworden. Es ist mitten in der Welt ein Reich für sich, eine Burg im Sturm der Zeit, eine Zuflucht, ja ein Heiligtum; es steht nicht auf dem schwankenden Boden der wechselnden Ereignisse des äußeren und öffentlichen Lebens, sondern es hat seine Ruhe in Gott, d.h. es hat von Gott seinen eigenen Sinn und Wert, sein eigenes Wesen und Recht, seine eigene Bestimmung und Würde. Es ist eine Gründung Gottes in der Welt, der Ort, an dem – was auch in der Welt vorgehen mag – Friede, Stille, Freude, Liebe, Reinheit, Zucht, Ehrfurcht, Gehorsam, Überlieferung und in dem allen – Glück wohnen soll.«<sup>127</sup>

124 Die Hauskirche J.Ch. Blumhardts. Anmerkungen zur seelsorgerlichen Funktion des Hauses, *EvTheol* 19 (1959) 291ff, wieder abgedruckt in: W. Aebischer/H. Dürr (Hg.) *Die Kunst gemeinsamer Nachfolge*, Basel 1992, 47ff.

125 Ebd., 49.

126 Ebd., 63.

127 WE, 44f.

# Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtreaktion:	Helge Stadelmann
Altes Testament:	Helmuth Pehlke
Neues Testament:	Wilfrid Haubeck
Systematische Theologie	Helmut Burkhardt und Reinhard E. Frische
Historische Theologie:	Lutz E. von Padberg
Praktische Theologie:	Helge Stadelmann

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

## Rezensionen (JETH 1995) im Überblick

- Albrecht, R./Becker, W./Hirschmüller, M., Schmeckt und sehet: Das Abendmahl in biblischer, dogmatischer und liturgischer Perspektive, JETH 9 (1995) (M. Otto): S. 375-376
- Angenendt, A., Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 255-257
- Austad, T., Der Atem des Glaubens: Wie wir heute beten können, JETH 9 (1995) (A.M. Forster-Sauer): S. 344-345
- Baral, K., Handbuch der biblischen Glaubenslehre: Grundlagen für Glauben und Leben, JETH 9 (1995) (A. Wahlen): S. 327-329
- Bellardi, W., Die Vorstufen der Collegia pietatis bei Philipp Jakob Spener; JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 279-281
- Betz, O./Riesner, R., Jesus, Qumran und der Vatikan: Klarstellungen, JETH 9 (1995) (C.P. Thiede) S. 242-244
- Biener, H., Christliche Rundfunksender weltweit: Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz, JETH 9 (1995) (P. Fischer): S. 397-398
- Bieritz, K.-H., Das Kirchenjahr: Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 257-258
- Bittner, W., Bist du es, Gott? – Liebe, Leid, Ungerechtigkeit: Biblische Steine auf dem Weg durch unsere Zeit, JETH 9 (1995) (A.M. Forster-Sauer): S. 330-331
- Bloth, P.C., Praktische Theologie. Grundkurs Theologie 8, JETH 9 (1995) (H. Stadelmann): S. 360-361

- Bouman, J., Christen und Moslems: Glauben sie an einen Gott? Gemeinsamkeiten und Unterschiede, JETH 9 (1995) (J. Kraft): S. 355-357
- Bräumer, H./Stöckle, Th., Mit dem Herzen hören: Das Zentrum der Seelsorge, JETH 9 (1995) (M. Sachs): S. 361-363
- Bühmann, W./Scherer, K., Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assoziation bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, JETH 9 (1995) (H. von Siebenthal): S. 188-191
- Bürgener, K., Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten: Eine Osterharmonie ist möglich, JETH 9 (1995) (A.D. Baum): S. 221-222
- Burkhardt, H./Swarat, U. (Hg.), Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 2: G-N; Bd. 3: O-Z, JETH 9 (1995) (G. Maier): S. 305-309
- Burkhardt, H. (Hg.), Christliche Ethik im Wandel der Systeme, JETH 9 (1995) (H.U. Reifler): S. 333-334
- Carey, W., Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden, JETH 9 (1995) (H. Kasdorf): S. 391-395
- Dagron, G./Riché, P./Vauchez, A. (Hg.), Bischöfe, Mönche, Kaiser (642-1054), JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 266-269
- Dern, Ch., Die täglichen LOSUNGEN und Lehrtexte der Brüdergemeine für das Jahr 1995 in der URSPRACHE: Hebräisch/Griechisch mit Übersetzungshilfe; JETH 1995 (H. Stadelmann): S. 359
- Dieterich, M. (Hg.), Praxisbuch Seelsorge mit Kindern: In Liebe leiten, JETH 9 (1995) (S.D. Harbich): S. 368-370
- Dockery, D.S./Mathews, K.A./Sloan, R.B., Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources, JETH 9 (1995) (H. Pehlke): S. 186
- Drechsel, J./Meyer-Baltensweiler, E./Williams, D. (Hg.), Brunnen Bibel Lexikon, JETH 9 (1995) (H.-W. Neudorfer): S. 191-193
- Ellingworth, P., Commentary on Hebrew, The New International Greek Testament Commentary, JETH 9 (1995) (H. von Siebenthal): S. 209-211
- Ennulat, A., Die »Minor Agreements«: Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/62, JETH 9 (1995) (R. Riesner): S. 223-229
- Ferrari d'Occhieppo, K., Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht: Legende oder Tatsache?, JETH 9 (1995) (Ch. Stenschke): S. 230-233
- Francke, A.H., Segensvolle Fußstapfen: Geschichte der Entstehung der Halleschen Anstalten von August Hermann Francke selbst erzählt, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 281-282
- Frische, R. (Hg.), Zur Initiative befreit: C.F. Spittler und unser Auftrag heute, JETH 9 (1995) (Th. Baumann): S. 289-290
- Gäbler, U. u.a. (Hg.), Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 292-294
- Gassmann, L., Das anthroposophische Bibelverständnis: Eine kritische Un-

- tersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling, JETH 9 (1995) (E. Kollmar): S. 354-355
- Gerlach, R.-E., Carl Brockhaus: Ein Leben für Gott und die Brüder, JETH 9 (1995) (St. Holthaus): S. 282-284
- Gill, D.W.J./Gempf, C. (Hg.), The Book of Acts in Its First-Century Setting 2, JETH 9 (1995) (E.J. Schnabel): S. 239-242
- McGinn, B./Meyendorff, J./Leclercq, J. (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, JETH 9 (1995) (O. Föllner): S. 345-347
- Gitt, W., In 6 Tagen vom Chaos zum Menschen – Logos oder Chaos?, JETH 9 (1995) (H.W. Beck): S. 324-325
- Gitt, W., Am Anfang war die Information – Herkunft des Lebens aus der Sicht der Informatik. Was ist Information?, JETH 9 (1995) (H.W. Beck): S. 324-325
- Goertz, H.-J., Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit, JETH 9 (1995) (K. vom Orde): S. 284-288
- Hägele, F. (Hg.), Friedrich Traub: Ein Pionier der Chinamission – aus Liebe zu Christus, JETH 9 (1995) (H. Kasdorf): S. 395-397
- Hamel, M., Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie, JETH 9 (1995) (L. Gassmann): S. 351-353
- Haubeck, W./von Siebenthal, H., Neuer Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament (Römer bis Offenbarung), JETH 9 (1995) (R. Riesner): S. 196-198
- Haupt, M., Was wir heute feiern: Ursprung und Sinn der christlichen Feste, JETH 9 (1995) (F. Hohmeier): S. 376-380
- Hengel, M./Löhr, H. (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, JETH 9 (1995) (W. Haubeck): S. 198-202
- Hoeppeke, H.-J./Sauer, A. (Hg.), Glaubend leben: Gerhard Ruhbach zum 60. Geburtstag, JETH 9 (1995) (H.H. Klement): S. 259-261
- Holthaus, St./Schirmmacher, Th., Der Kampf um die Bibel: 100 Jahre Bibelbund (1894-1994), JETH 9 (1995) (D. Meyer-Liedholz): S. 309-312
- Houtman, C., Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, JETH 9 (1995) (M. Dreytza): S. 153-155
- Jütte, R. (Hg.), Geschichte der Abtreibung: Von der Antike bis zur Gegenwart, JETH 9 (1995) (J.-B. Klautke): S. 339
- Junker, R., Leben durch Sterben? Schöpfung, Heilsgeschichte und Evolution, JETH 9 (1995) (H. Hafner): S. 318-323
- Kaiser, W.C./Moisés, S., An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning, JETH 9 (1995) (H. Pehlke): S. 185-186
- Kettling, S., Du gibst mich nicht dem Tode preis, JETH 9 (1995) (L. Weinhold): S. 331-333

- Klautke, J.-B., Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit? Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Obrigkeit (bis zum 18. Jahrhundert), JETH 9 (1995) (B. Kaiser): S. 336-337
- Klein, W./Blomberg, C.L./Hubbard Jr., R.L., Introduction to Biblical Interpretation, JETH 9 (1995) (H. Pehlke): S. 182-185
- Krimmer, H./Holland, M., Erster und Zweiter Petrusbrief, Edition C-Bibelkommentar 20, JETH 9 (1995) (M. Schröder): S. 211-214
- Lachmann, W. (Hg.), Umwelt – Wirtschaft – Ethik: Die ökologische Herausforderung aus wirtschaftlicher und ethischer Sicht, JETH 9 (1995) (W. Gut): S. 338-339
- Lees, Sh. (Hg.), Gleichwertig oder gleichberechtigt: Die Rolle der Frau, JETH 9 (1995) (W. Neuer): S. 340-342
- Leiner, H., Ja zum Leben: Der Kampf um den Paragraphen 218 und eine christlich verantwortbare Regelung der Abtreibung, JETH 9 (1995) (J.-B. Klautke): S. 340
- Linnemann, E., Gibt es ein synoptisches Problem? JETH 9 (1995) (R. Riesner): S. 223-229
- Marchlowitz, B., Freikirchlicher Gemeindeaufbau: Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses, JETH 9 (1995) (H. Stadelmann): S. 384-387
- Maier, G., Das dritte Buch Mose. Wuppertaler Studienbibel, JETH 9 (1995) (W. Hilbrands): S. 161-164
- Mauerhofer, E., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. 1: Matthäus – Apostelgeschichte, JETH 9 (1995) (A.D. Baum): S. 202-205
- Melanchthon, Ph., Loci Communes 1521: Lateinisch-Deutsch, JETH 9 (1995) (J.H. Schmid): S. 274-276
- Müller, Ch.R., Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden, JETH 9 (1995) (St. Holthaus): S. 290-291
- Neef, H.-D., Gottes himmlischer Thronrat: Hintergrund und Bedeutung von sod JHWH im Alten Testament, JETH 9 (1995) (M. Dreytza): S. 172-173
- Neudorfer, H.-W./Morstein, Th. (Hg.), Christus zur Entscheidung predigen: Argumente und Erwägungen zum Thema ›Bekehrung‹, JETH 9 (1995) (Ph. Nanz): S. 389-391
- Neuner, P./Ritschl, D. (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, JETH 9 (1995) (H. Stadelmann): S. 349-351
- Nevius, J.L., Die Gründung und Entwicklung missionarischer Gemeinden, JETH 9 (1995) (H. Kasdorf): S. 391-395
- Pannenberg, W./Schneider, Th. (Hg.), Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition, JETH 9 (1995) (Br. F.C. Joest): S. 315-317

- Pestalozzi, K./Weigelt, H. (Hg.), Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen: Zugänge zu Johann Kaspar Lavater, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 276-279
- Pieters, A./Gerstner, J.H., ... recht (zer)teilen das Wort der Wahrheit – Scofield und die Heilszeiten auf dem Prüfstand, JETH 9 (1995) (L. Weinhold): S. 325-326
- Reventlow, H. Graf, Epochen der Bibelauslegung. Bd.1: Vom Alten Testament bis Origines, JETH 9 (1995) (H. Pehlke/Ch. Stenschke): S. 155-159
- Rienecker, F. (Hg.), Lexikon zur Bibel, neu bearbeitete Ausgabe hrsg. von Gerhard Maier, JETH 9 (1995) (E.J. Schnabel): S. 193-196
- Rosner, B.S., Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7, JETH 9 (1995) (E.J. Schnabel): S. 233-236
- Sänger, D., Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel: Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum, JETH 9 (1995) (E.J. Schnabel): S. 244-249
- Salzmann, J.Chr., Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten, JETH 9 (1995) (F. Hohmeier): S. 380-383
- Schirmacher, Ch., Der Islam – Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum, JETH 9 (1995) (St. Schwyer): S. 357-358
- Schirmacher, Th., Der Römerbrief: Für Selbststudium und Gruppengespräch (2 Bände), JETH 9 (1995) (W. Haubeck): S. 214-217
- Schirmacher, Th., Paulus im Kampf gegen den Schleier: Eine alternative Auslegung von 1. Korinther 11,2-16, JETH 9 (1995) (R. Gebauer): S. 236-238
- Schirmacher, Th., Ethik: Lektionen zum Selbststudium, JETH 9 (1995) (H.U. Reifler): S. 334-335
- Schirmacher, Th./Antholzer, R., Psychotherapie – der fatale Irrtum, JETH 9 (1995) (C.-D. Stoll): S. 363-368
- Schirmacher, Th. (Hg.), »Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif.« Rufus Anderson und die Selbständigkeit der Kirche als Ziel der Mission, JETH 9 (1995) (H. Kasdorf): S. 391-395
- Schnabel, E.J., Sind Evangelikale Fundamentalisten?, JETH 9 (1995) (H. Burkhardt): S. 312-314
- Schnelle, U., Einleitung in das Neue Testament, JETH 9 (1995) (G. Hörster): S. 205-207
- Schulz, H.-J., Die apostolische Herkunft der Evangelien, Quaestiones Disputatae, JETH 9 (1995) (R. Riesner): S. 223-229
- Schumacher, H., Die Psalmen erklärt und ausgelegt, JETH 9 (1995) (H. Pehlke): S. 171-172
- Schwaiger, G., Mönchtum, Orden, Klöster: Von den Anfängen bis zur Gegenwart: ein Lexikon, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 261-262
- Schwinge, G., Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung:

- Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795-1816 und ihres Umfelds, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 294-296
- Siemens, P., Carl Friedrich Keil (1807-1888): Leben und Werk, JETH 9 (1995) (St. Holthaus): S. 159-161
- Smid, M., Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33. JETH 9 (1995) (St. Holthaus): S. 296-298
- Sommer, W./Klahr, D., Kirchengeschichtliches Repetitorium: Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 262-263
- Sons, R., Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie: Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart, JETH 9 (1995) (H. Stadelmann): S. 370-375
- Spener, Ph.J., Pia desideria: Umkehr in die Zukunft. Reformprogramm des Pietismus, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 299
- Spener, Ph.J., Schriften, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 299-301
- Stadelmann, H., Epheserbrief. Edition C-Bibelkommentar zum NT 14, JETH 9 (1995) (Th. Moritz): S. 217-221
- Stanley, P.D./Clinton, R., Mentoring: Wir brauchen geistliche Väter und Mütter, JETH 9 (1995) (M. Heinemann): S. 387-388
- Stiegler, St., Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem: Ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie, JETH 9 (1995) (Th. Renz): S. 174-177
- Stoebe, H.J., Das zweite Buch Samuelis. Kommentar zum AT, JETH 9 (1995) (H.H. Klement): S. 165-168
- Stuhlmacher, P., Biblische Theologie des Neuen Testaments: Bd. 1 Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, JETH 9 (1995) (H.-W. Neudorfer): S. 249-254
- Thiede, C.P., Religion in England: Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart, JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 263-264
- Thomas, A.D., Quellen göttlicher Kraft: Die Spiritualität Klaus Bockmühls in Lehre und Leben, JETH 9 (1995) (H. Burkhardt): S. 342-344
- Tibusek, J., Ein Glaube, viele Kirchen: Die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben, JETH 9 (1995) (St. Holthaus): S. 302-303; und (H. Schaffnerberger): S. 347-349
- Vauchez, A. (Hg.), Machtfülle des Papsttums (1054-1274), JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 269-272
- Winkelmann, F., Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge (11.-13. Jahrhundert). JETH 9 (1995) (L.E. von Padberg): S. 272-273
- Wiseman, D.J., 1 and 2 Kings, Tyndale Old Testament Commentaries, JETH 9 (1995) (W. Gugler): S. 168-171
- Wisikin, R., Das biblische Alter der Erde, JETH 9 (1995) (H. Pehlke): S. 177-178

- Wünc, H.-G., Einführung ins Bibelhebräisch: [sic!] Begleitband für »Grammatik des biblischen Hebräisch« und »Hilfsbuch zur Grammatik des biblischen Hebräisch« von Jan P. Lettinga, JETH 9 (1995) (H. von Siebenthal): S. 178-182
- Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament, JETH 9 (1995) (A.D. Baum): S. 207-209

# Altes Testament

## 1. Geschichte der AT-Forschung

---

Cornelis Houtman. *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9. Kampen: Kok, 1994. XXII + 472 S., dfl 79,90

---

Seit L. Diestels *Geschichte des AT in der christlichen Kirche* (1869) und nach der 4. Aufl. von H.J. Kraus' *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT* (1988) legt Vf., Professor für AT in Kampen, mit diesem Buch eine sorgfältig recherchierte Forschungsgeschichte über den Pentateuch vor. Der längere, erste Teil (S. 7-342) verfolgt die Erforschung des Pentateuch vom ersten nachchristlichen Jh. bis 1990. Der zweite Teil (S. 345-456) ist einem Rückblick und der Auswertung gewidmet. Das ganze Werk ist in 7 Kapitel und 119 Paragraphen untergliedert, die das Lesen erleichtern.

Kap. I (S. 7-27) zeichnet in großen Linien die Pentateuchkritik vom 1. Jh. n.Chr. bis zur Reformation. Die Tradition des Juden- und Christentums, Mose als Verfasser des ganzen Pent. zu betrachten, bleibt im wesentlichen unangefochten.

Kap. II (S. 28-97) überfliegt die Zeitspanne von der Reformation bis zur Mitte des 19. Jh. (Hupfeld). Bedauerlich, daß den Reformatoren nur 4 kurze Seiten gewidmet werden! Vf. verfolgt einen rein historischen Ansatz der Darstellung. Spätestens an dieser Stelle vermißt man systematisch-theologische Leitlinien, wie sie z.B. bei Kraus zu finden sind (z.B. »Christus als die Mitte des AT«). In diesem Kapitel ist besonders auf §§ 28-29 hinzuweisen: Jean Astruc verteidigte noch die mosaische Verfasserschaft der Genesis mit Hilfe einer Urkundenhypothese, die auf dem Vorkommen von Wiederholungen und dem Wechsel der Gottesnamen basiert. Am Anfang der klassischen Pentateuchkritik steht der apologetisch ehrenwerte Versuch der älteren Urkundenhypothese, den Werdegang des Pent. historisch durchsichtig zu machen. Den Wechsel zur eigentlichen historischen Kritik sieht Vf. mit De Wette und Ewald gegeben.

Kap. III (S. 98-183) stellt die epochale Wende der neueren Urkundenhypothese (Graf, Wellhausen) dar und das daraus resultierende veränderte Bild der Geschichte Israels. Vf. gibt der Darstellung orthodox-protestantischer, katholischer und jüdischer Forscher der letzten einhundert Jahre und ihres Widerspruchs gegen Wellhausen breiten Raum.

Kap. IV (S. 184-278) überblickt denselben Zeitraum und stellt den Gang

der Überlieferungsgeschichtlichen Methode (von Rad, Noth, skandinav., Schule), die neueste Urkundenhypothese und bis hin zur Kritik Rendtorffs an der Vier-Quellen-Theorie dar. Hier kommt auch der breite Strom der literaturwissenschaftlichen Exegese (z.B. Strukturalistik) zum Vorschein: Das Interesse am Ursprung und Entstehung der Texte verschiebt sich auf das an der jetzigen, kanonischen Form und Funktion.

Kap. V (S. 279-342) ist eigens dem Thema des Deuteronomiums und seiner Erforschung in den letzten 100 Jahren gewidmet.

Mit Kap. VI (S. 345-419) beginnt Vf. mit dem Resümee. Der geduldige Leser ist mit Recht gespannt. Houtman kommt zunächst zu einem zweifachen negativem Ergebnis:

1. Die Auffassung, daß Mose der Autor (fast) des gesamten Pentateuch sei, wird weder vom AT noch NT bestätigt. Auch wenn der Pentateuch viel altes (mosaisches) Material enthält, ist doch die Unterscheidung zwischen altem Material und neuinterpretierender Fortschreibung schwierig bis unmöglich. »... obwohl die Existenz von mosaischem Material im Pentateuch nicht ausgeschlossen werden kann, finden sich keine überzeugenden Hinweise dafür, daß der Pentateuch als Zusammenstellung von hauptsächlich mosaischem Material nicht allzulange nach dem Tod von Mose (nahezu) seine heutige Gestalt erhielt« (365).

2. Eine nähere Überprüfung der Vier-Quellentheorie und der klassischen Scheidungsargumente (§§ 98-111) führt zu dem Ergebnis, »... daß die Quellentheorie keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Pentateuch zu leisten vermag«. Houtman distanziert sich sowohl von der konservativen als auch von der literarkritischen Lösung. Das Phänomen der Pseudepigraphie (als Fortschreibungshypothese) – das Vf. als unbestritten voraussetzt – verhindert eine klare Umfangsbestimmung der genuin mosaischen Teile.

In Kap. VII (S. 421-455) entfaltet Vf. seine Sicht von der Entstehung des Pentateuch. Dieser ist ein komplexes Ganzes, keine nahtlose Einheit. Der Entstehungsprozeß läßt sich nicht bis in alle Einzelheiten zurückverfolgen (§ 112). Innerhalb des Pentateuch sind drei größere Einheiten zu unterscheiden (Genesis; Exodus-Numeri; Deuteronomium), die aufeinander abgestimmt sind und ihren Sinn erst im Zusammenhang erschließen. Houtman vermutet einen Enneateuch: der Pentateuch bilde mit Josua-2 Könige ein von dem/denselben Autor(en) verfaßtes Geschichtswerk, das in der Mitte des 6. Jh. wohl in Palästina verfaßt worden sei (§§ 113-114).

Vf. zieht einen deutlichen Schlußstrich unter die seit über hundert Jahren in ständig wechselnder Form wiederholte Quellentheorie. Seine Einwände gegen die klassischen Scheidungskriterien (Wechsel der Gottesnamen, Dubletten, sprachl. und theolog. Unterschiede usw.) lehnen sich stark an die Argumentation konservativer Positionen an (Cassuto u.a.), ebenso ist der

literaturwissenschaftliche Ansatz der Amsterdamer Schule unverkennbar. Man mag ihm für die klaren Aussagen danken. Doch werden die Fragen nach einer weitgehend mosaikhaften Autorschaft des Pentateuch nicht beantwortet, sondern durch einen Überlieferungsgeschichtlichen Ansatz, der mit gelungener pseudepigraphischer Arbeit rechnet, der Erkennbarkeit entzogen. Eine Studie über Pseudepigraphie im AT unter Berücksichtigung des Kanonproblems wäre wünschenswert.

Manfred Dreytza

---

Henning Graf Reventlow. *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origines. München: C.H. Beck, 1990. 224 S., DM 48,-. Bd. II: Von der Spätantike zum Ausgang des Mittelalters. München: C.H. Beck, 1994. 324 S., DM 58,-

---

Die ersten beiden Bände eines auf vier Bände angelegten Werkes über die Geschichte der Bibelauslegung, vom historisch-kritischen Standpunkt betrachtet, liegen jetzt vor.

Im ersten Band stellt Reventlow in einer kurzen Einleitung seine Sicht über die Schriftwerdung des AT dar: Der Kern der Heiligen Schrift sei die Tora. Ihren Rahmen bildeten Erzählungen, die nach den im Volk und in der Priesterschrift lebendigen Überlieferungen gestaltet und in ein heilsgeschichtliches Raster eingeordnet worden seien. Später seien andere Schriften hinzugekommen: Erzählungen über die späteren Perioden von Israels Geschichte, Sammlungen von Liedern, von weisheitlichen Überlieferungen und Worte der Propheten. Im Laufe der Zeit seien diese normativ, kanonisch geworden. Aber jede Überlieferung bleibe nur wirksam, wenn sie auch in einer veränderten Situation ihre Aktualität behielte. Deshalb sei Heilige Schrift von Anfang an auch immer gedeutete Schrift. Erst gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts sei der Kanon des AT endgültig in seinen Grenzen festgelegt worden. Hier vertritt Reventlow eine Kanonslehre, der schon seit mehr als einem Jahrzehnt widersprochen wird (cf. R. Beckwith, *The OT Canon of the NT Church and Its Background in Early Judaism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985, und die dort angegebene Literatur).

Im ersten Kapitel geht es darum, wie frühere Texte des AT in späteren Texten Verwendung fanden. Dieses Kapitel ist das schwächste im gesamten ersten Band. Man kann sehr viel mehr über diese Thematik in wesentlich älteren Büchern erfahren. Z.B. W. Möller, *Grundriß für alttestamentliche Einleitung*, Berlin, 1958, und *Rückbeziehungen des 5. Buches Mosis auf die vier ersten Bücher*, Lütjenburg, 1925; und aus dem angelsächsischen Sprachraum: M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Ox-

ford: Clarendon, 1985; D.A. Carson und H.G.M. Williamson, *It is Written: Scripture Citing Scripture*, FS für Barnabas Lindars, Cambridge: University Press, 1988.

Im Gegensatz zum ersten Kapitel ist das zweite durchaus lesenswert. Die Septuaginta-Übersetzung als Interpretation ist eine gute Darstellung dieses sehr umfangreichen und komplexen Themas, leider aber fast ausschließlich anhand des Jesajabuches illustriert. Die dann folgenden Ausführungen zu der frühjüdischen Auslegung in den Qumran-Texten sind nicht von der gleichen Qualität. Die Erläuterungen zu der Homer- und Hesiod-Auslegung der Philosophen sowie der allegorischen Schriftauslegung bei Philo von Alexandria sind knapp gehalten, vermitteln aber einen allgemein guten Überblick. Vielleicht hätte Josephus Flavius mit seinen *Jüdischen Altertümern* auch einige Bemerkungen verdient gehabt.

In dem wichtigen dritten Kapitel mit der Überschrift: *Das Alte Testament im Neuen Testament* erfährt der Leser die gesamte Bandbreite der historisch-kritischen Forschung. So wird z.B. unterschieden zwischen genuinen Jesusworten und Worten, die die Evangelisten auf Grund ihrer individuellen Interpretation Jesu in den Mund gelegt haben sollen. Reventlow unterscheidet auch zwischen echten und unechten Paulinen. Beachtlich dagegen ist, daß im Hebräerbrief kein direkter Einfluß von Philo und dem hellenistisch-alexandrinischen Milieu gesehen wird. Die Ausführungen über die Verwendung des AT in der Apokalypse des Johannes sind informativ. Leider wird in den Literaturhinweisen, die am Ende des Buches stehen und oft weiterführende Literatur zu den einzelnen Themen bieten, gar keine Literatur zu diesem so wichtigen Thema genannt, obwohl es sie verstreut gibt (cf. G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in The Revelation of St. John*. Lanham, MD und London: University Press of America, 1988, und die dort angegebene Literatur). Die Bemerkungen zum 2. Thessalonicherbrief am Ende dieses Kapitels sind häufig nur Behauptungen.

Der erste Band schließt mit der Bibelauslegung in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Von der frührabbinischen Schriftauslegung führt das Kapitel zur Bibelauslegung der apostolischen Väter (Barnabasbrief und 1. Klemensbrief), um dann mit Justin dem Märtyrer, Markion, Irenäus und Origenes zu Beginn des 3. Jahrhunderts zu schließen.

Insgesamt sind die Ausführungen zur Bibelauslegung im ersten Band nicht von gleichbleibender Qualität. Es gibt jedoch in Teilen einen recht guten Überblick über die Bibelauslegung in den vorchristlichen und frühen christlichen Jahrhunderten.

Der neuere zweite Band behandelt die Epoche von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. Die Art und Weise, wie die Gliederung der einzelnen Kapitel formuliert wurde, vermittelt bereits einen guten Einblick in diese Zeit.

Kap. 1 behandelt berühmte Ausleger der Spätantike: »Auf den Wortsinn kommt es an: Theodor von Mopsuestia«; »Der tiefere Sinn ist entscheidend: Didymus der Blinde«; »Eine Bibel für das Abendland: Hieronymus« (hier werden zusätzlich einige generelle Fragen zur Bibelübersetzung erörtert, wobei die gezogenen Parallelen zu Luthers Bibelübersetzung interessant sind, S. 41 u. 47); »Ein Ausleger mit dem Hirtenstab: Ambrosius von Mailand«; »Mönchisches Leben mit der Bibel: Johannes Cassianus«; »Bibel und antikes Denken: Augustinus«.

In Kap. 2 werden die Personen behandelt, die Mittler zwischen Antike und Mittelalter waren: »Ein Römer auf dem Stuhl Petri: Gregor der Große«; »Ein Sammler antiken Erbes: Isidor von Sevilla«; »Ein gelehrter Klosterbruder im Nordland: Beda Venerabilis«; »Ein Theologe im Dienst Karls des Großen: Alkuin«; »Autorität und logisches Denken: Johannes Scotus Eruigena«.

Bibel und Theologie im Mittelalter werden in Kap. 3 beschrieben: »Wege der Traditionsbewahrung: Katene und Glosse«; »Anfänge der Scholastik: Sentenzen und Quaestionen«; »Dialektik und Exegese: Abaelard«; »Klösterliche Schriftauslegung: Rupert von Deutz«; »Historie und tiefer Sinn: Hugo von St. Viktor«; »Ein Mönch erwartet das Zeitalter des Geistes: Joachim von Fiore«; »Weltverstehen aus der Bibel heraus: Bonaventura«. Die Bibelauslegung zweier jüdischer Ausleger des Mittelalters werden in Kap. 4 dargestellt: »Biblischer Wortsinn und talmudische Tradition: Raschi«; »Unter dem Einfluß arabischer Kultur: Abraham ibn Esra«. Das letzte Kapitel hat zum Thema spätmittelalterliche Exegeten: »Von den Juden lernen: Nikolaus von Lyra«; »Die Bibel, Gottes ewiges Buch: John Wyclif«.

Diesen Einzelstudien folgt ein zusammenfassendes Schlußwort. Im Anhang werden hilfreiche Literaturhinweise gegeben mit Verweisen auf die Quellenausgaben und eine Auswahl von relevanten Studien zu den einzelnen Auslegern. Ein Abkürzungsverzeichnis, Namens- und Ortsregister sowie ein Sach- und Bibelstellenregister schließen den Band ab.

Dem Leser werden am Anfang der Ausführungen zu den einzelnen Bibelauslegern deren Biographie und Lebensumstände kurz vorgestellt. Es wird gekonnt und spannend in die jeweilige Zeit und Situation eingeführt. Fast beiläufig wird Kirchengeschichte vermittelt und gut in große dogmatische Auseinandersetzungen eingeführt, die Bibelverständnis und Auslegung mitbestimmen. Es wird gezeigt, welche Einflüsse auf den jeweiligen Ausleger wirkten und welche aktuellen Ereignisse Leben und Auslegung mitbestimmen.

Reventlow zeichnet gekonnt eine Fülle von Fragen und deren Antworten nach und zeigt, wie beide durch ihre Zeit bestimmt waren. Am Ende der Kapitel steht oft ein Ausblick in die Wirkungsgeschichte einzelner Ausleger und ihrer Schriften. Dabei werden andere bekannte Gestalten vorgestellt, die direkt oder indirekt von den dargestellten Auslegern beeinflusst wurden.

Obwohl Reventlow Recht gegeben werden muß, daß jede Auslegungsgeschichte sich auf repräsentative Gestalten beschränken muß, verwundert es doch, daß Johannes Chrysostomus unter den Auslegern fehlt. Seine Homilien zu 15 neutestamentlichen Büchern sind stark exegetisch ausgerichtet. Ebenfalls fehlt der Franziskaner Berthold von Regensburg (um 1210-1272), der als der größte Volksprediger des deutschen Mittelalters gilt. Bibelauslegung und Bibelverständnis einer Epoche darf und kann nicht auf die »wissenschaftlichen« Kommentare und Werke beschränkt bleiben.

Ferner ist keine der herausragenden Frauen des christlichen Mittelalters mit ihrer Auffassung, Auslegung und Anwendung der Bibel berücksichtigt worden. Sicher liegt es daran, daß Bibelauslegung in dieser Zeit eine Domäne der Männer war, doch gibt es einzelne Werke, die einen Einblick in die Auslegung bibellesender Frauen gewähren. Ein guter Einstieg wäre z.B. Hildegard von Bingens meistens vernachlässigte *Expositio Evangeliorum* (*Sanctae Hildegardis Opera*. J.B. Pitra (Hg.), *Analecta Sacra* 8, Paris, 1882). Es sind auch viele von Hildegards Briefen, in denen einzelne Bibelverse besprochen werden, erhalten geblieben (*Epistolae*, Migne, *Patrologia Latina* 197, 1855). Ihre Auslegung des athanasischen Glaubensbekenntnisses enthält über 30 Anspielungen oder Zitate aus der Bibel (cf. *Explanatio Symboli Sancti Athanasii*). Neben Hildegard wäre auch interessant gewesen darzustellen, inwieweit Mechthild von Magdeburg und andere Vertreter der spätmittelalterlichen Mystik in den Niederschriften ihrer Visionen die Bibel ausgelegt haben (cf. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik II: Frauenmystik und franziskanische Mystik*. München, 1993).

Das letzte Kapitel über John Wyclif ist enttäuschend. Nach einer langatmigen Einleitung, die nicht nur Relevantes enthält, werden Wyclif und sein Weg rein politisch-psychologisch erklärt. Immer wieder ist die Darstellung überladen mit Details, die zum Verständnis und zur Würdigung Wyclifs wenig beitragen (S. 277). Neben einer langen Schilderung, wie Wyclifs philosophische Anschauungen seine Dogmatik und Schriftlehre beeinflussten, wird nur kurz darauf hingewiesen, daß er neben anderen auch die Transsubstantiationslehre abgelehnt haben könnte, weil er sie nicht in der Bibel fand (S. 279). Ferner scheint es anachronistisch zu sein, wenn Reventlow zu Wyclifs Schriftlehre schreibt: »Wegen der Verankerung der Wahrheit der Bibel in der Ewigkeit Gottes ist sie unveränderlich; deshalb wird sie fundamentalistisch aufgefaßt: Die Bibel kann nichts Falsches enthalten, jedes ihrer einzelnen Worte ist gleich wahr« (S. 280). Vielleicht ist das Odium des allseits gefürchteten Fundamentalismus die Ursache für die eher reservierte Darstellung dieses Vorläufers der Reformation. Die von Wyclif angeregte und begonnene Bibelübersetzung, für die er vielleicht am bekanntesten ist, wird nur kurz erwähnt. Wyclifs Gegner und Zeitgenossen haben anders geurteilt. Erzbischof Arundels Brief (1411) an Papst Johannes XXIII (1410-1415) läßt an Deutlichkeit nicht zu wünschen übrig (cf. *The*

*Cambridge History of the Bible: The West from the Fathers to the Reformation*, hg. von G.W.H. Lampe, Cambridge, 1969, S. 387-415). Als Pionier der Bibelübersetzung in eine lebendige europäische Sprache hat Wyclif eine entsprechende Würdigung verdient, da jede Übersetzung der Bibel auch auf der Auslegung der Übersetzer beruht.

Selbst wenn es nicht die Absicht des Autors sein dürfte, wird immer wieder deutlich, daß der Zugang zur Bibel, der heute als bibeltreu verteidigt oder als fundamentalistisch gescholten wird, lange Zeit für – auch wissenschaftliches – Verständnis und Auslegung der Bibel bestimmend war auch von den gelehrtesten Männern jener Zeiten vertreten wurde. Nicht immer waren das die schlechtesten Zeiten der Kirche auf ihrem Weg.

Der Bibelleser, der den »wissenschaftlichen« Methoden und Ergebnissen der letzten zweihundert Jahre kritischer gegenübersteht als Reventlow, findet sich mit seinem Zugang, Anfragen und Ergebnissen oft in guter, wenn auch mittelalterlicher, Gesellschaft. Bei vielen Auslegern entdeckt man ein frohes Festhalten an der Tradition und lernt ihre Bemühungen schätzen, das exegetische Erbe der Väter für die eigene Zeit zu bewahren, aufzubereiten und anderen zugänglich zu machen. Man wollte (und mußte) nicht um jeden Preis etwas Neues bringen.

Das Buch stellt trotz der oben erwähnten Mängel eine Fundgrube zur Kirchengeschichte und zu Grundfragen der Schriftauslegung dar.

*Helmuth Pehlke/Christoph Stenschke*

---

Peter Siemens. *Carl Friedrich Keil (1807-1888): Leben und Werk*. Gießen/Basel: Brunnen, 1994. 355 S. (kt.), SFr., DM 54,-

---

Diese durch ein Afet-Stipendium geförderte Tübinger Dissertation aus dem Jahr 1992 ist die erste monographische Behandlung des Dorparter Alttestamentlers C.F. Keil. Keil ist heute in erster Linie durch seinen umfangreichen Biblischen Kommentar über das Alte Testament bekannt, den er zusammen mit seinem Freund und Fachkollegen Franz Delitzsch herausgab und der in Fachkreisen als »Keil-Delitzsch« bekannt ist. Im Gegensatz zum Leipziger Delitzsch steht Keil jedoch bis heute unberechtigter Weise im Schatten des Interesses, obwohl  $\frac{2}{3}$  des Kommentarwerks aus seiner Feder stammen. Dabei sind seine Schriften unbedingt beachtenswert und können auch heute noch in Einzelheiten für evangelikale Theologie fruchtbar und vorbildlich sein.

Siemens beschäftigt sich in zwei Teilen mit dem Leben und dem literarischen Werk von Keil. Dank eines neu aufgefundenen autobiographischen Manuskriptes, das im Anhang der Arbeit erstmalig abgedruckt wird

(S. 266-315), wird der Leser ausführlich über die frühen Lebens- und Wirkungsjahre von Keil informiert. Spärlicher fließen dagegen die Informationen über die zweite Lebenshälfte von Keil, insbesondere seine stillen Leipziger Jahre ab 1859. Dank der vielen literarischen Zeugnisse aus dieser Zeit lassen sich aber auch diese wichtigsten Lebensstationen nachzeichnen.

Keil war Konfessionalist, der nach einer rationalistischen Erziehung auf erwecklichen Einfluß stieß und sich besonders unter dem Katheder von Fr. Strauß und E.W. Hengstenberg zu einem der führenden Gegner der Bibelkritik entwickelte. Schon seine frühen Arbeiten beschäftigten sich mit dem Nachweis der Echtheit der biblischen Bücher des Alten Testaments. Für seinen früh verstorbenen Freund Hävernicks vollendete er dessen Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament (3. Teil von Keil, 1849). Andere voluminöse Werke folgten aus eigener Feder, so das zweiteilige Handbuch der biblischen Archäologie (1858-1859) und das Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testaments (1853-1859). Aber nicht zuletzt seine Kommentare im »Keil-Deletzsch« machten ihn weltweit zu einem der anerkanntesten Exegeten und Gegner der Bibelkritik des 19. Jahrhunderts.

Dabei war er theologisch sicher »konservativer« als sein Partner Deletzsch. In der Frage nach der Quellenscheidung im Pentateuch lehnte er alle Annäherungen an die Kritik kategorisch ab. Ebenso verwarf er eine Restitutionslehre in 1.Mose 1 und eine Tag-Zeitalter-Theorie der Schöpfungstage. Auch mit der damals aufkommenden Selektionstheorie Charles Darwins wollte er nicht paktieren. Dies alles waren Punkte, bei denen Deletzsch wankte. Andererseits war Keil ein vehementer Antichilist, wo Deletzsch anders urteilte. Ansätze für eine Öffnung gegenüber der Bibelkritik finden sich bei Keil allein in der Ablehnung der Verfasserschaft Salomos in Bezug auf das Predigerbuch und beim Festhalten eines Deuteroasaph in den Psalmen – Überzeugungen, die ihm von kritischer Seite zu Recht als Inkonsequenz vorgeworfen worden sind.

Die wertvolle Arbeit von Siemens verliert sich leider im historischen Teil in manchen nebensächlichen zeitgeschichtlichen Exkursen, die für die Thematik nichts hergeben. Warum muß man den Leser über Einzelheiten der verschiedenen politischen, landeskundlichen, geographischen und gesellschaftlichen Umstände Europas Anfang des 19. Jahrhunderts unterrichten, wenn kein Bezug zum eigentlichen Gegenstandsobjekt deutlich wird? Gut ist dagegen die Einführung in die Geschichte des Baltikums und der dortigen Fakultät, ohne die der Leser die Bedeutung der Berufung Keils nicht verstehen kann. Akribisch sind auch viele Rezensionen zu Keils Arbeiten gesammelt und ausgewertet worden, wobei jedoch an einer wirklichen Vollständigkeit gezweifelt werden muß. Etwas unglücklich erscheint mir die Gliederung des zweiten Teiles des Buches über das Werk Keils, weil hier in den Unterkapiteln nicht immer chronologisch vorgegangen

wird. So hängt die Behandlung der Chronikauslegung von 1833 zeitlich in der Luft. Wenig befriedigend erscheint mir zudem der rein additive Stil dieses Teiles, wo in knappen Sätzen allein der Inhalt der umfangreichen Bücher wiedergegeben wird. Jeglicher Beurteilung enthält sich der Autor.

Leider ist auch der Stil der Abhandlung recht holprig, manche Sätze bauen nicht aufeinander auf. Über die Wirkungsgeschichte Keils weiß der Autor nichts zu berichten, wobei der Rezeption in England und den USA sicher intensiver hätte nachgegangen werden müssen. Bei biographischen Angaben zu genannten Personen im Text werden nur Lexikaangaben gemacht, anstatt auf die einschlägigen Biographien zu verweisen. Immer wieder kommt es im Buch auch zu vermeidbaren Wiederholungen. Im inhaltlichen Teil hätte man sich eine zusammenfassende Quintessenz der Theologie Keils gewünscht, die über die rein aufzählende Darstellung hinausgegangen wäre. Interessant ist z.B. das zwar erwähnte, aber nicht näher behandelte Ineinander von historisch-grammatischer Hermeneutik mit einer heilsgeschichtlichen und schließlich auch symbolisch-typologischen Schriftauslegung bei Keil.

Die Arbeit schließt mit einer erstmals vorgelegten vollständigen Bibliographie von Keil und einer Aufstellung von Rezensionen über Keils Werke. Insgesamt liegt mit Siemens Monographie ein weiterer wichtiger Puzzlestein in der Erforschung der Väter bibeltreuer Theologie vor. Weitere Arbeiten über Caspari, Hengstenberg, Hävernick, Green und Rupprecht wären wünschenswert und wurden z.T. schon in Angriff genommen.

*Stephan Holthaus*

## **2. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen**

---

Gerhard Maier. *Das dritte Buch Mose*. Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1994. 493 S. (kt.), DM 49,-

---

Das 3. Buch Mose ist wohl eines der am wenigsten beachteten Bücher der Bibel. Der Rez. kann sich nicht erinnern, jemals eine Predigt über 3. Mose gehört zu haben. Vor allem die ausführlichen Opfer-Vorschriften wirken zunächst abschreckend, so daß das Gebot der Nächstenliebe in 19,18 wie eine überraschende Ausnahme in der trockenen Gesetzgebung zu sein scheint. Dem stehen aber die zahlreichen Zitate von 3. Mose im NT (S. 39)

gegenüber. Rührt die Geringschätzung vielleicht auch aus einer christlichen Überheblichkeit gegenüber dem Judentum her?

Gerhard Maier, Herausgeber der Wuppertaler Studienbibel AT und Verfasser zahlreicher Kommentare, leistet einen wichtigen Beitrag, um 3. Mose wieder ins rechte Licht zu rücken. Sein umfangreicher Kommentar in dieser Reihe ist fast 500 Seiten stark, mit einer eigenen Übersetzung und mit 1885 (!) Anmerkungen versehen, in denen meist auf Kommentare, Wörterbücher, alte Übersetzungen und jüdische Auslegungen, allerdings weniger auf Aufsätze und Monographien verwiesen wird. Das Literaturverzeichnis reicht zwar bis 1993, die wichtigen neueren Kommentare bleiben jedoch unerwähnt: Sarna in JPS (1989), Milgrom in AB (1991, der 1. Teilband umfaßt 1163 Seiten!), Hartley in WBC (1992); Gerstenberger in ATD (1993). Fast jedes Jahr ist also ein guter wissenschaftlicher Kommentar erschienen, wobei die besten freilich von jüdischer Seite stammen. Man kann nicht das Fehlen von Kommentaren beklagen (S. 28) und gleichzeitig diesen positiven Trend übersehen.

Zur Einleitung und Methode kann vieles, was in JETH 5 (1991), S. 136-140, zur Besprechung von Maiers 4. Mose-Kommentar gesagt wurde, hier wiederum zur Anwendung kommen. Gegenüber 4. Mose ist die Einleitung zu 3. Mose jedoch auf 30 Seiten ausgeweitet worden. Wiederum werden allerdings die umstrittenen Fragen nach dem Verfasser allgemein auf den Pentateuch und nicht spezifisch auf 3. Mose bezogen (S. 18-22). Erfreulicherweise wird grundsätzlich an der mosaïschen Verfasserschaft festgehalten, was in evangelikalen Kreisen nicht mehr die Regel ist. So lehnt Maier sowohl die Existenz eines »Heiligkeitsgesetzes« (Kap. 17-26), das 1877 von Klostermann »entdeckt« wurde, als auch die der »Priesterschrift« ab (vgl. auch Anm. 780) und will von der »gewachsenen Einheit« von 3. Mose ausgehen, »die es schon in mosaïscher Zeit erreicht hat«. Zwei Beispiele werden für diese »fortschreitende (progressive) Offenbarung« angeführt: 3. Mose 10,16ff setzt 8,1-10,7 voraus und 16,1-2 das Ereignis von 10,1-2 und müsse also danach offenbart worden sein (S. 26; vgl. auch Anm. 493 und zu 3. Mose 27).

Bei strittigen Stellen weist sich der Kommentar durch eine angenehme Zurückhaltung aus, statt sich in Spekulationen zu verlieren, z.B. zum Thema »Ausfluß« (S. 266), der längeren Unreinheit bei der Geburt eines Mädchens (S. 220), bei der Identifizierung von Tieren und Pflanzen (siehe 3. Mose 11) oder z.B. bei der Übersetzung von 3. Mose 21,18.20; 22,23. In der Diskussion des rätselhaften »Asasel« (3. Mose 16,8.10.26) geht Maier im Anschluß an frühjüdische und altchristliche Auffassungen von einem »Vertreter Satans oder gar Satan selbst« aus (S. 286f, 295f). Das »Efoð« bleibt unübersetzt, »Urim und Tummim« werden als »göttliche Lose« aufgefaßt (zu 3. Mose 8,7-8). Maier hält den masoretischen Text zwar nicht für unfehlbar (siehe z.B. Anm. 536, 1487, 1530, 1827), bringt ihm aber

auch bei einem schwierigen Textbefund großes Vertrauen entgegen (Anm. 226, 502, 696, 670, 1112 usw.).

Obwohl in der Begründung der Reinheit vereinzelt auch hygienische Aspekte (z.B. S. 268f, 273) oder ein Mangel an Unversehrtheit und Vollkommenheit (S. 380) angeführt werden können, bleiben viele Fragen offen. Eine Rezeption der Studien der Sozio-Anthropologin M. Douglas u.a. (z.B. *Reinheit und Gefährdung*, [engl. 1966] Berlin 1985), wie es z.B. in allen oben genannten Kommentaren geschieht, wäre sicher an vielen Stellen hilfreich gewesen, besonders zu 3. Mose 11. Die Unreinheit des Schweines (V. 7) werde nirgends begründet. »Gott will es nicht« und »ist uns keine Argumente oder Beweise schuldig«. Zum wiederkäuenden Hasen (V. 6) als Paradebeispiel der Bibelkritik entgegnet Maier lakonisch: »Wenn man der Bibelkritik ein Denkmal errichten wollte, dann müßte es ein Hase sein.« (S. 198). – In Gryzmeks Tierleben (XII, S. 421f) werden Hasen und Kaninchen jedoch aufgrund der Bildung des *Caecotrophs* den Wiederkäuern zugeordnet. Maier sieht im Wort »wiederkauen« den Hasen im Pfeffer begraben und übersetzt deshalb mit »Gekäutes heraufbringen«, um den Eindruck einer modernen biologischen Klassifizierung zu vermeiden und einem Mißverständnis entgegenzutreten.

Wertvoll ist der Abschnitt »Theologische Eigenart« (S. 27-35): Hauptanliegen von 3. Mose sei die »Herstellung der Gemeinschaft mit Gott«, wobei Gott die »Beseitigung der Sünde« anbietet (= Evangelium). Vom Volk werde »Heiligkeit« gefordert, was sich in der »Unterscheidung von heilig und unheilig, rein und unrein« konkretisiert. In 3. Mose werde die »Beteiligung der Laien am Gottesdienst« und die »Barmherzigkeit des Gesetzes« deutlich. Maier beschreibt das Gesetz unter den Stichworten »Offenbarung«, »Geschichte«, »Gnade« und »Anerkennung der Einzigartigkeit Gottes«. In dreifacher Hinsicht sei das Gesetz prophetisch: in bezug auf die anstehende Landnahme (vgl. auch zu 3. Mose 18,25), auf das angedrohte Exil und auf »das vollkommene Opfer und den vollkommenen Hohenpriester« Christus.

Für die Praxis sinnvoll sind die am Abschnitts- bzw. Kapitelende häufig abschließenden Rückblicke, die die Hauptlinien des Gesagten nochmals zusammenfassen, ihre Bedeutung herausstellen und »christologisch« deuten.

Zur hermeneutischen Methode stellt sich (wieder einmal) die Frage nach Maiers prophetisch-typologischem Ansatz, die auch aus anderen Kommentaren der Wuppertaler Studienbibel AT bekannt ist (siehe die bisherigen Rezensionen in JETH). Rechtfertigt das NT tatsächlich ein christologisches Lesen von 3. Mose? Argumentiert z.B. der Hebräer-Brief nicht stärker im Sinne einer *Überbietung* durch Christus? Eine typologische Auslegung ist stets subjektiv und droht den eigentlichen Literalsinn zu verstellen. So ist wohl zu bezweifeln, daß der Priester, wenn er für sich selbst opferte (3. Mose 9,7), dies als ein »Dilemma« erfahren hat (S. 168). Der Text bietet hierzu keinen Anlaß. Zudem war die »Beseitigung der Sünde« (S. 29f, 35) in

der Gesetzgebung von 3. Mose ein Angebot Gottes. Zu 3. Mose 19,37 fragt Maier: »Wer kann dies erfüllen? Sind wir da nicht *alle* Sünder?« (S. 357). Ist hier aber eine Schuldkenntnis intendiert? Das Verhältnis zu Gott war bereits durch den Bund konstituiert und geregelt; durch Opfer und Buße wird die Möglichkeit gegeben, diese Beziehung aufrechtzuerhalten.

Wenig Gespür erweist Maier für die Bibel als Literatur (Struktur, Form, rhetorische Stilmittel usw.) – im Gegensatz z.B. zu Hartley, der sich durch zahlreiche literarische Beobachtungen auszeichnet und diese zur Grundlage seiner Kommentierung macht. Seltene Ausnahme ist z.B. (S. 267): »Wie Hammerschläge klingen die ständig wiederholten Worte ›ist unrein‹ – ›ist unrein‹ (vgl. auch zu 3. Mose 20,7). Unter dem Eindruck der dauernden Abwechslung von »Gesetzgebung und Predigt« weist Maier die Unterscheidung »Gesetz und Evangelium« (zumindest in derartigen Fällen) zu Recht ab. »Denn hier ist auch das Gesetz ein Evangelium!« (S. 367). Lev 26 wird als Bundessegens- und -fluch erkannt.

Im allgemeinen ist gut Korrektur gelesen worden (Anm. 1787: II, statt I; Anm. 1498: Klammer fehlt; S. 490, Z. 30 »Hexateuch«, statt »Hexateuchs«; Anm. 1867: »nächsten«, statt »nächstes«; S. 283, Z. 15: »Lehrers«, statt »Lebens«; entgegen dem Literaturverzeichnis, das auf zwei Veröffentlichungen von Delitzsch unterschiedlich verweisen will, geschieht dies in Anm. 455, 457, 468f nicht.).

»Ständige Zeugen« bei der Übersetzung sind die Neue Jerusalemener Bibel, die Lutherbibel und die Rev. Elberfelder Bibel. Neben der ständigen Konsultierung der Septuaginta, wichtiger Kommentare und Nachschlagewerke fällt auf, daß in der Auslegungsgeschichte die rabbinische Auslegung stark einbezogen wird (und dann häufig den Ausschlag gibt). – Dies erweist sich als eine wertvolle Horizont-Erweiterung, die auch Achtung vor den ältesten Auslegungen zeigt, zumal diese eine Fundgrube an exegetischen und theologischen Einsichten darstellen.

Insgesamt legt Maier also einen nützlichen Kommentar vor, der in bewährter und gründlicher Vers-für-Vers-Auslegung die relevanten Probleme bespricht und den Schwierigkeiten nicht aus dem Weg geht. Bei allen geäußerten Anfragen ist das Erscheinen eines deutschsprachigen bibeltreuen Kommentars zu 3. Mose (über 120 Jahre nach Keil!) höchste Zeit und uneingeschränkt zu begrüßen. Maiers spürbare Faszination vom biblischen Wort, sein Ringen um den Text und sein Anliegen, die Botschaft von 3. Mose für die Gemeinde fruchtbar zu machen, tragen hoffentlich dazu bei, daß das 3. Buch Mose aus einem Dornröschen-Schlaf er wacht.

*Walter Hilbrands*

Nicht jede Kommentarreihe hat es geschafft, auch einen Samuelband herauszugeben, umso mehr ist es zu begrüßen, daß mit diesem zweiten Teil der Kommentar von Hans Joachim Stoebe nun in seiner Gesamtheit vorliegt. War das Manuskript zum ersten Teil bereits 1967 abgeschlossen – die Veröffentlichung erfolgte 1973 – sind jetzt wiederum zwei Jahrzehnte bis zur Drucklegung verstrichen. Diese nicht kurzen Zeiträume lassen etwas erahnen von der immensen Arbeitsleistung, die in die Fertigstellung des Kommentars eingeflossen ist. Durch die Aufnahme der wechselnden Fragestellungen und die Einarbeitung von immer neuer Literatur ist ihm eine Reife zugewachsen, die einen langen Zeitraum der Forschung überblickt und zusammengearbeitet hat. Als kritischer Kommentar zu den Samuelbüchern, der die wissenschaftliche Diskussion aufnimmt und sich einmischt, ist er im deutschsprachigen Raum ohne neuere Parallele, abgesehen von den mehr allgemeinverständlichen von Hertzberg (ATD) und Stolz (ZBK). Das macht ihn besonders beachtenswert.

Den theologischen Ort des Kommentars zu bestimmen, läßt sich kaum mit einer einfachen Schulzuweisung bewerkstelligen (vgl. H.-J. Stoebe, »Überlegungen zur Exegese historischer Texte«, *TZ* 45 (1989) 290-314). Als Nachfolgebänd des Samuelkommentars von W. Caspari (1926) in der KAT-Reihe steht er auf den Schultern eines eher traditionsgeschichtlichen Ansatzes, der der quellenkritischen Analyse mit einem hohen Maß an Skepsis begegnet, ohne die Ansatzpunkte solcher Vorgehensweise als völlig irrelevant verwerfen zu wollen. Wird eine vertikale Schichtung grundsätzlich hinterfragt, so rechnet Stoebe, wenn auch zurückhaltend, doch mit einem traditionsgeschichtlichen Wachstum der einzelnen Texteinheiten, deren »Wachstumsringe« er allerdings lediglich behutsam andeutet.

Die formgeschichtliche Fragestellung nach dem »Sitz im Leben« einer Einheit hält Stoebe für bedeutsam, da sich ihm der Sinn eines Textes aus der historischen Plazierung erhellt. Diese markiert auch den Ausgangspunkt für die Auswertung der Gegenwartsrelevanz eines Textes, die für Stoebe innerhalb der Exegese einen unverzichtbaren Arbeitshorizont darstellt. Exegese hat dabei das Ziel, die Voraussetzung und ursprüngliche Bedeutung der Texte so zuverlässig wie möglich herauszustellen, um Mißverständnisse und Fehldeutungen auszuschließen. Solche entstehen insbesondere durch rein vom Lesernutzen bestimmten Gebrauch biblischer Texte, sei es seitens ihrer teils sozialkritisch-selektiven Verwertung oder durch eine »vulgär charismatische« Methode, denen ein relatives Recht zwar grundsätzlich nicht von

vornherein abzusprechen ist, die ihm aber besonders unter der Gefahr einer subjektiven Selbstbestätigung zu leiden scheinen.

Auch den neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen, wie sie etwa von Gunn, Fokkelmann oder Conroy in ihren Samuelbearbeitungen verfolgt werden, spricht er die grundsätzliche Berechtigung nicht ab, möchte sich jedoch seinerseits das Recht auf diachrone Fragestellungen nicht beschneiden lassen. Jedoch nimmt er die Anregungen, die Texte stärker als einheitlich anzusehen, als es die diachronen Ansätze zuließen, gerne auf (S. 49). Auch wenn Stoebe den literarkritischen Rekonstruktionsversuchen für die Vorformen des gegenwärtigen Samuelbuches ein hohes Maß an Subjektivität bescheinigt, möchte er doch traditionsgeschichtlich zwischen einem ursprünglichen Kontext und Sinn der einzelnen Form und dem der Bearbeitung in der kanonischen Gestalt des Buches unterscheiden. Daß jedoch auch der Letztfassung des Textes eine hohe Bedeutung für die Gegenwartsaufgaben der Verkündigung zukommt, möchte Stoebe gesichert sehen. »Wenn ich richtig urteile, berühren sich meine Absichten in vieler Hinsicht mit denen Childs in seiner Einschätzung des kanonischen Textes für die Auslegung des Alten Testaments. Ich unterscheide mich ..., daß ich die Endgestalt nicht in dem Maße als normativ ansehen kann, daß ich nicht mindestens das Recht zu einer Hinterfragung offen ließe« (TZ 45, 314).

Das Ergebnis dieser vorsichtigen Positionsbeschreibung, einerseits bewußt in den Schuhen traditioneller historisch-kritischer Methodik stehend, andererseits verbunden mit einer gewissen Offenheit für die Fragestellungen des »Canonical-Approaches« eines B.S. Childs oder der neueren literaturwissenschaftlichen Ansätze, geben dem Kommentar Stoebes ein eigenes Profil, das sich weniger an den hypothetisch erschlossenen literarkritischen Vorstufen ausrichtet, sondern den Text in seiner kanonischen Gestalt selbst ernst nimmt. Je nach der inneren Plausibilität ist Stoebe damit in der Lage, aus unterschiedlichen Ansätzen überzeugende Einsichten für die Exegese heranzuziehen und die relative Wahrheit auch der von ihm nicht übernommenen Thesen auszuwerten.

Stoebe folgt der kanonischen Zäsur des Stoffes bei 1.Sam 31/2.Sam 1, die er, wenn auch als jung, so doch als literarisch geschickt ansieht (S. 23). Den Stoff des zweiten Samuelbuches teilt er in drei Erzählblöcke (1-8; 9-20; 21-24), für die er wegen unterschiedlicher theologischer Akzentsetzung eine ursprüngliche literarische Eigenständigkeit vorschlägt. Die ersten beiden Blöcke enden für ihn jeweils mit einer Liste der Minister Davids, jeder Block beginnt mit einer Episode aus der Saulsfamilie, was insbesondere für den zweiten und dritten Teil auffällig erscheint. Die seit Rost (1926) bis heute in der Samuelexegese noch als Mehrheitsmeinung angesehene These einer literarisch eigenständigen Thronfolgegeschichte lehnt er kategorisch ab (9; 31). Damit verbunden war auch die schon vor Rost vorgenommene Verknüpfung von 2.Sam 9-20 mit 1.Kön 1-2. Diese Verknüpfung hatte zur

Wertung der Kapitel 2.Sam 21-24 als ungeschicktem und den Zusammenhang entstellendem Einschub nicht unerheblich beigetragen (36). Mit diesen Vorgaben zur Bestimmung des Interpretationskontextes ohne 1Kön 1-2 ist die Interpretation der Kapitel 9-20 von der Fixierung auf Salomos Thronfolge befreit und kann als Text über David neu wahrgenommen werden. Für Stoebe ist das Ziel des Textes weder tendenzkritisch pro- oder antidavidisch noch weisheitlich, sondern die Bestätigung des davidischen Königtums durch Jahwe, der eine Rückkehr zu den vormonarchischen Verhältnissen durch sein Eingreifen verwehrt (S. 34f). Auch der Samuelschluß kann dadurch mit eigenem Gewicht gewürdigt werden, Stoebe meint in der Sammlung eine eigenständige Vita Davids erkennen zu können.

Die literarische Eigenständigkeit einer ›Ladegeschichte‹ oder einer ›Aufstiegsgeschichte Davids‹ kann Stoebe in seiner Exegese nicht bestätigen, auch nicht die literarkritische Schichtung, die Timo Veijola im Rahmen der Göttinger Schule für das Zustandekommen des Deuteronomistischen Geschichtswerkes angenommen hatte. Bezüglich der Nathansverheißung spricht sich Stoebe für eine Interpretation als formgeschichtliche Einheit aus (Herrmann, Weiser) und gegen eine deuteronomistische Spätdatierung (S. 213f) der Textblöcke wie auch der Endredaktion. Die historische Zuverlässigkeit der Texte schätzt er hoch ein, sie geben »ein buntes Bild mit sehr verschiedenen Facetten von den noch fließenden Verhältnissen der ersten Zeit« der Monarchie, das dadurch keineswegs verwirrend ist und durch das »Israels Weg in der Geschichte auch gerade theologisch transparent wird« (S. 45). Stoebe regt an, sie aus dem Kontext einer jahwistischen Theologie aus salomonischer Zeit geprägt zu verstehen (S. 49f).

Inhaltlich versucht Stoebe nicht nur eine dichte Interpretation der Texte. Textkritische Entscheidungen werden transparent gemacht, wobei dem masoretischen Text grundsätzlich die Priorität gegeben wird. Bei der Auswertung der Forschung versucht er auch eine theologische Komponente einzubringen. Die häufig anzutreffende Einschätzung der Darstellung Davids z.B. als eine das reale Davidbild schönzeichnende Idealisierung mit einer einfach zu durchschauenden apogetischen Tendenz hält Stoebe für zu flach und vordergründig. Für ihn ist sie vielmehr im Verhältnis zum Geschick Sauls geprägt von einer »Ahnung für das Unausweichliche, Schicksalhafte«, das letztlich als im Willen Jahwes begründet anzusehen ist (S. 25.27.52). Eine Interpretation als politische Propaganda wird der darin zum Ausdruck kommenden theologischen Tiefe nicht gerecht.

Die Darstellung der wissenschaftlichen Diskussion, allerdings naheliegenderweise mit dem Schwerpunkt auf der deutschsprachigen Theologie, wird intensiv geführt. Daß dabei die allgemeine Lesbarkeit des Kommentars nicht sehr beeinträchtigt wird, ist zu begrüßen und erhöht seine Brauchbarkeit nicht nur für das wissenschaftliche Gespräch. Eine stärkere Aufnahme der zeitgenössischen literarischen Ansätze wäre hilfreich gewe-

sen. So finden z.B. makrostrukturelle Fragestellungen wie die Beziehungen der jeweils am Anfang und Ende größerer Einheiten plazierte Lieder (1.Sam 2,1-10; 2.Sam 1,17-27; 22; 23,1-7) zueinander und für die theologische Gesamtwertung des Buches kaum eine Berücksichtigung. Auch die Einheitlichkeit von 1. und 2. Samuel wird zwar gesehen, aber inhaltlich nicht beschrieben. Möglicherweise hat die traditionsgeschichtliche Konzentration auf die kleineren mündlichen Erzähleinheiten eine Beobachtung von makrostruktureller Einheitlichkeit nicht gefördert, auch wenn Stoebe eine solche nicht ausschließen will.

Auch wenn an manchen Punkten der Exegese sicher eine kontroverse Sicht anzumelden ist, so ist der Kommentar mit seinen konzentrierten Darstellungen zur Forschungsdebatte und seinen eigenen textnahen Interpretationen, ein zu empfehlendes Handwerkszeug für den Theologen, das mit dem Grundton der Skepsis gegen zu flache Hypothesenbildung und seiner Orientierung an der kanonischen Gestalt des Buches zur Weiterarbeit eine wichtige Hilfe leisten kann.

*Herbert H. Klement*

---

D.J. Wiseman. *1 and 2 Kings*, Tyndale Old Testament Commentaries, Leicester: Inter-Varsity Press, 1993. 318 S. (kt.), ca. DM 27,-

---

Mit der Auslegung der Königebücher (= Kb.) durch den ausgewiesenen Assyriologen D.J. Wiseman ist endlich eine Lücke der *Tyndale Old Testament Commentaries* geschlossen worden, so daß die der Bibeltreue verpflichtete Reihe nun fast vollständig erhältlich ist. Der Kommentar erhebt den Anspruch, dem interessierten Laien ein besseres Verständnis von Text und Botschaft der Kb. zu bieten.

Die Einleitung (52 Seiten) informiert den Leser in acht Themenbereichen kompetent und verständlich, aber oft zu thetisch über Fragen der Bedeutung, Themen und Theologie, Chronologie, archäologischen Belege, Quellen, literarischen Form, Komposition und Autorschaft sowie Textgrundlage der Kb. So vertritt Wiseman (= W.) im Gegensatz zur Mehrheit der atl. Forschung die Auffassung, daß die Kb. das einheitliche Werk eines einzelnen Geschichtsschreibers (Jeremia um 580 v.Chr.) darstellen (die Schlußverse 2.Kön 25,27-30, die von einer »Begnadigung« Jojachins 561 v.Chr. in Babylon sprechen, sind ein Appendix). Daß die Kb. literarisches Produkt einer stufenweisen Redaktion seien, wird von W. u.a. mit dem Hinweis auf den fehlenden Konsens der Forschungsgeschichte und der häufig zu konstatierenden Subjektivität der Literaranalysen abgelehnt (S. 58). Ferner betont W. den historiographischen Wert der den Kb. zugrunde liegenden Quellen und spricht sich in bezug auf die Elia-Elischa-Erzählungen gegen eine Qualifi-

zierung als Legenden- und Wundererzählungen aus. Leider verliert die prägnante und übersichtliche Entfaltung der Thematik und Theologie der Kb. (S. 18-26) an Gehalt durch einige unpräzise oder unrichtige Äußerungen. Weshalb er z.B. in bezug auf die Konsequenzen von Davids Sünde gegenüber Uria (1.Kön 15,5) behauptet: »David erred and was responsible for the eventual schism begun with Solomon's reign« (S. 20), ist mir genauso unerklärlich wie die Aussage, die Sünde Jerobeams und Jehus (!) »lasted through three to four generations (Dtn 5,8-9) and led to the fall of Israel« (S. 20).

In der Einzelauslegung der beiden Kb. (125 Seiten für 1.Kön 1-22 und 127 Seiten für 2.Kön 1-25) wird entsprechend der Konzeption der Tyndale-Reihe beim Leser der Text der *New International Version* vorausgesetzt, d.h. keine neue, auch nicht abschnitts- oder versweise Übersetzung des hebräischen Textes geboten. Textvarianten werden nur gelegentlich genannt, selten aber eingehend besprochen. Häufiger hingegen wird auf Übersetzungsvarianten moderner Bibelübersetzungen hingewiesen (AV, RSV, REB, NEB, NRSV, JB u.a.). Syntaktische oder stilistische Analysen des Textes werden dem Leser leider vorenthalten. Semantische Bestimmungen wichtiger bzw. schwieriger Phrasen, Idiome und Wörter finden sich zu selten; der wiederholte Verweis hierbei auf semantische Parallelen in anderen semitischen Sprachen (Akkadisch, Ugaritisch, Arabisch u.a.) mag zwar dem Fachmann hilfreich sein, doch wäre es wünschenswert gewesen, wenn W. eine kurze bibliographische Angabe zu einschlägigen Lexika geboten hätte.

Die Auslegung als solche wird stark vom historischen Interesse dominiert. Fragen der Geographie, Archäologie und Geschichte finden ihren wertvollen Niederschlag in lexikalischen Notizen, wobei allerdings sozialgeschichtliche Phänomene (fast) gänzlich ausgeklammert wurden. Theologische Problemstellungen und textinhärente Diskrepanzen werden viel zu selten aufgegriffen, geschweige denn befriedigend erörtert. Gerade in der Auseinandersetzung mit »bibelkritischen« Einwänden findet sich zu oft die stereotype Beschwichtigungsformel »There is no need to assume/regard/suggest ...«, ohne daß argumentativ Positionen erörtert bzw. widerlegt werden. Oder anders gesagt: man sucht bei W. häufig vergebens Schützenhilfe, um Einwänden von seiten der Schriftkritik überzeugend begegnen zu können. Ein Beispiel hierzu: Der Tod Ahabs im Kampf gegen die Aramäer (1.Kön 22) wird von vielen Gelehrten für unhistorisch gehalten. Das entscheidende Kriterium liefert die annalistische Formulierung *šākab 'im abôtāw*, die nur beim natürlichen Tod eines Regenten gebraucht wird und sich eben in 22,40 in bezug auf Ahabs Tod findet. Wenn W. einerseits auf S. 51 dieses Kriterium übernimmt, andererseits repliziert: Vers 40 »is not an error by the historian, though it is normally used of those who met a peaceful death« (S. 190), so wird dem Problem einfach ausgewichen. Ein Verweis auf die zweite »Ausnahme« von der Regel bei Amazja von Juda (2.Kön 14,22) auf H. Ringgren (TWAT I, S. 10), wonach »die Formel ste-

reotyp geworden und nicht immer folgerichtig gebraucht worden« ist, wäre z.B. hilfreich gewesen.

Eine schlichte Überforderung des »interessierten Laien« ist es, wenn W. ergänzende Informationen aus dem Targum oder Josephus völlig kritiklos, d.h. ohne kommentierende Angabe zum historiographischen Wert dieser »Quellen« in die biblische Auslegung einarbeitet (z.B. S. 202). Positiv hervorzuheben ist die nüchterne, sachkundige Auslegung des biblischen Textes, die frei ist von jeder Allegorie oder Spekulation. Daß hierbei nur selten andere Interpretationen genannt werden, kann durch die limitierte Seitenzahl dieses Kommentars erklärt werden (so gibt es eine Vielzahl anderer Erklärungen, die m.E. den Sachverhalt treffender wiedergeben). Daß aber – ganz im Gegensatz zum expliziten Anspruch (vgl. S. 5f) – die theologische Botschaft der Kb. kaum formuliert wird und die heilsgeschichtliche Linie zum NT nur sehr dünn gezogen sind, ist schmerzlicher als die zahllosen inhaltlichen Ungenauigkeiten bzw. Fehler. Einige x-beliebige Beispiele hierzu: Wenn die drei Siege Ahabs über Aram (1.Kön 20; 22) als Erfüllung von Elischas Prophetie (2.Kön 13,14-19) betrachtet werden (S. 184), verschiebt W. (unwillentlich?) die Aramäerkämpfe der Omriden in den Zeithorizont der Jehuiden. Joschafat war zwar laut 2.Chr 18,1 mit Ahab verschwägert (*hithattēn*), kann jedoch nicht als dessen Schwiegersohn (his son-in-law) apostrophiert werden (S. 185). Wenn W. trotz expliziter Verwendung von Thieles Chronologie (vgl. S. 28) die Dauer der Dynastie Jehus nicht mit 88, sondern mit 102 Jahren wiedergibt (S. 229), beruht seine Rechnung auf einer Chronologie, wie sie z.B. bei J.M. Miller/J.H. Hayes (*A History of Ancient Israel and Judah*, London 1986, 294) vorliegt. Warum W. den Namen *Itoba'al* mit »Baal is alive« (S. 162) und nicht korrekterweise mit »Baal is with him« wiedergibt, ist mir unklar.

Auch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß weniger gut Korrektur gelesen wurde; dies gilt insbesondere für Jahresangaben. Eine kleine Auswahl sei genannt: So fiel die Schlacht bei Qarqar nicht ins Jahr 753, sondern 853 v.Chr. (S. 15); die Regentschaft Salmanassars III. (858-824) (S. 28) wird mal mit 850-824 (S. 162), mal mit 859-829 (S. 175) angegeben; als gravierender Fehler muß die Auslegung zu 2.Kön 8,7 betrachtet werden: wenn auch die Gleichsetzung des bibl. Benhadad (II.) mit dem aus den Annalen Salmanassars III. bekannten Hadadeser (*Adad-'idri*) nicht über alle Zweifel erhaben ist (vgl. G. Reinhold, *Die Beziehungen Altisraels zu den aramäischen Staaten*. Frankfurt u.a. 1990, S. 221-249), kann doch dessen Regierungszeit unmöglich mit 844-818 angegeben werden (S. 213), da Hasael W. zufolge von 843-796/97 herrschte (S. 214); das 18. Regierungsjahr Salmanassars, für das die Keilschrifttexte Hasael (nicht Hadadeser!) als Kontrahenten namentlich nennen, fällt ins Jahr 841 und nicht 840 (S. 213).

Trotz seiner Schwächen gerade auf theologischem Gebiet und mancher

Unregelmäßigkeiten bietet W.s Kommentar eine willkommene konservative Hilfestellung von seiten eines Historikers, um die komplexen Zusammenhänge der Kb. verstehen zu lernen. Den Griff zu anderen Kommentarwerken wird er aber dem interessierten Laien nicht ersparen können.

*Werner Gugler*

---

Heinz Schumacher. *Die Psalmen erklärt und ausgelegt*. Neuhausen: Hänssler, 1994, 400 S., DM 39,95.

---

In seinem an den Leser gerichteten Wort sagt der Autor, daß die Leser zwei Möglichkeiten haben, dieses Werk zu benutzen: a) Sie können sich gelegentlich in den einen oder anderen Psalm vertiefen, für den ihr Interesse geweckt wurde, und b) »Es wäre noch besser, einmal alle Psalmen von 1 bis 150 der Reihe nach durchzulesen. Man könnte täglich einen Psalm studieren; längere Psalmen könnten aufgeteilt werden. Dadurch bekommt man einen sehr wertvollen Gesamtüberblick über den Psalter. Ich möchte Ihnen diese zwei Möglichkeiten – gleichsam ein halbjähriges Bibelstudium besonderer Art – sehr empfehlen.«

Jedem Psalmtext wird eine Einleitung vorangestellt. Diese Einleitung bietet eine Inhaltsübersicht über den betreffenden Psalm und weist auf Besonderheiten hin. Es folgen dann verschiedene Übersetzungen. Viele Sätze, Satzteile und Einzelwörter werden in zwei, drei oder mehr Übersetzungen dargeboten. Der Leser lernt dabei wortgetreue, sinngetreue und auch freiere Wiedergaben kennen. Entsprechend der Vieldeutigkeit mancher Verse und Wörter gibt es mehrere Möglichkeiten des Verständnisses.

Nach den Übersetzungen folgt eine Auslegung von Schumacher für jeden Psalm. Diese gliedert sich in geschichtlich-heilsgeschichtliche, prophetisch-messianische und praktisch-seelsorgerliche Auslegung. Zu der Auslegungsmethode wäre folgendes zu bemerken. Die geschichtlich-heilsgeschichtliche Auslegung fragt nach dem geschichtlichen Hintergrund sowie nach der Einbettung in die göttliche Heilsgeschichte. Innerhalb der Weltgeschichte vollzieht Gott seine Heilsgeschichte. Israel und sein Land, Juda, Jerusalem, David, der Zionsberg, die Stiftshütte und der Tempel wurden zu heilsgeschichtlichen Zwecken von Gott erkoren. Die prophetisch-messianische Auslegung kommt weniger häufig als die beiden anderen Auslegungsarten vor. Nur wo der Text wirklich auf den Messias König und sein Reich hinweist – neutestamentlich gesprochen auf Jesus Christus, auf sein erstes Kommen in Niedrigkeit, sein Kreuz, seine Auferstehung, seine Erhöhung, seine Wiederkunft, sein Königtum und sein Gericht –, besteht ein Anlaß, den Text prophetisch-messianisch zu deuten. Das heißt also, Schumacher

liest die Psalmen vom Neuen Testament her, statt das Neue Testament von den Psalmen her zu lesen.

Die praktisch-seelsorgerliche Auslegung spricht in erster Linie von den Nöten eines einzelnen bzw. von den Nöten des Volkes Gottes. Hier hört der Autor bange Fragen der einzelnen Psalmisten, ja Verzweiflungsschreie, die zu Gott emporsteigen. Doch auch Ermahnung, Tröstung, Selbstermutigung, Gebetserhörung, Vertrauensbekenntnis, Dank und Lob begegnen einem immer wieder. In der praktisch-seelsorgerlichen Auslegung soll dies für den heutigen Leser fruchtbar gemacht werden. Gerade in diesem Bereich haben die Psalmen, so Schumacher, sehr viel zu bieten. Hier treten besonders die Vertrauensbekenntnisse in den Psalmen hervor. Sie sind in ihrer Innigkeit nicht zu überbieten und spenden noch heute, wie zur Zeit ihrer Entstehung, reichen Trost.

Das Buch stellt keine Psalmenauslegung im Sinne eines Kommentars dar, sondern es ist offensichtlich die Frucht einer über mehrere Jahre andauernden Arbeit an den Psalmen. Man findet hier sehr viel Persönliches. Die verschiedenen abgedruckten Übersetzungen sind allerdings so angeordnet, daß sie sich sehr schwer lesen lassen und daß man, wenn man das Buch mit Gewinn gebrauchen will, noch daneben eine Übersetzung benötigt, um der Argumentation der einzelnen Psalmen zu folgen.

Helmuth Pehlke

---

Heinz-Dieter Neef. *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sod JHWH im Alten Testament*. Arbeiten zur Theologie 79. Stuttgart: Calwer, 1994. 96 S. (kt.), DM 24,-

---

Die vorliegende Studie wurde in verkürzter Form 1993 in Tübingen als Antrittsvorlesung gehalten. Vf. will den Hintergrund und die gesamtbiblische Bedeutung des Begriffes *sod JHWH*, also des »himmlischen Thronrats«, erhellen. Damit berührt er ein eher vernachlässigtes Feld alttestamentlicher Theologie.

Ein erster Abschnitt (S. 13-17) erhebt den terminologischen und bibelkundlichen Befund. Vf. weist auf die Vielfalt an Benennungen dieser »Götterversammlungen« hin. Die Ratsversammlung hat die Aufgabe, den Herrn (JHWH) zu loben und anzubeten; er steht erhaben über ihnen. Die Himmelswesen dienen Gott und treten bisweilen als Beratungsgremium auf. Damit hängt auch eng die Aufgabe der Mittlerschaft für die Menschen zusammen. – Man hätte im ersten Abschnitt noch auf Stellen wie Sach 3,7 hinweisen können, die einen Thronrat sachlich nahelegen, obwohl er nicht namentlich genannt wird.

Der zweite Abschnitt (S. 18-27) bietet in einer Übersicht über die Umwelt des AT die reichlichen Belege aus der ugaritischen Religion. El ist das Oberhaupt der Götterversammlung. Doch lassen sich angesichts der oft unklaren Textlage keine ausführlichen Folgerungen über die Art der Versammlung ziehen. Auch den spärlichen Belegen der phönikischen und aramäischen Religion ist nicht viel Konkretes zu entnehmen. Das Bild über die Götterversammlung bleibt blaß und statisch.

Der Hauptabschnitt (S. 28-47) ist dem Thema der Semantik von *sod* im Alten Testament gewidmet. Das Nomen kommt 21 mal vor. Die Frage nach der Etymologie des Nomens ist noch nicht eindeutig geklärt. Vf. hebt fünf Bedeutungsbereiche hervor:

- a) »Schar, Kreis, Gemeinschaft« [Jer 6,11; 15,17; Ps 64,3; Hi 19,19],
- b) »Rat, Beratung, Ratsversammlung« [Gen 49,6; Prov 15,22; Ps 83,4],
- c) »Geheimnis« [Prov 11,13; 20,19; 25,9],
- d) »Gottes Gemeinschaft/Gottes Geheimnis« [Prov 3,32; Jer 23,18.22; Am 3,7; Ps 25,14; Hi 15,8; Ps 89,8],
- e) »Gemeinde Gottes« [Ez 13,9; Ps 55,15; 111,1].

In Ps 25,14 sieht Vf. einen Beleg für die Erweiterung des *sod*-Begriffes: nicht nur Himmelswesen oder Propheten, sondern jeder Fromme kann dieser höchsten Gottesgemeinschaft teilhaftig werden, indem Gott ihm die unmittelbare Nähe eröffnet. Kurz beleuchtet werden die Wiedergabe von *sod* in der Septuaginta und die Bedeutung des Lexems in Qumran (S. 48-57). Letzteres erweist dieselbe Bedeutungsstruktur wie im AT.

Als Resümee (S. 58-61) läßt sich sagen, daß die Mitglieder des himmlischen Thronrats keinen Namen tragen, im Unterschied zur ugaritischen Vorstellung. Sie rühmen allein Gottes Treue und Wunder. Die Einzigartigkeit der atl. Thronratsvorstellung liegt darin, daß Menschen – ob Propheten oder Fromme – der Zugang gewährt wird. Von daher liegt dann auch die Begriffserweiterung nahe, die mit *sod JHWH* die irdische Gemeinde bezeichnet. Sie ist gleichsam eine innerweltliche Form des Thronrats; sie lobt und preist den Schöpfer.

Ein letzter Abschnitt dieser kurzen und theologisch gewinnbringenden Studie (S. 62-64) zieht die Linien ins NT aus und berücksichtigt die Thronratsvision von Offb 4,1-11. Die ntl. Zukunftserwartung schließt damit, daß himmlischer und irdischer Thronrat vereinigt sein werden, wenn Gott bei den Menschen wohnt (Offb 21,3).

*Manfred Dreytza*

---

Stefan Stiegler. *Die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem: Ein Beitrag zu einer alttestamentlichen Ekklesiologie*. BEATAJ 34. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang, 1994. 176 S., DM 64,-

---

Die vorliegende Untersuchung lag der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg als Dissertationsschrift, betreut von Prof. Gerhard Wallis, im Dezember 1987 vor. Es ist daher weitgehend nur deutschsprachige Literatur vor 1987 berücksichtigt.

Der Verfasser sichtet in Kapitel 0 zuerst die Quellenlage mit dem Ergebnis, daß die biblischen Bücher historisch zuverlässiges Material bieten. Dem schließt sich eine knappe, aber hilfreiche Skizze der historischen Ereignisse an. In Kapitel 1 wird die Frage beantwortet, wer zur »nachexilischen JHWH-Gemeinde« (der Begriff stammt von Rudolf Mosis) gehört. Dabei werden die verschiedenen Listen in Esra-Nehemia ausführlich behandelt, danach kürzer einige Prophetentexte und zum Schluß der Begriff »JHWH-Fürchtige«, besonders in seiner Verwendung bei Maleachi und in den Psalmen. Kapitel 2 untersucht anhand verschiedener Wortstudien Begriffe für die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem. Kapitel 3 widmet sich Wesen und Struktur der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Jerusalem. Das Buch endet mit einer zehneitigen Bibliographie. Da das Buch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis hat, konnte auf Register verzichtet werden. Ein Abkürzungsverzeichnis wäre jedoch hilfreich gewesen.

Dem Verfasser geht es um die »inneralttestamentliche Fragestellung der Gestalt der nachexilischen Gemeinde, und zwar unter ekklesiologischem Aspekt« (S. 7). Die Arbeit möchte offenbar ein Gesamtbild zeichnen, in dem zwar einzelne Aspekte diskutiert werden, im großen und ganzen aber eine tiefergehende Diskussion mit anderen Positionen ausbleibt. Besonders eine weniger spezialisierte Leserschaft wird die daraus resultierende Knappheit begrüßen, zumal der Verfasser sich nie auf ganz ausgefallene Auslegungen stützt (meist wird der in Wilhelm Rudolphs Kommentaren gebotenen Auslegung gefolgt) und in einem auffallend gut lesbarem Stil schreibt. Die Kürze der Diskussion erlaubt dem Verfasser dann auch, ein weites Feld abzudecken, aus dem der Rezensent nur wenig stellvertretend ansprechen kann.

Stieglers Diskussion der Quellenlage ist besonnen und legt eine gute Grundlage für die Behandlung der Texte. Er teilt mit einer wachsenden Anzahl von Gelehrten die Überzeugung, daß es sich bei Esra-Nehemia einerseits und dem Chronikbuch andererseits um zwei verschiedene Werke handelt. Das Chronikbuch bleibt unberücksichtigt, was bedauerlich ist, da H.G.M. Williamson in seiner Dissertation (veröffentlicht 1977 als *Israel in the Book of Chronicles* bei Cambridge University Press) versuchte, gerade am Israelverständnis das Chronikbuch von Esra-Nehemia abzugrenzen

(vgl. dazu Manfred Oeming, *Das wahre Israel: Die »genealogische Vorhalle« 1 Chronik 1-9*. BWANT 128, Stuttgart: Kohlhammer, 1990). Die Entscheidung, weiterhin den Begriff »Chronist« für den Verfasser von Esra-Nehemia zu verwenden (auf S. 108 heißt der Verfasser des Chronikbuches auch so), ist darum mehr als unglücklich. Sind mit der »Hand(schrift) des Chronisten« (S. 22, 25, 45) wirklich nur Eigentümlichkeiten des Verfassers von Esra-Nehemia gemeint? Und kann man die so zielsicher aufspüren, wenn man davon ausgeht, daß dieser Verfasser ausgiebig seine Quellen zu Wort kommen ließ?

In Kap. 1 wird die These entfaltet, »daß die nachexilische JHWH-Gemeinde in Jerusalem keine ethnische, auf Blutsverwandtschaft und Abstammung fußende Größe ist« (S. 52). Entscheidend seien auch nicht politische oder ökonomische Faktoren gewesen, sondern vielmehr die religiöse Komponente. In der Diskussion der Listen, die in Esra-Nehemia aufgenommen wurden, zeigt Stiegler überzeugend, daß die blutsmäßige Abstammung nicht das entscheidende Kriterium zur Aufnahme in die Gemeinde war, sondern die Bereitschaft, sich als »Rückkehrer aus dem Exil« zu verstehen und sich am Wiederaufbau des Tempels zu beteiligen. Stiegler lehnt daher die Bezeichnung »Geschlechterregister« für die Liste in Esra 2 (= Neh 7) ab und schlägt »Gemeindeverzeichnis« vor (S. 66-68). Das scheint freilich einen Schritt zu weit zu gehen, denn dieses »Gemeindeverzeichnis« ist nach wie vor nach Geschlechterverbänden organisiert. Stiegler unternimmt keinen Versuch, diese Organisation der Listen nach Geschlechterverbänden (später Großfamilien) zu erklären. Methodisch bleibt manchmal unklar, ob Stiegler die äußere Gestalt der »Gemeinde« beschreiben will oder deren Selbstverständnis. Er unternimmt offenbar beides, ohne die beiden Unternehmungen klar voneinander zu unterscheiden.

Die semantischen Untersuchungen in Kap. 2 zu גולה (»Exil«), קהל (»Versammlung«), עם (»Volk«) und ישראל (»Israel«) mit Exkursen zu עם-הארץ (»Volk des Landes«) und עדה (»Gemeinde«) können hier nicht im Detail besprochen werden. Der Verfasser argumentiert, daß ein national-ethnisches Gottesvolk- und Israelverständnis nach dem Exil von einem mehr theologisch orientierten abgelöst wurde. Diese These wird vor allem wirksam untermauert durch die Beobachtung, daß »Gottes Volk« in gewisser Hinsicht durch die Rückkehr vom Exil neu geschaffen wurde und daß die theologische Existenz der nachexilischen Gemeinde in diesem zweiten Exodus wurzelt. Die eigentliche linguistische Arbeit in diesem Kapitel ist jedoch z.T. sehr unbefriedigend. Besonders bei der Behandlung von עם (»Volk«) wäre mehr Vorsicht und Genauigkeit geboten gewesen. Bei der Behandlung des Begriffes עדה (»Gemeinde«) wird nur beiläufig ohne Kommentar in einer Fußnote bemerkt, daß Levy und Milgrom »vermuten, daß die עדה eine alte Einrichtung sein müsse, die sicher vor die Königszeit zu datieren ist und vielleicht sogar vor die Landnahme (S. 134, FN 570).

Stieglers Behauptung, daß sich hinter עדה »ein ekklesiologischer Neuentwurf« verbirgt (S. 134), bleibt dieser These gegenüber unbegründet und ignoriert zudem eine ganze Reihe neuerer Arbeiten zur (Früh-) Datierung der priesterlichen Traditionen und Texte.

Die Behandlung von Wesen und Struktur der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Kap. 3 baut im wesentlichen auf den vorangegangenen Kapiteln auf. Die theologische Voraussetzung für das Wesen der nachexilischen JHWH-Gemeinde in Jerusalem glaubt Stiegler in der Individualisierung des JHWH-Glaubens durch die Propheten zu finden. Doch die These von der Individualisierung der Religion Israels durch die Propheten ist heute mit Recht nicht mehr unbestritten, und der Verfasser selbst scheint nicht ganz davon überzeugt, daß hier »etwas wirklich ganz und gar Neuartiges« (S. 143) vorliege. Er schlußfolgert, daß der JHWH-Glaube zwar in die Gemeinschaft rufe, sich aber doch seinem Wesen nach an den einzelnen richte. Die nachexilische Gemeinde hätte dies nur wiederentdeckt, nachdem es durch Staat und Königtum verschüttet worden war. Hier wäre eine sorgfältige Untersuchung zwischen dem Verhältnis von Einzellern und Gemeinschaft sowohl vor als auch nach dem Exil angebracht gewesen, bevor man zu solch weitreichenden Thesen kommt. Dies muß nicht heißen, daß Stiegler selbst eine solche Untersuchung vornimmt, jedoch sollte er in der Lage sein, auf andere Arbeiten hinzuweisen, die solchen Vergleichen zugrunde gelegt werden können. Besonders dort, wo Stiegler versucht, eine ganz scharfe Unterscheidung zwischen (vorexilischer) Blutsgemeinschaft und (nachexilischer) Religionsgemeinde zu machen, hätte die vorexilische Situation genauer in den Blick genommen werden müssen. So z.B. wurden in Kap. 1 (vermutlich nachexilische) Psalmen in Bezug auf Einlaßbedingungen in die Gemeinde diskutiert ohne Vergleich mit vorexilischen Tempel-Einlaßliturgien, die doch, wie es scheint, ganz ähnliche Prioritäten hatten. In Kap. 3 argumentiert Stiegler, daß jeder Fremde in die nachexilische Gemeinde aufgenommen wurde, wenn er deren Verfassung anerkannte, indem er sich der Tora JHWHs unterordnete. Doch gab es wohl auch schon vor dem Exil »Bürger fremder Herkunft« in Israel (man denke nur an Ruth), ohne daß Stiegler nachweist, daß sich hier nach dem Exil etwas wesentlich geändert hat. Ähnlich bleibt auch in der Diskussion der Struktur der nachexilischen Gemeinde ein Vergleich mit der vorexilischen Sippenstruktur aus. Dies wäre aber nötig, selbst wenn man wie Stiegler im בית אבות (»Familienverband«) eine nachexilische Institution sieht (anders z.B. Niels Peter Lemche, der in *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. [SVT 37, Leiden: E.J. Brill, 1985] argumentiert, daß das בית אבות eine vorexilische soziale Einheit war). Daniel L. Smith wies in seiner Oxford-Dissertation (veröffentlicht als *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*. Bloomington: Meyer-Stone-Books, 1989) auf eine solche Kontinuität

zur vorexilischen משפחה («Großfamilie») hin und sah die Neuformulierung und Umfunktionierung der Institution als etwas, das sich wesentlich im Exil vollzog, einer Periode, die als eigenständige Situation bei Stiegler kaum in den Blick kommt.

Bei aller angemeldeten Kritik am Detail gelingt es dem Verfasser doch, ein anschauliches und wohl auch einigermaßen zutreffendes Bild der nachexilischen Gemeinde zu zeichnen. Deshalb ist dem Buch eine weite Leserschaft zu wünschen, gerade auch im evangelikalischen Bereich, in dem manchmal übersehen wird, daß »Israel« immer auch eine Bekenntnisgemeinschaft meint, die nicht in rein biologischen oder politischen Begriffen als »Volk« oder »Nation« erfaßt werden kann.

Thomas Renz

---

Richard Wiskin. *Das biblische Alter der Erde*. Neuhausen: Hänssler, 1994. 76 S., DM 14,80

---

Dieses in Heftform veröffentlichte Büchlein mit dem anspruchsvollen Titel »Das biblische Alter der Erde« ist reich illustriert. Es wurde von dem Bildungsreferenten und Mitarbeiter der Studiengemeinschaft Wort und Wissen verfaßt. Die Illustrationen veranschaulichen das Geschriebene gewöhnlich recht gut, obwohl auf manchen Seiten etwas zuviel des Guten getan wurde (z.B. die Kaffeemaschine auf S. 20). Die Broschüre hat neben einer zweiseitigen Einleitung zu dem Thema »Gottes Heilsplan ist Weltgeschichte« fünf Kapitel. Kap. 1: »... in sechs Tagen hat der Herr den Himmel und die Erde gemacht ...: Wie lang waren die Schöpfungstage?« Kap. 2: »... ein Tag wie tausend Jahre ...: Sind die Schöpfungstage doch nicht wörtlich zu verstehen?« Kap. 3: »... und die Erde war (wurde?) wüst und leer ...: Mußte nach einer zeitlich undefinierbaren Ära der Verwüstung die Schöpfung wiederhergestellt werden?« Kap. 4: »und Adam lebte 130 Jahre und zeugte ...: Kann anhand des Wortes Gottes das Alter der Erde errechnet werden?« Kap. 5: »... damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft beruhe: Was ist von den gängigen Datierungsvorstellungen zu halten?« Es folgen zwei Anhänge (A: »Genesis 1 und 2 – zwei sich ergänzende Schilderungen von der Schöpfung«; B: Die ›Teilung der Erde‹ zur Zeit Pelegs«), ein Literaturverzeichnis und eine kurze Vita des Autors und des Grafikers, der das Büchlein illustriert hat.

Vom Titel könnte man schließen, daß der gesamte Inhalt des Heftes versucht, das biblische Alter der Erde zu bestimmen. Das ist aber nicht der Fall. Es ist eine Darstellung verschiedener als möglich empfundener Denkansätze zu den ersten Kapiteln der Bibel.

Wisikin scheint sich darüber klar zu sein, daß das Alter der Erde nicht

bestimmt werden kann, denn er schreibt bereits in der Einleitung: »Die Bibel lehrt ... nirgends direkt, wie alt die Erde war zu einem bestimmten Zeitpunkt. ... wie alt sie jetzt ist, läßt sich *unter Umständen* anhand biblischer Angaben *errechnen* bzw. *abschätzen*.« Diese Aussage zeigt, wo die Probleme dieses Unternehmens liegen, denn wenn man etwas abschätzen muß, dann ist es zwingenderweise ungenau. Das wird allein schon an der Ausdrucksweise des Autors deutlich, indem er Ausdrücke gebraucht wie, daß es »wohl so sein könnte«, »viele spricht dafür«, »könnte man meinen«, »scheint«, u.ä. Auf Seite 33 wird dann auch offen zugegeben, daß Versuche, das Alter der Erde anhand biblischer Angaben *genau* zu errechnen, mit einer angebrachten Nüchternheit zu betrachten seien.

So wird dieses Heft seinem Titel nicht gerecht, obwohl deutlich wird, daß Wiskin mit einem jungen Alter der Erde rechnet (ca. 6000 Jahre). Aber da nach seinen eigenen Aussagen (S. 56) in Datierungsfragen nicht nur die biblischen Aussagen herangezogen werden müssen, sondern auch die Arbeiten anderer Fachbereiche (Physik, Astrophysik, Geophysik, Chemie, Geologie, Paläontologie, Paläanthropologie, Archäologie, Frühgeschichte) berücksichtigt werden sollten, kann es kein »biblisches Alter der Erde« geben.

Helmuth Pehlke

### 3. Sprachwissenschaft, Bibelinterpretation

---

Hans-Georg Wüch. *Einführung ins Bibelhebräisch: [sic!] Begleitband (Studienanleitung) für »Grammatik des biblischen Hebräisch« und »Hilfsbuch zur Grammatik des biblischen Hebräisch«* von Jan P. Lettinga. Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1995. 182 S., DM 29,95

---

Keiner, der an die Einzigartigkeit der Heiligen Schrift glaubt und sich gleichzeitig der Tatsache bewußt ist, daß jede Übersetzung eine mehr oder weniger subjektive Textdeutung voraussetzt, dürfte sich im Zweifel darüber sein, wie wertvoll der direkte Zugang zum biblischen Grundtext für die Gemeinde Jesu und wie wünschenswert eine größere Verbreitung von Grundsprachkenntnissen, besonders auch von Hebräischkenntnissen (das Alte Testament umfaßt 76% der Gesamtbibel) in unserer Zeit ist.

Diesem Anliegen sind in jüngerer Zeit auch im deutschsprachigen Raum verschiedene Veröffentlichungen gewidmet. So erschien 1990 z.B. die deutsche Ausgabe des Hebräischlehrbuches des amerikanischen Semitisten T.O. Lambdin<sup>1</sup>, das m.E. vor allem didaktisch besondere Vorzüge aufweist.

1 Thomas O. Lambdin, Lehrbuch Bibel-Hebräisch, hg. von Heinrich von Siebenthal, Gießen 1990 (21993).

1992 kam das zweibändige Werk des niederländischen Semitisten J.P. Lettinga heraus, das einerseits aus einer (ungewöhnlich detaillierten) systematischen Elementargrammatik<sup>2</sup>, andererseits aus einem Begleitbuch mit Übungen, Glossaren und Tabellen<sup>3</sup> besteht. Dieses Werk steht in der besten Tradition kontinentaleuropäischer Philologie, die u.a. für ihre Exaktheit und die Vorliebe für sprachgeschichtliche Erklärungen bekannt ist. Es kann dank seines hohen wissenschaftlichen Niveaus (es berücksichtigt den neuesten Stand der Forschung und besticht durch seine Detailgenauigkeit) als beste deutschsprachige (systematische) Elementargrammatik des Bibelhebräischen für Anfänger und Fortgeschrittene empfohlen werden.

Da fachliche und nicht (primär) didaktische Qualitäten den Schwerpunkt des Lettingaschen Werks ausmachen, dieses aber auf jeden Fall nicht die besonderen Bedürfnisse von Autodidakten berücksichtigt, hat Hans-Georg Wüsch, ([seit kurzem promovierter] Religionspädagoge, tätig am Neues Leben-Seminar in Wölmersen, wo er u.a. Hebräisch unterrichtet), den vorliegenden Begleitband dazu geschaffen. In erster Linie soll dieser als Studienanleitung für einen Hebräischfernkurs dienen, der im Rahmen des Theologischen Fernunterrichts des Neues Leben-Seminars angeboten wird. (Bisher werden Kurse zum Römerbrief und zur Ethik durchgeführt; weitere zu verschiedenen theologischen Fächern sind in Vorbereitung. Verantwortlich für diesen Fernunterricht sind: Thomas Schirmmacher [wissenschaftliche Leitung], Hans-Georg Wüsch [pädagogische Leitung], Klaus Schmidt [Leiter des Neues Leben-Seminars].) Ziel dieses Kurses ist es, in 504 Stunden Gesamtstudienzeit »die Grundlagen zu legen, auf denen aufbauend der Schüler in der Lage ist, selbständig weiter zu arbeiten und so das alttestamentliche Hebräisch immer besser verstehen und übersetzen zu können« (S. 12). Die vorliegende Studienanleitung führt den Lernenden (bei dem gewöhnlich Hochschulreife oder mittlere Reife vorausgesetzt wird) durch die vierzig Lektionen von Lettingas »Hilfsbuch«. Die einzelnen Kapitel umfassen neben den erforderlichen Hinweisen auf Lettingas »Grammatik« gewöhnlich vier Rubriken: 1. eine explizite Beschreibung der Lernziele, 2. Erläuterungen zu den durchzuarbeitenden Grammatikparagrafen einschließlich lerntechnischer Hinweise, 3. einen Übungsteil mit Übungen zur Selbstprüfung (Lösungen dazu finden sich im Schlußteil des Bandes) sowie Einsendeaufgaben (davon wird bei einzelnen Lektionen ein Teil bewertet), 4. Abkürzungen und Fremdwörter in Lettingas Werk, die für den Lernenden erklärungsbedürftig erscheinen. Der Kursteilnehmer hat die Möglichkeit, eine vierstündige Abschlußprüfung (in der Regel am Neues Leben-Seminar) abzulegen.

2 Jan P. Lettinga, Grammatik des biblischen Hebräisch, Riehen (CH) 1992.

3 Jan P. Lettinga, Hilfsbuch zur Grammatik des biblischen Hebräisch, Riehen (CH) 1992.

Wie ist der vorliegende Band zu beurteilen?

Die Zielsetzungen des damit verbundenen Hebräischfernkurses (wie des Theologischen Fernunterrichts überhaupt) sind m.E. sehr zu begrüßen. Aus fachlichen Gründen freue ich mich besonders darüber, daß Lettingas vorzügliches Werk dabei die wesentliche Arbeitsgrundlage bildet. Der Aufbau der von Wüncch verfaßten Studienanleitung sowie Stil und Inhalt der darin enthaltenen Erläuterungen und Ratschläge tragen eindeutig die Handschrift eines praxiserfahrenen Pädagogen, dem es – so meine ich – recht gut gelingt, dem selbständig Lernenden den Zugang zu Lettingas Werk zu erleichtern. Dennoch kann ich zu meinem Bedauern dieses Werk aus verschiedenen Gründen in der gegenwärtigen Form (!) nur mit z.T. erheblichen Vorbehalten empfehlen.

Die Verbindung dieses Buches mit Lettingas Doppelband läßt besondere fachliche Zuverlässigkeit und Detailgenauigkeit erwarten. Leider werden diese Erwartungen aber enttäuscht. Dem Rezensenten ist es aus eigener Erfahrung bewußt, wie leicht sich Druckfehler oder auch andere Versehen, selbst bei sorgfältigstem Korrekturlesen, in Veröffentlichungen dieser Art einschleichen können. Im vorliegenden Buch sind diese aber eindeutig zu zahlreich. Symptomatisch für diesen einer solchen Veröffentlichung unwürdigen Mangel ist bereits der Titel, der grammatisch richtig »Einführung ins Bibelhebräische« lauten müßte (bei »ins biblische Hebräisch« bliebe die Sprachbezeichnung dagegen ohne Flexionsendung)<sup>4</sup>. Sicher fallen solche grammatischen und stilistischen (in diesem Buch recht häufig anzutreffenden) Ungereimtheiten (aus einer Vielzahl von Beispielen seien folgende genannt: S. 13 Z. 10 v.u. statt »gehören« lies »gehört« S. 27 Z. 5 v.u. statt »Besten« »besten« S. 31 Z. 10 v.o. statt »Worte« »Wörter« usw.) im Blick auf die eigentliche Zielsetzung des Hebräischfernkurses weit weniger ins Gewicht (doch lassen sie Zweifel an der angewandten methodologischen Sorgfalt aufkommen) als die Tippfehler (besonders in den hebräischen Textpassagen), wie sie mir vor allem im Schlußteil (Lösungen zu den Selbstprüf-Aufgaben!) immer wieder aufgefallen sind (ein leider nicht isoliertes Beispiel ist S. 146 mit Punktationsfehlern in den Übungssätzen 11 und 13 sowie bei den Verbbestimmungen unter Nr. 2, 3, 4 und 8). Diese hätten sich zu einem guten Teil ausmerzen lassen, wäre das Ganze vor der Veröffentlichung von einem Fachmann – warum nicht von Professor Lettinga? – kurz durchgesehen worden. Bei einer solchen Durchsicht hätten sich auch verschiedene unfachmännische Formulierungen in den Erläuterungen (etwa S. 78 die Aussage, es sei »der Imperativ vom Imperfekt abgeleitet« [diese Formulierung suggeriert eine nicht nachweisbare Entwicklung

4 Vgl. Günther Drosdowski et al. (Hg.), Duden »Grammatik der deutschen Gegenwartssprache« (Mannheim <sup>4</sup>1984), § 382.

der einen Form aus der anderen], oder S. 98 die Feststellung, es werde »der mittlere Radikal durch ein *dagesch forte* verdoppelt [Hervorhebung im Original]« [hier werden phonologische und graphemische Ebene miteinander vermengt]) und die z.T. recht mangelhaften Fremdwort- und Abkürzungserklärungen (wieder sei eine Auswahl von Beispielen genannt: S. 30 zu »bilabial« und zu »Ostrakon« [dies ist kein »Tontäfelchen«, sondern eine Tonscherbe], S. 42 zu »Enklise« und zu »virtuell«, S. 48 zu »Determination« und zu »Kopula« usw.) verbessern lassen. Ein weiterer, m.E. fachlich besonders problematischer Aspekt hätte dabei ebenfalls bereinigt werden können: Im einleitenden Teil dieses Studienbuches folgt auf eine Reihe sachlich notwendiger und sinnvoller praktischer »Hinweise für Schüler und Gruppen« (die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ist allerdings nicht mit einem »historisch-kritischen«[!], sondern mit einem »textkritischen« Apparat versehen; vgl. S. 12) eine zwölfseitige »Einführung in die Besonderheiten der hebräischen und alttestamentlichen Sprache« (verfaßt vom Theologen Prof. Dr. Thomas Schirmmacher), die man m.E. besser einem Hebraisten bzw. Alttestamentler anvertraut hätte. Zwar enthält dieses Kapitel die eine oder andere fachlich oder zumindest theologisch sinnvolle Bemerkung (etwa den Hinweis auf die eigentliche Zielsetzung des Hebräischlernens [S. 18] oder darauf, daß für den Christen das Denken des Alten Testaments [im Gegensatz zum »hebräischen« Denken an sich – ein allerdings nicht unproblematischer Begriff] normativ sei [S. 25]). Doch der größere Teil der Ausführungen ist aus hebraistischer wie aus allgemein sprachwissenschaftlicher Sicht so unpräzise, sachlich verfehlt oder irreführend, daß sich kein am Hebräischen Interessierter daran orientieren sollte.<sup>5</sup> Fast auf jeder der zwölf Seiten sind mehrere solcher Punkte zu verzeichnen. Schon im ersten Abschnitt wird z.B. eine historisch-archäologische Aussage durch einen Lexikonartikel aus dem Jahre 1879 (!) belegt, aus einer Zeit, in der dieser Forschungszweig noch in den Kinderschuhen steckte (S. 15 Anm. 1). Im darauffolgenden Abschnitt, der der Sprachbezeichnung des Hebräischen gewidmet ist, wird u.a. behauptet, im Alten Testament werde die Sprache »Zunge der Juden« genannt, was durch eine Reihe von Bibelstellen nachgewiesen werden soll (S. 15 einschließlich Anm. 2). Tatsächlich ist diese Bezeichnung aber in der Bibel nicht bezeugt. Die Reihe solcher Fragwürdigkeiten wird durch eine Argumentation fortgesetzt, die man auf irreführende Weise durch alt- und neutestamentliche Wortstatistiken zu stützen versucht (S. 16f). Von den recht zahlreichen weiteren Unzulänglichkeiten sei lediglich noch die Undurchsichtigkeit erwähnt, mit der bestimmte Themen und Zitate ausgewählt und ins Spiel

5 Eine kompetente, allgemeinverständliche (allerdings englische) Einführung wäre z.B. Moisés Silva, *God Language and Scripture: Reading the Bible in the light of general linguistics*, Grand Rapids (USA) 1990.

geführt werden: Weshalb wird z.B. mitten in einer Abhandlung über die Besonderheiten der hebräischen Sprache plötzlich die (anscheinend vom Verfasser vertretene) These aufgegriffen, wonach auf Grund von 1.Tim 5,17-18 »Älteste ein Gehalt von der Gemeinde beziehen sollen« (S. 24)? Auf S. 18 ist ein an sich einwandfreies Zitat von Gleason L. Archer angeführt, das die Relevanz von Syntaxkenntnissen betont. Der Verfasser sagt uns jedoch nirgends, welche Funktion diesem Zitat seiner Meinung nach zukommen soll. Unverständlich ist mir auch, weshalb fachspezifische Aussagen immer wieder ausgerechnet durch einen Artikel von A.R. McAllaster aus dem Jahre 1960 belegt werden, obwohl doch – wie ich meine – dafür wesentlich relevantere Veröffentlichungen zur Verfügung stehen. Hier muß sich der für dieses Einführungskapitel Verantwortliche den Spruch gefallen lassen: »Si tacuisses, philosophus mansisses«.

Im Interesse des guten Anliegens, das ich von Herzen teile, ist zu hoffen, daß das Werk mit fachmännischer Unterstützung für eine baldige zweite Auflage gründlich überarbeitet wird. Erst dann wird es sich guten Gewissens empfehlen lassen. Wer mit Hilfe der vorliegenden Auflage Hebräisch lernen möchte, sollte die genannten Mängel im Auge behalten und sich fachlich ausschließlich an Lettingas Werk orientieren.

*Heinrich von Siebenthal*

---

William W. Klein, Craig L. Blomberg und Robert L. Hubbard Jr. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas/London/Vancouver/Melbourne: Word, 1993. 518 S., ca. DM 38,-

---

Endlich ein Buch, das dem Theologiestudenten sowie allen an der biblischen Interpretation Interessierten eine echte Hilfestellung geben kann. Ein ausführliches Buchreferat soll dem deutschen Leser dieses hochinteressante angelsächsische Werk nahebringen.

Die Kapitel des ersten Buchteils sind zusammengefaßt unter der Überschrift »Die Aufgabe der Interpretation«. Zur Aufgabe der Interpretation gehört gemäß Kapitel 1 die Notwendigkeit einer Hermeneutik. Darunter werden folgende Fragen bzw. Themen abgehandelt: Warum eine Hermeneutik? Hermeneutik definiert; die Kunst und die Wissenschaft der Interpretation; die Rolle des Interpreten; die Bedeutung der Botschaft. Weiterhin werden unter diesem ersten Kapitel einige Herausforderungen für die biblische Interpretation genannt. Dazu zählen: die zeitliche Distanz, die kulturelle Distanz, die geographische Distanz und die sprachliche Distanz. Das dritte Hauptthema ist das Ziel der Hermeneutik, also die ewige Relevanz. Abgeschlossen wird dieses erste Kapitel von einer Zusammenfassung des

bis dahin Gesagten. – Kapitel 2 behandelt die Geschichte der Interpretation. Darunter werden folgende Themen betrachtet: die jüdische Interpretation, das rabbinische Judentum, das hellenistische Judentum, die Kommunität von Qumran, die apostolische Zeit (ca. 30-100 n.Chr.) und die patristische Zeit (ca. 100-590 n.Chr.). Zur patristischen Zeit werden neben den apostolischen Vätern (ca. 100-150 n.Chr.) auch die Auslegungsmethode von Alexandria versus Antiochien (ca. 150-400 n.Chr.) betrachtet sowie die Kirchenkonzile (ca. 400-500 n.Chr.). Nach der Behandlung der patristischen Zeit folgen dann Ausführungen über das Mittelalter (ca. 590-1500 n.Chr.), über die Reformation (ca. 1500-1650 n.Chr.), die nachreformatorische Zeit (ca. 1650-1800 n.Chr.) und zum Schluß die moderne Zeit (ca. 1800 bis zur Gegenwart). Die moderne Zeit wird aufgegliedert in das 19. Jahrhundert, das 20. Jahrhundert, die Zeit nach dem 1. Weltkrieg und die Zeit nach dem 2. Weltkrieg.

Das dritte Kapitel beinhaltet Ausführungen über den Kanon und über verschiedene Übersetzungen. Zunächst wird über den Kanon des Alten Testaments, dann über den Kanon des Neuen Testaments geschrieben. Es folgen die Kriterien der Kanonizität, die moderne Forschungsrichtung: Kanonische Kritik, dann Texte und Übersetzungen. Darunter finden sich folgende Themen: Textkritik, die Technik der Übersetzung, die hauptsächlichsten englischen Übersetzungen, welche Übersetzung man wählen sollte.

Der zweite Teil des Buches steht unter der Überschrift »Der Ausleger und das Ziel: Der Interpret«. Kapitel 4 beinhaltet dabei folgende Themen: Die Qualifikation des Auslegers: der Glaube, der Gehorsam, die Erleuchtung, Mitgliedschaft in der Kirche und sachgemäße Methoden. Dann folgen: Die Voraussetzungen für eine korrekte Interpretation: die Eigenarten der Bibel, die Voraussetzungen für den Ausleger, Voraussetzungen der Methodik, Voraussetzungen über das Ziel einer Hermeneutik. Am Schluß des vierten Kapitels werden dann die Vorverständnisse des Interpreten behandelt: Definition des Vorverständnisses, Rolle des Vorverständnisses, Philosophie der Interpretation als Vorverständnis, Vorverständnisse getestet, ein christliches Vorverständnis, Vorverständnisse ändern sich mit dem Verstehen, Vorverständnisse und Objektivität in der Interpretation. Kapitel 5 widmet sich dem Thema: »Das Ziel der Interpretation. Darunter sind folgende Gegenstände behandelt: Die verschiedenen Ebenen der Bedeutung, (Hat ein Text eine bestimmte Bedeutung, oder gibt es verschiedene Ebenen der Bedeutung?), die Bedeutung des Textes (Ist die Bedeutung des Textes das singuläre Ziel der Interpretation?). Weiter: Ist die Reader-Response-Interpretation legitim? Das letzte Thema fragt schließlich nach der Rechtfertigung unserer Interpretation.

Im dritten Teil des Buches wird in zwei Kapiteln erläutert, was ein Verstehen der biblischen Literatur beinhaltet. Im 6. Kapitel werden unter der Überschrift »Allgemeine Regeln der Hermeneutik bzgl. Prosatexten folgen-

de Themen behandelt: der literarische Kontext, die Wichtigkeit des literarischen Kontextes, die Prinzipien der Hermeneutik in bezug auf den Kontext, das Studium des Kontextes. Außerdem behandelt das 6. Kapitel den historisch-kulturellen Hintergrund, und zwar folgende Bereiche: die Bedeutung des historisch-kulturellen Hintergrundes, die Prinzipien für eine historisch-kulturelle Interpretation und die Rekonstruktion des historisch-kulturellen Hintergrundes. Drittens geht es in diesem Kapitel um Wortbedeutungen: Hinweisen zu wichtigen Aspekten von Wörtern schließen sich Ausführungen zu verschiedenen Schritten von Wortstudien an. Das letzte Thema »Die grammatisch-strukturellen Beziehungen« behandelt einerseits die Wichtigkeit von grammatischen Beziehungen, andererseits Schritte für die Entdeckung von strukturellen Beziehungen. Das 7. Kapitel, das unter der Überschrift steht »Allgemeine Regeln der Hermeneutik: Alttestamentliche Poesie« behandelt folgende Themen: die Dynamik der Poesie, der Klang der hebräischen Poesie, wobei es um den Reim, die Metrik sowie den Ton der poetischen Wörter geht. Unter dem dann folgenden Thema »Die Struktur der hebräischen Poesie« werden der Parallelismus und andere poetische Strukturen besprochen. Ferner gehört zum 7. Kapitel eine Behandlung der Sprache der Poesie. Hier geht es in der Hauptsache um drei Dinge: einmal die Vorstellungswelt der Poesie, dann die verschiedenen Mittel der poetischen Sprache und die Frage, wie die poetische Sprache zu interpretieren sei. Den Abschluß bilden Überlegungen zu den größeren Einheiten der Poesie und dem Sinn dieser Einheiten.

Der vierte Teil des Buches handelt vom Verstehen der biblischen Gattungen: die Gattungen des Alten Testaments (Kap. 8) und die Gattungen des Neuen Testaments (Kap. 9). In Kapitel 8. werden zunächst einmal die narrativen Texte untersucht, dann die Gesetztestexte, die Poesie, die Prophetie, die apokalyptische Literatur und die Weisheitsliteratur. Kapitel 9 behandelt dann die Gattungen des Neuen Testaments: zunächst die Gattungen der Evangelien, dann die der Apostelgeschichte, der Briefe und der Offenbarung.

Der abschließende fünfte Teil des Buches, ebenfalls aus zwei Kapiteln bestehend, hat das Thema: »Die Früchte der Interpretation«. In Kapitel 10 geht es um den Gebrauch der Bibel im heutigen Alltag. Hier wird aufgezeigt, wie man Information und Verständnis erreicht und wie die Bibel im Gottesdienst, in der Liturgie und in der Theologie gebraucht werden kann. Ferner wird ausgeführt, wie man von der Bibel her predigen und lehren sollte und wie man dann aus der Bibel Normen für seinen pastoralen Dienst sowie für das geistliche christliche Leben finden kann, aber auch wie man die Bibel nach ästhetischen Gesichtspunkten liest. Im 11. und letzten Kapitel geht es um die Anwendung der biblischen Botschaft. Konkret behandelt werden: die Wichtigkeit der Anwendung, Vermeidung von Fehlern in der Anwendung, wie z.B. die totale Vernachlässigung des litera-

rischen Kontextes, die teilweise Vernachlässigung des literarischen und historischen Kontextes und nichtausreichende, analoge Situationen. Es folgt eine Vier-Schritte-Methodik für eine legitime Anwendung. Diese Methodik beinhaltet, daß der Interpret die ursprüngliche Anwendung feststellen muß, dann sollte er die Ebene dieser ursprünglichen Anwendung(en) feststellen, der dritte Schritt wäre die Identifizierung der interkulturellen Prinzipien, und als viertes gilt es herauszufinden, welche Anwendungen es für uns heute geben kann. Das letzte Thema des 11. Kapitels ist die Rolle des Heiligen Geistes in der Anwendung.

Das Buch schließt mit einem Appendix, in dem moderne Ansätze der Interpretation behandelt werden, wie z.B. Literarkritik, Strukturalismus, narrative Kritik, Post-Strukturalismus und sozialwissenschaftliche Ansätze. Vor den Stichwortverzeichnissen steht eine recht ausführliche Bibliographie mit Anmerkungen, in denen besonders hermeneutische Werke beurteilt werden.

Schon dieses Inhaltsreferat des vorliegenden enzyklopädischen Werkes zur Bibelinterpretation kann deutlich machen, daß es sich sehr gut als Textbuch für ein Proseminar über exegetische Methoden eignen würde. Eine ausführliche Würdigung aller inhaltlichen Aspekte oder auch nur der wesentlichsten Themen dieses umfassenden Werkes, für das es kein evangelikales Gegenstück auf deutsch gibt, würde den Rahmen des Jahrbuches für evangelikale Theologie sprengen.

Helmuth Pehlke

---

Walter C. Kaiser und Moisés Silva. *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning*. Grand Rapids/MI: Zondervan, 1994. 298 S., ca. DM 46,-

---

Dazu folgende Hinweise zum Inhalt:

In den letzten Jahren sind in der angelsächsischen theologischen Welt vermehrt Bücher zum Gebiet der Hermeneutik und der biblischen Interpretation erschienen. Dieses Buch ist von zwei herausragenden amerikanischen evangelikalen Wissenschaftlern geschrieben worden: Kaiser, dem Alttestamentler, und Silva, dem Neutestamentler. Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt das Problem der Hermeneutik schlechthin, nämlich die Suche nach der Bedeutung von Texten. Dieser erste Teil gliedert sich wie folgt: »Wer braucht Hermeneutik überhaupt?«; »Die Bedeutung der Bedeutung«; »Laßt uns logisch sein: Gebrauch und Mißbrauch der Sprache«. – Der zweite Teil hat als Thema: »Den Text verstehen: Die

Bedeutung der literarischen Gattungen« und ist in fünf Kapitel unterteilt: »Ich will mich an die Taten des Herrn erinnern: Die Bedeutung der Erzählungen«; »Mein Herz ist bewegt durch ein nobles Thema: Die Bedeutung der Poesie und der Weisheit«; »Aber diese sind geschrieben, damit ihr glaubt: Die Bedeutung der Evangelien«; »Wie ein Brief zu lesen ist: Die Bedeutung der Episteln«; »Was gibt es über die Zukunft zu sagen? Die Bedeutung der Prophetie«. – Der dritte Teil mit dem Hauptthema »Antworten an den Text: Bedeutung und Anwendung«, hat folgende Unterteilungen: »So wie die Hirschkuh lechzt nach frischem Wasser: Der geistliche Gebrauch der Bibel«; »Dem Wort gehorsam sein: Der kulturelle Gebrauch der Bibel«; »Es alles zusammenbringen: Der theologische Gebrauch der Bibel«. – Der vierte Teil behandelt »Die Suche nach Bedeutung: Zukünftige Herausforderungen«. Hier finden sich: »Ein kurzer geschichtlicher Abriss der Interpretation«; »Zeitgenössische Ansätze der Interpretation«; »Calvinistische Hermeneutik«; »Abschließende Beobachtungen«. – Am Ende des Buches erscheint ein Glossar von Fachausdrücken, eine kurze kommentierende Bibliographie und zum Schluß ein ausführliches Stichwortverzeichnis von Bibelstellen, Autorennamen und Themen.

Helmuth Pehlke

#### Weitere Literatur:

- Sara Japhet. *I. & II. Chronicles: A Commentary*. Old Testament Library. London: SCM, 1993. 1077 S., ca. DM 75,-.
- Ronald M. Sailer und David Wyrzten. *The Practice of Wisdom. A Topical Guide to Proverbs*. Chicago: Moody Press, 1992. 171 S., ca. DM 26,-.
- Gordon J. Wenham. *Genesis 12-50*. Word Biblical Commentary, Bd. II. Dallas, usw.: Word Publishing, 1994. 480 S., ca. DM 50,-.
- David S. Dockery, Kenneth A. Mathews und Robert B. Sloan. *Foundations for Biblical Interpretation: A Complete Library of Tools and Resources*. Nashville, TN.: Broadman & Holman, 1994. 614 S., ca. DM 52,-.
- Das Buch besteht aus drei Hauptteilen. Im ersten Teil erscheinen allgemeine Artikel zur Bibel: Allgemeine und spezielle Offenbarung, Inspiration und Autorität der Schrift, Studium und Interpretation der Bibel, die Bibel als Literatur, Geographie der biblischen Länder, der Gebrauch des Alten Testaments im Neuen. – Der zweite Teil enthält Artikel, die dem Leser helfen wollen, das AT zu interpretieren: Archäologie und das Alte Testament, der Kanon des Alten Testaments, Textkritik am Alten Testament, die historisch-kritische Forschung und das Alte Testament, die Literarkritik am Alten Testament, Geschichte und Chronologie im Alten Testament, der kulturelle Hintergrund des Alten Testaments, der

religiöse Hintergrund des Alten Testaments, der politische Hintergrund des Alten Testaments, die Biblische Theologie des Alten Testaments. – Im dritten Teil stehen Artikel mit der gleichen Thematik wie in Teil 2, nur auf das NT bezogen, und um den Aufsatz »Kanonische Theologie des Neuen Testaments« erweitert. – Die einzelnen Aufsätze sind zwischen fünfzehn und dreißig Seiten lang und schließen alle mit einer sehr kurzen Liste von lesenswerter Literatur zum behandelten Thema. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Bibelstellen-Verzeichnis und einem Autoren-Index.

*Helmuth Pehlke*

# Neues Testament<sup>1</sup>

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

---

Walter Bühlmann/Karl Scherer. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk*, Gießen: Brunnen, <sup>2</sup>1994. 125 S., DM 24,-

---

Die Neuauflage dieses vorzüglichen Hilfsmittels ist sehr zu begrüßen. Ja, m.E. sollte es jeder mit Bibelauslegung Beschäftigte (der mit der angesprochenen Thematik nicht bereits vertraut ist) stets in Griffnähe haben. Da diese Einsicht nicht unbedingt Teil der *opinio communis* ist, möchte ich meine Überzeugung im folgenden mit einigen Sätzen verdeutlichen.

Das Verstehen von (biblischen wie außerbiblischen) Texten setzt ein begründbares Erfassen ihrer sprachlichen Form (Wörter, Wortformen, Wortgruppen, Sätze, Satzkombinationen usw.) voraus. Geeignete Begründungen stützen sich dabei auf Regeln (je nach sprachwissenschaftlichem Ansatz unterschiedlich genannt), die den für eine Sprachgemeinschaft akzeptablen bzw. adäquaten Gebrauch (oder auch »Funktion«, »Bedeutung«) der einzelnen Formen festlegen (die Gesamtheit dieser Regeln, ohne die es keine Kommunikation gäbe, wird häufig als »Code« bezeichnet).

Ohne größere Schwierigkeiten sind dem Ausleger solche (semantischen und grammatischen) Regeln über die Standardwörterbücher und -grammatiken in beachtlichem Umfang zugänglich – wenigstens was den eigentlichen, »normalen« bzw. »gewöhnlichen« Gebrauch angeht. Problematischer gestaltet sich das Bemühen um sprachformbezogene Begründungen aber immer dann, wenn sich die zu deutenden Textelemente nicht mit Hilfe gängiger Regeln erklären lassen, weil offenbar Wörter, Wortkombinationen oder Sätze auf uneigentliche, als anormal oder ungewöhnlich empfundene (gegen den »Code« verstoßende) Art und Weise verwendet worden sind, eine Möglichkeit, für die der dynamische Charakter natürlicher Sprachen bei aller für die Kommunikation erforderlichen Regelgebundenheit einen breiten Raum offenläßt. Wie sind solche Fälle einzuordnen? Wie könnte eine sprachformbezogene Begründung hier aussehen?

Im allgemeinen lassen sich solche Gebrauchsweisen einem Bereich zu-

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch rezensiert.

ordnen, den man herkömmlicherweise mit der Bezeichnung »Stil« verbindet (ein nicht eindeutig abgegrenzter und aus verschiedenen Blickwinkeln umstrittener Begriff; vgl. z.B. T. Lewandowski, *Linguistisches Wörterbuch* 3, Heidelberg 1994, 689f), wobei meist nicht nur die bewußt mit rhetorischer Absicht eingesetzten, sondern auch die allgemeingebräuchlichen, selten bewußt verwendeten (also im Grunde bereits zum »Code« gehörenden) Gebrauchsweisen dazugezählt werden (vgl. E.G. Hoffmann/H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen 1990, § 291). Obwohl sich diese »stilistischen« Gebrauchsweisen typischerweise dem Zugriff durch die gängigen Sprachformregeln entziehen, lassen sie sich dennoch meist bestimmten Mustern zuordnen.

Diese Muster, zu einem großen Teil bereits im Altertum entdeckt und beschrieben, nennt man spätestens seit Gorgias dem Jüngeren von Athen (1. Jahrhundert v.Chr.; Rhetoriklehrer von Ciceros Sohn Marcus) »[Stil-]Figuren« (griechisch *schemata*). Bei der philologischen Beschäftigung mit griechischen, lateinischen, hebräischen wie auch neusprachlichen Texten ist seither (die uns erhaltenen Gorgiasfragmente beschreiben 41 solcher Figuren) die Zahl der beobachteten Stilfiguren ständig vermehrt worden. Entstanden ist dabei ein ziemlich unsystematisches, als Ganzes wenig durchdachtes und daher abschreckend kompliziertes Gefüge von unterschiedlich definierten Begriffen aus disparatesten Hintergründen, zu dem Nichtphilologen erfahrungsgemäß nur mit Mühe Zugang finden. Letzteres gilt leider auch für die Mehrzahl der Bibelausleger, die – wollen sie sich nicht auf weiten Strecken mit unbegründbaren Lösungen zufriedengeben – eigentlich ein besonders gutes Verhältnis zu den Stilfiguren haben müßten, erschließen ihnen doch gerade diese die Möglichkeit, im Alten wie im Neuen Testament vorkommende semantische und grammatische Eigentümlichkeiten größtenteils mit bezeugten Gebrauchsmustern (also Analogiefällen) zu verbinden und so zu Textdeutungen zu gelangen, die auf einer philologisch adäquaten Basis gründen. Das vorliegende Werk von Bühlmann/Scherer möchte zur Überwindung dieses Mißstandes beitragen.

»Das Ziel dieses kleinen Stillexikons ist es, jedem, der sich mit den stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten der biblischen Sprache vertraut machen möchte, als erste Orientierung zu dienen ... Die bibliographischen Angaben sollen ermöglichen, über das bloße Identifizieren der einzelnen Figuren zu deren Ausdrucksgehalt und tieferen Bedeutung vorzustoßen, auf die hier im großen und ganzen nicht eingegangen werden kann« (S. 7f). Dies sind die Kernaussagen, mit denen die beiden Autoren (Walter Bühlmann, römisch-katholischer Bibelwissenschaftler in Luzern; Karl Scherer, Alphilologe und Orientalist in Bern und Fribourg) den Anspruch ihrer Publikation (in einer etwas zu bescheidenen Zurückhaltung) beschreiben. Die erste Auflage dieses kompetent gestalteten, für die Praxis äußerst nützlichen Hilfsmittels ist 1972 beim Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk,

Fribourg, erschienen. Jeder damit Vertraute wird sich darüber freuen, daß es nun endlich wieder – in verbesserter, vor allem bibliographisch auf den neuesten Stand gebrachter Form (erweitert durch ein Bibelstellenregister) – erhältlich ist, und dies zu einem überraschend günstigen Preis.

Nach einem »Verzeichnis der behandelten Begriffe« (eigentlich ein am Anfang stehendes alphabetisches Register mit ca. 250 Stichwörtern) werden die einzelnen Stilfiguren, in einer für die Praxis sinnvollen Weise angeordnet, mit einfachen Worten definiert, durch biblische und z.T. außerbiblische (akkadische, ugaritische, griechische und lateinische) Beispiele illustriert und mit Hinweisen auf weiterführende (philologisch-linguistische bzw. literaturwissenschaftliche) Spezialliteratur versehen. Die etymologische Herleitung der termini technici wird, wo dies erforderlich schien, erklärt. Die Beispiele erscheinen stets in Übersetzung; der Originaltext wird – und damit dürfte manch philologisch Orientierter etwas Mühe haben – nur dort zitiert, wo dies für die Erklärung der Stilfigur unentbehrlich ist. Mit Ausnahme der griechischen erscheinen alle Fremdschriftzitate in einer für Nichtspezialisten problemlos lesbaren Umschrift. Die einzelnen Artikel des Nachschlagewerks sind anhand folgender Systematik angeordnet: 1. Figuren der Wiederholung (z.B. »Alliteration« und »Anapher«), 2. Figuren der Wort- und Satzstellung (z.B. »Akrostichie« und »Hysteron proteron«), 3. Figuren der Abkürzung (z.B. »Zeugma« und »Aposiopese«), 4. Figuren der Häufung (z.B. »Steigerung/Klimax« und »Zahlenspruch«), 5. Tropen (z.B. »Metapher« und »Metonymie«), 6. Figuren der Umschreibung, Verschleierung und Entschleierung (z.B. »Passivum divinum« und »Euphemismus«). Als wichtigste für ihre Arbeit genutzte Quellen nennen Bühlmann/Scherer die als klassisch anzusprechenden Werke von E.W. Bullinger (1898) und E. König (1900 und 1907) sowie die verschiedenen Veröffentlichungen von L. Alonso-Schökel (ab 1960). Dem Werk ist ein Anhang (von O. Rickenbacher) beigelegt, in dem anhand einiger alttestamentlicher Beispiele aufgezeigt wird, wie die stilistische Analyse biblischer Texte in der Praxis aussehen könnte. Den Abschluß des Buches bilden Stellenregister, Bemerkungen zur Transkription, Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie.

Obwohl ich dieses Nachschlagewerk jedem Bibelausleger wärmstens empfehle, möchte ich fairerweise nicht verschweigen, daß das Buch durchaus auch Aspekte aufweist, die man (allerdings nur teilweise zu Recht) als enttäuschend bezeichnen kann. So hätten sich manche bei einem Buch über diese Thematik etwas mehr Aufschluß über den vorauszusetzenden theoretischen Unterbau des gewählten Ansatzes gewünscht. Doch das konnten und wollten die Autoren im Rahmen dieses eindeutig der Praxis dienenden Hilfsmittels nicht leisten. Weiter wird der Benutzer bei Bühlmann/Scherer da und dort auf biblische (oder auch außerbiblische) Beispiele stoßen, die er selbst anders deuten bzw. stilistisch einordnen würde. Dem Buch geht es aber nicht darum, Exegese zu betreiben, sondern stilistische Begriffe zu

erläutern, wobei die Zitate primär Illustrationsfunktion haben und nicht das letzte Wort zur Deutung der jeweiligen Stelle geben wollen. Vor allem methodisch, aber auch sachlich (mindestens im Rahmen eines philologisch-linguistischen Nachschlagewerks) bedauerlich erscheint mir die (allerdings selten) zu beobachtende Tendenz der Autoren, bestimmte zwar beliebte, jedoch im Grunde nie über das reine Hypothesenstadium hinausgekommene literarkritische Theorien anscheinend als wissenschaftlich unbedenklich vorauszusetzen (so auf S. 93, wo, weder für die Begriffserklärung noch für das angeführte Beispiel aus Gen 20,2.12 erforderlich, von Darstellungsunterschieden zwischen dem »Elohisten« und »Jahwisten« gesprochen wird und damit offenbar die neuere Urkundenhypothese des Pentateuchs als Faktum behandelt wird [obwohl sich diese sowohl aus altorientalisch-altphilologischer wie aus neuerer literaturwissenschaftlicher Sicht als unhaltbar erwiesen hat]). Doch – behält man die Intention der Autoren im Auge – müssen solche möglichen Kritikpunkte allesamt als nebensächlich bezeichnet werden. Der Brauchbarkeit dieses wichtigen Hilfsmittels tun sie keinerlei Abbruch.

*Heinrich von Siebenthal*

---

*Brunnen Bibel Lexikon.* Hg. Joachim Drechsel, Elisabeth Meyer-Baltensweiler und Derek Williams, Gießen/Basel: Brunnen, 1994. 443 S., zahlreiche SW-Abb., DM 39,80

---

Warum veröffentlicht ein Verlag, der erst vor wenigen Jahren (in Kooperation mit dem Brockhaus-Verlag) ein sehr gutes, umfangreiches dreibändiges Bibellexikon herausgebracht hat, jetzt erneut eines? Man würde es sich zu leicht machen, wollte man schlicht darauf verweisen, daß Lexika zur Zeit »gehen«, im Trend liegen. Unsere Zeit ist danach, daß man sich sozusagen die Summe des Wissens ins Regal stellen möchte. Aber der Brunnen Verlag schwimmt gewiß nicht nur auf einer Woge des Zeitgeistes, stellt doch ein solches Projekt stets ein unternehmerisches Risiko dar, gerade angesichts der Fülle konkurrierender Angebote. Die Antwort gibt der Untertitel: »Ein kompaktes Nachschlagewerk« wird hier angeboten, in dem sich der schlichte Bibelleser für seine persönliche Lektüre, der Hauskreisleiter oder Gemeinschaftsprediger zur Vorbereitung auf den Text, der gerade »dran« ist, der Pfarrer bei der Vorbereitung auf die nächste Predigt kurz und knapp – eben »kompakt«! – über Fakten und Begriffe informieren kann. Für den wissenschaftlichen Gebrauch ist das Lexikon weder bestimmt noch geeignet. Es fehlen sowohl belegende als auch weiterführende Literaturhinweise, und die einzelnen Artikel sind so knapp gehalten, daß

für ausführliche Begründungen und die Darstellung von Forschungshypothesen kaum Raum bleibt. Das belegt beispielhaft der Artikel »Galatien«. Er berichtet in knappster Form über die Geschichte der Galater und reißt das Problem »Nord-« oder »Südgalatische Hypothese« nur an, ohne in die Tiefe zu gehen oder gar eine Lösung anzubieten. Dem entspricht der Vorschlagscharakter des entsprechenden Abschnitts im Artikel »Galaterbrief«, der die Einleitungsfragen abhandelt.

Ich habe – um das zu besprechende Lexikon auf seine praktische Brauchbarkeit zu »testen« – mir den Text meiner nächsten Predigt vorgenommen: Joh 1,29-34. Der Artikel »Johannesevangelium« geht aus von dem *Ziel*, welches das Evangelium verfolgt (Joh 20,31), um dann die theologische (genauer: die christologische) Eigenart zu zeigen. Ein zweiter Abschnitt redet von den *Empfängern* des Evangeliums, das zwischen 80 und 100 entstanden sein soll, »zu einer Zeit, als die übrigen Schriften des NT bereits vorhanden waren« (S. 210) – eine anfechtbare Behauptung immerhin. Dokeristische Irrlehrer waren der konkrete Anlaß für die Abfassung des Evangeliums durch den Zebedaiden Johannes, wie durch schlichten Verweis auf den entsprechenden Artikel festgestellt wird. Als *Besonderheiten* des Evangeliums wird einzig die Frage »Wer ist Jesus?« genannt. Es schließt sich eine ausführliche *Gliederung* an, derzufolge mein Abschnitt unter »Der Gottessohn in der Öffentlichkeit« (Joh 1,19-12,50) und genauer unter »Der Täufer und die ersten Jünger« (1,19-2,12) zu subsumieren ist.

Auch einen Artikel »Johannes der Täufer« gibt es, der die biblischen Daten knapp referiert. Schwer nachvollziehbar ist mir die Behauptung, der Täufer habe »das Jordantal eine Zeitlang verlassen ... um in Samaria zu wirken (Joh 3,23)« (S. 209). Zwar bietet der Artikel »Salim« eine entsprechende Hypothese an (hier also doch!), die aber recht fragwürdig ist und m.E. hätte fehlen können, weil sie nur verwirrt. Kein Wort liest man dafür zum doch wesentlich aktuelleren und (auch geographisch) näherliegenden Stichwort »Qumran« oder »Essener«. Der Artikel »Lamm Gottes« geht über konkordante Angaben nur wenig hinaus. Nähere Angaben über die Bedeutung des Lamms im jüdischen Ritus fehlen. Dafür wird wenigstens auf Jes 53 verwiesen, wenn auch ohne jeden Kommentar. Einen analogen Artikel »Sohn« oder gar »Sohn Gottes« bzw. »Gottessohn« sucht man dagegen vergebens. Dafür wird relativ ausführlich über »Taufe« gehandelt, und zwar bei Johannes dem Täufer, bei Jesus, in der Apostelgeschichte und bei Paulus. Ein eigener Abschnitt gilt der »Kindertaufe«. Vor der Überbewertung einer bestimmten Taufpraxis wird angesichts des unsicheren Befundes und des Fehlens einer ausgeführten neutestamentlichen Tauflehre gewarnt. Parallelen und Unterschiede zu alttestamentlichen Waschungen bzw. zur »Proselytentaufe« kommen nicht in den Blick.

Der Artikel »Welt« bringt den wichtigen Hinweis, daß mit diesem Wort im Neuen Testament oft die »Menschheit« gemeint sei, der Artikel »Sün-

de« erläutert die verschiedenen Aspekte dieses Wortes und der dahinter sich verbergenden Realität und versäumt erfreulicherweise nicht den Hinweis, daß der Christ »Sündlosigkeit in seiner irdischen Existenz nicht« erreichen könne (S. 400). So könnte ich fortfahren. Der Veranschaulichung der Artikel dienen schöne Strichzeichnungen und Schwarzweißfotos, deren Qualität druckbedingt allerdings teilweise weniger gut ausfällt. Register, die das Buch erschließen würden, fehlen. Dafür gibt es Querverweise auf andere Artikel. Insgesamt handelt es sich – wie oben angedeutet – um ein »kompaktes Nachschlagewerk«, das der knappen Information dienen kann, die Benutzung eines umfangreicheren Bibellexikons und eines guten Kommentars aber keineswegs ersetzt. Für den wissenschaftlichen Gebrauch eignet sich das Werk nicht – soll es wohl auch nicht.

Heinz-Werner Neudorfer

---

*Lexikon zur Bibel.* Hg. Fritz Rienecker, neu bearbeitete Ausgabe hrsg. von Gerhard Maier, Wuppertal: R. Brockhaus, 1994. VIII + 1792 Sp. und Anhang, geb. DM 98,-, Hln. DM 180,-

---

Gerhard Maier, der für die Überarbeitung des anzuzeigenden Lexikons verantwortlich zeichnet, beginnt das Vorwort mit dem Satz: »Fritz Rieneckers *Lexikon zur Bibel* hat ungezählten Menschen geholfen, die Bibel besser zu verstehen und dem persönlichen Bibelstudium mehr Tiefe zu verleihen« (S. III). Daß dies tatsächlich so ist, kann man an dem Tatbestand ermessen, daß in den vergangenen 35 Jahren von der 1. (1960) bis zur 21. Auflage (1992) über 300.000 Exemplare des Lexikons verkauft wurden. Dieser Bestseller hat bis in die jüngste Vergangenheit ganz offensichtlich eine wichtige Lücke gefüllt. Im Unterschied zum dreibändigen *Großen Bibellexikon* (GBL, R. Brockhaus/Brunnen, 1987-1989) will das Rienecker-Lexikon auch weiterhin den Benutzer weniger mit den wesentlichen Ergebnissen der wissenschaftlichen Fachdiskussion bekannt machen, sondern direkter und konzentrierter zu einem besseren Verständnis der Bibel verhelfen, »dem persönlichen Bibelstudium mehr Tiefe verleihen« sowie »die Freude an der Verlässlichkeit der biblischen Botschaft fördern« (S. III).

Wenn man die Neuausgabe mit dem Vorgänger vergleicht, fallen folgende Änderungen schnell ins Auge: [1] Die Personen- und Ortsnamen wurden dem Stand der revidierten Lutherbibel 1984 angepaßt; z.B. »Issachar« statt »Isaschar«. [2] Das etwas größere Format hat einen leserfreundlicheren Gesamteindruck möglich gemacht. [3] Die Skizzen und Karten wurden ergänzt, vergrößert, zum Teil aktualisiert oder neu gestaltet. [4] Die 96 neuen Farbtafeln mit ca. 200 vierfarbigen Abbildungen sind von ausgezeichneten

Qualität. Viele Bilder sind neueren Datums; so zeigt die Photographie auf Tafel 73 das 1986 nördlich von Magdala entdeckte Fischerboot aus der Zeit Jesu. [5] Neuere Ergebnisse der archäologischen, historischen und theologischen Forschung sind berücksichtigt, so jedenfalls der Anspruch des Herausgebers und des Verlags (vgl. Klappentext).

Der letztgenannte, für eine Neuausgabe wichtigste Anspruch wurde unterschiedlich konsequent durchgeführt. Ich konnte nicht alle 6000 Artikel überprüfen, aber Stichproben bei zentralen Artikeln scheinen die Schlußfolgerung nahelegen, daß der Text der alten Ausgabe größtenteils unverändert übernommen wurde. Nach substantiellen Änderungen, die auf neue Kenntnisse oder auf die neuere exegetische Forschungssituation zurückzuführen wären, muß man suchen. Einige Beispiele:

Erstaunlich ist, daß der Artikel »Ausgrabungen« fast unverändert geblieben ist: Nach dem Hinweis auf N. Gluecks Oberflächenuntersuchungen folgt ein allgemeiner Satz über verfeinerte Methoden, die inzwischen entwickelt worden sind, ohne daß genauere Angaben gemacht werden. Bei dem Verweis auf »die noch laufende Grabung von De Vaux in Tell el-Fara« wurde lediglich »laufend« gestrichen, und am Ende der 7 Spalten wurde ein kurzer Satz über 7Q5 hinzugefügt. Hier hätte man an mehreren Stellen ergänzen können. Z.B. erwartet man im Abschnitt über die Geschichte der Ausgrabungsmethoden einen Verweis auf die neuere israelische archäologische Forschung und auf die moderne Unterwasserarchäologie (die auch im Artikel »Cäsarea« unerwähnt bleibt, der immerhin durch den Hinweis auf die 1961 gefundene Inschrift, die den Namen des Pilatus trägt, ergänzt wurde). Im Abschnitt IV.3 über Kleinasien und Syrien sind die zwei Sätze über Ras Schamra (Ugarit) unverändert, und man sucht leider vergeblich einen Hinweis auf die seit 1964 gemachten Entdeckungen in Tell Mardikh (Ebla), die als die wichtigsten archäologischen Entdeckungen der 70er Jahre im Nahen Osten gelten (ein eigener Artikel zu Ebla fehlt). Ein Blick in den Artikel »Archäologie« im *GBL*, von neueren Fachlexika abgesehen, hätte für die Aktualisierung wichtige Hinweise gegeben.

Der ebenfalls unveränderte Artikel zu »Jerusalem« läßt die Stadtgeschichte immer noch mit der (undatierten) Jebusiterstadt (Ri 19,10) beginnen, ohne die ersten Siedlungsreste im 4. Jahrtausend oder den bislang ältesten Fund eines Hauses aus der Zeit um 3000 v.Chr. zu erwähnen; die alte Information in III.B.1 hätte man mit R. Riesners Jerusalem-Artikel im *GBL* leicht und gewinnbringend verbessern und aktualisieren können: Jerusalem wuchs nach Salomo nicht nur um 9 ha, sondern, vor allem im 8./7. Jahrhundert, um das Vierfache auf 40 ha mit etwa 25 000 Einwohnern. Im Blick auf die Zielsetzung des Lexikons würde man erwarten, daß mindestens die relevantesten Entdeckungen der jüngeren Ausgrabungsgeschichte eingearbeitet werden; z.B. das 1969 unterhalb des »Goldenen Tores« gefundene vorhellenistische Tor, das zum voralexandrinischen Tempel gehört haben

könnte; der Fund von 51 Tonsiegeln, von denen eines wahrscheinlich den Namen des Gemarja(hu) von Jer 36,9ff enthält; die Entdeckung einer nicht ausgeraubten Grabkammer aus dem 7. Jahrhundert; der spektakuläre Fund des Familiengrabes der Kaiphas-Familie, das man 1990 im Jerusalemer Vorort Talpiyyot entdeckte (Hinweis fehlt auch im unveränderten Kaiphas-Artikel); der Fund von den Gebeinen eines Gekreuzigten im Vorort Giva't Hamivtar (Hinweis fehlt im unveränderten Artikel zu »Kreuz«); Einzelheiten zur Bautätigkeit von Herodes d. Gr.

Daß auch der Artikel »Handschriften vom Toten Meer« nach 35 Jahren nahezu unverändert geblieben ist, ist eigentlich unverzeihlich, nicht zuletzt angesichts der aktuellen Qumran-Aufregungen. Die Zahl der (zumeist sehr fragmentarischen) AT-Handschriften wurde von 100 auf 175 heraufgesetzt, die Zahl der nichtbiblischen Texte und Fragmente jedoch bei 400 belassen (statt 800, die heute genannt werden). Die alt-neue Auskunft, daß das Handschriftenmaterial »teils im israelischen, teils im jordanischen Stadtgebiet« aufbewahrt und dort »laufend« von einer internationalen Gruppe von Gelehrten bearbeitet wird, ist angesichts der Annexion von Ostjerusalem nach dem Sechs-Tage-Krieg und angesichts der katastrophalen Editions-geschichte anachronistisch. Während der alte Artikel, von diesem Passus abgesehen, grundsätzlich hilfreich ist, hätte man die Gelegenheit wahrnehmen sollen, im Blick auf die Geschichte (z.B. der halakhische Brief 4QMMT) und die Theologie (z.B. Messianologie, Rechtfertigungslehre, Wertung des Tempels) der Qumran-Gemeinde sowie für den Leser des Neuen Testaments relevante Detailinformationen (z.B. zur Thematik »Jesus und Qumran«) zu ergänzen.

Im Artikel zum Galaterbrief wurde die frühere (mit konkreten Argumenten untermauerte) Annahme der Südgalatien-Hypothese zugunsten der Nordgalatien-Hypothese aufgegeben (nachdem R. Riesner in seiner 1990 eingereichten Habilitationsschrift die erstere für die deutschsprachige Exegese rehabilitiert hat).

An dem Artikel »Gaben des Geistes« ist die durch die sog. charismatische Bewegung ausgelöste Diskussion nicht ganz spurlos vorübergegangen. So wird zum Wesen der Gaben ergänzt, daß diese zum Teil übernatürliche Wirkungen hervorbringen, »was aber keinesfalls immer der Fall ist oder sein muß«.

Die Artikel über »Glaube«, »Hoffen/Hoffnung« und »Liebe« sind praktisch unverändert; bei »Glaube« wird in I.5 für das Zitat Jes 28,16 nicht mehr auf die Zürcher Bibel, sondern auf die LXX verwiesen; bei »Liebe« wurde leider die nicht nur einseitige, sondern inzwischen als philologisch falsch erwiesene Bestimmung des im Profangriechisch angeblich selten gebrauchten Wortes *agapē* bzw. *agapao* als »echte Liebe« beibehalten (*agapao* wurde seit dem 4. Jahrhundert zunehmend ein Standardwort für Liebe, weil *phileo* die Bedeutung »küssen« akquirierte; vgl. die Studie von R. Joly von 1968).

Der längste Artikel behandelt das Stichwort »Schrift, Heilige« mit Bemerkungen zur Auslegung der Bibel (über 21 Sp.; zum Vergleich: »Vergebung« 4 Sp., »Gott« 5 Sp., »Jesus Christus« 6 Sp., »Gesetz« 7 Sp., »Glaube« 8 Sp., »Paulus« 8 Sp.) und wurde ebenfalls praktisch unverändert übernommen (der Hinweis auf H. Bürki als Verfasser wurde allerdings weglassen).

Während das Kürzel »HS« für Heilige Schrift konsequent in »Bibel« geändert wurde, ist der Ausdruck »Spätjudentum« leider beibehalten worden (z.B. im Artikel »Passa«); man spricht heute allgemein von »Frühjudentum«.

Die vorgenannten kritischen Bemerkungen sollen nicht den Eindruck erwecken, als handle es sich um ein schlechtes Lexikon. Sie scheinen mir angesichts seiner Kennzeichnung als Neubearbeitung und angesichts der Erwartungen, die der Klappentext weckt, aber notwendig. Wenn ein in den 50er Jahren entstandenes Bibellexikon unter Berücksichtigung relevanter neuer Forschungsergebnisse neu bearbeitet wird, müßte dies an substantiellen Änderungen erkennbar sein. So ist der Eindruck am Ende doch zwiespältig: Das Rienecker-Lexikon ist immer noch ein äußerst brauchbares, im großen und ganzen zuverlässiges, für die Vorbereitung von Bibelstunden hilfreiches, geistlich ausgerichtetes Hilfsmittel, bleibt aber das *Rienecker-Lexikon*. Nach Auskunft des Verlegers sollte dies allerdings auch so sein.

Eckhard J. Schnabel

---

Wilfried Haubeck/Heinrich von Siebenthal. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament (Römer bis Offenbarung)*, Brunnen Verlag, Gießen 1994, XXXIV + 507 S., DM 58,-

---

Seinen Hilfsmitteln zum Verstehen des biblischen Urtexts hat der Brunnen Verlag ein weiteres wertvolles Werk hinzugefügt. Die beiden Verfasser sind für ihre Aufgabe bestens ausgewiesen, Haubeck durch seine Untersuchung eines zentralen neutestamentlichen Begriffs (*Loskauf durch Christus: Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs*, Gießen – Witten 1985), Heinrich von Siebenthal u.a. durch eine preisgekrönte griechische Grammatik (*Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen 2. Aufl. 1990). Die Arbeitsgemeinschaft eines Neutestamentlers und eines Sprachwissenschaftlers erweist sich als äußerst glückliche Entscheidung. Der Schlüssel folgt konsequent Erkenntnissen der modernen Semantik. Zum einen wird nicht mehr die lexikalische Bedeutung der einzelnen Worte als entscheidend für ihren Sinn angesehen, sondern ihre Stellung im jeweiligen Kontext. Dazu wird zweitens größter Wert auf die Regeln des

griechischen Satzbaus (Syntax) gelegt, um so die gedankliche Struktur eines Textes möglichst gut zu erfassen. Im vorliegenden Band hat von Siebenthal den Hebräer-Brief und die Johannes-Briefe, Haubeck die übrigen Schriften bearbeitet. Die Herausgabe des zweiten Bandes wird (hoffentlich) nicht mehr lange auf sich warten lassen, aber Qualität braucht nun einmal ihre Zeit.

Nach einer Einführung in den Aufbau und Gebrauch des Sprachlichen Schlüssels (S. IX-XIV) wird eine Liste jener Wörter geboten, die vierzigmal oder mehr im Neuen Testament vorkommen (S. XV-XXXI). Für sie sind im eigentlichen Schlüssel in der Regel nur dann Bedeutungen angegeben, wenn diese vom Grundwortschatz abweichen. Im Schlüssel selbst findet man dann den griechischen Text Wort um Wort erläutert. In griechischem Fettdruck wird der zu erklärende Ausdruck geboten, in griechischer Normalschrift weitere Erläuterungen wie z.B. Grundformen. Hochziffern verweisen auf einen grammatischen Anhang. In lateinischer Kursivschrift folgen Angaben über die Hauptbedeutung, mit einem Semikolon davon getrennt Nebenbedeutungen und alternative Übersetzungsmöglichkeiten. In lateinischer Schrift erscheinen schließlich eine Analyse der Verbformen, syntaktische Erläuterungen und Hinweise auf Nachschlagewerke. Hinsichtlich der Verweise auf Kommentare und Bibelübersetzungen legen sich die Autoren dabei mit Recht strikte Beschränkungen auf. Fast ein Werk für sich ist der von H. von Siebenthal verfaßte grammatische Anhang (S. 413-504), der Flexionstabellen, Stammformreihen wichtiger Verben und einen Abriß der Syntax umfaßt. Besonders dieser letzte, didaktisch geschickt systematisierte Teil kann nur dringend zur mehrmaligen Lektüre empfohlen werden. Hervorzuheben ist die äußerst sorgfältige Druckform, nicht zuletzt bei den griechischen Wörtern.

Dieser neue sprachliche Schlüssel geht weit über das bisher beste Werk dieser Art von Max Zerwick und Mary Grosvenor (*A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Rom 1984) hinaus. Wir können den beiden Verfassern nur dankbar sein, daß sie diese jahrelange, oft entsagungsvolle Arbeit auf sich genommen haben. Der schönste Dank wäre bestimmt für sie, wenn sich viele durch den Schlüssel ermutigen ließen, wieder nach dem griechischen Neuen Testament zu greifen. Die geistlich-theologische Bedeutung des Studiums der Ursprachen hat kaum jemand prägnanter herausgestellt als Martin Luther. Mit Recht steht am Beginn des Vorworts (S. VII) ein Zitat aus seiner Schrift von 1524 an die Ratsherren aller deutschen Städte über die Einrichtung von Schulen (WA XV 38). Das vorliegende Werk ist ein handgreifliches Beispiel dafür, wie sich Exegeten aus dem evangelikalen Spektrum zu diesem urreformatorischen Anliegen bekennen und es wachzuhalten versuchen.

Der »Neue Sprachliche Schlüssel« löst den seit 1938 in vielen Auflagen im selben Verlag erschienenen »Sprachlichen Schlüssel« von Fritz Rienek-

ker ab. Da Rienecker bei der Auswahl seiner Übersetzungsvorschläge kaum einer Methode, sondern eher einem intuitiven Eklektizismus folgte, war sein Schlüssel in Fachkreisen mit einem gewissen Recht verpönt. Man sollte allerdings nicht unterschätzen, wieviel Zubringerdienste zum griechischen Neuen Testament auch dieses Buch geleistet hat. In einem, allerdings wirklich nur in diesem einen Punkt hat der »Neue Sprachliche Schlüssel« einen Nachteil gegenüber seinem Vorgänger: Das Format wurde wesentlich unhandlicher. Das ist aber insofern nicht schlimm, als niemand dieses Hilfsmittel verbergen muß, denn vom neuen Haubeck-Sieenthal gilt im Gegensatz zum alten Rienecker: Man hat ihn und spricht auch darüber!

Rainer Riesner

---

*Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum.* Hg. Martin Hengel und Hermut Löhr, WUNT 73, Tübingen: Mohr, 1994. VIII + 282 S., DM 238,-

---

Der Sammelband zur Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum geht – abgesehen vom ersten Aufsatz, auf den ich später ausführlicher eingehe – auf ein Forschungskolloquium zu diesem Thema zurück. Im Rahmen dieser Rezension ist es nicht möglich, auf jeden Aufsatz näher einzugehen. Vielfach muß ich mich mit einigen Anmerkungen begnügen.

Hans-Michael Haussig geht in seinem Beitrag *Heilige Texte und Heilige Schriften. Einige Bemerkungen zu religiösen Überlieferungen* (S. 72-90) aus religionswissenschaftlicher Perspektive auf das Phänomen »heiliger Texte« ein; dieser Begriff wird abgehoben vom engeren der »heiligen Schriften«. Zum Thema der Schriftauslegung trägt dieser Beitrag nicht viel aus. Christine Gerber untersucht in ihrem Aufsatz *Die Heiligen Schriften des Judentums nach Flavius Josephus* (S. 91-113) das Verständnis der Heiligen Schriften beim jüdischen Historiker Josephus und stellt an mehreren Beispielen dar, wie der Anspruch der Schrifttreue, den er erhebt, sich in seinem Umgang mit den Heiligen Schriften praktisch darstellt. Die Beiträge von Jens Herzer *Alttestamentliche Traditionen in den Paralipomena Jeremiae als Beispiel für den Umgang frühjüdischer Schriftsteller mit »Heiliger Schrift«* (S. 114-132) und von Friedrich Avemarie *Schriftgebrauch in der haggadischen Exegese der Amoräer. Am Beispiel der Peticha WaR 27,3* (S. 133-152) befassen sich mit frühjüdischer haggadischer Auslegung der Heiligen Schrift. Zum einen geht es um die Aufnahme des Propheten Jeremia in den Anfang des 2. Jahrhunderts n.Chr. entstandenen Paralipomena Jeremiae, zum anderen um eine rabbinische Peticha zu Lev 22,27, die, aus-

gehend von einem theologischen Leitgedanken, durch den Bezug auf Ez 29,16 zu einer neuen, unvermuteten Auslegung gelangt.

Jörg Frey zeigt in seinem informativen Aufsatz »*Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...*« *Zur frühjüdischen Deutung der »ehernen Schlange« und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f* (S. 153-205) zunächst auf, daß die Erzählung von der »ehernen Schlange« in Num 21,4-9 im frühen Judentum auf vielfältige und recht unterschiedliche Weise gedeutet wurde. Auf diesem Hintergrund beleuchtet er die Rezeption von Num 21 in Joh 3,14f. Dort wird die Erzählung erstmals als »Typus eines künftigen Heilsgeschehens gedeutet«, als »Vorausdarstellung des Kreuzesgeschehens und des in Christus geschenkten Heils« (S. 205). F. zeigt, daß der Evangelist »Schriftstellen über die Brücke gemeinsamer Termini nach dem hebräischen Text, d.h. die Methode der Gezera schawa«, miteinander verknüpft (S. 203). So verdeutlicht Jes 11,10.12 als Hintergrund der Aufnahme von Num 21,8f, »daß der Messias aufgerichtet bzw. erhoben wird als ein Zeichen ... der Erlösung ... und trägt so bei zur Begründung der Aussage, daß »der Menschensohn erhöht werden muß« (S. 191). Lesenswert ist, wie F. – ausgehend vom genannten Beispiel – den johanneischen Umgang mit der Schrift untersucht, der »eine bemerkenswerte Kenntnis der Schriften und Traditionen des Alten Testaments« verrät, obwohl der Evangelist nur selten ausführlich zitiert (S. 204). »Die praktizierte *christologische Inanspruchnahme der Schrift* basiert auf dem hermeneutischen Fundamentalsatz, daß die *Schriften als Ganze von Christus zeugen*« (S. 204). Es ist hier leider nicht der Raum, dies noch weiter darzustellen. Kritisch kann man fragen, wieweit dies nur ein Zeugnis für den Umgang des Evangelisten Johannes mit der Schrift ist und ob nicht auch Jesu eigener Umgang mit der Schrift im Evangelium einen Niederschlag findet.

Ulrich Heckel stellt in seinem Beitrag *Jer 9,22f als Schlüssel für 2.Kor 10-13. Ein Beispiel für die methodischen Probleme in der gegenwärtigen Diskussion über den Schriftgebrauch bei Paulus* (S. 206-225) die Schlüsselrolle des – von Paulus selbst sprichwortartig verkürzten – Zitats in 2.Kor 10,17 (vgl. 1.Kor 1,31) für die Argumentation in 2.Kor 10-13 überzeugend heraus. Im dritten Teil seines Aufsatzes setzt er sich mit Dietrich-Alex Koch (*Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen 1986) auseinander. H. meint, daß »die unterschiedliche Verteilung der Schriftzitate in den Paulusbriefen ... vor allem durch die jeweils verhandelte Thematik bedingt« sei (S. 223) und daß neben der Verwendung von Zitaten auch Anspielungen durch Namen und Begriffe bei einer Untersuchung des paulinischen Schriftgebrauchs zu berücksichtigen seien.

Der zweite Herausgeber, Hermut Löhr, untersucht in seinem Beitrag »*Heute, wenn ihr seine Stimme hört ...*« *Zur Kunst der Schrifthanwendung im Hebräerbrief und in 1.Kor 10* (S. 226-248) anhand von zwei Beispielen

den Schriftgebrauch des Verfassers des Hebräerbriefs. Er zeigt einleuchtend auf, daß der Verfasser in Hebr 3,7-4,13 Ps 95 zitiert und auslegt, indem er durch Anspielungen an das dort angesprochene Ereignis der Wüstengeneration (Num 14) erinnert. Die Auslegung von Ps 110,4 in Hebr 7,17.21 greift explizit ebenfalls auf einen Toratext (Gen 14) zurück. So beleuchtet der Verfasser die eigene Gegenwart: »Die Schrift hilft, die – eschatologische – Gegenwart zu interpretieren. Und umgekehrt zeigt sich die Interpretation der Schrift durch diese Gegenwart in der Auswahl der Zitate und dem grundlegenden Anerkennen ihres prophetischen Charakters« (S. 240). L. vergleicht damit, wie Paulus in 1.Kor 10,1-13 auf die Wüstengeneration »typologisch« Bezug nimmt. Dabei stellt er Übereinstimmungen und Unterschiede des Umgangs mit der Schrift im Hebräerbrief und bei Paulus fest. Mir scheint jedoch, daß L. mit 1.Kor 10 nicht gerade ein typisches Beispiel für die paulinische Verwendung der Schrift gewählt hat; in der Argumentation ließen sich etwa in Röm 4 deutlichere Parallelen zum Hebräerbrief finden, auch wenn Unterschiede nicht gelegnet werden sollen.

Ausführlicher möchte ich auf den ersten und umfangreichsten Aufsatz des erstgenannten Herausgebers, Martin Hengel, mit dem Titel »Schriftauslegung« und »Schriftwerdung« in der Zeit des Zweiten Tempels (S. 1-71) eingehen. Es geht um die Zeitspanne von der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bis 70 n.Chr. In einem ersten Teil zeigt H. auf, daß die jüdische Schriftgelehrsamkeit und Schriftauslegung teilhat »an der geistigen Entwicklung im östlichen Mittelmeerraum in der »nachklassischen« hellenistischen Zeit« (S. 8). Dabei ist die Schriftauslegung eng mit der Entstehung des alttestamentlichen Kanons verbunden: »Auslegungsgeschichte ist in diesem Zeitraum zugleich Kanongeschichte« (S. 8). Mit dem Wachsen des Corpus heiliger Schriften wuchs auch »der innere Streit über die Geltung der einzelnen Teile und ihre Auslegung« (S. 12); dies wird an einigen Beispielen aufgezeigt. H. geht davon aus, daß der Pentateuch durch eine schriftgelehrte Endredaktion bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts v.Chr. seine Endgestalt gewonnen hat. Dieser wurde mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk als »vorderen Propheten« und der eigentlichen Prophetensammlung von Jesaja bis Maleachi etwa 100-150 Jahre später verbunden. So wird die israelitisch-jüdische Religion »zur geschichtsträchtigen Buchreligion, und damit entsteht zugleich ein neuer Stand: die Schriftgelehrten« (S. 20). Seit Esra, dem ersten »Schriftgelehrten«, war die Toraüberlieferung und -auslegung das Privileg der Priester, die den verbindlichen Gesetzestext auslegten. Das chronistische Geschichtswerk versteht H. als »eigenwillige schriftgelehrte Neubearbeitung des Stoffes der Samuel- und Königsbücher« (S. 29), dessen Endredaktion in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts v.Chr. fällt. Die Chronikbücher sind so »Auslegung als Geschichtserzählung« (S. 32), eine neue Gattung religiöser Literatur im Judentum, die wir auch unter den Apokryphen finden.

Um 200 v.Chr. begegnet uns dann mit Ben Sira »die erste Persönlichkeit eines Schriftgelehrten« (S. 35) als Ausleger der heiligen Schrift. Für ihn hatten die Propheten »eine zeitlich begrenzte Funktion zwischen Josua und der Errichtung des Zweiten Tempels. In der Gegenwart ist an ihre Stelle der durch Gottes Geist erleuchtete *priesterliche Ausleger* der heiligen Schriften getreten« (S. 41f). H. sieht Ben Sira an einem – ihm selbst nicht bewußten – Scheideweg stehen, da er für seine Schriftauslegung die göttliche Gabe des Geistes der Einsicht reklamiert: Wie kann dann die Auslegung der heiligen Schriften als Privileg der Priester erhalten bleiben? »Muß dies nicht am Ende zu einer neuen Form der »inspirierten Exegese« führen, wie sie uns in apokalyptischen Texten, in Qumran und später im Urchristentum begegnet, eine Form der Auslegung, die ... vom Charisma des Geistbesitzes abhängig sein mußte?« (S. 43). Diese These entfaltet H. dann anhand der »Apokalyptensammlung« Dan 8-12 und der Essener von Qumran. Da diese sich als endzeitliche Gemeinde verstehen, legen sie insbesondere die prophetischen Texte auf ihre Gegenwart hin aus. Dabei praktizieren sie einen hermeneutischen Grundsatz, der uns später bei Paulus begegnet und auch Analogien im griechischen Denken jener Zeit hatte: »Vom Geist Geoffenbartes kann nur durch den Geist verstanden werden« (vgl. 1.Kor 2,13), d.h. es geht um den inspirierten Schriftausleger (S. 55f). Ihre Gegenspieler, die pharisäischen Schriftgelehrten, betrachteten »die ganze Schrift wie einen von Gott verfaßten Gesetzestext, bei dem es jedoch allein auf die exakte Erhebung seines Wortlautes ... ankomme, wobei jede Nuance und jedes Detail wesentlich seien« (S. 64f). Gegenüber dieser von David I. Brewer vertretenen Auffassung meint H. jedoch, daß dies vor allem für die Zeit nach 70 n.Chr. gelte, während es davor auch bei den Pharisäern charismatisch-eschatologische Formen der Auslegung gegeben habe. Es habe also bei ihnen sowohl die »gesetzeskonforme« als auch die »inspirierte« Form der Schriftauslegung gegeben. Daß beide Arten der Exegese nebeneinander existierten, sei schon durch die spannungsvolle Verbindung von Tora und Prophetencorpus bedingt. Diese Spannung ist in der Schrift begründet und zeige sich deshalb sowohl im Judentum wie im Christentum, das eher die »inspirierte« eschatologische Exegese praktiziert habe, indem es die Schrift auf ihre Erfüllung in der Person des Messias Jesus von Nazaret bezog.

Man wird mit H. hinsichtlich seiner Datierungen einzelner Schriften und seiner Darstellung des redaktionsgeschichtlichen Werdens alttestamentlicher Schriften nicht immer übereinstimmen. Beeindruckend ist aber seine profunde Kenntnis der historischen Details und ihre sorgfältige Darstellung im Zusammenhang. Auch wenn – wie er selbst sagt – vieles nur angedeutet wurde und wesentliche Bereiche wie die Übersetzungen übergangen wurden, so kann man ihm nur dankbar sein, daß er den Beginn der Schriftauslegung so umfassend dargestellt hat und ihre Bedeutung klar herausgestellt hat.

Das Arbeiten mit diesem Sammelband wird durch die beigegebenen Stellen-, Autoren- sowie Sach- und Personenregister erleichtert. Zu begrüßen ist auch, daß fast alle Verfasser ihre Ergebnisse am Schluß ihres Aufsatzes zusammenfassen. Wer sich näher mit der Schriftauslegung im frühen Judentum und im Urchristentum beschäftigen will, wird in diesem Band reiche Entdeckungen machen können. Von seinem Inhalt her würde ich den Sammelband deshalb gern zur Lektüre und Anschaffung empfehlen, doch verhindert der stolze Preis, daß über einige Spezialisten und Bibliotheken hinaus das Buch von interessierten Theologen erworben wird. Selbst kleinere Bibliotheken mit beschränktem Etat werden sich wegen des Preises die Anschaffung zweimal überlegen.

Wilfrid Haubeck

#### Weitere Literatur:

William W. Klein/Craig L. Blomberg/Robert L. Hubbard. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word, 1993 (s. Referat unter AT-Rezensionen).

*A Pathway into the Holy Scripture*. Hg. P.E. Satterthwaite/D.F. Wright. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

## 2. Einleitungswissenschaft

---

Erich Mauerhofer. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bd. 1. *Matthäus – Apostelgeschichte*. Bearbeitet von David Gysel. Hänssler Theologie. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995. 306 S., DM 39,95

---

Das hier zu besprechende Buch geht auf eine schriftliche Quelle zurück. Im Kreis der Studenten des Verfassers kursierte seit 1987 eine halboffizielle Rohfassung seiner mündlichen Lehrvorträge, die 1994 von einem ihm besonders nahestehenden Schüler überarbeitet worden ist. Die erste Hälfte dieser redaktionell bearbeiteten Fassung ist 1995 als Buch veröffentlicht worden. Die Hochschule (STH), aus deren Vorlesungsbetrieb das Buch hervorgewachsen ist, hat ihren Sitz in Basel.

Der Band gibt einleitend unter der Überschrift »Prolegomena« knappe Hinweise zu wissenschaftlichen Hilfsmitteln, der Sprache und der Umwelt und Zeitgeschichte des Neuen Testaments (S. 1-37). Anschließend behandelt er die ersten drei Evangelien samt der synoptischen Frage (S. 39-210)

sowie das Johannesevangelium (S. 211-250) und die Apostelgeschichte (S. 251-285).

Die erarbeiteten Ergebnisse unterscheiden sich deutlich von denen, die beispielsweise Udo Schnelle (Halle) in seiner 1994 erschienenen Einleitung vorträgt. Das erste Evangelium geht auf eine aramäische Urfassung zurück, die vom Apostel Matthäus ab 40 n.Chr. in Palästina verfaßt und wahrscheinlich noch vor 70 schriftlich ins Griechische übersetzt wurde. Das zweite Evangelium ist das Werk des Petruschülers Johannes Markus, das dieser – einschließlich der Verse 16,9-20 – zwischen 64 und 67 in Rom abgefaßt hat. Das dritte Evangelium stammt aus der Feder des Arztes Lukas und ist um 59/60 wahrscheinlich in Cäsarea oder Rom entstanden. Bereits durch diese Datierungen ist die Markuspriorität ausgeschlossen. Das vierte Evangelium wurde – einschließlich des Anhangs 21,1-23 – um 95 vom Apostel Johannes in Ephesus verfaßt. Und die Apostelgeschichte ist ebenso wie das dritte Evangelium ein Werk des Paulusbegleiters Lukas, das dieser um 62/63 in Rom verfaßt hat.

Begrüßenswert ist es, daß Mauerhofer und Gysel sich in der Synoptikerkritik, ähnlich wie 1993 bereits Gerhard Hörster, nicht dem allgemeinen Trend zu einer Benutzungshypothese bzw. speziell zur Zweiquellen­theorie angeschlossen haben. Es gibt durchaus ein beachtliches Maß an externer und interner Evidenz, das eine modifizierte Form der älteren Traditionshypothese nahelegt. Leider stellen Mauerhofer und Gysel jedoch ihren eigenen Lösungsvorschlag nur in den größten Umrissen dar. Unangenehm sind die Ungenauigkeiten in der Darstellung der Modelle, die die Autoren deswegen z.T. aufgrund unzutreffender Gegenargumente ablehnen. Beispielsweise hat J.C.L. Gieseler die drei Synoptiker nicht auf ein mündliches Ur­evangelium in aramäischer (S. 179), sondern in griechischer Sprache zurückgeführt. Man kann seiner Theorie daher nicht vorwerfen, daß sie die »bis in kleinste Feinheiten hineinreichende sprachliche Gleichheit (in griechischer Sprache bei aramäischer Überlieferung!)« (S. 180) nicht zu erklären vermöge. Im übrigen hat Gieseler keineswegs »größten Wert auf die jüdische Technik des Auswendiglernens« gelegt (S. 179), sondern die relativ festen Erzählformen ausdrücklich unter Ausschluß bewußten Repitirens entstehen lassen.

Erfreulich ist auch, daß die Autoren die Zeugnisse der Kirchenväter, denen sie einen großen historischen Wert zubilligen, ausführlich im Original samt Übersetzung zitieren. Das ermöglicht es dem Leser, der in anderen Werken nur sehr pauschal über diese historischen Angaben informiert wird und nicht alle relevanten Textausgaben im eigenen Regal stehen hat, sich einen etwas selbständigeren Eindruck zu verschaffen. Weniger ansprechend sind demgegenüber die zahlreichen langen Zitate aus anderen Einleitungswerken, die gelegentlich ganze Abschnitte umfassen (z.B. S. 174f.183). Und auch die Zitierung bloßer Behauptungen anderer Autoren, die sich mit

der Ansicht der Verfasser decken (z.B. S. 57f), hat wenig Überzeugungskraft. An diesen Stellen hätte die redaktionelle Arbeit an der Urfassung der Einleitung ruhig noch etwas weiter gehen können. Eine eigenständige und begründete Formulierung hätte möglicherweise an einigen Stellen zu einer tieferen Durchdringung des dargestellten Stoffes geführt.

Gut ist weiterhin, daß zu den verschiedenen Bereichen regelmäßig ältere konservative und neuere evangelikale Literatur berücksichtigt wurde, die bei einseitig kritizistischen Autoren gelegentlich nicht einmal im Literaturverzeichnis auftaucht. Allerdings drängt sich nach der Lektüre der ersten Abschnitte und einer Durchsicht des Fußnotenapparats der Eindruck auf, daß die Autoren sich nicht selten recht uneigenständig an die Darstellungen älterer Einleitungen angehängt haben. Das ist in den Fällen durchaus zu verkraften, wo ausführlich die Argumentation eines Theodor Zahn rekapituliert wird. Es erscheint aber bedenklich, sofern die Darstellung der neueren Forschungsdiskussion teilweise aus den von Donald Guthrie (1990 in 4. Aufl.) gebotenen Übersichten schöpft und daher manchen Sachverhalt nicht allzu präzise darstellt (z.B. S. 42 Anm. 19f). Wäre ein evangelikales Werk mit wissenschaftlichem Anspruch, das noch dazu im deutschsprachigen Forschungsraum eine Minderheitenposition vertritt, nicht verpflichtet gewesen, in der Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Forschungsstand zu den Primärquellen vorzustoßen?

Ein gewisses Defizit in der Beherrschung des aktuellen Diskussionsstandes in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft läßt auch die Behandlung der für die Evangelienkritik der Autoren hochbedeutsamen Papiasitate erkennen, die zwar recht ausführlich ausfällt, aber auf die Diskussion der wichtigen Beiträge von Josef Kürzinger und der umfassenden Monographie von Ulrich H.J. Körtner (1983) ganz verzichtet. Bei der Diskussion der Gattung der Evangelien (S. 39f) wird die wichtige Arbeit von Detlev Dormeyer (1989) mit keinem Wort erwähnt. Eta Linnemanns Buch zur synoptischen Frage (1992) taucht zwar im Literaturverzeichnis auf, ihre Argumente spielen aber im Text keine Rolle. Martin Hengels wichtige Monographie zur johanneischen Frage taucht zwar gelegentlich in den Fußnoten auf, seine Hypothese wird aber weder vorgestellt noch diskutiert. Und so ließe sich fortfahren. Nun wird man von einem Einleitungswerk nicht die Auflistung und Verarbeitung der gesamten Spezialliteratur erwarten müssen. Wenn aber mehrere wichtige Arbeiten keinerlei Berücksichtigung gefunden haben, stellt dies einen echten Mangel dar.

Der erste Band der Einleitung aus Basel vertritt in wichtigen Fragen historisch stärkere Positionen als das erwähnte ein Jahr ältere Werk aus Halle. In der Ausführung des eigenen Ansatzes kann es sich jedoch nicht mit dessen Übersichtlichkeit und Souveränität in der Darstellung messen. Von einer evangelikalen Einleitung, die auf wissenschaftlichem Niveau als echte Alternative ernst genommen werden will, wird man verlangen müs-

sen, daß sie ihren Konkurrenten in möglichst vielen Bereichen wenigstens ebenbürtig (wenn nicht überlegen) ist. Dieses Ziel ist im deutschsprachigen Raum bisher noch nicht erreicht worden. Es ist aber nicht grundsätzlich unerreichbar.

*Armin D. Baum*

---

Udo Schnelle. *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 648 S., DM 49,80

---

Udo Schnelle, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät in Halle, hat eine völlig neu erarbeitete, umfassende Einleitung in das Neue Testament vorgelegt. Sie ist der Ertrag von zehn Jahren Lehrveranstaltungen in Göttingen, Erlangen und Halle.

Ungewöhnlich ist die Gliederung. In einer Einführung werden Hinweise auf die einschlägige Literatur gegeben, Überlegungen zum Zusammenhang von Kanon und Einleitungswissenschaft angestellt sowie Aufbau und Ziel der vorliegenden Einleitung erläutert. Sie soll die historische »Entstehungssituation und theologischen Intentionen der ntl. bzw. urchristlichen Schriften« erhellen (S. 25). Daraus ergibt sich, daß die 27 Schriften des Neuen Testaments in der Reihenfolge der von Sch. angenommenen Entstehungszeit dargestellt werden. Am Anfang werden die von ihm als echt eingestufteten sieben Paulusbriefe besprochen. In diesem Zusammenhang werden auch die Chronologie des paulinischen Wirkens, die Schule des Paulus und die Form antiker Briefe dargestellt.

Daran anschließend behandelt Sch. die synoptischen Evangelien. Nach einführenden Artikeln in die Gattung Evangelium, das synoptische Problem und die Logienquelle erläutert er das Markus-, das Matthäus- und das Lukas-Evangelium. Die Besprechung der Apostelgeschichte schließt er unmittelbar daran an.

Ein weiterer Hauptteil ist den deuteropaulinischen Briefen gewidmet. Nach einem einführenden Artikel in die Pseudepigraphie werden die Briefe an die Kolosser und Epheser, der 2. Thessalonicher- und die Pastoralbriefe besprochen.

Auf den Hebräerbrief folgt die Beschreibung der katholischen Briefe. Den Abschluß bildet ein umfangreiches Kapitel über die johanneische Schule mit der Kommentierung der drei Johannesbriefe, des Johannesevangeliums und der Johannesoffenbarung.

Erfreulich ist, daß in den Einzelabschnitten so weit wie möglich immer die gleiche Systematik angewandt wird: Literatur – Verfasser – Ort und Zeit der Abfassung – Empfänger – Gliederung, Aufbau, Form – Literari-

sche Integrität – Traditionen, Quellen – Religionsgeschichtliche Stellung – Theologische Grundgedanken – Tendenzen der neueren Forschung. So ist diese Einleitung ein Lehrbuch, das umfassend über den gegenwärtigen Stand der deutschsprachigen Einleitungswissenschaft informiert, wie sie von der Mehrheit der Neutestamentler vertreten wird.

Damit ist aber auch schon eine bedauerliche Grenze beschrieben. Daß es in der deutschsprachigen und vor allem in der englischsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft Alternativen zu den vorgetragenen Positionen gibt, wird im günstigsten Fall erwähnt, wie z.B. B. Reickes Eintreten für die Echtheit der Pastoralbriefe (S. 382). Meistens werden gegenwärtige Anfragen an kritische Lösungsversuche zu neutestamentlichen Problemen schlichtweg verschwiegen, so die Anfragen an die Zwei-Quellen-Theorie von K. Haacker (*Neutestamentliche Wissenschaft*, S. 47) und R. Riesner (*Theologische Beiträge* 8, 1977, S. 51ff). Völlig unverständlich ist, daß maßgebende Einleitungen englischsprachiger Forscher weder zur Kenntnis genommen noch erwähnt werden, z.B. D. Guthrie und die 1992 erschienene Einleitung von D.A. Carson, D.J. Moo und L. Morris. Hier zeigt sich eine in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Theologie weit verbreitete Schwäche, abweichende Meinungen besonders aus dem angelsächsischen Raum und von evangelikalen Theologen gar nicht erst zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn, sich damit wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Dies halte ich für eine Art von Provinzialismus deutschsprachiger Theologen. Es ist zu bedauern, daß eine Einleitung, die sich ansonsten um sachbezogene Argumentation bemüht, an dieser Schwäche Anteil hat. Es mag sein, daß Sch. die *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament* des Rezensenten bei Drucklegung seines Werkes noch nicht bekannt war. Es ist aber zu vermuten, daß sie – ebenso wie die oben erwähnten Arbeiten – wegen der darin vertretenen Positionen übergangen worden wäre.

So ist es bedauerlich, daß die Leser der Einleitung von Sch. gut begründete alternative Lösungsversuche zur Zwei-Quellen-Theorie nicht kennenlernen. Sollten vielleicht nichttheologische Gründe dafür maßgebend sein? Immerhin müßten bei einer anderen Lösung des synoptischen Problems viele angeblich gesicherte Forschungsergebnisse zur Literarkritik, Formkritik und Redaktionsgeschichte kritisch hinterfragt werden. Die Leser erfahren auch nicht, warum evangelikale Forscher an der Echtheit des 2. Thessalonicherbriefes, der Briefe an die Kolosser und Epheser, ja sogar der Pastoralbriefe festhalten. Eine Nennung der Gründe und eine wissenschaftliche Auseinandersetzung damit würde einer Einleitung gut anstehen.

Sinngemäß gilt dasselbe für die katholischen Briefe und die Schriften der sogenannten johanneischen Schule. Daß es heute Neutestamentler gibt, die das vierte Evangelium dem Zebedaiden oder seinem unmittelbaren Schüler zuschreiben, wird zwar in einer Fußnote erwähnt (S. 537 Anm. 108). Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit solchen Positionen erfolgt

nicht. Statt dessen werden weit verbreitete, aber durchaus fragwürdige Argumente gegen die apostolische Verfasserschaft vorgetragen.

Die beschriebene Schwäche ist umso mehr zu bedauern, als die vorliegende Einleitung ihre Stärke besonders in der Darstellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, der theologischen Grundgedanken und der Tendenzen der neueren Forschung zu den einzelnen Schriften hat. Die Frage evangelikaler Theologen bleibt aber vorerst unbeantwortet, wann die ihnen wichtigen Einsichten in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Theologie ernsthaft aufgenommen und bedacht werden.

Gerhard Hörster

---

Theodor Zahn. *Einleitung in das Neue Testament*. Nachdruck der 3. Aufl. von 1906/07, mit einer Einführung von Rainer Riesner, Wuppertal: R. Brockhaus, 1994. 495 + 668 S., DM 148,-

---

Theodor Zahns nun bald 100 Jahre alte Einleitung (die beiden Bände erschienen erstmals 1897 und 1899) besticht nach wie vor durch ihre unerreichte Kenntnis der patristischen Literatur. In dieser Hinsicht machen einige jüngere Beiträge zur Einleitungswissenschaft, trotz einer detaillierten Auflistung und Verarbeitung der Sekundärliteratur, geradezu einen oberflächlichen Eindruck. Ein tiefer Blick in die über 1150 Seiten aus der Feder Zahns könnte so manchem Beitrag zur gegenwärtigen Forschungsdiskussion mehr historische Substanz und Überzeugungskraft verleihen. Das dürfte nicht zuletzt daher rühren, daß sich Z. bereits als Schüler auf Kosten anderer Fächer stark auf das Erlernen der alten Sprachen konzentrierte und beispielsweise bereits 1854, noch keine 18 Jahre alt, eine griechische Übersetzung der Vita des C. Nepos anfertigte (*Werdegang*, S. 227). Obwohl patristischer Autodidakt (*Werdegang*, S. 234), hat er in seinen Veröffentlichungen über 30 Jahre lang fast ausschließlich altkirchliche Themen behandelt. Die Kommentierung des Neuen Testaments sowie die Darstellung seiner Geschichte und Lehre blieben jahrzehntelang seinen Lehrveranstaltungen vorbehalten. Einen ersten schriftlichen Niederschlag fand dieser sich lange Zeit nur im Hörsaal vollziehende Teil seiner Arbeit ab 1897 in seiner Einleitung (und dann ab 1903 besonders in seiner Kommentarreihe). Insofern handelt es sich bei Z.s Einleitung um das ausgereifte Werk eines einzigartigen Fachmanns, aus dem man bis heute sehr viel lernen kann.

Allerdings sind bei der Lektüre einige kleine Eigenarten zu beachten. Auf eine Darstellung der neutestamentlichen Textkritik und der Kanongeschichte hat Z. verzichtet. Zum Teil hat er dies in anderen Werken nachgeholt. Hätte er statt dessen nach Vollständigkeit gestrebt, wäre es dem

Brockhaus Verlag wohl kaum gelungen, das ganze Werk in einem Band herauszugeben.

Weiterhin ist zu beachten, daß Z. an anderer Stelle selbst darauf hingewiesen hat, daß sein Spezialistentum vor allem den griechisch-römischen, nicht so sehr den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments betrifft. In dieser Hinsicht meint er seinen Zeitgenossen G. Dalman, A. Schlatter und H. Strack erheblich unterlegen zu sein (Matthäus, S. 34). Das sollte man an einigen Stellen im Auge behalten, obwohl Z. natürlich auch als Judaist dem einen oder anderen seiner Leser überlegen sein könnte.

Schließlich ist regelmäßig zu bedenken, daß ein bald 100jähriges Werk selbstverständlich nicht die neueren Quellenfunde berücksichtigen kann. Dies gilt nicht nur für die Qumranschriften, sondern auch für ältere Entdeckungen, die noch zu Z.s Lebzeiten gemacht wurden. Gelegentlich hat er sogar darauf verzichtet, neue Funde, die noch vor Abschluß der 3. Auflage (1907) gemacht und veröffentlicht wurden, nachträglich einzuarbeiten. So bietet die »Chronologische Übersicht« auf den letzten Seiten des zweiten Bandes nur einen knappen Hinweis auf den Prokonsul Gallio und die Mitteilung, das Datum seines Prokonsulats in Achaja (Apg 18,12-17) sei »ungewiß« (II, S. 647). Auf die 1905 zum ersten Mal veröffentlichte Inschrift mit einem Schreiben des Kaisers Claudius, die eine Datierung für das Jahr 51/52 n.Chr. ermöglicht, verweist Z. allerdings in einem Exkurs seines Kommentars zur Apostelgeschichte (3./4. Aufl. 1927, II, S. 867f) und korrigiert von hier aus seine früher in der Einleitung gemachten chronologischen Angaben. Derartige Vorgänge sprechen aber durchaus für den Autor und können den Wert der (aufmerksamen) Lektüre nicht schmälern.

Laut O. Merk hat Z. »den mit gezieltesten Angriff auf die gesamte historisch-kritische Forschung seit Semler« unternommen (TRE 6, 1980, S. 385). Was das Arbeiten mit seiner Einleitung auf diesem Hintergrund an vielen Stellen besonders reizvoll macht, ist die Tatsache, daß er sämtliche 27 Schriften des Neuen Testaments, also auch die notorisch umstrittenen, als literarisch echt betrachtet. Denn wer auf Grund allgemeiner Erwägungen Mühe hat, pseudepigraphischen Schriften kanonischen Rang zuzuerkennen, sich andererseits aber dem historischen Quellenbefund nicht entziehen will, kann bei diesem einzigartigen Kenner der altchristlichen Literatur zahlreiche wichtige Beobachtungen finden. Dies gilt auch für die bis heute viel diskutierte johanneische Frage. Allerdings bin ich mir nicht sicher, ob tatsächlich M. Hengels jüngst veröffentlichter Lösungsversuch »eine kongeniale Fortsetzung« von Z.s Verteidigung der apostolischen Verfässherschaft darstellt, wie in der Einführung behauptet wird (S. V). Denn Hengels Antwort auf die johanneische Frage steht doch wohl eher in der Tradition A. von Harnacks und unterscheidet sich erheblich von der Zahns.

Vom Preis des Buches sollte sich niemand abschrecken lassen. Er ist im Vergleich zur Neuausgabe der Kanongeschichte (Hildesheim: Olms, 1975:

DM 438,- für 1989 Seiten) durchaus vertretbar. Und für den evangelikalen Exegeten sind Z.s Werke zwar keine ausreichende, aber mit Sicherheit eine unentbehrliche Lektüre.

Armin D. Baum

### 3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

---

Paul Ellingworth. *Commentary on Hebrews*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1993. XCVIII + 864 S., \$ 44,95

---

Mit dem vorliegenden Hebräerkommentar von Paul Ellingworth – international bekannter, beim Weltbund der Bibelgesellschaften tätiger Übersetzungswissenschaftler und an der Universität Aberdeen lehrender Neutestamentler – erscheint der siebte Band der von I.H. Marshall begründeten und (zusammen mit W.W. Gasque) herausgegebenen Reihe *The New International Greek Testament Commentary*.

Die Reihe will den Bedürfnissen des direkt am griechischen Text Arbeitenden gerecht werden. Angestrebt ist zwar nicht ganz die Detailliertheit der »großen« wissenschaftlichen Kommentare. Man möchte sich jedoch darin mit der neueren neutestamentlichen Forschung auseinandersetzen, einen eigenen Beitrag dazu leisten und dem Leser den Zugang zu deren Ertrag erleichtern. Die Kommentare sollten »adäquate«, nicht aber unbedingt vollständige Bibliographien enthalten. Alle wichtigen historischen, exegetischen und anderen auslegerischen Probleme sollen nach Möglichkeit behandelt werden, wobei dem vorwiegend theologischen Charakter der neutestamentlichen Schriften besondere Beachtung zu schenken ist. Hauptanliegen dieses evangelikal orientierten Unternehmens ist es, »to serve those who are engaged in the ministry of the Word of God and thus to glorify his name« (S. VII).

E.s umfangreicher, qualitativ hochstehender (offenbar besonders von Bruce und Spicq inspirierter) Kommentar wird m.E. diesem Anspruch weitestgehend gerecht. Zweifellos wird er sich als eines der internationalen Standardwerke etablieren, ohne die kein ernsthafter Spezialist des Hebräerbriefs auskommen kann (die deutsch- und französischsprachige Fachliteratur ist voll und ganz miteinbezogen; das Literaturverzeichnis umfaßt 75 Seiten in Kleindruck [von 1978 an offenbar so gut wie vollständig]), gehe es ihm nun um Einleitungsfragen oder um die Exegese. In einer Einleitung von 86 Seiten wird auf alle wichtigen Fragen gründlich und in fairer Auseinandersetzung mit der relevanten Sekundärliteratur eingegangen. Im Kommentar

selbst wird der Text meist versweise behandelt, wobei E. dem Leser die wichtigen Lösungsalternativen aller vorkommenden exegetischen Probleme vorstellt und ihn auch nicht im Zweifel darüber läßt, welche seiner Meinung nach die richtige ist. An keiner Stelle überrascht er mit revolutionären Ideen, stets plädiert er für das sprachlich und sachlich Solide und Ausgewogene.

An charakteristischen Vorzügen des Kommentars von E. scheinen mir zwei besonders erwähnenswert: [1] die evidente philologisch-linguistische Kompetenz, die die Arbeits- und Ausdrucksweise des Autors auszeichnet (die kleine Zahl mir aufgefallener Akzent- oder sonstiger Orthographiefehler [z.B. S. 387] dürfte dies kaum in Frage stellen), speziell im Umgang mit semantischen und grammatischen Aspekten der Wort- und Wortfügungsebene (s. z.B. zu σαββατισμός in 4,9 auf S. 255), wobei m.E. als besonderes Positivum die Tatsache hervorzuheben ist, daß er bei allem Ernstnehmen der philologischen Exegese kaum je der (unter Exegeten verbreiteten [vgl. JET 6, 1992, S. 149 Anm. 4]) Versuchung einer Überinterpretation bzw. zu pedantischer Berücksichtigung im Text vorkommender sprachlicher Phänomene erliegt (s. z.B. zu ἀνασταυρώω in 6,6 [S. 324], zu διαθήκη [S. 385-88] oder etwa zu θυματήριον in 9,4 [S. 425f; ich selbst befürworte allerdings nicht die von ihm gewählte Lösung]); [2] die regelmäßige Berücksichtigung einer großen Anzahl führender neuzeitlicher bzw. moderner Bibelübersetzungen (neben englischen vor allem solche in Deutsch, Niederländisch, Französisch, Neugriechisch und Italienisch; ein spezielles Abkürzungsverzeichnis umfaßt 25 Eintragungen) sowie die vielen übersetzungsrelevanten Bemerkungen – Vorzüge, die (sonst in wissenschaftlichen Kommentaren kaum vorhanden) zweifelsohne nicht nur Bibelübersetzer wertschätzen werden (müßte doch eine methodisch sauber begründete Vermittlung des exegetierten Textsinnes eigentlich das Anliegen jedes Bibelauslegers sein).

Sicher ließe sich neben den Stellen, an denen man selbst exegetisch anders entschieden hätte (z.B. erscheint mir die in 11,11 für ἀντὶ Σάρρα postulierte Annahme eines *dativus sociativus* [S. 587f] sehr problematisch [nicht wegen des fehlenden iota subscriptum, sondern weil mir für den hier angenommenen Dativgebrauch noch kein wirklich vergleichbares Beispiel begegnet ist]), auch eine ganze Reihe (je nach Erwartung) mehr oder weniger gewichtiger Kritikpunkte auflisten. Ich beschränke mich auf zwei: [1] Es ist schade, daß sich der Übersetzungswissenschaftler E. nicht dazu entschließen konnte (oder haben ihn die Herausgeber der Reihe daran gehindert?), seinen Kommentar mit einer freien (warum nicht sogar paraphrasierenden), seine exegetischen Entscheidungen zum Ausdruck bringenden Übersetzung des griechischen Textes zu versehen? Dies hätte ihm – so meine ich – erlaubt, seine Ausführungen an vielen Stellen transparenter und damit kommunikationsfreundlicher zu gestalten. Zudem wäre er seinem besonderen Engagement für die Anliegen der Bibelübersetzer besser

gerecht geworden, hätte er anhand des Englischen exemplarisch gezeigt, wie der Transfer des Ausgangstextsinns in die Form der gewählten Zielsprache seiner Meinung nach geschehen könnte oder sollte (vielleicht ist E. aber davon ausgegangen, daß Bibelübersetzer ohnehin gleichzeitig sein zusammen mit E.A. Nida 1983 bei den United Bible Societies herausgegebenes *A Translator's Handbook on the Letter to the Hebrews* verwenden würden). [2] Zwar diskutiert E. im Einleitungsteil recht ausführlich die dem Hebräerbrief zugrunde liegende Struktur, wobei er sich zu einer sowohl inhalt- wie formorientierten Lösung bekennt, die sich weitgehend an das von Vanhoye propagierte Modell anlehnt (S. 50ff). Auch kommt er innerhalb des Kommentars immer wieder auf Fragen zu sprechen, die die Satz- bzw. Versgrenzen überschreitenden inhaltlich-formalen Zusammenhänge betreffen. Und doch scheinen mir diese (textlinguistischen oder diskursanalytischen) Aspekte im vorliegenden Kommentar im großen und ganzen zu kurz zu kommen. Dies überrascht umso mehr, als in Bibelübersetzerkreisen Textlinguistik bzw. Diskursanalyse seit den siebziger Jahren mit im Zentrum des Interesses liegt (s. Publikationen wie etwa die Zeitschriften *The Bible Translator* und *Notes on Translation*) und zudem, dadurch bzw. durch literaturwissenschaftliche und andere Einflüsse (unter verschiedenen Bezeichnungen) angeregt, in der neutestamentlichen Forschung weithin als unverzichtbarer Teil der Exegese betrachtet wird (vgl. z.B. K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg <sup>3</sup>1991). Eine explizite konsequenter durchgezogene Klärung der inhaltlichen Beziehungen zwischen den Aussagen (Propositionen) der einzelnen Textbestandteile (von der Einzelsatz-, über die Abschnitt-, Kapitel- bis hin zur obersten Textebene; vgl. dazu z.B. P. Cotterell/M. Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, Downers Grove/London 1989, S. 188-292) hätte die Attraktivität dieses Kommentars m.E. auf jeden Fall wesentlich erhöht.

Dennoch kann E.s Kommentar zum Hebräerbrief als zuverlässiges, sich auf hohem wissenschaftlichem Niveau bewegendes Hilfsmittel empfohlen werden, auf das keiner an einer philologisch-linguistisch sauber begründeten Erschließung der Botschaft dieser so wichtigen neutestamentlichen Schrift Arbeitende verzichten sollte.

*Heinrich von Siebenthal*

---

Heiko Krimmer/Martin Holland. *Erster und Zweiter Petrusbrief*, Edition C-Bibelkommentar 20, Neuhausen: Hänssler, 1994. 282 S., DM 34,95

---

Mit diesem Band liegt nun die Kommentarreihe fast vollständig vor; nur das Markusevangelium steht noch aus. Heiko Krimmer hat einen großen

Teil zu dem Gesamtwerk beigetragen, u.a. kommentierte er den Römerbrief, die Korintherbriefe und die Briefe des Johannes. Martin Holland steuerte die Auslegung des Judasbriefs bei.

Wie es der Zielrichtung der Reihe entspricht, werden die Einleitungsfragen zum 1. Petrusbrief gar nicht angesprochen; die wichtigsten Informationen über Verfasser, Empfänger sowie Ziel und Inhalt werden auf zwei Seiten dargeboten. H. geht auf sechs Seiten auf die Frage ein, wer der Verfasser des 2. Petrusbriefs ist. Er kommt zu dem Schluß, daß der Apostel Petrus diesen Brief geschrieben hat.

Ein wichtiges Ziel der Kommentarreihe ist es, Pfarrern, Predigern und Mitarbeitern eine Hilfe zum Predigen und zur Vorbereitung von Bibelstunden an die Hand zu geben. An dieser Stelle liegt sicherlich eine Stärke auch dieses Kommentars. An jeden ausgelegten Abschnitt schließt sich ein Vorschlag an, wie man zu diesem Text eine Bibelarbeit halten kann. Es ist den Verfassern abzuspüren, daß hier ihr Herz schlägt.

Gute Hilfen zum Predigen geben, das ist das eine – aber wird auch der Text sorgfältig ausgelegt? An dieser Stelle beschleichen den Rezensenten einige Zweifel. Einige Beispiele aus dem Kommentar können dies verdeutlichen.

In dem Abschnitt 1.Petr 2,5-10 gebraucht Petrus zweimal den Ausdruck »Priesterschaft«. K. geht nur mit ganz wenigen Worten auf diesen zentralen Begriff ein, obwohl gerade hier historische Hintergrundinformationen über den Dienst des Priesters dem Leser weiterhelfen würden. Außerdem wird mit keiner Silbe erwähnt, welche enorme Wirkungsgeschichte diese Verse hatten (»allgemeines Priestertum aller Gläubigen«, vgl. den Exkurs von N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, EKK 21, S. 108ff).

Die Verse 1.Petr 3,19f bereiten sicherlich die meisten Schwierigkeiten beim Verständnis. Zieht man andere Kommentare heran, so wird klar, daß allein schon die Einleitung von V. 19 ἐν ᾧ schwer zu deuten ist. Beziehen sich diese Worte auf πνεύματι im vorigen Vers und muß man sie dann nicht instrumental übersetzen? Oder ist die einleitende Wendung nicht doch als Konjunktion zu verstehen und einfach mit »dabei« zu übersetzen? K. geht mit keinem Wort auf diese Fragen ein. Eine weiteres Problem ist, wer die »Geister im Gefängnis« sind, denen Jesus gepredigt hat. Für K. ist klar, daß damit alle diejenigen gemeint sind, die im Unglauben sterben (S. 120f). Mit »Geist« sei der Zustand nach dem Tod und vor dem Endgericht gemeint. Mehrmals verweist er in diesem Zusammenhang auf das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, was sicherlich nicht ganz unproblematisch ist. Es wird überhaupt nicht erwähnt, daß es zu dieser Stelle auch andere, gut begründete Auslegungen gibt. Warum wird nicht auf die jüdische Apokalyptik verwiesen? Auch wenn man der Meinung ist, hier liegen keine relevanten Parallelen vor, sollte man zumindest darauf hinweisen. Warum erwähnt K. nicht, daß einige Ausleger die Meinung vertreten, mit den Gei-

stern im Gefängnis seien die Seelen des Sintflutgeschlechts gemeint (so z.B. L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, KEK XII/1, S. 249f)? Ein solcher Vers, der den Christen so viel Kopfzerbrechen bereitet, kann einfach nicht in nur 22 Zeilen erklärt werden! Wenn dann noch behauptet wird, im griechischen Text stehe εὐαγγελίσεισθαι (V. 19, S. 121), obwohl ein kurzer Blick zeigt, daß dies überhaupt nicht der Fall ist (sondern κηρύσσω), so stellt sich schon die Frage, mit welcher Sorgfalt hier gearbeitet wurde.

Auch beim Kommentar von H. zum 2. Petrusbrief ergeben sich einige kritische Anfragen, die sich auch auf die Einleitung in den Brief beziehen (S. 177ff). Es wird erwähnt, daß umstritten ist, ob dieser Brief tatsächlich von Petrus stammt (es wird nicht gesagt, daß viele evangelikale Ausleger hier ihre Zweifel haben, vgl. dazu die Einleitung von D.A. Carson/D.J. Moo/L. Morris, besonders S. 438). H. versucht dann, Gründe darzulegen, die zeigen sollen, daß Petrus tatsächlich der Verfasser ist. Doch wer einfach nur behauptet, daß die Gemeinsamkeiten zwischen 2.Petrus und Judas dadurch zu erklären seien, daß beide in einem »regen geistlichen Austausch standen« (S. 237), nimmt die Forschungsergebnisse überhaupt nicht ernst. Ferner sagt H. nicht ausdrücklich, wann der Brief entstanden sein soll, er behauptet nur, »das im 2. Petrusbrief geschilderte bzw. getadelte Fehlverhalten weist in die Jahre um 50 n.Chr.« Soll damit der Eindruck erweckt werden, dieser Brief sei in dieser Zeit entstanden? Das behaupten aber auch die Theologen nicht, die Petrus für den Verfasser halten.

Ist es wirklich ratsam (S. 182), Origenes, Hieronymus und Athanasius (und damit den Prozeß der Kanonisierung) für den Erweis der Echtheit heranzuziehen? Gerade der 2.Petr hatte es mit am schwersten, als kanonisch anerkannt zu werden (vgl. dazu die Übersicht im neuen Kommentar von A. Vögtle, *Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief*, EKK XXII, S. 129-131). Anscheinend ist H. am Ende seiner Ausführungen selbst nicht mehr davon überzeugt, daß Petrus der Verfasser ist: »Jedenfalls haben wir auf die Botschaft Jesu in diesem Brief zu hören als die Offenbarung Jesu durch seinen Boten, wie immer er hieß« (S. 182).

Auch im Kommentarteil hat der Leser des öfteren den Eindruck, daß manch schwierige Textstelle nicht ausreichend behandelt wird. Besonders deutlich wird das in der Kommentierung von 2.Petr 3,1-13. Wenn Vögtle feststellt: »Es bleibt die schwierigste Frage, wie der Verfasser die kosmologischen Zukunftsaussagen dieses Briefteils verstanden haben will ...« (S. 244ff), so läßt die Kommentierung H.s von diesen Schwierigkeiten wenig erkennen. Wie können die Aussagen in den Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments eingeordnet werden? Wo ergeben sich Schwierigkeiten und aus welchem Grund? Leider wird der Leser hier nicht ausreichend informiert.

So fügen sich die einzelnen Beobachtungen zu einem Bild zusammen, das leider nicht allzu positiv ist. Zwar bekommt der Leser gute homileti-

sche Anregungen, auf der anderen Seite aber eine Auslegung, die vieles zu wünschen übrig läßt.

Michael Schröder

---

Thomas Schirmmacher. *Der Römerbrief. Für Selbststudium und Gruppengespräch* (2 Bände), Neuhausen: Hänssler, 1994. 331 + 323 S., zus. DM 79,90

---

Der Kommentar von Thomas Schirmmacher ist »eine Auslegung des Römerbriefes für das intensive Studium in Hauskreisen, Gemeinden, im Selbststudium und im Fernunterricht« (S. 14). Entsprechend gibt es zu den einzelnen Lektionen am Anfang eine Angabe über den Arbeitsaufwand der Lektion, Gliederung und Aufbau sowie Lernziele der Lektion. Am Ende stehen Arbeitsanleitungen, Empfehlungen zum eigenen Weiterstudium, Fragen zur Selbstkontrolle, Einsendeaufgaben, Hinweise für den Gruppenleiter und Fragen für das Gruppengespräch. Auf diese didaktischen Hilfen gehe ich nicht näher ein, da es mir in erster Linie um die Beurteilung der Auslegung des Römerbriefes durch Sch. geht. Die fettgedruckte Notiz im Vorwort ist offensichtlich programmatisch zu verstehen: »Die Auslegung unterscheidet sich von einem normalen Kommentar, indem vom Römerbrief ausgehend viele wichtige dogmatische und ethische Grundsatzfragen diskutiert werden« (S. 14). Er möchte dabei vor allem die gegenwärtige evangelikale Diskussion einbeziehen und verdankt »wesentliche Einsichten den Kirchenvätern Aurelius Augustinus und Athanasius und den Reformatoren Martin Luther und Johannes Calvin samt ihren Schülern« (S. 14).

In der Einführung beschreibt Sch. den Römerbrief als den einzigen des Neuen Testaments, »der das alt- und neutestamentliche Evangelium in systematischer Weise darstellt« (S. 21). Bei seiner Auslegung soll der Schüler »gleichzeitig in die ›Biblische Theologie‹, hier ein genaues Erfassen des Textes und des Anliegens des Römerbriefes, und in die ›Dogmatische Theologie‹, hier die systematische Diskussion und Darstellung zentraler Glaubenswahrheiten, die der Römerbrief anspricht, eingeführt werden« (S. 23). Erstaunlich in einem evangelikalen Kommentar ist, daß Sch. allen Ernstes behauptet, Petrus habe von 42-45 n.Chr. in Rom gewirkt und habe die römische Gemeinde zwar »nicht notwendigerweise gegründet ... auch wenn er sie später sicher entscheidend mitgeprägt« habe (S. 24f). Er beruft sich dazu auf eine Studie des Dominikaners St. Dockx, der die um 400 n.Chr. verfaßte Notiz von Hieronymus als historisch verteidigt, Petrus sei 25 Jahre der erste Bischof von Rom gewesen, obwohl es dafür keinerlei

biblische Belege gibt und obwohl es bis 140 n.Chr. keinen monarchischen Episkopat in Rom gegeben hat.

Ich gehe nun näher auf die Auslegung von Röm 3,21-31 ein. Die Auslegung ist in vier Abschnitte untergliedert: A. V. 21-31: Ohne Gesetz und doch bezeugt durch das Gesetz (S. 181-183); B. V. 21-31: Die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer und Zeremonien (S. 183-188); C. Thema: Jesus und die Dreieinigkeit im Alten Testament (S. 188-192); D. Thema: Luthers Ablaßstreit ist weiterhin aktuell (S. 192-195). In Abschnitt A wird auf V. 21 eingegangen und gesagt: »Das Alte Testament selbst bezeugt, daß 1. das Gesetz ungeheuer wichtig ist, weil es offenbart, was Gott für Sünde hält und was nicht, aber 2. das Gesetz selbst keine Kraft enthält, den Menschen zu verändern« (S. 181); dies trifft nicht die Aussage von V. 21, wo Paulus von der Bezeugung der Gerechtigkeit Gottes durch das Alte Testament spricht. Dazu sagt Sch. in diesem Abschnitt nichts. Er geht dann noch auf V. 31 und 27 ein, bezieht in V. 27 das »Gesetz des Glaubens« zutreffend auf das alttestamentliche Gesetz und bestimmt es als »das richtig verstandene Gesetz des Alten Testaments in seinem weitesten Sinne als Weisung und Wort Gottes« (S. 183), erklärt aber nicht, warum es hier als Gesetz *des Glaubens* bezeichnet wird. Im Abschnitt B geht Sch. vom Alten Testament aus und erklärt ἱλαστήριον/*hilastērion* zutreffend vom Deckel der alttestamentlichen Bundeslade aus als *Sühne-* bzw. *Versöhnungsort*. Wenn er dann jedoch sagt, Jesus erfülle »das alttestamentliche Zeremonialgesetz völlig, wie die Aufstellung im folgenden zeigt: er ist Hoherpriester, Opfer, Sühneort und der heilige und vergebende Gott in einem« (S. 185), so geht er dabei nicht von Röm 3 aus, sondern vom Hebräerbrief, obwohl auch dort nicht die Rede davon ist, daß Jesus das alttestamentliche Zeremonialgesetz völlig erfülle, sondern daß er es durch sein einmaliges Sühnopfer aufhebe und überflüssig mache. Dann geht Sch. näher auf das Zeremonialgesetz ein und versucht, seine These mit neutestamentlichen Belegstellen zu untermauern. Ich halte seine Schlußfolgerung allerdings für nicht überzeugend: »Jesus erfüllt das gesamte alttestamentliche Zeremonialgesetz. Insbesondere erfüllt er alle Bestandteile des Opfergesetzes, auch im Detail. Am Großen Versöhnungstag war er alles: vom Volk Gottes auf der einen bis zum richtenden und versöhnenden Gott auf der anderen Seite und alles dazwischen, nämlich Hoherpriester, Mittler, Opfer, Bundeslade usw.« (S. 188). Der Zusammenhang der beiden Abschnitte C und D mit Röm 3,21-31 ist mir nicht deutlich geworden und wird auch nicht erläutert. Ich vermute Stichwortassoziation.

Schaut man sich nach der Lektüre des Kommentars noch einmal den Text Röm 3,21-31 an, um dessen Auslegung es gehen sollte, so habe ich zu vielen Aussagen des Textes keinerlei Erklärungen gefunden, z.B. inwiefern Gottes Gerechtigkeit sich durch Glauben an Jesus Christus für alle Gläubenden offenbart (V. 22), was die Herrlichkeit Gottes, die den Sündern

fehlt, bedeutet (V. 23) oder wie ἀπολύτρωσις/*apolytroxis* (Erlösung, Loskauf, Freikauf) zu verstehen ist (V. 24). V. 25f werden – außer ἱλαστήριον/*hilasterion* – ebensowenig ausgelegt wie V. 30, und eine Antwort auf die Frage, warum das Gesetz des Glaubens das Rühmen ausschließt, sucht man in der Auslegung vergeblich.

Der zweite Abschnitt, auf den ich näher eingehen möchte, ist Röm 5,12-21. Die Auslegung ist gegliedert in die sieben Abschnitte: A. V. 12: Die Erbsünde (S. 239-245); B. V. 13-14: Der Tod vor der Gesetzgebung am Sinai (S. 245f); C. V. 15-21: Die überlegene Gnadengabe (S. 246f); D. Thema: Wer sind »alle«? (S. 247-249); E. Thema: Zur Allversöhnung (S. 250-252); F. Thema: Für wen starb Christus? Eine Gegenüberstellung (S. 252-257); G. Thema: Bekehrung und Wiedergeburt (S. 256-259). Der erste Abschnitt zu V. 12 beginnt gleich mit einem dogmatischen Bekenntnis: »Die Lehre von der Erbsünde in Röm 5,12-1 [!] ist eine Wasserscheide zwischen Humanismus und Christentum und auch zwischen einem humanistisch beeinflussten Christentum und dem biblischen Evangelium« (S. 239). Sch. gebraucht dabei die Begriffe *Erbsünde* und auch *Erbtod* ziemlich unreflektiert bzw. undeutlich. Er sagt, die Vererbung geschehe nicht biologisch oder durch das schlechte Vorbild der Eltern oder der Erziehung, sondern die Erbsünde sei eine juristische Größe. Adam habe als Repräsentant der Menschheit gehandelt, und so gehören wir durch »die biologische und juristische Abstammung von Adam ... zur Menschheit, und die Menschheit wird als Einheit angesehen« (S. 242). Dabei stützt sich Sch. auf Augustin, der das ἐφ' ᾧ vom lateinischen Text her *in quo* gelesen hat: *in dem alle gesündigt haben*; d.h. alle späteren Menschen waren bei Adams Sünde in seinen Lenden bereits vorhanden und so an seiner Sünde beteiligt, so daß sie diese durch ihre Abstammung geerbt haben. Dies ist jedoch ein falsches Verständnis des griechischen Textes in Röm 5,12. ἐφ' ᾧ/*eph ho* steht für ἐπὶ τούτῳ ὅτι/*epi tuto hoti* = weil (Bauer; BDR § 235<sup>3</sup>; 294<sup>6</sup>); warum durch *weil* – diese Übersetzung gesteht Sch. zu – keine Begründung eingeleitet werden soll, wie er behauptet (S. 242), bleibt sein Geheimnis. V. 12b besagt eindeutig, daß der Tod zu allen Menschen gelangt ist, weil alle gesündigt haben. In Röm 5,12-21 hält Paulus in einem spannungsvollen Miteinander fest, daß die Sünde durch die Übertretung Adams als eine universale Macht in der Welt über alle Menschen herrscht und daß zugleich jeder Mensch auf Grund seiner eigenen Sünde der Macht des Todes unterworfen ist; ähnlich findet sich dies in zeitgenössischen jüdischen Quellen, die Sch. aber weitestgehend ignoriert. Bei ihm wird die Spannung auf Grund seiner dogmatischen Vorgaben einseitig in Richtung der Erbsünde aufgelöst.

Ich breche hier ab, obwohl sich noch manches etwa zu seiner Auslegung von Röm 6,1-14; 7,14-25 oder 11,25-27 sagen ließe. Es zeigt sich immer wieder das gleiche Bild. Sch. setzt sich mit anderen Auslegungen – vor

allem neueren deutschsprachigen wissenschaftlichen Kommentaren – relativ selten begründet auseinander; sein Stil ist wenig argumentativ, sondern häufiger werden andere Auslegungen durch längere Zitate wiedergegeben, um dann zu sagen, was nach Sch.s Meinung richtig ist, ohne dies noch ausführlich zu begründen. Er sieht zwar, daß der Römerbrief »aus der konkreten Missionsarbeit heraus geschrieben worden ist« und daß er nicht als reiner Lehrbrief ausgelegt werden darf (S. 30), aber seine Auslegung ist durch dogmatische Vorgaben und Interessen derartig vorgeprägt, daß der historische Römerbrief des Heidenapostels Paulus davon oftmals in den Hintergrund gedrängt wird. Der Aufbau der einzelnen Auslegungen zeigt – wie die oben genannten Beispiele verdeutlichen können –, daß weder alle auslegungsbedürftigen paulinischen Aussagen exegisiert werden noch der Gedankengang des Paulus deutlich wird. Sch.s Interesse liegt eindeutig bei den mehr dogmatischen Themen, die in einer Art »biblischen Theologie« geklärt werden sollen, wobei sich manche Themen aus dem jeweiligen Textabschnitt ergeben (so das Thema »Allversöhnung« von Röm 5,12-21 her), andere mehr oder weniger willkürlich angeschlossen werden (s. oben zu Röm 3,21-31). Meines Erachtens ist es Sch. nicht gelungen, den ersten Teil seines Programms zu verwirklichen, nämlich den Text und das Anliegen des Römerbriefs genau zu erfassen. Manchmal gewinnt man den Eindruck, daß die reformatorische Theologie und Auslegung wichtiger sind als der Römerbrief des Paulus und daß er nur die Belege für die dogmatischen und ethischen Topoi liefern soll. Entgegen seiner Intention zeigt Sch., daß die Unterscheidung von »biblischer Theologie« und »dogmatischer Theologie« ihre Berechtigung hat, auch wenn beide aufeinander zu beziehen sind, aber die zu schnelle Vermischung führt leicht zur Vorherrschaft der Dogmatik über die Bibel und ihr Wort.

Die meisten Ausleger des Neuen Testaments schreiben einen Kommentar über den Römerbrief gegen Ende ihrer Wirksamkeit, nachdem sie sich jahrzehntelang mit diesem wichtigen Paulusbrief beschäftigt haben; die Erprobung in der Gemeinde über ein Jahr (S. 14) reicht für diese anspruchsvolle Aufgabe wohl doch nicht aus.

Wilfrid Haubeck

---

Helge Stadelmann. *Epheserbrief*. Edition C-Bibelkommentar zum NT 14, Neuhausen: Hänssler, 1993. 283 S., DM 34,95

---

Getreu der Edition C-Richtlinien bietet Stadelmann einen sehr brauchbaren und praxisbezogenen Kommentar. Konkret heißt das, daß die Einleitung bewußt kurz (10 Seiten), die Vorschläge zur Bibelarbeit dagegen ausführli-

cher gehalten werden. Letztere umfassen ca. ein Viertel des Kommentarteils und folgen in der Regel auf die Auslegung von jeweils etwa vier bis acht Versen.

Die Einleitung deutet zunächst die auffälligen Parallelen zum vermutlich früher geschriebenen Kolosserbrief an. Dabei wird die Problematik, warum Paulus zwei so ähnliche Briefe annähernd zeitgleich schreibt, nur kurz angedeutet. Diese Frage, die sich in der liberalen NT-Forschung erst gar nicht stellt – der Epheserbrief wird gemeinhin für nachpaulinisch gehalten – sollte von evangelikaler Seite dringend in einem anderen Rahmen aufgegriffen werden. Immerhin ist sie von herausragender Bedeutung für die Auslegung beider Briefe. Im vorliegenden Kommentar wendet sich der Verfasser erwartungsgemäß den traditionellen Einleitungsfragen zu. Er hält den Epheserbrief für ein prophylaktisches Schreiben, das einer Verbreitung der kolossäischen Irrlehre (Kol 2) unter den Christen Kleinasiens vorbeugen soll. Bei der Frage des Verfassungsortes entscheidet er sich entgegen der traditionellen Meinung (Rom) für Cäsarea. Da St. die Scheidewand in Eph 2 im Blick auf die Ausgrenzung der Heiden durch eine mit einem entsprechenden Schild versehene Mauer vor dem Tempelheiligtum deutet, erleichtert ihm diese historische Einordnung des Abfassungsortes die Herstellung einer möglichen Verbindung zwischen Text und Hintergrund: Demnach sei Eph 2,14 auf dem Hintergrund der jüdisch-heidnischen Querelen in Cäsarea, von denen uns Josephus berichtet, zu verstehen. Die Schwachstellen dieser Auslegung der »Mauer« in Eph 2,14 – dessen ist sich St. sicher bewußt – sind bekanntlich erstens, daß Josephus und Paulus unterschiedliche Vokabeln für die Scheidewand benutzen, und zweitens, daß der Kontext von Eph 2,14 explizit auf die Tora und nicht auf die Scheidewand im Tempel hinweist. Im übrigen könnte man fragen, ob nicht die beabsichtigten Adressaten des Briefes eine größere Rolle in der Interpretation spielen sollten als der Abfassungsort. Wie dem auch sei, fest steht, daß sowohl in Rom und Cäsarea als auch im westlichen Kleinasien in der Mitte des ersten Jahrhunderts Spannungen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Gläubigen nachgewiesen werden können und daß der Epheserbrief solche Spannungen direkt aufgreift, vor allem in Kap. 2.

Die darauf folgende Diskussion der möglichen Empfänger des Briefes läuft auf die sogenannte »Laodizea«-Hypothese hinaus. Diese wurde zuletzt in etwas abgewandelter Form durch A. Lincoln's *Word* Kommentar zu Recht wieder salonfähig gemacht. Demnach handelt es sich beim Epheserbrief um den in Kol 4,16 erwähnten Laodizeabrief. Anders ausgedrückt: Der Epheserbrief ist ein Rundschreiben, das an mehrere Gemeinden, unter denen sich auch Ephesus und Laodizea befinden, gerichtet war. Die Einleitung schließt mit einer etwas kurz geratenen Zurückweisung der Pseudonymität der Kolosser- und Epheserbriefe. Den des Englischen mächtigen Lesern, die die entscheidenden Argumente noch weiter verfolgen möchten, sei

zur Frage der Verfasserschaft des Epheserbriefs die sehr verständliche, überzeugende und konservative Einleitung G. Caird's (*Paul's Letters from Prison*, Oxford University Press, 1987) empfohlen.

Der eigentliche Kommentar teilt den Epheserbrief zunächst konventionell in einen lehrhaften (Kap. 1-3) und einen praktischen (Kap. 4-6) Teil. Vom Briefeingang und Gruß abgesehen, werden die beiden Hauptteile sodann in jeweils drei weitere Abschnitte gegliedert (Kap. 1: Anbetung; Kap. 2: Die Gemeinde als Leib Christi; Kap. 3: Heilsgeschichte; Kap. 4,1-16: Einheit der Gemeinde; Kap. 4,17-6,9: Reinheit der Gemeinde; Kap. 6,10-24: Standhaftigkeit der Gemeinde). Gemäß dem Edition C-Format findet sich weder eine Bibliographie noch eine theologische Zusammenfassung. Beides wäre grundsätzlich wünschenswert, läßt sich aber anscheinend im Rahmen dieser Reihe nicht verwirklichen. Das ist insofern schade, als die Textkommentierung z.B. durchaus interessante Querverweise auf frühjüdische außerbiblische Parallelen aufweist. Sollte den Lesern der Edition C-Reihe, denen man den Umgang mit solchen Quellen zu Recht zutraut, nicht auch eine gewisse bibliographische Hilfestellung zur Vertiefung des biblischen Studiums gewährt werden?

Zur eigentlichen Kommentierung des biblischen Textes ist folgendes zu sagen. Immer wieder gelingt es dem Verfasser, die Kluft zwischen historischem Hintergrund und christlicher Umsetzung fast 2000 Jahre später zu überbrücken. Daß dies bei etwas über 200 Seiten eigentlicher Exegese (die Vorschläge zur Bibelarbeit ausgenommen) nicht immer sehr ausführlich geschehen kann, versteht sich von selbst. Aber gerade hier liegt die Stärke dieser Kommentarreihe. Es geht nicht um erschöpfende Diskussionsbeiträge, sondern darum, denen, die sich per Bibelarbeiten durch den Epheserbrief arbeiten möchten, eine übersichtliche Hilfe an die Hand zu geben. Gelegentlich finden sich dennoch etwas detailliertere Ausführungen, so z.B. die Deutung des Zitats in Eph 4,8 als frühchristlicher (Pfingst-)Spruch, der in Anlehnung an Ps 68,19 und wahrscheinlich in Ablehnung gängiger jüdischer Uminterpretierungen von Ps 68 zum Anlaß jüdischer Torafrömmigkeit (jüdisches Pfingstfest!) geprägt und von Paulus ins Gedächtnis der Leser zurückgerufen wird. Dies erklärt nicht nur den scheinbaren – aber nicht tatsächlichen – Widerspruch zwischen Eph 4,8 und Ps 68,19, es paßt auch sehr gut in den Kontext von Eph 4. Immerhin geht es dort primär um die Gaben (Pfingsten!) des Christus an seine Gemeinde.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Kommentar um einen sehr gelungenen Beitrag zur Edition C-Reihe. Als Anregung bleibt vielleicht anzumerken, daß gelegentlich der Eindruck entsteht, die Exegese sei mehr vom Blickwinkel reformatorischer und heilsgeschichtlicher Theologie bestimmt als vom unmittelbaren historischen Befund und grammatikalischen Wortlaut eines gegebenen Verses. Daß der Epheserbrief grundsätzlich auf eine heilsgeschichtliche und reformatorische Deutung hinausläuft, steht außer

Frage, und insofern ist dieser Blickwinkel sicher zu begrüßen. Dennoch besteht für den modernen Exegeten prinzipiell die Gefahr, theologische Erkenntnisse, die für sich genommen durchaus plausibel sein mögen, in Teile des biblischen Textes zurückzuprojezieren, ohne daß der betreffende biblische Verfasser an jenen Stellen solche Erwägungen unbedingt im Sinn hatte. Wenn Paulus z.B. den Sieg Christi über die »Mächte und Gewalten« proklamiert, so hat dies zunächst äußerst konkrete soziale Implikationen für das alltägliche Leben sowohl der ursprünglichen als auch der modernen Leser. Die vorgeschlagenen Bibelarbeiten bringen dies direkt und hilfreich zur Sprache, sie wären aber gelegentlich noch durchschlagender, wenn der Kommentar mehr auf etwaige Zusammenhänge zwischen Vokabular und historischem Hintergrund hätte eingehen können. Aufgrund der durch die Reihe gegebenen Begrenzungen wäre dies allerdings auf Kosten der Aufzeigung theologischer Zusammenhänge gegangen. Stadelmann hat sich zu meist für letztere entschieden. Gelegentlich hätte man sich als Leser auch das erstere erhofft, einfach deshalb, weil es die hermeneutische Überbrückung der letzten 2000 Jahre insofern erleichtern würde, als sich die theologischen Erwägungen des Paulus plastischer, d.h. noch lebensnaher, darstellen ließen. In dem Maße, in dem wir uns die alltäglichen Lebensumstände der kleinasiatischen Christen vorstellen können, vergrößert sich die Chance einer exakten Wiederanwendung der Botschaft des Paulus in unserer eigenen Erfahrung und Umwelt. In aller Regel gelingt es St. gut, dem Leser bei dieser Überbrückung zur Seite zu stehen. Nur gelegentlich führt seine theologische Weiterführung der im Brief enthaltenen Grundlinien ein (in sich durchaus plausibles) Eigenleben, das nicht unmittelbar und direkt auf den diskutierten Vers zurückführbar ist. Es wäre anachronistisch, wenn der Kommentarleser die Denkmuster der ursprünglichen Adressaten in einen direkten, d.h. hier hermeneutisch unreflektierten, reformatorischen Zusammenhang stellen würde. Immerhin war das Primäranliegen des Paulus die alltägliche Auseinandersetzung der kleinasiatischen Christen mit ihrer heidnischen Vergangenheit (und Gegenwart!). Selbst die »theologische« erste Hälfte des Briefes (Erwählung, die Unterwerfung der »Mächte«, das Schaffen eines neuen Gottesvolkes etc.) dient dieser äußerst pragmatischen und historisch konkreten Ausrichtung des Briefes und kann vom Vokabular her historisch-pragmatisch ausgelegt werden. Stadelmann weiß, daß legitimes »Theologisieren« nicht zu einer Enthistorisierung des biblischen Textes führen darf – bleibt zu hoffen, daß auch die Benutzer dieses Kommentars sich dessen bewußt sind.

Als Fazit bleibt festzuhalten, daß St. einen sehr hilfreichen, benutzerfreundlichen und praxisbezogenen Kommentar vorgelegt hat, den man all denen sehr empfehlen kann, die z.B. in den Bereichen Gemeinde, Hauskreis oder Gruppenbibelarbeit tätig sind, aber auch denen, die ganz einfach im persönlichen Bibelstudium den Epheserbrief besser verstehen und auch

präziser anwenden wollen. Auch wer den Epheserbrief akademisch erfassen will, findet hier einige Anregungen, die sich mit Hilfe von weiteren wissenschaftlichen Werkzeugen weiterverfolgen lassen.

Thorsten Moritz

---

Karsten Bürgener. *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Eine Osterharmonie ist möglich*, Biblia et symbiotica 3, Bonn: Verlag Kultur und Wissenschaft, 41993. 168 S., DM 28,-

---

Die Osterharmonie des Bremer Pastors Karsten Bürgener ist ein Buch aus der Praxis für die Praxis. Es ist erwachsen aus den Erfahrungen, die er vor dreißig Jahren als Theologiestudent in Tübingen im Systematischen Proseminar machte (S. 8). Es soll z.B. Schülern eine Hilfe sein, deren Religionslehrer aus den angeblichen Widersprüchen zwischen den evangelischen Osterberichten die Legendenhaftigkeit der Auferstehungsberichte ableiten (S. 9). Dabei ist B. keineswegs von Anfang an ein Verteidiger der historischen Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Geschichtsbücher gewesen. Ihm ist es mit den Evangelien wohl ähnlich ergangen wie lange vor ihm dem bekannten britischen Altertumswissenschaftler W.M. Ramsay (1851-1939) mit der Apostelgeschichte. Zunächst war diesem die Apostelgeschichte unter dem Einfluß der (alten) Tübinger Schule als ein durch und durch fiktives Werk aus dem 2. Jahrhundert erschienen. Erst die nähere Beschäftigung mit ihren geographischen Detailangaben hatte Ramsay Schritt für Schritt von ihrem hohen historischen Wert überzeugen können. Eine ähnliche Entwicklung scheint B. durchlaufen zu haben, dessen Bereitschaft zur Kritik im Laufe seiner Arbeit an den Osterberichten immer geringer wurde (S. 3). Dem Einwand, ein echtes Vertrauen in die Heilige Schrift könne auch durch zahlreiche Unstimmigkeiten nicht erschüttert werden (S. 9), begegnet B. übrigens mit dem treffenden Hinweis, daß in der Bewältigung geistlicher Anfechtungen durchaus auch rationale Argumente ihren Platz haben (S. 10).

Besonders wichtig erscheint es dem Autor, sich den biblischen Berichten nicht mit einem unangemessenen Vorverständnis zu nähern. Statt kurzerhand vieles als unzuverlässig und widersprüchlich einzustufen, will er sich den Evangelientexten »wie ein Völkerkundler« nähern, »der ein fremdes, bisher unerforschtes und sehr rätselhaftes Volk besucht« (S. 11). Zu diesem Zweck diskutiert er, bevor er sich den Einzelproblemen einer Osterharmonie zuwendet, zunächst einige »Gesetze«, die er in der Erzählweise der antiken Autoren beobachtet hat. Dazu zählen die »Methode der unvollständigen Personenangabe« (S. 13-17), das Prinzip der »kollektiven Ausdrucks-

weise« (S. 18-20) und die »Methode der fehlenden Zeit- bzw. Ortsangabe« (S. 31-34). Erst danach wendet er sich unter Beachtung dieser Prinzipien einer detaillierten Analyse der Osterberichte zu, von der Salbung bis zur Himmelfahrt Jesu (S. 65-157).

Was man als Leser an dieser Stelle sehr vermißt, ist eine tabellarische Übersicht, in der die jeweiligen Perikopen der vier Evangelien einander in chronologischer Reihenfolge zugeordnet werden. Mir ist kaum eine Harmonie bekannt, die auf dieses leserfreundliche Hilfsmittel verzichtet hätte. Von diesen älteren Werken, die seit der Zeit der Alten Kirche bis heute immer wieder angefertigt worden sind, scheint B. aber keine Kenntnis genommen zu haben. Immerhin behauptet er zu Beginn seiner Ausführungen sehr allgemein, eine Osterharmonie habe »bisher unmöglich« geschienen. Vom Gegenteil kann man sich beispielsweise in den Evangelienharmonien der Reformationszeit oder bei J.A. Bengel überzeugen. Und auch in der Gegenwart sind im evangelikalen Lager Evangelienharmonien verschiedenster Art und Qualität im Umlauf, die selbstverständlich auch Osterharmonien bieten.

Dennoch macht B. wertvolle Beobachtungen, die er in umsichtiger Weise vorträgt. Sein Ausgangspunkt ist die Annahme, daß sich aus vier zuverlässigen Berichten über dasselbe historische Ereignis »ein einheitlicher Verlauf der Osterereignisse rekonstruieren lassen« müßte (S. 7). Dabei ist er sich aber durchaus darüber im klaren, daß seine Kombination der Quellen an einigen Stellen hypothetisch bleiben muß, und er beschränkt sich darauf, die Möglichkeit einer Harmonie nachzuweisen, um so die behaupteten Widersprüche »wenigstens grundsätzlich zu entkräften« (S. 10). Mit diesem Ansatz erscheint es ihm möglich, in seiner Untersuchung auf »gewaltsame Künstelei« (S. 12) zu verzichten. Und so wird die Grundthese des Buches auch nicht erschüttert, falls der eine oder andere Leser hier und da eine andere Rekonstruktion bevorzugen sollte, was durchaus zu erwarten ist.

Allerdings kann man sich fragen, ob der wiederholte Hinweis auf die Arroganz historisch-kritischer Theologen angemessen ist (S. 78 u.ö.). Im Einzelfall mag dieser Vorwurf zwar durchaus zutreffen, aber der fachliche Austausch wird durch derartige Pauschalurteile sicher nicht gefördert.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß eine Disziplin, die in der akademischen Bibelwissenschaft kaum noch betrieben wird, bei vielen Christen auf ein lebhaftes Interesse zu stoßen scheint. Immerhin ist das besprochene Buch schon mehrere tausend Male verkauft worden, und zwar bisher im Selbstverlag. Derartige Verkaufszahlen erreicht lange nicht jedes theologische Buch.

*Armin D. Baum*

---

Andreas Ennulat. *Die ›Minor Agreements‹. Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/62. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1994. VII + 594 S., DM 178,-

Eta Linnemann. *Gibt es ein synoptisches Problem?*. Neuhausen: Hänssler, 1992. 190 S., DM 29,95

Hans Joachim Schulz. *Die apostolische Herkunft der Evangelien*. Quaestiones Disputatae 145. Freiburg: Herder, 2. durchgesehene und aktualisierte Aufl. 1994. 411 S., DM 58,-

---

Es gibt immer noch eine synoptische Frage. Das beweisen drei ganz unterschiedliche Werke, die hier im folgenden vorgestellt werden sollen. Die bei Ulrich Luz an der Evangelisch-theologischen Fakultät Bern entstandene Dissertation von *Andreas Ennulat* gehört zu den mit Abstand wichtigsten Arbeiten zum synoptischen Problem, die in den letzten Jahren erschienen sind. Er untersucht die minor agreements (ma), also die Übereinstimmungen von Matthäus und Lukas im mit Markus gemeinsamen Stoff. Jeder einigermaßen plausible Lösungsversuch der synoptischen Frage muß dieses Phänomen hinreichend erklären, das immer eine Verlegenheit für die Ansicht von der einfachen Markus-Priorität bedeutete. Die große Leistung von E. besteht darin, so gut wie alle ma zu diskutieren, die jemals in der Forschung ins Gespräch gebracht wurden, ja ihnen sogar noch weitere hinzuzufügen (S. 35-416). Dem Leser wird der Nachvollzug dadurch erleichtert, daß eine synoptische Übersicht aller ma als Anhang beigegeben ist (S. 472-594). Schon von ihrer absoluten Zahl her (ca. 1000!) erweisen sich die ma als ein Phänomen, das man nicht vernachlässigen darf.

Die Ergebnisse von Ennulats Analysen kann man in einer vereinfachten Statistik (S. 417f) so zusammenfassen: 60% der ma lassen sich nicht eindeutig einer bestimmten Erklärung zuordnen. 10% werden als übereinstimmende Redaktion von Matthäus und Lukas verständlich, in den seltensten Fällen braucht man mit einer von beiden benutzten Nebenüberlieferung rechnen. 30% weisen nach dem Verfasser mit deutlicher Tendenz auf matthäisch-lukanische Benutzung eines weiterentwickelten Markus-Textes. Damit kommt E. in die Nähe der vor allem von Albert Fuchs (*Sprachliche Untersuchungen zu Matthäus und Lukas*, Rom 1971) und seinen Schülern vertretenen Deutero-Markus-Hypothese, unterscheidet sich aber u.a. darin, daß nicht mit einer Verbindung von Deutero-Markus und Q-Stücken gerechnet wird. Es geht nach E. um eine von Matthäus und Lukas durchgängig benutzte Rezension des Markus-Textes. Sie zeichnete sich u.a. durch die Tendenz aus, Jesu Heiltätigkeit zu betonen, während christologisch anstößige Elemente wie etwa Gefühlsregungen eliminiert wurden.

In zwei Schlußfolgerungen möchte ich E. nachdrücklich zustimmen. Die

ma lassen sich weder textkritisch beseitigen noch in hinreichendem Ausmaß als übereinstimmende matthäische und lukanische Redaktion des vorliegenden Markus-Evangeliums erklären. Hier bringt der Verfasser gegen Frans Neirynck (*The Minor Agreements between Matthew and Luke against Mark*, Leuven 1974) ein Moment der Komplexität, ja der Unsicherheit ins wohlgefügte Gebäude der Zwei-Quellen-Hypothese. Die Annahme einer vormatthäisch-vorlukanischen Markus-Rezension stellt einen, wenn auch kleinen Schritt zu einer Mehrquellenhypothese dar. Reservierter bin ich gegenüber der These, die ma wiesen durchgehend auf eine spätere Phase der Traditionsentwicklung. Natürlich kann hier E. nur wirklich entgegen, wer ebenfalls eine Gesamtanalyse des Phänomens vorlegt.

Immerhin soll an einem Beispiel deutlich werden, daß man auch in andere Richtungen gehen kann. In der Verklärungsgeschichte reden nur Mt 17,2 und Lk 9,29 von der Veränderung des Angesichts Jesu. In einer neuen Arbeit vertritt David Wenham die These, daß Paulus in 2.Kor 3,1-4,6 eine Überlieferung von der Verklärung Jesu voraussetzt (Paul: *Follower of Jesus or Founder of Christianity*, Grand Rapids 1995, S. 357-362). Die größte mögliche Übereinstimmung der Synoptiker mit Paulus findet sich aber in 2.Kor 4,6 beim leuchtenden Antlitz Christi! Die besondere Berührung des Paulus mit einer vorlukanischen Form der synoptischen Tradition ist bekannt. Nach einer neuen Arbeit von Barbara E. Reid (*The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36*, Paris 1993) ist aber die lukanische Version der Verklärungsgeschichte nur unter Annahme einer stark semitischen Sondertradition (in Lk 9,28-33a.36b) zu erklären. Das zweite große ma, nämlich καὶ ἰδοὺ/*kai idou* (Mt 17,3/Lk 9,30), ließe sich auch als Hebraismus deuten.

Kurz diskutiert E. auch die hauptsächlichlichen synoptischen Lösungsversuche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Erklärung der ma (S. 18-31). Es verdient große Anerkennung, welches Ausmaß an Literatur der Verfasser hier berücksichtigt. Es befinden sich Titel darunter, die selbst auf die synoptische Frage spezialisierten Forschern nicht unbedingt geläufig sein werden. Angesichts der Komplexität der Phänomene und angebotenen Lösungsvorschläge ist vielleicht unvermeidlich, daß nicht jeder Position völlige Gerechtigkeit widerfährt. Entgegen dem bei E. entstehenden Eindruck (S. 24) hat der Rezensent nirgends die mündliche Überlieferung als einzig hinreichende Erklärung der ma vertreten. Als Nichtanhänger der Griesbach-Hypothese möchte ich auch darauf hinweisen, daß das eigenartige Phänomen der markinischen Doppelausdrücke, von denen Matthäus und Lukas nur jeweils alternativ den einen Teil bieten, nicht einfach mit einigen ablehnenden Zitaten von Kritikern der Hypothese erledigt werden kann (S. 29). Das ebenfalls augenfällige sogenannte step-phenomenon (d.h. der Markus-Text etwa von 8,34-9,1 scheint zwischen Matthäus und Lukas hin- und herzuwechseln) findet überhaupt keine Erwähnung. Eine Mehr-Quel-

lenhypothese wie die von Philippe Rolland (*Les premiers évangiles*, Paris 1984), die er neuerlich in einer Veröffentlichung bekräftigt (*L'origine et la date des évangiles*, Paris 1994), kann diese Phänomene integrieren, ohne in die Aporien zu verfallen (z.B. die fast völlige Auslassung des Matthäus und Lukas gemeinsamen Logienstoffes durch Markus), die E. an der Griesbach-Hypothese mit Recht kritisiert. Auch Marie-Émile Boismard hat gerade ein weiteres Plädoyer für eine Mehrquellenlösung vorgelegt (*L'évangile de Marc: Sa préhistoire*, Paris 1994).

Eine nachträgliche Textrezension des Markus-Evangeliums ist nicht prinzipiell auszuschließen, da wir eine solche ja für die Apostelgeschichte kennen. Der große Unterschied besteht aber darin, daß wir die andere Rezension der Acta im D-Text tatsächlich vorliegen haben, während die von E. angenommene Textrezension des Markus aus Matthäus und Lukas erst erschlossen werden muß. Sollten wir aber von einem Text, der weit genug verbreitet war, um zwei anderen, an doch wohl recht entfernten Orten entstandenen Evangelien als Vorlage zu dienen, in unserem für antike Verhältnisse ungewöhnlich früh und breit fließenden Textmaterial keine Spur erhalten haben? Ennulat stellt diese Frage selbst und gibt zu, daß seine These durch eine Untersuchung der markinischen Textgeschichte abgesichert werden müßte (S. 429f).

Von völlig anderer Art als das umfangreiche Werk von Ennulat ist der synoptische Zwischenruf von *Eta Linnemann*. Vor Jahren hatte sie dadurch Aufmerksamkeit erregt, daß sie sich von ihrer langjährigen Zugehörigkeit zur Bultmann-Schule distanzierte. Mit diesem Bändchen kehrt sie in die wissenschaftlich-exegetische Diskussion zurück. Das ist gut so, denn ihr Beitrag läßt immer wieder den scharfen Intellekt der ehemaligen Theologieprofessorin durchscheinen. Die Titelfrage »Gibt es ein synoptisches Problem?« wird von L. entschieden verneint. Sie erklärt das synoptische Phänomen allein aus der perspektivisch verschiedenen Erinnerung von Augenzeugen an dieselben Worte und Taten Jesu. Auch eine einseitige Darstellung, die quer zum Üblichen steht, kann auf Schwachstellen gängiger Positionen aufmerksam machen und weiteres Nachdenken anregen. Leider enthält aber das Buch, das auch für Laien gedacht ist, zu viele Einseitigkeiten und Ungenauigkeiten. Das soll beispielhaft an L.s Behandlung der Geschichte der synoptischen Frage und ihrem Umgang mit altkirchlichen Quellen gezeigt werden.

Die Darstellung der Forschungsgeschichte (S. 17-40) will dem Nachweis dienen, die Annahme eines synoptischen Problems, vor allem im Sinn eines Problems literarischer Abhängigkeiten, sei Auswirkung von gottloser Philosophie, an deren Anfang Gotthold Ephraim Lessing stand. Nun hatten christentumsfeindliche Motive an der Entwicklung der neuzeitlichen Bibelwissenschaft stärkeren Anteil, als oft zugegeben wird. Ihre einlinige Tendenz kann L. aber nur aufgrund von erheblichen Ausblendungen und Ver-

zeichnungen durchhalten. Über den eigentlichen Begründer der Traditionshypothese Johann Carl Ludwig Gieseler heißt es: »Eine eigenständige Augenzeugenschaft als Hintergrund der Evangelienbildung zieht auch Gieseler nicht in Betracht« (S. 29). Das Gegenteil ist richtig. Gieseler hat Matthäus vom gleichnamigen Jüngerapostel verfaßt gehalten, Markus und Lukas von den entsprechenden Apostelbegleitern (*Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig 1818, S. 120-130). Gieseler machte sich allerdings Gedanken über die Frage, wie die Worte Jesu selbst von Ohrenzeugen zwanzig Jahre lang (er setzte die Synoptiker um 50 an!) einigermmaßen wörtlich überliefert worden sein können. Er fand eine Analogie dazu in der mündlichen Überlieferung der Rabbinen (S. 105).

Ähnlich in die Irre führend erweisen sich auch die Darstellungen anderer Positionen. Gottlob Christian Storr war kein Rationalist, sondern als Begründer der supranaturalistischen älteren »Tübinger Schule« ein stockkonservativer Theologe. Ohne die altkirchliche Tradition über die Evangelien pauschal zu verwerfen, schloß er gleichwohl aus rein literarischen Überlegungen auf Markus als Quelle für Matthäus und Lukas (*Über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, Tübingen 1786, S. 274ff. 287ff). Wenn der Katholik Johann Leonhard Hug Matthäus als Quelle für Markus und beide als Vorlagen für Lukas ansah (*Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II*, Stuttgart/Tübingen 2. Aufl. 1821, S. 1ff), dann folgte er bloß der seit Augustinus (*De consensu evangelistarum* I.2) traditionell gewordenen kirchlichen Meinung.

Für L. sind die altkirchlichen Nachrichten über die Entstehung der Evangelien »so exakt, wie wir sie uns nur wünschen können« (S. 169). Aus Irenäus (*Adv Haer* III,1,1) ergibt sich für sie, daß Markus sein Evangelium nach dem Tod des Petrus und Paulus schrieb (S. 169). Aber was machen wir dann mit Clemens Alexandrinus, der als eine ebenfalls ins 2. Jahrhundert reichende Quelle Markus noch zu Lebzeiten des Petrus entstanden sieht (Aland, *Synopse*, S. 539)? Die vollzogene Spanienreise des Paulus hält Frau Linnemann für eine Erfindung (S. 189f, Anm. 11). Aber diese Reise wird um 200 vom Canon Muratori ausdrücklich behauptet (Z. 38f) und im 1. Clemens-Brief als einer Quelle noch des 1. Jahrhunderts mit großer Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt (1Clem 5,6f). Warum sind diese frühen Quellen zu verwerfen, die Auskunft des sogenannten antimarcionitischen Prologs aus dem 3. Jahrhundert über die Entstehung des Lukas in Achaja (Aland, *Synopse*, S. 539) aber beizubehalten (S. 169), obwohl es auch dazu mit Alexandrien eine Konkurrenztradition gibt (C. von Tischendorf, *Novum Testamentum Graece ... Editio octava critica* I, Leipzig 1872, S. 738)? Wenn die Spanienreise aus Röm 15,24 konstruiert wurde, warum dann nicht auch der Entstehungsort des Lukas-Evangeliums aus 2.Kor 8,18? Was ist hier Wissenschaft und was Meinung?

Das Besondere am Buch von L. bilden ausführliche statistische Tabellen, mit denen sie nachweisen will, daß eine literarische Verwandtschaft der Synoptiker, ob direkt oder indirekt, nicht in Frage kommt. Eine ausführliche Würdigung dieser Statistiken, die auch manch interessantes Material enthalten, muß einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben. Generell aber teilt L. zu stark den Glauben vieler ihrer historisch-kritischen Kontrahenten, Statistiken seien für die synoptische Frage entscheidend. Obwohl der Rezensent sich immer dafür eingesetzt hat, die mündliche Evangelien-Überlieferung sehr ernstzunehmen, glaubt er nicht, daß sie als Erklärung des synoptischen Sachverhalts ausreicht. Schon allein aus kulturhistorischen Gründen scheint es nahezu undenkbar, daß vor der Entstehung der Synoptiker, die L. um die Mitte der sechziger Jahre ansetzt, nichts aufgeschrieben worden sein sollte. Mit L. teile ich die Sorge, daß weite Teile der neutestamentlichen Wissenschaft die Zuverlässigkeit der synoptischen Evangelien als zu gering veranschlagen. In der konservativen evangelikalen Exegese galt aber frühe Verschriftung eigentlich immer als ein stützendes Element für diese Zuverlässigkeit.

*Hans Joachim Schulz* ist Professor für Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät Würzburg. Sein Buch *Die apostolische Herkunft der Evangelien* hat er mit spürbarem inneren Engagement, aber auch mit einer Kenntnis der Fachliteratur geschrieben, die bei einem Nichtexegeten beachtlich ist. Für den Verfasser ist die substantielle Herkunft der Evangelientradition von den Aposteln eine Grundfrage für jede Kirche, die katholisch und orthodox (beides nicht im engen konfessionalistischen Sinne gemeint) sein will. Nachdem Sch. in seiner Einführung diesen Rahmen abgesteckt hat (S. 11-33), entfaltet er seine Sicht in neun Schritten. In einem ersten Kapitel stellt Sch. »Die überlieferten Verfasser und Datierungen der Evangelien« in ihrer »Einhelligkeit seit dem ausgehenden 1. Jahrhundert« dar (S. 34-78). Dabei nimmt er auch in starkem Ausmaß die Forschungen des Tübinger evangelischen Neutestamentlers Martin Hengel auf. Das zweite Kapitel »Die Evangelienentstehung in ›formgeschichtlicher‹ Sicht: Rekonstruktion oder Destruktion der Überlieferung« (S. 79-98) kritisiert rationalistische Vorentscheidungen und historische Irrtümer. Die Evangelien-Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission von 1964 (J.A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien: Die ›Instructio de historica Evangeliorum veritate ...›*, Stuttgart 1965) interpretiert Sch. im dritten Kapitel als »Einspruch des Lehramtes« (S. 97-109) gegen diese Forschungsrichtung. Im vierten Kapitel bietet Sch. selbst eine »Falsifizierung ›formgeschichtlicher‹ Grundsätze« (S. 110-125), besonders im Blick auf die personalen Strukturen des Traditionsprozesses und die jüdisch-christlichen Traditionsgesetzlichkeiten. Hier schließt sich der Verfasser einer Sicht des Überlieferungsprozesses an, wie sie von skandinavi-

schen Forschern (Harald Riesenfeld, Birger Gerhardsson), aber auch dem Rezensenten auf verschiedene Weise vertreten wird.

Von besonderer Originalität ist das fünfte Kapitel. Hier versucht Sch., Konkreteres über »Die Prägung der Evangelientradition durch Petrus und die Urgemeinde« zu sagen (S. 126-185). Nachdenkenswert sind hier vor allem seine Ausführungen über die passahaggadische Struktur der ältesten Passions- und Auferweckungsdarstellung. Im sechsten Kapitel versucht Sch. nachzuweisen, daß »Das Markusevangelium« als »Christuszeugnis in kerygmatisch-missionarischer Prägung« mit dem Verfasser Johannes Markus um 60 in Rom und damit noch zu Lebzeiten des Petrus entstand (S. 186-217). Das siebte Kapitel stellt »Das Matthäusevangelium« unter der Charakteristik »Kirche und apostolische Autorität nach dem Martyrium Petri« dar (S. 218-242). Sch. datiert Matthäus zwar noch in die Zeit zwischen 65 und 70, sieht aber im gleichnamigen Jünger nicht den Verfasser, sondern nur einen einflußreichen Tradenten. Als wichtige Traditionsbrücke zwischen Jerusalem und dem in Antiochien entstandenen Matthäusevangelium sieht der Verfasser die vertriebenen Hellenisten. Aus Antiochener Tradition besitze auch Lukas einen Teil seines Logienstoffes (also eine Art Q). Im achten Kapitel entfaltet Sch. den »Kairos des lukianischen Doppelwerkes« als »die in der Mission Pauli exemplarisch erfüllte Zeugenschaft »bis an die Grenzen der Erde«« (S. 243-290). Als Verfasser wird der Antiochener Paulus-Begleiter Lukas angesehen, der kurz nach Abschluß des Markusevangeliums und der zweijährigen römischen Gefangenschaft des Apostels im Jahr 62 sein Werk vollendete.

Das neunte Kapitel schließlich behandelt »Das Johannesevangelium« im Spannungsbogen zwischen »Augenzeugenbürgschaft und liturgischer Anamnese« (S. 291-396). Das vierte Evangelium betrachtet Sch. im wesentlichen als Werk des Zebedaiden Johannes. Andererseits sieht der Verfasser die Christusreden im Rahmen liturgischer Anamnese und deshalb auch als recht frei gestaltet an. Die Datierung des vierten Evangeliums bleibt insofern etwas schwebend, als für Sch. die meisten Indizien auf eine Zeit »kurz nach dem Martyrium des Petrus« hindeuten, die zuletzt verfaßten Verse Joh 21,24f aber auf den inzwischen eingetretenen Tod des Evangelisten hinweisen, den die altkirchliche Tradition um 98 n.Chr. datiert (S. 391). In einem kurzen Abschnitt »Rückschau und Ausblick« (S. 392-401) charakterisiert Sch. das Johannes-Evangelium als entscheidende hermeneutische Brücke zwischen der apostolischen Zeit und der Zeit der Kirche. Johannes wehrt aufgrund seiner jüdischen Verankerung in der Geschichte jeden Versuch ab, das Christusgeschehen in den Mythos, religiösen Synkretismus oder kirchliche Esoterik aufzulösen. Zum anderen aber weist das vierte Evangelium mit seiner tiefen Prägung von der urchristlichen Passahfeier (mit Taufe und Eucharistie) her auf die Grundvollzüge christlichen Lebens. Paradoxerweise sieht Sch. diese für ihn genuin katho-

lisch-orthodoxen Anliegen heute in Deutschland am stärksten durch evangelische Exegeten vertreten. Für den geschichtlichen Bezug nennt er vor allem Hartmut Gese, Otto Betz und Wolfgang Bittner, für den sakramentalen Oscar Cullmann. Weiterführende hermeneutische Ansätze sieht Sch. besonders bei Peter Stuhlmacher.

Der Fachexeget sollte sich gegen den Einspruch des ökumenischen Theologen nicht zu schnell mit der immer möglichen Kritik von Details immunisieren. Sch. hat trotz einiger schwächerer Bestandteile ein Bild der urchristlichen Traditionsentwicklung vorgelegt, das durch seine Geschlossenheit herausfordert, die es bei aller Differenzierung besitzt. Auch wenn manche Fragen offen bleiben, scheint mir Sch. beim Umgang mit altkirchlichen Nachrichten auf dem prinzipiell richtigen Weg: Er behandelt sie konservativ und kritisch. Man kann den Verfasser auch sonst nicht einfach als katholischen Traditionalisten abstempeln, denn seine Ansichten über das Matthäus-Evangelium und die johanneischen Christusreden entsprechen keineswegs den entsprechenden Responsiones der Päpstlichen Bibelkommission von 1911 und 1907. Auch literarkritisch ist der Verfasser alles andere als ein Revolutionär oder Reaktionär, er vertritt eine historisch konservative, literarisch nicht zu rigide Form der Zwei-Quellen-Hypothese.

Wie lebhaft die Fragen auch im katholischen Raum sind, wird durch die selbst für die renommierte Reihe »*Quaestiones disputatae*« erstaunliche Tatsache deutlich, daß innerhalb eines Jahres eine zweite (vor allem auf den S. 34-54 und 290-300) neubearbeitete Auflage erschien. Rudolf Schnackenburg hat als einer der Serienherausgeber ein Vorwort beigesteuert, das er mit den Sätzen beschließt: »Gegenüber der altkirchlichen Tradition über die Entstehung der Evangelien, ihre Abfassungszeit und ihre Verfasser habe ich Vorbehalte, ja erhebliche Einwände. Aber das darf nicht hindern, auch eine konträre Auffassung, die nie aufgegeben, zum Teil verschüttet war und heute neu entfacht wurde, zur Sprache kommen zu lassen. In einer *Quaestio disputata* kann auch einmal mit verkehrter Frontstellung gekämpft werden. Nur aus einem engagierten Pro und Contra kann sich in der Theologie manches bewegen« (S. 5). Angesichts einer manchmal sehr harten Kritik an der gegenwärtigen katholischen Exegese bezeugen diese Worte eine keineswegs selbstverständliche Noblesse. Heute lobt man zwar das Querdenkertum allgemein in den höchsten Tönen, Querdenker hingegen, deren Ansichten konservativ klingen, werden nur allzu schnell ausgegrenzt.

*Rainer Riesner*

Der Band von Konradin Ferrari d'Occhieppo ist die 2., um einen Anhang erweiterte Auflage eines 1991 bei Franck-Kosmos (Stuttgart) erschienenen Buches. Als historisch interessierter Astronom beschäftigt sich F. schon seit Jahrzehnten mit dem Stern von Bethlehem. Der emeritierte Professor und Vorstand des Instituts für Theoretische Astronomie in Wien (1955-1978) und Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften verknüpft in diesem Buch sein fachliches Wissen mit alphilologischem Können und präsentiert erneut eine interessante These: Jupiter ist der Stern von Bethlehem, der im Jahr 7 v.Chr. für längere Zeit dem Planeten Saturn im Sternzeichen der Fische begegnet ist. Der Sternstillstand über Bethlehem ist »sogar chronologisch eindeutig datierbar ... wenn man den Text aus der Perspektive der damaligen babylonischen Sternkunde versteht« (S. 9). F. rekonstruiert die babylonische Planetentheorie jener Zeit und zeigt, daß die »Weisen aus dem Morgenland« die ungewöhnliche Planetenbewegung in ihren Berechnungen lange im voraus erkennen und sogar als messianisch verstehen konnten.

Mit dieser astronomischen Erklärung (seit J. Kepler immer wieder vertreten; vgl. A. Strobel, *Weltenjahr, Große Konjunktion und Messiasstern: Ein themageschichtlicher Überblick*, ANRW II.20.2 [1987], S. 1002; leider fehlt bei F. ein Forschungsüberblick über die astronomische Deutung des Sterns), die den Text in Mt 2 beim Wort nimmt, wendet sich F. gegen andere Interpretationen des Textes und des Sterns. Der Charakter des Textes selbst und die Möglichkeit seiner überzeugenden Erklärung aus historischer und astronomischer Perspektive sprechen gegen ein Verständnis, das Mt 2 für legendenhaft überwuchert hält. F. wendet sich auch gegen die Deutung der altkirchlichen Exegese, daß »nur ein von Gott eigens geschaffener Stern von außergewöhnlicher Größe und Helligkeit die Magier zu ihrer erstaunlichen Huldigungsfahrt« bewegt haben könne (S. 11).

F. entfaltet seine These im ersten Teil des Buches. Er behandelt Fragen des Aufbaus und der Quellen hinter Mt 2 (S. 15-25), die Sternkunde der Magier (S. 26-35), Erscheinen, Aufgang und Stehenbleiben des Sterns (S. 41-46), die Deutung des Sterns durch die Magier (S. 47-56), ihre Reise von Babylon nach Bethlehem (S. 57-70) und die Flucht vor Herodes (S. 71-76). Eine Untersuchung außerbiblischer Texte schließt diesen Teil ab (S. 77-91).

F. beleuchtet, wie sich der Magierbericht zufriedenstellend auf dem Hintergrund der zeitgenössischen babylonischen Astronomie und Astrologie

verstehen läßt. Gekonnt zeichnet er nach, daß und wie es den Weisen möglich war, eine besondere Sternkonstellation zu erkennen und zu deuten. Aus babylonischen Keilschrifttexten weist F. nach, »daß ein wesentlicher Teil dieser Erscheinungen von zweifellos nach den Maßstäben dieser Zeit hochgebildeten Sternkundigen vorausberechnet und aus deren fachlichem Wissen als beinahe einzigartig erkennbar war« (S. 184; vgl. S. 26-35). Grundlage dieser Überlegungen sind Kalendertafeln in Keilschrift, die das Jahr 305 der babylonischen Seleukidenära, »dessen 13 Monate vom Abend des 1. April 7 v.Chr. bis zum 19. April 6 v.Chr.« abdecken und von denen ein gut erhaltenes Exemplar und Bruchstücke von drei weiteren gefunden wurden (S. 32f; vgl. die Abb. auf S. 18f; deutsche und englische Übersetzungen bei Strobel, *Weltenjahr*, S. 1002-1008, leider nicht bei F.). Diese ausführlichen und allgemein verständlich präsentierten Untersuchungen sind Hauptverdienst und Stärke des Buches.

Am 15. September 7 v.Chr. erkennen die Magier den glanzvollen Abendaufgang von Jupiter und Saturn als Zeichen der Ankunft des Messias-Königs. Das ist der »Stern im Aufgang« (Mt 2,2). Nach babylonischem Verständnis ist Jupiter der Stern schlechthin, und Saturn steht an vierter Stelle der Rangordnung. F. behauptet nun, Amos 5,26 sei »der älteste Beleg dafür, daß Saturn (auch) als Planet des jüdischen Volkes galt, und daß diese Zuordnung ursprünglich von babylonischen Sterndeutern ausging« (S. 50). Hier bleiben für mich Fragen offen.

F. bringt weitere Belege für die Identifikation (S. 50). Auch das Sternzeichen der Fische ist wichtig, dessen westlichem Teil Palästina und das Nilland zugeordnet waren. Dem dauerhaften Glück eines Volkes entsprach damals am ehesten die Geburt eines entsprechenden Königs. Auf dem Weg über Damaskus – vermutlich mit einigen Rasttagen bei messianisch vorgebildeten Gesinnungsgenossen – erreichen die Magier Jerusalem. Erzählerisch rekonstruiert F. die Ereignisse und Gedankengänge des Herodes, der den genauen Erscheinungstag des Sterns (15. März 7 v.Chr.) erfährt und daraus schließt, daß der neugeborene König jetzt etwa acht Monate alt sein müsse (S. 64).

Am Abend des 12. November 7 v.Chr. kommen die Magier nach Bethlehem. »Nur für Reisende, die sich ungefähr von Norden her Bethlehem näherten, konnte der in diesen Abendstunden kulminierende Jupiter als himmlischer Wegweiser erscheinen« (S. 67). Es war der Zeitpunkt des geradezu einmaligen Zusammentreffens des nach babylonischer Theorie von den Magiern vorausberechneten, westlichen Stillstands von Jupiter mit dessen scheinbar von ihm ausgehenden Zodiakallichtes auf Bethlehem hin (vgl. Abb. 5-7, S. 36-39.92-95) und dessen vorgetäuschten Stehenbleiben über Bethlehem (S. 66). Das bange Zweifeln der Magier schlägt in Gewißheit um (vgl. Mt 2,10).

F. geht davon aus, daß der Bericht, den Matthäus in sein Evangelium

aufnahm, von einem der Weisen verfaßt sein muß: »Von den Magiern teils vorausberechnete, teils unvermutet wahrgenommene Himmelserscheinungen werden darin ohne legendenhafte Übertreibung knapp und sachgemäß bezeichnet. Es scheint mir ausgeschlossen, daß ein Legendendichter der damaligen Zeit so treffsicher gerade die bemerkenswertesten Erscheinungen im Zusammenhang mit der Jupiter-Saturn-Begegnung zu einer frei erfundenen Erzählung hätte ausgestalten können« (S. 68). Doch wie kommt der Evangelist zu diesem Bericht? Einer der Magier kam vermutlich aus Damaskus, und dessen Kinder könnten sich der dortigen Christengemeinde angeschlossen haben »und dem Evangelisten das Papyrusblatt mit dem kurzen Eigenbericht ihres Vaters über sein bedeutungsvollstes Erlebnis übermittelt haben« (S. 75). Dieser Gang der Überlieferung ist historisch möglich, beweisbar ist er freilich nicht.

Ferner behandelt F. einige Texte von Kirchenvätern und aus neutestamentlichen Apokryphen. Er bemüht sich, von den chronologischen Angaben bei Klemens von Alexandrien als Geburtsdatum Jesu die Nacht zum Samstag, dem 17. Januar 7 v.Chr., zu rekonstruieren (S. 90.135f). Dieses Datum setzt allerdings voraus, daß bei Klemens »eine auf den Aufenthalt der Heiligen Familie in Ägypten zurückreichende, aber im 2. Jahrhundert nicht mehr richtig verstandene Überlieferung enthalten ist« (S. 162). Einige der Stellenangaben zu den Belegen erfolgen erst spät im Buch, andere fehlen ganz. Titel der Bücher werden nicht immer erwähnt, und verwendete Textausgaben bleiben ungenannt. Nicht alle der angeführten Stellen sind für F.s Anliegen von gleicher Bedeutung. Hier wäre zu wünschen, daß die methodische Sorgfalt und Gründlichkeit, die den historisch-astronomischen Teil der Untersuchung kennzeichnet, auch in den anderen Teilen zum Tragen käme.

Der zweite Teil des Buches präsentiert »Beweismaterial«. F. behandelt das für seine These wichtige Zodiaklicht (S. 92-96), Überlegungen zur antiken Zeitrechnung und zum Kalenderwesen (S. 96-108), babylonische Astronomie, ihre Methoden und Ergebnisse (S. 109-133), und er bietet einen Exkurs über die Magier (S. 133-136) und deren literarischen Niederschlag. Dem Exkurs folgen vier griechische Texte und einige astronomische Tabellen sowie ein erstes – teilweise kommentiertes – Literaturverzeichnis (S. 146f). Der Anhang greift einige der behandelten Themen erneut auf.

Es ist teilweise schwierig, F.s These zu folgen, da zusammengehöriges Material über das ganze Buch verstreut ist. Oft fehlen die nötigen Querverweise. So bleiben viele Entdeckungen am Rande dem flüchtigen Leser verborgen. Auch gibt es dadurch manche Wiederholung. Erst im kritischen Nachwort (S. 170-185) setzt sich F. explizit mit den Thesen anderer Forscher auseinander. Die Art und Qualität dieses Gesprächs mit anderen Ansätzen – über das Nachwort hinaus – hätte den ganzen Band sehr berei-

chert. Musterhaft bespricht er etwa die These von C.J. Humphrey, daß der Stern von Bethlehem ein völlig neues Gestirn und auf Grund dessen Bewegung ein Komet gewesen sein muß (S. 172-179). Seine Anfragen aus astronomischer und philologischer Sicht verdienen Beachtung. Aus der Sicht des Exegeten wünscht man sich mehr direkte Auseinandersetzung mit Interpretationen des Textes durch Nicht-Astronomen.

Neben Anfragen an Methode und Darstellung wird man auch bei dem einen oder anderen Detail anderer Meinung sein können. Nicht immer ist es leicht, im häufigen und schnellen Wechsel zwischen den Gattungen populärer Nacherzählung oder Darstellung und wissenschaftlicher Monographie Fakten, deren Interpretation und Annahmen des Autors auseinanderzuhalten. Dank dieser Vielseitigkeit bleibt das Buch jedoch eine abwechslungsreiche Lektüre. Obwohl gerade in den Anhängen dem nicht astronomisch vorgebildeten Leser einiges abverlangt wird, bleibt die These selbst gut verständlich und nachvollziehbar.

Abschließend soll F. noch einmal zu Wort kommen: »Es besteht durchaus kein Widerspruch zwischen dem theologisch planvollen Aufbau des Evangeliums nach Matthäus und der Annahme, daß die Magierperikope auf einem Augenzeugenbericht beruht, da sie noch keine Spur von dem üppigen Wildwuchs späterer Legenden zeigt ... Insbesondere das Stehenbleiben des Sterns (Jupiter) über Bethlehem haben die Magier als ein *objektiv sichtbares*, für sich vermeintlich wunderbares Ereignis *wirklich erlebt*« (S. 185).

Christoph Stenschke

---

Brian S. Rosner. *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5-7*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums 22, Leiden: Brill, 1994. XII + 252 S., hfl 125,- (\$ 71,50)

---

Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, von Gesetz und Evangelium, von Rechtfertigung und Heiligung hat zu verschiedenen Zeiten und auf unterschiedliche Weise zu großen und wichtigen Diskussionen geführt, die immer noch nicht abgeschlossen sind. In der deutschen lutherischen Tradition hatte man vor allem mit der Frage Schwierigkeiten, welche Rolle das Alte Testament und vor allem das mosaische Gesetz für die christliche Kirche spielt oder spielen solle. Ich erinnere an den Streit um den sogenannten Dritten Gebrauch des Gesetzes. Es lag ganz auf der Linie der Position, die viele in dieser Diskussion einnahmen, wenn A. von Harnack in einem Vortrag vor der Preußischen Akademie der Wissenschaften mit dem Titel *Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulini-*

*schen Gemeinden* (1928) feststellte, daß Paulus das Alte Testament »nicht als das christliche Quellen- und Erbauungsbuch den jungen Gemeinden gegeben« hat. Die Quelle paulinischer und damit auch christlicher Ethik ist »das Evangelium«, besonders das Liebesgebot Jesu, und die Führung durch den Geist. Viele protestantische, römisch-katholische und jüdische Exegeten haben sich diesem Urteil angeschlossen. In der Greeven-Festschrift (1986) schreibt A. Lindemann: Paulus versteht »das Alte Testament, seine Bibel, gerade nicht mehr als Tora im eigentlichen Sinne; sie ist ihm nicht mehr die Quelle der Weisungen Gottes für das Verhalten der Menschen, soweit sie Christen sind«.

Mit diesen beiden Zitaten beginnt der aus Australien stammende Neutestamentler Brian Rosner seine Studie zu 1.Kor 5-7. R. ist Mitglied der Tynedale Fellowship und gegenwärtig Dozent für Neues Testament an der Universität Aberdeen. Nachdem in den letzten Jahren mehrere Monographien und Sammelbände zum Thema »Paulus und das Alte Testament« erschienen sind (Koch 1986, FS Lindars 1988, Hays 1989, Stanley 1992, Evans/Sanders 1993, Hengel/Löhr 1994), konzentriert sich R. auf die Frage nach der Beziehung zwischen der hebräischen Bibel und der Ethik des Apostels Paulus. Er will den Nachweis führen, daß die Schrift (des »Alten« Testaments) entscheidende Grundlage für die paulinische Ethik ist und dieser Form und Inhalt vermittelt hat – daß also der Satz in 1.Kor 10,11, daß die Schrift geschrieben wurde »zur Ermahnung für uns«, nicht eine bloß beiläufige Aussage ist, wie Harnack meinte, sondern die genuine theologische Überzeugung und die konkrete ethische Praxis des Apostels ausdrückt. Die Schrift ist für Paulus einerseits Zeuge des Evangeliums (Röm 3,21), sie ist aber *auch* Richtschnur christlicher Ethik. R. konzentriert sich bei dem Versuch, diesen Nachweis zu führen, nicht auf explizite paulinische Aussagen über die Schrift, sondern auf die Frage, wie Paulus mit der Schrift umgeht.

Die ausführliche Begründung der Notwendigkeit der Studie, die differenzierte Beschreibung von Methode und Gegenstand sowie die Verteidigung der Konzentration auf 1.Kor 5-7 als Testfall in Kap. 1 (S. 3-25) zeigen die Herkunft des Buches als Dissertation (1991 in Cambridge eingereicht). In Kap. 2 (Indirekte Abhängigkeit: Der Einfluß der Schrift durch die jüdische Ethik, S. 26-58) skizziert R. die Fundierung frühjüdischer Ethik in der hebräischen Bibel und kommt zu der wichtigen Schlußfolgerung, daß die Abhängigkeit des Paulus von der Schrift unterschätzt wird, wenn man sich einseitig auf seine Verwendung des Alten Testaments oder auf seine Anbindung an die jüdische Tradition konzentriert. Manche Elemente seiner Ethik scheinen auf den ersten Blick nicht auf die Schrift zurückzugehen – ein Urteil, das manchmal revidiert werden muß, wenn man den durch relevante jüdische Traditionen vermittelten Einfluß der Schrift erkennt.

Kap. 3 (Der Ausschluß von Sündern bei Esra und Paulus, S. 61-93) behandelt 1.Kor 5,1-13 und zeigt, daß drei der vier Gründe für den Ausschluß des Sünders aus der Gemeinde direkt mit dem alttestamentlichen Bundesmotiv und Regelungen des Zutritts zum Heiligtum verbunden sind: Der Mann muß entfernt werden, [1] weil er sich der Treulosigkeit gegenüber dem Bund schuldig gemacht hat, [2] weil sich die Gemeinde mitschuldig macht, wenn er bleibt, [3] weil die Glaubensgemeinschaft der Tempel des Heiligen Geistes ist; der vierte Grund, daß er um seiner selbst willen ausgeschlossen werden muß, ist nicht aus der Schrift abzuleiten. Das Zitat der Exkommunikationsformel Dtn 17,7 in 1.Kor 5,13b ist nur »die Spitze eines Eisbergs«, was die Frage der Abhängigkeit von der Schrift betrifft. Jedenfalls wäre es eine ernsthafte Verkürzung des Anliegens von Paulus und seiner Ekklesiologie, wenn man den Sinn des Gemeindeausschlusses lediglich in der anvisierten Buße des Sünders sähe.

Mit derselben traditions- und motivgeschichtlich orientierten Exegese, mit der R. in diesem Kapitel sowohl einzelne Wendungen als auch die Gesamttenenz der Aussagen und Weisungen von Paulus verständlich macht und gleichzeitig die grundlegenden theologischen Voraussetzungen des Apostels klärt, geht er auch in den nächsten drei Abschnitten vor. Kap. 4 (Die Ernennung von Richtern bei Mose und Paulus, S. 94-122) behandelt 1.Kor 6,1-11; Kap. 5 (Die Flucht vor Unzucht bei Joseph und Paulus, S. 123-146) beschäftigt sich mit 1.Kor 6,12-20 und Kap. 6 (Die Regelung der Ehe in der Tora und bei Paulus, S. 147-176) mit 1.Kor 7,1-40. Die Beziehung von alttestamentlichem und jüdischem Vergleichsmaterial wirft auf viele exegetische Einzelfragen neues Licht.

Auf Einzelheiten kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Im Blick auf 1.Kor 7 erweist R. die Unhaltbarkeit der These von Lindemann, der zwar richtig erkannte, daß Paulus in kaum einem anderen Abschnitt seiner Briefe so detailliert individuelle ethische Probleme behandelt, aber meinte, daß Paulus sich »dabei an keiner Stelle auf irgendeine Aussage der Tora zu diesem Themenbereich bezieht« (s.o.). R. zeigt die direkt oder indirekt durch die jüdische Tradition vermittelte Relevanz von Gen 2,24 (für 1.Kor 7,4), Ex 19,15 (für 7,5), 21,10 (für 7,3), Dtn 20,5-7 (für 7,4) und 24,1-4 (für 7,39).

Im Schlußkapitel (S. 177-194) faßt R. seine Ergebnisse zusammen: [1] Paulus verwendet in umfassender und eindrucklicher Weise Aussagen der Schrift in seiner Ethik, übernimmt sie jedoch nie sklavisch. [2] Paulus teilt offensichtlich die jüdische Überzeugung, daß der Pentateuch der grundlegende biblische Text ist. [3] Paulus weiß sich bei der Regelung von Verhalten in den Gemeinden von der Schrift abhängig, insbesondere vom Deuteronomium. [4] Seine Überzeugungen im Blick auf Jesus Christus und seine Sicht der Gemeinde sind hinsichtlich der Art und Weise seiner Verwendung der Schrift in ethischen Fragen grundlegend. R. schließt: Paulus

verdankt seiner jüdischen Herkunft viel mehr, als manche zugestehen wollen, und die paulinischen Gemeinden sind, bei aller Besonderheit, Teil der jüdischen Welt. Schließlich beantwortet R. acht Einwände gegen die Überzeugung, daß die Schrift eine wichtige Quelle paulinischer Ethik ist (S. 181-191).

R. kennt sich in der Sekundärliteratur sehr gut aus, auch in der unübersetzten deutschen. Positiv fällt noch auf, daß man bei den deutschen Zitaten kaum Druckfehler findet, was leider in angelsächsischen Werken nicht immer selbstverständlich ist (vgl. jedoch mehrere Druckfehler bei Auto[n]oren[vor]namen S. 12.14.41.208.225.227.228.229; S. 206 fehlt bei Barthy der griechische Haupttitel). Leider hat R. den ersten Band von W. Schrages Kommentar zum 1. Korintherbrief (1991 erschienen) nicht mehr zur Kenntnis nehmen können (was allerdings auf die Ergebnisse kaum Einfluß gehabt haben dürfte). Drei 1990 erschienene Studien hätten ebenfalls an der einen oder anderen Stelle Beachtung finden können: Carter/Thompsons Studie zur biblischen Liebesethik, Cruz' Monographie über christologische Motive und christologisch motivierte Handlungen in der paulinischen Ethik und von Lips' Arbeit über weisheitliche Traditionen im Neuen Testament.

R.s Darstellung ist immer informativ, man kann ihr infolge guter Zusammenfassungen leicht folgen. Die Schlußfolgerungen für die Abhängigkeit des Apostels von Einzelaussagen und -motiven der biblischen Tradition werden mit sympathischer Behutsamkeit gezogen. Der Versuch, diese Abhängigkeit für den Bereich der Ethik nachzuweisen, ist R. gelungen. Seine Arbeit ist eine zuverlässige Orientierung für die weitere Diskussion der Ethik, der Gesetzestheologie und des Schriftverständnisses des Apostels Paulus.

Eckhard J. Schnabel

---

Thomas Schirmacher. *Paulus im Kampf gegen den Schleier. Eine alternative Auslegung von 1. Korinther 11, 2-16*. Mit einem Vorwort von Hans-Georg Wüch. *Biblia et Symbiotica* 4. Bonn: Verlag Kultur und Wissenschaft, 1993. 168 S., DM 29,80

---

In seinem Buch bietet Thomas Schirmacher eine »alternative Auslegung« eines paulinischen Textes, der für manche »bibeltreue Christen« ein aktuelles hermeneutisches und ethisches Problem darstellt. Es geht um die Frage, ob und in welcher Weise die Äußerungen des Apostels zur »Schleier-Problematik« auch heute noch »gültig«, das heißt verbindlich, sind (Zitate von H.-G. Wüch, S. 9.11).

Die an sich nicht neue, aber doch ungewöhnliche Position Sch.s (vgl.

S. 10.56) besteht in folgender These: Paulus stellt in 1.Kor 11,2-16 »die Position der Korinther dar, führt sie ad absurdum« (V. 4-9), »widerspricht ihr« (V. 10-15) »und begründet am Ende, warum eine Verschleierung der Frau nicht zu Gottes für alle Gemeinden verbindlichen Geboten gehört« (S. 15). Diese Hauptthese wird zunächst anhand von 13 Einzelthesen entfaltet (S. 20-25). Dann folgt ein Abschnitt, der sich mit den unterschiedlichen Interpretationen des Textes befaßt und die Schwierigkeit seiner Auslegung herausstellt (S. 27-55). In einem dritten Teil wird »die alternative Auslegung im Detail« vorgeführt (S. 56-110). Ein vierter Abschnitt geht dem Problem von »Zitate(n) und Ironie im 1. Korintherbrief« nach (S. 111-152), bevor ein letzter Teil sich mit weiteren verwandten Texten des Neuen Testaments befaßt (S. 153-165).

Die Begründung der Hauptthese erfolgt im dritten Abschnitt, wo die 13 Einzelthesen entfaltet und erläutert werden. Hier liegt das Kernstück des Buches, auf das näher eingegangen werden muß. Der wichtigste Teil sind die *Thesen vier bis sieben*. Ihr Argumentationsgang lautet in Grundzügen: Paulus spricht sich in V. 15 »eindeutig gegen einen Schleier« aus, indem er feststellt, daß das Haar der Frau den Schleier ersetzt, ihn also überflüssig macht (S. 70f). Dies wird nicht nur durch V. 16 bestätigt, der auf die Ablehnung des Brauchs der Verschleierung zu beziehen ist (S. 72f), sondern auch durch den Umstand, daß V. 13f nicht als Frage-, sondern als Aussagesätze zu verstehen sind, die sich dann ebenfalls gegen eine Kopfbedeckung wenden (S. 73ff). Dies alles und die V. 11f stehen nur scheinbar im Widerspruch zu den vorausgehenden Versen, die für eine Kopfbedeckung der Frau plädieren. Denn »das Problem löst sich, wenn man davon ausgeht, daß Paulus in V. 4-10 die Argumentation der Korinther darstellt oder zitiert oder ironisch ad absurdum führt« (S. 81). Das Ergebnis lautet demnach: »Man kann den Text also für unsere Zeit als gültig ansehen ...« (S. 109). – Die Frage drängt sich auf: Warum? Weil er nach Sch. die Kopfbedeckung der Frau verbietet, anstatt sie zu fordern, und somit problemlos praktikabel wird?

Damit sind wir bei der nächsten Frage: Wie ist diese »alternative Auslegung« zu beurteilen? Zunächst muß festgestellt werden, daß Sch. sich an den entscheidenden Punkten meist auf Interpreten beruft, die seine Sicht der jeweils anstehenden Frage vertreten – ohne daß er hier wirklich weiterführte. Zur Argumentation im einzelnen: Die Deutung von V. 15b.16 ist an sich möglich, jedoch keinesfalls »eindeutig«. Auch das Verständnis der V. 13-15a (so müßte die Angabe korrekt lauten) als Aussagesätze ist im Prinzip denkbar. Aber verlangt die vorausgehende Aufforderung zur eigenen Urteilsbildung der Korinther nicht notwendig eine Frage, wie es kurz zuvor in 1.Kor 10,15f ja auch der Fall ist? Sch. geht auf dieses Problem überhaupt nicht ein.

Der gewichtigste Kritikpunkt ist m.E. jedoch der, daß Sch. für seine tragende These, V. 4-9 seien Wiedergabe und ironische Auseinandersetzung

mit der korinthischen Position, keinen einzigen stichhaltigen Nachweis erbringt. Er begründet sie lediglich mit der Behauptung, man könne den offenkundigen »Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Teil« des Textes (S. 82) am besten mit der obigen »Zitattheorie« (S. 89) erklären – wofür er auf T.P. Shoemaker und J. Lightfoot (17. Jahrhundert!) als Gewährsmänner verweist (S. 85f). Auch hier drängt sich sofort die Frage auf: Wird der Widerspruch von Sch. nicht erst auf Grund seines zweifelhaften Verständnisses von V. 13-16 in den Text hineingelesen? Wohl um diesen Anschein zu vermeiden, versucht er, die Zitattheorie seltsamerweise von einem Nebenschauplatz aus zu begründen: dem »Gegensatz« von V. 7f und 11f (S. 82) – der m.E. jedoch keineswegs so gravierend ist, daß er die Annahme eines »Zitats« in V. 7f und V. 4-9 erfordert. Wie Sch. kurzerhand behaupten kann, alle anderen Thesen »bleiben auch dann gültig, wenn man die ... Zitattheorie ablehnt« (S. 109), ist mir schleierhaft. Schließlich ist die »Zitattheorie« doch ein Grundelement seiner Hauptthese! Mit der Erklärung des Textes, die Sch. für den Fall der Ablehnung der »Zitattheorie« in sieben Zeilen liefert (ebd.), möge sich der Leser selbst befassen.

Darüber hinaus unterläßt Sch. jegliche Verifikation seiner These am Text. Daran ändert auch nichts der umfangreiche vierte Teil seiner Untersuchung, in dem er zahlreiche Beispiele für »Zitate und Ironie« vorführt, die er im 1. Korintherbrief findet (S. 131-152). Was nutzen derartige Ausführungen, wenn nicht zumindest wahrscheinlich gemacht wird, daß es sich in 1.Kor 11,2-16 ebenso verhält? Was fehlt, ist eine Auslegung der V. 4-9, in der die Hauptfragen am Text beantwortet werden: Warum und wozu stellt Paulus hier die Position der Korinther dar? Wie hat sie im einzelnen ausgesehen? Woran wird erkenntlich, daß es sich um Darstellung und nicht um des Apostels eigene Meinung handelt? Was ist in diesen Versen Darstellung, was Zitat, was Ironie und was sachliche Auseinandersetzung? Hier – und auch andernorts – hat es sich Sch. zweifellos zu einfach gemacht.

Wüch benennt in seinem Vorwort in apodiktischer Formulierung den »Maßstab«, nach dem in diesem Buch offenbar vorgegangen worden ist: »Dort ... wo sich Paulus innerhalb von wenigen Versen scheinbar widerspricht, ist von einem ... Zitat bzw. einer Anspielung auf die korinthische Position auszugehen« (S. 10) – quod erat demonstrandum! Wie verträgt sich dies alles mit der im gleichen Atemzug geforderten »sorgfältige(n) Exegese«, die »offen und unvoreingenommen ... nach dem richtigen Verständnis biblischer Aussagen« sucht (S. 10f)? Ich habe eher den Eindruck, hier wird ein Text voreingenommen und nicht mit der nötigen Sorgfalt »exegesiert«. Dahinter steht als erkenntnisleitendes Interesse offenkundig der Erweis der unmittelbaren Gültigkeit eines anstößigen Textes, indem man ihm seinen Anstoß nimmt. Ob dies alles wirkliche Bibeltreue ist, wie sie der Autor und sein Vorredner zu vertreten beanspruchen?

*Roland Gebauer*

#### Weitere Literatur:

- Michael Bachmann. *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff*, WUNT 59, Tübingen: Mohr, 1992, XI + 200 S., DM 148,-
- Andrew D. Clarke. *Secular and Christian Leadership in Corinth. A Socio-historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6*, AGJU 18, Leiden: Brill, 1993
- \* Scott J. Hafemann. *Paul, Moses and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, WUNT, Tübingen: Mohr, 1994
- Lorenz Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Bd. 1 Kommentar zum 1. Timotheusbrief*, HThK XI/2, Freiburg: Herder, 1994. L + 312 S., DM 95,-
- Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. Bd. 2/1 Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54*, HThK III/2/1, Freiburg: Herder, 1993. XXIV + 360 S., DM 95,-
- \* Ulrike Wagener. *Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, WUNT II/65, Tübingen: Mohr, 1994. X + 291 S., DM 88,-
- Bruce W. Winter. *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens, First-Century Christians in the Graeco-Roman World*, Carlisle/Grand Rapids: Paternoster/Eerdmans, 1994

#### 4. Zeitgeschichte und Archäologie

---

*The Book of Acts in Its Graeco-Roman Literary Setting*. Hg. David W.J. Gill und Conrad Gempf. *The Book of Acts in Its First-Century Setting*, Bd. 2. Exeter/Grand Rapids: Paternoster/Eerdmans, 1994. XIII + 627 S., £ 29,99

---

Das hier anzuzeigende Werk ist der zweite Band einer von Bruce Winter, dem Leiter des evangelikalen Tyndale House, herausgegebenen Reihe, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Apostelgeschichte (im folgenden Apg abgekürzt) im Kontext der griechisch-römischen Welt des 1. Jahrhunderts zu verstehen und dazu die älteren und neuesten Resultate der historischen, exegetischen und interdisziplinären Forschung fruchtbar zu machen. Obwohl die Begegnung der ersten Christen mit nicht-jüdischen Kulturen erst im zweiten Teil der Apg ins Blickfeld gerät, bildet das Römische Reich dennoch von Anfang an den Gesamthorizont der Apg (vgl. Apg 1,8; 2,5.9-11).

Die ersten sechs Aufsätze des Sammelbandes behandeln allgemeinere kulturelle und gesellschaftliche Fragen der griechisch-römischen Welt.

Brian Rapske (Apg, Reisen und Schiffbruch, S. 1-47) illustriert die in der Apg erwähnten Reisen mit zahlreichen Details aus antiken Berichten von Land- und Seereisen. Man erfährt viel Nützliches über Transportmittel, Reisegeschwindigkeiten, Unterkunftsmöglichkeiten und die antike Mittelmeer-Schiffahrt. (Auch wenn die EU-Kommissare in Brüssel für Evangelikale keine normative Autorität besitzen: Entfernungen sollte man heute nicht mehr allein in Meilen angeben!) Zahlreiche Schwierigkeiten im lukanischen Bericht lassen sich durch die Kenntnis antiker Realitäten klären. – David French (Apg und die römischen Straßen Kleinasiens, S. 49-58) fragt nach der Beziehung zwischen den Reiserouten der apostolischen Missionsreisen und dem existierenden römischen Netz befestigter Überlandstraßen. Für die zweite und dritte Missionsreise findet F. keine eindeutigen Belege, daß Paulus solche Straßen benutzt hat, was die Vermutung nahelegt, daß er seine Reisestrategie änderte – er wollte erwarteten Schwierigkeiten seitens römischer und vielleicht jüdischer Behörden aus dem Weg gehen. Das von Bruce Winter (Apg und Nahrungsmittelknappheit, S. 59-78) präsentierte epigraphische Material erhellt nicht nur die Agabus-Prophetie (Apg 11,28) und die riskante Schiffsreise in Apg 27-28, sondern auch Unruhen unter der Bevölkerung und Rechtswohlthaten (*beneficia*), die an einigen Stellen der Apg das Verhalten der Christen erläutern.

In zwei kürzeren Aufsätzen zur Evidenz der römischen Religion in der Apg behandeln David Gill die Begegnungen von Paulus mit städtischen und lokalen Kulturen in Athen, Ephesus, Lystra, Paphos und Perge (S. 79-92) und Bruce Winter den Kaiserkult und seine Bedeutung für das Urteil des Gallio in Apg 18,12-17 (S. 93-103). Gill (Apg und die urbanen Eliten, S. 105-118) behandelt die Kontakte der ersten Missionare mit Vertretern der römischen Elite in den Hauptstädten der Provinzen und geht Hinweisen nach, daß einige Glieder der ersten Gemeinden Angehörige der städtischen Eliten waren. Er folgert, daß es nicht mehr möglich ist, die Ausbreitung des christlichen Glaubens auf dessen Anziehungskraft für die ärmeren Menschen zurückzuführen. Der über 100 Seiten lange Artikel von Bradley Blue (Apg und die Hausgemeinden, S. 119-222), der auf eine 1989 in Aberdeen eingereichte Dissertation zurückgeht und mit 34 Skizzen von Grundrissen und rekonstruierten Häusern illustriert ist, zeigt die große Bedeutung von Häusern (von Kapernaum über Korinth bis Rom) und Hausbesitzern (von Aquila und Priscilla bis Phoebe) für die Ausbreitung des christlichen Glaubens in der griechisch-römischen Welt.

Die nächsten, zum Teil sehr umfangreichen Studien behandeln im Rahmen einer Darstellung der römischen Provinzen des östlichen Mittelmeerraumes mehr regionale Themen. Die Autoren ziehen epigraphische und literarisch relevante Primärquellen heran, berücksichtigen differenziert die konkreten historisch-politischen und lokal-kulturellen Situationen und schreiben stets mit großer Detailkenntnis über die Dynamik der Begegnung

der urchristlichen Missionare und Gemeinden mit lokalen politischen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten. Die Darstellungen behandeln Topographie, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, politische Geschichte, Provinzialverwaltung, Klientenstaaten, Bevölkerungsgruppen, religiöses Leben, Städte sowie wichtige Ereignisse der urchristlichen Geschichte. Robyn Tracey behandelt Syrien (S. 223-278), Alanna Nobbs beschäftigt sich knapp mit Zypern (S. 279-289), Paul Trebilco ausführlich mit der Provinz Asia (S. 291-362), Walter Hansen mit Galatien (S. 377-395), David Gill mit Makedonien (S. 397-417) und Achaia (S. 433-453), Andrew Clarke mit Rom und Italien (S. 455-481). In je einem Anhang behandeln Roy Kearsley die in Apg 19,31 erwähnten Asiarchen von Ephesus (S. 363-376, mit einer Diskussion der abgedruckten und übersetzten Inschriften aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts) und Greg Horsley die in Apg 17,6-8 erwähnten Politarchen von Thessalonich (S. 419-431).

James Scott (Der geographische Horizont des Lukas, S. 483-544) behandelt abschließend auf über 60 Seiten die geographischen Angaben von Lukas auf dem Hintergrund von griechisch-römischen und jüdischen Vorstellungen der Welt und ihrer Völker und füllt damit eine Lücke, die seit A. von Harnacks Beiträgen zur Einleitung in die Apg (1908) empfunden und von M. Hengel in dem Artikel *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte* (ZDPV 99, 1983, S. 147-183) immer noch beklagt wurde. Die von S. ausführlich diskutierte Weltkarte des M. Vipsanias Agrippa (64/63-12 v.Chr.) beweist, daß man mit Behauptungen, Lukas habe wohl nie eine Karte Palästinas gesehen (so Hengel), vorsichtiger sein muß. Sie geht auf die von Cäsar im Jahr 44 angeordnete und unter Augustus vollendete Messung der Oikumene zurück und wurde nach dem Tod Agrippas an einer öffentlich zugänglichen Stelle in Rom an die Wand einer Säulenhalle gemalt; sie hat offenkundig Kontinente, Völker, Städte, Inseln sowie Meere, Flüsse und Berge gezeigt. Nach dem Tod von Augustus im Jahr 14 n.Chr. wurde sie in den *Res Gestae Divi Augusti* kommentiert und im Mausoleum aufbewahrt. S. interpretiert die Struktur der Apg im Licht der alttestamentlich-frühjüdischen Völkertafel-Tradition von Gen 10: Apg 2,1-8,25 repräsentiert die Mission zu Sem (Judäa, Samaria), 8,25-40 die Mission zu Ham (der äthiopische Eunuch) und 9,1-28,31 die Mission zu Japhet (Kleinasien und Europa als das traditionelle Territorium Japhets). S. kennt R. Riesners Habilitationsschrift (Anm. 217; vgl. JET 8, 1994, S. 156ff), diskutiert aber leider nicht dessen These, daß die paulinische Mission selbst von alttestamentlichen Prophetien über die eschatologische Mission wie Jes 66,19 maßgeblich bestimmt wurde.

In einem abschließenden Exkurs (S. 545-574) will Stanley Porter den »Wir«-Bericht der Apg auf eine Quelle zurückführen, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auf den Autor von Lk-Apg und möglicherweise auch nicht auf einen unmittelbaren Augenzeugen zurückgeht. Weil sich der Band

nicht mit Quellenfragen beschäftigt, wirkt dieser Beitrag deplaziert. Am Ende (S. 575-627) folgen Verzeichnisse: Bibelstellen, antike Autoren, moderne Autoren, Ortsnamen (knapp 900!) und Sachen (wo man noch mehr differenzieren könnte, so z.B. im Fall der 54 Hinweise auf Gouverneure).

Die Apg gilt den Herausgebern und Autoren (Neutestamentler und Althistoriker) als wichtige Quelle, die Historiker der Antike für das 1. Jahrhundert nicht vernachlässigen können, zumal wir für diesen Zeitraum relativ wenig (andere) Primärquellen besitzen (vgl. Vorwort, S. X und XIII). Die Aufsätze sind ausführlich dokumentiert und (mindestens was die angelsächsische Forschung betrifft) bibliographisch auf dem allerneuesten Stand. Wer sich exegetisch mit der Apg beschäftigt, kommt an diesem Werk bzw. der Reihe, zu der es gehört, nicht vorbei. Deutlich ist erstens: Die Altertumsforschung ist längst keine Domäne deutscher Forschung mehr; zweitens: Die Verknüpfung interdisziplinärer Fragestellungen ist für ein adäquates Verständnis der Ausbreitung des Urchristentums eine unabdingbare Hilfe; drittens: Gerade Evangelikale brauchen eine Interpretation der Heiligen Schrift im Licht sauber eruierten, differenziert ausgewerteter historischer Detailkenntnisse nicht zu fürchten.

*Eckhard J. Schnabel*

---

Otto Betz/Rainer Riesner. *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen.* Gießen/Freiburg: Brunnen/Herder, <sup>5</sup>1995. 225 S., DM 29,80

---

Im April 1993 erstmals erschienen, jetzt in fünfter, aktualisierter Auflage, ins Englische, Italienische und Polnische übersetzt, bietet das Buch der beiden Tübinger Neutestamentler nach wie vor die verständlichste Einführung in die Auseinandersetzungen um Qumran und das Neue Testament. Allein diese Tatsache rechtfertigt, ja erfordert geradezu den nachdrücklichen Hinweis, der sich auf eine einfache Formel bringen läßt: Wer das Buch jetzt noch nicht hat, sollte es sich umgehend besorgen. Das gilt gerade auch angesichts der neueren Qumran-Darstellungen, unter denen Norman Golbs Deutung der Siedlung, ihrer Bewohner und der Höhlen das größte wissenschaftliche Interesse hervorgerufen hat: Wer bisher noch vergeblich darauf wartete, daß die kritische Auseinandersetzung mit Golb eine größere deutschsprachige Öffentlichkeit erreicht, kann schon bei Betz und Riesner nachlesen, was aus früheren Arbeiten des Amerikaners abzuleiten und zu erwarten war, auf S. 69-80, in den Kapiteln »Eine herodianische Festung?« und »Doch eine Essener-Siedlung?«

Der Hinweis auf die daran ablesbare Bandbreite des Buches ist gerade jetzt auch deswegen wichtig, weil man durchaus den Eindruck haben könn-

te, die auslösende Debatte um Eisenman, Baigent, Leigh und die »Verschlußsache Jesu« sei doch nun vorbei und erledigt. Es ist – leider – nicht ganz so; auch der Rezensent weiß aus eigener Erfahrung, daß man bei Vorträgen vor nichtakademischen Hörern, vor Gemeinden, Bibelwerken und Volkshochschulen, noch immer auf die angebliche Geheimnistuerei und Verschwörungspolitik des Vatikans angesprochen wird, auf den angeblichen Skandal der langen Publikationszeiten und andere Dinge, die schlicht auf einen Informationsmangel zurückzuführen sind. Die Darlegungen von Betz und Riesner können vor solchen Foren dann nachdrücklich empfohlen werden – nicht zuletzt auch, weil sie trotz aller wissenschaftlichen Genauigkeit auf unverständliche Fachterminologien verzichten.

Die Leistung der beiden Autoren ist in letzter Zeit kritisiert worden – auch von Weggefährten in der Bekämpfung der Unsinnstheese Eisenmans –, weil hier zu christlich, zu sehr von Jesus her argumentiert werde, während doch die Qumrantexte und ihre Gedankenwelt gerade ein nicht-christliches, vor-christliches, innerjüdisches Phänomen seien. Mit allzu positiver Wertung und nicht immer sachlich richtig werde anhand der Qumrantexte das nachfolgende christliche Denken vom jüdischen Gottesbild unterschieden. Solche Anfragen, wie sie etwa der Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger formulierte, sind ernst zu nehmen, weil sie über den konkreten Anlaß hinaus ein Problem aufzeigen: Wie frei können bekennende christliche Forscher in ihrer Auslegung jüdischer Quellen sein, ohne den wissenschaftlich jüdisch-christlichen Dialog zu gefährden? Stellt man die Frage so, wird man allerdings bei Betz und Riesner nichts finden, das zur Sorge Anlaß gäbe; da würde man schon umgekehrt etwa bei Pinchas Lapide fündig, der auch in seinen Äußerungen zu Qumran kaum etwas unversucht läßt, mit fragwürdiger Methodik und noch fragwürdigerer Sachkenntnis den christlichen Exegeten ans Zeug zu gehen. Wer sich ein eigenes Bild von der Redlichkeit des Betz-Riesnerschen Buches machen will, lese beispielsweise S. 118-120, »Die Messiaserwartung in Qumran und der Christus der Evangelien«, oder auch die Auseinandersetzung mit Lapide, S. 86-87, »Pinchas Lapide und die Qumran-Studien des Paulus«.

Mut zu unpopulären Positionen ist aber tatsächlich auch eine Tugend dieses Buches; so zögern die Autoren nicht, sachlich und ausgewogen zu der seit 1972 diskutierten These Stellung zu nehmen, daß ein griechisches Papyrusfragment aus Höhle 7, 7Q5, ein Teil des Markus-Evangeliums sein könnte (S. 139-150, »Wurden in der 7. Qumran-Höhle neutestamentliche Handschriften gefunden?«). Wer wissen will, worum es im Streit, auch in der Polemik gegen die Vertreter der Markus-Identifizierung geht, der erfährt es hier und kann sich eine eigene Meinung bilden.

Der Titel des Buches, geschickt auf eine breite Öffentlichkeit ausgerichtet, lenkt fast zu sehr davon ab, daß es um den Vatikan oder die heutigen christlichen Kirchen nur am Rande, im Sinne einer notwendigen, aber

schnell gelieferten Klarstellung geht. Die bleibende Bedeutung der Gesamtheit aller im Untertitel angekündigten Klarstellungen liegt in der Hinführung zum Verständnis des Umfeldes frühchristlicher Anfänge, für das die Texte von Qumran eine noch nicht erschöpfte Quelle sind.

Carsten Peter Thiede

#### Weitere Literatur:

*The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*. Hg. Bruce W. Winter und Andrew D. Clarke, *The Book of Acts in Its First-Century Setting* Bd. 1, Exeter: Paternoster, 1993

Brian Rapske. *The Book of Acts and Paul in Roman Custody, The Book of Acts in Its First-Century Setting* Bd. 3, Exeter: Paternoster, 1994

#### 5. NT-Theologie

---

Dieter Sänger. *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum*. WUNT 75. Tübingen: Mohr, 1994. XI + 395 S., DM 228,-

---

Die Thematik dieser Kieler Habilitationsschrift, die nach den Aussagen des Apostels Paulus über Israel bzw. die Juden fragt, hat sich für den Autor als Konsequenz des christlich-jüdischen Dialogs gestellt, der aktuell ist und von breiten Kreisen geführt wird und der in den letzten Jahren zunehmend von dem Vorwurf belastet wird, der christliche Glaube enthalte schon von seinen Ursprüngen im Neuen Testament her eine antijüdische Stoßrichtung. Dieser Vorwurf hat zu der Forderung einer ideologie- und d.h. sachkritischen Exegese neutestamentlicher Schriften geführt (E. Stegemann, J.B. Metz; zu R. Ruether vgl. S. 38-40), einschließlich einer »Revision der Christologie« nach dem Holocaust (P. von der Osten-Sacken). Neben scharfen Protesten gegen die geforderte hermeneutische Vorzensur (E. Gräßer, H. Hübner, G. Klein) gab es auch vermittelnde Stellungnahmen (U. Luz, F. Mußner).

Um das Ergebnis von S. vorwegzunehmen: »Die These, schon das Bekenntnis zur Messianität Jesu von Nazareth bilde, von jüdischer Warte aus betrachtet, den eigentlichen Dissens zwischen Juden und Christen, läßt sich nicht aufrechterhalten ... Die für das Auseinandergehen der Wege maßgebliche Schlüsselaussage formuliert Gal 3,13 ... [nämlich] ›daß Gott im

Kreuz Jesu Christi sich in Gericht und Gnade des Menschen angenommen hat ... daß der Weg der Rechtfertigung über die Werke der Tora« kein menschlich möglicher Weg ist« (S. 287, in Aufnahme einer Aussage von G. Eichholz).

S. beginnt mit einer im Kontext des christlich-jüdischen Dialogs verständlichen, sich selbst bescheidenden Bemerkung: Jedes abschließende Resümee käme in der gegenwärtigen Situation zu früh (S. 1). Er scheut sich dann aber nicht, eindeutige Ergebnisse zu formulieren.

In Kap. 2 (Historische und methodische Vorklärungen, S. 5-13) und Kap. 3 (Schriftauslegung im Horizont des christlich-jüdischen Dialogs, S. 14-35) behandelt S. methodische, theologiegeschichtliche und hermeneutische Fragestellungen. Ein zentraler Aspekt dieses Dialogs ist die historische Frage, worin das spezifisch Christliche im Unterschied zum jüdischen Ursprung liegt, das zum Ablösungsprozeß von (Juden-)Christen und Juden führte, und wodurch es konstituiert wird. Ein zweiter Aspekt ist das methodische Problem, daß die urchristlichen Texte und Ereignisse als Folge des Holocausts nicht auf Vergangenes reduziert und so objektiviert werden können. Hat der Holocaust eine hermeneutische Funktion für die Auslegung biblischer Texte, also »Offenbarungsqualität«? Oder vermittelt er als singuläres Datum die Erkenntnis, daß der Glaube an Jesus Christus mit jeglichem Antijudaismus unvereinbar ist? Die kurze, aber prägnante Skizze des christlich-jüdischen Dialogs (S. 16-21) behandelt die Verlautbarungen der EKD (1948, 1950, 1975), den bekannten Synodalbeschluß der Rheinischen Landeskirche (1980), die Erklärung des II. Vatikanums sowie Beiträge von jüdischer Seite. Unerwähnt bleiben die vielen Israel-Bücher, die zahllosen Israel-Reisen und die große Israel-Begeisterung vieler Christen in Deutschland, vor allem im pietistischen und freikirchlichen Raum – auch wenn solche Veröffentlichungen, Entwicklungen und Erfahrungen zum Teil theologisch wenig reflektiert, manchmal auch unkritisch und undifferenziert waren, und häufig eine Begegnung mit Juden gar nicht anstrebten, waren sie auf basis-gemeindlicher Ebene vielleicht einflußreicher als manche kirchliche Verlautbarung.

Die hermeneutischen Reflexionen (S. 25-35) wollen vor allem die Notwendigkeit sowohl des kerygmatischen als auch des historischen Interesses in der Exegese darlegen und begründen, wie einerseits die Relativität alles historischen Erkennens anerkannt, wie aber andererseits Kritik und Revision von Überliefertem (wie z.B. der Forderung einer »Theologie nach Auschwitz«) möglich bleiben muß. Problematisch scheint mir die Bedeutung, die S. der Wirkungsgeschichte beimißt. Anhand welcher Kriterien will man nicht-legitime (hermeneutische und/oder theologische) Vorurteile kritisieren und revidieren, wenn die Wahrheitsfrage entscheidend davon abhängt, ob Glaubenssätze und christliche Praxis in der Geschichte wirksam-lebendig gewesen sind (S. 32)? S. bleibt m.E. die Antwort auf die Frage

schuldig, wie die Forderung von J. Habermas, daß das Überlieferte auch revidiert werden können muß (S. 34), konkret verwirklicht werden soll.

Kap. 4 (Neues Testament und Antijudaismus, S. 36-79) untersucht den Vorwurf auf seine Stichhaltigkeit, das Neue Testament habe in seiner christologischen Mitte eine konsequent antijüdische Grundstruktur, d.h. behaupte die religiöse und theologische Illegitimität des Judentums und bestreite somit das Existenzrecht der Juden. S. kommt zu dem eindeutigen Ergebnis, daß dieser Vorwurf verfehlt, daß der Antijudaismus kein konstitutives Element des christlichen Glaubens ist, kein Ursprungs-, sondern ein Degenerationsphänomen (S. 42.78). Wer ihn erhebt, identifiziere in unzulässiger Weise spätere antijüdische Auslegungstraditionen mit den biblischen Texten. Wer ihn erhebt, verkennt sowohl die konkreten historischen Konflikte und Bedrohungspotentiale zwischen der urchristlichen Gemeinde und der Synagoge als auch die innerchristliche Auseinandersetzung um den richtigen Umgang mit dem jüdischen Erbe. Die Ausdrücke »Antijudaismus« und »antijüdisch« sind für das theologische Verständnis neutestamentlicher Texte unbrauchbar; sie verstellen »aufgrund der ihnen eigentümlichen negativen Konnotationen und der ihnen unterlegten Prämissen einen adäquaten Zugang zur frühchristlichen Geschichte« (S. 79). S. begründet seine Darstellung der Kritik an Tora und Halacha durch Jesus und Paulus, die als innerjüdischer Dissens verstanden werden muß (S. 42ff), mit dem Hinweis, daß sich die christliche Glaubensgemeinschaft im Vergleich mit dem Judentum in der Minderzahl befand, mit allen Nachteilen (S. 57f), mit dem Argument, daß Sprache und Theologie des Neuen ohne das Alte Testament nicht verständlich sind (S. 59ff), und dem Nachweis, daß die Rede von »alt« im Blick auf Israel und Sinai nicht *gegen* Israel gerichtet ist, sondern die unantastbare Würde des Alten Testaments impliziert, das über sich selbst hinaus auf Christus weist (S. 63ff).

Im ausführlichen Kap. 5 (Der erwählende und rechtfertigende *eine* Gott. Zur paulinischen Begründung christlicher und jüdischer Heilshoffnung, S. 80-197) behandelt S. Röm 1-4 und 9-11 auf der Suche nach der Frage, ob die im Evangelium von Jesus Christus geoffenbarte Gottesgerechtigkeit auch für Israel die allein gültige Heilsbedingung darstellt. Anders formuliert: »Was ermöglicht es Paulus, an *beidem* festzuhalten: an Israels erwählungsgeschichtlichem *Prae* und an der soteriologischen Egalität von Juden und Heiden aufgrund ihrer *beider* Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesus Christus?« (S. 88) Auf Einzelheiten der Exegese, stets in ausführlichem Dialog mit exegetischer und theologischer Sekundärliteratur, kann hier nicht eingegangen werden. S. behandelt das  $\pi\rho\omicron\tau\omicron\nu$  der Juden und das Heil für die Heiden nach Röm 1,16f, die Dialektik von Verheißung und Rechtfertigung, Abraham als Träger der Verheißung und als Beispiel göttlicher Rechtfertigung »ohne Werke« nach Röm 4, die existential-ontologische Reduktion der Gottesgerechtigkeit bei G. Klein, die Integration der

Rechtfertigung in die Verheißung und den Gedankengang von Röm 3,1-8 sowie, besonders ausführlich (S. 151-197), das Israel-Geheimnis in Röm 11,25-32.

In Kap. 6 (Der gekreuzigte Christus als Skandalon und Heilshoffnung, S. 198-282) beschäftigt sich S. mit der Frage, worin sich das dem Judentum gegenüber Neue des christlichen Glaubens artikuliert. Dabei geht es um Grundfragen des jüdischen Messias- und Toraverständnisses; behandelt werden Apg 5,34-39; 2,4-39; 6,8-15 und Gal 3,1-4.31.

Interessieren wird die Behandlung von Röm 11,25b-27. Im Kontext von Röm 9-11 sind wesentliche Inhalte des »Geheimnisses« in 11,25b-27 nicht völlig neue Einsichten. Neu ist nur die in V. 25b mitgeteilte Angabe von Sinn und Funktion der von Gott verfügtten Verstockung Israels: Die Verstockung dient erstens der Rettung der Fülle der Heiden und ist zweitens zeitlich befristet, »bis das von Gott gesetzte Maß der Heilsteilhabe der Heiden erfüllt ist« (S. 181). Zu Einzelheiten: S. versteht καὶ οὐτως im logischen bzw. folgernden Sinn, dem ein zeitliches Moment nicht ganz abgesprochen werden kann; ἄχρι zielt nicht primär auf den Zeitpunkt, bis zu dem Israel verstockt ist, sondern auf das eschatologische Ziel der Verstockung; die Zitatenskombination V. 26b.27 beschreibt den Modus der gewissen Rettung von »ganz Israel«; ὁ ὑπόμενος meint den wiederkommenden Christus als Retter Israels. Paulus weiß von keinem Heilsweg Israels als Sonderweg, der Jesus Christus ausblendet – andererseits ist Israels künftiges Heil nicht vom Glauben konditioniert. Ob dieses Fazit von S., das er mit der Mahnung verbindet, dieser »neue Erkenntnisgewinn« des Apostels könne innergeschichtlich weder realisiert noch eingefordert werden, die »Lösung« von Paulus nicht doch »dialektischer« macht, als sie es ist?

Es bleiben Fragen: [1] Kann die Trauer des missionierenden Apostels über die Tragik von Israels Unglauben (Röm 9,1-3) für die weitere Diskussion ausgeblendet werden, oder ist sie nicht genauso hermeneutisch ernst zu nehmen wie das Lob der unbegreiflichen Gnade Gottes (S. 195)? [2] Bringt S. die Tatsache der Missionierung »zuerst« unter Juden, »dann« unter Heiden in diesem Zusammenhang hinreichend zum Tragen – angesichts der Tatsache, daß Paulus mit der Möglichkeit, vielleicht Wahrscheinlichkeit einer baldigen Wiederkunft Jesu gerechnet hat? Ist es vorstellbar – zumal wenn Paulus, wie S. mit plausiblen Gründen darlegt, der Gehalt von Röm 11,25b-27 zu großen Teilen schon vorher gesagt wurde –, daß Paulus einerseits intensiv und trotz existentiell gefährlicher Anfeindungen in jüdischen Synagogen missioniert hat, andererseits mit der baldigen Errettung aller Juden bei der Parusie Christi rechnet? [3] Würdigt S. ausreichend die Konditionalität der Heilszusage Gottes an die leibliche Nachkommenschaft Abrahams und an Israel, das trotz seiner Erwählung nie »ohne Einschränkung« und ohne Einschärfung notwendigen Glaubensgehorsams »Heil« hatte.

Weiter wünschte man sich eine klärende Diskussion zu anderen relevan-

ten Fragen, zum Beispiel: [1] der Hinweis, daß die »Gnadenerweise Gottes an Israel«, die in Röm 9,4f aufgelistet werden, in den vorausgehenden Kapiteln des Römerbriefs für alle reklamiert werden, die glauben wie Abraham geglaubt hat; [2] die Position, daß Röm 9,6-8 eine Neudefinition Israels beinhaltet (S. 135 wird mit O. Hofius, aber ohne Argumente, eine ekklesiologische Interpretation als »nicht statthaft« deklariert); [3] die Auslegung, nach der πᾶς Ἰσραήλ nicht das ethnische Israel, sondern die aus dem »alten« Israel hervorgegangene neue Heilsgemeinde aus Juden- und Heidenchristen meint; [4] die Überzeugung, daß die »Notwendigkeit« der Verstockung Israels im Blick auf Gottes Plan der Errettung der Heiden eine heilsgeschichtliche, aber keine heilsgeschichtliche ist; [5] das Argument, daß ein bloßer Hinweis auf die futurische Formulierung des Kommens des Retters aus Zion (S. 169) als Argument gegen eine präsentische Interpretation nicht ausreichend ist; [6] die Tatsache, daß bei Paulus wie schon bei Jesus und bei den »Hellenisten« in Apg 6-7 eine Neudefinition des Gottesvolks, das jetzt ohne Tempel auskommt und an den Messias glaubende Heiden einschließt, zu beobachten ist (wenn es stimmt, daß sich der Gott Israels in Christus als der seinen Verheißungen treu bleibende Gott in neuer Weise definiert, liegt es doch gewiß im Bereich des Möglichen, was exegetisch zu untersuchen wäre, daß damit auch die Größe »Gottes Volk« in neuer Weise definiert wird). Wenn S. schreibt: »Die Erwählung Israels ist immer schon identisch mit der Rechtfertigung des Gottlosen, die von Beginn an die ἔθνη inkludiert« (S. 149), müßte geklärt werden, wie man Paulus gleichzeitig von einer jegliche Mission unnötig machenden Allversöhnung abgrenzt. Die Diskussion dieser Frage beinhaltet gleichzeitig die Klärung des Verhältnisses von wirkmächtiger Erwählung zum Heil in Jesus Christus und gleichzeitiger Forderung von Buße und Glaube.

Das Literaturverzeichnis ist mit 52 Seiten sehr umfangreich; ein Autorenregister fehlt leider. Da die Studie im Herbst 1992 abgeschlossen wurde und bei der Überarbeitung »nur noch in Ausnahmefällen« Neuerscheinungen berücksichtigt werden konnten (Vorwort, S. VII; im Literaturverzeichnis ist z.B. der Aufsatz von C. Stanley von 1993 aufgeführt), hätte man vielleicht doch erwarten können, daß mindestens die Arbeiten von J. Dunn, *The Partings of the Ways* (London 1991) und von T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Edinburgh 1991; auch Wrights relevante Oxforder Dissertation *The Messiah and the People of God* von 1980 fehlt) berücksichtigt sowie der von Dunn herausgegebene Sammelband *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (Tübingen 1992) und die Studie von D. Harrington, *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville 1992) erwähnt würden. Auf die Studie von J. Sanders (1993) und die neutestamentlichen Theologien von H. Hübner (Band 2, 1993) und von P. Stuhlmacher (1992) wird immerhin im Vorwort hingewiesen. Natürlich hat S. recht, wenn er in der Einleitung schreibt, daß die kaum noch überschaubare lite-

rarische Produktionsflut »die eigenen Möglichkeiten limitiert«. Aber diese Arbeiten vertreten gewichtige Positionen, mit denen sich eine Auseinandersetzung lohnt und die z.T. die Argumentation S.s stützen. Leider führt S. keine Diskussion mit dispensationalistischen und damit für den deutschen Pietismus wichtigen Positionen; hier wäre in Zukunft neben den »Klassikern« C. Ryrie, J. Walvoord und neuerdings A. Fruchtenbaum jetzt auch der Sammelband *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Hg. C. Blaising/D. Bock, Grand Rapids 1992) zu beachten. Schließlich hätte man sich ein Verzeichnis griechischer Termini gewünscht.

Zu welchem Schlußergebnis (vgl. Kap. 7: Ergebnisse, Konsequenzen, Ausblick, S. 283-297) S. kommt, wurde eingangs schon bemerkt. Richtig und im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs wichtig ist der Satz: »Eine am Evangelium orientierte und von ihm herkommende Neubewertung von Tora und Halacha ist nicht mit Antijudaismus gleichzusetzen. Sie verdankt sich keinem antijüdischem Ressentiment, sondern resultiert aus einem christologisch fundierten Verständnis des sich im Alten Testament offenbarenden Gottes« (S. 295).

Eckhard J. Schnabel

---

Peter Stuhlmacher. *Biblische Theologie des Neuen Testaments: Bd. 1 Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. XI + 419 S., DM 74,-

---

Es ist gewiß kein »evangelikales« Buch, das der Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher vor drei Jahren vorgelegt hat. Aber es ist ein ungemein anregendes, ein – nicht nur, vielleicht nicht einmal zuerst – evangelikale Theologen provozierendes Buch, das Ergebnis jahrzehntelanger Arbeit an der Jesusüberlieferung und mehr noch an der paulinischen Theologie. Provozierend und anregend ist schon der Titel und der Aufriß, die beide programmatischen Charakter haben. Zwar sind in den letzten Jahren mehrere umfangreiche »Biblische Theologien des Neuen Testaments« erschienen, aber sie tragen je ihren eigenen Akzent. In drei Kapiteln und 23 Paragraphen legt St. den Grund seiner »Theologie«, spricht über »Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Verkündigung« und findet diese Grundlage in der Verkündigung Jesu, der Urgemeinde und des Paulus. Dabei begegnet der Leser einigen bemerkenswerten Orientierungspunkten:

1. Vier Grundsätze über Aufgabe und Darstellungsweise einer Biblischen Theologie stellt St. an den Anfang, die er dann im einzelnen entfaltet (S. 2-13): a) Thema und Darstellungsweise einer Theologie des Neuen Testaments werden von diesem selbst bestimmt. b) Der geschichtliche Offenba-

rungsanspruch des Neuen Testaments muß dabei ebenso berücksichtigt werden wie die kirchliche Bedeutung des neutestamentlichen Kanons. c) Der besonderen Verwurzelung der neutestamentlichen Botschaft im Alten Testament ist Rechnung zu tragen. d) Der historische Charakter der neutestamentlichen Botschaft vor dem Hintergrund vor allem der griechisch-römischen Welt des 1. und 2. Jahrhunderts ist zu beachten. Keiner dieser Punkte ist im Umkreis gegenwärtiger Neutestamentlicher Theologie selbstverständlich. Sie dokumentieren vielmehr das Bemühen um einen authentischen Rückgriff auf die Quellen des christlichen Glaubens, um einen genuinen Zugang zur Botschaft des Neuen Testaments.

2. *Hermeneutisch* fällt eine gewisse Zurückhaltung auf. Zwar rekurriert St. ausdrücklich auf die von E. Troeltsch formulierten Grundsätze historisch-kritischer Arbeit. Wer genau hinschaut, bemerkt aber die Einschränkung, daß »uns z.Z. nur ein einziges wissenschaftlich bewährtes Verfahren zur Verfügung« stehe, nämlich eben die historisch-kritische Methode (S. 10). Ebenso ausdrücklich hält St. aber fest: »Wir wären deshalb schlecht mit einer Methode beraten, die dazu zwänge, alle Aussagen des Evangeliums über Gott, Jesus, den Glauben und die Welt unbesehen den drei genannten Grundsätzen zu unterwerfen, sie a limine in Zweifel zu ziehen und den Offenbarungsanspruch des Kerygmas methodisch-prinzipiell auszublenden« (S. 10f), wie es in der neutestamentlichen Wissenschaft heute weithin üblich geworden ist. Nicht umsonst erwähnt St. in diesem Zusammenhang L. Goppelt und A. Schlatter als Wegweiser für seine methodische Richtung. Insgesamt gilt von der Haltung gegenüber den Büchern des Neuen Testaments: »Sie erschließen sich in ihrem theologischen Wahrheitsgehalt deshalb auch nur solchen Lesern, die sich das in diesen Büchern Vorgetragene als Wahrheit vorgeben lassen und ihm andächtig nachdenken« (S. 3f; vgl. aber auch S. 11f!) – ein Satz, der fast an eine *theologia regnitorum* denken läßt. Der Tübinger Theologe verweist dabei auf Joh 7,16f, eine Stelle, die – wie ihm sicher bewußt ist – schon für die Väter des Pietismus ein hermeneutischer Schlüssel gewesen ist.

3. *Strukturell* folgt St. dem inzwischen fast – Ausnahmen zuletzt: E. Stauffer und auf römisch-katholischer Seite K.H. Schelkle, dessen Werk der Verfasser durchaus positiv würdigt – alleingültig gewordenen Schema einer Darstellung der neutestamentlichen Theologie in Längsschnitten anhand ihrer Einzelzeugen – gewiß ein möglicher Weg, der manche Vorteile aufweist, vor allem Doppelungen vermeidet. Nähert man sich der Darstellung einer neutestamentlichen Theologie allerdings unter dem Aspekt der *Einheit der Schrift*, dann legt sich doch die Frage nahe, ob es nicht auch möglich und sogar hilfreich wäre, den Weg von systematischen Querschnitten zu wählen und etwa zu zeigen, ob und wie die neutestamentliche Rechtfertigungslehre (ich wähle bewußt dieses Beispiel!) von Jesus über Johannes bis hin zu Jakobus und Paulus eben doch einen harmonischen

Chor mit einem durchklingenden *cantus firmus* bildet und nicht nur aus einer Summe von Einzelstimmen besteht, die – hört man sie gleichzeitig – in Dissonanzen enden. Das Problem liegt hier ähnlich wie bei der Hermeneutik, wo sich konsequent im Gefolge der Aufklärung im deutschsprachigen Bereich durchgesetzt hat, grundsätzlich von dem die Offenbarung empfangenden *Menschen* auszugehen und nicht von dem sich offenbarenden *Gott*. Es wäre interessant zu sehen, ob die umgekehrte Vorgehensweise gleichermaßen möglich wäre. St. ist unterwegs in Richtung »Einheit der Schrift«, wenn er schreibt: »Ohne die Kenntnis der Jesusüberlieferung und der schon vor Paulus von den Jerusalemer Aposteln, vom Stephanuskreis und den Antiochenern gelegten theologischen Fundamente zerfällt die (Biblische) Theologie des Neuen Testaments in lauter unverbundene Einzelpositionen. Wenn aber jene Fundamente mitbedacht werden, werden inmitten der unterschiedlichen Bezeugungen der *πίστις εἰς Ἰησοῦν Χριστόν/pistis eis Iēsoun Christon* auch Einheitslinien sichtbar, die begrifflich machen, weshalb man in der Alten Kirche wagen konnte, das Ganze der kirchlichen Glaubenstradition in der einen »Glaubensregel« und im Kanon der biblischen Schriften zusammengefaßt zu sehen« (S. 221).

4. *Traditionsgeschichtlich* ist St.s Ansatz mit dem besonderen (Tübinger) Akzent versehen, den andernorts oft »intertestamentarisch« genannten Schriften, also den Septuaginta-Apokryphen und manchen alttestamentlichen Pseudepigraphen, einen hohen Stellenwert einzuräumen, sichern sie doch »eine zwar höchst differenzierte, aber unleugbare *Traditionskontinuität* von Altem und Neuem Testament«, der aber auch eine *Bekanntnis*kontinuität korrespondiert (S. 8). Evangelikale Theologie wird diesen die von ihr ja immer wieder behauptete und geforderte »Einheit der Schrift« Alten und Neuen Testaments bestätigenden Zug erfreut zur Kenntnis nehmen, wird aber fragen müssen, ob diese »apokryphen« frühjüdischen Schriften mehr können, als den theologischen Hintergrund einiger zugegeben hervorragender neutestamentlicher Theologumena anschaulicher zu machen. Hier wird ein grundlegender Unterschied auch zu St. deutlich: Für ihn kann natürlich keine Rede davon sein, daß jene Schriften deshalb *als Ganze* den Anspruch einer Offenbarungsautorität stellen können. Das (historisch-kritische) Selektionsverfahren, das es ermöglicht, aus dem biblischen Kanon »unbequeme« Texte auf dem Wege der Sachkritik auszuschneiden, setzt umgekehrt seine Anwender instand, aus den LXX-Apokryphen jene Stellen positiv aufzunehmen und als »Wort Gottes« zu würdigen, die ihnen geeignet erscheinen. Die Argumente dazu, die mit den Stichworten »norma normans« und »tota scriptura« in Verbindung stehen, sind zur Genüge ausgetauscht worden. An dieser Stelle ist eine Annäherung zwischen historisch-kritischer und evangelikaler Theologie derzeit nicht in Sicht.

5. *Theologisch* zeichnet sich St.s Buch durch das Bemühen aus, die neutestamentlichen Theologumena konsequent als im alttestamentlich-jüdi-

schen Denken wurzelnd, aber doch sich davon charakteristisch abhebend darzustellen. Dem Leser bleiben dadurch Exkursionen in die Religionsgeschichte (Gnosis, Mysterien, heidnischer Hellenismus, Synkretismus u.a.) erspart, was schon allein dankenswert ist und zur Entwirrung beiträgt. Der Autor hat den Mut, nicht nur implizit, sondern ganz ausdrücklich mit Irrwegen neutestamentlicher Exegese aufzuräumen. Dazu gehört die falsche Alternative von Geschichte und Verkündigung (S. 17f) ebenso wie das Bild von der Entstehung und Entwicklung der synoptischen Tradition, das die klassische Formgeschichte zeichnete und das St. durch ein mit der Linie J. Jeremias – B. Gerhardsson – R. Riesner beschriebenes ersetzen möchte (S. 46), und nicht zuletzt die kaum zu überschätzende Feststellung, es gebe im ganzen Neuen Testament keine »adoptianische Christologie« (S. 63f.186ff) – eine Auffassung, die (sollte sie sich durchsetzen) das Weltbild vieler deutschsprachiger Theologen ins Wanken bringen dürfte. Ähnliches gilt für die folgenden Sätze: »Die wiederholte Rede von Christus als dem messianischen Weltenrichter schließt aus, daß Paulus die Erwartung einer kosmischen Allversöhnung gehegt hat, die am Ende der Zeiten alle Menschen und alle Kreatur mit Gott vereint. *An Christus vorbei und unabhängig von ihm kann nach dem Apostel niemand und nichts die βασιλεία ererben*« (S. 309). Manch einer reibt sich die Augen, wenn St. schreibt: »Der auferweckte Christus und der eine Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, lassen sich nur bekennen, indem man sie anerkennt und ihnen das Verfügungsrecht über die eigene Existenz einräumt. Indem das Auferweckungsbekennnis zu dieser Art von (An-)Erkenntnis Jesu als des Christus Gottes und des einen Gottes als des Vaters Jesu Christi einlädt, hat es *missionarische Struktur*« (S. 179).

6. *Insgesamt* zeichnet St. unter Rückgriff auf die Synoptiker ein Bild von Jesus, das nach seiner Auffassung weitestgehend historisch zuverlässig ist. Jesu Selbstverständnis, seine Verkündigung sowie seine Taten und sein Geschick wurzeln tief in alttestamentlichen Traditionen, die ihren letzten (vorchristlichen) Schliff in Gestalt der LXX-Apokryphen erhalten haben. Selbstverständlich besaß Jesus ein Selbstbewußtsein als messianischer Menschensohn, selbstverständlich war er sich der sühnenden Bedeutung seines Sterbens bewußt. Diese Linie setzt sich im Bereich »Urgemeinde« fort: In ihr, die von früh an in eine vorwiegend aramäisch bzw. hebräisch sprechende (»Hebräer«) und in eine griechisch sprechende Gruppe (»Hellenisten«) zerfiel, ohne dadurch auseinanderzufallen, wurden früh die Worte, Taten und das Geschick Jesu theologisch reflektiert. Dadurch entstand eine urchristliche »Lehre« (S. 161), deren Ausgangspunkt und Kern das Bekenntnis zum auferweckten Jesus bildete. Das leere Grab – von Lüdemann und anderen in Zweifel gezogen – bildet für St. ein Faktum, dessen Bestreitung ernsthafte historische Fragen aufwirft (S. 175-178). In der Urgemeinde liegt die Wiege der Christologie. Hier zuerst wurde Jesus als

»Herr«, als »Christus« und als »Sohn Gottes« bezeichnet und angebetet, hier schon (und nicht erst bei Paulus) ist von Sündenvergebung und Rechtfertigung kraft des stellvertretenden Opfertodes Jesu und seiner Auferwekung die Rede (S. 191). Hier auch (nämlich im Stephanuskreis) erfährt die Sühnetheologie eine erste Entfaltung (S. 194f). Hier ist die Brunnenstube der Ekklesiologie (S. 198ff), hier setzt die christliche Mission ein, in deren Rahmen die Taufe eine entscheidende Rolle spielt (S. 211ff). Mit der »Verkündigung des Paulus« betritt St. dann ein Terrain, auf dem er seit seiner frühen akademischen Arbeit zu Hause ist. Was die Beschreibung der Quellen angeht, fällt erneut eine behutsame Redeweise auf. Hypothesen, nach denen Paulusbrieve geteilt oder zusammenkomponiert worden sein könnten, haben sich nach seiner Meinung »mangels historischer Analogien nicht bewährt« (S. 224). Neben die sieben allgemein als »echt« anerkannten Paulusbrieve stellt er »eventuell« den Kolosser- und 2. Thessalonicherbrief. Sie sind – wie er meint – allesamt nach dem Apostelkonzil im Jahre 48 in einem Zeitraum von 6-8 Jahren entstanden und deshalb kompatibel (S. 225). Erfreulich, daß mit St. sich endlich wieder ein bedeutender Exeget für die »südgalatische Hypothese« ausspricht. Biographisch ordnet sich Paulus dem hellenistischen Diasporajudentum pharisäischer Prägung ein, dessen theologisches Erbe in seiner Theologie immer wieder zum Vorschein kommt. Daneben steht die Prägung durch die urchristlichen »Hellenisten« in Antiochia, von wo der Apostel wichtige Grundelemente seiner Lehre erhalten hat, und vor allem das Bekehrungserlebnis des Christenverfolgers vor Damaskus, das nach St. etwa ins Jahr 32 zu datieren ist (S. 230). St. entfaltet die paulinische Missionstheologie (wie er sagt) dann im Rahmen der Stichwörter »Gesetz«, »Welt, Mensch und Sünde«, »Christus – des Gesetzes Ende«, »Evangelium – Rechtfertigung – Glaube«, »Sakrament, Geist und Kirche« und »Leben und Gehorsam aus Gnade – die paulinische Paraklese«. Eine wesentliche Entwicklung der paulinischen Theologie ist nicht erkennbar, ebensowenig eine innere Inkohärenz.

7. *Summa*: An vielen Stellen gibt es in St.s Buch, das – wie eingangs gesagt – ja keine evangelikale Theologie vertreten will, kritische Einzelentscheidungen, die für viele kaum akzeptabel sind. Die große Verbrüderung zwischen einer gemäßigt-kritisch und einer historisch-biblich arbeitenden Exegese findet also (vorerst noch) nicht statt. Man kann aber auch die positiven, die erfreulichen Aspekte des Buches sehen und findet auch hier neben den »großen Linien« etliche Punkte, an denen der Verfasser mit langgehüteten Lieblingstheorien der kritischen Forschung bricht. Es wäre an der Zeit, daß evangelikale Theologen dem m.E. auf seine Weise hervorragenden, hilfreichen und wegweisenden Werk St.s ein eigenes gegenüberstellen. Dann wäre es möglich, über Einzelfragen hinaus gemeinsam weiter zu arbeiten. Ob freilich ein solches Werk von der kritischen Theologie überhaupt zur Kenntnis genommen würde, ist leider fraglich. Man muß

zudem befürchten, daß das positive Bild von St.s Biblischer Theologie im angekündigten zweiten Band beträchtliche Risse bekommen wird, wenn es dann u.a. um das Matthäusevangelium, den Jakobusbrief, die sog. »unechten« Paulusbriefe und die Johannesapokalypse gehen soll. Man mag das fürchten, man darf aber auch hoffen.

Heinz-Werner Neudorfer

Weitere Literatur:

- \* Markus Bockmuehl. *This Jesus. Martyr, Lord, Messiah*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1994
- Eduard Buess. *Maranatha – »Unser Herr kommt!« Sinn und Aktualität der urchristlichen Naherwartung*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1992
- Brevard S. Childs. *Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1 Grundstrukturen*, Freiburg: Herder, 1994
- \* Oscar Cullmann. *Das Gebet im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr, 1994. DM 54,-
- David E. Holwerda. *Jesus and Israel. One Covenant or Two*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994
- Jesus of Nazareth. Lord and Christ*. FS I.H. Marshall. Hg. Joel B. Green und Max Turner, Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1994
- \* Manfred Korn. *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk*, Tübingen: Mohr, 1993. IX + 319 S., DM 98,-
- Ben Witherington. *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1994
- Albert Schweitzer. *Gespräche über das Neue Testament*. Hg. Winfried Döbertin. 2. durchges. Aufl., München: C.H. Beck, 1994. 217 S., DM 19,80

# Historische Theologie<sup>1</sup>

## 1. Allgemeines

---

Arnold Angenendt. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München: Beck, 1994. 470 S. 29 Abb., DM 68,-

---

Gehört die Besprechung eines Buches über Heilige und ihre Reliquien eigentlich in ein Jahrbuch für evangelikale Theologie? So mag man berechtigterweise fragen, wenn man sich den unterschiedlichen Weg der beiden großen Volkskirchen seit der Reformation anschaut. Der Protestantismus hat mit der ausufernden Verehrung von Heiligen und Reliquien gründlich aufgeräumt. Das skrupulöse Sündenbewußtsein des Pietismus und das vernunftgeleitete Denken der Aufklärung haben ein übriges getan, so daß in diesem Bereich niemand das Etikett ›heilig‹ zu benutzen wagt. Die katholische Praxis sieht anders aus. Von der Reliquienverehrung, die im 19. Jahrhundert »neu aufgelebt war, wird heute praktisch nicht mehr gesprochen« (S. 310). Ein Splitter vom Kreuz Christi konnte 1993 in Frankreich sogar auf einer Auktion versteigert werden. Die Praxis der Selig- und Heiligsprechungen dagegen floriert mehr denn je. Gegenüber den 79 im Mittelalter in einem regulären Kanonisationsprozeß zur Ehre der Altäre Erhobenen (erstmalig 993 der 973 verstorbene Bischof Ulrich von Augsburg durch Papst Johannes XV., zuvor ortsgebundene Kanonisationen) waren es 77 Heiligsprechungen von 1900 bis 1985. Das »sind bereits mehr als doppelt so viele wie zwischen 1588 und 1900. Für den Pontifikat des derzeitigen Papstes Johannes Paul II. beliefen sich Ende 1991 die Zahlen auf 262 Heilig- und 380 Seligsprechungen« (S. 311).

Doch Vorsicht vor vorschnellen Urteilen aus protestantischer Sicht. Erstens ist es ein Faktum, daß im Neuen Testament die Gläubigen unbefangen als Heilige bezeichnet werden (S. 24ff). Es gibt sie also, die Heiligen, freilich nur im Sinne der biblischen Leitlinien und gewiß ohne Verehrung und Reliquien.

Zweitens stand die auch religionsgeschichtliche Stränge (S. 11ff, 15ff) aufnehmende Hochschätzung der Märtyrer in der frühen Kirche (S. 33ff), beginnend mit dem nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verbrannten Bischof

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich in JETH 10 (1996) rezensiert.

Polykarp von Smyrna, von Anfang an an der Schwelle zwischen der Verehrung eines hochgeschätzten und vorbildlichen Gemeindegliedes und der ›Aschenanbetung‹, wie ein frühmittelalterlicher Kritiker formulierte. Das Bedürfnis der immer wieder versagenden Menschen nach Orientierung und Anlehnung an Persönlichkeiten, denen die Glaubensnachfolge scheinbar besser gelungen ist, formte das Aufsehen zu den Märtyrern allmählich zur Heiligenverehrung um. Als es nach der Christianisierung Europas keine Märtyrer mehr gab, rückten Asketen, Jungfrauen, Mönche und Bischöfe an ihre Stelle (S. 55ff, 69ff, 89ff). Man glaubte sie schließlich in einer Art Doppelexistenz im Himmel und auf Erden (S. 102ff). Konsequenterweise ergaben sich daraus der Reliquienkult (S. 149ff), die Bedeutung des Heiligengrabes und die Deponierung von Reliquien im Altar (S. 167ff), die Wallfahrten (S. 123ff) und die Vergegenwärtigung des heiligen Lebens in der Hagiographie als Grundlage der bleibenden Erinnerung (S. 138ff), alles dies mit den vor allem im Mittelalter aufgrund fehlender theologischer Reflexion zu beobachtenden bekannten Entstellungen. Diese Entwicklung der frühen und mittelalterlichen Kirche, die Angenendt kundig und präzise, angereichert mit vielen Quellenzitaten, lebendig beschreibt, gehört zum Erbe aller Christen. Das gilt auch für die Protestanten, die in ihrer Geschichte nicht einfach von der Zeit Jesu und der Apostel zur Reformation springen dürfen.

Drittens ist das Bedürfnis nach Heiligkeit im evangelischen Bereich nach der Reformation (S. 230ff, 236ff) nicht verschwunden, im Gegenteil. Wenn auch mit anderen Akzenten, so lebte in Auseinandersetzung mit der katholischen Reform (S. 242ff) doch die Verehrung der neuen Bekenner ebenso fort wie manche Heiligtage einschließlich der Ehrung Marias (S. 257f). Die »religionsgeschichtlichen Elemente, aus denen sich der Heiligen- und Reliquienkult seit der Spätantike aufgebaut hatte« (S. 258), wurden von der Reformation nicht beseitigt. Das konkretisiert nicht zuletzt die Verehrung Luthers, die dem Heiligenkult bedenklich nahe kam (so schon 1521 in der Heiligen-Darstellung des Reformators durch Hans Baldung Grien, hier Abb. 17). Vor allem im 19. Jahrhundert wurde Luther »zum deutschen Heros, und deutscher Glaube konnte eigentlich nur lutherisch sein« (S. 327; die Katholiken konterten mit einer gesteigerten Bonifatius-Verehrung). Vergleichbares findet sich ebenso im Pietismus (S. 259f; dieser sich fast nur auf Tersteegen beziehende Abschnitt ist viel zu kurz geraten) und namentlich in seiner Rezeptionsgeschichte. Trotz aller Kritik seit der Aufklärung (S. 261ff) und insbesondere im Säkularismus der Moderne (S. 293ff) existiert selbst im evangelikalen Bereich eine Hochschätzung bestimmter Evangelisten und Glaubensmänner, deren Formen zumindest in die Richtung der Heiligenverehrung weisen.

Viertens darf nicht das allgemeine Phänomen der ebenfalls in diese Kategorien gehörenden Verehrung anderer Persönlichkeiten vergessen werden, das Angenendt unter dem treffenen Stichwort ›Ersatzheilige‹ behandelt

(S. 316ff). Heute sind es oftmals Sportler oder Rocksänger, die in Form säkularisierter Heiliger den Halt suchenden Menschen als Identifikationsobjekte gleichsam bis hin zu einer Art von Anbetung dienen. Religionssoziologisch, so könnte man vermuten, hat sich in den letzten beiden Jahrtausenden kaum etwas verändert.

Schon diese vier Aspekte legen es nahe, sich mit Angenendts Buch zu beschäftigen. Das sorgfältig verlegte, mit ausführlichen Literaturhinweisen (S. 395-443) und Registern (S. 445-470) versehene Werk trägt viel zum Verständnis von Religiosität und Frömmigkeit in Geschichte und Gegenwart bei. Nachdenkenswert ist der über die Irrwege des Kultes hinausführende letzte Abschnitt zum Thema ›Der christliche Heilige‹ (S. 348-353). In Absetzung von religionsgeschichtlichen Interpretamenten macht Angenendt die Eigentümlichkeiten des christlichen Heiligen abhängig vom biblischen Gottesbild. Danach ist der Heilige ein »getreuer Zeuge der Offenbarung Gottes, ebenso dienstwilliger Vollbringer seines Willens, nicht minder leibhaftiger Zeuge von Gottes unausdenkbarer Güte. Im Gebet hört er auf Gott, vollführt im Leben gehorsamst dessen Willen und liebt sowohl Gott wie die Menschen« (S. 350). In jenen Zeiten freilich, in denen Christus in seiner Gottheit den Menschen entrückt wurde, sahen die Gläubigen in ihren vielfältigen Nöten in den Heiligen, die stets Menschen blieben, die ersten Ansprechpartner, die ihnen »Zuflucht vor Gottes Zorn und Gericht« gewährten (S. 351). Unter Aufnahme archaischer Formen blühte der Kult um die Patrone im Himmel, deren überschüssige Verdienste den Frommen auf Erden zugute kommen konnten. Bei aller Kritik an dem »perfekten Programm der religiösen Zukunftssicherung« (S. 108) darf man die hinter dieser Entwicklung stehende Seelennot der Menschen nicht vergessen. Sie hat sich zumindest teilweise bis heute nicht entscheidend verändert. Lebensmodelle orientieren sich wohl zu allen Zeiten nicht zuerst an Theorieentwürfen, sondern an konkreten Personen. Darin liegt der Rang der Heiligen. Sie »stellten Vorbilder dar, die tief geprägt haben« (S. 352). Wenn diese Vorbildfunktion auf das Evangelium Jesu Christi weist und dadurch dem nichts hinzugefügt wird, so haben solche Heilige eine von Konfessionen unabhängige Bedeutung.

Lutz E. von Padberg

---

Karl-Heinrich Bieritz. *Das Kirchenjahr: Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 1994. 303 S., DM 39,80

---

Als Europa noch in allen Lebensbereichen vom Christentum geprägt war, bestimmten die Daten der Heilsgeschichte die Vorstellungen der Menschen vom Ablauf der Zeit. Sie wurde gemessen durch den Rhythmus der Natur

und der Liturgie. Bestimmte Gebetszeiten gliederten den Tag, die Woche stand im Zeichen des sonntäglichen Gottesdienstes, und das Jahr war aufgeteilt in die Reihe der kirchlichen Feste. Die Abschnitte des Kirchenjahres machten die als gestundet empfundene Zeit für die Menschen erlebbar. Deshalb konnte auch ein jeder die kirchlichen Feiertage, einschließlich der regional unterschiedlich begangenen Heiligtage und Kirchweihfeste. Sie alle wurden intensiv gefeiert, um so der Großtaten Gottes in der Geschichte zu gedenken und sich zugleich mit der Hoffnung auf die zukünftige Vollendung seiner Herrschaft zu trösten. In heutiger Zeit ist davon weithin nur noch ein Echo geblieben. Advent, Weihnachten, Ostern und Pfingsten halten zwar die Erinnerung an das Erdenleben Jesu Christi aufrecht, werden aber von vielen Menschen eher wegen der damit verbundenen arbeitsfreien Zeit geschätzt. Ansonsten haben die Urlaubszeiten die Funktion der Zäsur im Jahresablauf übernommen.

Um dieses wertvolle historische und geistliche Erbe des Kirchenjahres nicht vollends zu verlieren, bedarf der moderne Mensch der Erinnerung. Sie fördert Karl-Heinrich Bieritz, Professor für Praktische Theologie an der Universität Rostock, mit seinem ansprechenden Buch, das jetzt in einer gegenüber der Erstausgabe von 1987 aktualisierten Fassung erschienen ist. In kompetenter Weise informiert er über Festzeiten und Festtage, den Oster- und Weihnachtsfestkreis sowie den Festkreis der Heiligen. Die verschiedenen Feste werden eingehend mit biblischem Hintergrund, geschichtlicher Entwicklung, Bedeutungsgehalt, Ablauf der gottesdienstlichen Feiern in katholischer wie evangelischer Praxis und volkskundlichem Brauchtum vorgestellt und beschrieben. Aufschlußreich ist dabei, wie sich in der Ausgestaltung der Feste oftmals heidnische, biblische und volkstümliche Traditionsstränge vermischen. So erfährt der Leser nicht nur einiges über unterschiedliche Datierungen des Jahresbeginns und die Bedeutung des Sonntages, sondern auch über Krippenspiele, Weihnachtsbäume und Osterhasen. Das detailliert gegliederte Inhaltsverzeichnis (S. 5-18; überraschend dort die dem Kirchenjahr zuwiderlaufende Reihenfolge Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Adventszeit) und das umfangreiche Register (S. 289-303) machen das Buch leicht benutzbar. Man kann es als Nachschlagewerk ebenso verwenden wie zur zusammenhängenden Lektüre. Die Erfordernisse des heutigen Sozialstaates haben Bieritz' Darstellung in einem Punkt allerdings schon überholt: Der Buß- und Betttag ist inzwischen weitgehend abgeschafft worden. Daß man lieber auf diesen Tag denn auf einen Urlaubstag verzichten wollte, zeigt überdeutlich den Abstand der Moderne zu dem Phänomen des Kirchenjahres. Das Buch von Bieritz hilft, diesen Abstand zu überwinden.

*Lutz E. von Padberg*

In der Festschrift für den Betheler Kirchengeschichtler Gerhard Ruhbach, veranlaßt von den beiden wissenschaftlichen Mitarbeitern der Kirchlichen Hochschule Bethel H.J. Hoeppeke und A. Sauer, finden sich dreiundzwanzig Beiträge recht unterschiedlicher Art. Das Echo auf die Wirksamkeit Ruhbachs, wie es sich hier artikuliert, geht dabei weniger von Fragestellungen der wissenschaftlichen Historie als vielmehr von solchen der praxis pietatis aus. Formen von Spiritualität, Meditation und Frömmigkeit bilden den roten Faden, der die unterschiedlichen Artikel der fünfundzwanzig Gratulanten trotz formaler Vielfalt zu einer gewissen thematischen Einheitlichkeit verbindet. So finden sich neben sechs Predigten (Almut Gsänger, Michael Herbst, Arno Krieg, Theo Sorg, Frieder Walker, Christof Windhorst) zwei Gedichte (Anne Riemenschneider, Helma Sauer) und drei Gedichtsinterpretationen. Jochen Kleppers Weihnachts-Kyrie wird von Hans-Christian Drömann besprochen, mit Interpretationen zu Texten aus Paul Celans Lyriksammlung »Die Niemandrose« (1963) gratulieren Henry Stolze (»Zürich, Zum Storchen, für Nelly Sachs«) und Josef Sudbrack, SJ, (»Mit allen Gedanken«).

Auf spirituelle Praxis und Meditation zielen auch die Beiträge, die von kirchengeschichtlichen Themen ausgehen. Um die Wiedergewinnung des Schweigens, analog zur Praxis der Gottese Erfahrung der frühkirchlichen ägyptischen Mönche, geht es Heinrich Holze. Das schweigende mönchische Eremitentum wird dabei unkritisch als vorbildlich dargestellt. Daß diese Idealisierung des Schweigens bereits auf jahrtausendealte vorchristliche Traditionen zurückgeht, kommt dabei nicht in den Blick, genausowenig wie das hohe unchristliche Potential dieser Meditationspraxis, die die Dialektik der neben Gott auf den Nächsten ausgerichteten Normalität christlicher Existenz ausblendet, wie auch die notwendige soziale Zuspitzung alt- und neutestamentlichen Ethos. An den Altvater der Anachoreten, den Eremiten Antonius, knüpft auch Manfred Seitz in seinem Aufsatz »Christliches Leben im Licht der Verheißung« an.

Gedanken zu den Aspekten »Trost und Trostlosigkeit« in den geistlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola, der als Zeitgenosse Luthers – fast entsteht der Eindruck als dessen Mitstreiter und Weggefährte – ebenfalls als vorbildlich eingeführt wird, werden im Beitrag des Mitherausgebers Armin Sauer und der Betheler Studentin Petra Horn entfaltet. Über Luthers Verhältnis zu den Ärzten und ihre Kunst als Anfrage an die heutige Medizin unter dem Thema »Heil und Heilung bei Martin Luther« geht es dem Münsteraner Medizinhistoriker Richard Toellner. Luthers Skepsis gegen-

über den Ärzten, die mit erfrischenden Zitaten belegt ist, hat nach Toellner u.a. dazu geführt, daß er die Medizin »in die Neutralität des theologischen Desinteresses« entlassen hat. So konnte sie sich »mit Luthers vollem Einverständnis ganz an den Humanismus ausliefern« (S. 148), was letztlich auch zur modernen Entpersönlichung der Medizin beigetragen habe. Von Zinzendorf und der Brüdergemeinde für heutige volksskirchliche Praxis zu lernen, regt Peter Zimmerling an. Er verweist dazu auf die Bildung der »Banden« (Basisgruppen), in denen menschliche Zuwendung, Seelsorge, Beichte und christliche Lebensgestaltung in sozial dichter Gemeinschaft stattfinden können.

In kirchenpolitische Gegenwart führt der Eingangsbeitrag des Heidelberger Kirchengeschichtlers Gerhard Besier zur Entstehungsgeschichte des gemeinsamen »Wortes zum Frieden« des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und des Rates der EKD vom Mai 1985 auf dem Höhepunkt der Nachrüstungsdebatte. Wie der Verzicht auf den Anspruch deutscher Einheit debattiert wurde, auch die Beteiligung von M. Stolpe und G. Gysi kommen zur Sprache. Der Paderborner Systematiker Heribert Mühlen hat der Festschrift sein Referat vom Karlsruher Katholikentag 1992 »Christliche Fundamente für das neue Europa? Die Kirchen nach der gegenwärtigen Krise« beige-steuert. Darin attestiert er den Kirchen angesichts der zeitgenössischen Fragen eine große Ratlosigkeit, die durch eine erneute kontra-faktische (prophetische) Vision von Kirche für die Zukunft abzulösen sei. Weil heutige gesellschaftliche Öffentlichkeit anders als in früheren Zeiten das Christsein von ihren Staatsbürgern nicht mehr erwarte und einfordere, kann das traditionelle Konzept »Volksskirche« für eine Kirche von morgen nicht mehr als Leitbild gelten. Statt dessen gehe es um Umkehr, die vordringliche Aufgabe der Kirche sei Evangelisierung der Getauften.

Unter der Überschrift »Seelsorge an Seelsorgern« wertet der Ausbildungsdezernent der Evangelischen Kirche von Westfalen, Martin Stiewe, Erfahrungen aus der Praxis der Vikarsberatung aus. Die häufigsten Anlässe für einen Beratungswunsch waren Ehe- und Partnerschaftskrisen der angehenden Amtsträger vielfältiger Art. Krankheits-, Leiderfahrungen und psychische Probleme (auch Alkoholismus) bildeten einen weiteren Schwerpunkt. Neben trivialen Anlässen wie Examensschwierigkeiten zeigte sich auch vermehrt eine Verunsicherung über die heutige Rolle des Pfarrers. Die Probleme mit dem Berufsbild können das Selbstwertgefühl der künftigen Pfarrer nachhaltig beeinträchtigen. Für ältere Pfarrer stelle dagegen Resignation eine signifikante Belastung dar, der sich die Seelsorge an Seelsorgern zuwenden muß. Unter der Überschrift »Beruf und Person« reflektiert Dieter Rammler über die Bedeutung der personalen Eignung in geistlichen Berufen. Wolfgang Böhme ist es ein Anliegen, auf das Geheimnis des Wortes zu verweisen, in dem allein Gott zu finden ist. Über die Berufung als traumhafte Erfahrung meditiert Josef Bill, SJ, anhand von 1.Sam 3. Eine

theologische Bearbeitung zu dem seit 1933/45 schwierig gewordenen Begriff der ›Heimat‹ vermißt Jörg Oehlemacher. Er möchte ihn nicht nur von der Romantik, sondern auch von dem Gedanken der Pilgerschaft im christlichen Glauben her gefüllt sehen und seine Relevanz für die gegenwärtige Asylproblematik ausloten.

Die Festschrift schließt mit einem listenartigen Lebenslauf zur Vita des Gelehrten. Unverständlicherweise bricht sie mit dem Ende der Privatdozentur in Mainz (31.3.1967) ab. In der Liste der Autoren des Bandes wurde Frieder Walker nicht aufgenommen. Eine Zusammenstellung der Vielzahl der Veröffentlichungen (über 200 Titel) von Gerhard Ruhbach in chronologischer Reihenfolge besorgte Hans-Jürgen Hoeppeke.

*Herbert H. Klement*

---

*Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart: ein Lexikon.* Hg. Georg Schwaiger. München: Beck, 1994. 483 S., DM 39,80

---

Die Geschichte der Kirche ist mit der Entwicklung des Mönchtums untrennbar verbunden. Selbst der säkulare, dem Christentum fernstehende Mensch begegnet in den gewaltigen Baudenkmalern der Klosterkultur dieser Welt. Selbst wenn er sie nur als Tourist besucht, wird er sich der Faszination jener von geistlichen Daseinsformen geprägten Ruheinseln in der Geschäftigkeit des Alltags nicht vollkommen entziehen können. Nicht umsonst erfreuen sich von Orden geführte Schulen und Krankenhäuser hoher Wertschätzung. Dahinter steht die fast zweitausendjährige Geschichte des Mönchtums. Dessen Bemühen um Christusbachfolge in Gebet und Kulturarbeit, in Kontemplation und caritativem Dienst ist entstanden aus verschiedenen historischen Wurzeln. Immer war das Mönchtum auch eine kritische Anfrage an den Weg der Kirche in der Welt, ein Aspekt übrigens, der in dem vorliegenden Buch zu knapp behandelt wird. Attraktiv war diese geistliche Lebensform jedenfalls zu allen Zeiten, mußte freilich auch mit Fehlentwicklungen kämpfen. Zahl und Ausrichtung der verschiedenen Orden sind nur schwer zu überblicken. Die Entwicklung reicht von den frühchristlichen Anfängen im Orient über die Blütezeit des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein. Bruderschaften und Kommunitäten im Raum der evangelischen Kirche zeigen den überkonfessionellen Ansatz des Mönchtums.

Alles dies entfaltet das vorliegende Lexikon, das bereits ein Jahr nach der Erstausgabe in durchgesehener zweiter Auflage vorliegt. Die meisten Artikel stammen von Georg Schwaiger, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität München, der sich der Mitarbeit von acht kompetenten Fachkollegen versichert hat. Die zum

Teil mit Literaturangaben versehenen Beiträge sind in der Regel kurz gehalten, umfangreicher sind vor allem diejenigen über die bedeutendsten Orden (z.B. Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Praemonstratenser, Salesianer und Zisterzienser). Auch die geistlichen Ritterorden werden berücksichtigt (die Zahlenangabe ›2300 Mitglieder‹ zu den Johannitern S. 300 ist veraltet, der gegenwärtige Stand hat die 3000 überschritten). Die entsprechenden evangelischen Formen werden hauptsächlich in zwei kurzen Sammelartikeln ›Bruderschaften‹ und ›Kommunitäten‹ vorgestellt, was etwas dürftig erscheint. So wäre es beispielsweise erforderlich gewesen, auch über Dietrich Bonhoeffers Konzept des ›gemeinsamen Lebens‹ zu informieren. Erstaunlich ist schließlich das Fehlen eines eigenständigen Artikels ›Mission‹, verdankt doch das christliche Abendland den Mönchen des früheren Mittelalters weitgehend seine Fundamentierung.

Trotz dieser Einschränkungen wird das Lexikon gerade evangelischen Lesern helfen, den Weg des Mönchtums in Geschichte und Gegenwart besser zu verstehen.

Lutz E. von Padberg

---

Wolfgang Sommer und Detlef Klahr. *Kirchengeschichtliches Repetitorium: Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte*. Uni-Taschenbücher, 1796. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 284 S., DM 20,80

---

Zweitausend Jahre Kirchengeschichte beinhalten eine auch für den Fachmann kaum noch zu überblickende Fülle von Personen, Ereignissen, Daten, Vorstellungen und Entwicklungslinien. Der Hochschullehrer, der über vier Semester verteilt KG I-IV liest, steht im ständigen Kampf mit dieser Stoffmenge. Mehr noch der Student, der bei der Examensvorbereitung in möglichst kurzer Zeit möglichst viel des Gehörten effektiv wiederholen möchte bzw. muß. Da ist guter Rat teuer, denn womit soll man sinnvoll lernen? Generationenlang schlug in Examenszeiten die Stunde des ›Heussik‹. Der ist zwar gut gegliedert, aber so umfassend und außerdem auf veraltetem Forschungsstand, daß sich schnell Entmutigung breitmachen konnte. Alands *Geschichte der Christenheit* liest sich zwar gut, eignet sich indes nicht zum Pauken. Manche Repetitorien sind so umfangreich geraten, daß sie ihren eigentlichen Zweck auch nicht erfüllen.

In dieser schwierigen Situation kann jetzt für alle Examenskandidaten Entwarnung gegeben werden. Das aus der Zusammenarbeit mit Theologiestudenten an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau entstandene Repetitorium von Wolfgang Sommer und Detlef Klahr, Professor bzw. Assi-

stent für Kirchen- und Dogmengeschichte ebenda, schafft willkommene Abhilfe. Das rundum gelungene Werk verbindet geschickt Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte und ist eine intelligente Mischung der Darstellung von Ereignissen und Entwicklungslinien. Der Aufbau der zwanzig Abschnitte ist identisch: Ein knapper Einstieg dient als Hinführung zum Thema, dessen Grundaspekte dann, lernorientiert aufbereitet (Überschriften in Fettdruck, Spiegelstriche, kurze Sätze), entfaltet werden. Daß dabei manche Sätze nahezu wörtlich wiederholt werden (vgl. S. 173 mit S. 175, 177 und 189) dient eher der Vertiefung des Gelernten. Wenige Literaturhinweise am Schluß jedes Kapitels verstehen sich als Vorschlag zur begleitenden Lektüre. Ein Literaturverzeichnis hat das Buch nicht, aber das dürfte Examenskandidaten ohnehin nicht interessieren. Den Abschluß bilden Schwerpunktfragen zur Wiederholung. Wer sie zu beantworten vermag, kann gerüstet in die Prüfungen gehen.

In dieser Form werden alle zentralen Aspekte der Kirchengeschichte vorgestellt. Beachtenswerterweise sind dabei auch neuere Forschungsergebnisse registriert. Sicher könnte man über manche Details diskutieren (S. 77: Papst Gregors Bedeutung für die Missionsgeschichte; S. 80: Verwendung der problematischen Kategorie ›Germanisierung des Christentums‹; S. 125: strittige Formel ›Fürstenreformation‹). Eingehend und gut wird der Lernstoff zum Pietismus (S. 173-186), zur sozialen Frage im 19. Jahrhundert (S. 206-210) und zur Erweckungsbewegung (S. 227-234) vorgestellt. Dieses gelungene Repetitorium wird sicher schnell zum unentbehrlichen Hilfsmittel bei der Examensvorbereitung werden.

Lutz E. von Padberg

---

Carsten Peter Thiede. *Religion in England: Darstellung und Daten zur Geschichte und Gegenwart*. Gütersloher Taschenbücher, 635. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994. 157 S. 8 Abb., DM 19,80

---

Vergnüglich beginnt dieses mit Esprit geschriebene Buch mit einer typisch englischen Geschichte: Im November 1993 »wurde der Geist des 4. Herzogs von Norfolk feierlich zur Ruhe seiner Seele geleitet«. Dieser Duke war 420 Jahre zuvor an der Stelle, an der sich heute eine noble Bank befindet, wegen Hochverrats hingerichtet worden. »Seitdem erschien sein Geist, und Bankkunden, auch wenn sie Engländer sind, mögen dagegen vielleicht doch gewisse Vorbehalte haben. Wie es heißt, soll die Seelenmesse erfolgreich gewesen sein; der Herzog ist seitdem weder Kunden noch Direktoren erschienen« (S. 9). Ohne Ressentiments ist in der nationalen Presse von diesem denkwürdigen Ereignis geschrieben worden, typisch englisch eben.

Diesseits des Kanals haben die Auseinandersetzungen um die Priesterweihe von Frauen in der anglikanischen Staatskirche oder die provozierenden Häresien des »Hofnarrs unter den anglikanischen Bischöfen« (S. 9), des bis 1994 in Durham amtierenden David Jenkins, für Aufregung gesorgt. Langweilig geht es im religiösen Lebens Englands, in dessen Oberhaus immerhin mehrere kirchliche Würdenträger sitzen, offensichtlich nicht zu. Meist aber, und das macht den entscheidenden Unterschied zu unserem Lande aus, wird über solche Dinge nicht mit antireligiösem Unterton, sondern sachlich und interessiert informiert. Deshalb ist es vermutlich auch nur in England möglich, daß die führende Tageszeitung, die *Times*, in ihrer Weihnachtsausgabe 1994 in großer Aufmachung vom Titelblatt an über drei Seiten von einer der aufregendsten Entdeckungen der letzten Zeit berichtete, der Datierung dreier kleiner in Oxford aufbewahrter Papyrusfragmente aus dem 26. Kapitel des Matthäusevangeliums in das letzte Drittel des 1. Jahrhunderts nämlich (»Oxford papyrus is eyewitness record of the life of Christ«; dazu der Entdecker dieser die historisch-kritischen Spätdatierungen in arge Beweisnot bringenden Sensation: Carsten Peter Thiede, »Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64). A Reappraisal«, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 105 [1995], S. 13-20).

Diese Streiflichter lassen erkennen, daß es durchaus lohnend und geradezu spannend sein könnte, sich einmal mit der Religion in England zu beschäftigen. Ohne historische Kenntnisse ist das freilich nicht möglich, und deshalb entfaltet Thiede in kurzen Abschnitten ein buntes Kaleidoskop englischer Kirchengeschichte von den Anfängen des christlichen Glaubens in England über »Aufstieg und Niedergang der kirchlichen Macht« und die »Geburtswehen der Moderne« bis zu »Auflösungen und Haltsuche im 20. Jahrhundert«. Auch wenn der Autor vielleicht gelegentlich zu viel Hintergrundwissen bei seinen Lesern voraussetzt und er sich stark auf die anglikanische Staatskirche konzentriert, bekommt man doch einen guten und umfassenden Eindruck der Entwicklung. Die Lektüre ist geradezu vergnüglich, wie schon manche Kapitelüberschriften verheißen: »Pelagius und die Katze Whitby«, »Der Apostel, die Theologen und das Rasiermesser« oder »Nächstenliebe, ein Mord im Dom und gutes Bier«. Ein Datenteil (S. 145-157) mit nützlichen Informationen über die verschiedenen christlichen Kirchen in England schließt das informative Buch ab.

Da es im 5. Jahrhundert neben Angeln und Jüten die festländischen Sachsen waren, die die Insel eroberten, und aus diesen nach ihrer Missionierung jene angelsächsischen Mönche hervorgingen, die im früheren Mittelalter bestimmte Teile des Kontinents mit dem Christentum vertraut gemacht haben, legen schon »verwandtschaftliche« Beziehungen die Lektüre dieses gelungenen Buches nahe.

Lutz E. von Padberg

## Weitere Literatur:

- Frömmigkeit als Forschungsaufgabe.* Hg. Bernd Jaspert. Paderborn: Bonifatius, 1995. ca. 380 S. 8 Abb., ca. DM 39,80
- Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts.* Band 2: *Von Martin Luther bis Matthias Claudius.* Hg. Christian Möller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. ca. 400 S. 22 Abb., DM 68,- (bei Subskription der Bände 1-3, DM 61,20)
- \* Elizabeth Isichei. *A History of Christianity in Africa.* London: SCPK, 1994. 432 S.

## 2. Alte Kirche

### Weitere Literatur:

- Concordantia in Patres Apostolicos.* Band 2: *Concordantia in Didachen (Doctrina duodecim Apostolorum).* Hg. v. Angel Urbán. Alpha-Omega, Reihe A, 146. Hildesheim: Olms, 1994. 216 S., DM 98,-
- Bernard McGinn. *Die Mystik im Abendland.* Band 1: *Ursprünge.* Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994. 527 S., DM 128,-
- \* Ekkehard Stegemann und Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte.* Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1995. ca. 240 S., DM 29,-
- Harry W. Tajra. *The Martyrdom of St. Paul: Historical and Judicial Context, Traditions and Legends.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 67. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. XII, 226 S., DM 98,-

### 3. Mittelalter

---

*Bischöfe, Mönche, Kaiser (642-1054)*. Hg. Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez, deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Egon Boshof. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. Jean-Marie Mayeur, Charles (†) und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Band 4. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994 (zuerst Paris: Desclée, 1993). XVIII, 982 S. 91 Farb-Abb. 128 S/W-Abb., DM 248,-

---

Mit diesem umfangreichen Band beginnen die dem Mittelalter gewidmeten Teile der *Geschichte des Christentums*. Das Gesamtunternehmen ist bereits vorgestellt worden (vgl. JETH 6 [1992], S. 19-32 sowie 7 [1993], S. 178-184 und 190-197), so daß die Konzeption nicht erneut erörtert zu werden braucht. Zu den Vorzügen gehören die Weite des Horizontes ebenso wie die für ein solches Handbuch erstaunlich gute Lesbarkeit. Nachteilig sind wie bei den bislang erschienenen drei Bänden die fehlende Verbindung der in der Regel qualitätvollen Abbildungen mit dem Text, das fehlende Sach- und Ortsregister und die trotz sorgfältiger Überarbeitung »auch im Hinblick auf die besonderen Interessen des deutschen Lesepublikums« (S. VII; man wüßte gerne, was damit gemeint ist) durch den deutschen Herausgeber überstarke Konzentration auf die französische Forschung in den Anmerkungen nachweisen. Abgesehen davon bleibt es bei dem Gesamteindruck, daß dieses Werk in Anlage und Entfaltung seinesgleichen sucht.

Der besondere Akzent dieses Bandes ist der Vorrang, der der byzantinischen und den verschiedenen orientalischen Kirchen gegenüber denen des Westens eingeräumt wird. Diese in deutschsprachigen Handbüchern so nicht zu findende Gewichtung hat durchaus ihre Berechtigung, entstand doch im Osten zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert ein religiöses Umfeld, das bis in die Gegenwart Bestand haben sollte. Verglichen mit der byzantinischen und muslimischen Welt biete der Westen, so André Vauchez in seinem Vorwort (S. Vf), selbst nach der Neuordnung durch die Karolinger »das Bild eines ärmeren Verwandten, und dies insbesondere auf den Gebieten der städtischen Zivilisation und des kulturellen und künstlerischen Lebens«. Eine solche Einschätzung hängt gewiß von der jeweiligen Perspektive ab, sie mißachtet freilich die Möglichkeiten eines gerade die Auseinandersetzungen der Völkerwanderungszeit überwindenden Bereiches, der immerhin für die christliche Fundamentierung Westeuropas gesorgt hat. Dem westlichen Christentum wird allerdings auch bescheinigt, daß es nach dem Jahr 1000 »aus der Mittelmäßigkeit, die es bis dahin gekennzeichnet hat-

te«, herauswuchs und »seinem östlichen Gegenpart, zu dem es Kontakt auf kulturellem Gebiet schon lange verloren hatte«, nacheiferte.

Auf dieser Grundlage wird ein Bogen gespannt, der geographisch vom Westen Europas bis nach China und von Skandinavien bis nach Äthiopien reicht. Der zeitliche Rahmen reicht vom Einbruch des Islam (642 Beginn der Herrschaft über Nordafrika) bis zur Zementierung des Schismas zwischen Ost und West durch die wechselseitige Exkommunikation des römischen und byzantinischen Patriarchen im Jahre 1054 (S. 874ff wird diese Grenze relativiert). Innerhalb dieses Terrains werden nahezu alle Themen abgesprochen: Mission und Organisationsaufbau der Kirche, die Kirchenpolitik von Bischöfen, Mönchen und Kaisern (so der griffige Titel), die stets lebendigen Kämpfe um die rechte Lehre, Entfaltung und Leistung des Mönchtums, die Spiritualität der Christen, das Verhältnis von Laien und Klerikern, die diakonische Dimension des Glaubens, Abweichungen von der als allein gültig definierten Lehre und das Verhältnis des Christentums zu Judentum und Islam, kurz, die gesamte christliche Kultur wird in Augenschein genommen.

Der Aufbau des von elf hauptsächlich französischen Gelehrten bestrittenen Bandes, der in gewohnter Weise vom Verlag sorgfältig betreut worden ist, folgt den skizzierten Vorgaben durch eine Aufteilung in vier große Abschnitte: Zuerst wird ›Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts‹ behandelt (S. 1-387), gefolgt von ›Der Christenheit im Osten‹ (S. 389-599). Dann richtet sich der Blick auf ›Die Christenheit im Westen‹ (S. 601-879) und abschließend auf ›Die neue Christenheit‹ (S. 881-952). Der Aspektreichtum dieser Teile kann hier nur angedeutet werden. Der erste, fast ausschließlich aus der Feder von Gilbert Dagron, beschreibt meisterhaft das byzantinische Christentum von der Auseinandersetzung mit dem Islam und den dogmatischen Streitigkeiten (besonders eindrücklich der Abschnitt über Ikonoklasmus und Begründung der Orthodoxie 726-847) über das Verhältnis von Kirche und Staat und die christliche Ökonomie und Gesellschaft bis zu den Wandlungen im 11. Jahrhundert.

Der zweite Teil ist zunächst der Situation der Christenheit in der muslimischen Welt gewidmet. Gérard Troupeau schildert, aufgespalten in unzählige kleine Abschnitte, in herkömmlicher Weise die Lebensbedingungen der Christen dort und sodann detailreich die melkitischen Kirchen (Antiochien, Jerusalem, Alexandrien), die maronitische Kirche von Antiochien, die monophysitischen Kirchen (Antiochien, Alexandrien) und die nestorianische Kirche des Orients (S. 391-472). Die armenische Kirche von 611 bis 1066 behandelt Jean-Pierre Mahé (S. 473-542), die Georgiens Bernadette Martin-Hisard (S. 543-599).

Die Christenheit im Westen beschreibt, in einigen wenigen Kapiteln unterstützt von Jean-Marie Martin und Michel Parrisé, allein Pierre Riché,

ausgewiesen vor allem durch seine Arbeiten zur kulturellen Welt des Mittelalters. Das erste Kapitel ›Von Gregor dem Großen bis Pippin dem Jüngeren‹ (S. 603-685) durchbricht berechtigterweise den chronologischen Rahmen, weil es mit den Eigenarten der Landeskirchen die von diesen und von Rom ausgehende Missionsbewegung zu den Angelsachsen (Beginn 597, nicht 594, wie es in der Bildlegende S. 623 fälschlich heißt) und von diesen auf dem Kontinent darstellt, woraus sich schließlich eine neue christliche Ordnung und Kultur entwickelte. Das heutige Europa geht auf sie zurück, deshalb hätte man sich gerade in diesem Abschnitt manche Aspekte ausführlicher gewünscht. Insbesondere die Beweggründe zur Mission, ihre praktische Durchführung, die Konfrontation zwischen heidnischer und christlicher Gedankenwelt und schließlich das bis in sozialgeschichtliche Felder reichende Veränderungspotential der Christianisierung hätten schärfer konturiert werden können. Das ändert freilich nichts an der insgesamt guten Information, die der Leser geboten bekommt (einige Marginalien: S. 624: um eine Religionsdiskussion wird es sich 627 zwischen Paulinus und Coifi kaum gehandelt haben, zumal die entsprechenden Reden von Beda rekonstruiert worden sind; S. 657 unten fehlt der Nachweis des zitierten Bonifatiusbriefes, es handelt sich um Nr. 63; S. 664 oben: fehlt ebenfalls der Nachweis, zitiert wird Brief 86; bei dem Hinweis der dortigen Bildlegende, Bonifatius habe sich bei dem Mordangriff 754 mit dem Ragyndrudis-Codex geschützt, handelt es sich um eine Legende; die Bibliographie S. 681f zitiert nicht immer die neuesten Textausgaben). Den Kern dieses Teils bildet das zweite Kapitel über ›Das Christentum im karolingischen Reich‹ (S. 686-777; unnötige Wiederholungen S. 688 und 708; S. 728f kommt über die Deskription nicht hinaus), wobei vor allem hinsichtlich der Abschnitte über die religiöse Kultur Richés Meisterschaft zum Tragen kommt. Aufschlußreich ist der Hinweis auf das ungestörte Zusammenleben von Juden und Christen in dieser Epoche (S. 733ff). Das letzte Kapitel beschreibt ›Die westliche Christenheit im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts‹ (S. 778-879). Es konzentriert sich zu Recht auf die Erneuerung des Mönchtums, die lothringischen Reformen und die Ausformung der Reichskirche. Zu wenig berücksichtigt worden ist hier neben manchen frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten sicherlich das Memorialwesen als einer zentralen Alltagswirklichkeit. Die trotz einiger Hinweise mangelnde Konzentration auf das, was man die Innenschau des frühmittelalterlichen Christentums nennen könnte, macht die Schwäche mancher Teile dieses Bandes aus. Das ist schon deshalb überraschend, weil die moderne Forschungsrichtung der historischen Anthropologie gerade in Frankreich gepflegt wird.

Diese Einschränkung gilt nicht für das erste Kapitel des vierten Teils, in dem Jerzy Kloczowski über ›Die Ausbreitung des Christentums von der Adria bis zur Ostsee: Christianisierung der Slawen, Skandinavien und Un-

garn zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert« handelt (S. 883-920). Wenn auch nicht immer auf der Höhe der neuesten Forschungsliteratur, so wird hier doch adäquat über Probleme, Formen und Folgen der Mission geschrieben (S. 885: die Frage der Tempel müßte nach neueren archäologischen Ergebnissen neu bedacht werden). Die bilanzierenden Abschnitte (S. 883ff, 912ff) hätten durch die Aufnahme religionsgeschichtlicher Aspekte noch an Tiefenschärfe gewinnen können. Im zweiten Kapitel skizziert Christian Hannick, der einzige deutsche Beiträger zu diesem Band, kompetent »Die neue Christenheit im Osten: Bulgarien, Rußland und Serbien« (S. 921-952).

Der »Ausblick« von André Vauchez fällt angesichts des behandelten Zeitraums zu knapp aus (S. 953-955). Er weist nochmals auf die eigentlich zuvor nicht genügend behandelte geschichtliche Entwicklung der Gottesvorstellung und der Christusbilder hin, die die Spiritualität der Menschen bestimmte. Das die frühmittelalterliche Welt kennzeichnende »Übergewicht des Mönchtums« (S. 953) wird mit deutlich kritischem Unterton erwähnt (schief ist der Hinweis, es habe die eschatologische Perspektive vernachlässigt, gerade sie trieb die Mönche zur Mission!) und erst aufgrund seiner Reformaktivitäten im Hochmittelalter gelobt. Solche Wertungen stehen leicht im Verdacht neuzeitlicher Deutungsmuster, die der anderen Welt des Mittelalters freilich nicht gerecht werden können. Berechtigt hingegen die Betonung, daß sich »der sakrale, fast schon göttliche Charakter des Kaisertums sowohl im Westen als auch im Osten seit dem 8. Jh. stetig« verstärkte (S. 954), gewiß unter Aufnahme von hier nicht erwähnten älteren Traditionssträngen. Er berechtigt schließlich zu der Titelformel dieses trotz mancher Einwände hervorragenden Bandes: *Bischöfe, Mönche und Kaiser*, die in der Tat das Gesicht der Zeit von 642 bis 1054 bestimmten.

Lutz E. von Padberg

---

*Machtfülle des Papsttums (1054-1274)*. Hg. André Vauchez, deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Odilo Engels unter Mitarbeit von Georgios Makris und Ludwig Vones. *Die Geschichte des Christentums*: Religion, Politik, Kultur. Hg. Jean-Marie Mayeur, Charles (†) und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Band 5. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1994 (zuerst Paris: Desclée, 1993). XL, 968 S. 76 Farb-Abb., 127 S/W-Abb., DM 248,-

---

Begrenzt durch das Schisma zwischen West- und Ostkirche 1054 und den Beginn des zweiten Konzils von Lyon 1274 behandelt dieser Band der großen *Geschichte des Christentums* in umfassender Weise den machtvollen

Aufstieg der westlichen Kirche. Neben so entscheidenden Phänomenen wie dem Aufkommen neuer Orden, der Kreuzzugsbewegung, der Scholastik, der Gründung der Universitäten, den häretischen Strömungen und dem Drängen der Laien nach religiösem Ausdruck konzentriert er sich zu Recht auf die Geschichte des Papsttums. Gewiß läßt sich das hochmittelalterliche Christentum nicht darauf reduzieren. »Aber daß die Zeit von der Mitte des 11. Jh. bis zum Ende des 13. Jh. wesentlich gekennzeichnet war durch die – zweifellos nur teilweise und vorläufige – Stärkung des Papsttums und gleichsam die Krönung seiner Bemühungen, die mittelalterliche Gesellschaft zu einer unter seinem Antrieb und seiner Leitung geeinten Christenheit zu formieren, wird man schwerlich bestreiten können« (S. VI). Sicher reicht das Blickfeld dabei über Rom weit hinaus, werden doch auch mit ihren jeweiligen Eigenheiten die Gliedkirchen von Island bis nach Äthiopien und von Irland bis in den asiatischen Raum behandelt. Aber der sich nicht zuletzt im Investiturstreit und in Kirchenversammlungen wie dem vierten Laterankonzil von 1215 konkretisierende römische Zentralismus war nun einmal in dieser Epoche vorherrschend. Anders als in den Bänden 4 (642-1054) und 6 (1274-1449) ist es deshalb berechtigt, daß der östliche Gegenpart Roms hier an den Rand rückt. Die theologische und die historische Forschung hat sich, leider nicht immer in fruchtbarem Austausch, intensiv mit den verschiedenen Aspekten dieser Zeit befaßt, wie die zahlreichen Nachweise in den fast 3800 Anmerkungen des vorliegenden Bandes zeigen. Das Interesse evangelischer Kirchenhistoriker an ihr ist vergleichsweise gering geblieben. Mag es dafür auch einsichtige Gründe geben, ist die Kenntnis des Hochmittelalters doch unerläßlich zum Verständnis der die Jahrhunderte überdauernden Strukturen des Katholizismus.

Die Fülle der Einzelthemen stellt große Ansprüche an eine sinnvolle Gliederung des Bandes, der von fünf französischen und einem polnischen Gelehrten verfaßt worden ist. Der Versuch, die Lösung neben der vorgegebenen Reihenfolge der Päpste in einer Mischung chronologischer, geographischer und systematisch-struktureller Ordnungsprinzipien zu suchen, scheint trotz kaum zu verhindernder Redundanzen (z.B. S. 161ff ↔ 405ff; 168ff ↔ 409ff; 203ff ↔ 413ff) gelungen. Der erste Teil »Das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht – Entwicklung und Infragestellung (1054-1122)« (S. 1-178) setzt ein mit der Beschreibung des byzantinischen Kaiserreiches und der der römischen Kirche. Letztere orientiert sich an den Päpsten, wobei das Portrait von Gregor VII. hervorsticht (S. 46ff). Den Kern bildet die kompetente Erörterung des sogenannten Investiturstreites durch Michel Parisse, dem auch die abschließenden Hinweise zur Erneuerung des Ordenslebens (Eremitentum, regulierte Chorherren, Benediktiner) verdankt werden.

Der zweite Teil erörtert »Die Ausbreitung und Festigung der römischen Strukturen« (S. 179-387). In der ausführlichen Beschreibung der Entwick-

lung des 12. Jahrhunderts wird vor allem die sich allmählich herausbildende Stellung der römischen Kurie erörtert. Daneben gilt der Neuordnung des Weltklerus, der Ausbreitung der Kirchenverfassung, der Situation der später hinzugekommenen Landeskirchen von Skandinavien bis zum Balkan, der griechischen Kirche und den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel die erforderliche Aufmerksamkeit. Demgegenüber wendet der dritte Teil ›Der gelebte Glaube‹ (S. 389-551) den Blick nach innen. Vorgestellt werden die verschiedenen Orden des 12. Jahrhunderts (monastische Gemeinschaften, Regularkanoniker, Hospitalbrüder, Ritterorden, Frauen im Kloster). Michel Parisse beschreibt den Grad der Christianisierung der Gesellschaft. André Vauchez diskutiert Veränderungen und Spannungen im Verhältnis von Kirche und Bildung. Entscheidend für die Zukunft waren der Aufschwung der Schulbildung und die intellektuelle Erneuerung, die freilich rasch neue Probleme heraufbeschworen. Denn bei der zunehmenden Individualisierung ging es um die Einschätzung des antiken Erbes im Vergleich mit der christlichen Lehre und damit letztlich um die Freiheit des Denkens in einem Europa, dessen geistiger Horizont sich ständig erweiterte. Schnell konnten daraus Glaubensstreit und Glaubensspaltung werden, wie Evelyne Patlagean für die byzantinische Kirche und André Vauchez für den Westen zeigen. Die Tragweite der damit verbundenen Herausforderungen für die Kirche war immens, sie wird in ihren frömmigkeits- und sozialgeschichtlichen Dimensionen bezüglich der Katharer, Waldenser und Humilaten entschieden zu kurz abgehandelt.

Der vierte Teil wendet sich unter der Überschrift ›Römischer Zentralismus und Einigung der Christenheit‹ (S. 553-795) wieder der historischen Entwicklung zu und beschreibt zunächst das Papsttum auf der Höhe seiner Macht, eindrucksvoll repräsentiert durch das vierte Laterankonzil von 1215 und das erste Konzil von Lyon 1245, die Zentralregierung der römischen Kirche und den Aufstieg des päpstlichen Hofes im 13. Jahrhundert zu einem kulturellen Mittelpunkt Europas. Der päpstliche Primat wird dabei ebenso behandelt wie der Aufstieg des Kardinalkollegiums und die Indienstnahme der Rechtswissenschaft für die Kirche. Verglichen damit muß berechtigterweise von dem Zerfall des Reiches im Osten gesprochen werden. Zu den dunklen Abschnitten der Epoche gehört das Verhältnis der Christen zu den Juden, das André Vauchez kundig und knapp beschreibt.

Der letzte Teil konzentriert sich wieder auf das Innenleben der Kirche: ›Cura animarum – eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Laien‹ (S. 797-940). Er skizziert die pastorale Erneuerung der lateinischen Kirche, das Aufkommen und Wirken der Bettelorden, den Aufstieg der Universitäten und die Blüte der scholastischen Theologie (Aristotelismus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Averroismus, Bonaventura), den Kampf gegen die Häresie (namentlich die Vernichtung der Katharer) und schließlich den Einstieg der Laien in das religiöse Leben. Insbesondere die Entwick-

lung der Intellektualität deutete zukünftige Problemfelder an. Denn die Zukunft gehörte offensichtlich nicht den kirchlich gesteuerten Dom- und Klosterschulen, sondern den Universitäten, an denen private Gelehrte Schüler um sich sammelten. Das alte erkenntnisleitende Prinzip der Berufung auf die *auctoritas* der Väter mußte mehr und mehr der *ratio* der Scholastiker weichen. Damit drohten nicht nur Theologie und Philosophie auseinanderzufallen, sondern, schlimmer noch, auch Theologie und Spiritualität. »Obwohl die scholastische Theologie im wesentlichen Bibelexegese sein wollte, vermochte sie den wegen seiner persönlichen Frömmigkeiten interessierten Bibelleser [wenn es ihn denn in dieser Zeit schon gab!, v.P.] kaum noch zu erreichen« (S. 944). Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß die Laien andere Wege aktiver religiöser Selbstgestaltung suchten.

Die in eindrucksvoller Konzeption und Darstellung abgeschrittene Epoche, so zeigt das ohne Verfasserangabe gebliebene Schlußwort (S. 941-946), repräsentiert in der Tat die *Machtfülle des Papsttums*. Aber in dem Höhepunkt zeichnete sich bereits deutlich der Beginn des Niedergangs ab. Die damit verbundenen Entwicklungen kann man auch als »Aufbruch zur Vielfalt« (S. 946) interpretieren, womit sich die kommende Neuzeit schon anmeldet.

Lutz E. von Padberg

---

Friedhelm Winkelmann. *Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge (11.-13. Jahrhundert)*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band I/10. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1994. 158. S., DM 21,50

---

Erneut ist ein Band der zügig voranschreitenden Reihe »Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen« vorzustellen. In Inhalt und Form sowie wissenschaftlicher Solidität bestätigt er den guten Eindruck, den die bisher erschienenen Lieferungen hinterlassen haben. Nicht zuletzt des erstaunlich günstigen Preises wegen empfiehlt er sich für jeden Interessierten zur Anschaffung. Zu Recht wird betont, daß neben einer Reihe anderer Entwicklungen hinsichtlich der Kirchengeschichte die Kreuzzüge für die Epoche vom 11. bis zum 13. Jahrhundert »den größten Einfluß auf den weiteren Weg der verschiedenen christlichen Kirchen ausübten und auch für das Verhältnis der drei großen Religionen der damaligen Mittelmeerwelt zueinander, also des Christentums, des Judentums und des Islams, die Bedeutung einer Zäsur besaßen« (S. 5). In ihrer Darstellung fragt Friedhelm Winkelmann vor allem nach den Gründen dafür, »daß im Verlauf der Kreuzzüge trotz anfänglicher guter Absichten und Zielstellungen die bisherigen beträchtlichen Entfrem-

dungen und Gräben zwischen den christlichen Kirchen noch erweitert, ja für Jahrhunderte zementiert wurden und die Bemühungen um Unionen keine dauerhaften Ergebnisse erbrachten« (ebd.). Warum, so seine nächste Hauptfrage, »erlebten Theologie, Philosophie und Kultur im Abendland einen faszinierenden Entwicklungssprung« (ebd.), wohingegen die Situation in der orthodoxen Welt eher unbeweglich erscheint? Auf dieser Basis entfaltet Winkelmann gediegen und detailliert ein Bild der Epoche, das vor allem durch die intensive Berücksichtigung der Situation der Kirchen im Osten gegenüber anderen Werken schärfere Konturen erhält.

Nach der Beschreibung der christlichen und muslimischen Welt am Vorabend der Kreuzzüge (S. 19-43) wird eingehend die politische Entwicklung vom Ersten bis zum Vierten Kreuzzug und der Eroberung und Plünderung der Stadt Konstantinopel am 12.4.1204 dargestellt (S. 44-60). Es folgt ein Kapitel über die Kirchen im 12. Jahrhundert (S. 61-90) und eines über die politische Entwicklung im Osten von 1204 bis zum Ende der Kreuzzüge (S. 91-96). Die Darstellung der Kirchen im 13. Jahrhundert behandelt die Konsolidierung der römisch-katholischen Kirche unter Papst Innocenz III. und die Restauration in Byzanz bis zum zweiten Höhepunkt der Syrischen Renaissance (S. 97-112). Besonders wertvoll sind die zusammenfassenden kürzeren Abschnitte über Entfremdung und Unionsbemühungen unter dem treffenden Titel »Die eine Kirche und die Kirchen vom 11. bis zum 13. Jahrhundert« (S. 113-127), über Kirche und Synagoge (S. 128-135) sowie über die Kirchen und den Islam im Zeitalter der Kreuzzüge (S. 136-138). Eine detaillierte Zeittafel, Register und zwei instruktive Karten runden den sorgfältig edierten Band ab. Ergänzt wird er durch ein umfassendes Literaturverzeichnis, dessen Druckbild allerdings nicht besonders benutzerfreundlich ist.

Winkelmanns Fazit (S. 139f) ist nüchtern: »Die Kreuzzüge hatten nicht völkerverbindend gewirkt, sondern gerade auf allen Seiten stärkste gegenseitige Ressentiments hervorgerufen« (S. 138). Das dadurch geförderte, bis heute aktuelle Problem der Entfremdung der Kirchen rechtfertigt eigentlich nicht das ökumenische Zeugnis des Nerses von Lampron über die Aufhebung der Barrieren der Trennung, das Winkelmann programmatisch an den Schluß seines Buches gestellt hat. Aber gerade die von ihm geförderte Kenntnis kirchengeschichtlicher Abläufe könnte vielleicht doch zu einer entsprechenden Entwicklung zumindest beitragen.

*Lutz E. von Padberg*

## Weitere Literatur:

\* Gert Haendler. *Von der Reichskirche Ottos I. zur Papstherrschaft Gregors VII.* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band I/9. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1995. ca. 150 S., DM 21,50

Richard Heinzmann. *Thomas von Aquin: Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten.* Urban-Taschenbücher 447. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1994. 281 S., DM 34,-

## 4. Reformationszeit

---

Philipp Melanchthon. *Loci Communes 1521: Lateinisch-Deutsch.* Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1993. 394 S., kt., DM 48,-

---

Horst Georg Pöhlmann hat im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands Melanchthons *Loci* übersetzt und mit einem ausführlichen Kommentar versehen. Er hat damit diese Urdogmatik der Reformation nicht nur angehenden Theologen, sondern darüber hinaus einer breiten Leserschaft erschlossen. Zugrunde liegt der lateinische Urtext aus der Melanchthonausgabe von R. Stupperich 1952. Die elf Kapitel sind nummeriert und durch Feingliederung in kleine, mit arabischen Ziffern versehene Einheiten aufgeteilt. So kann man anhand der Textverweise im ausführlichen Stichwortverzeichnis die angegebenen Stellen mühelos und schnell finden.

Die Übersetzung folgt möglichst wörtlich dem jeweils auf der linken Seite stehenden lateinischen Text, und es fehlt kein wichtiger Begriff, der nicht unten im Anmerkungsteil der jeweiligen Seite in gründlichen theologiegeschichtlichen Erörterungen erläutert würde. Dabei gibt es auch zahlreiche (sie sind da und dort fast zu häufig) Querverweise innerhalb des Werks sowie Hinweise auf einschlägige Stellen in anderen Schriften vor allem des frühen Melanchthon. Der Leser erhält damit in einer anderswo m.W. nicht vorhandenen Weise knappe und stets mit Quellenangaben versehene Zusammenfassungen scholastischer und reformatorischer Grundbegriffe.

Melanchthons Nähe zu Luther wird dabei besonders deutlich, so in der Anmerkung zur Prädestinationslehre (S. 34f), zum »solus Christus« (S. 54f), zur Gottesgerechtigkeit (S. 58), zu Gesetz und Evangelium (S. 87 und 158f), zum Schriftprinzip (S. 136f), zum »fröhlichen Wechsel«

(S. 206f), zu Glaube (S. 208-211) und zu *promissio* (S. 216). Sichtbar wird auch eine gewisse Nähe zu Erasmus, so im »*solus Christus*« (S. 54f) und im Gegensatzpaar Gesetz – Evangelium (S. 161). Besonders gründlich werden sodann Melanchthons meist polemische Bezugnahmen auf Hoch- und Spätscholastik herausgearbeitet, so in der Frage der Prädestinationslehre (S. 34f) und des freien Willens (S. 38f), in der Tugendlehre (S. 59), in der Verdienstlehre (S. 82) und vor allem in der grundlegend neuen Erkenntnis dessen, was Glaube ist (S. 208-211). Aber auch hier gibt es Anknüpfungen, wie zum Beispiel in der Unterscheidung zwischen Naturgesetz und göttlichem Gesetz (S. 100ff). Da und dort greifen die Erläuterungen auch auf Augustin zurück, so in der knappen Aufarbeitung der Erbsündenlehre (S. 48f).

Die genannten Beispiele mögen zeigen, wieviel an Arbeit und Gelehrsamkeit allein im Anmerkungsteil steckt. Das Buch ist damit zu einem eigentlichen knapp gefaßten Kompendium mittelalterlicher und frühreformatorischer Theologie geworden, wobei da und dort auch Unterschiede zum späten Melanchthon aufgezeigt werden. Dabei will Pöhlmann nicht eine eigene Sicht Melanchthons vortragen, sondern ganz dem Text dienen. So wird es dem Leser überlassen, sich über Melanchthons Theologie ein Urteil zu bilden. Unter den Bearbeitern von Melanchthons Theologie wird mehrmals auf W. Maurers Werk: *Der junge Melanchthon*, 2 Bände 1967/1969, hingewiesen, was vermuten läßt, daß Pöhlmann ihm einiges seiner gründlichen Melanchthonkenntnisse verdankt. Einmal (S. 216) wird auch Bezug genommen auf Oswald Bayers Studie *Promissio* (21989) und auf Ernst Bizers *Theologie der Verheißung* (1964).

Pöhlmann ist sich sicher dessen bewußt, daß eine so gründliche theologiegeschichtliche Einordnung dieses herausragenden Werks auch ihre Nachteile hat. Geht nicht dadurch etwas von seinem Feuer verloren? Begriffsuntersuchungen allein können die inzwischen erkaltete Lava des reformatorischen Feuers nicht wieder zum Fließen und zum Strömen bringen.

Wie schwierig es ist, diesem Feuer gerechtzuwerden, das zeigt sich auch in der Aufgabe der Übersetzung. Gerade bei wörtlicher Anlehnung an den Text wird manches, was der Lateiner in knapper, geballter Form hinwirft, doch recht umständlich. Das allzu wörtliche Übersetzen ist eben nicht immer hilfreich. So sollte man *affectus* nicht mit Affekt wiedergeben, wie Pöhlmann das meist tut, und *qualitas animae* nicht mit Qualität der Seele. Die bei uns gebräuchlichen Worte haben eben nicht mehr denselben Sinn.

Diese Anmerkungen sollen dem Lob für Pöhlmanns ausgezeichnete und umfassende Arbeit keinen Abbruch tun. In der Frage: kongenial, aber etwas frei, oder wortgetreu und darum da und dort etwas umständlich, wenn auch von wenigen Ausnahmen abgesehen gut verständlich – in dieser Frage hat Pöhlmann den zweiten Weg gewählt. Und das entspricht seiner Grundintention: mit allem Fleiß einem großen Werk dienen und dienend es heuti-

gem Verstehen, Lieben und Glauben erschließen. Das ist denn auch in vorzüglicher Weise gelungen, und so können wir abschließend dem hier angezeigten Buch nur eine weite Verbreitung in allen Kirchen und Konfessionen wünschen.

Johannes Heinrich Schmid

#### Weitere Literatur:

\* *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Hg. Wilhelm H. Neuser. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. 277 S., DM 39,80

Hans-Jürgen Goertz. *Antiklerikalismus und Reformation: Sozialgeschichtliche Perspektiven*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1571. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 140 S., DM 22,80

Berndt Hamm, Bernd Moeller und Dorothea Wendebourg. *Reformationstheorien: Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 139 S., DM 24,80

Thomas J. Müller. *Kirche zwischen zwei Welten: Die Obrigkeitsproblematik bei Heinrich Melchior Mühlenberg der deutschen Lutheraner in Pennsylvania*. Transatlantische Historische Studien 2. Stuttgart: Steiner, 1994. 302 S., DM 120,-

*Quellen zur Reformation 1517-1555*. Hg. Ruth Kastner. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 16. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. 553 S., DM 94,- (für Mitglieder)

Robert Stupperich. *Westfälische Reformationgeschichte: Historischer Überblick und theologische Einordnung*. Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 9. Bielefeld: Luther, 1993. 265 S., DM 48,-

## 5. Neuzeit

---

*Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen: Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*. Hg. Karl Pestalozzi und Horst Weigelt. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 355 S., 17 Abb., DM 138,-

---

Im November 1991 gedachte man in Zürich mit einem Symposium der 250. Wiederkehr des Geburtstages von Johann Kaspar Lavater (1741-1801). Der

vorliegende Band enthält die zwanzig Vorträge, die während dieser vom Zwingliverein Zürich in Zusammenarbeit mit der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus veranstalteten Tagung gehalten wurden. Ihre Bandbreite spiegelt das weitgespannte Interesse Lavaters und macht deutlich, »welche mannigfaltigen Impulse von diesem rastlos tätigen, nach vielen Richtungen aufmerksamen und Kontakte knüpfenden Geist auf Theologie und Kirche, Literatur und Kunst, Psychologie, Pädagogik und Politik im 18. Jahrhundert ausgingen« (S. 5). In seinem umfangreichen Werk befaßte er sich »mit theologischen, pastoral-theologischen, pädagogischen, psychologischen und physiognomischen sowie politisch-patriotischen Themen« (S. 79). Infolgedessen eröffnen sich ganz unterschiedliche Zugänge zu Lavater. Dem trägt der Tagungsband Rechnung, indem er Lavater als Theologe (S. 23-165) und Physiognomiker (S. 166-259) vorstellt und sein Verhältnis zu den Zeitgenossen (S. 260-347) erörtert.

Eröffnet wird der sorgfältig edierte Band mit der Wiedergabe des einführenden Vortrages von Max Wehrli über »Lavater und das geistige Zürich« (S. 9-22). Er stellt heraus, daß Lavater sich zwar »sein ganzes Leben hindurch als Dichter« gab, er »aber zuerst und zuletzt ... doch Gottesmann und Theologe« (S. 13) war. Für diese Einschätzung sprechen nicht zuletzt die heute noch erhaltenen oder belegten 1.783 Predigten Lavaters. Vor allem seit 1768 habe er »zu einem radikalen, unbedingten und darum nun zuversichtlichen Christusglauben« gefunden, der sich in einem Biblizismus von »fast stürmischer Glaubenszuversicht« äußerte. Dabei verschoben sich allerdings die Gewichtungen. »Christus wird aus dem heilsgeschichtlichen Mittler eine jederzeit erfahrbare, gegenwärtige Kraft und Wirklichkeit. Ja, wenn die Erlösung durch Christus ernstzunehmen war, dann mochte der gläubige, christusförmig gewordene Mensch sogar selbst übernatürliche Kräfte spüren« (S. 14). Dadurch kam Lavater auch zur Apokatastasis, der Wiederbringung aller Dinge. Wohl mit Rücksicht auf die Zürcher Zensur behandelte er sie vorsichtig, war aber der Überzeugung, daß der Gott der Liebe die ewige Verdammnis der Sünder nicht zulassen könne (S. 15). Auch Lavaters monumentale »Physiognomik« (allein seine heute in der Porträtsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek befindliche entsprechende Sammlung umfaßt ca. 22.300 Blätter!) ist von seiner Theologie her zu begreifen. Nicht umsonst steht als Motto »Gott schuf den Menschen sich zum Bilde« über dem Werk. Deshalb kann »man sagen, daß Lavaters *Physiognomik* nichts anderes ist als die Suche des Gesichts Christi« (S. 18).

Die Vorträge zu »Lavater als Theologe«, auf die wir uns hier beschränken, beginnen mit einem ganz nach den Quellen gearbeiteten Aufsatz von Gerhard Ebeling: »Genie des Herzens unter dem *genius saeculi* – Johann Caspar Lavater als Theologe« (S. 23-60, davon S. 36-60 Anmerkungen!). Wie Wehrli betont auch Ebeling den Christozentrismus Lavaters und seinen ständigen Bezug auf die Bibel. Sie »hatte für ihn von Anfang an eine unangefochtene

Autorität von innerer Evidenz. Das durchzieht wie ein roter Faden sein Leben« (S. 26). Gegensätzlichen Empfindungen war er gleichwohl ausgesetzt, deren Spuren in seinem Werk die Forschung seit langem diskutiert. Ebeling geht davon aus, daß Lavater »zwischen der Sturm-und-Drang-Phase der siebziger Jahre und der durch die Französische Revolution überschatteten letzten Dekade des Jahrhunderts ... eine Periode denkerischer Vertiefung durchlaufen« hat, »nicht etwa im Gegensatz zur Konzentration auf Bibel und Christus, sondern zugunsten ihrer desto lebendigeren Erfassung« (S. 27). Auf dieser Basis kann Ebeling ihm auch eine aktuelle Bedeutung abgewinnen, womit er seinen tiefschürfenden Beitrag abschließt: »Wie nur ganz wenigen Theologen, zumal in der Neuzeit, ging es Lavater um die Glaubensgewißheit als den Kardinalpunkt.« Und damit hat er »uns eine Frage hartnäckig aufgegeben, die mitten im Zerfall des Christentums das Zentrum des christlichen Glaubens betrifft. Uns als Christen und Theologen kann das gar nicht andrängend genug zu Herzen gehen. Für diese Herausforderung sei Lavater – weit über Zürich hinaus – gedankt« (S. 35).

Klaas Huizing handelt über ›Verschattete Epiphanie. Lavaters physiognomischer Gottesbeweis« (S. 61-78). Sein systematischer Beitrag ist nicht leicht zugänglich, was nicht zuletzt der komplizierten Sprache anzulasten ist (z.B. S. 65: »Daß die Entscheidungsmetaphorik der Kerygma-Theologie Antipode zum neoapokalyptischen Stil messianischer und universalgeschichtlicher Theologie sei ...«). Knapp und präzise ist dagegen der Aufsatz von Horst Weigelt über ›Lavater und die Frömmigkeit« (S. 79-91). Frömmigkeit ist nach seinen Ergebnissen für Lavater »eine Angelegenheit des Herzens; sie ist gegenüber theologischen Lehrsätzen ungebunden und unabhängig von bestimmten Riten« (S. 80f). Deshalb konnte er sich auch den kultischen Bräuchen der Konfessionen gegenüber recht unbefangen verhalten und eine solche Frömmigkeit überall, selbst außerhalb des Christentums, finden (S. 85). Diese Haltung machte ihn schließlich frei zur Kritik an weltabgewandter oder weltverneinender Spiritualität, an skrupulösen Formen religiösen Lebens und an jener Frömmigkeit, »die sich bedingungslos an bestimmten theologischen Topoi orientierte« (S. 87). Das schützte Lavater allerdings nicht davor, selbst in Frömmigkeitsformen zu geraten, »die nach evangelischem Verständnis theologisch kaum noch zu verantworten sind« (S. 88).

Rudolf Dellsperger behandelt ›Lavaters Auseinandersetzung mit dem Deismus. Anmerkungen zu seiner Synodalrede von 1779« (S. 92-101). Sukeyoshi Shimbo analysiert ›Geisterkunde und Apokatastasis-Rezeption bei Lavater und Jung-Stilling« (S. 102-113). Gisela Luginbühl-Weber schreibt über »... zu thun, ... was Sokrates gethan hätte«: Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit« (S. 114-148, davon die Hälfte Anmerkungen). Klaus Martin Sauer schließlich beschreibt ›Öffentliche Lehrer und Stellvertreter Jesu. Lavaters Predigtstätigkeit in Zürich« (S. 149-165).

Als Schwerpunkte seiner Verkündigung stellt er heraus: »Erkenntnis und Nachempfindung richten sich auf Jesus; so ist die Annäherung an Gott möglich. Vernunft, Tugend und Glückseligkeit sind die Elemente des Dreiklangs, der Lavaters Predigten immer wieder durchzieht« (S. 154). Vernunft, menschliches Gewissen und biblische Offenbarung standen ihm ohne Widerspruch dabei als Möglichkeiten zur richtigen Gottes- und Menschenkenntnis zur Verfügung. Abschließend weist Sauer darauf hin, daß Lavater »Gefühl und Empfindung in die Predigt einführte« und sich dadurch über »die Menge seiner zeitgenössischen Kollegen deutlich« heraus hob (S. 157). Ein Personenregister (S. 348-354; auf ein Sachregister wurde leider verzichtet) beschließt den Band, der auf vielfältige Weise neue Zugänge zu Lavater eröffnet.

Lutz E. von Padberg

---

Werner Bellardi. *Die Vorstufen der Collegia pietatis bei Philipp Jakob Spener*. TVG Monographien und Studienbücher 388. Gießen: Brunnen, 1994. 159 S., DM 39,-

---

*Habent sua fata libelli* – selten ist die Bemerkung von Terentianus Maurus so zutreffend gewesen wie bei dem Buch von Bellardi, das in der Tat seine Geschichte hat. Das Werk wurde 1930 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau mit einem Preis ausgezeichnet und als Dissertation angenommen. Aufgrund der damaligen prekären Wirtschaftslage beließ Bellardi es bei den geforderten sechs maschinenschriftlichen Exemplaren und verzichtete auf den Druck seiner Arbeit. Bereits 1934 erschien seine Habilitationsschrift *Die Geschichte der ›Christlichen Gemeinschaft‹ in Straßburg 1546-1550: Der Versuch einer zweiten Reformation* (Nachdruck New York, 1971). Eine wissenschaftliche Karriere wurde Bellardi als aktivem Mitglied der Bekennenden Kirche und offenem Gegner des Nationalsozialismus jedoch verwehrt. Statt dessen wurde er 1936 illegaler Beauftragter des Büros Grüber, wofür später sein Name in das ›Tal der Gerechten‹ in der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem aufgenommen wurde. Bellardi wurde Ende 1946 aus Schlesien ausgewiesen und mußte seine Bibliothek zurücklassen. Nicht zuletzt deshalb lehnte er 1947 einen Ruf an die Kirchliche Hochschule Berlin ab und wirkte seitdem als Pfarrer im Evangelischen Diakonieverein Zehlendorf. Ein Exemplar seiner Dissertation geriet auf verschlungenen Pfaden nach Marburg, so daß jetzt der Druck möglich wurde. Das Erscheinen seiner Arbeit hat Werner Bellardi leider nicht mehr erlebt, er ist am 30. Oktober 1993 im neunzigsten Lebensjahr heimgerufen worden.

Verlegerisch ist es natürlich ein Wagnis, ein solches Buch mehr als sechzig Jahre nach seiner Fertigstellung noch zu publizieren. Denn gerade auf dem Gebiet der Spener-Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten viel getan. Deshalb hat sich wohl auch niemand daran gewagt, Bellardis Werk einen Forschungsüberblick zumindest zu den von ihm erörterten Problemen beizugeben. Das ist bedauerlich, hätte man so doch ein vollständiges Arbeitsinstrument in den Händen, aber verständlich. Daher ist bei der Benutzung stets zu berücksichtigen, daß die Literatur auf dem Stand von 1930 ist und jeglicher Fortgang der Diskussion vom Leser selbst zusammengesucht werden muß. Dem Fachmann wird das leicht fallen, während der interessierte Laie sich schon vor erheblichere Schwierigkeiten gestellt sieht.

Umso hilfreicher ist es daher, daß Johannes Wallmann, der Bellardis Werk schon in seiner 1970 erstmals erschienenen Habilitationsschrift *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus* (2. Auflage 1986) benutzt hatte, zu einem Geleitwort (S. XIII-XVII) gewonnen werden konnte. Darin rechtfertigt er den Druck in drei Punkten. Erstens beschäftigt sich Bellardi mit Speners Gedanken der *ecclesiola in ecclesia* und damit mit einer in der heutigen Diskussion an den Rand gedrängten Thematik des Pietismus. Zweitens habe sein Werk eine noch immer beachtenswerte Weite des Horizontes, indem es weniger nach den direkten Vorbildern, sondern vielmehr nach den Vorstufen der *collegia pietatis* frage und dadurch den Spenerschen Pietismus in weitgespannte Zusammenhänge stelle. Drittens fordere die Arbeit Aufmerksamkeit, weil sie eine genaue Untersuchung der Entstehung und Geschichte des *collegium pietatis* in Frankfurt am Main beinhalte und Bellardi der letzte gewesen sei, der die im Zweiten Weltkrieg den Bomben zum Opfer gefallenen dortigen Archivbestände einsehen konnte.

Diese Einschätzung Wallmanns wird durch die Anlage von Bellardis Dissertation durchaus bestätigt. In gleichsam strukturgeschichtlichem Vorgehen skizziert er zunächst Gestalt und Idee der *collegia pietatis* bei Spener (S. 1-27). Dann wendet er sich nach der Klärung von deren Grundideen dem Problem der Vorstufen zu und beginnt seinen kirchengeschichtlichen Durchgang im 16. Jahrhundert. Am Anfang steht die ›Idee der *ecclesiola in ecclesia* in der Reformationszeit‹ (S. 28-79) mit Erörterung einschlägiger Ansätze bei Bucer, Lambert und Luther. Es folgen die ›Vorstufen der *collegia pietatis* im weiteren Sinne (Verwirklichungen einzelner Nebenmotive) in reformatorischer Zeit‹ (S. 80-106) bei Zwingli, Calvin, Lasci und den Flüchtlingsgemeinden. Den Abschluß bildet die ›Entwicklung der Prophezeiversammlungen in England und den Niederlanden bis zu Labadies Separation‹ (S. 107-153). Damit zeigt sich in der Tat die Möglichkeit, »ein übersehbares Bild von der Herkunft der in Speners *collegia pietatis* aufgezeigten Motive und der Mannigfaltigkeit ihrer Vorstufen zu geben« (S. 155). Das rechtfertigt den Druck von Werner Bellardis preisge-

krönter Dissertation und macht ihre Lektüre auch nach verändertem Forschungsstand noch gewinnbringend.

Lutz E. von Padberg

---

August Hermann Francke. *Segensvolle Fußstapfen: Geschichte der Entstehung der Halleschen Anstalten von August Hermann Francke selbst erzählt*. Bearbeitet und herausgegeben von Michael Welte. TVG Klassiker. Gießen: Brunnen, 1994. 506 S. 16 Faksimiles, DM 69,-

---

Franckes im Januar 1694 begonnenen ›Glauchaschen Anstalten‹ – so der ursprüngliche Name nach der Entstehung in der Halleschen Vorstadt Glaucha, die Bezeichnungen ›Franckesche Stiftungen‹ oder ›Hallesche Anstalten‹ sind späteren Datums – sind ein bis auf den heutigen Tag lebendiges einzigartiges Zeugnis für das aus dem Glauben erwachsene soziale Engagement des Pietismus. Aus bescheidenen Anfängen, der berühmten Spende von 4 Talern und 16 Groschen nämlich (S. 1, 29, 141), entstand in einem Zeitraum von fünfzehn Jahren »eine Stadt in der Stadt mit hervorragenden Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, mit landwirtschaftlichen und gewerblichen Betrieben« (S. IX). Erwachsen aus den eher unscheinbaren Herausforderungen der Gemeindefarbeit in Glaucha, entwickelten sich Franckes Aktivitäten zu einer großen Gesamtkonzeption, die auf eine umfassende Bildungs- und Gesellschaftsreform im Sinne des Pietismus zielten. Diese Perspektive hat Francke in dem bekannten ›Großen Aufsatz‹ von 1704 (aktualisierte Fortschreibungen 1709, 1711 und 1716; 1962 von Otto Podczeck kritisch ediert) entfaltet. Das gesamte, für damalige Verhältnisse außerordentlich moderne Werk gehört zweifelsohne zu den größten Kulturleistungen des Pietismus.

Francke selbst hat die Geschichte der Glauchaschen Anstalten von 1694 bis 1709 ausführlich in den ›Fußstapfen‹ beschrieben. Sie erschienen erstmals 1701 und dann 1709 in dritter Auflage mit sieben aktualisierten Fortsetzungen. Diese Arbeit diente nicht zuletzt dazu, in der scharfen Auseinandersetzung zwischen lutherischer Orthodoxie und Pietismus diesen vor Vorwürfen und Verunglimpfungen zu schützen. Dementsprechend ist sie auch zum Teil im Zusammenhang mit einer Visitation des Waisenhauses durch eine kurfürstliche Untersuchungskommission entstanden. Den Quellenwert der ›Fußstapfen‹ hat kürzlich Peter Weniger abschließend diskutiert (›Anfänge der ›Franckeschen Stiftungen‹«, *Pietismus und Neuzeit* 17 [1991], S. 95-120). Entscheidend ist demgegenüber, wie Francke selbst seine Arbeit verstanden hat. Dies kommt in der Themaformulierung deutlich zum Ausdruck: ›Die Fußstapfen Des noch lebenden und waltenden liebrei-

chen und getreuen GOTTES / Zur Beschämung des Unglaubens / und Stärkung des Glaubens ...» Francke präsentiert demnach die Anstalten als ein göttliches Werk, als aus dem Glauben erwachsene realistische Darstellung des Reiches Gottes auf Erden. Mögen sich darin auch historische Entwicklung und gläubige Rückschau vermengen, so ist damit gleichwohl Franckes geistliche Triebkraft angezeigt.

Dieses zentrale Werk hat nun verdienstvollerweise Michael Welte in der Fassung von 1709 (die als Druckvorlage dienende Ausgabe befindet sich im Privatbesitz des Herausgebers) in einer wohlfeilen Ausgabe allen interessierten Lesern zugänglich gemacht, nachdem es bisher nur in kurzen Auszügen erhältlich war (*August Hermann Francke: Werke in Auswahl*, Hg. Erhard Peschke [Berlin, 1969], S. 31-55). Die »Einführung« (S. IX-XXVI) informiert knapp über die Entwicklung der Anstalten und die Textgeschichte der »Fußstapfen« (die Datierungen der Fortsetzungen werden im Inhaltsverzeichnis leider nicht angegeben). Der Text wird unverändert wiedergegeben. Eine sehr nützliche Zeittafel (S. 465-479) sowie Register, Worterklärungen und Übersetzungen (S. 480-506) machen das Buch, das nicht den Anspruch einer kritischen Ausgabe erhebt, leicht benutzbar.

In der letzten Ausgabe seines Berichtes hat Francke den Titel von »Fußstapfen« in »Segensvolle Fußstapfen« verändert, damit an Psalm 65,12 erinnernd: »Du krönst das Jahr mit deinem Gut, und deine Fußstapfen triefen von Segen«. Ziel des Herausgebers ist es, »dem heutigen Leser den Bericht über die ganze Fülle des Segens zugänglich zu machen« (S. XXIV). Welte schließt seine Einführung mit einem Francke-Zitat: »Unser Kapital, darauf wir uns verlassen, ist die unaussprechlich große Liebe und Treue und die gnädige Fürsorge Gottes des Allerhöchsten, samt seiner unendlichen Größe, Stärke und Allmacht« (S. XXVI und 460; die falsche Angabe in Anm. 64 ist dementsprechend zu ändern). An die Nutzung dieses Kapitals gerade auch im sozialen und diakonischen Bereich sollten Franckes »Fußstapfen« den heutigen Pietismus erinnern und mahnen. Der Edition Weltes ist deshalb weite Verbreitung zu wünschen.

Lutz E. von Padberg

---

Rolf-Egar Gerlach. *Carl Brockhaus: Ein Leben für Gott und die Brüder*. TVG Monographien und Studienbücher 386. Gießen: Brunnen; Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1994. 352 S., DM 39,80

---

Die vorliegende Monographie über den Gründer und Gestalter der deutschen »exklusiven« Brüderversammlungen, Carl Brockhaus, darf als ein wichtiger Meilenstein in der Geschichtsforschung der sogenannten Christli-

chen Versammlung und darüber hinaus auch der gesamten Freikirchenforschung gelten. In akribischer Kleinarbeit skizziert der Autor das Leben und die Theologie des leider vergessenen und vielfach verkannten Evangelisten, Bibellehrers und Bibelübersetzers und bietet zudem eine Prosopographie des gesamten deutschen Brüdertums.

Der Autor verfolgt nach einer (leider zu kurzen) Einführung in die englischen Wurzeln der Brüderbewegung die Biographie von Carl Brockhaus. Ausführlich wird auf seine Wirksamkeit innerhalb des »Evangelischen Brüdervereins« in Elberfeld eingegangen, wo Brockhaus mit anderen wichtigen Freikirchengründern und Erweckungsgestalten zusammenarbeitete (Grafe, Alberts, Neviandt, Ribbeck, Köbner). Intensiv und fachkundig wird nach den Gründen der Trennung im Brüderverein von 1852 gefragt. Wegen der schlechten Quellenlage fällt die Darstellung des Wirkens von Brockhaus ab 1853 kürzer aus, ohne daß wesentliche Lebensstationen im Dunkel blieben. Besonders wertvoll – auch weil erstmals dargestellt – ist Kapitel fünf mit Ausführungen über die Lehre von Brockhaus. Hervorgehoben werden anhand ausführlicher Zitate seine Bibeltreue, der christozentrische Ansatz seiner Verkündigung, seine zu Diskussionen führende Heiligungslehre, die Ekklesiologie mit der scharfen Absonderungslehre, das Abendmahlsverständnis und die spezifisch prämillenniaristische Eschatologie (S. 167-210), die über die Brüderbewegung hinaus auch andere Freikirchen und Gemeinschaftskreise beeinflusste (Dispensationalismus). Hier finden sich die wesentlichen Elemente der Brüder«theologie«, die bis heute vorherrschend sind. Dabei wird immer wieder die Eigenständigkeit Brockhaus' von Darby betont, der z.B. in der Tauffrage ganz andere Wege ging. Wohl erstmals werden auch plausible Hinweise auf eine mögliche »Wiedertaufe« von Brockhaus vermittelt (S. 87). Interessant sind zudem die Ausführungen in Kapitel sieben über das Verhältnis von Brockhaus zu anderen Denominationen, die er alle als fehlerhaft und unbiblich ablehnte, weshalb er auch der Allianzarbeit distanziert gegenüberstand. Im Anhang bietet Gerlach noch einige wichtige Dokumente aus der frühen Brüdergeschichte. Verschiedene Register und eine ausführliche Bibliographie runden das gelungene Werk ab.

Leider fehlt der Biographie eine tiefere Einbettung in den zeitlichen Hintergrund der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ohne daß dadurch allerdings Aspekte verzeichnet würden. Einige Abschnitte gleiten jedoch ins Erbauliche ab (z.B. die Ausführungen über die Ehe). Die Zitate sind oftmals zu lang und ermüden den Leser. Zudem verwirren manche rein additiven Fußnotenbelege, weil sie wenig differenziert viele Quellen unterschiedlichster Qualität aneinanderreihen. Hier wäre weniger mehr gewesen. Der Forschungsüberblick in Kapitel acht wäre am Anfang der Arbeit dienlicher gewesen. Trotz aller Tiefgründigkeit wünschte man sich manche theologischen Aspekte doch ausführlicher: nur in einem Satz wird z.B. auf die

Stellung der Frau in den »Brüder«-Versammlungen eingegangen (S. 196). In der Eschatologie werden keine Hintergrundinformationen über den Prämillenniarismus herangezogen. Der Autor irrt auch in der Meinung, Brockhaus stände mit seiner strengen Verbalinspiration in der Tradition von J.T. Beck, der einen wesentlich offeneren Standpunkt als Brockhaus vertrat.

Unverständlich in der sonst sehr sachlichen Arbeit sind manche pauschalen Werturteile des Autors in Kapitel 9, die man fast als polemische Ohrfeigen für heutige Brüdergemeindler empfinden könnte. Gerlach wirft ihnen »elendes pharisäisches Herabsehen auf andere« vor, was in der Wortwahl sicher danebengegriffen ist. An anderer Stelle spricht er gar von »sektierischen Elementen« innerhalb der Versammlungen (S. 224). Trotzdem spürt man dem engagierten Verfasser eine starke Sympathie für Brockhaus und die frühe Brüderbewegung ab, die ihn zu einer Art distanzierter Liebhaber des untersuchten Gegenstandes macht. Seine offenen Worte der Kritik decken sich übrigens mit einer augenblicklich beachtlichen internen Diskussion innerhalb der »exklusiven Brüder« über eigene Fehler und Lieblosigkeiten der Vergangenheit.

Bei aller Kritik darf man der Arbeit insgesamt aber nur gute Noten ausstellen. Eine lang bestehende Lücke in der Erforschung der Brüdergeschichte wurde hier in einer gründlichen Art und Weise geschlossen. Jeder, der sich intensiver mit einer der klassischen Denominationen auseinandersetzen will, die selbst nie eine Denomination sein wollte, wird in Gerlachs Werk reichen Stoff finden.

*Stephan Holthaus*

---

Hans-Jürgen Goertz. *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*. Enzyklopädie deutscher Geschichte, 20. München: Oldenbourg, 1993. 146 S., DM 29,80

---

Mit der Darstellung der »Religiöse(n) Bewegungen in der frühen Neuzeit« liegt wieder ein Band der auf ca. 100 Bände projektierten »Enzyklopädie Deutscher Geschichte« vor. Zur rechten Beurteilung dieses und der anderen Bände ist es unerlässlich, sich immer wieder die Zielsetzung der gesamten Reihe vor Augen zu halten. Sie »soll für die Benutzer – Fachhistoriker, Studenten, Geschichtslehrer, Vertreter benachbarter Disziplinen und interessierte Laien – ein Arbeitsinstrument sein, mit dessen Hilfe sie sich rasch und zuverlässig über den gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse und der Forschung in den verschiedenen Bereichen der deutschen Geschichte informieren können.« (Aus dem Vorwort des Hg., S. V). Diese Zielsetzung bewirkt zweierlei: Einerseits ist es in der Tat möglich, einen sehr raschen

Einblick etwa in das sehr komplexe Thema der religiösen Bewegungen zu erhalten, andererseits wird dem Vf. ein Korsett angelegt, was eine gleichmäßige Darstellung des gesamten Stoffes nahezu unmöglich macht.

Die Anlage der Reihe zwingt den Vf., sich an eine strenge Ordnung zu halten. So wird im ersten Drittel des Bandes (S. 3-58) ein »Enzyklopädischer Überblick« über die religiösen Bewegungen der frühen Neuzeit geboten, der sich nach einer kurzen Einleitung (S. 3-5) in eine Darstellung der »Geschichte der religiösen Bewegungen« (S. 6-58) und der »Probleme und Tendenzen der Forschung« (S. 59-110) aufteilt. Das letzte Drittel des Bandes (S. 111-141) ist einer ausführlichen Auswahlbibliographie zu den einzelnen dargestellten Unterthemen vorbehalten, die jeweils noch einmal – wenn möglich – untergliedert werden in die Abschnitte »Quellen«, »Bibliographien«, »Forschungsberichte« und »Darstellungen und Untersuchungen«. Ein Personenregister rundet den Band ab, ein Ortsregister dagegen fehlt. Neben dieser formalen Beschreibung kann an dieser Stelle schon angemerkt werden, daß dem Vf. eine angenehme sprachliche Darstellung des Stoffes gelungen ist; die Gefahr, die bei enzyklopädischen Entwürfen lauert, in solcher Dichte die Inhalte so darzubieten, daß es dem nicht völlig sachkundigen Leser Mühe bereitet, dem Gedankengang folgen zu können, ist sicher umschifft worden. Schon allein dadurch ist eine Hauptaufgabe solch eines Werkes, »Lust auf mehr« zu machen, gelungen. Vf. stellt die »Geschichte der religiösen Bewegungen« in drei Hauptthemenkreisen dar: Unter der Überschrift »Im reformatorischen Aufbruch« (S. 6-20) wird zuerst »Die Wittenberger Bewegung« (S. 7-11) dargestellt. Hier wird im wesentlichen die Auseinandersetzung zwischen Karlstadt und Luther und das in gewisser Weise dazu gehörende Auftreten der »Zwickauer Propheten« beschrieben. Auf S. 11-15 folgen eine knappe Darstellung der Wirksamkeit Thomas Müntzers und schließlich der schweizerischen Täufer (S. 15-20). Die dichte Darstellung bringt zwar nur die notwendigen, aber zur Charakterisierung der jeweiligen Themenkreise wichtigen Daten, so daß sich der Leser schnell einen Überblick verschaffen kann, zumal die wichtigsten Namen und Begriffe (etwa »Priestertum aller Gläubigen«, die Auseinandersetzungen um »Säuglings- und Glaubenstaufe«, der Bruch mit der Zwinglischen Reformation) noch einmal am Seitenrand ausgewiesen sind.

Der zweite Hauptthemenkreis befaßt sich mit der »Entfaltung der Bewegungsvielfalt« (S. 20-44). Hier werden zunächst die mittel- und oberdeutschen Täufer vorgestellt (S. 20-24) und sie dabei als sich unterschiedlich weiterentwickelnde Erben Thomas Müntzers bestimmt. Als die wichtigsten Vertreter werden dabei Hans Hut, Hans Römer, Hans Denck und Melchior Rinck genannt. Andere unbedeutendere Personen und Gruppen (z.B. die Sabbatarier, die sich mit Caspar Schwenckfeld auseinandersetzten) werden nur gestreift. Im zweiten Unterabschnitt wird die Darstellung fortgeführt unter dem Gedanken »Von der Bewegung zur Organisation: Schweizer

Brüder und die hutterischen Bruderhöfe« (S. 24-29). Waren im ersten Abschnitt einzelne Führer oder Gruppen der Täuferbewegung dargestellt worden, die noch nicht im Detail organisatorisch erfaßt waren, so werden hier nun etwa die »Schleitheimer Artikel« von 1527 als »Gründungsdokument einer Freikirche« (S. 24) und andere konstituierende Aktivitäten beschrieben. Als eine noch bis heute existierende Gruppe sei an dieser Stelle nur auf die Bruderhöfe der Hutterer verwiesen. Der dritte Unterabschnitt widmet sich dem »niederdeutsche(n) Täufern und (den) stillen Mennoniten« unter dem Themastichwort »Die Verwirklichung apokalyptischer Visionen« (S. 29-36). In seiner Darstellung nimmt der Vf. den Ausgangspunkt bei Melchior Hoffman, der mit den Stichworten »endzeitliches Sendungsbewußtsein«, »monophysitische Christologie« und »rigoristische Heiligungsethik« vorgestellt wird. Von Hoffman aus wird der Gedanke weitergeführt zu den von ihm beeinflussten Bernhard Rothmann, Jan Mathys und Jan Bockelson als Jan van Leiden, die 1534/35 in Münster eine apokalyptische Täuferherrschaft aufzurichten versuchten. Als Nachfahren Melchior Hoffmans, die – im Gegensatz zu den Münsteranern – auf jegliche Gewalt bei der Umsetzung ihrer Ideen verzichteten, werden David Joris und Menno Simons beschrieben. Zu letzterem schreibt der Vf. zusammenfassend: »Seine Gemeinde, eine friedfertige Metamorphose des revolutionären melchioritischen Täufern, haben die Tradition der täuferischen Freikirche im niederdeutschen und niederländischen Raum begründet und als Mennonitengemeinden bis heute überlebt« (S. 33). Zum Abschluß werden die durch eine unterschiedlich rigoros gewertete Ethik begründeten Richtungsstreitigkeiten der niederdeutschen Täufer in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts dargestellt. Der vierte Unterabschnitt ist schließlich den Themenkreisen »Spiritualisten, Antitrinitarier, »freie Geister«« gewidmet (S. 36-44). Hier werden die »Grundzüge des spiritualistischen Denkens« im Verhältnis zur reformatorischen Rechtfertigungslehre und dann ihre bedeutendsten Vertreter Kaspar von Schwenckfeld und Sebastian Franck vorgestellt. Die Antitrinitarier werden v.a. durch eine kurze Darstellung ihres bekanntesten Vertreters, des in Genf wegen seiner Theologie hingerichteten Michael Servet, gewürdigt. Als »freie Geister« werden zu guter Letzt Paracelsus, Jakob Böhme und die Engländerin Jane Leade erwähnt.

Der dritte und letzte Abschnitt des Enzyklopädischen Überblicks (S. 44-57) ist dem »Radikale(n) Pietismus und (den) freikirchlichen Anfänge(n)« gewidmet. Zunächst versucht der Vf. den Pietismus definitorisch einzugrenzen und dabei zwischen dem radikalen und dem innerkirchlichen Pietismus zu unterscheiden, wenn er auch auf die Unmöglichkeit, beide sauber voneinander zu trennen, hinweist. Als »Grundzug« aller pietistischen Ausrichtungen weist er auf den – von Martin Schmidt herausgearbeiteten – Wiedergeburtsgedanken hin. Den Ausgangspunkt in der Darstellung der historischen Entwicklung nimmt der Vf. bei den labadistischen Hausgemein-

den (S. 46f), die über den Frankfurter Juristen Johann Jakob Schütz auch den sich separierenden lutherischen Pietismus beeinflusst haben. Als Vertreter »separatistische(r) Initiativen« werden dann das Ehepaar Johann Wilhelm und Eleonora Petersen, der Verfasser der »Unparteiischen Kirchen- und Ketzehistorie« Gottfried Arnold, der unruhige Geist Johann Konrad Dippel und Ernst Christoph Hochmann von Hohenau kurz dargestellt. Neben diesen Einzelpersönlichkeiten findet sich ein Abschnitt über die bekanntesten radikalpietistischen Gruppen (die Buttlersche Rotte, die Wetterauer Inspirierten, die Ronsdorfer Sekte und die Schwarzenauer Neutäufer). Die Darstellung endet schließlich mit Hinweisen auf die Herrnhuter, Quäker und Remonstranten, die als Beispiele neuer freikirchlicher Anfänge genannt werden.

Der zweite Teil des Bandes widmet sich der Forschungsgeschichte und -lage. Einem ersten Abschnitt, der Fragen der Definition, Typisierung und gesellschaftlicher Einordnung der vorgestellten religiösen Bewegungen erörtert (S. 59-66), folgen Forschungsüberblicke zur Müntzer-Forschung (S. 66-75), Täuferforschung (S. 75-89), Erforschung des Spiritualismus (S. 89-100) und des radikalen Pietismus (S. 100-107). Ganz formal betrachtet fällt die Inkongruenz auf, die dadurch entsteht, daß – im Gegensatz zum historischen Überblick – dem Spiritualismus ein selbständiger Abschnitt gewidmet wird. Ohne diesen Forschungsbericht im einzelnen darzustellen, ist hier darauf zu verweisen, daß es dem Vf. gelungen ist, in den für einen Nichtspezialisten der Erforschung des linken Flügels der Reformation und der Täufergeschichte nahezu undurchdringbaren Wald von Editionen und Forschungsarbeiten eine Schneise zu schlagen, die hilft, die vorgelegten Ergebnisse besser strukturiert zu erkennen. Man kann sich dem Urteil des Vf. an dieser Stelle mit Sicherheit anvertrauen, wenn man die Liste seiner in den letzten Jahren veröffentlichten Arbeiten zur Müntzer- und Täuferforschung betrachtet. Kritischer hingegen muß das Urteil ausfallen, wenn man den Abschnitt über den radikalen Pietismus betrachtet. Gewiß leidet die Kirchengeschichtsforschung nach wie vor an dem – vom Vf. zum Eingang des Abschnitts (S. 100) beklagten – »Mangel an Arbeiten zum radikalen Pietismus«. Es fällt jedoch auf, daß der Vf. sich in seiner Darstellung sehr stark auf ältere Beurteilungen des Pietismus bezieht. Die Spannung zwischen den Deutungskonzeptionen Emanuel Hirschs und Martin Schmidts (S. 101f) ist längst durch neuere Arbeiten Johannes Wallmanns überwunden (z.B. »Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener«, in: *Pietismus und Neuzeit* 3 [1977], S. 7-31). Die Forschungsberichte, die der Vf. für seine Darstellung intensiv benutzt, sind durchweg ca. 20 Jahre alt (Ausnahme: Hans Schneider, »Der radikale Pietismus«, 1982/83). Das ist gerade für eine Darstellung der Pietismusforschung im allgemeinen und des Radikalpietismus im besonderen überaus problematisch, nachdem eine intensive Forschungsarbeit (die gewiß noch ausgedehnt

werden kann) in diesen beiden Dekaden erst richtig begonnen hat. So wäre es sicher besser gewesen, anstatt – oder mindestens neben – einer zufällig wirkenden Auswahlbibliographie zum radikalen Pietismus auf die Pietismusbibliographie in *Pietismus und Neuzeit* hinzuweisen, die jährlich mit den neuesten Veröffentlichungen, auch zum Radikalpietismus, ergänzt wird. An dieser Stelle mögen noch drei kleine Hinweise geliefert werden: Nr. 418 und 465 der Bibliographie sind identisch (das wird trotz des Querverweises nicht völlig deutlich), die Literaturangabe von Nr. 390 ist unvollständig (es handelt sich offensichtlich um einen Beitrag innerhalb eines Gesamtwerkes, das leider nicht angegeben ist), und schließlich ist für eine Bibliographie gerade des radikalen Pietismus das Werk von Max Goebel, *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche* (Bd. 1-3), Koblenz 1849-1860, das jüngst in einem Reprint vom Brunnen Verlag (Gießen, 1992) wieder zugänglich gemacht wurde, unerlässlich (v.a. die Bände 2 und 3, in denen der – nach der Terminologie Goebels – Separatismus allgemein wie in den verschiedensten Ausprägungen über etliche hundert Seiten dargestellt wird).

Man darf gespannt sein auf die Darstellung des »Kirchlichen Pietismus«, die hier bewußt ausgespart blieb (und wohl dem – noch nicht vergebenen – Band *Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jh.* vorbehalten ist). Ob die Aufteilung der Darstellung des Pietismus glücklich war und ob die zu erwartende Darstellung in einem Band, der ein überaus weitgespanntes Feld darzustellen hat, in dem Maße gelingen wird, wie es der »bedeutendsten Frömmigkeitsbewegung des Protestantismus nach der Reformation« (M. Brecht) angemessen ist, bleibt abzuwarten.

Die zuletzt angeführten kritischen Bemerkungen mindern keinesfalls das Verdienst eines Buches, das eine enzyklopädische Einführung in religiöse Bewegungen bieten will, die im Bewußtsein der kirchlichen Tradition oft an den Rand gedrängt und/oder mit dem Odium des Sektiererischen und Schwärmerischen in einer Weise behaftet wurden, die eine sachliche Bearbeitung schwer machten. Deshalb ist die klare und an dem Stoff orientierte Darstellung ebenso erfreulich wie die Tatsache, daß diesen Frömmigkeitstraditionen ein selbständiger Band in der Darstellung deutscher Geschichte gewidmet wurde (trotz der kritischen Bemerkungen zum radikalen Pietismus).

Das am Anfang dieser Rezension erwähnte Ziel des Gesamtwerkes ist in dieser Darstellung durchaus erreicht und nicht zuletzt für einen Leser, der sich selbst in der (wie weit auch immer gefaßten) Tradition pietistischer Frömmigkeit verortet, der Lektüre wert.

Klaus vom Orde

Anlässlich der Jubiläumsfeiern zum 150jährigen Bestehen der »Pilgermission« St. Chrischona 1990 wurde mit Christian Friedrich Spittler (1782-1867) einer der bedeutendsten Organisatoren der süddeutschen Erweckungsbewegung durch Dozenten und Absolventen des dortigen Theologischen Seminars gewürdigt. Klaus Haag skizziert im längsten Aufsatz des schmalen Bändchens (»Wohin er mich ruft, dahin gehe ich«. Christian Friedrich Spittler – »Handlanger« im Reiche Gottes«; S. 1-18) die Lebensumrisse Spittlers, nennt die vielfältigen Aufgabenfelder und weist auf die Leitmotive seines Glaubens und Handelns hin. Die folgenden (kurzen) Beiträge beleuchten jeweils Teilaspekte der Biographie und des Schaffens Spittlers.

Klaus vom Orde beschreibt die Freundschaft zu dem Fabrikanten und konservativen Politiker Carl Mez (»Eine Freundschaft für das Reich Gottes. Christian Friedrich Spittler und Carl Mez«; S. 19-26), die über das Dienstliche hinaus – der Geschäftsmann Mez beriet Spittler in kaufmännischen Dingen – durch den brüderlichen Austausch beiden Männern half, in ihren exponierten Positionen standzuhalten.

Eckhard Hagedorn umreißt in seinem erfrischenden Beitrag »C.F. Spittlers Beziehungen zur Badischen Erweckung« (S. 27-34), insbesondere zu Aloys Henhöfer.

Helmut Burkhardt widmet sich in seinem Aufsatz der Beziehung Spittlers zu dem Basler Theologen Wilhelm Martin Leberecht de Wette (S. 35-42). Im Anschluß daran hat Burkhardt die von Spittler selbst zusammengestellte Dokumentation seiner Auseinandersetzung mit de Wette erstmals vollständig ediert (»Einige Briefe der Lehre des Herrn Dr. u. Professor De Wette in Basel betreffend. 1825«; S. 43-75).

In ihrem Bericht über »Christian Friedrich Spittler und die Diakonie« (S. 76-81) sieht Marianne Graf das unermüdliche diakonische Engagement Spittlers in seiner diakonischen Lebenshaltung begründet.

Reinhard E. Frische, der Herausgeber des Bändchens, referiert in seinem Aufsatz (»Den Glauben wirksam weitergeben«; S. 82-89) über »Chr.F. Spittler und die Ausbildung eines missionarischen Laienstandes«. In Spittlers Engagement für die Ausbildung von Laienmissionaren sieht Frische das »Programm einer umfassenden Mobilisierung von Laien im Kontext der Mitverantwortung für eine geistliche Erneuerung im Weltmaßstab« (S. 88).

Karl Albiez stellt in seinem Schlußresümee die Frage »Was Spittler heute der Pilgermission zu sagen hätte« (S. 90-93). Insgesamt entsteht das Bild eines Mannes, der nicht nur ein »Macher« war, was angesichts seines vielfältigen Engagements auf sozialem und missionarischem Gebiet vorder-

gründig ins Auge fällt (1804 Gründung der Basler Bibelgesellschaft; 1815 der Basler Mission; 1820 Gründung der Kinderrettungsanstalt Beuggen, 1833 Taubstummenanstalt Riehen, 1845 Kinderspital Basel, 1852 Diakonissenhaus Riehen; 1840 Gründung der Pilgermission St. Chrischona), sondern darüber hinaus ein zutiefst seelsorgerlicher Mensch.

Thomas Baumann

---

Christine R. Müller. *Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden*. Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 5. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. XXIII, 355 S., DM 110,-

---

Vorliegende im Jahre 1986 angenommene und für die Drucklegung gekürzte Dissertation behandelt anhand umfassender Quellenarbeit die Haltung Bonhoeffers zur Judenfrage im Dritten Reich. Sie schließt damit eine empfindliche Lücke der Widerstandsforschung, denn bisher gab es erhebliche Differenzen in der Beurteilung Bonhoeffers bzgl. der Judenfrage. Für die einen war er die herausragende Ausnahme und der Vorzeigetheologe in einer verworrenen Judenhaltung der Bekennenden Kirche. Für die anderen – besonders jüdische Forscher – galten auch Bonhoeffers Aussagen über die Juden als antijudaistisch und problematisch. Selbst der bekannte Bonhoefferbiograph Bethge, der dem Buch ein interessantes Vorwort voranstellt, mußte zugeben, daß seine Einschätzung der Fragestellung bisher tastend und unsicher war.

Der Autorin gelingt es durch intensive Arbeit an bisher unveröffentlichten Quellen (Archive Bethge, Fam. von Dohnanyi, Chr. Kaiser Verlag), einen Gesamtentwurf über die Theologie und das praktische Handeln Bonhoeffers den Juden gegenüber zu liefern. Ihre Darstellung setzt dabei in gewissem Sinne die Arbeit von Marikje Smid voraus, die sich mehr grundsätzlich mit der Judenfrage in den Entscheidungsjahren 1933/34 auseinandergesetzt hat (vgl. die Rezension über Smid vom Rezensenten in dieser Ausgabe von *JETH*). Dabei beleuchtet Müller Bonhoeffers Haltung auf dem Hintergrund der Judenthematik in der nationalsozialistischen Politik, der Bekennenden Kirche und des Widerstandes. Somit werden geschichtliche, politische und kirchliche Eigentümlichkeiten und Gemeinsamkeiten mit der Zuspitzung auf Bonhoeffer deutlich herausgearbeitet.

Was manche schon ahnten, wird nun durch die Arbeit von Müller in aller Brisanz belegt: die tatsächlich in allen Gesellschaftsschichten vorherrschende Judenfrage war die entscheidende Motivation für Bonhoeffers Opposition, Widerstand und schließlich auch Konspiration gegenüber dem Na-

tionalsozialismus. Schon in seinem Aufsatz »Die Kirche vor der Judenfrage« aus dem Frühjahr 1933 forderte Bonhoeffer den Einsatz der Kirche für alle Juden ein – ob Judenchristen oder mosaische Juden. Gleiches gilt für seinen Beitrag in der Erstfassung des »Betheler Bekenntnisses« vom August des Jahres. Daneben stehen weitere öffentliche Protestaktionen, Briefe und Gespräche mit Gesinnungsgenossen, die Erarbeitung einer eigenständigen »Israeltheologie«, ab 1936 auch die Ablehnung der antijudaistischen »Fluchargumentation« und der Substitutionstheologie. Die Autorin widerlegt damit den Vorwurf, daß Bonhoeffer in seiner Theologie doch ein verkappter Antijudaist gewesen wäre. Bekannt und doch immer wieder beeindruckend erscheinen auch die praktischen Hilfestellungen Bonhoeffers für die verfolgten Juden, insbesondere seine Bemühungen um die jüdischen Exilanten in London. Theoretisches und praktisches Eintreten für die Schwachen waren hier unlösbar miteinander verbunden.

Daß Bonhoeffer mit seinem eindeutigen Philosemitismus sich in der Bekennenden Kirche nicht durchsetzen konnte, hatte vielfältige Gründe. Sein noch junges Alter mag hier ebenso eine Rolle gespielt haben wie die verhängnisvolle Volksnomostheologie vieler Kirchenführer. Selbst seine Vorschläge im »Betheler Bekenntnis« sind ja am Ende nicht übernommen worden, weshalb Bonhoeffer seine Unterschrift unter die letzte Fassung verweigerte. Darüber hinaus zeigt Müller, wie stark der junge Bonhoeffer durch sein soziales Umfeld schon frühzeitig mit der Judenfrage konfrontiert war. Nicht nur daß sein Schwager Gerhard Leibholz selber Jude war, auch die fast selbstverständliche Verbindung mit den Berliner Juden im heimatlichen Ortsteil Grunewald mag hier eine Rolle gespielt haben. Zusätzlich die enge Freundschaft mit dem Juden Franz Hildebrandt. Beide, Leibholz und Hildebrandt, haben die Folgen des Arierparagraphen am eigenen Leibe erfahren müssen.

Erwähnenswert bleiben noch die abwägenden Urteile über die Judenhaltung des Widerstandskreises. Hier wird manche Korrektur vorgenommen (z.B. zur Person Goerdelers) und ein differenziertes Bild gezeichnet. Für eine wie auch immer geartete »Theologie nach Auschwitz« bietet die Arbeit eine Fülle von Anregungen und Denkanstößen. In gut lesbarem und flüssigem Stil vertieft Müller die wachsende Selbstaufklärung über eine verhängnisvolle Vergangenheit. »Tue den Mund auf für die Stummen« (Spr 31,8) als Kernaussage Bonhoeffers für ein Eintreten für die verfolgten Juden sollte auch innerhalb der evangelikalischen Kreise eine neue Herausforderung zur Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit sein.

*Stephan Holthaus*

Dieser neue Band des bekannten Jahrbuches bringt wieder eine Reihe von Aufsätzen, die das anhaltend weitgespannte Interesse der Forschung am Pietismus unter Beweis stellen. Cornelia Niekus Moore handelt über »Praeparatio ad Mortem. Das Buch bei Vorbereitung und Begleitung des Sterbens im protestantischen Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts« (S. 9-18). An Beispielen belegt sie, »welch ausgeprägte Rolle das Buch als Sterbehilfe hatte. In Anlehnung an die Bibel und zusammen mit ihr stützte es sich unmittelbar auf deren Funktion als Heils- und Trostverkünder« (S. 17). Diese bedeutende Form der Erbauungsliteratur diente nicht nur Sterbenden, sondern tröstete auch die Überlebenden.

Pentti Laasonen beschreibt »Die Anfänge des Chiliasmus im Norden« (S. 19-45), die sich im Spannungsfeld kirchenpolitischer Auseinandersetzungen abspielten. Von Markus Matthias wird ein Vortrag über »Collegium pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch« (S. 46-59) abgedruckt. Er unterscheidet nach den Quellen die Collegia pietatis von dem Programm der ecclesiola in ecclesia und weist zunächst auf Differenzen zwischen Luther und Spener hin. Luthers bekannte Vorstellung aus der Vorrede zur Deutschen Messe führt »zu einer inneren Kirche, einer Freiwilligkeitskirche der wenn nicht wahren, so doch zumindest wahrhaftigen Christen, während die ›Volkskirche‹ zu einer Art Erziehungsanstalt verkommen würde«. Spener sei zwar von solchen Gedanken nicht ganz frei gewesen. Aber Luthers »ekkleziologische Erkenntnis von dem prinzipiell kleinen Haufen der wahren Christen widerspricht doch Speners Anliegen einer Kirchenreform, die ja darauf angelegt ist, nicht nur die wahrhaftigen Christen zu sammeln, sondern sie zu erwecken« (S. 51f). Matthias weist nach, daß Speners Begriff der ecclesiola »aus der reformierten, besonders der puritanischen und reformiert-pietistischen Tradition« (S. 54) stammt und dem der Hauskirche nach 1.Kor 16,19 und Phil 1f zuzuordnen ist. Namentlich Theodor Undereycks *Christi Braut unter den Töchtern zu Laodicea* aus dem Jahre 1670 dürfte Spener beeinflusst haben. Auf dieser Basis beschreibt Matthias die Besonderheit des ecclesiola-Konzeptes (S. 55ff), das er als »Speners Antwort auf seine Frage, wie seine Reformvorschläge in die Praxis überführt werden können« (S. 57), versteht und als sein »über die Pia Desideria hinausgehendes, endgültiges Reformprogramm« (S. 59) interpretiert.

Der Aufsatz »Neue Individualität und soziale Unberechenbarkeit. Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus in der ländlichen Bevölkerung Berns in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts« von Urs Zurschmiede (S. 60-69)

skizziert die Reaktionen von Obrigkeit und Kirche auf den sich öffentlicher Kontrolle entziehenden Lebensstil der pietistischen Konventikel. Die Pietisten wurden »vom Staat als unberechenbare Untertanen oder gar als Staatsfeinde aufgefaßt« (S. 68), was sich erst nach Aufhebung des Einheitsbekenntnisses für den bernischen Staat änderte. Mit dem Einsetzen der Aufklärung wurde seit Mitte des 18. Jahrhunderts der Konflikt um die Pietisten zu einer innerkirchlichen Angelegenheit.

Gerhard Schäfer handelt über »Non ad omnes, ad nonnullos quidem pertinens. Der Spekulative Pietismus im Württemberg des 18. Jahrhunderts« (S. 70-97) hauptsächlich am Beispiel von Bengel, Oetinger, Michael Hahn, Philipp Matthäus Hahn und Hölderlin. Die Einbindung des Pietismus in die Landeskirche und die Ausbildung großer spekulativer Systeme unterscheidet den württembergischen Pietismus von dem in allen anderen Gebieten. Zu Recht warnt Schäfer davor, »den Spekulativen Pietismus des 18. Jahrhunderts aus dem Bereich des Pietismus herauszunehmen und in der Philosophie anzusiedeln, er gehört zum württembergischen Pietismus und wächst aus ihm heraus« (S. 97).

Nach Amerika führt der Beitrag von Aaron S. Fogleman, »Herrnhuter Frauen auf dem Weg von Pennsylvania nach North Carolina. Das Reisejournal der Salome Meurer, 1766« (S. 98-116). Es handelt sich um die mit einer Einleitung versehene reizvolle Reisebeschreibung eines sechzehnjährigen, der Herrnhuter Brüdergemeine angehörenden Mädchens. Fogleman hat die herrnhutischen Aus- und Binnenwanderungen nach bzw. in Nordamerika als Quelle in seiner noch unveröffentlichten Dissertation erörtert (»Hopeful Journeys: German Immigration and Settlement in Greater Pennsylvania, 1717-1775«, University of Michigan, 1991).

Ein literaturgeschichtlicher Beitrag stammt von Hans-Georg Kemper: »Vielsinnige »Blumen«-Lese. Zum literarhistorischen Standort Gerhard Tersteegens« (S. 117-142). John E. Wilson schreibt eine quellengesättigte Studie über »Max Goebels »Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden« (1854-1857). Eine hermeneutische Untersuchung« (S. 143-168) und Helmut Obst über »Wilhelm von Kügelgen. Sein Glaubensleben auf dem Hintergrund der religiösen Strömungen seiner Zeit, insbesondere des Herrnhuter Pietismus« (S. 169-182).

Zwei Miszellen sind zu verzeichnen. Martin Brecht fragt, ob mit Hans-Georg Kempers mehrbändigem Werk *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit* (Tübingen, 1987ff) »Endlich eine Geschichte der (religiösen) Lyrik der frühen Neuzeit?« (S. 183-195) vorliegt und muß dies energisch verneinen. Udo Sträter stellt »Überlegungen zu Projekten der Halleschen Pietismusforschung« (S. 196-202) an, deren Einlösung man mit Spannung erwarten kann (dazu meine Hinweise in JETH 8 [1994], S. 97f). Es folgt der diesmal kurz ausgefallene Rezensionsteil (S. 203-229) mit hilfreichen Besprechungen zu Spener-Editionen und Büchern über die Petersens, Francke und La-

vater. Die Pietismus-Bibliographie, mit eigenen Registern versehen (S. 230-263), und das Personen- und Ortsregister (S. 264 [im Inhaltsverzeichnis versehentlich 263]-272) runden den Band ab.

Lutz E. von Padberg

---

Gerhard Schwinge. *Jung-Stilling als Erbauungsschriftsteller der Erweckung: Eine literatur- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung seiner periodischen Schriften 1795-1816 und ihres Umfelds*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 32. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 372 S., 1 Abb., DM 118,-

---

Johann Heinrich Jung gen. Stilling (1740-1817) war Dorfschullehrer, Schneider, Vermessungshelfer, Hauslehrer und kaufmännischer Angestellter, bevor er als 30jähriger Medizin studierte und wegen seiner Staroperationen berühmt wurde. Sie setzte er auch fort, als er als Professor der Kameralwissenschaften in Kaiserslautern, Heidelberg und Marburg lehrte. Von 1803 an lebte er, von allen Amtspflichten freigestellt, am Hofe des Kurfürsten und späteren Großherzogs Karl Friedrich von Baden. Der Erfolg seines Romans »Das Heimweh« machte ihn seit 1795 »zu einem vielgelesenen religiösen Schriftsteller und gleichzeitig zu einem vielgefragten Briefseelsorger« (S. 307). Seine autobiographische »Lebensgeschichte« reicht nur bis zum Jahre 1803, womit es zusammenhängen mag, daß sich die Forschung zwar oft mit Leben und Werk Jung-Stillings befaßt, sein Alter aber meist nicht genügend berücksichtigt hat. Diese Lücke zu schließen schickt sich Gerhard Schwinge mit seiner gelehrten, jeden möglichen Weg beschreitenden Arbeit an. Sie wurde, betreut von Gustav Adolf Benrath, 1993 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz als Dissertation angenommen. Der Autor hat sie neben seinem Beruf als wissenschaftlicher Bibliothekar geschrieben, was allemal eine imponierende Leistung darstellt.

Ziel der Arbeit ist es, »Jung-Stillings Leben und Werk in den Heidelberger Jahren 1803-1806 und in den Karlsruher Jahren 1806-1817, also bis zu seinem Tode, zu erhellen« (S. 14). Schwinge geht davon aus, daß Jung-Stilling seit 1795 eine Wandlung zum religiösen Volksschriftsteller durchgemacht habe, eine These, die bereits in Benraths *TRE*-Artikel von 1988 angedeutet ist (S. 468, nicht S. 469, wie es bei Schwinge S. 20 Anm. 32 steht). Um sie zu untermauern, unterzieht er nach einem einführenden Kapitel über »Abfassung und Verbreitung der periodischen Schriften« (S. 39 [nicht S. 40, wie es im Inhaltsverzeichnis heißt]-49) in vier werkanalytischen Teilen die entsprechenden Arbeiten Jung-Stillings einer eingehenden

Untersuchung. Kapitel 2, auch vom Umfang her Kernstück der Arbeit, behandelt »Der graue Mann, eine Volksschrift, 175-1816 – Sammelschrift zu den Zeichen der Endzeit« (S. 50-183), Kapitel 3 »Der christliche Menschenfreund in Erzählungen für Bürger und Bauern, 1803-1807 – volksmissionarische Erweckungsschrift für den »gemeinen Mann« als Ruf zu Buße und Bekehrung« (S. 184-218), Kapitel 4 »Des christlichen Menschenfreunds biblische Erzählungen, 1808-1816 – Erbauungsschrift zur Verteidigung des alten Bibelglaubens und zur Förderung des Bibelverständnisses« (S. 219-264) und Kapitel 5 »Taschenbuch für Freunde des Christentums, 1805-1816 – unterhaltsame und lehrreiche Erbauungsschrift für das gebildete Publikum« (S. 265-306).

Schwinges Analyse, die hier nicht im Detail vorgestellt werden kann, ist erschöpfend und manchmal auch ermüdend. Sein Werk umfaßt rund 1450 Anmerkungen, so daß das Druckbild auf manchen Seiten von den petit gesetzten Anmerkungen beherrscht wird (z.B. S. 164-182 und 280-293). Wegen ihrer Länge beginnen sie oft nicht auf der zugehörigen Textseite (S. 170f, 195f, 257f). Es kommt auch schon einmal vor, daß sich in einem einzigen Satz innerhalb von zwei Druckzeilen drei (!) Anmerkungsnummern finden. Bei aller verständlichen Liebe zum Detail ist hier doch des Guten zuviel getan worden, und weniger wäre mehr gewesen. Schwinge hätte Platz sparen können, wenn er sich beispielsweise eingestreuter Bemerkungen in den Anmerkungen enthalten hätte, die unnötige Aktualität herstellen wollen (z.B. S. 236 Anm. 80 und 82, S. 241f. Anm. 117).

Das Schlußkapitel untersucht »Die Bedeutung der periodischen Erbauungsschriften Jung-Stillings für seine Geltung als »Patriarch der Erweckung«« (S. 307-336). Schwinge betont, daß Jung-Stilling sich als apokalyptisch-erwecklicher Mahner verstand, der in der Französischen Revolution den Abfall vom Glauben erblickte und den Geist des Antichristen spürte. Damit aber stand für ihn auch die Wiederkunft Christi und die Errichtung seines tausendjährigen Friedensreiches bevor. Deshalb galt es für ihn, auf die Zeichen der Zeit zu achten. Darum wurde er nicht müde, »einerseits die unentschiedenen Namenschristen zu Bekehrung und Erweckung aufzurufen, andererseits die vielen verstreuten und untereinander uneinigen Erweckten, die wahren Christen aller Konfessionen und Gruppen, zur Einigkeit des Geistes zu mahnen« (S. 323f). Zu Recht könne man ihn als Erbauungsschriftsteller bezeichnen, dessen Arbeiten »bereits den Übergang zur volksmissionarischen Traktatliteratur der Erweckungsbewegung erkennen« (S. 325) ließen. Abschließend erkennt Schwinge Jung-Stilling zwar nicht den Titel »Vater der Erweckungsbewegung« zu, weil er »keine Bewegung ins Leben gerufen und keine öffentlich wirkenden Nachfolger gehabt« habe, wohl aber den eines »Patriarchen der Erweckung« (S. 327ff; gegen Benrath, siehe die sich wiederholenden Anm. 94 und 100).

Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 337-356) ist

sorgfältig gearbeitet. Die mehrfache Untergliederung erleichtert allerdings das Auffinden von Titeln nicht unbedingt (unklar bleibt, warum der Aufsatz von Hans Schneider S. 350 so ausführlich kommentiert wird; ebenfalls unklar ist, welche Titel nur in den Anmerkungen erscheinen und welche in das Literaturverzeichnis aufgenommen worden sind). Das Register (S. 357-372) hingegen hätte durch Aufteilung in Orte, Sachen, historische Personennamen und Autoren der Sekundärliteratur an Übersichtlichkeit gewonnen. Übertrieben wirkt es, wenn von modernen Verfassern jeder noch so kurze Verweis in den Anmerkungen als Registerposition erscheint (siehe S. 358 zum Stichwort »Benrath«). Trotz der formalen Schwächen wird Schwinges sorgfältig verlegtes Buch (S. 23 Anm. 47 »selbständig« falsch geschrieben; S. 196 Anm. 60 zu Trautwein irrige Seitenangabe) gewiß die Jung-Stilling-Forschung fördern.

Lutz E. von Padberg

---

Marijke Smid. *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33*. Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990. XXV, 551 S., DM 110,-

---

In dieser umfassenden Heidelberger Dissertation gibt die Autorin einen Gesamtabriß über die Situation des Judentums und das Verhältnis der evangelischen Kirche zu den Juden in den Entscheidungsjahren 1932-1933. Ziel der Arbeit ist eine Zusammenfassung der vielfältigen historischen, soziologischen und kirchengeschichtlichen Untersuchungen zum Gegenstand, insbesondere aus den letzten zwanzig Jahren. Dabei werden auch jüdische Studien mit einbezogen. Die Autorin wendet sich gegen jegliche Pauschalisierungen und bemüht sich um definitorische und theologische Differenzierung.

Dabei bietet die Arbeit wenig Neues. Trotzdem liegt ihr Wert gerade im Zusammenfassen der bisherigen Ergebnisse. In einem ersten Teil beschreibt die Autorin z.B. in einer sehr übersichtlichen und fachkundigen Art die verschiedenen Strömungen des Judentums in der Weimarer Republik. Die innerjüdischen Gruppierungen reichten von den völlig assimilierten Deutschjuden über die Zionisten, das Liberaljudentum bis hin zu den eingewanderten Ostjuden. Die Vielfalt der lehrmäßigen Strömungen führte im so freien Weimarer Staat zu einer inneren Identitätskrise des Judentums. Smid versteht es, die soziologische Struktur des damaligen Judentums in kurzen Zügen zu skizzieren. Insgesamt herrschte eine bürgerlich-mittelständische Gesinnung vor. Bedingt durch die Beschränkungen des Kaiserreiches hatten sich bestimmte Berufsgruppen wie Ärzte, Rechtsanwälte und

Unternehmer als beherrschende Berufsschichten herauskristallisiert. Politisch fand man zunächst in der DDP, später dann in der SPD eine Heimat – ohne daß in diesen Parteien jedoch die bestehende Judenfrage deutlich behandelt worden wäre. Hinzu trat trotz der Religionsfreiheit Weimars ein weiter zunehmender sozial-kultureller Antisemitismus in der Bevölkerung. So kam es zu einem paradox anmutenden Bild: der rechtlichen Freiheit und der zunehmenden Assimilation stand eine zunehmende gesellschaftliche Ausgrenzung gegenüber. Eigenständige intellektuelle Anstrengungen von wichtigen jüdischen Denkern wie Leo Baeck, Hermann Cohn, Martin Buber und Franz Rosenzweig wurden von deutscher Seite kaum zur Kenntnis genommen. Die Parteien Weimars behielten ihren latenten Antisemitismus im Gefolge von Adolf Stoecker bei. Dabei unterscheidet Smid hilfreich zwischen rassischem »Antisemitismus« und einer gesellschaftlichen »Judenfeindschaft« im Deutschland der 20er und 30er Jahre. Ohne Berührungängste kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, daß es 1932/33 tatsächlich eine »Judenfrage« gegeben hat.

In einem ebenso umfangreichen zweiten Hauptteil beschäftigt sich Smid mit der Haltung des Protestantismus in den beiden Schicksalsjahren 1933/34 zu den Juden. Leider bezieht dieser Teil der Arbeit nur ausgewählte und mit einer Ausnahme (Dokumente über Hans Ehrenberg) bisher schon bekannte Quellen von Universitätstheologen und kirchlichen Stellungnahmen ein. Sicherlich hilfreich ist auch hier die weitere Begriffsdifferenzierung durch die Einbeziehung der Formulierung »theologischer Antijudaismus« in Abgrenzung zu »Antisemitismus« und »Judenfeindschaft«. Es erscheint jedoch unverständlich, warum nicht die Untersuchung über die Stellung des »normalen Gemeindegliedes« zur Judenfrage endlich in Angriff genommen wurde. Ohne Frage ist es notwendig, die durch die Arbeiten von Siegele-Wenschkewitz schon bekannten Aussagen und Gutachten der protestantischen Theologieprofessoren darzustellen und auszuwerten. Mit viel Mühe entsteht auch hier ein differenziertes und facettenreiches Bild durch die Untersuchungen der Schriften von Kittel, Lohmeyer, Hirsch, Althaus, Barth, Elert, Seeberg u.a. Auch einige neue Werturteile von Smid sind beachtenswert. Die Rezeption solcher Theologenaussagen an der Pfarrer- und Gemeindebasis bleibt jedoch ebenso im dunkeln wie die Erforschung der Judenhaltung gerade dieser kirchlichen Hauptgruppen. Hier bleibt ein großes Feld für weitere Forschungen.

Interessanter erscheint dagegen der leider recht knappe Hauptteil über die Verlautbarungen der evangelischen Kirchen zur Judenfrage. Auch hier entsteht kein Gesamtbild, weil man sich meistens auf bestimmte Landeskirchen beschränkt. Einiges Neues bringt das Kapitel über Hans Ehrenberg, an dessen Haltung zu Recht trotz seines mutigen Eintretens Kritik geübt wird. Weiterführend sind die Ausführungen über die äußerst problematische Haltung von Walter Künneth zur Judenfrage. Gleiches gilt für die bis-

her m.W. wenig bekannten Aussagen des Gemeinschaftsführers Walter Michaelis bei den Verhandlungen des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses im April 1933 in Berlin, die fast einer vollständigen Legitimation der nationalsozialistischen Repressalien Vorschub leisteten. Ungenügend erscheint dagegen der Abschnitt über die Judenmissionsgesellschaften. Neben der Leipziger Gesellschaft um von Harling hätten hier auch andere Stimmen der Berliner und Kölner Gruppe zu Wort kommen müssen.

In einem dritten Teil beschäftigt sich die Autorin mit der Haltung von Dietrich Bonhoeffer zur Judenfrage. Wie kaum ein anderer zu seiner Zeit hat er die Bedeutung und Brisanz des Antisemitismus im nationalsozialistischen System erkannt. Trotzdem war auch er nicht frei von antijudaistischen Interpretationsmustern. Dieser Sachverhalt ist in einer weiteren Studie der Heidelberger Untersuchungen durch Christine-Ruth Müller intensiver ausgearbeitet und z.T. widerlegt worden (vgl. die Rezension über die Arbeit Müllers in dieser Ausgabe von *JETH*).

Neben der Zusammenschau der verschiedenen Facetten liegt der Wert dieser Dissertation sicherlich in der Herausarbeitung der fragwürdigen theologischen und soziologischen Begründungen protestantischer Theologen zur Judenfrage. Smid systematisiert auch hier wieder hilfreich. Neben einer Volksnomostheologie und einer zeitbedingten Zwei-Reiche-Lehre der konfessionellen Lutheraner treten ein überspitztes Verständnis der Volkskirche, ein unreflektierter Gehorsam gegenüber jeder Obrigkeit und die alte antijudaistische Vorstellung vom Gottesfluch über Israel. Diese theologischen Vorgaben wurden dabei fast nie exegetisch untermauert oder analysiert. Sie verbanden sich fast immer mit der gesellschaftlich vorhandenen Judenfeindschaft, teilweise sogar mit rassischem Antisemitismus. Da der Protestantismus seit der Machtergreifung Hitlers zudem stark mit sich selbst und der Frage nach einer Reichskirche beschäftigt war, trat die Judenfrage in den Hintergrund.

Leider ist es der Autorin nicht gelungen, den ersten und zweiten Teil ihrer Arbeit miteinander zu verzahnen. So stehen sie unverbunden nebeneinander. Trotzdem seien noch einmal die große Quellenarbeit, der gute Aufbau, die ansprechende Gliederung sowie der flüssige Stil und die Systematisierung besonders hervorgehoben. Zu keiner Zeit wurde die Lektüre ermüdend. Auch das Drängen auf eine heilsgeschichtliche Einordnung der Juden für die heutige Theologie soll positiv hervorgehoben werden. Der Appell an einen neuen Dialog mit dem Judentum wird jedoch kaum konkretisiert und bleibt im luftleeren Raum stehen.

*Stephan Holthaus*

---

Philipp Jakob Spener. *Pia desideria: Umkehr in die Zukunft. Reformprogramm des Pietismus*. In neuer Bearbeitung von Erich Beyreuther. TVG Allgemeine Reihe 65. 5., durchgesehene und bearbeitete Auflage. Gießen: Brunnen, 1995 (1. Auflage 1975). XVIII, 93 S., DM 19,80

---

Dankenswerterweise hat der Brunnen Verlag die viel benutzte, weil um leichte Lesbarkeit des Textes bemühte Ausgabe von Speners Programmschrift in neuer Auflage vorgelegt. Weitgehend unverändert geblieben ist die Einführung von Erich Beyreuther. Die von ihm hinzugefügten Zwischenüberschriften hat Albrecht Haizmann neu durchgesehen und überarbeitet. Der entscheidende Vorzug gegenüber den bisherigen Auflagen aber liegt darin, daß jetzt erstmals die jeweils entsprechenden Seitenzahlen der kritischen Ausgabe von Kurt Aland (*Pia desideria*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170, 3., durchgesehene Auflage [Berlin, 1964; davon 3., um einige Anmerkungen ergänzter Nachdruck 1990; 1. Auflage 1955]) angegeben werden, so daß der Vergleich mit dem ursprünglichen Wortlaut Speners erleichtert wird. Verzichtet wurde hingegen auf weiterführende Literaturhinweise. Die Lektüre von Speners Reformprogramm hat bis heute ihren aktuellen Anspruch nicht verloren.

Lutz E. von Padberg

---

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band VII.1 und 2: *Der hochwichtige Articulus von der Wiedergeburt*. [Entstanden 1658-1695] 2., vermehrte Auflage. Frankfurt, 1715 (1. Auflage 1696). Eingeleitet von Jan Olaf Rüttgardt und Dietrich Blaufuß. Teilband 1: *Predigten 1-34* (Titelei, Glückwunschartikel für Erich Beyreuther, Inhalt, Vorwort, Abkürzungsverzeichnis: S. I-XVI; Einleitung: S. 1-121; Reprint: S. [I-XII], 1-572); Teilband 2: *Predigten 35-66. Anhang* (Titelei, Glückwunschartikel für Erich Beyreuther: S. I-VI; Reprint: S. 573-1072; Nachlese Predigten 1-9: S. 1-171; weiterer Anhang mit Registern: S. [172-213]). Olms: Hildesheim, Zürich, New York, 1994. 1440 S., DM 316,-

---

Bereits zwei Jahre nach den zuletzt erschienenen Bänden (III.2, 1 und 2) vermag der Olms-Verlag rechtzeitig zum 90. Geburtstag des Hauptherausgebers Beyreuther weitere, von Rüttgardt und Blaufuß mit betreute Reprints der großen Spener-Ausgabe vorzulegen. Damit ist dieses 1979 begonnene Unternehmen auf den stattlichen Umfang von 14 Teilbänden angewachsen. Das vieldiskutierte Für und Wider dieser oftmals zu Unrecht geschmähten Edition hat der Rezensent kürzlich eingehend diskutiert, so

daß dieser Punkt hier nicht erörtert zu werden braucht (»Zur Edition der Schriften von Philipp Jakob Spener. Zugleich Vorstellung der Reprintausgabe seiner Werke«, *JETH* 8 [1994], S. 85-117, bes. S. 99ff). Mit den vorliegenden Bänden wird die Herausgabe des umfangreichen Spenerschen Predigtwerkes fortgesetzt (vgl. II.2; III.1, 1 und 2; III.2, 1 und 2), diesmal mit jenen 66 Wochenpredigten, die Spener 1691 bis 1694 in Berlin an St. Nikolai gehalten und 1696 bei Zunner in Frankfurt zum Druck gegeben hat. Der postum erschienenen zweiten Auflage von 1715 waren neben anderen Beigaben neun weitere Wiedergeburtspredigten angefügt, die in den Jahren 1658, 1667 (zwei Predigten), 1672, 1673, 1675, 1684, 1694 und 1695 vortragen worden sind. Gerade diese chronologische Verteilung spricht neben der besseren Editionsqualität für die Entscheidung, dem Reprint diese zweite Auflage von 1715 zugrunde zu legen. Dietrich Blaufuß hat sie in seinem Einleitungsteil »Zu den Drucken und ihrer Überlieferung« kurz begründet (S. 113-121).

Die drucktechnische Wiedergabe der jeweils in Eingang, Erklärung, Lehrpunkte und Gebet gegliederten Predigten ist, der Qualität der Vorlage entsprechend (Exemplar der Universitätsbibliothek Erlangen, verkleinert nachgedruckt), befriedigend. Das Schriftbild wirkt durch den häufigen Wechsel von Normal- und Fettdruck unruhig, gelegentlich ist es nicht ganz im Lot (z.B. S. 278, 360, 863). Auch mit modernen Methoden lassen sich offensichtlich schwache Drucke nicht schärfer konturieren (z.B. S. 45ff, 65, 1023), so daß manche Zeilen kaum noch zu entziffern sind (z.B. auf S. 58, 69, 165, 574), andere sind durch quer laufende Streifen verderbt (z.B. S. 86, 241) oder zu fett gesetzt (z.B. S. 779ff, 813, 858f, 898, 1007). Aber dies kommt nur selten vor, insgesamt ist der Text gut lesbar. Besonders hilfreich ist das Verzeichnis der Predigtthemen (S. [173-176]), zeigt es doch auf den ersten Blick, mit welchen Bibeltexten Spener das Thema der Wiedergeburt von den verschiedensten Seiten her in Angriff genommen hat. Dadurch und mit Hilfe der folgenden Register lassen sich die Bände noch heute zur Predigtvorbereitung nutzen und gewinnen somit über die Forschung hinaus Wert. Darüber hinaus wird schon gleichsam formal deutlich, daß die Wiedergeburt, von der Spener die Erneuerung als Wachstumssprozeß im Glauben getrennt hat, in der Tat einen zentralen Bestandteil seiner Theologie darstellt.

Darüber nun ist in der Forschung oft gestritten worden. Das ist das Thema der umfangreichen, mit 438 Anmerkungen angereicherten Einleitung von Jan Olaf Rüttgardt »Zur Entstehung und Bedeutung der Berliner Wiedergeburtspredigten Philipp Jakob Speners« (S. 1-112; das Schriftbild ist hier vor allem bei den Anmerkungen weniger leserfreundlich als in dem Teil von Blaufuß, S. 113ff). Er skizziert zunächst die unterschiedlichen Forschungspositionen (S. 1-11), markiert einerseits durch Martin Schmidts These, die Wiedergeburt sei, beeinflusst durch den mystischen Spiritualis-

mus, das Grundthema der pietistischen Theologie, und andererseits durch Johannes Wallmann, demzufolge nicht in Wiedergeburt und Erneuerung, sondern in der Konventikelbildung und der Eschatologie das eigentliche Neue des Pietismus zu sehen sei. Rüttgardt betont in seiner Diskussion der neueren Literatur, das »Drängen auf Wiedergeburt und neues Leben (sei) Speners ureigenes Anliegen«, das in der Wiedergeburtstheorie seinen theologischen Ausdruck finde (S. 8f). Wirklich erfassbar sei es erst mittels einer genetischen Darstellung dieser Lehre, eine Aufgabe, die auch seine Einführung freilich nicht zu leisten vermag. Eingehend wird dann die Entstehung der Berliner Wiedergeburtspredigten beschrieben (S. 12-33), die in die Zeit der Durchsetzung des Pietismus im Bündnis mit dem absolutistischen Brandenburg fallen. Rüttgardt versteht sie als Speners »abschließenden Bußruf an das in seinen Augen erstorbene lutherische Kirchtum« (S. 30; die dazu gehörige Anm. 137 reicht über drei Seiten und hätte besser in den Text integriert werden sollen). Anschließend werden Abfassung, Aufbau und Inhalt der Predigten (S. 34-60) sowie Speners Aussagen zur Wiedergeburt vor 1691 (S. 61-96) diskutiert. Danach nahm Spener tatsächlich die Tradition der lutherischen Orthodoxie ebenso auf wie die des mystischen Spiritualismus. In Auseinandersetzung mit der falsche Sicherheit vorgebenden Lehre von der Taufwiedergeburt gewinnt Speners Anliegen klare Konturen: »Vermittlung der fundamentalen Glaubenslehren unter Konzentration auf die Soteriologie und darin auf die Wiedergeburt und die ihr zugeordneten Einzellehren, die Darstellung der Gesinnung und Lebensart des neuen Men(s)chen [dort einer der wenigen Druckfehler], einerseits zur ethischen Selbstprüfung, andererseits zur seelsorgerlichen Heilsvergewisserung, schließlich die Entfaltung der bereits erlangten geistlichen Gnadengaben« (S. 89). Abschließend erörtert Rüttgardt die theologische Bedeutung der Predigten (S. 97-112). Seiner Meinung nach streift Speners »Erwartung einer allgemeinen Besserung in Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft ... die endzeitliche Erwartung behutsam ab, der Jüngste Tag rückt in fernere Zukunft, weckt dadurch aber die im Wiedergeburtbild schlummernden ethischen Kräfte und bündelt sie zu intensiven Reformen in der kirchlichen und sozialen Welt« (S. 104f). Insofern weise Spener schon auf die nachfolgende theologische Aufklärung hin (S. 109f).

Die Diskussion um den Kern der theologischen Überzeugung Speners dürfte auch nach Rüttgardts Analyse noch nicht abgeschlossen sein. Allerdings sollte man sich dabei nicht vorschnell dieser oder jener Schulmeinung anschließen, sondern zuerst Spener selbst befragen. Das ist ein mühsamer Weg, er wird indes durch die Vorlage dieser Predigtbände entscheidend erleichtert.

*Lutz E. von Padberg*

---

Jürgen Tibusek. *Ein Glaube, viele Kirchen: Die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben*. Giessen: Brunnen-Verlag, 1994. 614 S., DM 49,80

---

Tibusek, Dozent am Neues-Leben-Seminar, legt mit diesem umfangreichen Buch ein erstes konfessionskundliches Nachschlagewerk aus evangelikaler Sicht vor. Anhand von ausgewählten Primärquellen unterrichtet er über Geschichte, Lehre und Struktur von Kirchen und Freikirchen. In kurzer und prägnanter Form werden somit die wichtigsten Informationen zur Erstorientierung dargeboten. Da wir in unserer Zeit immer wieder mit Vertretern anderer Glaubensgemeinschaften zusammentreffen, sind solche Orientierungshilfen aktuell und hilfreich.

Eine besondere Stärke des vorliegenden Buches liegt in seiner bisher einmaligen Fülle von Sachinformationen, auch über kleine und kleinste Kirchenverbände. Gerade angesichts des wachsenden konfessionellen Marktes bietet Tibusek eine große Fülle von Material. Es werden eben nicht nur die bekannten Großkirchen und »klassischen Freikirchen« vorgestellt, sondern auch Neuankömmlinge: z.B. der Bund Evangelischer Gemeinden, die Arbeitsgemeinschaft für bibeltreue Gemeinden, die Missions-Allianz-Kirche, die Anskar Kirche, das Freikirchliche Evangelische Gemeindewerk oder die Wort- und Glaubensgemeinden. Wer gerade über »die Kleinen« und Neuen etwas wissen möchte, der greife in Zukunft zu Tibusek, der auch Informationen über die Schweiz und Österreich integriert hat.

Enttäuscht wird der Leser dagegen von der Darstellung der bekannten Gruppierungen. In der Abhandlung über die Katholische Kirche hätte man sich Informationen über die verschiedenen Gruppierungen innerhalb des Katholizismus gewünscht (Opus Dei fehlt ganz). Es ist schon ein Parforceritt ersten Ranges, wenn man meint, die evangelischen Landeskirchen in ihrer Verschiedenartigkeit auf 20 Seiten darstellen zu können. Für die Geschichte der lutherischen und reformierten Kirchen hat der Autor z.B. nur zwei Seiten übrig! Gleiches gilt für die Abschnitte über die Anglikanische Kirche (ganze 5 Seiten). Andererseits erfährt man dann über einige kleine Freikirchen unnötige Einzelheiten über die Zahl ihrer Altenheime, Bereiche ihrer Aktivitäten oder nebensächliche interne Streitigkeiten. Hier hätte mehr Ausgewogenheit gut getan, auch um dem Leser ein realistisches Bild der konfessionellen Situation vor Augen zu malen.

Leider sind dem Autor auch einige inhaltliche Fehler unterlaufen: Das Dogma der leiblichen Himmelfahrt Marias erscheint uneinheitlich (S. 16 fälschlicherweise 1954 statt 1950). Ebenso fehlerhaft sind die Mitgliederzahlen der verschiedenen Brüdergemeinderichtungen, wobei die Zahl der »Exklusiven« mit der der »Freien Brüdergruppe« vertauscht wurde (S. 319). Der Vater der modernen Pfingstbewegung war Charles Parham,

nicht Parkham (S. 411). »Ecclesia-Gemeinden« gibt es auch in Holland und der Schweiz, nicht nur in Deutschland (S. 391). Im Kapitel über »Unabhängige Gemeinden« fehlen leider viele Angaben, man denke nur an die Gemeinden der Deutschen Inlandmission oder an die vielen freien Bibelgemeinden. Unabhängige Gemeinden gibt es auch im Umfeld der Brüderbewegung. Leider ist das Kapitel über die Gemeinschaftsbewegung sehr selektiv. Es fehlen nähere Angaben über die Altpietisten u.a. Problematisch erscheint mir die Einreihung der Siebenten-Tags-Adventisten (falsche Schreibweise in der Kapitelüberschrift, S. 451) und der Quäker neben den anderen Freikirchen. Eigenwillig ist auch die Gliederung: Wieso stehen charismatische Gemeinden vor den aus der Pfingstbewegung hervorgegangenen Freikirchen? Andererseits ist das Freikirchliche Evangelische Gemeindegewerk aus der amerikanischen Pfingstbewegung hervorgegangen (Foursquare Gospel), nicht aus der charismatischen Bewegung. Die Literaturangaben zu den einzelnen Kirchen sind hilfreich, aber warum fehlen die bekannten Gesamtdarstellungen von Friedrich Heyer (*Konfessionskunde*, Berlin: 1977), Erwin Fahlbusch (*Kirchenkunde der Gegenwart*, Stuttgart: 1979) oder Erich Geldbach (*Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen: 1989)?

Alles in allem hat Tibusek jedoch manche Schneisen geschlagen, auf die nun näher eingegangen werden kann. Es wird allerdings immer mehr deutlich, daß solche Gesamtdarstellungen in Zukunft kaum von einem einzelnen geschrieben werden können. Zu vielfältig und kompliziert ist heute schon die konfessionelle Landschaft in Deutschland.

Stephan Holthaus

#### Weitere Literatur:

- Herrnhuter Indianermission in der Amerikanischen Revolution: Die Tagebücher von David Zeisberger 1772-1781*. Hg. und eingeleitet von Hermann Wellenreuther und Carola Wessel. Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte 3. Berlin: Akademie, 1995. 550 S. 10 Abb., DM 124,-
- Die Kirchen und die Weimarer Republik*. Hg. Richard Ziegert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1994. 154 S., DM 48,-
- Kurt Nowak. *Geschichte des Christentums in Deutschland: Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München: Beck, 1995. 389 S., DM 58,-
- Franz Overbeck. *Werke und Nachlaß*. Band 1: *Schriften bis 1873*. Band 2: *Schriften bis 1880*. Hg. Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 1994. X, 337 S. und IX, 576 S. Je Band DM 98,- (bei Abnahme der gesamten Ausgabe DM 78,-)

- \* *Der Pietismus im 18. Jahrhundert.* Hg. Martin Brecht. *Geschichte des Pietismus.* Hg. Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. Ca. 748 S., ca. 75 Abb., DM 159,- (Subskriptionspreis ca. 138,-)
- Walter Roth. *Die Evangelische Brüdergemeinde Korntal: Ein Gemeindemodell des Pietismus in Württemberg. Idee – Geschichte – Wirklichkeit.* Edition C 322. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994. 180 S., DM 19,95
- Wolfgang Scherffig. *Junge Theologen im ›Dritten Reich‹: Dokumente, Briefe, Erfahrungen.* Band 3: 1938-1945. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1994. 469 S., DM 68,-
- \* Philipp Jacob Spener. *Werke.* Studienausgabe herausgegeben von Kurt Aland in Verbindung mit Beate Köster. Band I: *Die Grundschriften.* Teilband 1: *Einleitung in das Gesamtwerk; Eigenhändiger Lebenslauf (1682); Pia desideria (1675); Das geistliche Priestertum (1677).* Gießen: Brunnen, 1996. Ca. 600 S., ca. DM 128,-
- Zwischen Anpassung und Verweigerung: Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR.* Hg. Christoph Demke, Manfred Falkenau und Helmut Zeddies. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1994. 600 S., DM 29,50

# Systematische Theologie

## 1. Allgemeines

*Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 2: G-N, S. 661-1453, Bd. 3: O-Z, S. 1455-2232. Hg. Helmut Burkhardt und Uwe Swarat in Zusammenarbeit mit Otto Betz, Michael Herbst, Gerhard Ruhbach und Theo Sorg. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1993.1994; je Band DM 98,- Subskriptionspreis; ab 1995 alle 3 Bände zusammen DM 348,-

Nach meiner mehr zusammenfassenden, auf Grundsätzliches und Formales abhebenden Anzeige des 1. Bd. (s. JETH 7 [1993], S. 227-230) soll es jetzt mehr um Inhalte gehen, wobei Äußeres und Inneres natürlich nie ganz zu trennen sind. Und die Rezension eines Lexikons kann ja unmöglich auch nur die wichtigsten Artikel in dem Maße würdigen, wie sie es verdienen. Mit diesen Einschränkungen gehe ich zuerst vom Namen incl. der entsprechenden Art. und der Absicht des wie angekündigt Ende 1994 vollständig vorgelegten Lexikons aus (I). Sodann werden weitere Informationen und Eindrücke vermittelt (II); zum Schluß dann abschließende Bemerkungen (III).

I. Name und Absicht des ELThG. Die Annahme, der Name ELThG sei in Analogie zum kath. »Lexikon für Theologie und Kirche« gebildet, dürfte wohl richtig vermutet sein. Ging es diesem darum, »im Geiste der Kirche und der nüchternen Redlichkeit der Wissenschaft allen Zweigen der Theologie, dem kirchlichen Leben und dadurch der Botschaft Christi (zu) dienen« (aus dem Vorw. zur 2. Aufl. des LThK), so will das ELThG laut dem Vorw. zum 1. Bd. (die Folgebände enthalten keine Vorworte mehr) ein von Pietismus und Erweckung geprägtes »theologisches und kirchliches Universallexikon« sein. Beide verfolgen also – mit je eigener Ausrichtung und in sehr deutlichem Unterschied im Umfang (3 und 14 Bd.) – darin dasselbe Ziel, daß sie Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit miteinander verbinden wollen.

R. Hille definiert evangelisch (vgl. auch seinen Art. evangelikal) als etwas, das »dem Evangelium zugeordnet« bzw. »dem Evangelium gemäß« ist.« Damit sei zugleich signalisiert, »daß es sich um einen Normbegriff handelt.« In welchem Sinne Hille Normbegriff versteht, wird offengelassen. Der Begriff »norma normans« wäre sachgemäßer als der technische, nach TÜV klingende Norm-Begriff.

Winfried Glatz verfaßte den Art. Theologie, der nicht einmal eine ganze

Seite umfaßt, also bei einem so grundsätzlichen Art. bemerkenswert kurz ist. Dies ist angesichts der sehr sinnvollen Verweise auf Bibel(-wissenschaft), Syst. Theologie, Dogmatik, Dogmengeschichte, Ethik, Wissenschaft, Verstehen, Glaube, Gemeinde und Verkündigung etwas verständlicher. Deren Verf. sind H. Burkhardt (»Ethik« und syst.-theol. Abschnitt zu »Bibel«; er ist außerdem der Haupthg. des ELThG und Verf. vieler (sehr) guter syst.-theol. und (sozial-)eth. Beiträge, junge Theologen und Wissenschaftler wie R. Riesner (»Bibel«; er schrieb zahlreiche, wissenschaftlich aktuelle bibelwissenschaftliche Art.), M. Dreytza, J. Demandt (»Syst. Theologie«; leider ohne Hinweis auf Hermann Fischer: Syst. Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1992) und besonders H. Hempelmann, der die philosophisch-wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Art. verantwortet. Und natürlich auch ausgewiesene Ordinarien (z.B. Ratschow: Dogmatik; Bienert: Dogmengeschichte). Neben diesen sinnvollen Verweisen aber vermisste ich Verweise auf die Art. Erkenntnis, Glaube und Denken, Philosophie, Religionswissenschaft, Rationalismus, Sprache, Vernunft. Und wohl wird von »Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus« als dem »Grund der Theologie« geredet, nicht aber auf den Art. Offenbarung aufmerksam gemacht – dessen syst.-theol. und theologiegeschichtliche Abschnitte übrigens ebenfalls W. Glatz schrieb und die – das zum Lob W. Glatz' – ansprechender sind als sein Art. Theologie, auch wenn ebd. religionswissenschaftl. und religionsgeschichtl. Aspekte bis auf einen kurzen Hinweis auf P. Tillich ganz am Ende des theologiegeschichtlichen Teils fehlen. Wer die Art. Schöpfungsoffenbarung (vgl. auch S. 794: Offenbarung Gottes in Geschichte und außerhalb der biblischen Offenbarung), Schau Gottes (Visio Dei) oder Visionen liest, wird wahrscheinlich auch den Art. Offenbarung lesen. Wegen fehlender Verweise dürfte das Umgekehrte aber sehr unwahrscheinlich sein. Die fehlenden Verweise hängen m.E. zusammen mit der offenbar gar nicht problemorientierten Sicht des Verf., die sich u.a. darin zeigt, daß die Tatsache u.U. divergierender christl. Theologien oder das Bestehen von jüdischen, muslimischen u.a. Theologien neben der christl. Theol. gar nicht ins Auge gefaßt wird. Alles scheint geklärt bzw. ist eingeebnet. Keine Rede von offenen Fragen (Glauben und Schauen)! Kein Bewußtsein von der Geschichtlichkeit auch des christl. Glaubens und Denkens! Von dem letztlich deshalb notwendigen Konflikt zwischen Schrift und Tradition bzw. Theologie, (Gemeinde-) Theologie und Wissenschaft(en) wird nichts spürbar. Um wieviel anders ist dagegen der Tenor z.B. in H. Härings und in K.-J. Kuschels entsprechendem Art. im »Wörterbuch des Christentums«! Glücklicherweise nennt Glatz in den Literaturangaben O. Bayers erst 1994 erschienenes Lehr- und Studienbuch »Theologie« (HST 1).

Ebenfalls in zentrale theol. Fragen hinein führt der letzte Teil des Namens ELThG. Findet sich im LThK ein kleiner Art. Gemeinde (der große

selbstverständlich s.v. Kirche), so im ELThG unter Kirche nur der Verweis auf Gemeinde/Kirche. Der entsprechende Art. geht anfangs auf den bibl. Befund ein (a), ist dann gegenüber dem syst.-theol. Teil sehr stark theol.-gesch. und konfessionskundlich (b) ausgerichtet. V. Gäckle schreibt den b)-Teil sehr interessant und lehrreich. Am Ende findet sich sogar eine kleine »Geschichte der protestantischen Ekklesiologie vom Pietismus bis zur Gegenwart«. Der ausführliche b)-Teil ließe sich auch deshalb begründen, weil die geschichtlichen Probleme nicht alle überholt, sondern manche auch weiterhin Aufgabe der Kirche(n) der Gegenwart sind. So ist allein schon die Dopplung im Namen des Art. Gemeinde/Kirche ein Ausdruck der Komplexität der ekklesiologischen Fragestellung. Diese wird aber – so muß bezüglich des c)-Teiles gesagt werden – von K. Runia in ihrer Weite und Tiefe nicht erkannt und bearbeitet. Daß weder Gemeinde noch Kirche etymologisch hergeleitet werden, mag dahingestellt bleiben. Daß aber nicht einmal der Terminus Ekklesiologie eingeführt und die syst.-theol. Probleme nur eklektisch berührt werden, erscheint mir unverzeihlich. So wird z.B. wohl die Bedeutung der Einzelgemeinden herausgestellt, nicht aber ihr notwendiger Bezug zum größeren Ganzen einer Landes- bzw. so etwas wie einer Bundeskirche, von einer weltweiten ökumenischen Verbundenheit ganz zu schweigen (dazu vgl. S. 1058, 1468ff). Weitere Gravamina sind eine mangelnde Differenzierung von Wesen und Gestalt der Kirche, kein Bedenken des 3. Glaubensartikels und des Problems der (Un-)Sichtbarkeit der Kirche u.a.m. Dies betrifft, wie gesagt, samt und sonders den von dem niederländischen Prof. Runia verfaßten syst.-theol. Teil.

Positiv erwähnt sei dagegen der von einem anderen Holländer (Noordgraaf) verfaßte Art. Volkskirche, der von der Sache her zum Thema Gemeinde/Kirche gehört. Dazu beitragen ebenso Art. wie Sanctorum Communio, Gemeinschaft, Gemeindeprinzip, Institution, Kirchenmitgliedschaft, Reich Gottes, die die Mängel der syst.-theol. Bearbeitung etwas auswetzen und – im Verein mit anderen Art. (z.B. Pfarrer, Landeskirche) – auch notwendige prakt.-theol. Ergänzungen darstellen. Und wie im Art. Theologie sind andere Art. des hier kritisierten Autors eher zu loben, nämlich Gemeindegerechtigkeit (grundsätzlich), Gemeindeordnung, Gemeindeleitung. Gälte es, an dieser Stelle und aufgrund der Lektüre o.g. und einiger anderer Art. ein Urteil zu sprechen, so käme die Wissenschaftlichkeit des ELThG schlecht weg.

II. Weitere Informationen und Eindrücke. Kritik ist u.a. die Aufgabe eines Rezensenten. Aber wer nur nach Fehlern und Fehlendem sucht oder nur Mängel feststellt, der würdigt weder eine Person noch ihre Werke. Und: Mir selber erging es bei der mehr oder weniger zufälligen, notgedrungen kritischen Durchsicht des ELThG so, daß ich selber gerade bei den o.g. Beispielen lernte, u.zw. derart, daß ich mich in ein Sachgebiet nicht nur –

neu oder wieder – einlas und mich informieren ließ, sondern vor allem auch so, daß die Lektüre der Art. mich zu einer gründlicheren Beschäftigung motivierte bzw. eine solche provozierte. Wenn dies der Autor eines Art. schafft, dann ist ihm schon allein dafür zu danken! Nun aber – endlich! – zu überaus positiv(er)en Dingen.

- Ein Lob verdienen die Art. Priester und Priestertum aller Gläubigen. Außer der Tatsache, daß Th. Pola im bibl. Teil die ntl. Stellen unterbewertet und O. Betz' Art. Priester und Leviten im GBL nicht nennt, sind sie dank der Beiträge von K.P. Voß, der seine Dissertation über das allgemeine Priestertum schrieb, brandaktuell, gerade auch angesichts der Situation in unseren Gemeinden.
- Wer würde jemals vermuten, daß die im Art. Ostasienmission (1884 gegründet) genannten Missionsprinzipien schon so alt sind? Sie muten nämlich sehr modern und gegenwartsbezogen an.
- Wer würde ohne den Art. E. Schick so genau über Schicks Leben und Werk informiert, auch daß »sein lit. Nachlaß von der Universität Tübingen übernommen« wurde?
- Die beiden Schlatter-Art. (Adolf und dessen Großmutter Anna) sind auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung.
- Richtig spannend liest sich der Art. über P. Schütz, dessen Todesjahr sich 1995 zum zehnten Mal jährt.
- Kurz, aber mit sehr viel Lit. versehen ist der Art. R.A. Schröder. Seine Lieder werden darin schon mit den neuen Nummern des EG angegeben.
- Sehr dicht geschrieben ist der Hamann-Art.; O. Bayer nennt seinen TRE-Art. leider nicht.

Stellvertretend für andere lesenswerte Art. seien außer bereits erwähnten summarisch die Art. Katholizismus, Vatikanum I und II, die kirchene-schichtlichen Art. M. Brechts, die ntl. von O. Betz, die Kirchenjahrsart. von K.-H. Bieritz genannt. Interessant sind auch viele Länderartikel, z.B. Jugoslawien oder Nordamerika, die ausschließlich oder zumindest anschließend jeweils relig.-kirchl. Aspekte darbieten. Und welches neuere kirchl.-theol. Lexikon beinhaltet schon Art. zu den neuen, alten Landeskirchen der ehemaligen DDR (jedoch ohne die Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen)? Was im Art. Thüringen steht, trifft wohl für alle anderen zu: »Wie groß die Mitgliederzahl gegenwärtig ist, erscheint uns unsicher.« Hier und an vielen anderen Stellen erfüllt das ELThG die Qualität der Kirchlichkeit in sehr guter und befriedigender Weise.

III. Abschließende Bemerkungen. So erfährt der Leser, breit gefächert, sehr viel über Personen und Institutionen, u.zw. bekannte und unbekannt: wer z.B. wüßte ohne das ELThG und ohne langes Suchen etwas über die IVCG (= Internationale Vereinigung christl. Geschäftsleute), die Iona Community

oder über ›das Rad‹, eine 1979 in Wetzlar gegr. »Gemeinschaft künstlerisch arbeitender Christen« (S. 1642). Zentral aber sind im ELThG die Informationen über bibl. und theol. Fragen. Dabei werden jedoch (gesellschafts-) politische und philosophische Fragen nicht übergangen.

Bei diesem seiner Art nach innovativen und singulären deutschsprachigen Lexikon (vgl. meine o.g. Besprechung von Bd. 1) wirkten meiner Zählung nach über 520 AutorInnen mit. Sie schrieben die ca. 2800 Artikel. Diese Verteilung von Zahl der AutorInnen und Zahl der Artikel gewährleistet, daß nicht zu wenige zu viele Art. bearbeiten (müssen) und daß andererseits nicht zu viele mitschreiben.

Laut Ankündigung des Verlages wird 1995 für DM 10,- ein Register in Heftform zum ELThG erscheinen. Es wird eine vollständige Liste aller Autoren und der von ihnen verfaßten Art. enthalten, dazu ein umfassendes Begriffs- und Namenregister. Das werden alle LeserInnen begrüßen, damit sie noch gezieltere Zugänge zu diesem neuen Lexikon finden, das kritisch gelesen werden muß, dessen Anschaffung sich aber – das stehe am Schluß – wirklich lohnt, und zwar nicht nur, weil es nichts Vergleichbares gibt, sondern vor allem, weil sich nach Erscheinen der beiden letzten Bände die Eindrücke nach der Lektüre des ersten Bandes bestätigen: es erfolgt eine bisher nicht dagewesene »(neu-) pietistisch-erwecklich-evangelikale lexikalische Auseinandersetzung mit (gegenwärtiger) Theologie und aktuellen und politisch-gesellschaftlichen und (sozial-)ethischen Fragen und Problemen« (a.a.O., 228).

Gerhard Maier

Weitere Literatur:

*Theologenlexikon: Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart.* Hg. Wilfried Härle/Harald Wagner. Becksche Reihe 321. 2., überarb. u. erw. Aufl. München: C.H. Beck, 1994. 311S., DM 24,80

## 2. Fundamentaltheologie

---

Stephan Holthaus/Thomas Schirrmacher. *Der Kampf um die Bibel: 100 Jahre Bibelbund (1894-1994)*. Bibel und Gemeinde, 94. Jahrgang, Heft 2. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, (Auslieferung: Hänssler Verlag) 1994. 167 S., DM 14,95

---

Mit dem Buch »*Der Kampf um die Bibel*« gedenkt der Bibelbund seines hundertjährigen Bestehens. Es bietet eine gute Möglichkeit, Geschichte und theologische Stellung des Bibelbundes kennenzulernen.

Zunächst stellt *Stephan Holthaus* unter dem Titel »Markenzeichen: bibeltreu« die Geschichte des Bibelbundes (1894-1994) sachkundig und interessant dar (S. 6-68). Dieser wurde gegründet, um der zunehmenden Akzeptanz der historisch-kritischen Bibelexegese auch in sogenannten positiven Kreisen entgegenzutreten. »Dabei sollte der Glaube an die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift im Mittelpunkt der Zielsetzung des neuen Bundes stehen« (S. 7). Von Beginn kämpfte der Bibelbund an zwei Fronten: gegen die liberale Bibelkritik in ihrer Vielgestaltigkeit und gegen positive Kreise, die sich der Bibelkritik geöffnet hatten. Zweck und Kampffronten des Bundes sind wie ein roter Faden, der sich durch die Geschichte des Bundes zieht. Die Geschichte des Bibelbundes zeigt aber auch die Wandlung des Bibelbundes in dieser Zeit. Zunächst war der Bibelbund eine fast rein innerlutherische Bewegung. Konfessionalismus, Deutschtum und dogmatischer und politischer Konservatismus prägten ihn. Diese Phase des Bundes wurde mit dem Ende des Dritten Reiches beendet, dessen Gefährlichkeit und Verführung vom Bibelbund überhaupt nicht erkannt worden waren. Nach dem Krieg folgten mühsame Jahre des Wiederaufbaus, wobei immer mehr Pietisten in den Bund drängten. Nach Fritz Rienecker (1954-1963) führte Samuel Külling 1965-1979 den Bibelbund. Er stellte die Schriftfrage als Kampf für die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift wieder ins Zentrum und führte den Bund wieder auf eine streng bibeltreue, ja fundamentalistische Linie. Külling weitete aber auch den Horizont des Bibelbundes durch Kontakte zu Gleichgesinnten anderer Länder. Mit der von Külling 1970 gegründeten FETA (Basel) ging der Bibelbund eine starke Allianz ein. 1979 kam es zum Zerwürfnis zwischen Vorstand und Külling an der charismatischen Frage. Der Bibelbund wurde interimsmäßig von zwei Nichttheologen, Paul Schnabel und Hans Passarge, geleitet. Nachdem enge Kontakte zur FTA (Gießen) geknüpft worden waren, ging 1988 der Vorsitz an Helge Stadelmann über, dem Richard Bergmann 1992 nachfolgte.

In vier Aufsätzen unter dem Thema »Inspiration und Autorität der Bibel« wird die heutige theologische Position von führenden Theologen des Bibelbundes entfaltet. Dabei wird klar, daß der Bibelbund an der vollkommenen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in jeder Beziehung festhält.

*Eckhard Schnabel* legt in seinem Aufsatz »Die Lehre von der Inspiration nach der Heiligen Schrift« (S. 71-95) die Grundlagen für die Lehre von der Verbalinspiration. Er geht von der fundamentaltheologischen Prämisse aus, daß die Heilige Schrift Ausgangspunkt und Kriterium für die Begründung theologischer Urteile ist, deren nicht zu hinterfragende Vertrauenswürdigkeit im Glauben vorausgesetzt wird. Das Wesen Gottes spiegelt sich in seinem Wort wider. Das Zeugnis von AT und NT läßt keinen Zweifel an seiner göttlichen Herkunft, Inspiration und Autorität.

*Bernd Kaiser*, der derzeitige Theologische Referent der Bibelbundes, klärt in seinem Beitrag »Was ist biblische Irrtumslosigkeit?« (S. 96-119)

den Begriff Irrtum, gibt eine theologische Begründung der biblischen Irrtumslosigkeit aus dem Selbstzeugnis der Schrift und der Wahrhaftigkeit Gottes und stellt die Frage, ob die Schöpfung in der Lage ist, ein reines Gefäß der Offenbarung Gottes zu sein. In Parallele zur Christologie entfaltet Kaiser seine Lehre zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift: »... durch das theopneustische Wirken des Heiligen Geistes beim Aussprechen und Schreiben des Wortes Gottes im menschlichen Wort« werden »die Folgen der Sünde in dem Maße ausgeklammert«, »daß Gottes Wort auch irrums-freies Menschenwort ist« (S. 109). Die Bibel ist in jeder Beziehung kongruent zur Wirklichkeit. Gott und ebenso die biblische Wahrheit sind mit unserer menschlichen Logik nicht zu fassen. Sollten nach allen Harmonisierungsbemühungen noch Fragen offenbleiben, so »werden wir aus Respekt vor dem begründeten Anspruch der Schrift, Wort Gottes zu sein, und aus Mangel an Kompetenz keine Kritik an der Schrift üben, sondern unsere eigene Erkenntnis- und Verfahrensweise nachzuprüfen haben« (S. 115). Das Bekenntnis zur irrumslosen Schrift schützt das Heil und den Glauben. Es scheidet zwischen wahren Glauben und subjektiver und erlebnisorientierter Gläubigkeit (S. 118).

*Thomas Schirmacher*, Schriftleiter von »Bibel und Gemeinde«, entfaltet Gedanken zum Sündenfall unter dem Titel »Bibelkritik und Sünde« (S. 120-131). Sünde wird als der Ursprung aller Bibelkritik entlarvt. Zunächst zerstörte die Schlange das Vertrauen in Gottes Wort, dann folgte die Kritik an Gottes Wort und die Übertretung der Gebote Gottes. Bibelkritik, Gotteskritik und Sünde gehören aufs engste zusammen. In der Bibel wird das Wesen Gottes und das Wesen seines Wortes vielfach parallel gesetzt. Man kann nicht an Gott glauben, ohne an sein Wort zu glauben. Für Schirmacher rückt das Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Schrift in die Nähe der Heilsnotwendigkeit (S. 129), auch wenn er sich davon abgrenzt, dies im Sinne einer Werkgerechtigkeit zu verstehen (S. 130). Bibeltreue ist immer ein Geschenk Gottes, genau wie der Glaube.

*Helge Stadelmann*, seit 1984 im Vorstand des Bibelbundes und 1988-1992 sein Vorsitzender, zeigt im abschließenden Beitrag »Bibelkritik heute: Herausforderung und Antwort« (S. 132-147), daß der Kampf gegen die Bibelkritik bis heute aktuell ist. Zwar vernimmt man bibelkritische Aussagen heute in viel gemäßigeren Tönen als noch vor wenigen Jahren, doch haben extreme Bibelkritiker neuester Art von Matthew Fox über Jutta Voss und Eugen Drewermann bis hin zum Genfer ökumenischen Bibelverständnis großen Einfluß in der Öffentlichkeit, so daß Wachsamkeit und Widerstand weiterhin nötig sind.

Zwischen die theologischen Beiträge eingestreut sind sechs Berichte von dem Bibelbund nahestehenden Männern, die die persönliche Wertschätzung der Arbeit des Bibelbundes ausdrücken. Der informative Anhang (S. 149-167) rundet das Buch ab.

Der gute Eindruck beim ersten Durchblättern, den das leserfreundliche Layout beim Lesen hinterläßt, wird gestört durch eine Reihe von Tippfehlern und anderen formalen Unachtsamkeiten. Sogar eine Doppelseite (S. 90/91) erscheint nochmals als S. 94/95.

Das theologische Niveau des Buches ist ansprechend. Das Buch gibt eine gute Zusammenstellung dogmatischer und exegetischer Argumente für ein Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Die Grundfragen sind gut herausgearbeitet, so daß man von dem Buch profitieren kann, auch wenn man zu anderen Antworten kommt.

Viele Evangelikale werden sich über das Jubiläum des Bibelbundes im Kampf um die Glaubwürdigkeit der Bibel mitfreuen können – ein allen Evangelikalen gemeinsames Anliegen. Die Rezensentin aber hat sich immer wieder an dem »missionarischen« Eifer gestört, mit dem gerade Evangelikale angegriffen wurden, die in der Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift zu einer anderen Stellung als der Bibelbund gelangt sind. Denn nur wenige Argumente verteidigen die Irrtumslosigkeit im speziellen, die meisten die Glaubwürdigkeit der Bibel im allgemeinen. Die tragenden Argumente für die Irrtumslosigkeit sind die Parallelsetzung der Bibel mit dem Wesen Gottes und der Schriftwerdung mit der Inkarnation. Das Bekenntnis der Irrtumslosigkeit wird zu *der* Frage in der Theologie hochstilisiert, an der sich nicht nur rechte Theologie, sondern auch der rechte Glaube und das rechte Leben entscheidet. Diese steile dogmatische Position der Irrtumslosigkeit – ein Begriff, der so in der Bibel gar nicht vorkommt – ist aber für viele Evangelikale, die der Heiligen Schrift zutiefst vertrauen, keine Hilfe, da die Probleme oft in den exegetischen Detailfragen stecken. Der Vorwurf, nicht »richtig« bibelgläubig zu sein, wirkt anmaßend und zeigt kein Verständnis für das aufrechte Ringen vieler Evangelikaler um ein der Bibel angemessenes Schriftverständnis.

Dorothea Meyer-Liedholz

---

Eckhard J. Schnabel. *Sind Evangelikale Fundamentalisten?*. TVG-Orientierung 67. Wuppertal: R. Brockhaus, 1995. 96 S., DM 19,80

---

Die Fundamentalismus-Debatte bleibt ein Dauerbrenner und der Fundamentalismusverdacht ein in Kirche und Theologie beliebtes Hieb- und Stichwort, um mißliebige theologische Kontrahenten zur Strecke zu bringen. Den Vogel schoß im vergangenen Jahr ein badischer Pfarrer ab, als er in einem Leserbrief in einer Kirchenzeitung ein evangelikales Missionswerk nicht nur eben mit diesem Fundamentalismusverdacht bedachte, sondern diesen zugleich mit dem des Rassismus und Faschismus verband und

deshalb den so Bescholtenen nicht mehr nur freiwilliges Ausscheiden nahelegte, sondern sogar die Kirche aufforderte, sich endlich dieser Leute zu entledigen.

Umso mehr ist es begrüßenswert, daß jetzt eine wirklich kundige und besonnene Schrift zum Thema vorliegt, die wesentlich zur Klärung der Situation und zum Abbau fragwürdiger Vorurteile beitragen kann.

E. Schnabel, Dozent für NT an der Freien Theologischen Akademie (FTA) in Gießen, gliedert sein aus Vorträgen auf einer Pastorentagung der Ev.-Freik. Gemeinden Süddeutschlands Herbst '93 erwachsenes Buch übersichtlich und sinnvoll in drei Teile: der 1. fragt nach Ursprung und Definition des Fundamentalismus, der 2. geht unter dem Titel »Leben ohne Wahrheit« auf die zur Diskussion stehenden Sachfragen ein; der 3. Teil fragt unter dem Stichwort »Wahrheit ohne Liebe« nach den Gefährdungen, denen Fundamentalisten oder die, die man so zu nennen pflegt, tatsächlich unterliegen.

Der historische Rückblick stellt drei entscheidende Schritte heraus: 1. die Entstehung des Fundamentalismus innerhalb der evangelikalen Bewegung Nordamerikas am Anfang des 20. Jh.s. Dabei geht es um eine Besinnung auf die unaufgebbaren Grundlagen und Inhalte des historischen Christentums, speziell festgemacht im Festhalten an der unbedingten Autorität der Bibel. Zu einer weittragenden Ausweitung des Begriffs kommt es 2. in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der 60er Jahre in dem vom kritischen Rationalismus (H. Albert) vorgetragenen Fundamentalismuskritik gegen jede Wahrheitsgewißheit. Mit der iranischen Revolution von 1979 schließlich beginnt 3. die politische Karriere des Fundamentalismusbegriffs. Je weiter allerdings der Begriff ausgeweitet wird, desto diffuser und damit unbrauchbarer wird er. Das wird besonders deutlich in der Auflistung der einzelnen Elemente, die der Fundamentalismuskritik impliziert (u.a. Protest gegen die Moderne; Traditionalismus; machtorientierte Religiosität; geschlossene Denkmodelle; Dialogunfähigkeit), wobei der Autor darauf verweisen kann, daß die meisten dieser Merkmale nicht nur bestenfalls partiell auf die Gescholtenen zutreffen, sondern genauso auch auf die Ankläger, die gerade in ihrer Fundamentalismuskritik oft militant und ausgesprochen dialogunfähig sind (S. 23-25).

Der zweite Teil des Buches weist nach, daß die zentralen Anliegen der Evangelikalen, deretwegen sie oft pauschal als »Fundamentalisten« bezeichnet werden, nicht irgendwelche Sonderfündlein sind, sondern unaufgebbare Grundlagen bzw. Anliegen christlichen Glaubens überhaupt: Glaube an einen Gott (nach dem Fundamentalismuskritiker M. Odermatt der eigentliche Wurzelgrund des Fundamentalismus, 34f), Glaube an die Wahrheit des Evangeliums (der eigentliche Dorn im Auge des heute allgegenwärtigen Pluralismus, 37f, wobei Vf. mit Recht darauf verweist, daß der heute immer wieder geforderte absolute Pluralismus überhaupt nicht lebbar

ist, 39), das Bekenntnis zur Autorität der Heiligen Schrift; und schließlich die Verpflichtung zur Mission. Wären alle diese Überzeugungen »fundamentalistisch«, so wären, folgert der Autor wiederum mit Recht, schon die Apostel »Fundamentalisten« gewesen (S. 49).

Im Blick auf das Gespräch mit Fundamentalismuskritikern von besonderer Wichtigkeit ist der 3. und letzte Teil des Buches, in dem der Autor auch auf die formale Kritik eingeht, sie grundsätzlich positiv aufnimmt und ihre zumindest partielle Wahrheit selbstkritisch zugesteht: so sind etwa elitärer und »ontologischer« Dualismus (S. 53f) oder ein hermeneutisch unreflektierter, gesetzlicher Biblizismus (z.B. »monistisches Bibelverständnis«, S. 61) Gefährdungen, denen erfahrungsgemäß gerade Evangelikale leicht erliegen, die ihnen aber trotzdem keineswegs, wie gern behauptet wird, we-sensgemäß sind.

Es würde dem Rezensenten wohl mit Recht als nicht ganz aufrichtig angerechnet werden, wenn er nicht einige Punkte, an denen er dem Autor bekanntermaßen nicht ganz folgen kann, wenigstens andeutete: So ist für mich die von E. Schnabel schon in seinem Buch »Inspiration und Offenbarung« (1986) vertretene und ausführlich begründete These, daß in der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift bis zur Aufklärung in der Kirche einhelliger Konsens geherrscht habe (S. 24, 46), nach wie vor nicht überzeugend. Und auch der von ihm – wenn auch differenziert – abgewiesene Rationalismusvorwurf gegenüber dieser Lehre (S. 46) bedarf m.E. nach wie vor weiterer Klärung.

Als Fazit der Lektüre des ganzen Buches aber bleibt: Es handelt sich um ein außerordentlich hilfreiches Buch. Klar und entschlossen in der Darlegung der eigenen evangelikalen (oder fundamentalistischen – je nachdem, wie immer man das verstehen mag) Überzeugung, gutinformiert und zugleich im Umgang mit den Kritikern sachlich und fair, nicht zuletzt aber auch offen für nötige Selbstkritik – kurz, es ist ausgezeichnet geeignet, um einer in Sachen Fundamentalismus oft mit wenig Kenntnis, dafür aber umso kräftigeren Vorurteilen gesättigten Öffentlichkeit zur besseren Orientierung zu dienen.

*Helmut Burkhardt*

---

*Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition.* Hg. von Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider (Dialog der Kirchen. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, begonnen unter Bischof Hermann Kunst und Hermann Kardinal Volk (†), fortgeführt unter dem Protektorat von Bischof Karl Lehmann und Bischof Eduard Lohse, Bd. 7). Freiburg i.Br.: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 400 S., DM 58,-

---

Der »Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« beschäftigte sich seit 1986 mit der »Frage nach der kritischen Funktion der Schrift«, in welcher zwischen den Kirchen »noch kein voller Konsens erreicht ist« (S. 5). Im Mittelpunkt stand dabei das Problem der rechten Zuordnung von Schrift, Tradition und Kirche, aber schon die Frage nach dem Umfang des biblischen Kanons wird in den Kirchen unterschiedlich beantwortet und bedurfte einer eigenen Klärung.

In dem vorliegenden Band sind die Referate der Arbeitssitzungen von 1986 bis 1992 sowie eine gemeinsame Erklärung des »Ökumenischen Arbeitskreises« über »Kanon – Heilige Schrift – Tradition« zusammengefaßt. In vorzüglicher Weise führt das hier vorgelegte Material an die Kernpunkte der Lehrdifferenzen zwischen den Kirchen heran und stellt zugleich ein hervorragendes Beispiel gelingender ökumenischer Gespräche dar.

Zunächst eine knappe Inhaltsübersicht: Odil Hannes *Steck* (ev.), »Der Kanon des hebräischen Alten Testaments: Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive«; Martin *Hengel* zusammen mit Roland *Deines* (ev.), »Die Septuaginta als ›christliche Schriftensammlung‹ und das Problem ihres Kanons«; Karl Suso *Frank* (kath.), »Zur altkirchlichen Kanongeschichte«; Peter *Walzer* (kath.), »Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage«; Bernhard *Lohse* (ev.), »Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons«; Wolf-Dieter *Hauschild* (ev.), »Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation«; Gunther *Wenz* (ev.), »Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie«; Heinrich *Fries* (kath.), »Kirche und Kanon: Perspektiven katholischer Theologie«; Reinhard *Slenczka* (ev.), »Schriftautorität und Schriftkritik«; Walter *Kasper* (kath.), »Das Verhältnis von Schrift und Tradition: Eine pneumatologische Perspektive«. *Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, »Kanon – Heilige Schrift – Tradition: Gemeinsame Erklärung«. – Fragen »zum Thema der kirchlichen Lehrautorität« sind dem weiteren Gespräch und damit einer späteren Veröffentlichung vorbehalten. (S. 6f)

Auf jeden einzelnen Beitrag so einzugehen, wie er es verdient hätte, verbietet der zur Verfügung stehende Raum. Statt dessen sollen ihrer Bedeutung wegen abschließend wenigstens einige Ergebnisse der »Gemeinsamen

Erklärung« referiert werden, wobei auf den historischen Teil aus Platzgründen ebenfalls ganz verzichtet werden muß.

»Einverständnis besteht darüber, daß die Hl. Schrift zu ihrer Heilsgenügsamkeit einer inhaltlichen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen nicht bedarf« (S. 385). »Die These der materialen Suffizienz der Schrift hat sich in der katholischen Theologie der Gegenwart inzwischen weitgehend durchgesetzt und als sachlich überzeugend erwiesen. Katholische und evangelische Theologen können sonach gemeinsam bezeugen: Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendigen Wahrheiten des Glaubens und läßt sie als solche verstehen. Weil sie im materialen Sinn suffizient ist, kann sie als Kriterium für die Evangeliumsgemäßheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens fungieren« (S. 386).

»Unstrittig ist, daß die Bildung des christlichen Kanons im Zusammenhang der Verkündigung, des Glaubens und des Bekennens, insbesondere also im Rahmen des Gottesdienstes der Gemeinde erfolgte und daß die Lebensvollzüge der Kirche Instrumente im Vollzug der Bildung des Kanons genannt werden können. Daher kann von einer prinzipiellen Entgegensetzung von Schrift und Kirche nicht die Rede sein« (S. 388).

»Es besteht ... Einigkeit darüber, daß die Bestimmung des Kanons nicht einfach formal-juridisch, sondern nach inneren Kriterien und sachlichen Gesichtspunkten infolge eines Verständnisses und einer Auslegung erfolgte, die sich aus dem Inhalt der schließlich kanonisierten Schriften ergaben. In diesem Sinn kann auch katholischerseits gesagt werden, daß der Kanon in seinem Kernbestand sich uns imponiert und die These kanonischer Selbstdurchsetzung ein gutes Stück historischer und sachlicher Wahrheit für sich hat. ... Diese Feststellung ist die elementare Voraussetzung dafür, daß es auch heute und fernerhin eine kritische Autorität der Schrift gegenüber der Kirche und ihren verfaßten Lehrautoritäten geben kann, wie sie die katholische Kirche und Theologie ausdrücklich anerkennen« (S. 389).

»Evangelischerseits hinwiederum wird nicht geleugnet, sondern ausdrücklich bestätigt, daß insbesondere Ausgrenzung und Abgrenzung des Kanons Entscheidungen der Kirche verlangten, wie überhaupt für Verlauf und Abschluß des Kanonisierungsprozesses kirchliche Lehrautoritäten und Repräsentanten des gemeindeleitenden Amtes bedeutsam waren. Die These von der Selbstdurchsetzung des Kanons zielt auf die Einsicht, daß die historisch zweifellos faktische Mitwirkung kirchlicher Amtsträger nur dann als angemessen und dauerhaft verbindlich beurteilt werden kann, wenn sie sich nach Maßgabe argumentativ vermittelbarer und nachvollziehbarer Kriterien eines Sachverständnisses vollzog, die sich aus dem Inhalt der schließlich kanonisierten Schriften ergeben. Diese Feststellung ist die elementare Voraussetzung dafür, daß die evangelische Kirche und Theologie den Anteil auch formal-juridischer Autoritätsakte des kirchlichen Lehramtes am Prozeß der Kanongeschichte nicht als Widerspruch zu ihrer Grund-

überzeugung von der Selbstdurchsetzung des biblischen Kanons beurteilen muß« (S. 390).

»Ob in der Frage der Schriftautorität und der Schriftauslegung heute noch unüberwindliche konfessionelle Differenzen zwischen der reformatorischen und der römisch-katholischen Auffassung bestehen, hängt entscheidend davon ab, ob auf der einen Seite eine kritische Funktion der buchstäblich auszulegenden Schrift auch im Verhältnis zu Lehraussagen des kirchlichen Lehramtes anerkannt oder bestritten werden und ob auf der anderen Seite eine Funktion des Verkündigungsamtes der Kirche für die Schriftauslegung bejaht oder verneint wird. Wenn die Autorität der Schrift als Gottes Wort nicht abgelöst von ihrem Gebrauch in der Verkündigung der Kirche richtig verstanden werden kann, weil nur so die Zusammengehörigkeit von Wort und Geist gewahrt bleibt, dann wird reformatorische Theologie die Auslegung der Schrift nicht ausschließlich der wissenschaftlichen Bibelexegese überlassen können, sondern die Lehrverkündigung der Kirche als den Ort und das Geschehen anerkennen, in welchem die Sache der Schrift in ihrer entscheidenden, für den Glauben verpflichtenden Identität als Wort Gottes verkündet wird« (S. 396).

Wenn es stimmt, »daß das Lehramt dem Wort Gottes dient und nicht über ihm steht«, wie es das II. Vatikanische Konzil verkündet hat, und »wenn die Implikationen dieses Anspruchs auch im Hinblick auf die kritische Funktion der Schriftauslegung in der Kirche und für die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehrverkündigung genauer bedacht werden, sollte eine Verständigung über die zwischen den Kirchen in dieser Sache noch offenen Fragen erreichbar sein« (S. 397).

Indem sich dem Leser, wie durch die voranstehenden Abschnitte deutlich wird, Schritt um Schritt Perspektiven möglicher Annäherung und Verständigung zwischen den Lehrmeinungen der Kirchen auftun, wird das Buch für den theologisch Kundigen zu einer spannenden, ja aufregenden Lektüre. Es bleibt zu wünschen, daß dem Band eine breite Rezeption in den jeweiligen Kirchen und die umfassende Wirkungsgeschichte beschieden sei, die seiner Bedeutung entspricht.

*Br. Franziskus Christoph Joest*

### 3. Apologetik

Reinhard Junker. *Leben durch Sterben? Schöpfung, Heilsgeschichte und Evolution.* (Studium integrale). Berlin: Pascal Verlag, 1993. 284 S., DM 34,95

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Dissertation des Autors, die 1992 von der Evangelischen Theologischen Fakultät Leuven-Heverlee angenommen wurde. Inzwischen (1995) ist eine 2. Aufl. erschienen. Ziel der Arbeit ist es, auf der Ebene theologischer Argumentation nachzuweisen, daß der Evolutionsgedanke notwendig in Widerspruch zu wesentlichen Elementen des biblischen Zeugnisses steht und daß darum eine evolutionäre Weltansicht nicht mit einer biblisch-heilsgeschichtlichen Sicht der Wirklichkeit vermittelbar ist. Diesen Nachweis versucht Junker zu erbringen, indem er theologische Konzepte und Argumentationen, die für eine theologische Rezeption der Evolutionstheorie eintreten, durchmustert und auf ihre Stichhaltigkeit prüft. Dabei werden auch solche theologischen Konzeptionen (einschließlich Karl Barth), die sich nicht explizit für den Evolutionsgedanken engagieren, aber die Ansicht vertreten, daß Glaubenswahrheit und wissenschaftliche Erkenntnis auf völlig verschiedenen Ebenen liegen und nicht miteinander in Konflikt geraten können, mit zu den evolutionistischen Konzeptionen gerechnet, weil sie letztlich dazu dienen, einer evolutionistischen Wirklichkeitssicht freie Bahn zu schaffen und eine biblisch-heilsgeschichtliche Sicht der Wirklichkeit aufzulösen.

Nach einer Exposition der Problemstellung (Kap. 1) skizziert Junker »Strukturen evolutionärer Konzepte« (Kap. 2) und faßt diese Skizze in einer Auflistung der Merkmale zusammen, die als unabdingbar konstitutiv für eine evolutionstheoretische Konzeption anzusehen sind; damit gibt er eine Meßlatte vor, an der theologische Rezeptionen des Evolutionsgedankens gemessen werden können. Im 3. Kapitel werden gemäßigte und konsequente »Theistisch interpretierte Evolutionsauffassungen« dargestellt und auf die Stichhaltigkeit ihrer grundlegenden Argumentationen geprüft. Das 4. Kapitel (das knapp die Hälfte des Buches umfaßt) stellt unter sieben grundlegenden Einzelthemen evolutionäre Sichtweisen den biblischen Texten gegenüber und arbeitet die Differenzen heraus (Anthropologie; Hamartologie im allgemeinen; Sündenfall im besonderen; Krankheit, Leid und Tod; Christologie; Eschatologie; Gottesbild). Ein 5. Kapitel versucht, einen Gegenentwurf zu skizzieren (»Geschichtsrekonstruktion auf biblisch-heilsgeschichtlichem Fundament«) und setzt sich mit Einwänden gegen ein solches Unternehmen auseinander.

Reinhard Junker hat sich mit dieser Arbeit einer schwierigen Aufgabe gestellt: wer im Streit zwischen zwei gegensätzlichen Gesamtansichten die

Entscheidung in der Auseinandersetzung um die konkreten Einzelargumentationen sucht, muß sich in sehr komplexen Zusammenhängen unterschiedlicher Theorie- und Argumentationsebenen, Gegebenheiten und Motivationen zurechtfinden, hat es also mit einer recht komplizierten hermeneutischen Situation zu tun. Der Aufbau des Buches bietet eine gute argumentative Ordnung, mit dieser komplexen Situation umzugehen.

Was Junker in jedem Fall deutlich zu machen vermag, ist, daß es faktisch keine gelungene Synthese von biblischer Heilsgeschichte und dem Evolutionsgedanken gibt und daß der Versuch, hier Harmonie zwischen Theologie und (nach Junkers Meinung: angeblicher) Naturwissenschaft zu finden, stets entweder zu gewichtigen Differenzen zum biblischen Wort oder – wo man diese vermeiden wollte – zu einer nur gebrochenen Rezeption der Evolutionslehre geführt hat, oder auch zu beidem zugleich, daß also gerade keine wirkliche Harmonie erreicht wird. Die argumentative Erinnerung an diesen weithin verdrängten Tatbestand ist heilsam.

Soweit es diesen Negativertrag, d. h. die Aufdeckung der Probleme aller behandelten Synthesversuche betrifft, ist Junkers Argumentation im wesentlichen durchaus stichhaltig. Sie enthält jedoch einige grundsätzliche Probleme, über die weiter nachzudenken ist und die die positive Tragfähigkeit seiner Intention und Argumentation erheblich einschränken:

1. In die Argumentation mischt sich durchgehend die Voraussetzung, daß das besondere Handeln und Eingreifen Gottes von allem durch natürliche Ursachen vermittelten Geschehen grundsätzlich abzugrenzen sei – grob gesagt: wo Gott besonders eingreift, da scheiden alle natürlichen Ursachen und somit natürlich auch alle »natürlichen Erklärungen« aus. Von dieser Voraussetzung her ergibt sich zwangsläufig, daß »Evolution« einen von Gottes speziellem Handeln völlig unabhängigen Prozeß meinen muß, in dem ein gezieltes Handeln Gottes nur ein Fremdkörper sein kann, und umgekehrt schließt dann das Reden von Gottes schöpferischem Handeln jede solche natürliche Vermittlung des Entstehens grundsätzlich und von vorneherein aus: Gottes Handeln tritt konkurrierend und verdrängend an die Stelle, an der »atheistische Konzeptionen« (ebenso konkurrierend und verdrängend) ausschließlich natürliche Ursachen suchen; Schöpfung und Evolution schließen sich unter dieser Voraussetzung schon rein logisch aus.

Für die Gesamtintention Junkers ist diese Voraussetzung von tragender Bedeutung, nichtsdestoweniger ist sie in sich selbst höchst problematisch: biblisch ist die Unterscheidung zwischen besonderen Taten Gottes und seinem allgemeinen Wirken zwar durchaus sinnvoll, aber sie betrifft den Inhalt dieser Taten und meint weder, daß Gott in seinem allgemeinen Wirken weniger gegenwärtig oder sein Wille weniger unmittelbar bestimmend sei als in seinen besonderen Taten, noch, daß bei seinen besonderen Taten natürliche Ursachen ausgeschlossen wären.

2. Unter Junkers Voraussetzung kann der Evolutionsgedanke nur in einer

Weise gedacht werden, die ihn letztlich auch bei »theistischer Interpretation« mehr oder weniger identisch mit einem atheistischen Evolutionskonzept erscheinen läßt – und wo diese Nähe eindeutig durchbrochen und deutlich von Gottes schöpferischem Handeln im Evolutionsprozeß gesprochen wird, da kann das dann nur als Inkonsequenz und als »Fremdkörper im Evolutionskonzept« angesehen werden. Die Voraussetzung wirkt sich also sowohl auf die Handhabung der oben genannten Meßlatte als auch auf die Interpretation und Einordnung der untersuchten Entwürfe oder Argumente aus. Diese Auswirkung trifft ihre Opfer zwar keineswegs immer zu Unrecht, manchmal aber vielleicht doch etwas schräg ...

Daß Junker von denen, die den Evolutionsgedanken theologisch rezipieren, Konsequenz verlangt, ist recht und billig. Daß diese geforderte Konsequenz aber darauf hinausläuft, keinen theologischen Gedanken mit der Evolutionslehre zu verbinden, der sich nicht aus dieser selbst ableiten läßt (besonders deutlich S. 147 [»Kritik«]), ist doch wohl ein Mißgriff, der aus den genannten Voraussetzungen resultiert und geradewegs auf die Forderung hinausläuft: »Wenn du schon zur Evolutionslehre greifst, dann begnüge dich auch mit ihr und füge ihr nicht noch biblische Gedanken hinzu!« Nach der gleichen Logik könnte man auch fordern, auf die Aussage zu verzichten, daß das nach den physikalischen Naturgesetzen ablaufende Geschehen konkret dem Willen Gottes unterliegt.

Daß ein Christ im Letzten, d.h. in der Interpretation der Realität, niemals mit einer atheistisch gedachten Evolutionstheorie einiggehen kann, trifft ohne Frage zu, und der Christ sollte sich darum auch klar zu dieser Differenz bekennen und weder sich selbst noch anderen Einigkeit vormachen, wo keine ist. Aber er ist auf eine atheistische Fassung der Evolutionstheorie ebensowenig verpflichtet wie auf eine atheistische Interpretation der Physik, und bezüglich der Physik ist die Diskrepanz zwischen christlicher und atheistischer Interpretation nicht weniger hart als bezüglich der Evolutionstheorie.

3. Bei der immer wieder ins Spiel kommenden Problematik des Wirkens Gottes auf der Ebene der innerweltlichen Ursachen, also des Verhältnisses zwischen Erstursache und Zweitursachen, übersieht oder übergeht Junker vollständig, daß es sich hier um eine alte Problematik christlicher Schöpfungslehre seit dem Mittelalter handelt: wenn Gott die Geschöpfe wirklich zu einem selbständigen Sein erschafft, dann kann ihre eigenständige Kausalität nicht einfach nach Bedarf wieder zurückgenommen werden. Die Abhängigkeit der Schöpfung vom Schöpfer und die ihr verliehene Selbständigkeit des geschöpflichen Seins in ein angemessenes Verhältnis zu bringen war für eine konsequent durchdachte christliche Schöpfungslehre noch nie eine einfache Sache. Das Problem, das Junker hier durchaus zu Recht wahrnimmt, ist also (insbesondere bei katholischen Theologen) keineswegs primär oder gar ausschließlich durch einen zu großen Respekt vor der Evo-

lutionstheorie motiviert und bestimmt, sondern es ist durch die Tradition vorgegeben und somit lediglich pflichtgemäß und willkommen zugleich auch in der Diskussion der Evolutionsproblematik durchgehalten. Wenn man das Ganze als ein originäres und spezielles Zugeständnis an den Evolutionsgedanken ansieht und behandelt, geht man an wesentlichen Aspekten der Sachlage vorbei. Das zeigt sich besonders deutlich in der etwas ausführlicheren Diskussion S. 186-190: Junker stellt zwar mit Recht die Frage nach der konkreten Freiheit und Souveränität Gottes und hebt sie als entscheidendes Kriterium hervor, aber er vermag nicht zu sehen, inwiefern die referierte Position Weissmahrs dieses Kriterium zumindest grundsätzlich ernsthaft aufnimmt, auch wenn man ihre Grenzen im einzelnen hinterfragen kann.

4. Ein weiteres Problem stellt Junkers grundsätzliche Unterscheidung zwischen Naturwissenschaft und historischer Wissenschaft dar: Naturwissenschaft habe es nur mit gegenwärtigen Gesetzmäßigkeiten zu tun, das Werden des Kosmos aber sei ein individueller Geschehensablauf, für dessen Erforschung ausschließlich eine historische Methodik zuständig sei. Gewiß ist es wichtig, daß ein Naturwissenschaftler, der sich der Geschichte des Kosmos oder der Geschichte des Lebens zuwendet, sich darüber klar werden, daß bei einem solchen Unternehmen neue methodische Aspekte ins Spiel kommen, die jenseits der gewohnten Grenzen empirischer Gesetzeswissenschaften liegen, und daß er hier Annahmen machen muß, die er nicht in gleicher Weise belegen kann wie seine Annahmen sonst (obwohl er das auch »sonst« nicht immer so einfach kann!). Aber damit ist kein Grund gegeben, die naturwissenschaftlichen Fragen und Methoden hier einfach beiseitezusetzen und unvermittelt ganz anders vorzugehen. Jeder, der die Astronomie bemüht, um das Geburtsjahr Jesu zu ermitteln, ist ein Beispiel dafür, daß man von naturwissenschaftlichen Rückrechnungen durchaus mit Fug und Recht tragende Evidenzen für historische Nachforschungen erwarten kann. Die These, daß naturwissenschaftliche Methoden für die Erforschung des Werdens der Welt schlechthin unzuständig seien, wird man so also nicht halten können. Und ebensowenig die damit verbundene Zuweisung Junkers, daß der methodische Atheismus in einer gegenwartsbezogenen Naturwissenschaft durchaus sein Recht und eine erkenntnisfördernde Wirkung habe, in der historischen Wissenschaft (einschließlich der Kosmologie) aber nicht akzeptiert werden könne (S. 87; noch weniger überzeugt die Verteilung der Begriffe »Weltbild« und »Weltanschauung« auf den kosmographischen und den geschichtlichen Bereich und die daraus gezogenen Folgerungen S. 209ff). Die Dinge liegen hier auf beiden Seiten komplizierter: man sollte einerseits C.F. von Weizsäckers Hinweis nicht vergessen, daß die Probleme der Beziehung zwischen dem christlichen Glauben an Gott und der neuzeitlichen Naturwissenschaft (keineswegs nur der Evolutionstheorie!) noch keineswegs geklärt seien, und andererseits nüchtern und

differenziert fragen, wo und wie in unseren historischen Forschungen die Frage nach Gott eine Rolle spielt, ohne daß unsere Historik dadurch in eine Art historischer Dogmatik umgeformt wird.

5. So sehr Junker darin zustimmen ist, daß die theologischen Inhalte der biblischen Aussagen nicht von der Ebene des konkreten historischen und natürlichen Geschehens abgekoppelt werden können, weil Gott nach dem biblischen Zeugnis gerade in konkreten geschichtlichen Taten am Werk ist, so sehr ist andererseits darauf hinzuweisen, daß die Art und Weise, wie theologische Aussagen sich auf die Ebene historischer Fakten beziehen und diese einschließen, im einzelnen sehr unterschiedlich ist: daß Gott die Welt geschaffen hat und erhält, daß der Mensch sich von Gott abgewandt hat, daß Jesus gekreuzigt wurde, daß er auferweckt wurde, daß er zur Rechten Gottes erhöht wurde, daß er der Messias Israels ist, daß Gott die Welt richten wird – die Inhalte dieser Aussagen sind auf höchst verschiedene Weise mit historischer bzw. natürlicher Faktizität verknüpft, jede von ihnen anders als jede andere.

In dieser Hinsicht erscheint mir die Art und Weise, wie Junker in dem gewichtigen Abschnitt über die Frage des Sündenfalls (S. 107-148) diesen unmittelbar als historisch-faktische Tat eines individuellen ersten Menschenpaares zu einem prinzipiell datierbaren Zeitpunkt verstanden wissen will und von einer solchen historischen und kausalen Erklärung der Sünde die Verantwortlichkeit des Menschen für die Sünde abhängig macht, als fragwürdig und als eine Perspektiven- und Akzentverschiebung und Einengung gegenüber den biblischen Texten. Dieser zweifellos schwierigste Punkt der ganzen Thematik bedarf noch intensiver weiterer Klärung.

6. Daß Junker sich nicht eigens auf eine hermeneutische Diskussion einläßt, ist im Blick auf die notwendige Begrenzung der Arbeit verständlich. Dennoch bleibt auch hier der Wunsch zwar nicht unmittelbar nach einer expliziten Diskussion, aber nach etwas mehr Gespür und Aufmerksamkeit für das Eigengewicht dieser Fragedimension und für die eigenständige Bedeutung, die sie für die verschiedenen Autoren hat. Die Art und Weise, wie auf S. 122f die religionsgeschichtlichen Fragen kurz und bündig »erledigt« werden, ist eine reine Karikatur; und der Exkurs zu Gen 1 und 2 auf S. 206-208 rührt nicht von ferne an die tatsächliche Problemlage und interpretiert den Text weitgehend willkürlich nach Maßgabe der Frage, ob man bestimmte Einzelheiten je für sich so interpretieren kann, daß das zusammenstimmt, was nach Meinung des Autors zusammenstimmen muß, damit man den Text als literarisch einheitlich verstehen kann.

Junker äußert verschiedentlich den Verdacht, daß der Wunsch, mit den gängigen Anschauungen der Wissenschaft nicht in Konflikt zu geraten, – oder direkter: die vorgängige Anerkennung der Evolutionslehre – wirksamen Einfluß auf die Hermeneutik hatte. Daß dieser Faktor immer wieder eine nicht unwichtige Rolle spielte, ist zweifellos zuzugestehen. Nichtsde-

stoweniger sind die hermeneutischen Fragen in ihrem Eigengewicht und Eigenrecht damit ebensowenig wie die der historischen Kritik vom Tisch gefegt. Wenn über die Fragen einer angemessenen christlichen Sicht vom Werden der Welt geurteilt werden soll, können diese Fragen nicht beiseitegelassen werden. Daß man einen widerspruchsfreien Zusammenhang zwischen Bibel und Naturwissenschaft auch ohne sie meint herstellen zu können, erübrigt sie keineswegs.

Auf eine methodisch bedingte Grenze von Junkers Buch sei noch hingewiesen: Junker betrachtet kein individuelles Konzept zusammenhängend, sondern setzt sich jeweils mit den gesammelten Thesen und Argumenten verschiedener Autoren zu einem bestimmten thematischen Aspekt auseinander; das ist ein durchaus angemessenes und unvermeidliches Verfahren für Junkers Aufgabenstellung, aber es bildet zugleich auch eine Grenze für die Aussagekraft des Buches: die »Farbe« und spezifische Bestimmtheit von Intention und Aussage, die im Ganzen einer Konzeption zum Ausdruck kommen, lassen sich auf diese Weise nur sehr begrenzt erfassen und verarbeiten.

Die dezidierten kritischen Hinweise mögen verdeutlichen, daß das Buch und sein Autor ein intensives Gespräch und ein gemeinsames Weiterdenken verdienen. In seiner vielseitigen Auseinandersetzung mit der Literatur, in der geordneten und breit gefächerten Ausarbeitung konkreter Fragestellungen und im beharrlichen Insistieren auf einer klaren Rechenschaft darüber, was versuchte Synthesen sowohl im Verhältnis zum biblischen Wort wie im Verhältnis zur Evolutionstheorie wirklich leisten, ist das Buch mitsamt den angesprochenen Problemen ein wertvoller Beitrag zur christlichen Diskussion um Schöpfung und Evolution, der der Präzisierung und Weiterführung des Gesprächs dienen kann und zum Weiterdenken anregt. Wer sich mit dieser Thematik näher beschäftigt, sollte sich gründlich damit auseinandersetzen. Junkers positive Grundthese, daß die biblischen Texte für unsere Auffassung und Erkenntnis der Wirklichkeit auch in den Wissenschaften Relevanz besitzen, sollte man auf jeden Fall beherzigen, wenn auch vielleicht in anderer Weise, als er das tut.

Eine Frage, die die Lektüre in mir angeregt hat, sei einfach zum Bedenken weitergegeben: Brauchen wissenschaftliche Theorien eine biblische Begründung, wenn sie sich mit Inhalten der Bibel berühren? Oder wie ist hier das Verhältnis genauer zu bestimmen?

*Hermann Hafner*

---

Werner Gitt. *In 6 Tagen vom Chaos zum Menschen – Logos oder Chaos?* Neuhausen: Hänssler, <sup>3</sup>1993, 223 S., 12 Graphiken, DM 4,95

Ders. *Am Anfang war die Information – Herkunft des Lebens aus der Sicht der Informatik. Was ist Information?* Neuhausen: Hänssler, <sup>2</sup>1994, 288 S., 45 Graphiken, DM 12,95

---

Der Autor W. Gitt ist Professor für Datenverarbeitung und Direktor der Physikalisch-Technischen Bundesanstalt in Braunschweig. Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Glaube, vor allem im Hinblick auf die Schöpfungsfrage, wird aus der Berufskompetenz der Informatik behandelt. Beide Bücher sind Neuauflagen in evangelikalen Kreisen gut gehender Titel.

Der erste Titel ist in chinesischer, englischer und russischer Version verbreitet. Im Mittelpunkt steht eine kritische Auseinandersetzung mit der Evolutionslehre. Die Vertreter der Evolutionslehre läßt Gitt in Zitaten reichlich zu Wort kommen und stellt diesen einerseits wissenschaftliche Einwände sowie andererseits die biblische Schöpfungsansicht entgegen. Der Leser wird auf diese geschickte Art selbst zum Urteilen eingeladen. Beispiele sind Bionik (Lebendige Strukturvorbilder für die Technik), das menschliche Gehirn sowie der genetische Code. Schließlich werden auch mathematische Einwände gegen die Selbstorganisationsvorstellung gebracht. Das Büchlein legt Wert auf Allgemeinverständlichkeit und verzichtet dabei nicht auf Literatur-, Autoren-, Sach- und Bibelstellenregister. Die Schlußbetrachtung stellt fest, daß es nicht primär um Pro- oder Contra-Argumente zur Evolutionsschau geht, vielmehr um eine persönliche Entscheidung zu Gott dem Schöpfer und Erlöser.

Der zweite Titel ist grundsätzlicher: hier versucht Gitt im Teil I den Begriff der Naturgesetze als Summe bewährter Erfahrung einzuführen. Darauf baut der zentrale Teil II »Information« so auf, daß der Informationsbegriff in 5 Stufen ausdifferenziert wird (Statistik, Syntax, Semantik, Pragmatik, Apobetik). Damit wird dieser als den Naturgesetzen analoges Erfahrungsraster auf konkrete Phänomene, wie Organismen, technische Konstruktionen, geschöpfliche Gestaltungen allgemein bis hin zu den vom Menschen erzeugten Informationskomplexen angewandt. Gitts Schlußfolgerung ist stark: die heute faßbare Informationsgesetzlichkeit schließt mit quasi naturgesetzlicher Stringenz eine Selbstgenese bzw. Selbstorganisation von Information aus. Ist hier ein Schöpferbeweis gefunden? Die »evolutionäre Erkenntnistheorie« sowie der »emergentistische Naturalismus« (M. Bunge, B. Kanitscheider) haben ein entgegenstehendes Argumentationspotential. Nach diesen Naturalisten gilt »Am Ende war die Information« als Zwangsergebnis eines Naturprozesses. Leider setzt sich der Autor mit diesen Ansprüchen nicht direkt auseinander. Auch beim Begriff »Naturgesetz« müßte man die rezente Wissenschaftstheorie mehr bedenken. »Am Anfang war die In-

formation« bleibt zweifelsohne eine Herausforderung, denn die Informationsrealität sprengt jede bloß ›objektivistische‹ Naturbeschreibung. So schon N. Wiener, K. Popper, J. Eccles, C.F. von Weizsäcker u.a. Im Teil III wendet Gitt den Informationsbegriff auf die Bibel selbst an. Das könnte man im übrigen auf jeden Text als Gegenstand der Informationstheorie analog vollziehen. In Gitts grundlegenden Arbeiten über Information werden vier unvermischbare Grundgrößen charakterisiert: Masse, Energie, Information und Wille. Auch diese Analogie findet der Autor im biblischen Zeugnis (III, 16). Für Informationsfans wird über ›Information‹ ausgiebig informiert: ein Sachlexikon [knapp 100 Seiten] mit interessanten Beispielen. Literatur- und Namensverzeichnis zeigen des Autors Referenzrahmen, weniger eine vorbedachte Auswahl zur Fachliteratur.

Für Theologen ist die Auseinandersetzung mit den Fachwissenschaften insofern nähergerückt, als es eine verbindende Argumentationswährung gibt: eben ›Information‹. Für die Bücher Gitts in ihrem Doppelbezug ›Glaube – Wissen‹ kann man in dem aktuellen Discours als Informations- und Argumentationshilfe nur dankbar sein.

*Horst W. Beck*

---

Albertus Pieters / John H. Gerstner. ... *recht (zer)teilen das Wort der Wahrheit – Scofield und die Heilszeiten auf dem Prüfstand*. Hg. H.C. Beese. Aus dem Englischen übersetzt durch Gerhard Meyer und H.C. Beese. Reformatorische Paperbacks, 4. Hamburg: Reformatorischer Verlag H.C. Beese, 1994. 68 S., DM/SFr. 9.80

---

Gäbe es einen Preis für effiziente Gedankenverbreitung im christlichen Raum, so wäre Dr. C.I. Scofield bestimmt ein Anwärter darauf. Daß dem promovierten Juristen Scofield ein derart massiver Erfolg gelang, liegt in seiner Methode: Statt bloß einen Kommentar zur Bibel herauszugeben, ließ er seine Gedanken kurzerhand als Anmerkungen abdrucken. Ein raffiniertes System von Kettenversen, der sorgfältig gebundene und erhaben wirkende Einband sowie der orakelhafte und autoritative Tonfall, der absolute Sicherheit in der Auslegung suggeriert, tun das Ihre. »Im großen und ganzen könnte kein unfehlbarer Papst mit größerer Sicherheit und Autorität sprechen als er« (S. 5). Dieses gewiß alles andere als schmeichelhafte Urteil findet sich im ersten Aufsatz obigen Bändchens.

Albertus Pieters attestiert der Scofield Bibel durchaus orthodoxe Ansichten in den großen Grundthemen des Christentums (Wiedergeburt, Versöhnung, Erlösung, Erwählung, Vorherbestimmung). Daneben charakterisiert er

allerdings kritisch vier spezifische Lehren der Scofield Bibel: a) ihre gekünstelten und überspannten Typologien, b) ihre Lehre von den Dispensationen und Bündnen, c) ihre Eschatologie und d) ihre Lehre von der Kirche.

a) Zur Art dieser Typologie bemerkt Pieters (wobei ihm allerdings nicht die in dieser Hinsicht etwas abgemilderte »Neue Scofield Bibel« von 1967 vorliegt), daß sie mehr ein Licht auf die Erfindungskraft von Dr. C.I. Scofield werfe als auf die Bedeutung der Heiligen Schrift (S. 11). Scofield lege zwar die Grundsätze, unter welchen Voraussetzungen er eine bestimmte Wahrheit zum Typus erkläre, offen dar; leider halte er sich selbst aber nicht an die zuvor aufgestellten Regeln, sondern finde »überall Typen« (S. 11).

b) Die Lehre von den Dispensationen (= Heilszeiten) und Bündnen sei im Grunde nichts anderes als ein Versuch, die Heilsgeschichte in ein starres Schema zu pressen. Daß dies einer näheren Prüfung im Licht der Heiligen Schrift nicht standhalte, liege auf der Hand. Die Folgen dieses religiösen Konzeptes seien denn auch verheerend. Hier steuert der Herausgeber die gewiß bemerkenswerte Frage bei, »ob nicht die pessimistische Zukunftssicht des Dispensationalismus, der seit ca. 160 Jahren verkündet, daß für das Christentum in dieser Welt (vor der Wiederkunft Christi) keine großen Siege mehr zu erwarten sind, zu einer Art selbst-erfüllender Prophezeiung geworden ist«.

c) Scofields Eschatologie gleicht einem Bahnfahrplan. Pieters stellt daraus ein »Programm« mit fünfzehn einander folgenden Episoden zusammen. Gerade hier falle in besonderer Weise auf, wie sehr Scofields Ideen breitenwirksam wurden. Sensationsautoren wie Hal Lindsey haben sich diese eigenwillige und ungeschichtliche Sicht zu eigen gemacht und millionenfach verbreitet.

Der zweite Aufsatz aus der Feder von John H. Gerstner befaßt sich zunächst mit der Frage des hermeneutischen Zugangs zur Bibel. Anschließend prüft er die dispensationalistische Heilslehre. Leider verzichtet er auf genau faßbare Zitate und Quellenangaben. Gerstner verdächtigt den Dispensationalismus der unorthodoxen Gnadenlehre oder wenigstens »gewisser Ungereimtheiten seines Lehrsystems«. Dabei argumentiert der Autor aus den Wurzeln einer reformatorischen Theologie (Calvinismus) heraus, deren Rechtfertigungslehre er auf den Leuchter stellt.

Ich wünsche diesem streitbaren Bändchen weitere Beachtung! Unsere Gemeinden brauchen nötiger denn je sowohl eine gesunde Eschatologie als auch eine fundierte Rechtfertigungslehre. In beiden Bereichen sind sie leider allzuoft unseriösen Meinungsbildnern ausgeliefert. Die in der vorgelegten Schrift aufgezeigten Tendenzen verdienen Unterstützung: Die Eschatologie hat sich vom Korsett fester Zukunftsprogramme zu befreien, und die Rechtfertigungslehre darf nicht unter das biblisch-paulinische Niveau sinken.

*Lukas Weinhold*

#### 4. Dogmatik

---

Karl Baral. *Handbuch der biblischen Glaubenslehre: Grundlagen für Glauben und Leben*. Reihe Hänssler-Bibelwissen. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994. 298 S., DM 39,95, SFr. 41,50, öS 312,-

---

»Grundlagen für Glauben und Leben« sind nach dem Untertitel der Inhalt dieses Buches, das in der Reihe Hänssler-Bibelwissen erschienen ist. Damit will der Verfasser keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern »versuchen, einige Hauptpunkte biblischer Lehre besonders zu behandeln« (S. 42). Über der ganzen Arbeit steht die Überzeugung: »Die Schrift und erst recht die hinter ihr stehende Person (Gott) ist immer größer als unser Denken und Erfassen« (S. 42). Es geht also nicht darum, Gott in ein materiales (inhaltliches) System zu zwingen. Die Aufgabenstellung des Buches wird S. 43f gegeben: »Wir wollen das, was die Schrift sagt, in äußerer Ordnung zusammenstellen und dabei auch auf die *Zeitbezogenheit* insofern achten, als wichtige Anfragen, die uns in der heutigen Zeit als Christen gestellt sind, etwa durch die Existenz anderer Lehren, aufgenommen und besprochen werden.«

Der Aufbau des Handbuches ist nach einer klassischen Systematik gegliedert. Einleitend wird von der Theologie und der Heiligen Schrift (Hermeneutik, Kanonsfrage ...) geschrieben, wobei grundlegende Entscheidungen gefällt werden (z.B. daß »die angemessene Antwort auf Offenbarung nicht Kritik« ist, »sondern Hören und Sich-persönlich-hineinnehmen-Lassen in das Wort und Wirken Gottes«. S. 24, 31). Dann folgt die Lehre von Gott, seiner Schöpfung und dem Menschen. Nach der Beschreibung von Christus in Person, Weg und Werk wird die persönliche Zueignung des Heils erläutert. Den Abschluß bildet die Ekklesiologie und Eschatologie unter dem Titel »Das Reich Gottes und die Vollendung«. Durch diesen Aufriß erhält der Leser einen fundierten Einblick in die verschiedenen Gebiete der Dogmatik.

Im Anhang werden zuerst 50 Seiten Anmerkungen aufgeführt, die neben Literaturverweisen auch Personendaten und wertvolle weiterführende Erklärungen enthalten. Sehr hilfreich für die Arbeit an konkreten Themen sind die drei umfangreichen Register am Schluß des Buches: Personennamen, Stichworte und Bibelstellen. Sie machen den Band zum praxistauglichen Handbuch.

Was fehlt, ist ein allgemeines Vorwort mit einer Absichtserklärung und der Beschreibung des vorgestellten Zielpublikums (außer Umschlagklappe: »für alle, die sich *themenbezogen über den christlichen Glauben informieren* wollen und *dieses Wissen auch weitergeben* möchten«). Es ist schwie-

rig, auf Anhieb herauszufinden, ob es in erster Linie für Theologen oder für »Laien« gedacht ist.

Das Werk ist leicht verständlich geschrieben, auch für »Laien« lesbar, es ist nicht überfüllt mit theologischen Fachausdrücken, was ich als sehr positiv werte (von der anderen Gattung gibt es wahrlich genug auf dem Markt ...). Trotzdem ist es nicht oberflächlich geschrieben. Es wird demonstriert, daß man auch ohne philosophisches Gehabe theologisch gründlich arbeiten kann.

Geht man von dieser Annahme aus, dann ist zu bemängeln, daß die Lautschrift der hebräischen bzw. griechischen Begriffe schlecht gewählt ist. Sie müßten mindestens kursiv geschrieben werden, und es sollte eine einheitliche Umschrift definiert werden, damit auch ein Unkundiger weiß, wie er z.B. *chasa*; *swdw/sodo* (S. 20); *shama'*; *hypakoë pisteos* aussprechen und betonen soll. Da steht z.B. *lschem* (S. 145) anstatt wie sonst üblich *l'schem*; hier wird »sch« geschrieben, dort »sh« für den gleichen Buchstaben ...

Es werden theologische Begriffserklärungen abgehandelt, die einem das Denken der biblischen Ursprachen näher bringen und die Unterschiede zu unserer Sprache plastisch darstellen (z.B. *shama'* = »hören« und »gehören« [S. 23]; oder: Denken und Reden ist im Hebräischen dasselbe [ebd.]). Das erspart einem das aufwendige Suchen im komplizierten theol. Wörterbuch. Trotzdem hat es hie und da Anspielungen auf theologische Fachwörter (z.B. Monismus, Transzendenz/Immanenz [S. 18, 20]), für die u.U. das Lexikon zur Hand genommen werden muß.

In verschiedenen Exkursen wird auf andere Lehrmeinungen eingegangen, so wird z.B. die katholische Position diskutiert und an biblischen Belegen gemessen; oder auch Lehren von Sekten (z.B. Zeugen Jehovas, Anthroposophen ...) werden kritisch hinterfragt. In den Exkursen werden zudem auch Ansichten der modernen Theologen analysiert, damit man eine Vorstellung bekommt, wie außerhalb der »evangelikalen« Theologie argumentiert wird. Diese Auseinandersetzung mit modernen Strömungen (Bibelkritik, liberale Theologie, allgemeine Offenbarung ... [S. 24]) ist eine große Hilfe, ist es doch nicht jedermann gegeben, sich in diese Gedankengebäude einzuarbeiten.

Dogmengeschichtliche Rückblicke zeigen exemplarisch auf, wie in einzelnen ausgewählten Epochen des Christentums argumentiert wurde. Dazu werden häufig auch die Kirchenväter zitiert und natürlich auch die Reformatoren (v.a. M. Luther). Religionsgeschichtliche Vergleiche mit anderen Religionen und ihren Dokumenten (z.B. Tontafeln in Mari/Euphrat) runden das Bild ab. All dem werden biblische Argumente gegenübergestellt und damit Entscheidungshilfen gegeben.

Als reformiertem Theologen stört mich persönlich, daß bisweilen und mit großer Selbstverständlichkeit von einer lutherisch-landeskirchlich geprägten Theologie ausgegangen wird. Als Beispiel sei das Abendmahlsver-

ständnis erwähnt: »Das Heilige Abendmahl ist ›sichtbares Wort‹ Gottes; also nicht nur ein Symbol« (S. 147) wird gesagt, und so ist mit einer diskreten Anspielung die Sache erledigt. Die reformierte und in vielen Freikirchen vertretene Haltung wird mit keinem Wort erwähnt oder zur Diskussion gestellt, dafür wird auf fast drei Seiten die katholische Lehre abgehandelt.

Auch die umstrittene Tauffrage wird sehr oberflächlich und einseitig behandelt. Der Anspruch, »biblische Glaubenslehre« zu vertreten, muß an diesem Punkt abgewiesen werden. Richtig und wichtig ist der Hinweis, daß die Frage um den Zeitpunkt der Taufe Christen geistlich nicht trennen darf (S. 143). Aber »die Frage, ob Kindertaufe oder Erwachsenentaufe« als »Kirchenordnungsfrage« (ebd.) abzutun, scheint mir etwas einfach. Der exegetische Befund ist alles andere als einfach, gerade darum sollte er hier erläutert werden. Eine biblisch-theologische Argumentation (pro/kontra) wäre an dieser Stelle vonnöten. Ansonsten laufen wir Gefahr, biblische Praxis und »Tradition« zu vermischen. Dies gilt übrigens auch für die äußerliche Form, auch wenn die Didache »sehr alt« ist (S. 144 und Anm. 551; meint das Wort baptizo wirklich nur drei Wassertropfen auf der Stirn? Warum tauft ›man‹ denn nicht im Fluß, wenn er zur Verfügung steht? Wäre das nicht biblischer?).

Der eingangs erwähnte Versuch, »einige Hauptpunkte biblischer Lehre besonders zu behandeln« (S. 42), ist dem Autor wirklich gelungen. Man bekommt ein »Handbuch« vorgesetzt, das diesen Namen verdient. Es ist eine Hilfe für Laien (mit Vorbildung) und Theologen, Pfarrer und Prediger, die nicht Zeit haben, sich in »großen« Dogmatiken einzudecken. Hier bekommt man einen gut lesbaren Überblick.

Das Handbuch läßt sich sehr gut für die Predigtvorbereitung brauchen, zumal auch der praktische Bezug vorhanden ist, den man in vielen renommierten Dogmatiken suchen muss. Z.B. wird auf die Konsequenzen hingewiesen, die Gottes Reden für unser Leben hat: Gehorsam und Nachfolge (S. 22). Ja sogar Liedstrophen oder Gedichte werden vorgeschlagen, die man direkt übernehmen kann (S. 23). Viele Bibelstellen sind explizit ausgeschrieben – der Leser wird nicht überhäuft mit langen Listen von nachzuschlagenden Versen. So kann man mit Recht sagen, daß dieses Buch trotz theoretischer Materie nicht trockene Theorie ist, sondern eine wertvolle Bereicherung für die Praxis.

*Andreas Wahlen*

»Bist du es, Gott?« – dies ist die Grundfrage, die wie ein Bogen die zehn Kapitel des Buches umspannt, welche je für sich wieder um eine Frage kreisen. Es werden zentrale Themen des christlichen Glaubens »erfragt« (»biblische Steine«). Das Bild der *Steine* soll verdeutlichen, daß es um Themen geht, über die wir in unserem Leben und beim Bibellesen »stolpern« können. Dem Theologen W.J. Bittner geht es darum, so aufgebrochene Fragen ernst zu nehmen. Dabei gibt er nicht einfach dogmatische Antworten; vielmehr möchte er zu neuem Hören auf die biblischen Texte anregen, die die jeweilige Grundlage der jeweiligen Abschnitte sind. Die zehn Kapitel, die mit großer Übersichtlichkeit gegliedert sind, bestehen aus einer Zusammenstellung von schon veröffentlichten und noch unveröffentlichten Schriften des Autors.

Besondere Beachtung verdient das Kapitel »Die Frage nach dem *Leid der Welt*« (S. 48). Es wird den gedanklichen und seelsorgerlichen Herausforderungen, die diese schwere Frage stellt, in außerordentlicher Weise gerecht. Die gedanklich anspruchsvolle Betrachtung geschieht in einer Art, daß der Weg zur Begegnung mit dem lebendigen Gott nicht behindert, sondern freigelegt wird. So eignen sich dieses Kapitel, wie auch viele andere, zur Lektüre für suchende Menschen (aber nicht nur für diese!). »Die Frage nach *Gottes Trost*« (S. 83) ist eines der Kapitel, in denen Bittner den Text der Bibel (hier Ps 23) und den »Text unseres Lebens« meisterhaft miteinander zu verweben versteht. Dadurch gewinnt das biblische Wort eine Anschaulichkeit, die wirklich in heutiges Leben zu dringen vermag.

Der Autor macht deutlich, daß »gerade jene Steine (und damit Nöte), über die wir im eigenen Leben stolpern, ... uns zur Hilfe (werden), Gott so zu sehen, wie er wirklich ist« (S. 10). D.h., daß das Christenleben nicht als glatt präparierter Weg erwartet werden darf. Unter der »Frage nach der *Fremdheit Gottes*« (S. 35) arbeitet Bittner heraus, daß es zum Wesen des biblischen Gottes gehört, gerade auf den steinigen Wegen, die vom *Tod* gezeichnet sind, zum Ziel des ewigen *Lebens* zu führen. Nur falsche Götter gaukeln vor, bereits den Weg zum verheißenen Ziel mit Gold pflastern zu können.

Die »leidvollen Wege« sind jedoch längst nicht das einzige Thema des Buches. Mit der »Frage nach dem *Vater, dem Gott der Liebe*« (S. 18), richtet der Autor den Blick auf den älteren Sohn des Gleichnisses von Lk 15 und ermuntert uns, die »Segnungen des Vaterhauses« bestaunen zu lernen. Mit dem Kap. VI haben wir ein »Konzentrat zum Thema Glaube und Wunder« vor uns.

Zwei Kapitel lassen Bibeltexte durch Meditationen zu Wort kommen (I. und X.). Die Nachempfindungen der innerpsychischen Vorgänge der betrachteten biblischen Personen muten zwar z.T. etwas fremd an. Doch vielleicht können sie uns helfen, die biblischen Menschen und uns selbst gerade mit unseren ganz *menschlichen* Regungen ernst zu nehmen.

Zwei weitere Abschnitte sollen noch hervorgehoben werden. Zum einen der Beginn von Kap. IV, wo sehr gute Kriterien für ein Gottesbild im Sinn der Bibel herausgearbeitet werden. Zum anderen die »zeitgeschichtliche Einleitung« (S. 94) zu Kap. VIII, wo eine prägnante Hinführung zu den »Reich Gottes«-Gleichnissen geboten wird. »Jesus und die erwartete Königsherrschaft Gottes«, dies wird unter Berücksichtigung der politischen Dimension des Themas erörtert. Anders als in der »evangelikalen Theologie der Befreiung« stellt Bittner jedoch heraus, daß Jesus die politische Dimension der »Reich Gottes«-Erwartung für seinen Dienst ablehnt.

Bist du es, Gott? – Ja, Er ist es, der uns mitten in unserem heutigen Leben begegnen will, um uns sodann nicht der Wirklichkeit zu entziehen, sondern gerade zur echten Wahrnehmung und Bewältigung derselben zu führen. Dies machen die Ausführungen immer wieder deutlich.

*Anna Maria Forster-Sauer*

---

Siegfried Kettling. *Du gibst mich nicht dem Tode preis*. 2. Aufl. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1990. 207 S., DM/SFr. 22,60

---

Was der Autor mit dieser Veröffentlichung zur biblischen Eschatologie vorlegt, beeindruckt in der Fülle des zusammengestellten Wissens, dessen religionsgeschichtliche Hinweise oftmals in besonderer Weise erhellend sind. Gleichzeitig versteht er es immer wieder, die Linien seines Denkens in die konkrete Existenz und in die Praxis auszuziehen. Indem er die Wechselwirkungen zwischen Gedanken und persönlichem Erleben aufzeigt, gewinnt seine Darstellung eine eindruckliche Lebendigkeit (so z.B. in seinem Erkenntnisweg in der Frage nach dem »Ganztod«). Viele anschauliche Beispiele geben dem Buch Lebensnähe. Sie werden manchem interessierten Pfarrer im Dienst als Lehrer und Prediger helfen.

Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile: Der erste befaßt sich mit grundsätzlichen Fragen; im zweiten erzählen Siegfried Kettling und seine Gattin Christa von ihrem ganz persönlichen Weg nach dem Tod des ältesten Sohnes, den sie durch einen Motorradunfall verloren haben.

Der Verfasser setzt mit der Theodizeefrage ein. Kritisch durchleuchtet er unterschiedliche Lösungsversuche, denen er die biblisch-lutherische Sicht vom »verborgenen« und »offenbaren Gott« entgegenstellt.

Im zweiten Kapitel beschreibt er eine weite Palette menschlicher Versuche, mit der Realität des Todes umzugehen. Darin gelangt er zum Urteil, daß es nichts nütze, den Tod verdrängen zu wollen, ihn wegzuschminken oder ihn totzuschweigen. Es führe aber im Gegenzug ebenso zu nichts, den Tod zu vergötzen, ihn als Erlöser (Platon), als Hebamme zum »eigentlichen« Leben (Existentialphilosophie) oder als das »schönste Erlebnis« (Todsnähe-Erlebnisse, R.A. Moody) zu preisen. Im Exkurs über die Seelenwanderung bzw. Reinkarnation unterscheidet der Autor zwischen der asiatischen Variante (Wiederverkörperung als Last) und der europäischen (Wiederverkörperung als Selbstentfaltung). Angesichts dieser zum Teil sehr populär gewordenen Meinungen, wird er nicht müde, die realistische, biblische Botschaft vom Tod als »dem letzten Feind« (1.Kor 15,26) und die Einmaligkeit des Sterbens (Hebr 9,27) zu betonen.

Den geschichtlichen Charakter der Bibel ernst nehmend, zeichnet S. Kettling anhand exegetischer Hinweise Ursprung und Geschichte des Auferstehungsgedankens nach. Die verschiedenen Traditionslinien finden gleichsam ihre Krönung in der Auferstehung Jesu Christi. Das Neue Testament liefere nicht eine neue Theorie über den Tod, sondern bezeuge vielmehr, daß Gott selbst dem Tod das Entscheidende angetan habe: An Ostern habe nichts Geringeres stattgefunden als »des Todes Tod« (S. 70).

Im Kapitel »Wo sind unsere Toten?« wird ein Stück Dogmengeschichte lebendig. Es geht hier um die Lehre vom »Ganztod« (Paul Althaus). Eindrücklich stellt der Verfasser, in jungen Jahren selbst Anhänger dieser Lehre, deren faszinierende Anliegen dar. Gleichwohl lehnt er sie nach sorgfältigem Abwägen ab. Dabei sind ihm u.a. die Erkenntnisse des australischen Gehirnforschers und Nobelpreisträgers Sir John C. Eccles behilflich, der den monistischen Materialismus in der Medizin hinterfragte. Nach Eccles könne der Mensch nicht auf sein Gehirn reduziert werden. Neben dem Körper gebe es als zweite Größe den Geist (Seele, Selbst).

Der Autor stellt sich auch dem Thema »Endergericht«, in dem es um zwei Aspekte gehe: zum einen um die letzte Entscheidung über Personen; zum andern um die letzte Beurteilung, um das »Gericht nach Werken«.

Wie ein roter Faden zieht sich die grundlegende Erkenntnis durch das Buch, daß Gottesgemeinschaft Leben bedeutet. Im Kapitel über die Ewigkeit wird dies besonders deutlich. »Letzte Dinge« treten in den Hintergrund, um »dem Letzten«, der zugleich »der Erste« ist, um den lebendigen Gott in den Vordergrund zu rücken. »ZUERST CHRISTUS muß das Leitmotiv und Maß aller Eschatologie werden« (S. 124).

Nach der Frage nach dem Endergericht wird konsequenterweise auch die Frage nach ewiger Verdammnis gestellt. Zwei Alternativen stehen einander gegenüber: doppelter Ausgang und Allversöhnung. Der Verfasser schließt sich, nachdem er die drei Grundmodelle der Gnadenlehre a) »freier bzw. unfreier Wille« (Luther), b) »doppelte Prädestination« (Calvin) und c) »All-

versöhnung«<sup>1</sup> profund erwägt, der Lehre vom »doppelten Ausgang«<sup>2</sup> an, wie sie auch im Augsburgischen Bekenntnis, Artikel 17, festgehalten wird.

Für Siegfried und Christa Kettling war es lange eine offene Frage, ob sie den zweiten Teil des Buches überhaupt drucken lassen und damit Urpersönliches preisgeben wollten. Was sie schließlich zu diesem Schritt bewog, war ihr Wissen und Hoffen, daß ihr Glaube, ihr »Überleben im Glauben« nicht eigenes Können, sondern – nach Luther – ein von Gott Gehaltenwerden ist (S. 10). Als Leser hat mich gerade dieser Teil in besonderer Weise angesprochen und Augen und Herz für Menschen, die durch ähnliche Erfahrungen hindurchgehen, ein Stück weit geöffnet. Das ehrliche Ringen, in dem Zweifel nicht unterdrückt werden und das der Versuchung widersteht, Menschen zu verherrlichen, mag gewiß manchen Betroffenen zum auferstandenen Tröster führen.

Im gleichen Sinne sind die drei Bildmeditationen zu Bildern von Edvard Munch, Walter Habdank und Wolf-Dieter Kohler (Umschlagbild) weit mehr als bloße Abrundung vorangehender Ausführungen. Auch sie weisen angefochtene Menschen auf den Gott mit dem österlichen Namen »Der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat« (S. 70) hin.

Lukas Weinhold

## 5. Ethik

---

Helmut Burkhardt (Hg.). *Christliche Ethik im Wandel der Systeme*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, und Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus Verlag, (TVG), 1994. 175 S., Sfr 30,-, DM 29,-

---

Dieser Berichtsband enthält 5 Plenumsvorträge und 6 Gruppenvorträge, die anlässlich der 8. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 22. bis 25. August 1993 in Bad Blankenburg, Thüringen, gehalten wurden. Die Konferenz versuchte auf die Frage, was wir denn als der biblischen Wahrheit verpflichtete Christen in die gegenwärtige Orientierungskrise in Ost und West, insbesondere seit dem Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus« und der »Deutschen Demokratischen Republik«, hinein konkret zu bieten hätten.

In seinem einleitenden Referat wirft K.H. Michel die Frage nach dem universalen Geltungsanspruch christlicher Ethik im Streit der modernen, multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft auf. In eine solche Situation hinein kann nach Michel eine entschiedene und gelebte christliche Humanität, die durch ihre dienende Haltung überzeugt, mehr Einfluß nehmen als nur Argumente oder gar Machtmittel. Die übrigen Referate sind den

Schwerpunktt Themen Politik und Wirtschaft gewidmet. R. Mayer zeigt, daß Staatshörigkeit und Staatsverdrossenheit ihre Wurzeln im überholten Obrigkeitendenken haben. Besonders anregend sind Mayers 10 Thesen zum Thema »Christliche Ethik zwischen Staatshörigkeit und Staatsverdrossenheit« (S. 41f). Das Referat von Bischof W. Leich über »Konflikterfahrungen als Christ in einem totalitären System« ist ein engagierter Erfahrungsbericht eines ehemaligen Bürgers und leitenden Kirchenmannes der DDR. In Ergänzung zu Leich zeigt das Referat des westdeutschen Landtagsabgeordneten R. Decker, wie sehr das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die politisch Verantwortlichen vor Gott und den Menschen an die lutherische Zwei-Reiche-Lehre erinnert. Das Referat des Nürnberger Wirtschaftswissenschaftlers W. Lachmann über »Wirtschaft zwischen Sozialismus und Kapitalismus« bildet zweifellos den thematischen Höhepunkt des Buches. Nach der großen Wende gelte es einer Sozialen Marktwirtschaft als dienende Wirtschaftsordnung jenseits von Kapitalismus und Sozialismus Raum zu geben. Deutlich weist aber Lachmann darauf hin, daß auch die Soziale Marktwirtschaft nicht den biblischen Vorstellungen entspricht. Sie stellt jedoch eine Konzeption dar, die ein Mindestmaß an gesellschaftlicher Zustimmung und ethischer Minimalmoral ermöglicht und dadurch eine friedensschaffende und wohlfahrtsfördernde Funktion ausübt. Die folgenden vier Gruppenvorträge von W. Bittner, W. Lachmann, H. Burkhardt und R. Hille vertiefen die angeschnittenen Fragen. Der eindrückliche Berichtsband schließt mit zwei sorgfältigen Bibelarbeiten von H.W. Neudorfer über Mt 22,15-22 und U. Swarat über 1.Petr 2,11-17. Alle Beiträge sensibilisieren den Leser für die geistigen Grundlagen und Werte der christlichen Tradition, ohne die weder eine moderne Demokratie noch eine Soziale Marktwirtschaft überhaupt richtig funktionieren können.

Hans Ulrich Reifler

---

Thomas Schirmmacher. *Ethik: Lektionen zum Selbststudium*. Hänssler-Verlag: Neuhausen/Stuttgart, 1994, 2 Bde.: 883 + 891 S., Sfr/DM 98,-

---

Das vorliegende, umfangreiche zweibändige Werk ist nach Ansicht des Autors »eine biblische Ethik für das intensive Studium in Hauskreisen, Gemeinden, im Selbststudium und im Fernunterricht« (Bd. 1, S. 1). Sie gliedert sich in 50 Lektionen und behandelt in verständlicher Sprache ganz unterschiedliche ethische Fragen, wie zum Beispiel den Aufstand gegen die göttliche Ethik, die Bedeutung der 10 Gebote, die Gültigkeit der Bergpredigt, Bildung und Schule, Mord und Totschlag, Krieg und Frieden. Der Aufbau der einzelnen Lektionen folgt nicht nach den Prinzipien der klassi-

schen allgemeinen und spezifisch christlichen Ethik, sondern erarbeitet vieldiskutierte Einzelthemen. Dabei wird der Leser nicht nur mit der vielschichtigen Problematik der umstrittensten ethischen Gegenwartsfragen konfrontiert, sondern gleichzeitig auch mit dem Wort Gottes, den wesentlichen Einsichten der Kirchenväter Augustinus und Athanasius, der Reformatoren Luther und Calvin, sowie den Erkenntnissen evangelikaler Ethiker der Gegenwart, wie Bahnsen, Bockmühl, Huntemann und anderen. Schirrmachers Ethik ist eine typische Ordnungsethik. Die Lektionen 31 bis 50 behandeln deshalb, ganz nach dem Vorbild Bonhoeffers, die vier Bünde Ehe, Arbeit, Kirche und Staat. Leider fehlt der umfangreichen Zitatensammlung ein aktualisiertes Personen- und Sachregister sowie ein Bibelstellen- und abschließendes Literaturverzeichnis.

Die massive Kritik einer angeblichen evangelikalischen Situationsethik K. Bockmühls in Lektion 21 basiert auf einem Mißverständnis. Bockmühls Anliegen war aufzuzeigen, daß die Christenheit gerade in der Gabe des Heiligen Geistes etwas besitzt, das die Gabe der Zehn Gebote bei weitem überragt (Gesetz und Geist, S. 117), und daß die dauernde Einwohnung und Gegenwart des Heiligen Geistes bei den Gläubigen keine ruhende, sondern eine tätige ist (Gesetz und Geist, S. 364). So sagt mir zwar das Gesetz, daß ich nicht ehebrechen soll; aber es sagt mir nicht, welches »sechs erlaubten Dingen«, z.B. 6 gläubigen Mädchen, die richtige Lebenspartnerin ist. Daß Bockmühl sich von jeder Situationsethik und neuen Moral distanziert, zeigt er ganz deutlich in »Sinn und Unsinn der »neuen Moral: Kritik und Selbstkritik«, Gießen/Basel 1973, und »Gott im Exil, Atheismus in der Christenheit – Anfechtung und Überwindung: Zur Kritik der neuen Moral«, Wuppertal 1975.

Eine praktische Aktualisierung der ethischen Einzelprobleme aufgrund von konkreten Fallstudien wäre deshalb nicht nur wünschenswert gewesen, sondern hätte darüber hinaus das Grundanliegen des Autors, Lektionen zum Selbststudium anzubieten, noch viel mehr gefördert. Schirrmachers zweibändiges Werk wird jedem engagierten und selbständig-kritisch arbeitenden Mitarbeiter interessante Impulse, und vor allem viel Quelleninformationen vermitteln.

*Hans Ulrich Reifler*

---

Jürgen-Burkhard Klautke. *Recht auf Widerstand gegen die Obrigkeit? Eine systematisch-theologische Untersuchung zu den Bestreitungs- und Rechtfertigungsbemühungen von Gewaltanwendung gegen die weltliche Obrigkeit (bis zum 18. Jahrhundert)*. Kampen: Kok, 1994. 2 Bde., 634 + 269 S. DM 99,-

---

Der Autor, Dozent für Christliche Ethik an der Freien Theologischen Akademie Gießen, legt mit diesem umfangreichen zweibändigen Werk seine über längere Jahre erarbeitete und von der Theologischen Universität Kampen (Broederweg) mit großer Anerkennung angenommene Dissertation vor. Der erste Band bietet den Text, der zweite die Anmerkungen und eine umfangreiche Bibliographie.

Ausgangspunkt der Arbeit ist die in den letzten Jahrzehnten von der Frankfurter Schule vorgetragene Gesellschaftskritik, die die gegenwärtige Gesellschaft bekanntlich als repressiv empfindet und sie auf dem Weg der Revolution »befreien« will. Im Rahmen dieser Sicht wird besonders die überkommene christliche Werteordnung des Abendlandes in Frage gestellt, die als eigentlicher Grund der Selbstentfremdung des Menschen betrachtet wird. Die Frage nach den Kriterien des gewaltsamen Widerstandes, und zwar sowohl hinsichtlich seiner Begründung als auch seiner Durchführung, liegt damit auf der Hand. Daß das Denken der Frankfurter Schule auch in der Dritten Welt in Gestalt von Befreiungs- und Volkstheologien Eingang gefunden hat, gibt der Fragestellung einen weltweiten Horizont und macht das Thema der Arbeit für die Christenheit weltweit bedeutsam.

Klautke untersucht die Antworten, die im Raum der christlichen Kirchen gegeben wurden, in Form eines historischen Längsschnitts. Er setzt ein bei der vorchristlichen Antike (Griechenland und Rom) als dem kulturellen und politischen Horizont, in den das Christentum hineintrat. Bereits in biblischer Zeit bahnte sich die Konfrontation mit dem Caesarenstaat an, so daß die Frage nach dem Verhältnis des Christen zur weltlichen Macht von Anfang an aktuell war. Die Arbeit führt die Darstellung bis zur französischen Revolution, also dem Ausgang des 18. Jahrhunderts. In akribischer Weise konsultiert der Autor die Quellen und gibt eine im ganzen leicht lesbare und die Details souverän zusammenfassende Darstellung der jeweiligen Ansichten. Dabei wird immer wieder deutlich, wie differenziert das Problem des Widerstandes im einzelnen angegangen wurde. Die theologischen Argumente einer jeden Epoche oder Bewegung werden so erfaßt und in ihren praktischen Konsequenzen erkennbar. Zum Abschluß eines jeden Kapitels werden unter der Überschrift »Perspektiven« jeweils die theologischen und praktischen Grundlinien bedacht und gewürdigt.

Daß er dabei immer wieder auf konkrete geschichtliche Vorkommnisse Bezug nimmt, die vielen Lesern aus dem schulischen Geschichtsunterricht bekannt sein dürften, erleichtert sehr das Verständnis der Arbeit und schafft

eine sinnvolle und für das Verständnis des Werkes wesentliche Redundanz: der Leser kann auf einmal das ehemals Gehörte in einen geistigen Zusammenhang stellen. Daß dabei dem historisch Interessierten auch neue Sachverhalte bekannt werden und sich ihm neue Zusammenhänge auftun, ist eine Zugabe, mit der die Geduld beim Lesen dieses umfangreichen Werkes belohnt wird.

Das letzte Kapitel der Arbeit gibt ein vergleichsweise kurzes Resümee anhand von Röm 13,1-7 sowie eine Diskussion weiterer Aspekte, die das Für und Wider des Widerstandsrechts beleuchten. Der Autor diskutiert die verschiedenen Auslegungen der genannten Perikope und die daraus resultierenden Folgen und kommt in Übereinstimmung mit dem breiten Strom der historischen Christenheit zu dem Schluß, daß Widerstand gegen die Obrigkeit im Prinzip abzulehnen sei, weil Obrigkeit eine Ordnung ist, die von Gott eingesetzt ist. Die von Paulus genannten *exousiai* sind die Träger der Staatsgewalt. Sie sind aber eingegrenzt durch ihren Auftrag, die Guten zu loben und die Bösen zu bestrafen. Gegenüber einem christokratischen Monismus haben sie im Rahmen des noachitischen Bundes durchaus ihre eigene Legitimation. Strukturell wird damit ein Element der Lehre Luthers von den zwei Regimenten festgehalten.

Klautke sieht aber auch die Möglichkeit, daß eine Situation eintreten kann, in der die Rechtspraxis derart zerfallen ist, daß Widerstand um des Rechts willen notwendig ist. Unter besonderen Bedingungen ist also ein Widerstandsrecht als *ultima ratio* gegeben, nämlich unter der Voraussetzung einer eklatanten Differenz zwischen Recht und Macht. Bei der Ausübung des Widerstandes ist eine Minimierung der Gewalt anzustreben. Ferner müssen die Widerstandsbemühungen eine realistische Aussicht auf Erfolg haben, nämlich auf die Aufhebung des Unrechts, um das menschliche Zusammenleben wieder zu ermöglichen. Außerdem wird die Ausübung des Widerstandes nur kompetenten Autoritäten zugebilligt. Schließlich nimmt Klautke die biblische Ermahnung auf, für die Obrigkeit zu beten, damit die Gemeinde nicht – etwa durch eine Tyrannis oder Bürgerkriege – an der Ausübung ihres Missionsauftrags gehindert wird und damit sich der Widerstand erübrigt.

Einen Aspekt jedoch läßt die Darstellung vermissen, nämlich den Aufweis, wie der Glaube an das Evangelium, aus dem ja die Werke kommen, den Widerstand gegen die Obrigkeit trägt oder tragen kann. Dieses Thema wird in der Diskussion Luthers unter dem Stichwort des Vorsehungsglaubens berührt, aber nicht weiter bedacht. Da das NT (wie auch das AT) sehr nachdrücklich von den Werken des Glaubens spricht, wäre die Klärung dieses Zusammenhangs für die christliche Ethik doch wichtig.

Die Arbeit ist mit außerordentlich großem Fleiß zusammengetragen und sehr gut quellenmäßig belegt. Sie stellt im Blick auf das Thema eine echte Pionierleistung dar.

Bernhard Kaiser

Mit dem vorliegenden Band präsentieren sich die Referate, die Ende Oktober '92 auf der Tagung der Gesellschaft zur Förderung der Wirtschaftswissenschaften und Ethik (GWE) gehalten und diskutiert wurden.

Generalthema ist die ökologische Herausforderung: einerseits geht es um Problemstellungen aus ökologischen und ökonomischen Teilbereichen sowie um die ökologische Ausrichtung einer wirtschaftspolitischen Grund- und Rahmenordnung (Ordnungspolitik). Drei Volkswirtschaftler und zwei Diplom-Kaufleute liefern dazu die weitgehend hochspezialisierten Darstellungen und Diskussionen zu Umweltbelastung, Umweltsteuern, Umweltkonzeptstrategien auf Betriebsebene, bis hin zu Skizzen zur theoretischen Fundierung ökologischer Ordnungspolitik (gleichgewichts-allokationstheoretisches-, resp. koordinations-evolutionstheoretisches Modell). Naturgemäß richten sich diese Beiträge an ein ausgesprochenes Fachpublikum. Es mag sich hier die Frage stellen, ob mit der gewählten Publikationsschiene die ansivierten Fachleute erreicht werden können.

Andererseits geht es dann um Fragen der Ethik. Leider sind diese Referate erst ganz am Schluß plaziert worden; und mit 27 gegenüber den vorangehenden 146 Seiten sind sie auch eher ungleichgewichtig ausgefallen. Ein Forstwissenschaftler verfaßte die »Gedanken zur ökologischen Ethik«. Der (einzige!) theologische Beitrag trägt den Titel »Ist die Schöpfung noch zu retten? Vorüberlegungen zu einer Theologie der Schöpfung«. Diese beiden Referate vermitteln in griffiger Sprache eine Reihe biblisch-theologischer Aussagen mit Blick auf ethische Überlegungen. Beim Aufsatz zur ökologischen Ethik liegt das Schwergewicht der Argumentation aber zu einseitig bei der Kritik von New Age-Ansätzen. Umso mehr enttäuschen dann die darauf folgenden biblisch-ethischen Aussagen in der Form eines krass verkürzten individualethischen Ansatzes. Darin widerspiegelt sich ein unkritischer Erlösungs- und Erneuerungsoptimismus. Wohl ungewollt zeigt sich hier das noch immer herrschende Elend sozialetischer Defizite in der realexistierenden evangelikalen Theologie und Frömmigkeit. Die wohlbekannten gesellschaftspolitischen Folgen jenes Teils evangelikaler Theologie(geschichte), wo der Schöpfergott hinter dem Erlösergott verschwand, bleiben hier einfach ausgeblendet! Der abschließende theologische Beitrag gelangt nicht über die bekannten dogmatischen Basissätze biblischer Schöpfungslehre hinaus, bedingt durch die Beschränkung des Autors auf Vorüberlegungen. Der Leser wartet deshalb vergeblich auf die dem hochgesteckten Tagungsthema nach zu erwartenden konkreten biblisch-ethischen

Ansätze im gesellschaftspolitischen Kontext der aktuellen ökologischen Herausforderungen.

Walter Gut

---

Robert Jütte (Hg.). *Geschichte der Abtreibung: Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1993. 206 S., DM 19,80

---

Dieses Buch, für das mehrere Autoren unterschiedlicher Disziplinen durch Artikel einen Beitrag geleistet haben, will die Geschichte der Abtreibung von der Antike bis zu den im Zuge des Wiedervereinigungsprozesses erfolgten Diskussionen in Deutschland nachzeichnen. Dabei konzentriert es sich seit der Renaissance auf die Entwicklung in Deutschland. Andere Länder werden nur sehr peripher wahrgenommen. Laut Vorwort stellt sich das Buch die Aufgabe, der Gefahr der *Geschichtsklitterung* in der gegenwärtigen Abtreibungsdiskussion zu begegnen (S. 8).

Diesem unzweifelhaft hohen Anspruch scheint das Buch zum Teil gerecht geworden zu sein, jedenfalls soweit man dieses auf etwas mehr als 200 Seiten erwarten kann. Zwar sind manche Darstellungen von einem emanzipatorisch-feministischen Interesse geleitet – so ist in dem Artikel von Christine Diemel die Vorliebe der Verfasserin für eine feministische Denkweise unverkennbar –, aber dieses ist im Grunde nur ein Indiz für die Selbstverständlichkeit, daß geschichtliche Übersichten immer selektiv sind. Auch an Einzelaussagen des Buches wird man kritische Anfragen stellen müssen. Zum Beispiel wäre zumindest ein Hinweis zu der zu Ex 21,22-23 gegebenen Auslegung (S. 28) sinnvoll, in dem erwähnt wird, daß die dargebotene Interpretation der betreffenden Verse gemäß den einschlägigen alttestamentlichen Kommentaren keineswegs die einzig mögliche ist.

Aber trotz mancher Mängel bietet dieses Buch auf relativ wenigen Seiten in bemerkenswerter Informationsdichte einen brauchbaren Überblick über die Geschichte der Abtreibungsdiskussion und füllt insofern eine Lücke. Als positiv möchte ich den letzten Artikel des Buches hervorheben: *Rechtspolitik und Rechtswirklichkeit der Abtreibung von 1927 bis 1976*. Darin zeigt Michael Gante, der bereits durch seine Dissertation, *Meinungsbildung und Willensbildung zur Abtreibung in der Öffentlichkeit und den Parteien Deutschlands (1945-1976)*, seine Kompetenz zu dieser Thematik unter Beweis gestellt hat, eindrücklich einige der Fälschungen auf, deren sich Abtreibungsbefürworter bedienen und bedienen, um die gesetzliche Ermöglichung der Abtreibung durchzusetzen, wie zum Beispiel das penetrante Verbreiten von hohen Abtreibungszahlen (S. 188ff), das Kurpfuscherargument (S. 193) oder die Pflichtberatung (S. 195).

Jürgen-Burkhard Klautke

---

Hanns Leiner. *Ja zum Leben: Der Kampf um den Paragraphen 218 und eine christlich verantwortbare Regelung der Abtreibung*. Neudeddelsau: Freimund Verlag, 1992. 126 S., DM 6,80

---

Dieses Büchlein aus der Reihe *Lutherische Verantwortung heute* ist die Zusammenstellung von Artikeln, Stellungnahmen, einer Predigt sowie Briefen und Thesen, die der Verfasser zu der *Rosenheimer Erklärung* an anderen Orten veröffentlicht hat. In der mittlerweile berühmt-berüchtigten *Rosenheimer Erklärung* hatte die Mehrheit der Bayrischen Landessynode faktisch einer Fristenlösung in der Abtreibungsfrage zugestimmt. (»In Konfliktfällen kann die letzte Entscheidung der betroffenen Frau von niemandem abgenommen werden. Sie muß sie in ihrer Verantwortung vor Gott treffen.«) Indem sich der Verfasser mit diesem synodalen Entscheid auseinandersetzt, bemüht er sich, in bewußt lutherischen Denkkategorien, wie *Gesetz und Evangelium* sowie der *Unterscheidung der Zwei-Regimente*, zu argumentieren. Von diesem Boden aus macht Leiner der *Rosenheimer Erklärung* den Vorwurf des *Gnadenmonismus*. Sowohl seine Analyse als auch seine Kritik wirken insgesamt überzeugend, und seiner Schlußfolgerung kann nur zugestimmt werden: »Die *Rosenheimer Erklärung* ist als Zeichen einer tiefen Verwirrung unserer Kirche anzusehen und darf so nicht hingenommen werden. In ihr werden die rechtlichen und ethischen Argumente in bezug auf die Abtreibung verdreht und vernebelt, die Sünde der Abtreibung verharmlost und verkannt. So macht man sich mitschuldig an einer gefährlichen Beruhigung über den Skandal der Tötung eines Drittels aller ungeborenen Kinder in unserem Land.«

Jürgen-Burkhard Klautke

---

Shirley Lees (Hg.), *Gleichwertig oder gleichberechtigt: Die Rolle der Frau*. Marburg: Francke, 1991. 214 S., DM 24,80

---

In diesem Buch versuchen neun evangelikale Autoren, in 17 Beiträgen die biblische Sicht der Frau und deren zeitgemäße praktische Verwirklichung zu entfalten. Das Besondere der vorliegenden Veröffentlichung liegt in der Tatsache, daß die Verfasser die Thematik trotz ihrer gemeinsamen evangelikalen Grundhaltung durchaus kontrovers behandeln: Ausgehend von der gemeinsamen Überzeugung, daß die Geschlechter vor Gott gleichwertig sind, verteidigen vier Autoren [*Elisabeth Catherwood, Daphne Key, David Field* und *James Hurley*] die traditionelle christliche Position, daß Mann und Frau (aufgrund des dem Mann von der Schöpfung her eigenen Haupt-

seins) in der Ehe und in der Gemeinde eine unvertauschbar verschiedene Stellung besitzen und unterschiedliche Aufgaben wahrzunehmen haben. Vier andere VerfasserInnen [*Michael* und *Valerie Griffiths*, *Joyce Baldwin* und *I. Howard Marshall*] vertreten dagegen die Auffassung, daß sich aus der Bibel keine prinzipiell verschiedene Stellung und Beauftragung von Mann und Frau ableiten läßt.

Man muß den Autoren bescheinigen, daß es ihnen ausgesprochen gut gelungen ist, ihre kontroversen Positionen fair und mit Respekt vor der Meinung der anders denkenden Verfasser zu artikulieren. Sowohl die Diktion der einzelnen Beiträge als auch die Struktur des ganzen Buches ist darauf angelegt, beide Positionen in ihrem Für und Wider transparent werden zu lassen, um dem Leser eine optimale Meinungsbildung zu ermöglichen. Das Bemühen um eine ausgewogene Präsentation der Standpunkte zeigt sich zum einen darin, daß in beiden Hauptteilen des Buches (1. Teil: *Die Frau daheim*, S. 18-120; 2. Teil: *Frauen im geistlichen Dienst – Frauen in der Gemeinde* S. 121-203) beide Positionen durch einen männlichen und einen weiblichen Autor entfaltet werden, zum andern darin, daß jeder Beitrag durch einen Vertreter der Gegenposition kommentiert wird. Letzteres trägt dazu bei, daß nicht nur Standpunkte gegenübergestellt, sondern auch Mißverständnisse korrigiert werden, so daß einerseits am Ende ein breiterer Konsens erkennbar wird als am Anfang, andererseits aber die wirklichen Unterschiede deutlich werden.

Mit der beschriebenen sachlichen und fairen Auseinandersetzung (bei einem außerordentlich emotionsgeladenen Thema!) haben die Autoren für das theologische Gespräch ein Vorbild gesetzt, für das man sich im deutschsprachigen Raum nur Nachahmung wünschen kann. Hier findet ein wirklicher Dialog statt, der offen ist für ein kritisches Überdenken des eigenen Standpunktes und echten Erkenntnisgewinn! Hier wird nicht nur danach gefragt, wo eine sachliche Abgrenzung nötig, sondern auch danach, wo eine Einigung oder mindestens Annäherung der Standpunkte möglich ist. Man möchte wünschen, daß dieser Stil einer »brüderlichen Streitkultur« (Kopfermann) auch in Deutschland mehr und mehr praktiziert wird!

Erleichtert wurde das beschriebene Gespräch freilich durch die Tatsache, daß alle Mitarbeiter des Buches der »Autorität der Schrift verpflichtet« und bemüht waren, »sich dem Urteil des Wortes Gottes zu unterwerfen« (S. 10). So darf man allen Beiträgen bescheinigen, daß sie sich nicht auf eine billige Weise der biblischen Offenbarung zu entziehen suchen. Hier wird ein ernsthaftes Hören auf die Schrift demonstriert, das für die inner-evangelikale Diskussion vorbildlich ist!

Inhaltlich ist die Thematik in einer Breite entfaltet, die fast alle relevanten biblischen Gesichtspunkte berücksichtigt. Selbst das an sich ausgeklammerte Thema *Ordination der Frau* (S. 16) wird in die Überlegungen einbezogen (S. 129-142, 145-154, 188-198). Obwohl das Buch keinen

streng wissenschaftlichen Anspruch erhebt, wird die Fachliteratur in beachtlichem Umfang herangezogen. Die Beiträge lassen erkennen, daß drei der Autoren (*Baldwin, Hurley* und *Marshall*) Exegeten sind. Die Kürze der Beiträge läßt freilich keine allzu tiefeschürfende Analyse zu, so daß das Buch eine wissenschaftlich-theologische Darstellung des Themas nicht ersetzen kann. Positiv hervorzuheben ist die verständliche Sprache, die das Buch auch für theologische Laien gut lesbar macht. Ebenfalls erfreulich ist der Gegenwarts- und Praxisbezug der Ausführungen: Die tiefgreifende Veränderung der Lebensverhältnisse seit der neutestamentlichen Zeit wird von allen Autoren bedacht. Beispielsweise bemühen sich jene Mitarbeiter, welche an der überzeitlichen Geltung der biblischen Zuordnung von Mann und Frau als Schöpfungsordnung festhalten, diese Schau nicht nur zu behaupten, sondern auch argumentativ zu rechtfertigen (vgl. z.B. S. 50-52, 137f.). Bei dem lobenswerten Bemühen der Beiträge um Gegenwartsnähe findet freilich mancher Aspekt keine Berücksichtigung, der die Darstellung noch hätte vertiefen können: systematisch-theologische Überlegungen fehlen ebenso weitgehend wie philosophische oder humanwissenschaftliche Gesichtspunkte. Dadurch bleibt die Aktualisierung der biblischen Lehre manchmal zu oberflächlich oder zu pragmatisch. Andererseits sind gerade die Ausführungen zur praktischen Umsetzung oft sehr hilfreich [z.B. *Catherwoods* Beitrag zur Aufgabe der christlichen Ehefrau und Mutter (S. 18-41), *Fields* Beschreibung des Hauptseins des Mannes (S. 52-58) und *M. Griffiths'* Darstellung der ehelichen Gemeinschaft (S. 97-114)].

Eine in der nächsten Auflage (hoffentlich!) beseitigbare Schwäche des Buches liegt in einer gewissen Unübersichtlichkeit: Die Vielzahl der Beiträge, deren inhaltliche Ausrichtung z.T. auch bei den Vertretern der gleichen Grundposition unterschiedlich akzentuiert ist, und die Fülle von Einzelgesichtspunkten innerhalb dieser Beiträge würden sich dem Leser durch die Hinzufügung von einem Bibelstellen-, Personen- und Sachregister sicher leichter erschließen. Doch dieses Defizit wird reichlich aufgewogen durch die anregende, exegetisch fundierte und praxisbezogene Art des hier geführten Gespräches, aus dem auch derjenige manches lernen kann, der sich mit der Thematik schon intensiver befaßt hat.

*Werner Neuer*

---

Arthur D. Thomas. *Quellen göttlicher Kraft: Die Spiritualität Klaus Bockmühls in Lehre und Leben*. Basel: Brunnen/CLS, 1995. 64 S., DM/SFr 6,80

---

Es ist nicht eigentlich eine Biographie Klaus Bockmühls, die der amerikanische Autor hier vorlegt, sondern eine eindeutig thematisch entworfene

Schrift. Es geht darin um christliche Spiritualität, also um die Frage eines vom Geist Gottes geführten und geprägten Lebens. Eben dies war tatsächlich eines der zentralen theologischen Anliegen K. Bockmühls. So sehr er in einer alle ethischen Normen auflösenden Zeit mit unnachgiebiger Energie, darin manchmal fast hart erscheinend, stets auf die bleibende Gültigkeit der Gebote Gottes verwies, so schlug sein Herz doch eigentlich bei diesem im Protestantismus weithin völlig vernachlässigten Thema der Führung durch Gottes Geist. Er wurde nicht müde, die Möglichkeit und Wirklichkeit des individuellen Redens Gottes, des persönlichen Hörens auf dies Reden und ihm Gehorchens in Erinnerung zu rufen, und erwartete nicht zuletzt davon die ersehnte »Wende zum Willen Gottes in Theologie und Kirche«.

In Teil I deckt A.D. Thomas, Dozent für Kirchengeschichte am Wesley Theological Seminary in Washington D.C., die geistlichen Wurzeln auf, aus denen K. Bockmühl wichtige Anregungen empfing, in Teil II zeigt er einzelne Elemente des Hörens auf Gott auf (1. Regelmäßigkeit, 2. Reinigung, 3. Unter der Anordnung Gottes leben, 4. Führung im Planen durch Inspiration, 5. Führung in Zeiten persönlicher Not, 6. Liebe zu Gott und den Nächsten).

Indem der Autor dabei nicht nur das Schrifttum von K. Bockmühl heranzieht, sondern auch auf sein Leben Bezug nimmt, entsteht auf diese Weise nun doch zugleich eine Art erste Biographie dieses wohl bedeutendsten theologischen Vertreters des neueren deutschsprachigen Pietismus. Jedenfalls kommen die wichtigsten Stationen seines Lebens zur Sprache: seine dramatische Bekehrung im Umkreis des Wirkens des Essener Jugendpfarrers Wilhelm Busch (S. 16-18), seine (durch Busch vermittelte!) Begegnung mit der »Moralischen Aufrüstung« (S. 23f, 26f), der Abbruch seiner verheißungsvoll begonnenen akademischen Karriere in Basel infolge seines Engagements gegen eine kirchliche Anerkennung der Homosexualität (S. 45f), sein Ringen als Studentenpfarrer in Heidelberg um die revolutionären 68er-Studenten (S. 47), sein Weg nach Chrischona (S. 46, 48), die Berufung 1977 als Professor ans Regent College in Vancouver/Kanada und schließlich 1989 sein früher, schwerer Tod durch Krebs (S. 52f, 55-57). Eine kleine Ergänzung sei an dieser Stelle erlaubt: bei meinem Besuch vor zwei Jahren in Vancouver durfte ich ein kleines englisches Taschen-NT von K. Bockmühl mitnehmen, das er, der innen eingeschriebenen Adresse nach zu schließen, schon als Schüler besessen haben muß. Vorn hatte er damals selbst einen Vers eines englischen Chorals eingeschrieben, der sich ihm offenbar tief eingepägt hatte: »O Jesus, I have promised to serve Thee to my end«. Es war ihm tatsächlich gegeben, dies frühe Versprechen einzulösen: sein Leben als Christ und Theologe war ein Dienst für Jesus, und als solcher ein Zeichen des lebensändernden Wirkens Gottes unter uns. Der jetzige Studienleiter der früheren Wirkungsstätte K. Bockmühls, des Theol.

Seminars St. Chrischona, R. Frische, schreibt in seinem eindrücklichen Vorwort: »Es gibt Menschen, in deren Gegenwart man die Chance und den Wunsch verspürt, ein anderer zu werden, über Erreichtes hinauszugehen und teilzuhaben am Weg des Reiches Gottes heute. Klaus Bockmühl war ein solcher Mensch« (S. 6).

Dieses Büchlein ist deshalb nachdrücklich zu empfehlen: als inspirierende Biographie, als Anstiftung und Hilfe zu einem geistlichen Leben, und in allem hervorragend geeignet als Geschenk für Christen und Nichtchristen. Nicht zuletzt Theologiestudenten kann es helfen, den Blick für die geistliche Dimension ihres Studiums zu öffnen. Zu hoffen wäre auch, daß es dazu anregt, neu zu den Büchern von K. Bockmühl selbst zu greifen. Einige sind ja noch im Handel (von der posthum 1993 erschienenen Ethik »Christliche Lebensführung« kam gerade die 2. Auflage heraus). Nicht wenige wichtige Schriften sind allerdings vergriffen. Umso mehr ist der Plan des Brunnen Verlags zu begrüßen, in den kommenden Jahren eine großangelegte Klaus-Bockmühl-Werkausgabe herauszubringen. Es wäre zu hoffen, daß sie nicht nur allgemein in der Theologie auf das Werk Bockmühls neu aufmerksam macht, sondern auch insbesondere evangelikale Theologen dazu anregt, sich mit dem Werk dieses Theologen zu befassen und ggf. auch in wissenschaftlichen Untersuchungen für die anstehende Überwindung des Säkularismus in Theologie und Kirche fruchtbar zu machen.

*Helmut Burkhardt*

---

Torleiv Austad. *Der Atem des Glaubens: Wie wir heute beten können*. Gießen: Brunnen Verlag, 1994. 108 S., SFr 20,60; DM 19,80.

---

Das Buch des norwegischen Systematikers ist ein »kleines Kompendium des Gebets«. In klarer Darstellung wird ein Überblick über die Grundkenntnisse zum Thema geboten (z.B. Was ist Gebet?; Im Namen Jesu beten; Formen des Gebets; Gebetserhörung). Seelsorgerliche Einsichten und Konkretionen werden immer wieder vermittelt. Diese sind jedoch knapp gehalten, so daß die Betonung stärker auf der »Lehre des Gebets« als auf »Lebensberichten betender Menschen« liegt. Es ist jedoch klar spürbar, daß der Autor ein tief im Gebet gegründeter Mann ist.

Im einleitenden Kapitel, in dem auch auf das Gebet als religionshistorisches Phänomen eingegangen wird, erfolgt die zentrale Ausführung: Beten ist Antwort (Reaktion) auf Gottes Anrede in Wort und Tat an den Menschen. Wie im Glauben, so geht es auch im Gebet um das »sola gratia«. Daß es sich um eine »Reaktion« des Menschen handelt, bedeutet jedoch nicht Passivität. Eine gehorsam geübte praxis pietatis ist notwendig, um

den angefochtenen »Gebetskanal« zwischen Gott und Mensch unverletzt zu bewahren. Sonst erstickt unser Glaube aus Mangel an lebensnotwendigem Atem. Wir benötigen die vertiefte Kenntnis des dreieinigen Gottes, wenn wir recht beten wollen. Der Heilige Geist ist unser unverzichtbarer Vertreter vor Gott; sein Reden ist durch die Schrift vernehmbar, nicht außerhalb. Gott erhört unsere Gebete, auch wenn er sie nicht immer nach unseren Erwartungen beantwortet. Hier gilt es an Gottes Verheißung seiner Treue festzuhalten. Unter Berücksichtigung dieses Rahmens können und sollen wir auch um übernatürliche Heilungen beten. Nicht nur Kirche und Mission gehören zu den Anliegen der Betenden. Die Verantwortung für die Gesellschaft und die ganze Schöpfung wird im Gebet segensreich wahrgenommen, was jedoch nie die verantwortliche Tat ersetzt.

Austad verankert seine Ausführungen jeweils solid in der Schrift. Da viele biblische Belegstellen angegeben sind, eignet sich das Buch als Ausgangspunkt für Bibelarbeiten. Oftmals scheint ein dem Gebet ferner Leserkreis im Blick des Autors zu sein. Seine Argumente für das Gebet bestehen jedoch ausschließlich aus Bibelworten. So legt sich eher ein Leserkreis von Menschen nahe, die am Glauben interessiert sind (z.B. kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen). Der Autor möchte »eine Tür zur Reflexion über das Gebet im Arbeitszimmer der Theologie öffnen« (S. 3). Er tut dies mit Rückbezug auf K. Barth. Aufgrund der schlichten Darstellungsart des Buches wird es nicht so sehr als theologische Diskussionsgrundlage dienen können als vielmehr zur Gedankenanstrengung. Hier finden wir ein solides Plädoyer für ein Gebetsleben, das in Gottesfurcht ernst genommen wird. Interessant ist, daß dieses Plädoyer von einem Mann stammt, der in der (lutherischen) Volkskirche verwurzelt ist und sich als Theologe und Kirchenmann dieser verpflichtet weiß.

*Anna Maria Forster-Sauer*

---

Bernard Mc Ginn/John Meyendorff/Jean Leclercq (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Sr. Maria Mechthild. Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack. Würzburg: Echter Verlag, 1993. 488 S., 33 s/w Abbildungen, DM 78,-

---

Dieses Buch wendet sich an alle an christlicher Spiritualität und ihrer Geschichte Interessierten. Der vorliegende erste Band einer auf drei Bände angelegten Darstellung von Entwicklungen und Ausprägungen christlicher Frömmigkeit behandelt den Zeitraum von ca. 100 bis ca. 1200 n.Chr. Ziel des Unternehmens ist es, in besonderer Weise über die spirituelle Dimensi-

on des Glaubens und die praxis pietatis sowohl nach der historischen Seite als auch nach der existentiellen Bedeutsamkeit fundiert zu informieren. Die als Grundsatzartikel von international ausgewiesenen Fachleuten ihres Bereichs verfaßten Einzelbeiträge sind so geschrieben, daß sowohl der Experte als auch der interessierte Laie aus der Lektüre fachlich und persönlich viel Gewinn ziehen wird. In diese in ökumenischer Zusammenarbeit verfaßte »Gesamtdarstellung in Monographien« bringen die einzelnen Autoren die intime Kenntnis von Theologie und Frömmigkeit ihrer jeweiligen Tradition mit ein. Dem evangelischen bzw. evangelikalischen Leser wird im ersten Band kenntnisreich die in der Regel nur in Grundzügen und meist verzerrt bekannte Theologie und gelebte Frömmigkeit des »finsteren Mittelalters« nahegebracht, ein Zeitraum, der in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung meist schnell übersprungen wird. In den Darlegungen wird in besonderer Weise auf die unterschiedlichen Entwicklungen und Ausprägungen in der Ost- und Westkirche eingegangen.

Wie der Titel des Gesamtwerks aussagt, geht es um eine »Geschichte der Spiritualität«, in welche die Autoren darstellend einführen. Sie lenken den Blick auf konkrete Menschen, Bewegungen und Ideen des Frömmigkeitslebens, auf das, was lebendig ist und war. Durch die induktiv-historische Beschreibung der Phänomene und damit die Nähe zur Lebenswirklichkeit kommt die existentielle Dimension stärker zum Tragen, was dem Gegenstand mehr entspricht als eine theoretisch-abstrakte und kritisch-distanzierte Behandlung. Der Blick wird vor allem auf die lebensmäßigen Wirkungen von Lehraussagen gerichtet, auf die Gestaltwerdung des Glaubens. Damit wird der Aspekt der »Aszetischen«, der Reflexion von Frömmigkeit, aufgegriffen, einer vor allem an den Ordensschulen gelehrtenselbständigen theologischen Disziplin. In der evangelischen Theologie ist die Glaube, Frömmigkeit, Lehre und Kirche verbindende Betrachtungsweise seit dem Anfang des 19. Jh. ausgefallen und hat die Ratio einseitig-verengend die Oberhand gewonnen. Mit ausgelöst durch die Herausforderungen der neuen Religiosität der letzten Jahre und Jahrzehnte bemüht man sich auch hier inzwischen verstärkt um eine Wiederaufnahme der »Aszetik oder der Lehre vom christlichen Leben«. Zu diesem Unterfangen leistet auch das vorliegende Werk einen wichtigen Beitrag.

Den beiden Hauptteilen wird ein Kapitel über die Wechselwirkung von »*Heiliger Schrift und Spiritualität*« vorangestellt. U.a. werden darin auch die unterschiedlichen interpretatorischen und exegetischen Zugangsversuche zur Heiligen Schrift in dem behandelten Zeitraum dargestellt.

Der erste Hauptteil »*Perioden und Bewegungen*« enthält die Abschnitte: »*Die frühchristliche Gemeinde*«, »*Gnostische Spiritualität*«, »*Die geistliche Botschaft der Kirchenväter*«, »*Mönchtum und Askese*«, »*Die Aufstiegs-Spiritualität des Pseudo-Dionysius*« (von Luther aufs schärfste abgelehnt!), »*Christentum und kulturelle Vielgestaltigkeit*« (syrisch, keltisch, germa-

nisch), »Die gregorianische Reform« sowie »Die religiöse Welt des 12. Jahrhunderts«.

Im zweiten Hauptteil werden wichtige »Themen und Werte« des geistlichen Lebens der ersten zwölf Jahrhunderte des christlichen Glaubens untersucht, die zum Grundbestand aller Christen gehören, wie »Die Bedeutung Christi«, »Die Dreieinigkeit«, »Der Mensch als Abbild Gottes«, »Gnade: Die Augustinische Grundlegung«, »Liturgie und Spiritualität«, »Ikone und Kunst«, »Weisen des Gebetes und der Kontemplation«; wobei außer im Kapitel über die Gnade jeweils die Entwicklung im Osten und Westen einander gegenübergestellt wird. Den Abschluß bilden die Abschnitte »Jungfräulichkeit in der frühen Kirche«, »Geistliche Führung« und »Die Praxis des christlichen Lebens: Die Geburt der Laien«. Ein Sach- und Personenregister rundet den ersten Band des verdienstvollen Gesamtunternehmens einer »Geschichte der Spiritualität« ab.

Man darf gespannt sein auf die Darstellung der Spiritualität der reformatorischen und täuferischen bzw. späteren erwecklichen Bewegungen bis in die Gegenwart in den beiden Folgebänden und darauf, ob über die rein darstellende Behandlung verschiedenartigster (z.T. auch häretischer) Frömmigkeiten hinaus am Ende auch Grenzmarkierungen des Christlichen bzw. Schriftgemäßen und Kriterien zur gerade auch im Bereich der Spiritualität gebotenen »Unterscheidung der Geister« gegeben werden.

Oskar Föllner

## 6. Konfessionskunde/Ökumenik

---

Jürgen Tibusek. *Ein Glaube, viele Kirchen, die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben*. Gießen: Brunnen Verlag, 1994. 614 S., DM 49,80

---

Als ein populär geschriebenes, umfassendes Nachschlagewerk versteht sich das konfessionskundliche Buch von Jürgen Tibusek. Beides trifft zu, wenn auch das Wort umfassend nicht in allen Bereichen recht behält. So beschränkt sich der Verfasser in seinem rund 600 Seiten starken Werk im Bereich der großen Kirchen auf das absolut Wesentliche. Geschichtliche Zusammenhänge und Lehrfragen werden einfach und knapp, an manchen Stellen vielleicht zu knapp dargestellt (mit Rücksicht auf den Umfang des Buches). Das fällt um so mehr auf, als die Darstellung der Freikirchen und Bewegungen im evangelischen Raum vergleichsweise viel breiter angelegt sind. Man spürt eine gewisse Vorentscheidung des Verfassers, der Darstellung der oben genannten Kirchen, Werke und Verbände einen breiteren

Raum zu geben. Er tut dies nicht zu Unrecht, denn sein Buch füllt damit eine schon immer vorhandene Lücke der konfessionskundlichen Gesamtdarstellungen, bei denen die »kleinen« kirchlichen Gruppierungen doch eher schlecht wegkommen. Wo kann man denn in konfessionskundlichen Gesamtdarstellungen etwas nachlesen über Gruppierungen wie die »Mennoniten«, »Kirche des Nazareners«, »Calvary Chapel«, die »Arbeitsgemeinschaft der Evangeliumschrsten-Baptisten« oder ähnlicher Kirchenbildungen? Auffallend ist auch der Schwerpunkt in der Darstellung der Gemeinschaftsbewegungen im deutschsprachigen Raum, die man in anderen Konfessionskundebüchern umsonst sucht. In den letzten beiden Teilen des Buches werden überkonfessionelle Strömungen und Zusammenschlüsse behandelt. So ist der Ökumenische Rat der Kirchen der Evangelischen Allianz gegenübergestellt, Fundamentalismus, Evangelikale und Charismatiker werden in ihren Entwicklungen vorgestellt. Abgesehen von der Darstellung der großen Kirchen kann man das Buch wirklich als »umfassend« bezeichnen und ist es eine wertvolle Ergänzung zu den vorhandenen Werken.

Das Buch ist in vierzehn Teilen angelegt. Die ersten drei Teile stellen die katholischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen (inklusive der Gemeinschaftsbewegung und anderer innerkirchlicher Bewegungen) dar (knapp 200 Seiten). Die Teile 4 bis 6 stellen die freikirchliche Szene von den lutherischen Freikirchen bis zum Evangelischen Brüderverein dar (knapp 200 Seiten). Die Teile 7 bis 14 widmen sich charismatisch/pfingstlerisch beeinflussten Kirchen, einzelnen Kirchen wie Adventisten und Quäkern sowie Bewegungen und Strömungen überkonfessioneller Art (ca. 200 Seiten). In diesem Überblick wird noch einmal die Gewichtung deutlich. Im Vergleich dazu bringt Friedrich Heyer in seiner Konfessionskunde (Berlin 1977) 600 Seiten lang die großen Kirchen; die Freikirchen, inklusive Sekten sind auf ca. 100 Seiten abgehandelt. Peter Meinholds Ökumenische Kirchenkunde (Stuttgart 1962) behandelt die großen Kirchen auf 400 Seiten; den Freikirchen, Bewegungen und Sekten sind immerhin 200 Seiten gewidmet.

Der Aufbau der einzelnen Kapitel bzw. behandelter Religionsgemeinschaften ist jeweils gleich: 1. der Stand heute (wobei eine Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum: Deutschland, Schweiz und Österreich vorgenommen wird), 2. Geschichtliche Entwicklung, 3. Lehre und 4. (nicht bei allen) Besonderheiten. Durch diese Gliederung wird das Buch sehr übersichtlich. Die im ersten Punkt jeweils genannten Zahlen sind aktuell und spiegeln den neuesten Stand der jeweiligen Religionsgemeinschaften wider. Vor der Abhandlung der einzelnen evangelischen Kirchen ist eine Gesamtdarstellung der Evangelischen Kirchen in Deutschland und ihrer Organe vorangestellt, was sehr hilfreich ist. Auch an anderen Stellen sind Übersichtstabellen eingefügt, die den Überblick über komplexe Werke oder geschichtliche Entwicklungen vereinfachen (so bei den Mennoniten, den

Brüderversammlungen u.a.). Die im jeweils 2. Punkt dargestellte geschichtliche Entwicklung ist sehr unterschiedlich ausgefallen. Die Geschichte der großen Kirchen ist zu kurz, demgegenüber ist die Darstellung verschiedener Freikirchen und Bewegungen verhältnismäßig ausführlich (z.B. Mennoniten). Die jeweils im dritten Punkt ausgeführte Lehre der Kirchen und Gemeinschaften ist auch an manchen Stellen zu kurz (z.B. protestantische und orthodoxe Kirchen). Der Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der Lehre und der Besonderheiten freikirchlicher und anderer Gruppierungen. Lobenswert an der Darstellung der Lehre ist die reiche Verwendung von Quellen und Bekenntnistexten. So ist im Bereich der katholischen Kirche ständig der erst 1993 erschienene Katechismus der katholischen Kirche zitiert, der jetzt amtierende Papst Johannes Paul II kommt oft zu Wort. Im Bereich der anderen Kirchen kommen die wichtigsten Bekenntnisschriften, Veröffentlichungen, Selbstdarstellungen und offizielle Verlautbarungen zu einzelnen Lehrfragen zu Wort. Die Quellen sind auf dem neuesten Stand.

Im jeweils 4. Punkt der Erörterung geht der Verfasser auf Besonderheiten ein, wie z.B.: die römisch-katholische Kirche im ökumenischen Gespräch oder übergreifende Organisationen in der EKD, wie die Arnoldshainer Konferenz oder die charismatische Erneuerung im evangelischen und katholischen Raum.

Abschließend kann man sagen, daß es Jürgen Tibusek gelungen ist, ein kompaktes und populär geschriebenes Buch zur kirchlichen und vor allem freikirchlichen Szene zu schreiben. Es werden auch wenig bekannte, im deutschsprachigen Raum verbreitete sowie ganz neue Gruppierungen aufgegriffen. Durch die vielen Quellentexte bekommt man einen lebendigen Eindruck der jeweiligen Kirche oder Gemeinschaft und erhält auf diese Weise eine wertvolle Hilfe für die eigene Beurteilung.

*Horst Schaffenberg*

---

Peter Neuner/Dietrich Ritschl (Hg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche: Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie*. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 66. Frankfurt a.M.: Otto Lembeck, 1993. 233 S., DM 32,-

---

Obwohl von JETH kein Rezensionsexemplar dieser Studie angefordert worden war, soll wegen ihrer Bedeutung und wegen der Aktualität des Gegenstandes an dieser Stelle nun doch wenigstens eine kurze Anzeige des Buches erfolgen. Nach der Studie »Die Kirche im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für die Gegenwart« (hg. F. Siegmund-Schultze) von 1930 (!) ist dies der zweite Versuch eines ökumenischen Studienausschusses, sich auf

dem zentralen, aber unter den verschiedenen Konfessionen besonders kontrovers gesehenen Gebiet der Ekklesiologie einander anzunähern. Da auf landeskirchlicher Seite sich die Anzeichen mehren, daß mit dem sich neigenden 20. Jh. das Jahrhundert der Volkskirche zu Ende zu gehen beginnt, sind Anregungen aus unterschiedlichen Denominationen zur ekklesiologischen Frage willkommen.

Nach einem einführenden Teil, der die Anlage der Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses erklärt und begründet, folgt ein grundlegender Teil, der versucht, biblische Leitlinien zur Lehre von der Gemeinde zu entfalten. In diesem Bereich zeigen sich viele Übereinstimmungen zwischen den Vertretern der unterschiedlichen Kirchen. Auffällig ist, wie stark die neutestamentliche Ekklesia von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu her entworfen wird. Daß zu den Konstitutionsbedingungen der Kirche Kreuz, Auferstehung und Pfingsten gehören, daß Kirche erst da entsteht, wo Menschen aufgrund dieser Heilsereignisse »wiedergeboren werden zu einer lebendigen Hoffnung«, tritt dabei unzulässig in den Hintergrund. Latent ist auch immer die Gefahr vorhanden, daß der vor allem präsentisch gefaßte Reich-Gottes-Begriff bei Zurücktreten des eschatologischen Vorbehalts das, was Kirche im Jetzt-Schon und Noch-Nicht der Gottesherrschaft darstellen kann, optimistisch überhöht. Neben die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu treten als weitere Elemente neutestamentlicher Gemeindelehre die Beschreibung der Kirche als »Volk Gottes«, als »Leib Christi« und als »Gemeinschaft der Heiligen«, womit die Ekklesia theologisch, christologisch und trinitarisch beschrieben wird. Wie U. Swarat in der Zeitschrift *Theologisches Gespräch* (1/95, S. 25) vermerkt, fehlt eine Beschreibung vom pneumatologischen Gesichtspunkt her (etwa als »Tempel des Hlg. Geistes«). – In einem weiteren Teil werden die verschiedenen konfessionellen Typologien von jeweils einem orthodoxen, einem römisch-katholischen, einem evangelischen und einem evangelisch-freikirchlichen Vertreter gezeichnet, wobei E. Geldbach als (wohl nicht repräsentativer) Vertreter der Freikirchen sich auf die Darstellung gewisser ekklesiologischer »Aspekte« der Freikirchen beschränkt, diese aber – im Unterschied zum tatsächlichen freikirchlichen Selbstverständnis – lediglich sozialgeschichtlich herleitet. Auffällig ist auch, daß evangelisch-landeskirchlerseits die evangelischen Freikirchen offenbar noch immer nicht als Kirchen der Reformation erkannt sind – womit von landeskirchlichen und freikirchlichen Kirchen der Reformation zu sprechen wäre –, sondern letzterer Begriff noch auf die lutherischen und reformierten Landeskirchen beschränkt bleibt (s. dazu K.H. Voigt in *Theol. Gespräch* 1/95, S. 4ff). – In einem letzten Teil tragen die Autoren Hossfeld, Bienert, Ritschl, Kertelge, Brosseder, Raiser, Duchrow, Kallis und Gaßmann in ihren abgedruckten Referaten Einzelaspekte zur ekklesiologischen Debatte zusammen.

Es wird die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß – unter der Voraus-

setzung der Zustimmung zur Konvergenzerklärung des Lima-Papiers zu Taufe, Eucharistie und Amt – nun auch in der Kirchenfrage im Sinne des Konzepts der ›Versöhnten Verschiedenheit‹ ein Konsens der Kirchen erreicht werden könne. Solange jedoch nicht deutlich gemacht wird, daß Kirche nur dort ist, wo Menschen durch den persönlichen Glauben an Jesus Christus als ihren Erlöser und Herrn zu wiedergeborenen Gliedern des Volkes Gottes geworden sind, und damit Essenz und Grenze von ›Kirche‹ übereinstimmend bezeugt wird, dürfte fraglich sein, ob Evangelikale schon einen neutestamentlich begründeten und damit legitimen Konsens in der Kirchenfrage erkennen können. An dieser Kernfrage – »Wer gehört zur Kirche?« – müßte weitergearbeitet werden.

Helge Stadelmann

---

Martin Hamel. *Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*. Gießen/Basel: Brunnen, 1993. 560 S., DM/SFr 72,-

---

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK), dem weltweit etwa 300 Kirchen angehören, ist in den bisherigen Jahrzehnten seines Bestehens immer wieder in die Kritik geraten.

Kritisiert wurde u.a. seine säkularisierte und ideologisierte Theologie, seine einseitige Parteinahme in diversen politischen Konflikten, seine ideelle und materielle Unterstützung militanter Befreiungsbewegungen, seine politische Befreiungstheologie, sein gegenüber der klassischen Missionsbewegung grundlegend verändertes Missionsverständnis, sein Programm des Dialogs mit Menschen anderer Religionen und Ideologien usw.

Die Kritik kam keineswegs nur aus dem größeren Teil der Weltchristenheit, der dem ÖRK nicht angehört, sondern auch aus den eigenen Reihen.

Als Hauptproblem des ÖRK stellten tieferblickende Beobachter immer wieder dessen Verständnis und Umgang mit der Bibel heraus und mahnten dringend eine Klärung dieser theologisch so grundlegend wichtigen Frage an.

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist nach der 1961 bei der Vollversammlung in Neu Delhi um einen ausdrücklichen Bezug auf die Schrift erweiterten »Basis-Formel« seiner Verfassung von 1948 »eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus *gemäß der Heiligen Schrift* als Gott und Heiland bekennen ...«. Mit dieser Formulierung ist die Schrift als die Quelle und Norm des rechten Christusbekenntnisses anerkannt. Schriftgemäßheit gilt als das entscheidende Kriterium theologischer Erkenntnis und theologischer Aussagen. Die Präambeln und Grundordnun-

gen der Verfassungen der meisten dem ÖRK angehörenden Kirchen und ihrer konfessionellen Weltbünde enthalten ähnlich lautende Bestimmungen.

Demgegenüber haben während der seit Neu Delhi vergangenen drei Jahrzehnte kritische Stimmen innerhalb und außerhalb des ÖRK immer wieder die Art des Schriftgebrauches und das dabei sichtbar werdende Schriftverständnis in der Ökumene beklagt. Manche Evangelikale sehen in diesem Punkt des unterschiedlichen Schriftverständnisses sogar ein Haupthindernis für eine Zusammenarbeit mit Genf.

Eine ausführliche wissenschaftliche Untersuchung dieser wichtigen Frage erfolgte jedoch bisher nicht. Sie liegt nun vor in der Tübinger Dissertation von Martin Hamel über »Schriftverständnis und Schriftgebrauch als Problem der neueren ökumenischen Missionstheologie«. In mehrjähriger Kleinarbeit hat der Verfasser ein umfangreiches, z.T. noch unveröffentlichtes Quellenmaterial gesichtet und ausgewertet.

In seiner sorgfältigen und sehr ausführlichen Untersuchung geht Hamel zwei Fragen nach: Erstens: Wie wird in der neueren ökumenischen Missionstheologie die Bibel verstanden und gebraucht? Zweitens: Was ist in der ökumenischen Missionstheologie jeweils Quelle und Norm theologischer Erkenntnis, und wie wirkt sich dies auf das Verständnis und den Gebrauch der Bibel aus?

Zur Beantwortung der ersten Fragestellung: *Wie wird in der neueren ökumenischen Missionstheologie die Bibel verstanden und gebraucht?* erfolgt die Sichtung und ausführliche deskriptive Dokumentation eines sehr umfangreichen Materials. Den Ziel- und Schwerpunkt der Untersuchung bildet die neunte Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne. Diese wird jedoch auf dem Hintergrund der vorangegangenen Entwicklung der ökumenischen Hermeneutik seit 1961 gesehen und dargestellt. Hierzu gehört die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den gut drei Jahrzehnten vor Melbourne durchgeführte Reihe von Studien zu Autorität und Interpretation der Schrift ebenso wie die Entwicklung der Hermeneutik in der ökumenischen Missionstheologie zwischen den Vollversammlungen von Neu Delhi 1961 und Nairobi 1975. Wichtigste Materialien sind dabei die Texte der Studie »Die missionarische Struktur der Gemeinde« und die Dokumente der Vollversammlungen von Neu Delhi (1961), Uppsala (1968) und Nairobi (1975) sowie der Weltmissionskonferenzen von Mexiko City (1963) und Bangkok (1972/73). Auch drei wichtige hermeneutische Entwürfe aus dem Vorfeld von Melbourne, die das Schriftverständnis und den Schriftgebrauch von Melbourne wesentlich mitbestimmt haben, werden analysiert: die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, weitere kontextuelle Dritte-Welt-Theologien sowie die materialistische bzw. sozialgeschichtliche Exegese. Die Nachfolgekonferenz 1989 in San Antonio wird in einem eigenen Teil kurz behandelt.

Bei der Untersuchung der ökumenischen Hermeneutik stellt sich als ihr

spezifisches Merkmal sehr bald heraus, daß in ihr die Bibel (faktisch oder sogar ausdrücklich) nicht die einzige Quelle und Norm theologischer Erkenntnis darstellt, das Schriftprinzip also faktisch nicht länger in Kraft steht. Deshalb lautet die zweite durchgehende Frage der Untersuchung: Was ist in der ökumenischen Missionstheologie jeweils Quelle und Norm theologischer Erkenntnis, und wie wirkt sich dies auf das Verständnis und den Gebrauch der Bibel aus?

Das Ergebnis läßt sich wie folgt zusammenfassen: Wesentlich für das Schriftverständnis und den Schriftgebrauch der ökumenischen Missionstheologie, wie sie vor allem in Melbourne 1980 in Erscheinung traten, erscheinen besonders drei Grundzüge: 1. Die biblischen Texte werden primär verstanden als zeit- und situationsbedingte, theologisch zu interpretierende menschliche Erfahrungszeugnisse. 2. Neben und vor die Bibel treten die säkulare Geschichte und die nichtchristlichen Religionen als neue Quellen theologischer Erkenntnis. 3. Der Kontext heutigen »Heilsgeschehens« wird normativ bei der kontextualen Relectura der Schrift.

Kritische Anfragen an die untersuchte ökumenische Hermeneutik betreffen die Frage nach der Autorität der Bibel als die Frage nach dem redenden Subjekt der Bibel, die Frage nach einem fortlaufenden Heils- und Offenbarungshandeln Gottes in der Weltgeschichte und in den Religionen sowie die Frage nach der *norma normans* der Bibelauslegung.

Von den Antworten, die auf diese Fragen jeweils gegeben werden mögen, ist die Kirche in ihrer Lehre und ihrer missionarischen und evangelistischen Verkündigung unmittelbar und existentiell betroffen.

Das Buch ist wichtig nicht nur für theologische Fachleute, die sich mit der ökumenischen Missionstheologie der letzten dreißig Jahre und ihrem Schriftverständnis befassen, sondern es wendet sich auch an theologisch interessierte Laien, die sich genauere Einblicke verschaffen wollen.

Es kann der Versachlichung des Gespräches zwischen »Ökumenikern« und »Evangelikalen« dienen sowie der beiderseitigen Überprüfung des eigenen faktischen Schriftgebrauches. Denn es bietet über das ihm gestellte konkrete Thema hinaus eine Hilfe zur Klärung in der Frage des schriftgemäßen Verständnisses und Gebrauchs der Heiligen Schrift. Die theologischen Grundgedanken der ökumenischen Missionstheologie sind längst und viel zu unbesehen Allgemeingut auch da geworden, wo man sie bei näherem Betrachten eigentlich ablehnen würde. Und das Grundschema der festgestellten spezifischen Merkmale der ökumenischen Hermeneutik wiederholt sich gewollt oder ungewollt auch außerhalb »ökumenischer« Theologie: Neben die Schrift treten unbemerkt andere Quellen theologischer Erkenntnis und dominieren über kurz oder lang das Verständnis der Schrift.

Demgegenüber ist es das Anliegen des Autors, daß die Bibel, das Wort Gottes, möglichst ungehindert zu Wort kommt und selber sagen darf, was sie sagen will.

Lothar Gassmann

## 7. Religionswissenschaft

---

Lothar Gassmann. *Das anthroposophische Bibelverständnis: Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling*. Wuppertal: TVG Brockhaus, 1993. 272 S., DM 39,80

---

Die Anthroposophie Rudolf Steiners hat in den letzten zwei Jahrzehnten einen bemerkenswerten Aufschwung in der öffentlichen Anerkennung erfahren. Durch die Arbeit der Waldorfschulen, die Präparate der Weleda AG, und die Höfe mit biologisch-dynamischem Landbau sind die anthroposophischen Einrichtungen für viele Menschen eine anerkannte Alternative geworden. Auch viele Christen, die nach einem vertieften Menschen- und Weltverständnis suchen, haben sich auf anthroposophische Bildungsangebote eingelassen und sind auf dem Weg der anthroposophischen Geisteswissenschaft schon ein Stück gegangen.

Für uns als Christen stellt sich im Blick auf die Anthroposophie jedoch die zentrale Frage: Wie steht es mit dem anthroposophischen Bibelverständnis? Zumal Rudolf Steiner selbst den Anspruch erhebt, durch die Anthroposophie eine religiöse Erneuerung und ein vertieftes Christusverständnis zu bringen.

Lothar Gassmann, der schon durch verschiedene profilierte Veröffentlichungen auf sich aufmerksam gemacht hat, u.a. im Blick auf die »Grünen« und »New Age«, legt mit seinem Buch »Das anthroposophische Bibelverständnis« eine fundierte Untersuchung vor. Sie wurde im Jahr 1992 von der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Sein Doktorvater war Prof. Peter Beyerhaus.

In einer gründlichen Untersuchung stellt er dar, wie das anthroposophische Bibelverständnis, ausgehend von R. Steiner über Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling seine spezifische Ausformung gewonnen hat. Er arbeitet heraus, wie das Bibelverständnis R. Steiners Eingang gefunden hat in die Theologie der Christengemeinschaft.

In der Anthroposophie ist nicht die Aussage der Heiligen Schrift der letzte Grund der Glaubensgewißheit, sondern das, was R. Steiner aus der Akasha-Chronik herausgelesen und in vielen Vorträgen entfaltet hat.

Wer sich also auf den anthroposophischen Erkenntnisweg begibt, entfernt sich Schritt für Schritt von den Aussagen der Heiligen Schrift und wandert statt dessen auf dem Weg der okkulten Spekulation. Auch wenn man diesen Weg im anthroposophischen Verständnis »geisteswissenschaftlich-fundiert« nennt, so bleibt er doch nichts anderes als ein Suchen des menschlichen Geistes in der Welt des Übersinnlichen.

In vielen Belegstellen weist Gassmann nach, zu welch merkwürdigen

Erkenntnissen dieses »geisteswissenschaftliche Forschen« führt (u.a. zu den 2 Jesus-Knaben).

Die Untersuchung ist jedem zu empfehlen, dem es um eine klare Stellung zur Anthroposophie und ihren biblisch-religiösen Aussagen geht. Das Fazit dieser gründlich erarbeiteten Dissertation: »Das anthroposophische Bibelverständnis ermöglicht keine sachgemäße Auslegung. Es ist mit dem biblisch-reformatorischen Schriftverständnis unvereinbar«.

Edgar Kollmar

---

Johan Bouman. *Christen und Moslems: Glauben sie an einen Gott? Gemeinsamkeiten und Unterschiede*. ABC-Team, 1020. Gießen/Basel. Brunnen-Verlag, 1993. 107 S., DM 16,80

---

Wer bisher im Islam nur eine Minderheiten-Religion unter anderen in Mitteleuropa sah, wird schockiert: Zusammen mit einem namhaften islamischen Vertreter vermutet der Autor, »daß die Erneuerung des Islam im 21. Jahrhundert aus Europa kommt«. Der Islam sei die größte Herausforderung für das Christentum seit der Gnosis: Der Koran beansprucht, die endgültige Offenbarung Allahs, des Gottes der Bibel (!), zu sein. Der Islam behauptet damit, Judentum und Christentum zu überbieten. In der inneren Aushöhlung des mitteleuropäischen Christentums sieht Bouman das notwendige Vakuum für eine Öffnung gegenüber dem Islam bereits gegeben.

Das Taschenbuch wendet sich daher an Christen – interessierte Laien und Kenner des Islam –, die über Chancen und Grenzen des interreligiösen Dialoges nachdenken, ohne jedoch die jeweiligen Unterschiede nivellieren oder den Zeugnisauftrag Jesu verleugnen zu wollen.

Wie zu erwarten, gibt der emeritierte Theologie-Professor und Islam-Wissenschaftler einen differenzierten Vergleich der Grundlagen koranischer und biblischer Theologie. Doch bleibt das Buch für den interessierten Laien verständlich. Fachbegriffe halten sich in Grenzen, die Begriffserklärungen auf vier Seiten im Anhang sind hilfreich. Die für die Argumentation wichtigen hebräischen, arabischen oder griechischen Wörter werden (in lateinischer Umschrift) angegeben, wodurch die Ergebnisse für Fachleute nachvollziehbar werden.

Bouman folgt der klassischen literarkritischen Zuweisung der Koran-Texte auf drei mekkanische und eine medinensische Periode. In erster Linie geht es ihm darum zu erklären, aus welchen historischen Gründen der Koran bestimmte biblische bzw. christliche Motive nicht übernommen oder abgewandelt hat. Ob er dieser literarkritischen Einordnung folgen will,

bleibt dem Leser überlassen. Für das heutige Verhältnis der Religionen hat sie keine Bedeutung.

Das Büchlein lohnt schon wegen der Darstellung der biblischen Vorstellung von *Sünde und Vergebung* (Kapitel II und III), die dem Verständnis des Korans gegenübergestellt wird. Man wünscht sich, daß christliche Laien und Pastoren diesen Abschnitt sorgfältig zur Kenntnis nehmen, um der oft schal gewordenen Rede über Sünde und Vergebung wieder Profil zu verleihen. Der Vergleich zum koranischen Verständnis hilft dabei, die eigene Position tiefer zu begreifen.

In Kapitel I hat der Leser übrigens erfahren, auf welche Weise der Koran biblisches Material aufnimmt und verarbeitet: Das Verständnis von *Gott, Gerechtigkeit* und *Offenbarung* (bzw. Prophet/Gesandter Gottes) im Islam wird kurz erläutert.

Das IV. Kapitel zeigt, daß in der biblischen Theologie die *Versöhnung* (Sühne) notwendige Basis für Sünde und Vergebung darstellt. Im Islam findet der biblische Versöhnungsgedanke keinen Widerhall. Er braucht für die Vergebung keine Versöhnung (und darum kein »Lamm Gottes«), weil er – wie Bouman erhellt – die Sünde nur als Einzelereignis, nicht aber als Rebellion des Menschen gegenüber Gott ansieht. Im Zusammenhang damit steht der *Glaubensbegriff*: Glaube ist dort eher verdienstvolle eigene Leistung als Zutrauen zu Gott. Der Heilige Geist ist nicht erforderlich, man kann als natürlicher Mensch an Gott (Allah) glauben.

In den Kap. V und VI wird erläutert, wie der Koran die beiden Schlüsselpersonen der Bibel, Abraham und Jesus, aufgenommen und verarbeitet hat. Schon in der islamischen Auseinandersetzung mit Abraham bezweifelt der Autor die Einhelligkeit der »drei abrahamitischen Religionen«. Die Themen Jungfrauengeburt, Person und Kreuzestod Jesu sowie die Trinitätslehre werden kurz und prägnant besprochen. (Der Vergleich mit Mozarts c-moll-Messe, um die Lehre von der Trinität – auch für Christen – begreiflicher zu machen, mag dabei gewagt sein. Jedenfalls reicht er eine Krücke zum Verständnis.) Spätestens hier im VI. Kapitel kommt ans Licht, daß die Unterschiede beider Religionen zentral sind. »Der Koran leugnet das Kreuz und damit den Sühnetod Christi. Damit hat der Gott des Korans sich von dem Gott und Vater Jesu Christi endgültig distanziert« (S. 92). Die Antwort auf die im Untertitel gestellte Frage ist damit klar, aber differenziert.

Trotzdem plädiert Bouman engagiert für einen Dialog zwischen Christen und Moslems (Kap. VII). Dabei sei es erforderlich, keine Abstriche an den eigenen Glaubensinhalten zu machen. Dialog bedeute Austausch der Überzeugungen – mit dem Risiko der Konfrontation oder auch der Konversion. Das Zeugnis von christlicher Seite kann dabei nicht ausgeschlossen bleiben: »Auch der Muslim ist ein Mensch, für den Christus gestorben ist« (S. 102). Gerade wer Moslems für den Christus gewinnen will, sollte sich die Mühe machen, ihre Weltanschauung zu begreifen. Wahrscheinlich wird

er/sie durch dieses Büchlein sogar tiefgehende Entdeckungen im Blick auf die eigenen Glaubensgrundlagen machen!

Jörg Kraft

---

Christine Schirmacher. *Der Islam – Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1994. 2 Bde., 352 + 382 S., je DM 49,95

---

Christine Schirmacher studierte Islamwissenschaft und hat über christlich-islamische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert promoviert. Diese intensive Beschäftigung mit dem Islam und ihre eigene christliche Glaubensüberzeugung haben sich in diesem umfassenden zweibändigen Werk über den Islam niedergeschlagen.

Das Werk ist in 4 große Blöcke eingeteilt (Entstehung des Islam, Islamische Ethik und Dogmatik, Auffächerung des Islam, Islam und Christentum). Die Gliederung in Lektionen ist dabei einerseits eine Hilfe für den Leser, sich »portionenweise« über den Islam zu informieren, hat aber auch ihre Nachteile. Denn erstens wird ein Großteil des Unterschiedes zwischen Islam und Christentum in der Darstellung der islamischen Dogmatik vorweggenommen, und zweitens ist nicht klar, weshalb das geschichtliche Kapitel über die so wichtige Aufsplitterung des Islam (v.a. zwischen Sunniten und Schiiten) erst nach der Darstellung der islamischen Dogmatik folgt, obwohl dort so oft gerade auf diese innerislamischen Uneinigkeiten Bezug genommen wird. Ich empfehle deshalb dem Leser, gleich nach dem Kapitel über die Entstehung des Islam (Lektionen 1-4) das Kapitel über die Auffächerung innerhalb des Islam (Lektionen 12-16) zu lesen und sich erst anschließend in die islamische Dogmatik (Lektionen 5-11) zu vertiefen.

Positiv aufgefallen ist, daß bei den Aussagen über den Islam angegeben wird, ob sie dem Koran, der islamischen Überlieferung oder der westlichen Islamwissenschaft entstammen. Dadurch erstrebt die Autorin eine faire Behandlung des Islam, was ihr meines Erachtens auch gut gelingt. Genau die gleiche Differenzierung vermißt der Leser aber in bezug auf die Darstellung des Christentums, mit dem der Islam verglichen wird. Daß es sich bei diesem Christentum ausschließlich um den bibeltreuen Protestantismus handelt, sagt die Autorin zwar selber (Bd. II, S. 264, Anm. 4). Aber auch dann wird nicht immer deutlich, ob es bei den Aussagen über das Christentum um direkte biblische Aussagen geht oder um nachträgliche, auf der Bibel beruhende dogmatische Ausformulierungen.

Bei der gründlichen Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte des Islam (auch hier von einem bewußt christlichen Standpunkt aus) werden die ver-

schiedenen möglichen Quellen für das Denken Mohammeds genannt. Dabei wird aufgezeigt, daß Mohammed weder Zugang zu einer vollständigen Bibel in arabischer Sprache noch auf der Bibel fundierende Informationen über das Christentum besaß. Nur über christliche Splittergruppen erhielt er spärliche und einseitige Einsicht in den christlichen Glauben – eine für Christen herausfordernde Tatsache, nicht nur im Hinblick auf den Islam, sondern auch im Hinblick auf die mit dem Christentum noch unerreichten Völker.

Die islamische Dogmatik wird in ihren Hauptthemen (Koran, Gott, Mensch, Glaube, Unglaube, Sünde, Gericht) klar dargestellt. Dabei wird deutlich, daß zwar der Koran unumstrittene Basis für Leben und Glauben der Moslems ist, daß aber andererseits wichtige Lehren des Islam (wie z.B. die Sündlosigkeit Mohammeds) erst später von islamischen Theologen formuliert wurden. Auch nicht direkt dogmatische Themen werden angesprochen, wie z.B. »Frauen im Islam«, »Volksislam« oder die »Ahmadiya-Bewegung«.

Die Autorin hat gut daran getan, beim Vergleich mit dem Christentum sich vor allem auf den Bereich der Dogmatik zu konzentrieren. Sie zeigt auf, daß die zentralen Punkte früherer christlich-islamischer Kontroversen auch heute noch von Bedeutung sind. Dazu gehören die Gottessohnschaft Jesu, die Trinität, der Sühnetod am Kreuz und die Lehre von Erbsünde und Vergebung aus Gnade. Das Ergebnis dieses Vergleiches, sowohl der Gemeinsamkeiten wie auch der Unterschiede, wird dabei in Form einer Tabelle übersichtlich dargestellt.

Beim Lesen des Buches wird deutlich, daß die Postulate der historisch-kritischen Theologie in zweifacher Hinsicht zu einer Stärkung des Islam beigetragen haben. Erstens wurden dadurch die oben genannten christlichen Hauptlehren untergraben, und zweitens lieferten die der historisch-kritischen Methode verpflichteten Theologen den islamischen Apologeten das Material für ihre Ablehnung des Christentums. Der bibeltreue Theologe wird aber mit der Autorin zusammen zum Schluß gelangen, daß die »Decke der Gemeinsamkeiten zwischen den theologischen Aussagen des Korans und der Bibel nur sehr dünn« ist (Bd. II, S. 263).

So bietet dieses Buch eine Fülle an Stoff, die für den interessierten Leser wertvoll ist. Wer sich intensiver mit dem Islam, seiner Geschichte und seiner Lehre auseinandersetzen will, dem sei dieses Buch wärmstens empfohlen.

*Stefan Schweyer*

# Praktische Theologie

## 1. Allgemeine Themen

---

*Die täglichen LOSUNGEN und Lehrtexte der Brüdergemeine für das Jahr 1995 in der URSPRACHE: Hebräisch/Griechisch mit Übersetzungshilfe.* Bearb. u. hg. von Christian Dern, Johannes Luithle, Adrian Rein, Timo Rölle. Neuhausen: Hänssler, und Basel: Reinhardt, 1994. DM 29,95.

---

Nun liegt sie vor: die sogenannte ›Ursprachenausgabe‹ der Losungen. versehen mit einem Vorwort von Prof. Peter Stuhlmacher und hilfreichen Benutzungshinweisen der Herausgeber, bietet sich dem Leser nun täglich das alttestamentliche Losungswort auf Hebräisch (bzw. Aramäisch) und der neutestamentliche Lehrtext auf Griechisch. Die vom deutschen Losungsbuch gewohnten liturgischen Hinweise (Liedverse, Gebete, Perikopenangaben, Bibellese) sind weggelassen. Dafür finden sich auf jeder Seite unten Übersetzungshilfen, wie man sie aus den Präparationen zum AT von R.F. Edel oder dem Rienecker-Schlüssel kennt. Angesichts des breitgestreuten Gebrauchs des Losungsbuches unter Pastoren ist diese ›Ursprachenausgabe‹ außerordentlich zu begrüßen. Sie kann dazu beitragen, daß der tägliche Schluck aus der geistlichen Feldflasche doch etwas gehaltvoller gerät. Und sie könnte dem wünschenswerten Ziel dienen, daß die im Studium mühsam angeeigneten Sprachkenntnisse nicht von Jahr zu Jahr mehr verblassen, sondern erhalten bleiben – und somit der eigenen exegetischen Arbeit in der Predigtvorbereitung zugute kommen.

Für mich selbst hat die tägliche Lektüre der Losungen dadurch schon zusätzlich Farbe bekommen. Das Maß der angebotenen Übersetzungshilfen ist ausreichend, wenn der Stand des Anfängers in den Sprachen überwunden ist. Lediglich hinsichtlich des Druckbildes fiel bei der Benutzung wiederholt auf, daß im Hebräischen das Dalet und das Resch außerordentlich schwer zu unterscheiden sind. Vielleicht kann an dieser Stelle für 1996 nachgebessert werden. Im übrigen ist es die Hoffnung des Rezensenten, daß das kleine Werk genügend Benutzer findet, daß die beiden Verlage sich ermutigt sehen, das Projekt fortzusetzen.

*Helge Stadelmann*

## 2. Einführungen, Lehrbücher

Peter C. Bloth. *Praktische Theologie*. Grundkurs Theologie, 8. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1994. 214 S., DM 26,-

Die Reihe ›Grundkurs Theologie‹ des Kohlhammer-Verlages hat sich das Ziel gesetzt, umfassende, allgemeinverständliche Einblicke in Probleme und Aufgabenstellungen der verschiedenen theologischen Disziplinen zu geben, die den Stand der Forschung widerspiegeln und zur eigenen Weiterarbeit anregen. Der Leser soll so in die verschiedenen Bereiche der Theologie eingeführt werden. Peter Bloth, Professor an der Humboldt Universität Berlin, hat in diesem Rahmen die Darstellung der Praktischen Theologie (PT) übernommen.

Bloth führt in die PT ein, indem er zunächst in einem ersten Teil »Zugänge zur PT« beschreibt und dabei Hinweise zur Funktion des Faches sowie zur Geschichte und zum Selbstverständnis der Disziplin bietet. In zwei weiteren Teilen beschreibt er, welche Inhalte die PT in Deutschland im Lauf dieses Jahrhunderts vornehmlich beschäftigt haben. Dabei zeichnet er einen sich beständig weitenden Horizont auf: Vom ›Pastoralen Paradigma‹ des 19. Jahrhunderts, das bis Ende des 1. Weltkrieges nachwirkte und vor allem mit der Amtsführung der kirchlichen Amtsträger befaßt war, hin zum ›Ekklesialen Paradigma‹, das sich zunächst in einer Zuwendung zum Menschen äußert. Die ›wirkliche Kirche‹ kommt immer mehr ins Blickfeld, zunächst im Übergang von der Staats- zur Volkskirche, dann in der Bekennenden Kirche, in der nicht nur die Verkündigung, sondern gleichermaßen die Ordnung der Kirche zur Bewährung stand. Schließlich öffnet sich das ›Ekklesiale Paradigma‹ seit den 60er Jahren zum ›Offenen System im pluralistischen Kontext‹ und das praktisch-theologische Leitbild verschiebt sich von der Konzentration auf die ›wirkliche -‹ zur ›handelnden Kirche‹. Der Öffnung zum Menschen folgt damit die Öffnung der Kirche zur Gesellschaft. Die als Handlungswissenschaft gefaßte PT begleitet die Kirche in dieser Entwicklung und gibt ihr theologisch verantwortete Handlungsanweisungen für ihre kybernetische Aufgabe auf den unterschiedlichen Handlungsfeldern.

Die klassischen Handlungsfelder, mit denen die PT im einzelnen befaßt ist, treten bei der von Bloth gewählten Darstellungsweise nicht klar heraus und finden keine systematische Darstellung. Lediglich exkursartig kommen einzelne Disziplinen (Kirchenrecht, Diakonie, Liturgik, Homiletik, Religionsdidaktik, Poimenik) zur Sprache. Geht man davon aus, daß die Reihe den Anfänger allgemeinverständlich in eine Teildisziplin der Theologie einführen will, wirft das gewählte Verfahren Fragen auf. Der Student wird eher selektiv in die Problemgeschichte der Disziplin in diesem Jahrhundert

eingeführt. Eine ähnliche Problematik zeigt sich beim Literaturgebrauch: Es werden zu den einzelnen behandelten Aspekten in sehr verdienstvoller Weise umfangreiche Literaturangaben zusammengetragen; doch werden die bibliographischen Daten jeweils unvollständig genannt (ohne daß es am Buchende ein Literaturverzeichnis mit vollständigen bibliographischen Angaben gäbe), und es findet sich eine Unmenge von Abkürzungen (ohne daß irgendwo ein Abkürzungsverzeichnis geboten würde). Dies wird gerade dem Anfänger die Arbeit mit dieser Einführung erschweren.

Das Druckbild ist offenbar den (hoffentlich) intakten Augen jüngerer Studenten angepaßt. Jedenfalls ist die gewählte Schrift außerordentlich klein. Auch sonst ist die Ausstattung des Buches stark auf Kostenersparnis ausgelegt. So findet sich nach Abschluß des Textes nur noch ein Sach- und Begriffsregister von eineinhalb Seiten Länge. Dafür erhält der Leser, der sich hinsichtlich der neueren Problemgeschichte der PT orientieren will, zum günstigen Preis von DM 26,- eine Fülle von Material. Die Konzentration des Vf. auf ekklesiale Fragen führt dazu, daß auch der Leser, der sich mit den heute immer aktueller werdenden Fragen des Gemeindeaufbaus (die Bloth unberücksichtigt läßt) beschäftigt, viel Material findet, das ihn das Jahrhundert der Volkskirche besser verstehen läßt. Von Schriftbild, Anordnung und dem gelegentlichen Schachtelsatzstil her ist diese Einführung keine ganz leichte Lektüre, die ausgebreitete Materialfülle läßt sie aber doch lohnend erscheinen.

*Helge Stadelmann*

### 3. Seelsorge

---

Hansjörg Bräumer/Theophil Stöckle. *Mit dem Herzen hören: Das Zentrum der Seelsorge*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1994. 128 S., DM 19,95

---

*»Das wesentliche ist für die Augen unsichtbar.  
Man sieht nur mit dem Herzen gut«  
(Antoine de Saint-Exupéry)  
und hört nur mit dem Herzen umfassend.*

Mit Hansjörg Bräumer und Theophil Stöckle haben zwei erfahrene Praktiker ein etwas anderes Buch zum Thema Seelsorge geschrieben. Schon der auffallende Titel macht deutlich, daß es sich nicht um ein Buch über Seelsorge handelt, wie man es gewöhnlich findet. Es geht nicht einfach um das

»How to do«, sondern die christlichen Ursprünge der Seelsorge werden aus ihrer Verschüttung wieder ausgegraben.

In dem ersten Teil, der von Theophil Stöckle, dem langjährigen Leiter der christlichen Klinik »Hohe Mark«, abgefaßt wurde, wird dem Leser eine ›Bestandsaufnahme der Seelsorge‹ geboten. Ein wichtiger Aspekt der Seelsorge wird in dem Zitat von Adolf Köberle deutlich: »Zu jedem seelsorgerlichen Helfen gehört als erste und wesentliche Voraussetzung die Fähigkeit zu einem grenzenlosen Verstehen und Mittragen. Solches vermag nur, wer selbst schon abgründig gelitten hat unter der Last seines eigenen Lebens.« Wer verstehen (= mit dem Herzen hören) will, muß zuerst schweigen können. Eigenes, auch inneres Plappern verhindert, daß wir dem anderen wirklich zuhören.

Der zweite, ausführlichste Teil stammt von Hansjörg Bräumer, der »eine Neubesinnung in der Seelsorge auf die Verkündigung des Evangeliums« fordert. Der Vorsteher der Lobetalarbeit in Celle, einem diakonischen Werk, in dem über 800 Menschen betreut werden, zeigt in seinem Beitrag die Möglichkeiten und Grenzen beratender Seelsorge auf. Die eigentliche Aufgabe der Seelsorge ist das Heil des Menschen, d.h. Glaubenshilfe. Seelsorge darf nicht zur bloßen Beratung verkommen, auch wenn Heilung, d.h. Lebenshilfe im weiteren Sinn, heute mehr denn je gefragt ist.

In den rund vierzig Seiten des letzten Teils geht Hansjörg Bräumer auf »Grundsituationen des Glaubens« ein. Entlang der Lebensbilder verschiedener Personen gibt er Hinweise auf den Umgang mit Glaubenskrisen: die Anfechtung des Glaubens der Kanaanäerin (Mk 7), den Konflikt zwischen Glaube und Vernunft am Beispiel von Pascal, Glaube und der Umgang mit Zeit, Glaube und Angst in Hiobs Leben, Scheitern trotz Glaube bei Jochen Klepper.

Beim Lesen dieses Pfarrer Gerhard Naujokat gewidmeten Buches spürt man den beiden Autoren sowohl ihre reiche Erfahrung als auch ihre Verbundenheit mit biblischer Seelsorge ab. Die Betonung der Autorität der Schrift und des Zentrums des Glaubens, des Evangeliums, ist erfrischend und klar. Ihre Erfahrung wird durch umfangreiches Wissen und gute Kenntnis der Literatur ergänzt, was in einem großen Zitatenschatz deutlich wird. Dieser und eine größere Anzahl von Beispielen und Zeichnungen tragen dazu bei, daß das Buch ansprechend und angenehm zu lesen ist.

Der Beitrag von Theophil Stöckle ist von knapper Prägnanz. Interessant sind die Kapitel: »Biblische Begründung der Seelsorge« und »Aus der Geschichte der Seelsorge«. Zu knapp geriet der Paragraph über »Seelsorge und Psychotherapie«, der lediglich eine Seite umfaßt. Etwas steil und unbedacht ist auch der Satz zur Seelsorge Jesu: »Es war bei Jesus alles anders; nirgends übernahm er etwas von dem, was üblich oder bekannt war« (S. 23). Seine ›Theologie der Seelsorge‹ folgt den Gedanken von Thurneysen, Schick und Köberle.

Der mittlere Teil sagt mir persönlich am meisten zu. Hier wird Wichtiges zur Seelsorge zusammengefaßt. Viele Zitate von Seitz, Thilo, Tacke, Bärenz und anderen untermalen die Aussagen des Autors. Der ganze Teil ist sowohl stilistisch als auch didaktisch sehr gut aufgebaut. Besonders gelungen fand ich den Teil »Praxis der Seelsorge«, der durch Grafiken und literarische Illustrationen lebendig gestaltet und auch inhaltlich lehrreich ist.

Der dritte Teil besteht aus dem Versuch, Seelsorge an Lebensbildern zu verdeutlichen. Die zwei Personen aus der Kirchengeschichte, Blaise Pascal und Jochen Klepper, sind beeindruckend dargestellt, die beiden biblischen Personen klar dem biblischen Bild nachgezeichnet. Es handelt sich gewissermaßen um Fallbeispiele, die die bisherigen Aussagen mit Leben füllen sollen. Leider stehen sie etwas unverbunden neben den anderen beiden Teilen. Auch fällt es mir nicht ganz leicht, aus ihnen praktische Hilfen für die Seelsorge zu gewinnen, was vielleicht eine Folge der künstlerischen Darstellungsweise ist.

Das Buch ist kein Lehrbuch über Seelsorge, sondern eine kunstvoll gestaltete Vertiefung und eine Illustration dessen, was das Zentrum der Seelsorge ist. In ihm sprechen keine bloßen Theoretiker, sondern Praktiker der Seelsorge mit reicher Erfahrung. Von daher wird es seinem Titel gerecht und ist dem Seelsorger eine angenehme Bereicherung zu anderen, sachlich gehaltenen Büchern.

Martin Sachs

---

Thomas Schirmmacher/Roland Antholzer. *Psychotherapie – der fatale Irrtum*. Berneck: Schwengler 1993, 150 S.

---

Das Buch besteht aus zwei Teilen: »Abschaffung der Psychotherapie – Chance für eine biblische Seelsorge« von Schirmmacher, und »Plädoyer für eine biblische Seelsorge« von Antholzer. Letzterer stellt eine bis auf die aktualisierte Einleitung gleiche Neuauflage des bereits 1986 im selben Verlag unter dem selben Titel erschienenen Büchleins des selben Autors dar.

Schirmmachers Beitrag beschränkt sich auf eine Abrechnung mit der Psychotherapie, indem er zunächst »Säkulare Kritiker der modernen Psychologie innerhalb des Faches« und dann »Säkulare Kritiker außerhalb des Faches« zu Wort kommen läßt und mit ihren Argumenten seine eigene Ablehnung von Psychologie begründet. Dem stellt er schließlich sechs ausführlich begründete Thesen zum Verhältnis von »Psychologie und Seelsorge« gegenüber. Erklärte Absicht ist, die Rezeption psychotherapeutischer Methoden aus der christlichen Seelsorge zu verbannen. Die Psychologie müsse durch eine »christliche Psychologie« ersetzt werden. In dieser kommen

dann Grundprinzipien und Einsichten biblischer Theologie zum Zuge, z.B. die Bedeutung des Wortes Gottes und des Sünderseins des Menschen, überhaupt die ethischen Grundlagen der Bibel. Eine Schwäche dieser Thesen besteht darin, daß sie die apologetische Linie der ersten beiden Abschnitte fortführt und mehr Negationen ausspricht als positive Setzungen. Das abschließende Zugeständnis »Ohne Beratung geht es nicht« mit dem Hinweis auf die alttestamentliche Weisheit nimmt wie selbstverständlich psychologische Einsichten auf, ohne sie als solche zu benennen.

In diesem Vorgang wird das Dilemma der Auseinandersetzung deutlich: Eine Definition dessen, was man unter Psychologie, Psychotherapie und Psychiatrie jeweils zu verstehen hat, fehlt. Stellenweise werden die Begriffe synonym gebraucht, ohne die notwendigen Unterscheidungen vorzunehmen. Dies führt dann zu pauschalen Verallgemeinerungen, die der angesprochenen Sache nicht gerecht werden und dem verständlichen und unterstützenswerten Anliegen, die biblische Ausrichtung zur Geltung zu bringen, eher schaden. Wer sowieso schon gegenüber allem Psychologischen mißtrauisch eingestellt ist, wird sich durch solche Argumentation bestätigt finden. Wer sich ein klares Bild von Psychologie und Psychotherapie verschaffen will, erhält nur einseitige oder falsche Aussagen und erfährt nichts Neues. Wer mit guten Gründen in seinem seelsorgerlichen Handeln psychologische Einsichten einschließt, findet sich mißverstanden und ausgeschlossen. Wer schließlich überzeugter Anhänger psychotherapeutischer Methoden als Seelsorge ist, wird in seiner Ablehnung einer fundamentalistisch verstandenen biblischen Seelsorge bestärkt. Was sollen die Ausführungen also erreichen?

Es bleibt der Eindruck einer Abhandlung vom grünen Tisch ohne genaue Detailkenntnis und notwendige Differenzierung. Psychotherapie läßt sich nicht einfach und pauschal verwerfen, indem man fast ausschließlich auf die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds und seiner Schüler baut und nicht zur Kenntnis nimmt, daß die heute vorwiegend erfahrungswissenschaftlich ausgerichtete Psychologie an den Universitäten damit häufig nichts mehr zu tun hat (und haben will). Psychotherapie ist mehr als Psychoanalyse. Der Zusammenhang psychologischer Verfahren in der angewandten Psychologie (darunter fällt dann auch die Psychotherapie als ein Feld der angewandten Psychologie) mit weltanschaulichen Voreinstellungen gehört selbst zu den Forschungsgegenständen wissenschaftlicher Psychologie. Dazu zählt auch die Wahrnehmung der Grenzen, an denen die wissenschaftliche Grundlage verlassen wird, und eine Selbstbescheidung gegenüber dem maßlosen Anspruch, alles erklären oder gar bestimmen zu können. Ein solcher Anspruch (Schirmmacher weist auf die Vorhersagbarkeit menschlichen Verhaltens in Analogie zu den Naturgesetzen hin) läßt sich nicht aus der Wissenschaft selbst erheben (hier können eher auch Parallelen zur atl. Weisheit gesehen werden, die Gottes Schöpfung zu erken-

nen sucht), sondern findet sich einerseits in der persönlichen Haltung einzelner Vertreter und andererseits in einem angstgeleiteten Zerrbild mancher Gegner. Mit einer vergleichbaren Argumentationsweise wäre sonst auch der christliche Glaube aus den Angeln zu heben. Wissenschaftliche Psychologie versucht nicht mehr als die vorfindliche Wirklichkeit (theologisch gesehen die Schöpfung in ihrer Ambivalenz) wahrzunehmen, wie sie ist, ohne daraus ein Gesetz machen zu können. Die Wirklichkeit ist viel komplexer, als daß sie in Gesetzen eingefangen werden könnte. Aber der Mensch – und selbstverständlich auch der Wissenschaftler – will diese Einsichten seinen eigenen Zielen nutzbar machen. Das gilt auch für die christliche Seelsorge mit ihren Zielen. Hier besteht dann eher die Gefahr, den Ratsuchenden zum Objekt von Methoden zu machen, statt ihn als einmaligen Menschen vor Gott ernst zu nehmen. An dieser Stelle muß ein von den biblischen Grundlagen ausgehender verantwortungsvoller Umgang mit solchen Einsichten einsetzen.

Antholzers Beitrag führt den Ansatz Schirmmachers aus der Sicht eines Fachmannes weiter. Deutlich ist die Detailkenntnis herauszuspüren, die Sprache wirkt angemessener differenzierend, der Ton verbindend. In vier Kapiteln wird für eine biblische Seelsorge plädiert: Das erste fragt »Brauchen wir die Psychotherapie?« Hier geht es schwerpunktmäßig um das Methodenverständnis in der Seelsorge. Die Antwort gibt das zweite Kapitel mit der Feststellung einer »trennenden Kluft« durch die Unvereinbarkeit von Psychotherapie und Seelsorge in der Anthropologie, in der Methodologie und in den Zielen. Dazwischen wird äußerst knapp skizziert, was der Vf. unter der Vorgehensweise einer biblischen Seelorge versteht. Nach diesem radikalen Trennungsstrich stellt das 3. Kapitel die Frage »Ist ein Brückenschlag möglich?« Durch die (notwendige!) Differenzierung zwischen wissenschaftlicher Psychologie einerseits und Psychotherapie andererseits wird der Vorteil psychologischer Diagnostik auch in der Seelsorge betont. Dazu hat Antholzer ein »eingeschränktes Ja«. Gegenüber der Psychotherapie dagegen bleibt es bei einem »uneingeschränkten Nein«. Verschiedene, teils auch in evangelikalen Kreisen akzeptierte Modelle eines Kompromisses werden von ihm verworfen, weil Psychotherapie grundsätzlich nichts zur Heilung beitragen könne, eher davon wegführe. Dies wird dann im abschließenden 4. Kapitel »Der große Fehlschluß« nochmals aufgegriffen und erweitert, indem »Wachstum in der Heiligung« als »Ziel aller Seelsorge« herausgestellt wird. »Heiligung ist nun nichts anderes als die *wachstümliche Angleichung der irdischen an die himmlische Existenz*« (S. 138; Hervorh. orig.). Dabei dürfe weder »der Weg der Gesetzlichkeit und Selbstheiligung« beschritten werden, noch der »der Schwärmerei und des frommen Selbstbetrugs«. Maßgebend für den Vf. ist dagegen eine Kreuzestheologie, die zu einer Veränderung durch den Heiligen Geist führe. »Nicht Selbstverwirklichung, sondern Selbstverleugnung steht auf dem

Programm Gottes« (S. 142). Deshalb wolle er, so abschließend, »bewußt auf jede Zuhilfenahme weltlicher Methoden verzichten« und sich »von Gottes unfehlbarem Wort zeigen lassen, nach welchen Prinzipien Seelsorge getan werden soll und kann« (S. 142). Dieses Wort selbst zeigt jedoch, daß seelsorgerliches Vorgehen ganz sogenannten weltlichen Methoden entsprechen kann (vgl. die Gegenüberstellung unerwünschten und erwünschten Verhaltens in Eph 4,25-29, die verhaltenstherapeutischen Maßnahmen entspricht!).

Antholzers Grundanliegen ist verständlich. Er befürchtet, daß durch weltliche Methoden in der Seelsorge ein anderer Geist zu gottfremden Zielen führt. Dennoch muß er sich der Frage stellen, ob seine Argumentation der Sache entspricht.

Das Problem findet sich zunächst im Methodenverständnis, das er nicht aus der erfahrungswissenschaftlichen Psychologie übernimmt, sondern philosophisch bestimmt. Dabei lehnt er sich an die Methodendefinition von Findeisen an. Ein solcher deduktiver Ansatz tut sich immer schwer, der vorfindlichen Wirklichkeit zu entsprechen, weil vom übergeordneten Standpunkt aus Urteile gefällt werden, die dem konkreten Einzelfall nicht gerecht werden können. So wirkt die Argumentation bei der Methodenfrage auch eher dogmatisch und schablonenhaft. Z.B. scheint die Zusammengehörigkeit von Wahrheit und Liebe in der Seelsorge dahingehend verstanden zu werden, daß die Wahrheit sofort benannt werden muß (S. 107) und dem Ratsuchenden kein Wachstumsprozeß in der Erkenntnis zugestanden werden darf. Diese statische Sichtweise führt auch zu einem Fehlverständnis der Gesprächstherapie nach Rogers (S. 106), als ob sie starr und aufgesetzt noch korrekt gehandhabt werden könne und es ihr »nur« um Gefühle gehe. Auch wird die Tatsache übersehen, daß sich bereits in der atl. Weisheit und erst recht bei Jesus zahlreiche Hinweise auf ein modernen Methoden vergleichbares Vorgehen finden. Die abgelehnten psychotherapeutischen Methoden dagegen werden an Extrembeispielen aufgezeigt. Antholzers Behauptung heißt demnach: Wenn man die handelnden Personen und ihre Einstellungen austauscht, kommt bei Anwendung derselben Vorgehensweisen derselbe Fehler zustande. Daß dies nicht stringent ist, wird am Ende deutlich, wenn der Vf. abschließend das Reinheitsargument in die Schale werfen muß, nicht mit dem Unglauben zusammenzuwirken (S. 129). Fragt sich, ob der Unglaube in der Sache oder in der Person steckt.

Antholzers Methodenverständnis ist dadurch gekennzeichnet, daß eine psychotherapeutische Methode dem Menschen Heilung verspricht und diese in Konkurrenz zur seelsorgerlichen Zielsetzung der Heiligung trete. Dabei kann eine im Menschenbild und der Zielsetzung an der biblischen Grundlage ausgerichtete Anwendung psychotherapeutischer Methoden auch als Instrument zur Aufdeckung der Wahrheit im biblischen Sinn genutzt werden. Die diagnostische Funktion von Psychologie ist nicht nur auf

psychodiagnostische Einsichten beschränkt. Dabei wird sich der Seelsorger dessen bewußt sein müssen, daß jede Methode (auch eine biblisch-seelsorgerliche!) nie mehr erreichen kann als einen Menschen, der nach wie vor auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen ist und bleibt. Hier empfiehlt sich auch einer prinzipiell bibelorientierten Seelsorge eine nüchterne Selbstbe-scheidung.

Die zwischendurch skizzierten Grundlinien einer biblischen Seelsorge beschränken sich auf die Vorgehensweise des Ermahnens im Sinne einer Konfrontation in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes und darauf folgender Zurechtweisung. Die Wirklichkeit einer biblischen Seelsorge ist sicher umfassender, als daß sie sich mit dem Grundvorgang des Ermahnens allein (wenn auch in verschiedenen Facetten) erfassen lassen könnte. Problematisch erscheint dahinter jedoch das synergistische Ver-ständnis vom Wirken des Heiligen Geistes, als ob dieser alternativ zum menschlichen Handeln stehe. Das biblische Belegmaterial zeigt, daß in der überwiegenden Zahl aller Fälle Gott nicht zusätzlich zum Menschen wirkt, sondern in dessen Tun und Lassen am Werk ist (vgl. Phil 2,12f). Menschliches Handeln und Wirken des Geistes Gottes stehen komplementär zueinander im Sinne eines »sowohl als auch«. Entsprechend hat diese Einsicht auch Auswirkungen auf die Anwendung von Methoden: Im Vertrauen auf Gottes Handeln an und mit ihm kann der Seelsorger in der Verantwortung vor Gott nach bestem Wissen und Gewissen auf verantwortbare Methoden zurückgreifen (vgl. Martin Luther 1532 zum depressiven Jonas von Stockhausen: »Die Pfeile des Teufels, wenn sie einmal so tief stecken, lassen sich nicht einfach mit Lachen und ohne Arbeit herausziehen, sondern man muß sie mit Kraft herausreißen ... Werdet ihr euch so selbst angreifen und gegen euch selbst kämpfen, so wird euch Gott dabei gewiß helfen. Wenn ihr euch aber nicht dagegen sperrt noch wehrt, sondern laßt die Gedanken euch mit aller Muße frei plagen, so habt ihr bald verloren.«)

Schließlich sind auch an das Seelsorgeverständnis Antholzers Fragen zu stellen: Wenn das »Ziel aller Seelsorge ... Wachstum in der Heiligung« ist (S. 137), geht er von einem enggehaltenen Begriff aus. Danach würde Seelsorge nur dort geübt, wo es speziell um Fragen des Glaubens geht, die in die Alltagswirklichkeit umgesetzt werden müssen. Dies könnte im fun-damentalen Sinn tatsächlich so verstanden werden, weil auch Depressionen, Angstzustände, Zwangsgedanken, Eßstörungen u.ä. durch die Glau-bensdimension in ein befreiendes Licht getaucht werden können. Die in Antholzers Methodologie skizzierte Vorgehensweise der Seelsorge (S. 107ff) erweckt jedoch den Eindruck, mit der Konzeption von Jay Adams verwandt zu sein. Wenn »der Berater die wesentlichen Zusammenhänge erkannt« hat, wird er den Ratsuchenden ermahnen und ihn »mit der biblischen Sicht seiner Problematik konfrontieren« (S. 108). Eine solche Konfrontation, die auch an das »Kampfgespräch« Thurneysens erinnert, hat

sicher in manchen Fällen ihre klare Berechtigung, aber sie kann niemals der Vielzahl und Komplexität aller Fälle gerecht werden. Gerade das biblische Menschenbild, das die Originalität des einzelnen Geschöpfes betont, legt gegenüber jeder starren Methodenanwendung große Zurückhaltung auf. Seelsorge ist mehr als Glaubensgespräch und Glaubenshilfe. Je nach der Situation des Ratsuchenden können auch Aspekte von Lebenshilfe, Evangelisation und Diakonie dazugehören, ohne deshalb das Proprium von Seelsorge zu verleugnen. Dieses Proprium zielt, wie Antholzer zu Recht hervorhebt, auf das Heilwerden des Menschen vor Gott – aber im ganzheitlichen Sinn. Dazu gehören auch die Gefühle, das Erleben, das Verhalten, die Einstellungen usw. Und dieses Heilwerden kann nun tatsächlich durch keine Methode »gemacht« werden, auch nicht durch Beichte und nicht durch »Ermahnen«. Es ist und bleibt ein Geschenk Gottes. Seelsorge will dafür den Blick, das Ohr und das Verständnis öffnen und vertiefen. Diese Zielsetzung ist sicher auch mit dem Anliegen Antholzers zu vereinbaren.

Antholzers Argumentation, so sehr sie als ernst gemeint zu würdigen ist, wirkt zwiespältig. Als Psychologe argumentiert er vorwiegend theologisch. Aber sowohl seine psychologische als auch mehr noch seine theologische Argumentation ist nicht ganz schlüssig. Überhaupt mutet es für eine wissenschaftlich argumentierende Apologetik unseriös an, wenn der Vf. 8 Jahre nach dem ersten Erscheinen dieser Publikation es nicht für nötig erachtet, seine Ausführungen auf den neuesten Stand zu bringen. Eine wegweisende Apologetik heute müßte auf die inzwischen weitergeführte Diskussion eingehen und nicht nur Altes wieder aufrühren. Dem beanspruchten Niveau der Wissenschaftlichkeit sind leider auch die Fußnoten am Ende der beiden Buchbeiträge und das uneinheitliche Zitationssystem nicht dienlich.

*Claus-Dieter Stoll*

---

*Praxisbuch Seelsorge mit Kindern: In Liebe leiten.* Hg. Michael Dieterich. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994. 287 S., DM 29,80

---

Endlich ein Seelsorgebuch auf dem deutschen Büchermarkt, das speziell die Situation und Problematik von Kindern zum Thema hat, und theoretische Grundlagen biblischer, pädagogischer und psychologischer Art mit praktischen Hilfestellungen verbindet! Der Herausgeber Michael Dieterich, Erziehungswissenschaftler, Psychotherapeut und zugleich Gründer und Leiter der Deutschen Gesellschaft für Biblisch-Therapeutische Seelsorge (BTS), legt im ersten Hauptteil des Buches theoretische Grundlagen für den zweiten Teil, der den eigentlichen Praxisteil darstellt. Da dieser erste, eher systematisch orientierte Teil fast die Hälfte des Buches ausmacht,

führt die Bezeichnung »Praxisbuch« den Leser auf den ersten Blick etwas in die Irre. Wer ein Buch voller praktischer Beispiele, Tips und »Rezepte« für den seelsorgerlichen Umgang mit Kindern erwartet, wird zumindest vom ersten Teil enttäuscht sein. Derjenige dagegen, der bereit ist, sich mit grundsätzlichen Fragen (wie zum Beispiel die nach dem Verhältnis von Psychologie und Seelsorge) und Voraussetzungen für eine effektive Kinderseelsorge (wie zum Beispiel mit entwicklungspsychologischen Tatsachen) auseinanderzusetzen, wird von dem ganzen Buch profitieren.

Der erste Hauptteil des Buches ist zweigeteilt: Bevor Dieterich wichtige Erkenntnisse über die Entwicklung des Körpers, der Gefühle, des Denkens sowie der Religiosität von Kindern darstellt, beschäftigt er sich zunächst ausführlich mit dem Verhältnis von Psychologie und Seelsorge und mit der Person des Seelsorgers. Hierbei führt er seine Überzeugung näher aus, daß es in der Seelsorge nicht nur um das Heil, sondern auch um Hilfe und Heilung des Menschen im praktischen Lebensvollzug gehen müsse und es weise sei, Erkenntnisse aus der Psychologie und Psychotherapie zu übernehmen. Demzufolge plädiert er für eine ganzheitliche Diagnostik und Therapie, die sowohl die sichtbare Welt, d.h. physische und psychische Faktoren, als auch die unsichtbare Welt, d.h. die geistliche Dimension, mitberücksichtigt. Leider grenzt er sich nicht ab gegenüber psychotherapeutischen Praktiken, die aus biblischer Sicht nicht zu verantworten sind. Das Kapitel »Selbst- und Fremdwahrnehmung« fordert den Leser dazu auf, sich mit der eigenen Person auseinanderzusetzen, d.h. die eigene Charakterstruktur möglichst genau kennenzulernen und einzuschätzen. Insgesamt bietet dieser erste Hauptteil eine Fülle von interessanten Informationen und Denkanstößen, wobei die Gefahr besteht, daß manche Eltern, Erzieher und Kinderstundenmitarbeiter durch den häufigen Gebrauch von Fachbegriffen und Fremdwörtern überfordert sein könnten. Einzelne Passagen sind m.E. schwer verständlich, da sie etwas abstrakt und konstruiert sind, wie z.B. die Schaubilder auf S. 15 und S. 21.

Aber diejenigen, die diesen Teil des Buches als intellektuelle Anstrengung oder sogar als Überforderung empfunden haben, werden im zweiten Hauptteil reich belohnt! Die Beiträge von Monika Büchel, Else Diehl und anderen Mitarbeitern, die alle in unterschiedlichen Formen langjährige Erfahrungen in der Kinderseelsorge haben, sind durchweg praxisorientiert, voller konkreter Hilfestellungen, Anregungen und Beispielen »aus dem Leben gegriffen«. Besonders gut ist m.E. das Kapitel »Das Kind in seinem Umfeld«, in dem Monika Büchel deutlich macht, wie sehr Alltag, Familie und Kulturkreis das Kind prägt. Sie gibt wertvolle Ratschläge, wie man seelsorgerliche Konflikte mit Kindern aus ausländischen, muslimischen, sozial schwachen, problembeladenen etc. Familien lösen kann. Aufgrund der übersichtlichen Gliederung kann der Kinderseelsorger dieses Buch als eine Art Nachschlagewerk benutzen, um Denkanstöße und Hilfen für seine ak-

tuelle Problematik zu bekommen. Die unterschiedlichen Bereiche der Seelsorge, wie z.B. Umgang mit Tod, Ängsten oder Sexualität, sowie unterschiedliche Formen, wie Brief- oder Freizeitseelsorge, Bibelclub oder Gebetsgruppen und Teenagerseelsorge können in diesem Rahmen natürlich nicht gründlich beleuchtet werden, wie es das Vorwort verheißt. Ihre Darstellung vermittelt dem Leser vielmehr einen Überblick über das Gebiet, Einblicke in wesentliche Problematiken und Lösungsansätze der Kinderseelsorge und Literaturhinweise, um einzelne Themen zu vertiefen.

Ganz besonders empfehlenswert halte ich das Buch daher für eher unerfahrene Neueinsteiger in den Bereich der Kinderarbeit, da seine gründliche Lektüre eine gute Orientierung und Vorbereitung auf die Seelsorgearbeit ermöglicht. Ich wünsche mir, daß dieses vielseitige »Theorie- und Praxisbuch« weite Verbreitung findet und dazu dient, daß die zentrale Bedeutung der Kinderseelsorge erkannt wird und Kinderseelsorger befähigt werden, um Kinder zum Glauben an Jesus zu führen und ihnen effektiver bei der Bewältigung ihres Lebens beizustehen!

*Susanne Dorothea Harbich*

---

Rolf Sons. *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie: Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart*. Calwer Theologische Monographien, Reihe C, 24. Stuttgart: Calwer Verlag, 1995. 217 S. DM 48,-

---

Evangelikalerseits ist Bewegung in der Seelsorgelehre. Während die kirchliche Seelsorgebewegung seit mehr als 25 Jahren im wesentlichen unverändert und allenfalls mit nachlassender Euphorie an pastoralpsychologischen Modellen therapeutischer Seelsorgeansätze festhält, gab es in der evangelikalen Seelsorgediskussion heftige Pendelbewegungen. Rolf Sons, als ehemaliger Studienassistent am Tübinger Albrecht-Bengel-Haus mit dem pietistisch-evangelikalen Kontext vertraut, geht in seiner von Professor Manfred Seitz betreuten Erlanger Dissertation diesen Entwicklungen im einzelnen nach. Der Gegenstand der Arbeit gibt geradezu ein »Bilderbuchthema« für eine Doktorarbeit ab: In ein unübersichtlich gewordenes Gebiet wird Licht gebracht, indem Positionen und Entwicklungen sorgfältig nachgezeichnet werden und am Ende ein eigener Vorschlag eingebracht wird, der die Schwächen der aufgezeigten Sichtweisen zu überwinden versucht und zugleich ihre Stärken aufnimmt.

In drei Teilen behandelt Sons seinen Gegenstand. Zunächst wird die Entstehung, die Gestalt und die Auseinandersetzung mit der Seelsorgebewegung übersichtlich dargestellt (S. 7-72). – In einem zweiten Teil soll es um die »Fragestellungen und Paradigmen gegenwärtiger Poimenik« gehen

(S. 73-150). Zunächst werden dabei Fragen aufgegriffen, die innerhalb der Seelsorgebewegung ab Mitte der 80er Jahre aufkamen und in der Tendenz eine theologische Vertiefung des Seelsorgeverständnisses intendierten (U. Nembach, M. Heymel, Th.C. Oden, Chr. Möller, M. Nicol, R. Schmidt-Rost). Es folgt ein Kapitel über den Ansatz von Jay Adams, der thematisch allerdings eher zum ersten Teil des Buches (»Auseinandersetzungen mit der Seelsorgebewegung«) gehörte. Daraufhin werden in ausführlichen Kapiteln die evangelikale »Biblisch-therapeutische Seelsorge (BTS)« und charismatische Entwürfe im Spannungsfeld von Seelsorge und Psychologie dargestellt (vor allem der Entwurf von IGNIS). Daß bei der Skizzierung der charismatischen Szene der radikale Ansatz von Wolfhard Margies (»Heilung durch sein Wort«) ganz fehlt, erstaunt; und ebenso vermißt man in der Skizzierung evangelikaler Ansätze den durch den Brunnen Verlag in Deutschland weithin bekannt gemachten Entwurf von L. Crabb, wie auch eine Darstellung der Ansätze von R. Antholzer (G.I.B.B.) sowie der schweizer christlichen Ärzte und Therapeuten S. Pfeifer und K. Blatter. – Ein dritter Hauptteil des Buches (S. 151-200) zieht theologisch Bilanz und versucht, einen eigenen Weg in der Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie zu beschreiben. Dazu ist nötig, daß zunächst Seelsorge und Psychologie in ihrem jeweiligen Proprium klar definiert werden. Seelsorge ist in schöpfungstheologischer Perspektive Sorge um den ganzen Menschen, in biblisch-anthropologischer Perspektive Sorge um den Menschen als Sünder, in soteriologischer Hinsicht Sorge Gottes in Jesus Christus um das Heil des Menschen, an der er seinen beauftragten Aposteln und schließlich der ganzen Gemeinde Anteil gibt. Dann wird »Psychologie« als Wissenschaft vom menschlichen Verhalten und Erleben definiert, samt ihrer Anwendung auf den klinischen Bereich in der »Klinischen Psychologie«. Schwerer fällt die Definition von »Psychotherapie«. Sie wird im Anschluß an H. Strotzka als ein bewußter und geplanter interaktioneller Prozeß zur Beeinflussung von Verhaltensstörungen und Leidenszuständen beschrieben, die in einem Konsensus für behandlungsbedürftig gehalten werden und mit psychologischen Mitteln meist verbal, aber auch a verbal, in Richtung auf ein definiertes, nach Möglichkeit gemeinsam erarbeitetes Ziel (nämlich Symptomminimalisierung und/oder Strukturveränderung der Persönlichkeit) mittels lehrbarer Techniken auf der Basis einer Theorie des normalen und pathologischen Verhaltens angegangen werden. Offene Fragen sieht Sons hinsichtlich der Theoriebildung der Psychotherapie: Was sind ihre Grundlagen? Sind diese überprüfbar? Haben sie ideologische oder wissenschaftliche Voraussetzungen? Wie kommt sie zu ihren Theorien? Wo weicht die Seelsorge notwendig von den weltanschaulichen Voraussetzungen verschiedener Psychotherapieansätze ab? Um diesen Fragen nachzugehen, werden sowohl die Entwicklungen und kritischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte innerhalb der psychotherapeutischen Disziplin nachge-

zeichnet, als auch hinsichtlich des Menschenbildes, der Ziele und Inhalte, des Gesprächsmodus und des Selbstverständnisses des Seelsorgers bzw. Therapeuten instruktive Vergleiche und Kontrastierungen zwischen Seelsorge und Psychotherapie vorgenommen (S. 161-179).

Im Ergebnis kommt Rolf Sons zu einer Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie, die angesichts erkannter Schwächen der bisherigen Entwürfe in theologisch legitimer Weise über letztere hinauskommen will. Mit eingängigen Kennworten werden bisherige Verhältnisbestimmungen von Psychotherapie/Psychologie und Seelsorge markiert: Das pastoralpsychologische Modell lief auf ›Konvergenz‹ hinaus, wobei die Theologie weithin in Psychologie aufging. Der Ansatz von J. Adams läßt sich gut mit dem Stichwort ›Konfrontation‹ beschreiben: zumindest vom Anspruch her steht sein Seelsorgeverständnis in grundsätzlicher Frontstellung gegen alle Psychotherapie. Die Biblisch Therapeutische Seelsorge von Michael Dieterich versucht eine ›Integration‹ beider Gebiete, während die charismatische IGNIS-Bewegung eine grundsätzliche ›Rekonstruktion‹ der Psychologie auf biblischer Grundlage versucht. Sons skizziert die Schwachpunkte dieser Entwürfe jeweils knapp im Zusammenhang seiner Darstellung der einzelnen Entwürfe. Am Ende (S. 179ff) präsentiert er seinen eigenen Entwurf. Das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie wird unter dem Leitwort ›Komplementarität‹ neu interpretiert, wobei die theologischen Kategorien in Analogie zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers gewonnen werden. So, wie die Zwei-Reiche-Lehre geistliches und weltliches Regiment unterscheidet, aber nicht auseinanderreißt, wie sie beide Aspekte als Teile einer Gesamtschau der Wirklichkeit unter Gott versteht, wie sie beide Regimenter einander zuordnet, sie aber nicht vermischt, sind auch Seelsorge und Psychotherapie voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, aufeinander zu beziehen, aber ohne daß es zu Vermischungen kommt. Wo diese fein balancierte Komplementarität verfehlt wird, entstehen Probleme. So kommt es, wie Sons (schon auf S. 107f) zeigt, in der BTS – ähnlich wie bei gewissen pastoralpsychologischen Ansätzen – zu einer Vermischung der Bereiche, etwa wenn biblische Buße mit psychologischen Lernvorgängen gleichgesetzt wird. (Ähnlich, übrigens, wenn biblische Heiligung in geradezu vorreformatorischer Weise als Verhaltenstherapie im christlichen Kontext beschrieben wird oder Röm 12,2 in den Kategorien kognitiver Therapie gedeutet wird). Andererseits wird deutlich gemacht, wie die Trennung von Psychologie und biblischem Glauben bei Jay Adams übersieht, daß es ja auch die Psychologie mit den schöpfungsmäßigen Grundstrukturen des Menschseins zu tun hat, und wie Adams, weil er an dieser Realität nicht vorbeikommt, schließlich unbewußt psychologische (verhaltenstherapeutische) Verfahren in sein Seelsorgekonzept integriert, ohne sie aber als solche zu kennzeichnen.

Das Buch von Sons gibt ausgezeichnete Orientierungshilfe für eine theo-

logisch verantwortete Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Psychotherapie. Sons ist immer knapp, präzise, gut informiert und beweist ein gutes Augenmaß im theologischen Urteil. Nun schaut man bei einer Doktorarbeit allerdings darauf, ob bis in die Verästelungen des Themas hinein die eigenen Schlußfolgerungen und Ergebnisse stringent argumentiert und belegt sind. Da erscheint die vorliegende Dissertation aber manchmal etwas zu knapp, wenn es um die Begründungen geht. Dieser Rezensent fand sich zwar fast durchgehend in Übereinstimmung mit den von Sons jeweils kurz und bündig vorgetragenen Beurteilungen und Wertungen der verschiedenen Seelsorgeentwürfe. Wollte der Autor aber jemanden überzeugen, der noch nicht mit ihm übereinstimmt, müßte noch detaillierter begründet und stringenter argumentiert werden. Zu vieles bleibt Postulat. Dies trifft schon für die Auseinandersetzung mit Pastoralpsychologie und Gruppendynamik zu (vgl. S. 52f); in der Bewertung der BTS (S. 107-112) ist eine theologische Auseinandersetzung mit der Konzeption kaum existent; bei der charismatischen Seelsorge werden Praktiken wie ›Innere Heilung‹ und ›Befreiungsdienst‹ mehr beschrieben als eingehend biblisch bewertet, wobei im Zusammenhang mit letzterem die sog. ›Geistliche Kampfführung‹ nur sehr kurz und eher etwas harmlos behandelt wird (S. 118-122). Auch die durchaus hilfreiche Heranziehung der Zwei-Reiche-Lehre Luthers als Analogiemodell zum Verhältnis Seelsorge – Psychotherapie müßte theologisch eingehender legitimiert werden (vgl. S. 184, wo lediglich gesagt wird: »Da ... die Zwei-Regimente-Lehre nicht nur ein Spezialproblem der Ethik verhandelt, sondern darüber hinaus eine umfassende Perspektive unserer Wirklichkeit bietet, *halten wir es für möglich*, sie von ihrem historischen Kontext zu lösen und sie in jenem übergreifenden Horizont zu interpretieren«. – Dies ist weniger eine exakte Begründung, als vielmehr nur der Hinweis auf eine Denkmöglichkeit). Auch wenn in Analogie zu Luthers Zwei-Regimenten-Konzept Seelsorge als Gottes ›eigentliches Werk‹ und Psychologie als Ort des ›uneigentlichen Wirkens Gottes‹ gekennzeichnet werden, ist dies zwar ein interessantes Postulat, dem aber – abgesehen von dem theologisch aber noch nicht entscheidenden Hinweis auf Luther – die (vielleicht ja durchaus mögliche) Begründung fehlt. – Es läßt sich im übrigen beobachten, daß Sons bei der Entfaltung seines Komplementaritätsmodells mit zwei unterschiedlichen Seelsorgebegriffen arbeitet, nachdem das Seelsorgeverständnis des Autors S. 151-156 zuvor schon knapp skizziert und evident gemacht worden war. Wo die Notwendigkeit der Unterscheidung von Seelsorge und Psychotherapie betont werden soll, wird Seelsorge (S. 184f) fast im Thurneysenschen Sinne eng gefaßt: es geht ihr – im Unterschied zur Psychotherapie – um das Evangelium, um die Vergebung der Sünden und das ewige Heil in Christus. (Ähnlich S. 186: »In der Seelsorge findet Gottes ›eigentliches‹ Werk durch Zuspruch des Evangeliums statt.«) Wo andererseits vor den Gefahren einer Trennung von Seelsorge und Psy-

chotherapie gewarnt werden soll, wird plötzlich ein umfassenderer, ganzheitlicherer Seelsorgebegriff verwendet: »Eine Seelsorge, die ganzheitlich sein will, der es um die Sache Gottes und auch die Sache des Menschen geht, wird sich daher um die geistliche Dimension des Ratsuchenden kümmern, ohne seine psychologische Befindlichkeit auszublenden« (S. 185). Im Unterschied zur Zwei-Reiche-Lehre fehlt der übergeordnete, beiden Seiten zugeordnete Begriff (wie ihn der Begriff des ›Regimentes‹ Gottes bei Luther – das Regiment ›zur Rechten‹ und ›zur Linken‹ – darstellt). So muß der Begriff der Seelsorge sowohl (enger gefaßt) ›zur Rechten‹, als auch (weiter gefaßt) ›zur Linken‹ verortet werden.

Insgesamt ist das Buch von Sons allerdings eine ausgesprochen lesenswerte und gut lesbare Monographie, der weite Verbreitung zu wünschen ist. In relativ schlanker Darstellungsweise bietet sie hilfreiche Durchblicke und gibt im Ergebnis ein Interpretationsmodell an die Hand, das sich gegenüber bisherigen Verhältnisbestimmungen von Seelsorge und Psychotherapie theologisch als überlegen erweisen könnte. Dem theoretischen Grundentwurf müßte nun die Praxis folgen, die in der Schulung von Seelsorgern konkret deutlich werden läßt, wie sich das Komplementaritätsmodell von konkurrierenden Modellen abhebt und sich im Vollzug theologisch wie praktisch bewährt.

Ein letztes Wort soll, zumindest andeutungsweise, die Arbeit von Rolf Sons mit dem kurz zuvor erschienenen ganz ähnlichen Buch von Martina Plieth, *Die Seele wahrnehmen: Zur Geistesgeschichte des Verhältnisses von Seelsorge und Psychologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, vergleichen. Plieth setzt schon zu Beginn des Jahrhunderts ein, Sons erst mit der empirischen Wende in der Poimenik. Plieth ist in den Einzelabhandlungen eher noch knapper. In der Diktion von Sons müßte Plieth wohl dem Konvergenz-Modell zugerechnet werden. Tradition (Bibel) und Situation (die durch die Psychologie aufgenommen wird) sind in einen ›Versprechungszusammenhang‹ zu bringen. Die großen konkurrierenden Seelsorgeentwürfe dieses Jahrhunderts werden zur Synthese gebracht: Thurneyssen, vor allem der Tradition verpflichtet, habe die ›Was-Frage‹ (den materialen Aspekt der Seelsorge) besonders deutlich gestellt; Tacke, der Tradition wie Situation gleichermaßen berücksichtigt, reflektiere eingehend die ›Wie-Frage‹ (den formalen Aspekt); Stollberg, schließlich, interessiere sich vor allem für die Situation des Menschen und habe von daher besonders die ›Wem-Frage‹ (den personalen Aspekt) im Auge. Im Rahmen dieses poimenischen Dreiecks solle sich Seelsorge heute sinnvollerweise bewegen. Was in dem ansonsten irenischen Buch von Plieth im Unterschied zu Sons auffällt, ist, daß sie für die unterschiedlichen evangelikalischen Seelsorgepositionen keinerlei Verständnis aufbringt und nichts als Angst hinter ihnen vermutet: Treten Evangelikale der Psychotherapie reserviert gegenüber, haben sie Angst; adaptieren sie psychotherapeutische Methoden, stellen sie

sich damit auch nur aus Angst auf den Standpunkt des Angreifers. Berechtigte Gründe für (partielle) Abwehr und (partielle) Adaption psychotherapeutischer Vorgehensweisen in der Seelsorge versucht Martina Plieth bei den Evangelikalen gar nicht erst wahrzunehmen. Weil es selbst bei integrativen evangelikalen Entwürfen nicht zu einer echten Horizontverschmelzung von Seelsorge und Therapie komme und dem Klienten keine Anleitung zu autonomer Selbstverwirklichung gegeben werde, wehrt Plieth diese Entwürfe deutlich ab. Hier ist es gut, daß für die weitere Fachdiskussion nun die Arbeit von Rolf Sons vorliegt, der an dieser Stelle sorgfältiger wahrnimmt und darstellt. Ob ihm die Darstellung nicht-evangelikaler Entwürfe ebenso fair gelingt, müssen andere beurteilen.

Helge Stadelmann

#### 4. Gottesdienst, Liturgik

---

Ralf Albrecht/Wolfgang Becker/Martin Hirschmüller. *Schmecket und sehet: Das Abendmahl in biblischer, dogmatischer und liturgischer Perspektive*. Tübingen: Proclaim Verlag, 1994, DM 11,80

---

Drei junge Theologen vom Albrecht-Bengel-Haus legen hier ihre Bibelarbeiten zum Thema Abendmahl vor. Der Verlag eröffnet damit eine neue Schriftenreihe unter dem programmatischen Titel »Kollektion Theologie und Gemeinde«.

R. Albrecht befaßt sich mit der Passafeier im AT und zeigt auf, wie entscheidend diese für die Konstituierung des Gottesvolkes ist und wie sie das Selbstverständnis Israels im Lauf seiner langen Geschichte geprägt hat. Vor allem wird der gottesdienstliche Charakter des Passamahls deutlich gemacht. In der Beziehung zum Lobpreis und der Anbetung sieht Albrecht eine Verbindung zum neutestamentlichen Abendmahl.

M. Hirschmüller knüpft an diese alttestamentliche Linie an und begründet, warum das Abendmahl den Charakter des Passamahls hat. Zunächst befaßt er sich mit dem umstrittenen Datum, wobei in Erwägung gezogen wird, daß das Abschiedsmahl Jesu nicht am 14. oder 15. Nisan, sondern schon am Abend des 13. stattgefunden haben könnte. Die zeitliche Nähe, der Ort Jerusalem und die Art und Weise der Vorbereitung werden als Begründung der aufgestellten These herangezogen. Hirschmüller vertritt die Auffassung, daß der Textbefund bestätigt, daß alles, was zum Passah gehört, vorhanden war: Lamm, Bitterkräuter, Brot und Wein, und daß Jesus zumindest nach Mk 14,18.20 und Mt 26,23 an der Teilmahlzeit (Bitterkräuter) teilgenommen hat. Sonst neigt er auch der Ansicht zu, daß es sich bei den Worten:

»Mich hat herzlich verlangt ...« (Lk 22,15) um eine Verzichtserklärung Jesu handelt und die Deuteworte zu Brot und Wein ein Beleg dafür sind. Der Verfasser sieht das Entscheidende in der Aufnahme des alttestamentlichen Opfergedankens und in seiner Überhöhung durch Jesus als das wahre Passahlamm. Interessant ist die Deutung »für die Vielen« in seiner weltweiten missionarischen Dimension, die Hirschmüller schon im Gottesknechtslied in Jes 53 vorgeprägt sieht. Zum Schluß zeigt der Verfasser auf, wie die Bundestheologie in Jesus zur Erfüllung kommt, der als der Bundespartner Gottes das erfüllt, was Israel und wir schuldig geblieben sind.

W. Becker versucht den Brückenschlag vom biblisch-historischen Befund zur Abendmahlspraxis der Gemeinde. Die wesentlichen Inhalte, die es für das persönliche geistliche Leben fruchtbar zu machen gilt, sieht der Verfasser im Bekenntnis der Sünde, dem Empfang der Vergebung, der Teilhabe am Leib Christi, dem Dank für die erfahrene Rettung und dem hoffnungsvollen Ausblick auf die Vollendung im Reich Gottes. Vielleicht wäre die Anwendung auf die Gemeinde noch reicher und lebendiger geworden, wenn Becker den Bezug nicht nur zur Agende seiner württembergischen Landeskirche hergestellt hätte. Auf jeden Fall liegen hier drei Bibelarbeiten vor, die auch aufgrund zahlreicher Fußnoten zur theologischen Weiterarbeit einladen, aber auch Mut und Freude machen wollen, die konzentrierte Fülle der Gabe Gottes im Abendmahl zu empfangen.

*Manfred Otto*

---

Malte Haupt. *Was wir heute feiern: Ursprung und Sinn der christlichen Feste*. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1994. R. Brockhaus Taschenbuch Bd. 502. 128 S., DM 12,95

---

Das Buch, dessen Kapitel bereits 1989-1994 einzeln veröffentlicht worden sind, wendet sich besonders an Leser, denen das Kirchenjahr (KJ) mit seinen Glaubenshilfen und Freuden fremd geworden ist und die daher auch vom Ursprung und Sinn der christlichen Feiertage wenig oder gar nichts mehr wissen. Haupt (H.) versteht es, das Wichtigste aus der bewegten Entstehungsgeschichte des KJs fesselnd zu erzählen und sachkundig die Vielfalt der Glaubensinhalte aufzudecken, die sich ursprünglich in den einzelnen Festen ausdrücken.

H. nimmt den Leser mit auf den Weg von den vier Adventssonntagen über das Weihnachtsfest, den Jahreswechsel, das Epiphaniastag mit der Epiphaniastzeit, die Passionszeit, die Karwoche mit dem Gründonnerstag und Karfreitag und weiter über das Osterfest, das Himmelfahrtsfest, das Pfingstfest und das Trinitatisfest bis zum Ende des KJs mit seinem letzten Sonntag,

dem Ewigkeitssonntag. Unterwegs verweilt H. kurz beim 6. Dezember (Nikolaustag) sowie bei der Konfirmation, obwohl beide Tage eigentlich nicht zum KJ zählen. Außerdem geht H. auf die in der Trinitatiszeit liegenden Festtage ein: Johannestag (24.6.), Tag der Apostel Petrus und Paulus (29.6.), Michaelistag (29.9.), Erntedanktag, Reformationstag (31.10.) und Bußtag. Im Anhang wird noch der Tag der Ankündigung der Geburt des Herrn (25.3.) gewürdigt. Ferner befinden sich im Anhang bemerkenswerte Gedanken über die »Urlaubschristen«, die Sonntagsruhe, die Kirche als heiligen Ort und dessen Schmuck sowie über den Volkstrauertag.

Wer sich diesen Weg durch das KJ führen läßt, wird zumindest ahnen können, daß die gottedienstliche Feier des KJs weder einen liturgischen Luxus noch eine bedenkliche Historisierung des Heilsgeschehens darstellt, sondern daß hier Schritt für Schritt das vielfältige Handeln des dreieinigen Gottes zu unserem Heil erinnernd und zugleich als gegenwärtig wirkend zur Erweckung und Stärkung des Glaubens gefeiert wird, so daß es von glaubensförderndem Gewinn sein wird, sich dem KJ mit seiner geistlichen Weisheit von Jahrhunderten und seiner helfenden Ordnung anzuvertrauen, während seine Vernachlässigung eine gottesdienstliche Verarmung und Eintönigkeit nach sich zog.

Mehrfach geht H. als lutherischer Pastor einer Großstadtgemeinde auf die gegenwärtige Lage in unseren Landeskirchen ein und spricht es auch offen aus, daß vieles Wünschenswerte in der heutigen Situation sicherlich nicht verwirklicht werden kann. So versucht er, die Spannung auszuhalten zwischen dem, wie die Feste des KJs ihrem Ursprung und Sinn nach zu feiern wären, und dem, was dem heutigen Menschen davon nur sehr begrenzt verständlich ist. Davon, daß es dennoch eine neue Zuwendung zum KJ und den Wunsch nach seiner Wiederbelebung gibt, ist H. jedoch überzeugt.

Wer das Buch mit Gewinn lesen will, muß zweierlei unterscheiden können. Was das KJ von sich aus ist und welche Hilfen es unter vielfältigen Gesichtspunkten für den Glauben bietet, ist das eine. Was davon dem einzelnen Christen im Laufe seines Lebens an den Stationen des KJs persönlich wichtig, hilfreich und lieb geworden ist, ist das andere. Beides gehört natürlich zusammen, ist aber zu unterscheiden. Gelegentlich wird in dem Buch der Unterschied verwischt, so daß es an diesen Stellen einem des KJs unkundigen Leser erschwert werden könnte, zu erkennen, was das KJ von sich aus ist und bietet. Dazu kann auch die ungeschickte Formulierung des Verlages im Werbetext beitragen: »Das KJ spiegelt für Malte Haupt die Freude und die Fülle des Glaubens wider« (letzte Umschlagseite).

Wenigstens einige Fragen und Hinweise halte ich für nötig. Im Kapitel 7 (Epiphaniasteit) denkt H. bei der Bezeichnung »Weihnachtsfestkreis« an einen »Kampf, Weihnachtsgefühle oder Weihnachtsfreude über einen längeren Zeitraum festzuhalten« (S. 33). Das sei verkehrt, denn der Glaube lebe von der Vorfreude. Überhaupt sei der Mensch daraufhin angelegt, auf

Feste und Ereignisse hinzuleben. Was so zu seinem Wesen gehöre, werde auch durch die Medien verstärkt, die lange vorher die Spannung auf kommende Ereignisse steigern, sie aber nach ihrem Ablauf schnell vergessen. Ob damit nun das Wesen des Menschen zutreffend gezeichnet ist und ob die Verkündigung innerhalb der Bibel mit vergangenen Taten Gottes auch so umgeht wie die Medien, sei dahingestellt. Jedenfalls urteilt H., daß es keine nacherlebbareren Festzeiten von 40 oder gar 70 Tagen geben könne. Aber im Zusammenhang mit dem Osterfest kennt das KJ sie nun doch, und H. möchte ihren Abschluß (nach 70 Tagen) sogar mit deutlich österlichem Akzent gefeiert wissen! Warum streikt das Wesen des Menschen hier plötzlich nicht, und warum wird es in den 70 Tagen nach Ostern nicht mehr durch die Arbeitsweise der Medien verstärkt? Nun hat aber die Epiphaniastzeit ihr eigenes Thema, das sich mit dem schiefen Gegensatz »Nachfeier oder Vorfreude?« (Untertitel des Kap. 7) nicht erfassen läßt. Man sollte sich also durch die Bezeichnung »Weihnachtsfestkreis« nicht auf abwegige Gedanken bringen lassen.

Der Konfirmation (als gottesdienstlicher Handlung) wurde wohl wegen ihrer besonderen Hochschätzung im religiösen Bewußtsein der Protestanten ein besonderes Kapitel gewidmet. H. gibt aber zu, daß sie »zu den fragwürdigsten Unternehmungen unserer Kirche gehört, und nicht nur für die Pastoren« (S. 53). Trotzdem wird H. weiter konfirmieren – »ich kann es sogar mit meinem theologischen Gewissen vereinbaren« –, und zwar um der Segnung willen, denn im Laufe der Geschichte der Konfirmation sei der entscheidende Sinn dieser Handlung immer der Segen gewesen. Heute werde dieser Segen begehrt, weil man sich dessen bewußt sei, daß Ungeborgenheit und Gefährdung des Lebens gerade nach Abschluß der Kindheit auf die jungen Menschen lauern, wemgleich niemand recht wisse, worin solcher Segen bestehe. Was H. über den Segen als reale Gabe ausführt, ist gewiß theologisch richtig. Es fragt sich aber, ob eine Einsicht, die mit dem theologischen Gewissen vereinbar ist, immer auch schon das pastorale Gewissen befrieden kann. Was theologisch zutreffend ist, muß deswegen noch nicht der seelsorgerlichen Weisheit letzter Schluß sein. Darin, daß es sich in seiner jetzigen Gemeinde mehr zufällig herausgebildet hat, die Einsegnung am Himmelfahrtsfest zu feiern, hat H. »immer mehr einen tieferen Sinn gefunden«, weil es nichts Wichtigeres geben könne, als Konfirmanden bei ihrer Einsegnung die Allgegenwart und Allherrschaft Christi zu bezeugen, die wir am Himmelfahrtstag feiern (S. 59). Wenn man nicht bloß vom Hörensagen die ganze Problematik heutiger Konfirmationspraxis kennt, wird man hier statt vieler Fragen nur eine ganz nüchtern stellen müssen: Wird eine heutige Konfirmationsgemeinde wegen ihrer begrenzten Fassungsmöglichkeit vor der Aufgabe, gleichzeitig und bewußt Einsegnung und Himmelfahrt Christi zu feiern, nicht völlig kapitulieren müssen, so daß für sie der große Gehalt des Himmelfahrtsfestes nun doch von dem begehrt-

ten »Schwellenritus« der Konfirmation gänzlich verschlungen wird? Und weiter: Gelegentlich erinnert die Lektüre des Buches daran, daß die heutigen (un)kirchlichen Verhältnisse leicht dazu verführen, ihren Mängeln oder Verarmungen bzw. den religiösen Lebensäußerungen unserer Zeitgenossen mitunter eine positive Bedeutung beizumessen oder Wertschätzung zu verleihen, die ihnen wohl so nicht zukommt.

Das Pfingstfest möchte H. nicht als eigenständiges Fest mit zwei Feiertagen begangen wissen: »Wie ich meine: Ein Feiertag zuviel ... Pfingsten ... gehört noch zum Osterfest« (S. 64). Man sollte es feiern als Abschluß des Osterfestes, nicht mit pfingstlichen Bittliedern, sondern mit Osterliedern. Der Grundsatz »Bekenntnis und Liturgie gehören zusammen« (S. 23), der im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest erläutert wird, gilt natürlich auch für das Pfingstfest. Dieses ist seiner Entstehung nach gewiß späteren Datums. Ähnlich ist auch der dritte Artikel in den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen zuletzt ausgebildet worden. Trotzdem fällt die christliche Kirche nicht zurück hinter das zuletzt formulierte Bekenntnis zur Gottheit des Heiligen Geistes als des »Herrn, der lebendig macht ... der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und geehrt wird ...« Können wir so die Gottheit des heiligen Geistes und sein Wirken bekennen und zugleich dieses Bekenntnis liturgisch widerrufen oder auch nur einschränken, indem wir das Pfingstfest so feiern, als sei der Heilige Geist wesentlich nur eine neue Art und Weise der Gegenwart Christi, wohin die Ausführungen auf S. 64f zu neigen scheinen? Der Heilige Geist, obwohl von Christus gesandt und nur auf ihn sich zurückbeziehend, ist doch deutlich ein anderer als Christus (Joh 14ff). Dem muß auch die Feier des Pfingstfestes entsprechen. Und wenn heute in Bezug auf die Person und das Wirken des Heiligen Geistes größte Verwirrungen herrschen, könnte das Pfingstfest als Fest des Heiligen Geistes durchaus eine neue Bedeutung gewinnen. Darum sollten sich Christen nicht auch noch an der Demontage des zweiten Pfingstfeiertages beteiligen.

Zu S. 68: »Das Trinitatisfest feiert eine Lehre, ein Dogma« ist ein unglücklicher Ausdruck. Gefeiern wird vielmehr das, woher sich das Trinitätsdogma ableitet oder was es bezeugen will, nämlich – wie es H. auch später ausführt – das Geheimnis des dreieinigen Gottes und die Fülle unseres trinitarischen Glaubens.

Zu S. 80f: Das Apostelpaar Petrus und Paulus kann man nicht als Repräsentanten der Zweiheit von »Gesetz und Evangelium« deuten, denn die Auseinandersetzung beider Apostel in Sachen Gesetz nach Gal 2,11ff, die H. anführt, liegt auf einer anderen Ebene als das, was »Gesetz und Evangelium« in ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem Widereinander nach reformatorischem Bekenntnis besagen.

Die vorstehenden Fragen und Hinweise wollen anzeigen, daß H. mehr bietet als eine kenntnisreiche Information über das KJ. Sein Buch fordert

auch in anregender Weise dazu auf, über Grundsätzliches des Gottesdienstes überhaupt nachzudenken. Darum ist es auch dort lesenswert (Theologen eingeschlossen!), wo man sich, gleichgültig aus welchen Gründen, nicht nach dem KJ richtet oder sich nur mit einigen seiner Teile begnügt – aber nach der Lektüre vielleicht doch anderen Sinnes wird.

*Friedebert Hohmeier*

---

Jörg Christian Salzmänn. *Lehren und Ermahnen: Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*. WUNT II/59. Tübingen: Mohr, 1994. X + 536 S., DM 128,-

---

Als sich vor gut einem Menschenalter die neutestamentliche Forschung in besonderer Weise der Tatsache zuwandte, daß das Neue Testament den Gottesdienst der Gemeinde und die Sakramente in einem bisher so noch nicht beachteten Maße voraussetzt, fand die von Oscar Cullmann erneuerte These weitgehende Zustimmung, daß von Anfang an die Mahlfeier Grundlage aller gottesdienstlichen Versammlungen gewesen sei, bei der auch immer die Wortverkündigung ihren Platz gehabt habe. Daneben besteht bis heute das andere, von Cullmann bestrittene Grundverständnis, daß Wortgottesdienste und Mahlfeiern ursprünglich getrennt voneinander existiert hätten und erst später zusammengewachsen seien.

Auf dem Hintergrund dieser Gegensätze geht Salzmänn (S.) in seinem Buch, einer überarbeiteten Fassung seiner Tübinger Dissertation von 1990 (betreut von Martin Hengel und Ekkehard Mühlberg), der quellenmäßig und methodisch schwierigen Frage nach, »ob es im ersten christlichen Jahrhundert und darüber hinaus auch eigenständige Wortgottesdienste ohne Feier des Herrenmahls gegeben hat« (S. 1). Die Geschichte der Erforschung des frühchristlichen Gottesdienstes zeigt, daß oftmals bestimmte Idealvorstellungen oder Rechtfertigungsversuche einzelner Zeiten oder Autoren das Bild gefärbt haben. So sollte etwa die römisch-katholische bzw. anglikanische Messe bereits in neutestamentlicher Zeit nachweisbar sein. Gottfried Arnold wiederum wollte in seiner Vorliebe für biblische Einfachheit entdeckt haben, daß die Gottesdienste der ersten Christen ebenfalls ganz einfach, unberührt von Formzwängen und Künsteleien gefeiert worden seien. Campegius Vitringa hatte schon kurz vorher behauptet, daß die Anfänge des christlichen Gottesdienstes nicht nur einfach, sondern auch ganz rational gewesen seien. Immer noch sind auch die Deutungen wirksam, die den urchristlichen Gottesdienst unter dem falschen Gegensatz von pneumatischer Freiheit und liturgischer Bindung betrachten.

Nicht nur aus diesen, sondern auch anderen Gründen unterwirft sich S.

strengen methodischen Anforderungen für die Durchführung seiner Arbeit. Er setzt sich nicht zur Aufgabe, einen »idealen« frühchristlichen Gottesdienst zu rekonstruieren. Er fragt vielmehr grundsätzlich nach dem gottesdienstlichen Ort der Verkündigung in der Gemeinde. Dabei setzt er voraus, daß die Verkündigung das Zentrum des Wortgottesdienstes ist, und will diese Voraussetzung von den Quellen her bestätigen oder korrigieren lassen. Ihn beschäftigt in diesem Zusammenhang auch die Frage, ob der christliche Gottesdienst von sich aus zur Wortverkündigung drängt oder ob auch religionsgeschichtliche Vorbilder – nicht nur das der Synagoge – eingewirkt haben.

Ferner geht es S. nicht nur um die Erforschung des Wortgottesdienstes als einer liturgischen Form, sondern darüber hinaus »um Formen, die die Christen für ihre gottesdienstliche Erbauung (oikodomé) als Teil ihres neuen Lebens fanden« (S. 25). Im Zusammenhang damit überprüft S. auch immer wieder, ob die Aufteilung der ersten Christenheit in jüden- und heidenchristliche Gemeinden mit den daraus gezogenen und bis heute allgemein anerkannten Folgerungen sachgerecht ist. Ferner werden sehr genau die Teilnehmer der jeweiligen gottesdienstlichen Versammlungen berücksichtigt, ob also auch Ungetaufte und Katechumenen anwesend sind, was dann den Inhalt der Predigt mit beeinflußt hat. Um die jeweilige Wertschätzung des Wortgottesdienstes zu ermitteln, werden auch Angaben über den Gottesdienstort und über die ausübenden Ämter im Gottesdienst ins Blickfeld gezogen. Selbstverständlich werden auch die regionale Reichweite sowie die jeweilige Tendenz der Quellen genau gewürdigt. Schließlich fragt S. nicht trotz, sondern gerade wegen der Konzentration seiner Arbeit auf den Wortgottesdienst immer auch nach dem eucharistischen und Gebets-Gottesdienst (auch Taufgottesdienst), um nicht um des Forschungszieles willen in eine Geringschätzung der Sakramente bzw. eine Überschätzung des Wortgottesdienstes zu verfallen. Man muß es S. bescheinigen, daß er seine anfangs aufgestellten methodischen Grundsätze (S. 23ff) während seiner ganzen Arbeit konsequent und gewissenhaft einhält, Hypothesen bzw. Vermutungen als solche deutlich kennzeichnet und in seiner Urteilsbildung selbstkritisch verfährt.

Folgende Partien des Neuen Testaments werden untersucht (S. 32ff): Apg; 1.Kor 11 und 14; 1.Thess 5,16-22; Röm 12,3-8; weitere Nachrichten in Paulusbriefen; Kol 3,16f; Eph 5,18; Pastoralbriefe; 1.Petr; Hebr; Apk. Anschließend folgen »Bemerkungen zu den Evangelien« (S. 121ff), die auch über das Buchthema hinaus von Interesse sind. Das Ergebnis ist die in Jerusalem entstandene Zweiteilung der christlichen Versammlungen: Mahlfeiern in Hausgemeinden und Tempelbesuch bzw. Wortgottesdienste der Synagogen; daneben auch eigene christliche Wortgottesdienste im Tempel. Die Predigt war anfangs nicht Sache eines oder mehrerer Amtsträger, sondern konnte von verschiedenen Gliedern der Gemeinde gehalten wer-

den. Der pneumatische Enthusiasmus vollzog sich in einer bestimmten Ordnung. Es kann also keine Rede davon sein, daß man auf Grund eines glutvollen charismatischen Treibens, das noch nicht zur Lava erstarrt war, keine allgemein geltenden Strukturmerkmale der frühchristlichen Gottesdienste aufzeigen könne. Den Unterschied zum Synagogengottesdienst kennzeichnet nicht nur die Feier am Sonntag, sondern auch die Auslegung der Schrift zum Erweis des Evangeliums. In den »heidenchristlichen« Gemeinden muß wegen des hohen Anteils von »Gottesfürchtigen« mit weitgehendem jüdischen Einfluß und daher auch mit einer Grundkenntnis des Alten Testaments gerechnet werden. Bei den häuslichen Mahlfeiern gab es auch Predigten, die nicht missionarisch, sondern auf den kleinen Kreis der Getauften ausgerichtet waren. Später ist die Entwicklung inhaltlicher Kriterien zur Beurteilung charismatischer Prediger sowie die Bewegung zu festen Amtsträgern, die auch die Predigt Aufgabe übernahmen, erkennbar.

S. widmet sich den spärlichen Beobachtungen im Neuen Testament mit einer philologisch genauen und theologisch gründlichen Exegese, die sich in besonnener Weise mit anderen Forschern auseinandersetzt und zu gut begründeten Urteilen kommt. Für die Exegese dieser Texte überhaupt sind hier manche wichtigen Einzelheiten und Hinweise zu finden.

Von den nachkanonischen Schriften werden erörtert (S. 133ff): Pliniusbrief, Apostolische Väter, Justinus Martyr, Melito von Sardes, frühe Märtyrerakten, apokryphe Apostelakten, Pseudoklementinen, Angaben zum Gottesdienst gnostischer Gruppen, Clemens von Alexandrien, Syrische Didaskalie, Hippolyt von Rom und Tertullian, dazu unter dem Abschnitt »Ausblicke« (S. 430ff) Origenes und Cyprian. Bekanntlich liegen Einzeluntersuchungen zu diesen Quellen in größerer Zahl vor. S. bietet jedoch eine ausführliche Quelleninterpretation unter der übergreifenden und verbindenden Fragestellung nach dem Vorkommen und der Eigenart des Wortgottesdienstes im Laufe der ersten Jahrhunderte. Dabei setzt sich S. nicht nur mit deutschsprachigen Patristikern eingehend auseinander. Wer die Aussagen der genannten Quellen anders werten oder ihre Interpretation anders ansetzen will, müßte zuvor die von S. dargelegten Beobachtungen und Interpretationen ernsthaft bedacht haben. Besonders ausführlich befaßt sich S. mit den bekannten, mehr oder weniger deutlichen Festpunkten der nachkanonischen Entwicklung: dem Pliniusbrief, Justin und Tertullian.

Nach den »Bemerkungen zum frühen Synagogengottesdienst« (S. 450ff) wird eine Zusammenfassung der wichtigsten Entwicklungslinien geboten (S. 460ff), die auch den »hypothetischen Charakter eines solchen Gesamtbildes deutlich« bleiben läßt (S. 31). Es sei hier grob angedeutet: Aus der sehr wahrscheinlich zu machenden Zweiteiligkeit des Gottesdienstes am Anfang hat sich der zweiteilige Sonntagsgottesdienst mit Wortteil und Eucharistieeil herausgebildet und gegen Ende des 2. Jahrhunderts überall durchgesetzt. Zum Wortgottesdienst (den es auch weiterhin gab) bzw. zum Wortteil

waren im allgemeinen auch Ungetaufte als Hörer zugelassen. Diese und Katechumenen wurden nach dem Wortteil entlassen. Im Verhältnis von Predigt und Schrift verlief anfangs die Bewegung von der Predigt zur Schrift, während sie etwa seit Origenes vorherrschend von der Schrift zur Predigt verlief. Die Predigt war ihrem Inhalt nach zumeist Paränese und zwar umso ausgeprägter, als die Wertschätzung der Eucharistie zunahm. Predigt als Zuspruch des Heils gab es freilich auch, aber das Übergewicht hatte doch das gesetzliche Lehren und Ermahnen.

Das Buch empfiehlt sich auch als Nachschlagewerk zur Vielgestaltigkeit der Entwicklung sowie der Formen des Wortgottesdienstes, weil es im Anschluß an das Literaturverzeichnis (28 Seiten) folgende Register bietet (S. 509ff): Stellenregister für Bibel, patristische Literatur und jüdische Schriften, dazu Verzeichnisse griechischer und lateinischer Fachausdrücke sowie ein deutsches Verzeichnis der Personen und Sachen.

S. bringt in seinem Buch viele Fußnoten. Häufig ist in ihnen und nicht im fortlaufenden Text Entscheidendes zur Quelleninterpretation und zur Auseinandersetzung mit anderen Exegeten und Patristikern enthalten. Das ließ sich m.E. wegen der Quellenlage des Themas wohl nicht vermeiden. Andererseits wird darin das weite Blickfeld der Untersuchung deutlich. – Auf S. 321 hat sich der moderne, gern mit einem klassenkämpferischen Akzent versehene Ausdruck »Amtskirche« in eine seriöse wissenschaftliche Darstellung verirrt. Einen im dortigen Zusammenhang zutreffend zu finden, ist durchaus möglich.

S. hat mit seinem Buch einen wichtigen und kenntnisreichen Beitrag zur Geschichte der Anfänge des Wortgottesdienstes geliefert, der von Exegeten und Patristikern in Zukunft beachtet werden muß.

*Friedebert Hohmeier*

#### Weitere Literatur:

Hanns Kerner. *Reform des Gottesdienstes: Von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur Erneuernten Agende*. Calwer Theol. Monographien, Reihe C, 23. Stuttgart: Calwer, 1994. 286 S.

*Calwer Predigthilfen: Neue Folge*. Hg. H. Barie, u.a. Reihe V, 1. Halbband: Advent bis Himmelfahrt. Stuttgart: Calwer, 1994. 296 S.

## 5. Gemeindeaufbau

---

Birgit Marchlowitz. *Freikirchlicher Gemeindeaufbau: Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses*. Arbeiten zur Praktischen Theologie, 7. Berlin, New York: de Gruyter, 1995. XII + 350 S., DM 218,-

---

In dem gewichtigen jüngsten Spezialgebiet der Praktischen Theologie, der Lehre vom Gemeindeaufbau, war dieses Buch ein dringendes Desiderat! Ob das Modell ›Volkskirche‹ in einer säkularisierten Gesellschaft mit hunderttausendfachen Kirchaustritten pro Jahr noch Zukunft hat, klingt in der Literatur immer häufiger als Frage an. Es erscheint nicht mehr ausgeschlossen, daß auf längere Sicht der freikirchliche Gemeindeaufbau zu den Strukturbedingungen der jetzigen Landeskirchen gehören könnte. Solch eine Denkmöglichkeit aber muß die Praktische Theologie veranlassen, über freikirchliche Gemeindeaufbaumodelle im In- und Ausland zu forschen, will sie der Eigendynamik des Faktischen künftig nicht lediglich mit Nachforschungen hinterherlaufen. Freikirchliche Gemeindestrukturen ernsthaft zu bedenken geht allerdings über die u.a. bei K. Eickhoff (1992) und M. Herbst (3. Aufl. 1993) erreichte Vermittlungsposition hinaus, die innerhalb des gegebenen volkskirchlichen Rahmens in Aufnahme freikirchlicher Elemente missionarischen Gemeindeaufbau fördern will und damit zu einem ›ekklesiola-in-ekklesia-Modell‹ kommt. Und erst recht wird man da, wo das mittelfristige Ende der Volkskirche als denkbar angesehen wird, über die erneute Festschreibung des von den Reformatoren teils übernommenen, teils entworfenen landeskirchlichen Modells (Chr. Möller 1987/1990) hinausdrängen. Mit ihrer von Prof. Christian Grethlein betreuten Berliner Dissertation legt Birgit Marchlowitz eine Forschungsarbeit über freikirchlichen Gemeindeaufbau vor, die das Fachgespräch befruchten kann.

Die Autorin beschränkt sich in ihren Untersuchungen auf die größte deutsche Freikirche, nämlich den – seit 1941 so genannten – Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten). Zunächst wird auf 74 Seiten die geschichtliche Entwicklung der Baptistengemeinden von 1834 bis ca. 1990 knapp, aber sorgfältig nachgezeichnet. Es folgt auf 43 Seiten eine systematisch-theologische Analyse vornehmlich der baptistischen Ekklesiologie. Auf weiteren 64 Seiten schließt sich eine empirische Untersuchung dreier Berliner Gemeinden an, die Anspruch und Wirklichkeit freikirchlich-baptistischer Ekklesiologie vergleicht. Von S. 184-350 folgen Literaturverzeichnis, Register sowie ein ausführlicher Textanhang mit dem Abdruck sonst schwer zugänglicher baptistischer Protokoll- und Bekenntnistexte. Das Buch ist gerade in den ersten beiden Teilen eine Fundgrube gut doku-

mentierter Einzelinformationen über die Entwicklung sowie verschiedene Aspekte des Gemeindeverständnisses der deutschen Baptisten.

Vor den Augen der Leserschaft entfaltet Birgit Marchlowitz ein facettenreiches Gemeindebild, das für die (ekkesiologischen) Prolegomena zur Praktischen Theologie grundsätzlich zu denken geben kann. Die Väter des freikirchlichen Gemeindemodells gingen davon aus, daß das Neue Testament grundlegend den Maßstab für Wesen und Gestalt der christlichen Eklesia als einer durch Gemeindezucht zu reinigenden ›Gemeinde der Glaubenden‹ vorgibt. Bei allen Diskussionen um theologische und praktische Zuordnungen im einzelnen, bei allem unbemerkten Verhaftetsein an Denk- und Gestaltungsmuster der eigenen Zeit, versuchte man doch ernst damit zu machen, daß Gemeinde ›Gemeinde nach dem Neuen Testament‹ sein müsse und die vorfindliche Gemeindewirklichkeit beständig anhand der Heiligen Schrift zu reformieren sei. Das führte in ein spannungsvolles Ringen um die rechte Zuordnung von Ortsgemeinde und Gemeindebund, von Gemeindeversammlung und Amtsträgern, von Glaubensprinzip und Sakramentsprinzip. In jedem Fall wurde die neutestamentliche ›Gemeinde der Glaubenden‹ nicht als eine bloß im Modus der Verheißung zu denkende ›Kirche des Glaubens‹ verstanden, sondern als eine durch Christus eröffnete Wirklichkeit, deren Umsetzung im Gemeindeaufbau eine besondere Sorgfalt auf drei Gebieten erforderte: a) daß der Eingang zur Gemeinde an das Bekenntnis des Glaubens und die daraufhin erst vollzogene Taufe gebunden blieb; b) daß die Strukturen der Gemeinde, soweit im Neuen Testament angesprochen, an dem apostolischen Muster ausgerichtet blieben; und c) daß durch Gemeindezucht die Grenzen der Gemeinde immer deutlich erkennbar blieben. – Die Auseinandersetzung mit diesem Anspruch könnte für die Praktische Theologie wesentliche Klärungen bringen: Orientieren sich ihre Modelle, die sie für die Praxis des Gemeindebaus zur Verfügung stellt, an der vorfindlichen kirchlichen Empirie, an im Lauf der Kirchengeschichte getroffenen Entscheidungen, am apostolischen Wort – oder einfach an der jeweiligen ad-hoc-Mischung aller genannten Elemente? Schon vor zehn Jahren hat Eberhard Hübner (*Theologie und Empirie der Kirche*, Neukirchen – Vluyn 1985) der Praktischen Theologie die Aufgabe gestellt, Grundfragen dieser Art zu klären und so ihre eigenen Prolegomena zu schreiben. Aber bis heute ist in der praktisch-theologischen Fachdisziplin nicht immer deutlich, wie die jeweiligen Handlungsanweisungen theologisch legitimiert sein sollen. Teils wird von der Tradition her begründet: hat man etwa erhoben, was Luther oder Barmen (usw.) vorgeben, hat man scheinbar bereits den Ausgangspunkt für den Gemeindeaufbau geklärt. Teils wird von der Situation ausgegangen: man analysiert unter Zuhilfenahme benachbarter Handlungswissenschaften die Praxis und erhebt das Analytische zur praktisch-theologischen Theorie. Auch wenn Frau Marchlowitz diese disziplintheoretischen Fragestellungen selbst nicht thematisiert,

drängt die von ihr herausgearbeitete freikirchliche Ekklesiologie die Praktische Theologie doch zur Klärung solcher Grundfragen. Innerhalb der Reformatorischen Kirchen könnte das Selbstverständnis der in der Tradition der (gemeindebildenden) Täufer stehenden Freikirchen eine in der Tradition der lutherischen oder reformierten Landeskirchen stehende Praktische Theologie daran erinnern, daß das Sola Scriptura auch für die Ecclesia als semper reformanda gilt. (Ähnliche Impulse könnten auch von den in wesleyanischer Tradition stehenden Freikirchen ausgehen). Nimmt die Praktische Theologie dies als wesentlichen Bestandteil ihrer Theorie ernst, wird sie sich in ihren Handlungsanweisungen in die von ihr analysierte Wirklichkeit hinein als kritisch-reformatorische Partnerin der kirchlichen Praxis erweisen.

Wie es in einer Dissertation wohl nicht zu umgehen ist, nimmt die Verfasserin eine Reihe von Eingrenzungen vor. Das gilt zum einen für den Literaturgebrauch. Da die örtlich wie überörtlich stark kongregationalistisch strukturierten Baptistengemeinden kein zentrales Lehramt kennen, zieht sie, um auf einigermaßen repräsentativem Grund zu stehen, zur Erhebung baptistischer Ekklesiologie fast nur Bekenntnis- und Protokolltexte (vornehmlich aus dem 19. Jh.) heran. Eine Fülle baptistischer Zeitschriftenartikel, Broschüren und Buchveröffentlichungen zum Thema bleibt damit unberücksichtigt. Aber auch Sekundärliteratur wird nur äußerst selektiv in die Diskussion aufgenommen. Das Gespräch mit der allgemeinen Gemeindebau-/Gemeindegrowthdiskussion wird kaum gesucht. Und selbst die ebenfalls mit dem Gemeindeaufbau der frühen baptistischen Gemeinden in Deutschland und Europa befaßte Dissertation von William L. Wagner (*New Move Forward in Europe: Growth Patterns of German Speaking Baptists in Europe*, Pasadena: W. Carey Library, 1978, 342 S.) scheint der Verfasserin entgangen zu sein. – Es gilt zum andern für die theologiegeschichtliche Einordnung. Der Hintergrund täuferischer Ekklesiologie seit der Reformationszeit sowie ein Vergleich mit der Gemeindegrowth der englischen und amerikanischen Baptisten bleiben in dieser praktisch-theologischen Untersuchung unberücksichtigt. Auch sozialgeschichtlich wird nicht näher untersucht, wie die Umgebung des 19. und 20. Jahrhunderts den baptistischen Versuch, »Gemeinde nach dem Neuen Testament« zu bauen, jeweils mit beeinflußt hat. Allerdings wird im historischen Teil manches Material geliefert, das dem Leser helfen kann, dieser Frage selbst weiter nachzugehen. – Es gilt ebenfalls für die systematisch-theologische Analyse. Behandelt werden nur solche Gegenstände baptistischer Ekklesiologie, die die Gewähr bieten, im praktisch-theologischen Teil empirisch überprüfbar zu sein (vgl. S. 75). – Und es gilt schließlich für die Auswahl der beiden untersuchten Berliner Baptistengemeinden (plus einer dazugehörigen Zweiggemeinde). Diese mögen eine traditionsreiche Geschichte aufweisen und durchgehend in die Aktivitäten des Gemeindebundes verflochten gewesen

sein – trotzdem repräsentieren sie kaum die Vielfalt baptistischer Gemeindeströmungen und sind von daher eine zu schmale Untersuchungsbasis, um repräsentativ sein zu können. Sie mögen zu den traditionellen Baptistengemeinden zählen: was aber ist mit den evangelikal, charismatischen oder eher liberal geprägten Gemeinden, die in der Untersuchung unberücksichtigt bleiben?

Ein von der Verfasserin auf dem Hintergrund der historischen und systematisch-theologischen Analysen entwickelter Fragebogen (mit über 70 gut reflektierten Fragen) diente der Erhebung der nötigen Daten für die empirische Überprüfung des historisch erhobenen baptistischen Gemeindeverständnisses. Problem ist dabei, daß für die Gegenüberstellung die idealbaptistische Position vornehmlich aus der Bekenntnis- und Protokollevidenz des 19. Jahrhunderts erhoben wird, so daß im Ergebnis die baptistische Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Gründergeneration) mit der Empirie des ausgehenden 20. Jahrhunderts verglichen wird. Hätte hier nicht zunächst in der systematisch-theologischen Analyse festgestellt werden sollen, ob die heutige baptistische Theologie/Ekklesiologie im wesentlichen noch derjenigen der ›Väter‹ entspricht – bei allen Kontextualisierungen damals wie heute im einzelnen?

Trotz solcher Fragen gilt: Birgit Marchlowitz ist mit dieser Untersuchung eine Pionierleistung geglückt, die durch die o.g. Ergänzungs- und Verbesserungsvorschläge in keiner Weise geschmälert werden soll. Die erwähnten Gravamina mögen als Skizzierungen für Felder dienen, auf denen weitergeforcht werden kann. Für den die Gemeindeaufbauliteratur seit Jahren beobachtenden Rezensenten zählt dieses Buch – bei allen Wünschen, die ein Pionierversuch offen lassen wird – zu den Arbeiten im Bereich der deutschen Fachdiskussion, die einen echten Fortschritt bringen können. Daß der wünschenswerten weiten Verbreitung des Werkes der horrende Preis von DM 218,- hinderlich sein wird, steht zu befürchten. Das ausgebreitete Material sollte künftig allerdings von niemandem unberücksichtigt bleiben, der sich eingehend mit der Theologie des Gemeindeaufbaus beschäftigt.

*Helge Stadelmann*

---

Paul D. Stanley/J. Robert Clinton. *Mentoring: Wir brauchen geistliche Väter und Mütter*. Greng-Murten: Verlag VKG, 1994. 200 S., SFr. 22,-

---

»Mentoring ist momentan aktuell« schreiben Stanley und Clinton (S. 30). Was aber ist überhaupt ein »Mentor«? Die gewöhnliche Bedeutung des ungebrauchlichen Begriffes wäre wohl »ein Berater, Erzieher oder Lehrer, der

eine/n Praktikant/in, Protegé oder Student/in persönlich betreut, lehrt und fördert«. Die Verfasser aber machen »Mentoring« zu einem alles übergreifenden Konzept, welches das ganze Gebiet der christlichen Jüngerschaft einbezieht. Das Buch ist folglich eine Mischung zwischen sehr nützlichen Hinweisen zum geistlichen Wachstum unter dem (eher ungewöhnlichen) Leitgedanken des Mentorings.

Mit Recht weisen Stanely und Clinton darauf hin, daß heute »die Beziehung zwischen demjenigen, der Wissen und Erfahrung weitergibt, und dem Empfänger geschwächt (ist)« und »der Lern- und Reifeprozess ... eine Vielzahl verschiedener Beziehungen braucht« (S. 15). Logischerweise wäre die Lösung dafür die Verstärkung solcher Beziehungen. Die Autoren verstehen alle diese Beziehungen als Mentoring-Beziehungen und zählen dazu 7 »Mentoringtypen«: Jüngeremacher, geistliche Leiter, »Coach« (Trainer), Seelsorger, Lehrer, Sponsor und Vorbild (zeitgenössisch und historisch).

Sind alle Rollen aber, die dem Reifeprozess eines anderen dienen, Mentoring als solches? Nicht unbedingt. Man könnte ebenso meinen, sie seien alle »Lehren« oder »Coaching« usw. Wäre es nicht weniger verwirrend, die Rolle des »Mentors« als eine unter anderen zwischenmenschlichen Verbindungen zu sehen, die einen Protegé zu positiven Lebensänderungen herausfordert? Ist diese Rolle des Mentors nicht genaugenommen die Rolle eines »Sponsors« im Schema Stanleys und Clintons? Ist es unter Umständen nicht so, daß alle diese Rollen einander überschneiden, d.h., der Coach lehrt auch, der Sponsor stellt Trainingsaufgaben, der Lehrer gibt seelsorgerliche Betreuung, usw.?

Die aufgeblähte Mentoring-Idee der Verfasser führt zu einer schwammigen Begrifflichkeit, z.B. »Passives Mentoring« (S. 125) oder »Aufwertungs-Mentoring« (S. 138), erfundene Konstruktionen, die im Widerspruch zur gewöhnlichen Bedeutung von Mentoring stehen. Wenn alles Mentoring ist, weiß man nicht mehr genau, was es ist. Der Begriff wird letztendlich genau das, was die Autoren nicht wollen, nämlich »the latest fad or buzzword« (das neuste Trend- oder Schlagwort) (S. 45, englische Originalausgabe). Schade, denn ansonsten liefern Stanley und Clinton manch guten Rat, wie man Hilfe zum persönlichen Wachstum aktiver suchen kann.

*Mark Heinemann*

#### Weitere Literatur:

Manfred Beutel. *Über Mauern springen: Gemeinden für Kirchendistanzierte bauen*. Wuppertal/Kassel: Oncken, 1995, 141 S.

Herbert Lindner. *Kirche am Ort: Eine Gemeindeftheorie*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1994. 375 S., DM 49,80

Hans-Martin Niethammer. *Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche: Kirchensoziologische Studie aufgrund einer empirischen Befragung unter Methodisten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 376 S.

## 6. Evangelistik, Missionswissenschaft

---

Heinz-Werner Neudorfer/Torsten Morstein (Hg.), *Christus zur Entscheidung predigen: Argumente und Erwägungen zum Thema ›Bekehrung‹*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1994. 264 S., DM 19,95

---

Im Vorfeld der Großevangelisation ›ProChrist 93‹ ist im Bengel-Haus in Tübingen eine theologische Ringvorlesung rund um das Thema Bekehrung gehalten worden. Die Vorträge wurden veröffentlicht, um interessierten Personen Klärung zu bieten bezüglich des Fragenkomplexes um die Entscheidung eines Menschen für Christus.

Als Einstieg stellt Eberhard Hahn die Publikation von W. Bub ›Evangelisationspredigt in der Volkskirche‹ und die Arbeit von Bischof W. Klaiber ›Ruf und Antwort‹ vor anhand der elementaren Fragen: Was ist Evangelisation? Was wird wem verkündigt? Wer verkündigt wie? Und warum wird verkündigt? Dieser Überblick führt dem Leser gleich verschiedene Evangelisationsarten mit den dazugehörigen Schwerpunkten vor Augen und bietet schon ein erstes Orientierungsraster, das sich für die Gegenwart und die jüngere Geschichte als nützlich erweist.

Grundlegende biblisch-theologische Erwägungen, ausgehend vom Alten Testament, bringt Rolf Sons bei. Er stellt theologisch pointiert die von den Propheten geforderte Umkehr als Rückkehr zu Jahwe dar. ›Dies bedeutet die Wiedereingliederung sowohl des einzelnen als auch des Volksganzen in das ursprünglich heilvolle Verhältnis zu Gott‹ (S. 42). Dabei finden sich in der Forderung nach Umkehr die Elemente Abkehr vom Bösen, Vertrauen und Gehorsam Gott gegenüber. In die Frage, ob Umkehr möglich ist, steigt Sons anhand des Propheten Amos ein. Er findet eine doppelte Antwort: Die Propheten rechnen konkret mit Umkehr (Wechsel vom Aufruf zur Anklage) und erwarten eine endgültige Umkehr in der Zukunft.

Vom Neuen Testament herkommend zeichnet Gerhard Maier den Glauben zuerst als Weg des Vertrauens und des Gehorsams, eingebettet in die Geschichte, die Gott mit Menschen geht. In diese Glaubensgeschichte eingebettet ist die Bekehrung, ›die bewußte Hinkehr zu Gott, die uns Gottes Wort ermöglicht‹ (S. 74). Maier betont die Hinkehr zu Gott als Person (nicht zu einem Begriff) wie auch die Abkehr von der Sünde. Und er zeigt auf, daß Bekehrung heilsnotwendig ist.

Gerhard Diekmeyer stellt biographische und theologische Aspekte des Pelagius vor, der im Kampf gegen die sittliche Laxheit seiner Zeit ›die mönchische Vollkommenheit und sittliche Verantwortung vor Gott‹ (S. 86) anstrebte. Pelagius geht davon aus, daß der Mensch das Gesetz erfüllen kann, weil es Gott gegeben hat; und für ihn ist Sünde nur freie Handlung oder Gewohnheit. So ist der Mensch krank, aber nicht tot in Sünden. Von hier aus wird die Frage der Wahlfreiheit mit kurzen theologiegeschichtlichen Folgen aufgerollt. Statt von Entscheidung möchte Diekmeyer aber lieber vom Empfangen reden.

In einem gemeinsamen Aufsatz beschäftigen sich Eberhard Hahn und Ralph Meier mit dem Disput, den Luther und Erasmus über den freien Willen führten. Die biblische Begründung der jeweiligen Ansichten wird an zwei Beispielen breiter dargelegt. Die Lehre des unfreien Willens wird im Blick auf den Menschen, auf das Böse, auf die Glaubensgewißheit und auf die Eschatologie aufgefächert. Grundlegend ist bei Luther: ›Der ganze Mensch ist Fleisch‹ (S. 118), d.h. unter der Sünde. Konsequenzen für die evangelistische Praxis werden aufgezeigt. So wird ausgeführt, daß der Ruf zum Glauben wichtig ist. Denn Gott kann in seinem Wort den, der in Sünden tot ist, durch seinen Geist ins Leben rufen. Der Ruf zum Glauben ist ›totenerweckendes Wort Gottes‹ (S. 124).

Gerhard Maier geht dem Verhältnis von Taufe und Bekehrung bei Luther, im Pietismus und im Zeugnis der Schrift nach. Im Gefolge von Luther hat die Taufpraxis oft zu einer Heilssicherheit statt zu einer Gewißheit geführt, und der Kontrast zum neutestamentlichen Bild von Gemeinde vergrößerte sich zusehends. Dort setzten die Pietisten ein mit ihrer Trennung von Säuglingstaufe und Wiedergeburt. Dies bestätigt auch die Schrift, in der Bekehrung Anfang der Nachfolge, die Taufe dagegen als Eingliederung in den Leib Christi die Konsequenz daraus ist.

Aber ist nicht gerade im Umfeld des Pietismus, der die Bekehrung auf den Leuchter gestellt hat, die Lehre der Allversöhnung bekannt geworden? Diesem Zusammenhang geht Heinz-Werner Neudorfer in kirchengeschichtlicher Perspektive nach. Die Ansichten von Spener, Francke und Zinzendorf werden vorgestellt, bevor drei Vertreter des schwäbischen Pietismus zu Wort kommen: Bengel, Oetinger und Hahn. Der breit angelegten und interessanten Darstellung (es ist der längste Aufsatz) folgen wertvolle systematische Erwägungen zur Allversöhnungslehre.

Gerade in der Verkündigung der Erweckungsbewegung hat die Bekehrung als Erweckung des einzelnen eine zentrale Stelle eingenommen. Torsten Morstein nennt einige Kennzeichen der Erweckungspredigt und stellt zwei einflußreiche Erweckungsprediger, Harms und Tholuck, mit ihren pastoraltheologischen bzw. homiletischen Überlegungen vor.

Den heute anstehenden homiletischen Fragen der Evangelisationspredigt wendet sich Rolf Hille zu, der die theologischen Voraussetzungen in der

Eschatologie, der Unterscheidung von Kirche und Welt, dem missionarischen Wirken Gottes, der Geistdurchdrungenheit und dem treffenden Zeitpunkt (*kairos*) festmacht. Über den Ort der evangelistischen Verkündigung im landeskirchlichen Umfeld und den Prediger als Zeugen von Christus macht sich Hille Gedanken. Im weiteren gibt er einige rhetorische Hinweise und setzt sich für den abholenden Aspekt des Evangeliums ein.

Zum Abschluß dieses Sammelbandes trägt Dirk Scheuermann theologische (im Blick auf Bibel und Gemeindegarbeit) und praktische Überlegungen zur Evangelisation bei. Der persönlichen Evangelisation mißt er besonderes Gewicht zu: »Persönliche Evangelisation von Mann zu Mann und Frau zu Frau ist eine sehr effektive Form, bei der jeder mitmachen kann« (S. 257), doch setzt dies eine Vertrautheit mit den neutestamentlichen Grundaussagen voraus.

Es ist sehr zu begrüßen, daß mit dem vorgelegten Sammelband »Christus zur Entscheidung predigen« biblisch und theologisch interessierten Personen zu Bekehrung und Evangelisation – ungeachtet aller aktuell brennenden Themen und aller kirchlichen Rückzüge im Blick auf Evangelisation – grundsätzliche Überlegungen und Klarstellungen geboten werden. Die Thematik wird trotz aller Begrenzungen (der Sammelband ist keine Monographie, die das Thema erschöpfend darstellte; auch haben sich mehrere Druckfehler eingeschlichen) griffig, klärend und engagiert vorgetragen. Ein Buch, dessen Lektüre zu empfehlen ist.

Philipp Nanz

---

William Carey. *Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden*. Übers. und hg. von Klaus Fiedler und Thomas Schirmmacher. Edition AfeM Bd. 1. Bonn: VKW, 1993. 98 S.

John L. Nevius. *Die Gründung und Entwicklung missionarischer Gemeinden*. Übers. und hg. von Wolf Christian Jaeschke. Edition AfeM Bd. 2. Bonn: VKW, 1993. 119 S.

Thomas Schirmmacher (Hg.), »Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif.« *Rufus Anderson und die Selbständigkeit der Kirche als Ziel der Mission*. Mit Texten von Rufus Anderson, Theodor Christlieb, Hermann Gundert, Joseph Josenhans. Edition AfeM Bd. 3. Bonn: VKW, 1993. 134 S.

---

Hier sind drei Missionsbücher, die trotz ihres klassischen Charakters im deutschsprachigen Raum der Missiologie lange auf sich warten ließen. Mit Ausnahme der von Christlieb, Gundert und Josenhans beigefügten Texte im 3. Bd. erschienen sie ursprünglich im angelsächsischen Sprachraum und

in der jetzigen Fassung erst 1993 beim Verlag für Kultur und Wissenschaft in Bonn. Sie werden hier in einer Sammelrezension besprochen.

Bd. 1: Nach seiner Bekehrung und Taufe verwirklichte William Carey (1761-1834) sein breites Interessengebiet, indem er sich als Dorfschuster, Botaniker, Lehrer, Prediger und Sprachforscher zu betätigen begann. Bei allem trug ihn eine brennende Passion für die Bekehrung der Heiden. Er sah sich verpflichtet, die zu seiner Zeit vorherrschende calvinistische Ansicht zu widerlegen, die besagte, daß Gott die Heidenbekehrung zu einer von ihm bestimmten Zeit ohne menschliches Zutun bewirken werde.

Im Jahr 1792 auf der Jahresversammlung der Baptisten in Northampton hielt Carey seine berühmte Predigt über Jes 54,2-3, in der er das herausfordernde Thema entfaltete: »Erwartet große Dinge von Gott; wagt große Dinge für Gott«. Im selben Jahr hatte er schon zur Feder gegriffen, um die calvinistische Denkweise zu bekämpfen und die biblische Missions Sache zu fördern. So wie Philip Jakob Speners *Pia Desideria* 1675 die Programmschrift für eine tiefgründige Neubelebung für den lutherischen Sektor des Protestantismus wurde, aus dem der hallesche und württembergische Pietismus aufbrach, wird Careys *Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, sich für die Bekehrung der Heidenvölker einzusetzen*, aus missionsgeschichtlicher Sicht gleichsam als Programmschrift für den Aufbruch der modernen Weltmission charakterisiert.

Man darf allerdings nicht vergessen, daß die Dänisch-Hallesche Mission des deutschen Pietismus schon seit 1706 bei Tranquebar in Südindien missionierte und somit als die eigentliche Pioniermission der modernen Zeit zu bezeichnen wäre. Auch die verschiedenen Missionsunternehmen der Herrnhuter Brüdergemeine unter Zinzendorfs Leitung dürfen nicht übersehen werden. Allein die Tatsache, daß diese relativ »kleine Herde« der *Unitas Fratrum* zwischen 1732 und 1752 – also in 20 Jahren – mehr Missionare ausgesandt hatte als die gesamte protestantische Kirche in 200 Jahren, spricht für eine geistliche Dynamik der modernen Mission schon lange vor Carey. Das hat Carey selbst nachgewiesen, besonders im 2. Kapitel seines Buches (S. 36f; vgl. S. 12).

Das besondere Verdienst dieser Schrift liegt in ihrem klaren biblisch-historischen Bekenntnis zur Weltmission. Zu Careys Zeit waren protestantische Theologie und Kirche – mit wenigen Ausnahmen – von einem anti-missionarischen Denken durchsetzt. Man argumentierte, daß der Missionsbefehl auf die Apostel beschränkt gewesen sei, daß diese ihn im Gehorsam ausgeführt hätten und daß die Gemeinde Jesu von heute allen missionarischen Verpflichtungen enthoben sei. Punkt für Punkt widerlegt Carey diese Argumente und weist nach, daß der Missionsauftrag Jesu für die Gemeinde aller Zeiten verbindlich bleibt.

Anhand von 21 Seiten demographischer Tabellen macht Carey deutlich, daß die Mehrheit der Völker noch nie das Evangelium gehört hat. Er weist

überzeugend nach, daß selbst sogenannte »Christen« in Mittelmeerländern »noch unwissender und lasterhafter als die Mohammedaner« leben; daß sich »in den meisten christlichen Ländern ... ein schreckliches Bild von Unwissenheit, Heuchelei und Verworfenheit« bietet; daß noch nie dagewesene praktische Möglichkeiten zur Bekehrung der Heiden vorhanden sind; und daß es die Pflicht der Christen ist, entsprechende Mittel zur Förderung dieses dringenden Werkes einzusetzen. Selbst nach mehr als 200 Jahren seit der Ersterscheinung bleibt dieses Buch herausfordernd und motivierend, besonders dann, wenn man gleichzeitig eine Biographie über Careys missionarisches Werden und Wirken liest. Denn Carey war Praktiker mehr noch als Theoretiker.

Der 2. Bd. in dieser Reihe ist eine Sammlung von Artikeln, die der amerikanische Chinamissionar John L. Nevius (1829-1893) schon 1885 im *Chinese Recorder* veröffentlichte und damit großes Aufsehen erregte. Fünf Jahre später wurde er von 7 jungen Missionaren nach Korea eingeladen. Sie wollten bei diesem erfahrenen Mann Gottes eine zweiwöchige Schulung in Missionsmethode erleben. Aus jenen Artikeln und dieser Schulung entstand bald darauf das epochemachende Buch, *Planting and Development of Missionary Churches*, das immer noch aufgelegt wird und in vielen Missionschulen als Pflichtlektüre gilt. Nevius beginnt sein Werk mit Kritik am alten System. Für ihn galt ein zweifaches Kriterium: Zunächst die »Eignung im Blick auf das ins Auge gefaßte Ziel«, was an der Herrlichkeit Gottes zu messen ist. Dann die »Übereinstimmung mit der Norm der Schrift«, welche an den von »Aposteln angewandten und in der Bibel niedergelegten Prinzipien und Praktiken« gemessen wird. Seine Erlebnisse in der Provinz Shan-tung, meint Nevius, seien lediglich eine Bestätigung dessen, was nach seiner Überzeugung die Bibel lehrt. Er gibt aber ausdrücklich zu, daß er »nicht mit der Autorität eines Mannes spreche, der die endgültige Lösung gefunden hat«. Dieser Demutzug des Autors zieht sich durch das ganze Buch und bekräftigt nur noch dessen Inhalt.

So wie Rufus Anderson und Henry Venn vor ihm das »Drei-Selbst-Prinzip« von *Self-governing, Self-supporting und Self-propagating* formuliert hatten und wie Roland Allen nach ihm in einem Buchtitel von der *Spontaneous Expansion of the Church* nach biblischen Grundsätzen sprach, so rang Nevius um eine Missionsmethodik, in der das Biblisch-Praktische konkret herausgestellt werden könnte. Dem Herausgeber ist es gelungen, die Grundzüge nach sechs geordneten Punkten zusammenzufassen, die ich hier in Stichworten wiedergebe:

1. Zeugnisgeben. Alle Christen sind natürliche Zeugen, was durch keinen finanziellen Anreiz kompromittiert werden darf.

2. Stationsleitung. Alle Stationsleitung geschieht ehrenamtlich durch Einheimische. Kein Missionar ist Pastor vor Ort.

3. Stationsvisitation. Alle Besuche sind durch umherreisende Missionare sowie durch einheimische Berufstätige zu unternehmen.

4. Bibelstudium. Alle Stations- und Gemeindeglieder treiben gemeinsam, zu zweit, oder einzeln intensives Bibelstudium.

5. Unabhängigkeit. Alle entstehenden Gemeinden sind nicht der Mission, sondern nur der einheimischen Kirche gegenüber verantwortlich.

6. Selbständigkeit. Alle Stationen funktionieren von Anfang an ohne finanzielle Starthilfen und Zuschüsse von der Mission.

Daß Nevius seine Kritik an vorhandenen Missionsmethoden nicht bei allen Missionaren beliebt machte und daß seine eigenen Methoden in China nicht immer Erfolg hatten, braucht kaum erwähnt zu werden. In Korea aber fanden sie großen Beifall. Nach mehr als hundert Jahren schreiben Missionswissenschaftler das erstaunliche Wachstum der koreanischen Kirche der Nevius-Methode zu.

Bd. 3: Wie im Titel schon angesagt wird, handelt es sich in diesem Band um eine Sammlung von missionswissenschaftlichen Beiträgen, die Rufus Anderson (1796-1880) in den Mittelpunkt rücken. Und das mit Recht. Denn keiner hat bis um die Mitte des 20. Jahrhunderts die amerikanische Missionswissenschaft so tiefgehend geprägt wie Anderson. Daher täte man dem Herausgeber kein Unrecht, wenn man dem Leser riete, die Lektüre dieses so wichtigen Buches auf Seite 77 zu beginnen. Erst da erscheint der erste Anderson-Text. Überhaupt werden diesem elanvollen Impulsgeber der angelsächsischen Missiologie von den 134 Buchseiten nur knapp 57 eingeräumt. Das finde ich enttäuschend.

Das Buch wird in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten und längsten Teil gibt der Herausgeber einen wertvollen Überblick über das Leben, Wirken und Denken Andersons, der fast 40 Jahre als Sekretär des American Board of Commissioners for Foreign Missions, dem ersten und größten Missionswerk Amerikas, diente. Zu diesem Teil gehört auch eine Anderson-Bibliographie (S. 32) sowie eine Auflistung der schriftlichen Beiträge über Anderson (S. 33f), eine weitere Liste von verwendeten Werken (S. 35f) und ein Kommentar über Andersons Bedeutung in der Missionswissenschaft Theodor Christlies und Gustav Warnecks (S. 37-48). Der Wert dieser Beiträge liegt außer den Kommentaren in der Angabe der verwendeten Literatur mit detaillierten historischen und missiologischen Erklärungen in den 129 Fußnoten, die oft mehr Platz beanspruchen als der Text, aber den interessierten Missionswissenschaftler vor Langeweile bewahren.

Im 2. Teil werden dem Leser drei Texte deutscher Stimmen aus dem 19. Jahrhundert über Anderson vermittelt. Zunächst hören wir Theodor Christlieb (1833-1889), den Mitherausgeber der von Warneck und R. Grundemann 1874 begründeten *Allgemeinen Missions-Zeitschrift*. In Christlies Nachruf wird Anderson als »der weiseste Mann in Amerika« erklärt und als einer, der

»mehr über Mission als irgendwelcher lebende Mann« wisse, gepriesen. Christlieb selbst würdigt ihn als einen Großen unter Missionsfreunden, -historikern, -wissenschaftlern und -führern, der immer mit »Ruhe und Umsicht« das abgewogene Urteil zu fällen wußte. Missionar Hermann Gundert (1814-1893) schreibt, daß Anderson gelernt habe, der Missionstheorie des großen Heidenapostels als der besten nachzustreben. In seiner Rezension der *Geschichte der Mission auf den Sandwichinseln* weist der Basler Missionsinspektor Joseph F. Josenhans (1812-1884) auf Andersons Verdienste hin. Dank seiner Methode, sagt Josenhans, sei es dort während einer 50jährigen Missionsarbeit nicht nur zur Bekehrung einzelner Seelen, sondern zur »Bildung selbständiger nationaler Kirchen« gekommen.

Um Andersons Beitrag in seiner Tiefe zu schätzen, weise ich abschließend auf die vom Herausgeber gewählten 5 Aufsätze hin, wozu auch die eben genannte Geschichte zählt. In dieser Auswahl behandelt Anderson solche relevanten und aktuellen Themen wie diese: »Soll ich als Missionar zu den Heiden gehen?«; »Über die frühe Entscheidung, Missionar zu werden«; »Die charakteristischen Merkmale der apostolischen Mission«; und »Die Zeit für die Bekehrung der Welt ist reif«.

Diese drei Bücher sollten in keiner christlichen Bibliothek an Ausbildungsstätten und in Gemeinden fehlen. Motivation zur Weltmission kommt durch Information und die Information durch das Lesen herausfordernder Lektüre.

Hans Kasdorf

---

Friedemann Hägele (Hg.). *Friedrich Traub: Ein Pionier der Chinamission – aus Liebe zu Christus*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995. 154 S., DM 14,95

---

Mit dieser ganz neu überarbeiteten Lebensbeschreibung von Friedrich Traub (1873-1906) ist es Friedemann Hägele, Prediger im Altpietistischen Gemeinschaftsverband, gut gelungen, die Ausstrahlung dieses jungen Chinamissionars einem großen und neuen Leserkreis zugänglich zu machen. Wer dieses Buch in die Hand nimmt, wird es nicht niederlegen wollen, bis es zu Ende gelesen ist. Und wer kann ein faszinierendes und inspirierendes Buch von etwa 150 Seiten nicht in zwei bis drei Stunden durchlesen? Wer nicht zu spät aufsteht, kann es vor dem Frühstückessen tun und dabei eine »Initialzündung« bekommen, wie es in einem Vorwort heißt, die während des Tages zum missionarischen Nachsinnen und Handeln anleitet. Der Text wird durch das bekannte Oster- und Siegeslied »JESUS LEBT, JESUS SIEGT!« (Reichslieder Nr. 102) eröffnet, das der schwerkranke

Traub am 26. September 1901 in Guling, China, niederschrieb. Damit stellt Hägele seinen Lesern diesen Mann nicht nur als außergewöhnlichen China-missionar vor, sondern würdigt ihn auch als Evangeliums- und Missionsdichter. In dem Osterlied liegt der Grundakkord aller Dichtungen Traubs, wie man aus dem fast 30seitigen Anhang (S. 125-153) schließen kann. Auch jedes Kapitel ist von seinen Versen durchwoben, wodurch die Leser mit dem leidenschaftlichen Missionsdenken und der Opferbereitschaft dieses Mannes konfrontiert werden.

Traub wurde am 19. Januar 1873 als siebentes Kind in einem frommen Hause im »heiligen Korntal« (S. 17) Württembergs geboren. Äußerst sprachbegabt und fleißig lernte er neben Latein noch Griechisch und Französisch. Wegen schwacher Gesundheit konnte er nicht Theologie studieren. Nach einer kaufmännischen Lehre, einem durch Jähzorn und Gereiztheit seelisch zerreißenen jugendlichen Temperament und mittlerweile einer inneren Reife, trat er 1893 in die Bibelschule St. Chrischona ein. Während dieser Ausbildungszeit »erwies sich Traub als ein wirklich geisterfüllter junger Mann«, indem er im Dienst der Pilgermission seine ganze Kraft investierte, Ungläubigen und Gottlosen von Jesus zu erzählen. Dabei wurde ihm sein Ruf in die äußere Mission nur noch deutlicher. Er verspürte die Millionen Chinas »als eine prophetische Last auf seinem Herzen« (S. 31). Diese Spannung zwischen Dienst in Europa oder China bringt er in folgenden Zeilen zum Ausdruck:

»Ach Jesus, eine Bitte:  
Send mich hinaus, send' mich!  
Doch laß mein Herz voll Friede,  
ich dien' auch hier für Dich!«

Er war übergelukkig, als Inspektor Rappard ihm im Januar 1898 mitteilte, daß die China-Inland-Mission ihn angenommen habe und bereit sei, ihn auszusenden. Nach weiterer Vorbereitung in England und einem letzten Besuch im westpreußischen Vandsburg (heute Wiecibork, Polen) mit seinem Vandsburger Werk, das Traub zu seiner geistlichen Heimat zählte, kam im August 1899 sein Abschied. Dazu schrieb er unter anderm diese Zeilen:

»Lebt wohl! Lebt wohl! Ich gehe, um zu streiten  
für den, der für mich tritt!  
ich fürchte nichts: mein Herz ist voller Freuden,  
der König geht ja mit. Lebt wohl!«

Um über Traubs erste Eindrücke, schwere Erfahrungen, unerwartete Möglichkeiten, harte Pionierarbeit, Geduld in Krankheit, »Dennoch« der Verlobung und Heirat, große Opferbereitschaft und frühen Heimgang zu erfahren, müssen die Leserinnen und Leser dieser Zeilen das Buch selber lesen. Dafür gibt es keinen Ersatz. Eine Chinakarte, Briefauszüge und zwei Briefe an seine Mutter verstärken den Wert des Buches.

Und damit empfehle ich ein Buch, das in keiner christlichen Familien-, Schul- und Gemeindebibliothek fehlen darf. Die kurzen Kapitel eignen sich gut zum Vorlesen. Der leichte Stil spricht Teenager an. Der Inhalt ist ein Ruf in die Weltmission heute.

Hans Kasdorf

## 7. Christliche Medienarbeit

---

Hansjörg Biener. *Christliche Rundfunksender weltweit: Rundfunkarbeit im Klima der Konkurrenz*. Calwer theologische Monographien, Reihe C, Band 22. Stuttgart: Calwer, 1994. 350 S., DM 98,-

---

Rund 20 Jahre nach der letzten Dissertation zum Themenkreis »christliche Medienarbeit«<sup>1</sup> legt Hansjörg Biener nun eine umfassende Monographie über die Hörfunksender vor, die weltweit die christliche Botschaft transportieren. Bieners Studie, bereits 1991 von der theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg angenommen und für den Druck leicht aktualisiert, bietet eine umfassende Übersicht über christliche Rundfunkarbeit.

Die Fakten sind in diesem Buch ordentlich zusammengetragen, und nichts Wesentliches fehlt. Biener geht das Thema wissenschaftlich-objektiv an, was vor allem bei der Behandlung evangelikaler Rundfunkmissionen positiv auffällt. Der Verkündigungsansatz christlicher Radioarbeit wird von Biener scharf herausgearbeitet, von ihm aber – im Gegensatz zu Schmidt – nicht als »Instrument« und kirchenfeindliche Entwicklung eingestuft, sondern als Ergänzung kirchlicher Verkündigung und Seelsorge, durch die wichtige »Impulse von auswärts in das Leben der Ortsgemeinde«<sup>2</sup> eingebracht werden. Damit trifft er zweifellos das Selbstverständnis der weitaus meisten christlichen Rundfunksender.

Mehr Sorgfalt allerdings wäre wünschenswert gewesen bei dem Teil, der über die reine Faktenvermittlung hinausgeht. Denn hier, bei der theologischen Einordnung, leistet sich Biener trotz aller begrüßenswerten Objektivität einige begriffliche Unschärfen, die den guten Gesamteindruck trüben. So zieht er die beliebten Schubladen »evangelikal« und »fundamentalistisch«, aber leider versäumt er es zu definieren, was sich nach seiner Meinung denn nun genau in diesen Schubladen befindet. Einerseits gewinnt der Leser den Eindruck, daß Biener sehr wohl Unterschiede sieht zwischen »evangelikal«

1 Joachim Schmidt. *Rundfunkmission: Ein Massenmedium wird Instrument* (überarbeitete Buchfassung seiner Heidelberger Dissertation von 1974). Erlangen 1980.

2 A.a.O., S. 304.

und »fundamentalistisch«, andererseits aber gebraucht der Autor beide Begriffe in einem Atemzug, manchmal sogar mit Bindestrich verbunden. Mal erscheinen diese Begriffe, um Rundfunksender einzuordnen, dann aber ist zu lesen, daß diese Begriffe nicht geeignet seien, christliche Rundfunkarbeit zu systematisieren. »Fundamentalismus« sei kein inhaltlicher, sondern ein struktureller Begriff, der lediglich die »Vereinseitigung einer Erfahrung« kennzeichne.<sup>3</sup> Kurz darauf aber heißt es dann – und da geht es sehr wohl um Inhalte – »nur wenige Sendungen der traditionellen internationalen Rundfunkmission« seien »ausdrücklich fundamentalistisch«.<sup>4</sup>

Trotz des begrüßenswerten theologischen Ansatzes hat dieses Buch also seine eigentlichen Stärken in der historischen Faktenaufzählung, durch die viele Zusammenhänge erstmals deutlich werden. Und da ist es für jeden, der sich mit Verkündigung über das Radio auseinandersetzt, eine unüberbotene Arbeitshilfe. Noch überzeugender freilich fiele diese Stärke aus, wenn nicht ausgerechnet für die Veröffentlichung als Monographie die statistischen Anhänge der Dissertation geopfert worden wären. So bleibt dem Leser nur ein äußerst spärliches Register, mit dem sich kaum sinnvoll arbeiten läßt.

*Peter Fischer*

3 A.a.O., S. 23.

4 A.a.O., S. 35.

## Autoren und Rezensenten

- Doz. Dr. Armin D. Baum, Talstraße 8, 35625 Hüttenberg-Hochelheim  
Dr. Thomas Baumann, Heiligenstraße 9, 77933 Lahr  
Prof. Dr. Dr. Horst W. Beck, Sommerhalde 6-10, 72270 Baiersbronn  
Doz. Dr. Helmut Burkhardt, Gempenblick 12, 79639 Grenzach-Wyhlen  
Wilhelm Faix, Wartbergstraße 13, 75031 Eppingen  
Peter Fischer, Berliner Ring 62, 35576 Wetzlar  
Br. Dr. Oskar Föllner, Wartbergstraße 13, 75031 Eppingen  
Anna-Maria Forster-Sauer, Bernerring 91, CH-4054 Basel  
Doz. Dr. Lothar Gassmann, Ringstraße 2, 35580 Wetzlar  
P.Dr. Roland Gebauer, Nauborner Straße 24, 35578 Wetzlar  
Drs. Werner Gugler, Bevernel 4, NL-8285 KN Kampen  
Lic.occ. Walter Gut, Witzbergstraße 23, CH-8330 Pfäffikon  
Pfr. Hermann Hafner, Unter den Eichen 13, 35041 Marburg  
Susanne D. Harbich, Eisenacher Weg 5, 68809 Neulußheim  
Doz. Dr. Wilfrid Haubeck, Jahnstraße 49, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach  
Doz. Mark Heinemann, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
Rektor Gerhard Hörster, Jahnstraße 48, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach  
Dr. Friedebert Hohmeier, Schratkamp 9, 27476 Cuxhaven  
Doz. Dr. Stephan Holthaus, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
Drs. Walter Hilbrands, Wagnerstraße 4, 26810 Westoverledingen  
Br. Dr. Franziskus Christopf Joest, Gnadenthal 14, 65597 Hünfelden  
Doz. Dr. Bernhard Kaiser, Narzissenweg 11, 35447 Reiskirchen  
Prof. Dr. Dr. Hans Kasdorf, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
Doz. Dr. Jürgen-Burkhard Klautke, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
Doz. Herbert H. Klement, Kleinbeckstraße 32e, 45549 Sprockhövel  
Pfr. Edgar Kollmar, Lerchenbergstraße 29, 71287 Weissach-Flacht  
Prof. Dr. Eta Linnemann, Lindenweg 22, 26789 Leer-Loga  
Pfr. Dr. Gerhard Maier, Römerstraße 71, 70180 Stuttgart  
Lic. Dorothea Meyer-Liedholz, Neumatt-Straße, CH-4142 Münchenstein  
Dr. Thorsten Moritz, Cheltenham & Gloucester College, The Park, GB-  
Cheltenham GL50 2QF  
Pfr. Philipp Nanz, Pfarrweg 12, CH-5615 Fahrwangen  
Dr. Heinz-Werner Neudorfer, Johannesweg 4, 72072 Tübingen  
Pfr. Dr. Werner Neuer, Bachstraße 87, 72810 Gomaringen  
Dr. Klaus vom Orde, Limperstraße 23, 45657 Recklinghausen  
P. Manfred Otto, Im Hopfengarten 2, 35394 Gießen-Rödgen  
Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstraße 13, 48351 Everswinkel  
Hans-Ulrich Reifler MTh, Schäferstraße 15, CH-4125 Riehen  
Thomas Renz, 62 Gratton Road, GB-Cheltenham, GL50 2BY  
Doz. Dr. habil. Rainer Riesner, Lehlestraße 3, 72144 Dusslingen  
Martin Sachs, Liebigstraße 87, 35392 Gießen

Doz. Horst Schaffenberger, Chrischonarain 192, CH-4126 Bettingen  
Prof. Dr. Johannes Heinrich Schmid, Junkerstraße 16, CH-9500 Wil  
Doz. Dr. Eckhard J. Schnabel, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
P. Michael Schröder, Franzenburg 8, 35578 Wetzlar  
Stephan Schwyer, Im Esterli 24, CH-4125 Riehen  
Doz. Dr. Heinrich von Siebenthal, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
Rektor Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen  
Christoph Stenschke, Department of New Testament, King's College, GB-  
Aberdeen AB9 2UB  
Pfr. Andreas Wahlen, Adlermatte 14, CH-6130 Willisau  
Pfr. Lukas Weinhold, Poststraße 20, CH-8586 Erlen

