

N12<526903366 021



UBTÜBINGEN

RFID



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

14. Jahrgang
2000

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

R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

078

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



© 2000 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26744-7
Bestell-Nr. 226.744

ZA 7295-14

INHALT

Aufsätze

<i>Herbert H. Klement</i> David und "Hiram von Tyrus" – zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie.....	5
<i>Hendrik J. Koorevaar</i> Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil 2).....	35
<i>Helgo Lindner</i> Antwort und Trost aus der Schrift für einen Angefochtenen. Zwei Beobachtungen zu Röm 9-11.....	63
<i>Christian Herrmann</i> Toleranz als Kampfbegriff. Überlegungen zum theologischen Sinn und Missbrauch des Toleranzbegriffs.....	75
<i>Roland Deines</i> Pharisäer und Pietisten – ein Vergleich zwischen zwei analogen Frömmigkeitsbewegungen.....	113
<i>Mathias Kürschner</i> Wegbereiter der Pfingstbewegung? – John Wesleys Begegnung mit charismatischen Phänomenen. Eine historische Untersuchung.....	135
<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> "Historisch-Theologische Auslegung des Neuen Testaments" Projektbericht über eine neue Kommentarreihe.....	157

Buchinformation

Altes Testament.....	161
Neues Testament.....	184
Systematische Theologie.....	224
Historische Theologie.....	268
Praktische Theologie.....	303
Rezensionen (JETH 2000) im Überblick.....	332
Anschriften.....	338

David und „Hiram von Tyrus“

|| Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie

Viele lesen biblische Texte, insbesondere die geschichtlichen Darstellungen, mit der Erwartung, dass die literarische Reihenfolge gleichzeitig die chronologische Abfolge der berichteten Ereignisse sein müsse.¹ Dies ist jedoch bei genauer Lektüre auffallend häufig nicht der Fall.² Die Erwartung hat ihr relatives Recht. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass sie offensichtlich einer in der Moderne entwickelten Vorstellung von Historie und Historiographie entspringt. Diese muss nicht automatisch auch die der Verfasser der geschichtlichen Überlieferungen Israels gewesen sein. Für die literarische Darstellung können andere Faktoren als wichtiger empfunden worden sein als die kalendarische Reihenfolge. Stimmen in den Texten literarische und chronologische Sequenz nicht überein, wird dies traditionell gerne zum Anlass für literarkritische Operationen, Rekonstruktionen von Redaktionsphasen und Textschichtungen genommen. Nicht selten finden sich dabei direkte oder implizite abwertende Urteile über die geistigen Qualitäten der Schreiber, Redaktoren oder Tradenten. Dass dies durchaus unangebracht sein könnte, weil die Erwartung einer Parallelität von chronologischer und literarischer Abfolge den Konventionen der biblischen Historiographen möglicherweise überhaupt nicht gerecht wird, soll ausgehend von der Notiz über Hiram von Tyrus in 2 Sam 5,11 für die Darstellung der Zeit des davidischen Königstums in Israel in 2 Sam 3-24 näher untersucht werden.³

- 1 So auch bei David A. Glatt, *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures*. SBL.DS 139. Atlanta GA: Scholars 1993, der eine Anzahl Texte als „Ausnahme von der Regel“ diskutiert: Umstellungen im Chronikbuch gegenüber Samuel – Könige in 1 Chr 13-15; 22,5-16; 2 Chr 20,35-37; 34; außerdem bespricht er Gen 35-41; 35,27-29; Ex 18; Jos 8,30-35; Ri 17-21; 1 Kön 11; 14,1-18LXX; 20-22LXX; Esr 1-6; 1 Chr 11,4-9; 2 Chr 20,1-30; 25,25-27; Est 2,21-23.
- 2 Die Merenephta-Stele z.B. berichtet zunächst den zuletzt passierten Libyerkrieg, danach das frühere, dabei wird u.a. auch Israel erwähnt. – In der Bibel vgl. neben den von Glatt diskutierten Stellen u.a. Gen 11,32 mit Gen 11,26 und 12,4; Ex 33,7-11 mit 35,4ff; 2 Kön 20,6,12ff mit 18,13ff (=Jes 36-37 und 38-39; vgl. 2 Chr 32,24ff); 2 Kön 22,3; 23,3 mit 2 Chr 34,3ff; Jer 21,1 mit 22,1.11.18.24; 25,1 mit 26,1; 34,1 mit 35,1 u.ö. Dan 6,1 mit 7,1.
- 3 Die Ausführungen gehen auf ein Referat bei dem Doktoranden-Kolloquium 1998 der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven/Heverlee zurück. Es war u.a. angeregt durch den Aufsatz: Merrill, Eugene H., „The ‚Accession Year‘ and Davidic Chronology“, *JANES* 19 (1989) 101-112.

1. Hiram von Tyrus

1.1. Die Notiz vom Bau des „Zedernhauses“

Hiram ben Abibaal⁴, der König von Tyrus, ist in der Bibel in Zusammenhängen mit David und Salomo erwähnt. Von ihm wird 2 Sam 5,11 vermerkt, dass er David ein Haus baute. Für dieses Haus werden von ihm Materialien und Fachkräfte gestellt. Die Initiative für den Bau geht offensichtlich von Hiram aus.⁵ Er ist der Agens, der seine Boten zu David sendet. Ein Anlass für diese Aktivität oder ein politischer Hintergrund ist in diesem Kontext nicht genannt: „Und Hiram, der König von Tyrus, sandte Boten zu David und Zedernholz und Zimmerleute und Mauerleute. Die bauten David ein Haus.“

Derselbe Vers steht ebenfalls in 1 Chr 14,1 – jedoch ist der Kontext verändert. Im Samuelbuch folgt die Notiz über die Baumaßnahmen Hiram nach dem Hinweis darauf, dass David Jerusalem zu seiner Stadt gemacht habe. Die Chronik erwähnt sie im Zusammenhang mit der Überführung der Lade nach Jerusalem. 1 Chr 13 berichtet die erste Phase des Transfers der Lade, die mit dem Tod des Usa endete. Dann übernimmt die Chronik in Kap 14 zunächst den Textblock 2 Sam 5,11-25 beginnend mit der Erwähnung Hiram bis zu den Philisterkämpfen. 1 Chr 15 setzt dann mit der zweite Etappe der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem fort.⁶

2 Samuel		1 Chronik	
5,1-3	Krönung		
5,4-5	Regierungsjahre		
5,6-8	Einnahme Jerusalems		
5,9-10	Wohnung in Jerusalem	13,1-14	<i>Überführung der Lade I.</i>
5,11	<i>Hiramvers</i>	14,1	<i>Hiramvers</i>
5,12	Bestätigung der Herrschaft	14,2	Bestätigung der Herrschaft
5,13-16	Liste Söhne Davids	14,3-7	Liste Söhne Davids
5,17-25	Philistersiege	14,9-17	Philistersiege
6,1-38	<i>Überführung d. Lade I+II</i>	15,1-29	<i>Überführung der Lade II</i>

Offensichtlich hat die Chronik bei der Übernahme dieser Texte aus Samuel⁷ die literarische Sequenz nicht als historisch-chronologisch verbindlich gelesen.

4 Josephus zitiert den sonst nicht bekannten phönizischen Geschichtsschreiber Dios, der Hiram als *Ben Abibalos* bezeichnet (Ant 8,5,3).

5 Es wird von einem repräsentativen Hausbau mit Zedernholz (Balken, Säulen) gesprochen (2 Sam 7,2.7), nicht einem הֵיכָל – Palast. Dieses Lexem ist im Samuelbuch und am Anfang des Königebuches ausschließlich für den Tempel gebraucht (1 Sam 1,9; 3,3; 2 Sam 22,7; 1 Kön 6,3.5.17.33; 7,21.50 u.ö.). Erst in 1 Kön 21,1 wird der königliche Bau in der Nachbarschaft von Naboths Weinberg הֵיכָל genannt (1 Kön 21,1).

6 Bezogen auf das Samuelbuch wäre der Textblock statt nach 2 Sam 5,10 erst nach 2 Sam 6,12 zu lesen.

7 Die Frage der Beziehungen und Abhängigkeiten der beiden Bücher soll hier nicht diskutiert werden.

Die Angaben werden jetzt gerahmt durch die Geschichte des Transfers der Lade nach Jerusalem. Dadurch werden die verschiedenen Informationen über die davidische Herrschaft noch deutlicher im Kontext der mit der Lade verbundenen Präsenz Jahwes gesehen und interpretiert. Die veränderte literarische Sequenz akzentuiert die inhaltlichen Aussagen in einem anderen Licht.

1.2. Weitere biblische Angaben zu Hiram

Im Samuelbuch ist Hiram nicht mehr erwähnt, jedoch wird seine Stadt Tyrus im Kontext des großen Zensus Davids in 2 Sam 24,7 genannt.⁸ Die Ausdehnung des Zensus ist dort einerseits bezogen auf „alle Stämme Israels von Dan bis Beersheba“ (24,2), andererseits verläuft die Route im Norden von Gilead (Ostjordanland) bis zum Land der Hethiter nach Kadesch, nach Dan, dann nach Sidon und Tyrus: „Sie kamen zur befestigten Stadt Tyrus und allen Städten der Hewiter und Kanaaniter... und zum Südland Judas nach Beersheba.“ (24,7). Es gibt in keinem Text einen Hinweis darauf, dass Sidon oder Tyrus von David eingenommen worden wären⁹ oder dass es im Zusammenhang mit diesen Städten zu feindlichen Auseinandersetzungen oder einer vorweggenommenen Unterwerfung gekommen wäre.¹⁰ Offensichtlich sind mit den beiden phönizischen Städten Grenzpunkte bzw. Grenzregionen markiert, die die Ausdehnung des unmittelbaren Machtbereiches davidischer Herrschaft veranschaulichen. Die Durchführung des Zensus erfährt im Samuelbuch eine ausschließlich negative Wertung. Diese ist im Text primär theologisch begründet. Die soziologisch zu erwartende Wirkung auf die Bevölkerung in den erfassten Regionen und Orten wird jedoch kaum wohlwollender gewesen sein.¹¹

Bei Regierungsantritt Salomos wird die Freundschaft Hiram von Tyrus mit dem König von Jerusalem mit einem Vertrag befestigt (1 Kön 5,15-32; 2 Chr 2,2.10f.).¹² Ausdrücklich wird vermerkt, dass es sich bei Hiram um ein und dieselbe Person handelt, mit der David bereits Handelsbeziehungen gepflegt hatte. Diesmal geht die Initiative zu den Baumaßnahmen offensichtlich von Salomo aus. Das gibt Hiram die bessere Verhandlungsposition, die erwähnte Freude wird auch von daher verständlich. Die Bitte Salomos, mit eigenen Leuten im Libanon

8 Zur Analyse der geographischen Liste vgl. u.a. Yohanan Aharoni, *Das Land der Bibel: Eine historische Geographie*, Neukirchen Vluyn: Neukirchener 1984 (= *The Land of the Bible*, 21979), 303-306; T.N.D. Mettinger 1971, 133 vermutet den Versuch einer Annexion kanaanäischer Gebiete als Rechtfertigung für den Zensus.

9 Robert P. Gordon, *I and II Samuel. A Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan 1986, 318.

10 Wie etwa bei Toi, dem König von Hamath (2 Sam 8,9f).

11 Ein Hinweis auf Tyrus im Zusammenhang mit der Reiseroute des Zensus fehlt in der Chronik.

12 Vgl. auch die Notiz von Luxusartikeln aus Tyrus bei der Hochzeit eines davidischen Königs in Ps 45,13.

arbeiten zu können, wird abgewiesen. Die Ausführung der Fällarbeiten liegt bei den „Gebalitem“.¹³ Die Verhandlungen enden in einem Vertrag. Die Phönizier liefern Materialien und Spezialisten für die Bau-, Metall- und Purpurarbeiten (2 Chr 2,12f), Israel zahlt mit Warentransfer und organisiert einen umfangreichen Arbeitsdienst. Ein solcher Frondienst hatte schon unter David bestanden, er wurde jedoch von Angehörigen der besiegten Völker verrichtet (2 Sam 12,31; 20,24). Jetzt wird festgehalten, dass es sich um einen Arbeitsdienst von Israeliten handelte „in der Funktion von Aufsehern“, wie 1 Kön 9,15.20-23 präzisiert. Immerhin sind 550 Personen betroffen. Zur eigentlichen Fronarbeit wurden nichtisraelitische Bevölkerungsgruppen herangezogen, die unter den Israeliten lebten (anders jedoch 1 Kön 11,28; 12,4.14).¹⁴

Die Bautätigkeit Hiram's in Jerusalem erstreckte sich nach biblischen Angaben auf den Tempel (7 Jahre) und den Weiterbau der königlichen Residenz (1 Kön 9,11f; 14,27) – insgesamt über einen Zeitraum von 20 Jahren (1 Kön 9,10). Der Tempel wurde nach 1 Kön 6,1.38 im vierten Jahr Salomos begonnen und nach sieben Jahren vollendet. Die Zusammenarbeit mit Hiram von Tyrus führte auch zum Aufbau einer gemeinsamen Handelsflotte im Roten Meer bei Eilat (1 Kön 9,26-28). Tyrische Seeleute und Vertreter Israels segelten zusammen und brachten mit ihren „Tarsisschiffen“¹⁵ große Mengen an Gütern ins Land (1 Kön 10,11.22; 2 Chr 8,2.18). Sicher wird auch der erwähnte Pferde- und Streitwagenhandel Salomos als Zwischenhändler zwischen Ägypten und der zilizischen Hethiterstadt Koë (1 Kön 10,28f)¹⁶ durch seine Kontrolle der Verkehrswege auf dem Land ermöglicht (2 Chr 8,3f) und durch die Kooperationen mit Hiram begünstigt worden sein. Die für den Handel bedeutsame Küstenschiffahrt war monopolhaft in phönizischer Hand, die wichtigen Handelswege über Land standen unter israelitischer Kontrolle: Nord-Süd-Verbindungen von den Hethiterstaaten bis Arabien, die Ost-West-Routen vom Zweistromland bis nach Ägypten.¹⁷

13 Gebal = anderer Name für Byblos, wahrscheinlich ein allgemeines Wort für phönizische Arbeiter.

14 Vgl. Alberto Soggin, „Compulsory Labor under David and Solomon“. *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* [Papers of the Intern. Sympos. f. Bibl. Studies, Tokyo 5-7 Dec 1979], ed. Tomoo Ishida. Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982.

15 Tarsis meint wohl Tartessos in Spanien; ein Tarsisschiff ist ein Schiffstyp, der in der Lage war, solche dreijährigen Seereisen zu unternehmen, auch wenn meist andere Ziele angesteuert wurden, die dann aber auch Tarsis genannt werden konnten (2 Chr 9,12.21).

16 Nach dem Niedergang des Klein-Imperiums von Karchemisch hatte sich südlich zunächst das Klein-Imperium Hadad-Esers von Aram-Zoba gebildet, das von David erobert und seinem Imperium als Vasallenstaat eingegliedert worden war. Nördlich gewann der neuhethitische Stadtstaat Koë an Bedeutung, er löste Karchemisch als Zentrum des Pferdehandels ab.

17 Walter Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhundert v.Chr.*, Stuttgart: Kohlhammer 1997, 189: „So stellt sich ein recht umfassendes und zugleich detailgenaues Bild einer weltöffnenen, ja fast weltweiten Außen- und Handelspolitik Salomos ein. Es ist er-

Eine weitere Notiz vermerkt den Transfer von Land – die Landschaft Kebul (1 Kön 9,10-14). Es handelt sich wohl um die Küstenebene zwischen Galiläa und dem Mittelmeer nördlich des Karmelgebirges, das Hinterland der Stadt Akko südlich von Rosh HaNiqra. Der genaue Grund für diese Aktion ist nicht genannt, jedoch ist im unmittelbaren Kontext von großen Goldlieferungen an Salomo die Rede.¹⁸ Der Handel stößt seitens Hiram auf Missfallen. Für diesen Landtransfer ist wohl eine spätere Zeit anzunehmen, in der sich die beginnende Erosion des salomonischen Imperiums bereits abzeichnete. Seine Herrschaft war vorrangig geprägt als Friedenszeit. Die ausgebauten Außenposten wie Tadmor östlich von Damaskus und Hamat-Zoba (2 Chr 8,3) konnten irgendwann nicht mehr gehalten werden. Die von David und Joab eroberten aramäischen Kleinstaaten befreiten sich aus der Vasallität und lieferten keinen Tribut mehr. Damaskus fällt ab (1 Kön 11,23-25), die Edomiter lösen sich aus der israelitischen Vorherrschaft (1 Kön 11,14). Militärisch war offensichtlich weder die Kraft noch der Wille vorhanden, dies zu verhindern. Die große überregionale Bedeutung des davidisch-salomonischen Reiches, die mit der Kontrolle der Handelswege über Land gegeben war, schwindet schnell. Das Interesse Hiram an Salomo war nicht sozial-humanitär, sondern von Notwendigkeit und Nützlichkeitsabwägungen bestimmt. Dies änderte sich, wahrscheinlich werden deshalb seine Forderungen größer. Das Salomo überstellte Gold wurde offensichtlich für den Staatshaushalt benötigt und mit Gebietsabtretung vergolten.

1.3. Datierung und außerbiblische Erwähnungen Hiram

Salomos Regierungsantritt ist anhand der biblischen Angaben und des Synchronismus des 5. Jahres Rehabeams mit dem auch in ägyptischen Texten dokumentierten Raubzug des Pharao Schoschenk/Schischak nach Israel und Juda

staunlich, welch ein Wandel in dieser Hinsicht binnen nicht einmal dreier Generationen stattgefunden hat“; vgl. Yutaka Ikeda, „Solomon’s Trade with Horses and Chariots in its International Setting“, *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays*, hg. Tomoo Ishida. Tokyo 1982, 217-238; Kenneth A. Kitchen, „Egypt and Israel during the First Millennium B.C.“, *Congress Volume Jerusalem 1986*, hg. J.A. Emerton. VTS 40. Leiden: Brill 1988, 107-123; Alan Millard, „Solomon in all his Glory“, *Vox Evangelica* 12 (1981) 5-18; ders., „King Solomon’s Shields“, *Scripture and other Artifacts*, FS Ph.J. King. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox 1994, 286-295; Zohar Amar, „Gold Production in the Arabah Valley in the Tenth Century“, *IEJ* 47/1-2 (1997) 100-103; „A Political Look at the Kingship of David and Solomon and its Relation with Egypt“, *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* [Papers of the Int. Sympos. f. Bibl. Studies, Tokyo 5-7 Dec 1979], ed. Tomoo Ishida. Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982, 189-204; John J. Bimson, „King Solomon’s Mines? A Re-Assessment of Finds in the Arabah“, *TynB* 32 (1981) 123-147

18 Nach Jos 19,42-31 wurde das Land zum Stammesgebiet Assers gerechnet. Es wird weder in der Aufteilung der Bezirke Salomos noch später als zu Israel gehörig erwähnt. Ps 83,6-9 zählt Asser zusammen mit Tyrus zu Israels Feinden.

(1 Kön 14,25) festgelegt auf das Jahr 970 v.Chr.¹⁹ Für die Einnahme Jerusalems durch David ist bei 33 Regierungsjahren Davids in Jerusalem danach das Jahr 1004 v.Chr. anzusetzen.²⁰ Der Tempelbaubeginn im vierten Jahr Salomos wäre danach im Jahr 967 erfolgt, die Fertigstellung im Jahr 960 v.Chr. Diese groben Angaben, für die sicher eine gewisse Toleranz zu veranschlagen ist, sollen als Ausgangsgerüst zur weiteren Orientierung dienen.²¹

Es kann allerdings nicht übersehen werden, dass diese Zahlen nicht so sicher sind, wie sie manchmal behandelt werden: a) die Datierung des Feldzugs ist abhängig von der Angabe auf einer Wand im Karnaktempel. Um das dort genannte 21. Jahr Scheschonks für den Baubeginn könnte der Feldzug innerhalb einer Zeitspanne von bis zu 15 Jahren stattgefunden haben, Daten zwischen 935 und 920 v.Chr. sind vorgeschlagen worden²²; b) Die Angabe „5. Jahr Rehabeams“ schafft eine Unsicherheit von bis zu drei Kalenderjahren, je nachdem, wie lang angebrochene Jahre sind und ob sie überhaupt mitgezählt wurden oder nicht; c) Die Identität des ägyptischen Königs Scheschonk (oder Schoschenk) mit dem biblischen Schischak ist grundsätzlich angefochten worden und damit auch die Möglichkeit durch einen Synchronismus zu einer absoluten Datierung zu gelangen.²³

Obwohl Hiram ein relativ häufiger Name im phönizischen Raum war, gab es nicht viele tyrische Könige diesen Namens.²⁴ Ein nächster König Hiram regierte in Tyrus erst wieder 739-730, kurz vor der Zerstörung Samarias durch Tiglat-

19 Nach verbreiteter Chronologie war der Schoschenkzug im Sommer 925 v.Chr., dem fünften Jahr Rehabeams, Salomos Regierungszeit ist mit 40 Jahren angegeben (1 Kön 11,40.42; 14,25).

20 Die offizielle Feier in Israel zum Jubiläum „3000 Jahre Jerusalem“ 1996 ging von diesem Datum der Eroberung Jerusalems aus.

21 So mit Kenneth A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster: Aris & Phillips 21986 [11973]; Alan Millard, „Solomon in all his Glory“, *Vox Evangelica* 12 (1981) 5-18.

22 Vgl. Lowell K. Handy, „On the Dating and Dates of Solomon's Reign“, *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, hg. idem. Studies in the History and Culture of the ANE 11. Leiden: Brill 1997, 96-105. Handy problematisiert ferner die biblischen Zahlen insgesamt als zu rund, um historisch belastbar zu sein: „40 Jahre“ für Davids Regierung, „40 Jahre“ für Salomos Regierungszeit, „20 Jahre“ für die Kooperation mit Hiram, „7 Jahre“ für den Tempelbau, „480 Jahre“ für den Rückbezug auf den Exodus.

23 u.a. von John J. Bimson, „Schichak und Schoschenk“, *Script 27* Seiten [veröffentl.: JACG 6 (1992/93)]; R. Wallenfels, „Redating the Byblian Inscriptions“, *JANES* 15 (1983), 87-89.

24 Kurzform von Achi-ram: „Mein Bruder ist erhaben“, ähnlich gebildet wie Abram o. Joram. In der Bibel ist ein Vorfahre Sauls bekannt (Schreibung Hiram 2 Chr 8,5; Num 26,39 Hufam genannt), sowie ein Mann, Sohn eines tyrischen Vater und einer israelitischen Mutter aus dem Stamm oder Wohngebiet Naftali (1 Kön 7,13f.40.45) oder Dan (2 Chr 2,13f), der verantwortlich war für die Kupfer-, Gold- und Silberarbeiten im Zusammenhang mit dem Tempelbau Salomos (2 Chr 2,13f; 4,11ff).

Pileser im Jahr 722. Der in der Zeit Davids und Salomos erwähnte König wird deshalb als Hiram I. bezeichnet.²⁵

Die einzigen außerbiblischen Angaben zu Hiram von Tyrus finden sich bisher bei Flavius Josephus.²⁶ Drei Angaben zur Datierung sind beachtenswert:

1. Hiram habe den *Jerusalem Tempel im 11. (Ant 8.62 [=8,5,3] od. 12. (Ctr. Ap 1.126) Jahr seiner Regierung gebaut.*²⁷ – Ist die Angabe richtig, dann wäre in Verbindung mit dem Tempelbaubeginn im 4. Jahr Salomos das Jahr 977 v.Chr. als Regierungsantrittsjahr des Hiram anzunehmen. Er hätte danach etwa 7 Jahre gleichzeitig mit David regiert.²⁸
2. Josephus datiert den Regierungsantritt des Hiram in das Jahr *155 vor der Gründung Karthagos*, die im 7. Jahr des tyrischen Königs Pugmalions erfolgte. – Sie wurde nach der römischen Chronologie früher im Jahr 814 v.Chr. angenommen, es mehren sich jedoch die Stimmen, die dafür das Jahr 825 v.Chr. ansetzen.²⁹ Man gelangt zu folgenden Daten:

Bei Gründung Karthagos	814	bzw.	825
Regierungsantritt Hiram	969		980
Tempelbau danach	957		968
3. Für Hiram nennt Josephus eine Regierungszeit von *34 Jahren*³⁰ und ein Lebensalter von 53 Jahren, d.h. bei Regierungsantritt wäre er 19 Jahre alt gewesen. Als Quelle für diese Daten nennt Josephus Menander³¹, der eine Geschichte der Phönizier vom Phönizischen ins Griechische übersetzt habe.

25 Vgl. H. Jacob Katzenstein, *The History of Tyre*. Jerusalem 1973, 77-115; Alberto R. Green, „David's Relation with Hiram: Biblical and Josephian Evidence for Tyrian Chronology“, *The Word of the Lord shall go Forth*. FS D.N. Freedmann, hg C.L. Meyers u. M.O'Connor. Winona lake, IN: Eisenbrauns 1983, 373-397; Herbert Donner, „Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Salomos: Zur gegenseitigen Abhängigkeit von Innen- und Außenpolitik“, *JNSL* 10 (1992) 43-50

26 *Antiquitates Judaica* 8.62 und *Contra Apionem* 1.126.

27 Josephus, *Antiquitates* VIII, 62 nennt 11 Jahre, *Contra Apionem* I, 126 sagt 12 Jahre; offen bleibt, ob sich dies auf den Baubeginn oder die Fertigstellung bezieht.

28 Katzenstein a.a.O. S. 83 erinnert jedoch an die Parallelität zu Salomo, der den Tempel in seinem 11. Jahr fertigstellte und ihn im 12. Jahr weihte (1 Kön 6,28; 8,2). Er vermutet, dass die Angaben für Hiram bei Josephus von den Daten Salomos abhängig und historisch nicht belastbar seien.

29 Nach E.H. Merrill, a.a.O.: *für 814*: Niese 1889; Gutschmidt 1890; Ruhl 1893; Thackeray 1926; Reinach-Blum 1930; Meyer 1931; Delaporte 1948. – *Für 825*: Liver 10953; Penuela 1954; Albright 1955; Lipinski 1970; Cross 1972; Katzenstein 1973.

30 Josephus, *Contra Apionem* I, 117 *Antiquitates* VIII, 62 (= 8,5,3)

31 Meander von Ephesus lebte wahrscheinlich im 2. Jhd. v.Chr. Daneben erwähnt Josephus auch den sonst nicht bekannten Dios als phönizischen Geschichtsschreiber. John van Seters, *In Search of History: Historiography and the Origins of Biblical History*. New Haven/London: YUP 1983, 195 vermutet, dass sich Josephus für die Darstellung der Beziehung von Hiram und Salomo auch auf die Geschichte Judas von Eupolemos stützt (zu Eupolemos: B.Z. Wacholder, *Eupolemos*, Monographs of the Hebrew Union College 3, Cincinnati/New York/Los Angeles/Jerusalem 1974, 282-85).

Nun lassen sich alle Angaben bei Josephus bezüglich seiner Quellen und ihrer historischen Belastbarkeit grundsätzlich hinterfragen. Sie stimmen in sich nicht überein und die Summen wirken errechnet. Dies führt zu erheblichen Unsicherheiten, da die dabei zugrunde gelegten Daten des Menander und Dios nicht überprüfbar sind.³² Trotz solcher unlösbaren Probleme scheinen die Angaben andererseits nicht völlig willkürlich und verfehlt zu sein und andere stehen nicht zur Verfügung. Geht man von ihnen aus, dann ergeben sich aus den Daten bei Josephus für Hiram verschiedene mögliche Regierungszeiten:

Bei Tempelbaubeginn im 11./12. Jahr	977 - 943
Bei Gründung ³³ Karthagos 825	980 - 947
[Bei Gründung ³⁴ Karthagos 814	969 - 936]

Für den Regierungsantritt des Hiram von Tyrus ist damit als frühester Zeitpunkt ein Jahr um 980 v.Chr. denkbar. Es gäbe dadurch eine maximale Überlapung mit der Regierung Davids von zehn Jahren.

Löst man sich von der tyrischen Chronologie mit der Rückrechnung von der Gründung Karthagos oder der Chronologie ausgehend von dem Synchronismus mit den damit verbundenen Unsicherheiten, so bleibt die Angabe der 34 Regierungsjahre für Hiram. Diese Zahl ist für eine Regierungszeit relativ hoch, sie ist allerdings textkritisch unstrittig. Insgesamt liegen die Angaben der Regierungszeiten in der Liste bei Josephus im Bereich des Üblichen. Ohne die Zahl extern bestätigen zu können, bleibt sie relativ vertrauenswürdig. Nach den biblischen Angaben 1 Kön 9,10-14 haben die Baumaßnahmen in Zusammenarbeit mit Salomo alles in allem einen Zeitraum von 20 Jahren gedauert. Salomo begann seine Aktivitäten in seinem vierten Jahr. Bei angenommenen 34 Regierungsjahren des Hiram bleiben so nach den innerbiblischen Angaben auch unabhängig von der

32 Die Liste der Regierungszeiten tyrischer Könige bei Josephus (nach Menander) von Gründung Karthagos im 7. Jahr Pugmalions bis Hiram I. ist textkritisch nicht eindeutig:

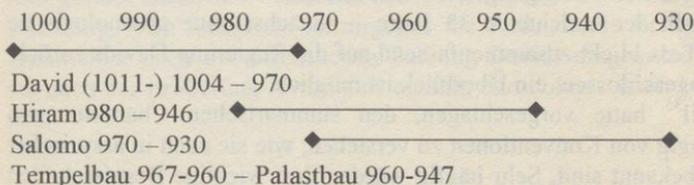
Textgruppe A	34	Hiram	Textgruppe B	34
	7	Balbazeros		17
	9	Abdasartos		9
	12	Eldest Usurper		-
	12	Astartos		12
	9	Asthartumos		9
8 Mon.		Phelles	8 Mon	
	32	Ithobalos		32
	6	Balezeros		6
	9	Mattenos		29
	7(+40)	Pugmalion		7(+40)
	137 + 8M	Summe d. Jahre		155 + 8M

33 so u.a. F.M. Cross, „An Interpretation of the Nora Stone“, *BASOR* 208 (1972), 13-19; Merrill, Eugene H., „The ‚Accession Year‘ and Davidic Chronology“, *Journal of ANE Society* 19 (1989), 101-112

34 so u.a.: W.F. Albright, „The New Assyro-Tyrian Synchronism and the Chronology of Tyre“, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 13 (1955) 1-9; Katzenstein, H. Jacob, *The History of Tyre*. Jerusalem 1973, 77-115..

Verbindung mit der absoluten Chronologie maximal zehn Jahre für die Zusammenarbeit mit David. Ausgehend von der für Salomo gewonnenen Datierung (970 – 930 v.Chr.) und losgelöst von der tyrischen Chronologie könnte damit seine Regierungszeit bei Ansetzung der bekannten 34 Regierungsjahre frühestens 980 v.Chr. begonnen haben, eher jedoch etwas später.

Nach diesen Überlegungen können die in 2 Sam 5 angesprochenen Baumaßnahmen in Zusammenarbeit mit Hiram erst im letzten Jahrzehnt der Regierung Davids erfolgt sein, kaum am Anfang seiner Herrschaft. Die Vorstellung, dass Hiram etwa gleichzeitig mit David an die Macht gekommen sei bzw. schon regierte, als David Jerusalem eroberte und dann auch gleich bereit war, Davids Baumaßnahmen zu betreuen und nach den 33 Regierungsjahren Davids noch 24 Jahre lang mit Salomo zusammenarbeitete, erscheint irrig. Es ergibt sich folgendes Bild:



Wie die Skizze verdeutlicht, hat Hiram von Tyrus danach während seiner ganzen Regierungszeit mit David und Salomo Handelsgeschäfte betrieben. David begann seine repräsentativen Baumaßnahmen erst im letzten Viertel seiner Regierung, Salomo von seinem vierten Jahr an. Die Initiative zu der Handelspartnerschaft ging anfangs von dem tyrischen König aus und war in beiderseitigem Interesse.

2. Zu chronologischen Fragen im 2. Samuelbuch

2.1. Literarische Sequenz und Chronologie in 2 Sam 5

Ein Blick auf den Kontext des Hiramverses in 2 Sam 5,11 zeigt, dass der ganze Abschnitt 2 Sam 5,1-16 einen summarischen Charakter aufweist. Nachdem 2 Sam 5,1-3 die öffentliche Salbung Davids zum König beschrieben ist – verbunden mit einer vertraglichen Regelung zwischen König und den Ältesten als den juristischen Vertretern der Stämme und Sippen Israels –, wird in 2 Sam 5,5 die Gesamtregierungszeit Davids mit 7 ½ Jahren in Hebron und 33 Jahren in Jerusalem angegeben. In den Versen 13-16 findet sich ferner eine Liste der in Jerusalem geborenen Söhne Davids. Diese summarischen Angaben setzten den Abschluss seiner Herrschaft notwendig voraus.

Auch die Notiz von dem Erkennen der „Bestätigung und Erhöhung des König-tums Davids“ durch Jahwe (5,12) setzt einen gewissen Verlauf der Regierung

voraus. Inhaltlich fasst sie die Ergebnisse in den erst nachfolgend erzählten Kriegen zusammen, u.a. auch die in den später erzählten Bürgerkriegen. Soll die Angabe in diesem Vers in Kontrast zu dem Schicksal des Königum Sauls verstanden sein, dann wäre hier eigentlich auch schon ein potentieller Nachfolger mitzudenken.

Der Abschnitt 2 Sam 5,4-16 scheint damit insgesamt aus der Retrospektive nach dem Ende der Regierung Davids geschrieben zu sein. Dazu gehört dann naheliegenderweise auch die ausdrückliche Erwähnung der Eroberung Jerusalems und des Umzugs Davids in diese Stadt (5,6-9). Beide Maßnahmen waren aus dem Rückblick auf die ganze Regierungszeit als markante Ereignisse angesehen. Dies wird dann auch für die Baumaßnahmen durch Hiram gelten. In dem summarischen Kontext von 2Sam 5 wäre es deshalb kaum notwendig oder naheliegend, die Angaben als mit der Anfangszeit der Regierung Davids verknüpft zu lesen, wie man es in den Auslegungen oft finden kann, sondern als bedeutsame Ereignisse innerhalb der berichteten 33 Jahre – zunächst ohne chronologische Einbindung. Der Text blickt zusammenfassend auf die Regierung Davids zurück. Diese erscheint abgeschlossen, ein Überblick ist möglich.

Eugene Merrill³⁵ hatte vorgeschlagen, den summarischen Charakter von 2 Sam 5 als abhängig von Konventionen zu verstehen, wie sie auch in assyrischer Königsannalistik bekannt sind. Sehr häufig würden dort wichtige Begebenheiten aus der gesamten Spanne einer Regierungszeit am Anfang so zusammengefasst, dass sie als Ereignisse des ersten Regierungsjahres erschienen. Ähnlich seien auch die hier berichteten Ereignisse kaum als zeitlich dichte Abfolge zu lesen. Dieser Vorschlag Merrills bestätigt die Beobachtung, dass literarische Sequenz in altorientalischen Texten nicht notwendig gleichzeitig als historische Abfolge missverstanden werden sollte.

Der Text in 2 Sam 5 weist jedoch durch nichts auf ein „Regierungsanfangsjahr“ Davids hin. Nach 2 Sam 2,10 dauerte das Königum des Saulssohnes Isch-Boschet lediglich zwei Jahre, die Herrschaft Davids in Hebron allerdings sieben (2 Sam 5,5). Noch z.Zt. Isch-Boschets war David auf Betreiben der Ältesten von Abner das Königum über ganz Israel angetragen worden. Darauf war ein verbindlicher Vertrag geschlossen worden und die Abmachungen sind mit einem Bundesmahl besiegelt worden (2 Sam 2,15). Nach der Ermordung Abners und Isch-Boschets wird die Bitte der Ältesten an David, König über ganz Israel zu sein, erneuert (2 Sam 5,1ff). Eine gewisse Trauerfrist für die Bestattung der Toten, an der sich David ebenfalls mit einer öffentlichen Klage über Abner beteiligt hat (2 Sam 3,33f; 4,12), wird dazwischen anzunehmen sein. Es ist aber kaum

35 Merrill, Eugene H., „The ‚Accession Year‘ and Davidic Chronology“, *Journal of ANE Society* 19 (1989) 101-112 [hg. Columbia University New York]. Merrill verweist auf Hayim Tadmor, „History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions“, *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis*, hg. F.M. Fales. Rom: Institutio per L'Oriente, 1981, 21ff.

vorstellbar, dass die Stelle des Herrschers in Israel danach für 5 1/2 Jahre vakant geblieben wäre. Die öffentliche Einsetzung Davids als König über ganz Israel wird nicht allzu lange nach den Trauerfeierlichkeiten anzusetzen sein. Der Text lässt erwarten, dass David die ersten Jahre „über ganz Israel“ von Hebron aus regierte, ein Zeitraum von etwa 4 – 5 Jahren ist dafür kaum zu hoch angesetzt. Die im Samueltext vorliegenden Angaben erwecken deshalb kaum den Eindruck, dass in 2 Sam 5,6-12 mit der Einnahme Jerusalems und den dortigen Baumaßnahmen ein Regierungsanfangsjahr Davids vorzustellen sei.

Die im Anschluss an die Liste der in Jerusalem geborenen Söhne Davids erzählten zwei siegreichen Schlachten gegen die Philister (2 Sam 5,17-25) wirken ebenfalls nicht so, dass sie von Jerusalem aus erfolgt wären oder gegen Jerusalem gerichtet gewesen wären. Vielmehr sind sie durch die Ernennung Davids zum König veranlasst: „Als die Philister hörten, dass man David zum König über Israel gesalbt hatte, ...“. Der Ort der Verteidigung ist die Bergfestung, Davids alte Fliehburg. Von Jerusalem ist nirgends die Rede. Diese Ereignisse sind zeitlich unmittelbar nach der öffentlichen Salbung Davids eingeordnet. Literarisch sind sie nach der Eroberung Jerusalems erzählt, chronologisch sind sie davor anzusetzen.

2.2. Weitere Beobachtungen zu historischen Angaben

Liest man die Kapitel im 2. Samuelbuch mit der Erwartung, dass die Ereignisse grundsätzlich in chronologischer Abfolge aufgeschrieben seien, dann ergeben sich eine Anzahl weiterer Schwierigkeiten. Nach 2 Sam 6,1 ist die Überführung der Bundeslade nach Jerusalem erfolgt, nachdem David „die ganze junge Mannschaft, dreißigtausend Mann noch einmal“ versammelt habe. Mit der jungen Mannschaft ist die Repräsentanz Israels als Stämmeheer angesprochen, die von den Ältesten als der zivilrechtlichen Repräsentanz zu unterscheiden ist. Die Angabe des *noch einmal* ist verwirrend. In den vorausgehenden Texten findet sich nämlich keine einzige Erwähnung, dass David als König das Stämmeheer Israel überhaupt einmal zusammengerufen hätte. Bei den unmittelbar vorher erwähnten zwei Philisterkämpfen spielt die Bergfestung die entscheidende Rolle. Sie ist der Ort, den David „mit seinen Männern“ auf der Flucht vor Saul als Refugium nutzte (1 Sam 22,1-4). Es ist anzunehmen, dass diese wendige und deshalb im Kampf für den Gegner gefährliche Berufarmee Davids (1 Sam 27,2; 2 Sam 17,8-10) auch hier den Kampf maßgeblich führte. Jedenfalls vermittelt der Text den Eindruck einer sehr wendigen Reaktion Davids und nicht den der erstmaligen Rekrutierung einer Armee aus allen Stämmen Israels (vgl. 1 Sam 13,5ff). Als ausschlaggebend für den Sieg wird ausdrücklich auf die besondere Hilfe durch Jahwe verwiesen. Mindestens ein solches Ereignis der Sammlung des Stämmeheeres wird aber mit diesem Einleitungssatz (2 Sam 6,1) vorausgesetzt. Da es ein solches nicht gibt, scheint dies Anlass für literarkritische Überlegungen zu bieten – auf alle Fälle wirkt es irritierend und unverständlich.

Der nächste Abschnitt mit der Dynastieverheißung durch den Propheten Nathan ist ebenfalls im Einleitungssatz (2 Sam 7,1) historisch eingeordnet: „Es geschah, als David in seinem Haus wohnte und Jahwe ihm Frieden geschaffen hatte von allen seinen Feinden ringsum. Da sprach er zu dem Propheten...“. Diese Hinführung klingt sachlich ähnlich wie der Einleitungssatz zu dem großen Dankpsalm im Finale des Buches (2 Sam 22,1): „David redete vor Jahwe diese Worte des Liedes zur Zeit, als Jahwe ihn errettet hatte aus der Hand aller seiner Feinde...“. Im dankbaren Rückblick auf Gottes Hilfe ist der Hinweis auf den umfassenden Frieden angebracht, hier wirkt er jedoch unverständlich, da ja erst im unmittelbar folgenden Kapitel 8 zusammenfassend von den großen und mehrjährigen Kriegen seiner Regierung die Rede ist, gegen die Moabiter, die Aramäerstaaten, die Edomiter. Danach wird 2 Sam 10 – 12 weiter ausführlich von dem langandauernden Ammoniterkrieg berichtet, in dessen Zusammenhang der Anlass für die innenpolitischen Spannungen und den daraus resultierenden Bürgerkriegen unter Anführung Absaloms und Schebas (2 Sam 13 – 20) gegeben wurde. Nimmt man den Einleitungssatz 2 Sam 7,1 in seiner inhaltlichen Aussage ernst, dann steuert er die Leserwartung dahin, die im folgenden beschriebene Dynastieverheißung als erst nach diesen Kriegszeiten erfolgt anzunehmen. Die literarische Sequenz der Texte und die ausdrückliche Angabe zur chronologischen Einordnung der im Text berichteten Ereignisse laufen nicht parallel.

Es ist ferner oft beobachtet worden, dass die Frage Davids nach den Überlebenden der Vorgängerdynastie Sauls in 2 Sam 9,1 chronologisch aus dem Rahmen fällt. Als einzige Person wird nur noch Mephiboschet gefunden, der körperlich behinderte Sohn Jonathans. Dies überrascht, denn elf Kapitel weiter im Text (2 Sam 21) existieren außer ihm noch sieben weitere männliche Nachkommen Sauls. Es wird deshalb in fast allen Kommentaren vorgeschlagen, die Ereignisse von 2 Sam 21 chronologisch vor denen in 2 Sam 9 zu lesen.

In diesem Text im Schlussteil des Samuelbuches wird außerdem eine bedrückende Hungersnot erwähnt, die mit einer Blutschuld wegen der Ermordung von Gibeonitern durch Saul in Zusammenhang gebracht ist (2 Sam 21). Sieben Sauliden werden dafür als Sühne hingerichtet, danach bekommt das Land seine Fruchtbarkeit zurück. Auch wenn sich das Ereignis nicht direkt datieren lässt, so wäre es chronologisch am Anfang der Regierungszeit Davids wesentlich besser verständlich als im Zusammenhang mit dem großen Dankgebet und seinen „Letzten Worten“, die in den beiden anschließenden Kapiteln berichtet werden.

Die in 2 Sam 21,15-22 und 23,8-39 erzählten Kriegserlebnisse gehören in die Zeit der Philisterauseinandersetzungen. Chronologisch passen diese Episoden am ehesten in die Anfangszeit Davids, wenn nicht noch in seine Zeit der Flucht vor Saul. Niemand wird sie parallel zur literarischen Abfolge chronologisch unmittelbar vor und nach den letzten Worten Davids einordnen wollen.

Die in 2 Sam 24 erwähnte Pest im Lande aufgrund des Zornes Gottes über Israel und der Sünde Davids wird auf Anweisung Jahwes durch ein Opfer gesühnt. Es ist erstaunlich, dass es für dieses Opfer in Jerusalem noch keinen geeigneten

Ort gibt. Ein solcher wird erst durch Prophetenwort und Engel festgestellt. Eine solche Situation ist außerordentlich schwer verständlich, wenn die Lade „Jahwe Zebaoths, der über den Cherubim thron“ bereits in Jerusalem anwesend wäre. Wo anders als in Zusammenhang mit dieser Lade, die gerade im Samuelbuch die Gegenwart Jahwes wie kein anderer Gegenstand repräsentiert, sollte der Ort der Sühne für Israel sein? Chronologisch sind die hier berichteten Ereignisse deshalb am ehesten verständlich, wenn man für den Zensus und das anschließende Sühneopfer auf der Tenne Araunas ein Datum vor der in 2 Sam 6 berichteten Überführung der Lade nach Jerusalem annimmt. Andererseits ist aufgrund der Route des Zensus von einer Zeit nach den großen imperialen Kriegen auszugehen.

3. Literarische Sequenz und Historiographie

3.1. Zum literarischen Aufbau im 2. Samuelbuch

Diese genannten und andere chronologischen Spannungen in der Anordnung der Texte haben immer wieder zu Korrekturversuchen Anlass gegeben. In meiner Arbeit zur Funktion der Schlusskapitel 2 Sam 21 – 24 für den Samuelkorpes hat sich ein überraschender Blick auf die Darstellung und Anordnung der Texte im 2. Samuelbuch eröffnet, der eine alternative Ausrichtung der Texte plausibel macht und so auch das scheinbare Durcheinander erklären kann. Da sie nur auf Englisch vorliegt, soll der Weg dazu hier kurz skizziert werden.³⁶

In der Geschichte der Interpretation des Samuelschlusses 2 Sam 21–24 war diesen Texten überwiegend mit großem Unverständnis begegnet worden. Als Einzelgeschichten wohl bearbeitet, wurden sie selten auf ihre Funktion im unmittelbaren Kontext und den weiteren Zusammenhang des Buches hin untersucht. Die früh erfolgte literarkritische Wertung als „kuriöses Anhängsel“ und den Zusammenhang zerstörenden Einschub in Davids Biographie ist durch die Thesen von Martin Noth zum „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ und von Leonhard Rost zur „Thronfolgegeschichte Davids“ derart erhärtet worden, dass sie sich bis in jüngste literarisch orientierte Veröffentlichungen hinein trotz eines artikulierten Unbehagens durchgehalten haben.

Es ist seit langem beobachtet worden, dass der Aufbau der Schlusskapitel trotz der harten Zusammenstellung solch unterschiedlicher Textgattungen wie Statistik, Poesie und Erzählung und trotz historisch-chronologisch sehr unterschiedlich anzusetzender Begebenheiten in einer einheitlichen Form nach den Prinzipien des Chiasmus erfolgt ist:

36 Herbert H. Klement, *II Samuel 21–24. Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*. Europäische Hochschulschriften XXIII/682. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2000.

A 21,1-14	Geschichte	kurz	Hungersnot wg <i>Sauls Schuld</i> , Strafe + Lösung
B 21,15-22	Liste	kurz	Sieger über vier Philisterriesen aus Gath
C 22,1-51	Poesie	lang	Davids Danklied <i>Theophanie – Rettung und Sieg</i>
C' 23,1-7	Poesie	kurz	Davids „Letzte Worte“ <i>Dynastie im Segen</i>
B' 23,8-39	Listen	lang	Davids Helden, Taten und Namen
A' 24,1-15	Geschichte	lang	Pest wg <i>Davids Schuld</i> , Opfer + Lösung

Durch den Ausgangspunkt der Interpretation bei der vorfindlichen Endgestalt statt einer der erst hypothetisch zu erschließenden Vorstufen wird den Einleitungs- und Abschlusstexten ein besonderes rhetorisches Gewicht beigemessen. Die Fragestellung nach der Relevanz des eigentümlich chiasmisch strukturierten Samuelschlusses mit seinen genremäßig und chronologisch so disparaten Materialien für das Buch, das er beschließt, stand damit neu im Raum. Dabei zeigte sich, dass James Flangan³⁷ für die Textgruppe 2 Sam 5,13 – 8,18 einen ähnlichen Aufbau beschrieben und diskutiert hatte:

A	5,13-16	Liste	Davids Söhnen, geboren in Jerusalem
B	5,17-25	Kriege	Siege über Philister
C	6,1-23	Geschichte	Lade JHWH-Zeaboths in Jerusalem <i>Heiligtum</i>
C'	7,1-29	Geschichte	Dynastieverheißung für David <i>Königshaus Davids</i>
B'	8,1-14	Kriege	Siege über alle Nachbarvölker
A'	8,15-18	Liste	Davids Minister

Für Flangan sind die Kapitel 6 und 7 durch die chiasmische Anordnung der Texteinheiten formal hervorgehoben. Inhaltlich begründen beide entscheidende, ja revolutionäre Neuerungen in dem vorher als Stämmeverband organisierten Israel. Es geht zum einen um die Etablierung des alten, die Stämme verbindenden Heiligtums der Lade in einem vormals kanaanäischen Ort, der als Stadt Davids ausdrücklich territorial bisher keinem Stamm zugerechnet kenntlich gemacht ist. Zur Einweihung sind die militärischen Repräsentanten der Stämme zu großen, nationalen und zentralen *Schelamim*-Opfern versammelt. Zum anderen geht es um die Bestätigung der davidischen Dynastie als legitimer Erbin des Vorgängerkönigshauses, das in der Rolle Michals repräsentiert und anwesend ist. Auch die grundsätzliche Problematik einer Monarchie in dem Stämmeverband Israel war durchaus noch nicht vergessen. Mit der literarischen Figur chiasmischer Anordnung werden beide Neuerungen positiv akzentuiert. In ihrer Verbindung argumentieren sie zugunsten einer Anerkennung davidischer und Jerusalemer Ansprüche in Israel. Beides erfährt erkennbar die Bestätigung durch Jahwe. Die Textanordnung zeige so deutlich eine zugunsten des Davidshauses argumentierende Tendenz.

Hierauf aufbauend hatte Walter Brueggemann³⁸ vorgeschlagen, die beiden bisher skizzierten chiasmisch aufgebauten Textgruppen im Samuelbuch aufeinander

37 James Flanagan, „Social Transformation and Ritual in 2 Samuel 6“, *The Word of the Lord shall Go Forth*. FS D.N. Freedman, ed. C.L. Meyers and M. O'Connor. Winona Lake IN: Eisenbrauns 1983, 361-371.

38 Walter Brueggemann, „2 Sam 21-24: An Appendix of Deconstruction“, *CBQ* 50 (1988) 383-397.

der zu beziehen. Er interpretiert dabei in der Gruppe des Schlussteils eine Korrektur und Kritik der anfangs propagierten „hohen Königsideologie“. Ausgehend von dieser Anregung zeigt sich bei sorgfältigem Lesen der Texte jedoch, dass die von Flanagan beschriebenen Listen, die offensichtlich eine strukturierende Funktion in der Anordnung der Texte haben, nicht nur in dieser Textgruppe, sondern je für sich zweimal vorkommen. So finden sich zwei Listen der Söhne Davids:

2 Sam 5,13-16	Söhne Davids in Jerusalem geboren
2 Sam 3,1-5	Söhne Davids in Hebron geboren

Auch die Aufstellung der verantwortlichen Minister des davidischen Reiches begegnet – oft zur Verwirrung der Exegeten mit geringen Veränderungen ebenfalls zweimal, einmal als Abschluss der von Flanagan beschriebenen sechsfachen Ringstruktur und damit als Übergang zu den Stoffen der sog. „Thronfolgegeschichte“ und dann wiederum als Trennmarker zwischen der „Thronfolgegeschichte“ und dem sog. „Appendix“:

2 Sam 8,15-18	Liste der Minister Davids
2 Sam 20,23-26	Liste der Minister Davids

Auffällig ist nun, dass mit den drei Doppellisten der königlichen *Prinzen*, der *Minister* und der *Krieger* Davids drei soziologisch signifikante Gruppen angesprochen sind. Alle drei stellen mit der Monarchie entstandene gesellschaftliche Einheiten dar, die es in der alten Stämme-gesellschaft Israels nicht geben konnte. Sie sind charakteristisch für die aufkommende neue Zeit. Die Söhneliste steht für die königliche Familie mit ihren Privilegien, Intrigen und gesellschaftlichen Ansprüchen. Sie ist eine gesellschaftliche Innovation ersten Ranges. Gerade weil die Idee eines durch Abstammung bestimmten Adels den Überzeugungen Israels diametral entgegensteht, ist kaum zu überschätzen, welche Bedeutung die berichteten Erlebnisse mit der neuen höfischen Lebensart haben. Ähnliches gilt für den Beamtenapparat. Die Listen der Minister Davids sind Kennzeichen der Zentralisierung von Legislative und Exekutive. Sie werden langfristig die Verantwortung der Ältesten für die Geschicke des Volkes ablösen. Ein Berufssoldatentum mit seinen Verdiensten und Privilegien, wie es in den Listen im Samuelschluss geehrt wird, hatte schon unter Saul angefangen (1 Sam 14,52b;22,7) und ist von David weiter ausgebaut worden (1 Sam 22,2;27,2f). Dass gerade diese drei die neue Zeit der Monarchie repräsentierenden Gruppen jeweils als Doppellisten erscheinen, lässt sich kaum als zufällig ansehen.

Dies gilt besonders, da zu beobachten ist, dass die Listen in einer den Text strukturierenden Weise eingefügt worden sind, und wird zusätzlich bestätigt, verdeutlicht man sich die innere Logik des sich durch das Doppelvorkommen ergebenden Gefüges der Texte:

3,1-5	Liste Söhne		
3,6-21	David König		
3,22-39	Tod von Sauls General Abner		
4,1-12	Tod von Sauls Sohn Ish-Boschets		
5,1-12	David König		
5,13-16	Liste Söhne		
5,17-25	Siege, Philister		
6,1-23	Lade in Jerusalem		
7,1-29	Dynastieverheißung		
8,1-14	Siege, alle		
8,15-18	Liste Minister		
9,1-13	Mephiboshet – Sauls Sohn		
10,1-12,31	Sünde Davids: Mord, Ehebruch		
13,1-19,44	Absalom-Aufstand {Krieg/Flucht}		
20,1-22	Sheba-Aufstand – Benjamins		
20,23-26	Liste Minister		
		21,1-14	Tod der Söhne Sauls Sünde Sauls {Hunger}
		21,15-22	Liste, Sieger über Philister
		22,1-51	Psalm Davids: Theophanie
		23,1-10	Letzte Worte: Davids Dyn.
		23,8-39	Sieger (gibborim) Davids, Liste
		24,1-25	Sünde Davids: Zensus {Pest}

Liest man die Doppellisten der Söhne bzw. Minister Davids als den Text strukturierend, dann bilden sie jeweils einen Ring um thematisch ausgerichtete Texte. Die dadurch entstehenden beiden Zentren akzentuieren den Tod der Sauliden bzw. die Sünde Davids und ihre Folgen für sein Haus. Diese beiden Themen finden sich wieder im äußeren narrativen Ring der Schlusseinheit des Samuelbuches. In dem strukturellen Gesamtaufbau zentral stehen die beiden theologisch hochbedeutsamen Kapitel über die Anfänge Jerusalems als Stadt Jahwe-Zebaots und den Beginn einer mit dem Davidshaus verbundenen ewigen dynastischen Erwartung. Beide Themen werden im Schlussteil wieder aufgegriffen, ebenfalls in der Struktur chiasmisch hervorgehoben, diesmal in poetischer Form. Damit zeigt sich der Chiasmus als die bestimmende Organisationsform der Makrostruktur in einer doppelten Ebene um 2Sa 5-8 als für den Zusammenhang von 2 Sam 3-20 maßgeblich. Diese Komposition stellt sich zudem als thematisch spiegelbildlich zu der des „Appendix“ dar.³⁹

3.2. Chiasmus in Makrostrukturen

Die vermisste chronologische Stringenz erklärt sich nicht aus Unachtsamkeit oder fehlender Intelligenz der Schreiber. Sie ist vielmehr in literarischen Konventionen begründet, die durch die abendländischen Leseerwartung eines linearen Textgefüges oft nicht wahrgenommen wurden. Parallelismus und chiasmische Formen in einfachen Sätzen der Poesie bzw. der gehobenen Sprache sind seit langem häufig beobachtet worden.⁴⁰ In antiker Literatur scheinen solche Aufbau-

³⁹ Ausführlicher beschrieben und diskutiert in H.H. Klement a.a.O., wie Anm. 36.

⁴⁰ Johannes Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen 1742, prägte den Begriff ‚Chiasmus‘; John Jebb, *Sacred Literature*, London 1820; Thomas Boys, *Tactica Sacra*, London

prinzipien allerdings wesentlich grundsätzlicher verbreitet gewesen zu sein, als bisher beobachtet worden war.⁴¹ Dabei wird deutlich, dass die Prinzipien des Parallelismus und des Chiasmus auch zur Strukturierung größerer literarischer Komplexe Anwendung gefunden haben. Seine Bedeutung für solche umfangreicheren Einheiten geht dabei über die eines bloß ästhetischen Stilmittels hinaus.

In der Einleitung zu dem Sammelband *Chiasmus in Antiquity* hebt der Herausgeber John Welch hervor, dass die weite Verbreitung des Chiasmus in der Antike als Indiz für unterschiedliche Vorstellungen des diskursiven Ideals anzusehen sei. Von modernen Autoren werde ein linearer Stil erwartet, „following a line of syllogistic or dialectic reasoning, or developing a continuous flow of ideas“ (12). Eine kreisende Gedankenführung und Wiederholungen werden möglichst vermieden. In antiken Kontexten repräsentiere Repetition und Redundanz jedoch eher die Regel als die Ausnahme. Parallelismus und Wiederholung zielen auf eine höhere Intensität der Aussage.⁴² Durch seine Funktion als mnemotechnisches Hilfsmittel⁴³ stelle der Chiasmus „die traditionelle, höhere Lehrform“ dar: „Memorable writing was also of special significance to the ancient world, where for many people literature was transmitted orally“ (12). Die Entwicklung und räumlich wie zeitlich weite Verbreitung dieser antiken Kunstform sei daher nicht zufällig, sondern aus ihrem Zusammenhang mit den Bedingungen mündlicher Tradierung zu verstehen. Der Gebrauch chiastischer Formen muss als angewandte Konvention verstanden werden. Die Frage nach dem Grad der Bewusstwerdung der Form ist dabei nicht wirklich relevant, die den Chiasmus bestimmenden Prinzipien bleiben in jedem Fall wirksam.

Die Form des Chiasmus stellt somit in der Antike eine einfache und praktikable Konvention bereit, Stoffe gedanklich zu ordnen, sowohl kurze Sätze wie umfangreichere Einheiten. Insbesondere für komplexere Formen des Chiasmus

1824; John Farbes, *Symmetrical Structure of Scripture*, Edinburgh 1854; Nils Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942.

- 41 Vgl. u.a. John W. Welch, *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*. Hildesheim: Gerstenberg 1981; darin die Aufsätze: Robert F. Smith, „Chiasm in Sumer-Akkadian“, 17-35; J.W. Welch, „Chiasmus in Ugaritic“, 36-49, und „Chiasmus in Ancient Greek and Latin Literatures“, 250-268; Bezalel Porten, „Structure and Chiasm in Aramaic Contracts and Letters“, 169-182; Yehuda T. Radday, „Chiasmus in Hebrew Biblical Literature“, 50-117. – Vgl. auch Angelica di Marco, „Der Chiasmus in der Bibel: Ein Beitrag zur strukturellen Stilistik“, *LinBib* 36 (1975) 21-97 [Teil 1]; 37 (1976) 49-68 [Teil 2]; 39 (1976) 37-85 [Teil 3]; 44 (1979) 3-70 [Teil 4]. Übers. aus *Il Chiasmo nella Bibbia*, [unpublished], Messina 1975.
- 42 J.W. Welch spricht von pädagogischer und ethischer Verstärkung durch Verdoppelung der Aussage.
- 43 Vgl. Eduard Nielsen, *Oral Tradition: A Modern Problem in Old Testament Introduction*. London: SCM 1954; Norbert Lofink, „Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4,5)“, *BZNF* 5 (1961) 199-201. Bei größerem Umfang wird allgemein von, im Rahmen der vorhandenen Konventionen, bewusster Anwendung auszugehen sein, so Angelico Di Marco 1979, 65ff.

gilt, dass diese als den Aufbau strukturierend und intentional anzusehen sind. David Freedmann⁴⁴ folgert deshalb, dass, wenn „inversion and balance on the one hand, and climactic centrality on the other“ zu erkennen seien, „these structures may add novel perspectives and unexpected dimension to the texts in which they appear“. Ein geschickter Autor könne durch diese Form „an emphatic focus on the center“ richten, „to elevate the importance of a central concept or to dramatize a radical shift of events at the turning-point“.⁴⁵ Gleichzeitig können dabei die anderen Teile der Einheit „be used with equal effectiveness as a framework through which the author may compare, contrast, juxtapose, complement, or complete each of the flanking elements in the chiasmic system. In addition, a marked degree of intensification can be introduced throughout the system both by building to a climax at the center as well as by strengthening each element individually upon its chiasmic repetition“ (10).

Das Erkennen chiasmischer Strukturen hat damit weitreichende Implikationen für die Analyse und Interpretation der betreffenden Texte. „Chiastic structure... is more than an artificial or artistic device... It is rather, and most remarkably so, a key to meaning. Not paying sufficient attention to it may result in failure to grasp the true theme“.⁴⁶ Für John Welch wird bei umfangreichen Texten der strukturelle Aufbau zu einem wesentlichen Teil der vermittelten Botschaft: „When chiasmus achieves the level of ordering thoughts and words throughout an entire pericope, or of a sustained unfolding of an artistic verbal expression, the character or form itself merges with the message and meaning of the passage“ (11). Gerade für biblische Texte, die häufig nach chiasmischen Prinzipien aufgebaut sind⁴⁷, ist diese Einsicht von zentraler Bedeutung. J.P. Fokkelman⁴⁸ schreibt: „Structuring is an operation which creates frameworks for the appearance of new meanings or for the correct assignment of meaning. To recognize a sentence, a speech, a sequence, or a scene as a series AB..N // A'B'..N' or ABC X C'B'A' opens new perspective on to that level and the layers beneath it, and it always yields a number of new discoveries.“

Seine Anwendung und weite Verbreitung ist sicher von mnemotechnischen Gesichtspunkten her zu verstehen. Aber auch ein gegenüber modernen Möglichkeiten wesentlich stärkeres Bewusstsein für den zum Schreiben zur Verfügung stehenden Raum mag seine Verwendung mitgeprägt haben. Bei einer Texterstellung, die gleichzeitig auch eine zu gestaltende Fläche mitbedenken muss, fließen sicher eher Gesichtspunkte der Symmetrie in die Logik der Textanordnung ein als es die Verfahren moderner Textproduktion nahelegen würden.

44 David N. Freedmann, „Preface“ zu J.W. Welch 1981.

45 J.W. Welch 1981, 10.

46 Y. Radday, 1981, 51.

47 Y. Radday, 1981, 51: „In short, chiasm was *de rigueur* in Biblical times“. A. Di Marco 1979, 45: „Die ... *Universalität* dieses Phänomens in der Bibel muss einfach beeindruckend“.

48 J.P. Fokkelman NAPS II, 1986, 10.

Die Zusammenhänge aspektiver Wirklichkeitsrezeption, wie sie Emma Brunner-Traut⁴⁹ in ihrem Buch über die „Frühformen des Erkennens“ beschrieben hatte, mögen ebenfalls eine Rolle bei der Ausgestaltung literarischer Formen wie den Chiasmus beigetragen haben. Das für moderne Leser ungewohnte Prinzip additiven Erfassens und binärer Gegenüberstellung fügt sich ein in ihre Beobachtungen von unterschiedlicher Wirklichkeitswahrnehmung des modernen Menschen zu der des antik-orientalischen. Ausgehend vom Beispiel Ägyptens⁵⁰, aber mit dem Anspruch wesentlich allgemeinerer Gültigkeit⁵¹, zeichnet Emma Brunner-Traut eine grundlegende Verschiedenheit traditionell abendländischer und antiker Wirklichkeitsrezeption⁵² nach, die sie für die alte Welt als „aspektivische“ der modernen „perspektivischen“ gegenüberstellt. Unter aspektivisch⁵³ versteht sie ein additives Aufnehmen der Erscheinungsformen. Es ist gekennzeichnet durch ein schrittweises Erfassen, als ein Nacheinander im Gegensatz zu einer Zusammenschau. Aspektivisches Sehen bringt die einzelnen Dinge jeweils nur bilateral in Beziehung und zeichnet sich dadurch aus, dass ein Gegenstand überschaut wird, indem seine Einzelteile begriffen und zu einem additiven Gefüge verbunden werden.

-
- 49 Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens: Am Beispiel Altägyptens*. Darmstadt: WBG²1992.
- 50 Jan Assmann, „Ein Gespräch im Goldhaus über Kunst“, *Gegengabe*. FS E. Brunner-Traut. Tübingen: Attempo 1992, 43-60: „Das Buch *Frühformen des Erkennens*... zieht die Summe aus jahrzehntelangen Forschungen“ (59). „Die kognitiven bzw. kognitionstheoretischen Tiefenschichten des Bildens und Formens schließlich bilden das Forschungsgebiet von Emma Brunner-Traut, deren Beiträge zur ägyptologischen Kunstanthropologie die bei weitem avancierteste und ausgearbeitetste Position darstellen“ (59).
- 51 Gültig u.a. für alle vorklassischen Kulturvölker, außerdem u.a. für die Kunst von Kindern und Deblen, wie auch in der Kunst etwa des modernen Expressionismus. J. Assmann 1992 unterscheidet zwischen Stil, Form und Aspekte: „Während sich der Begriff 'Stil' auf die Epochen- (Regionen-, Künstler-) spezifischen Züge eines Werkes bezieht und der Begriff 'Form' auf das spezifisch Ägyptische, erfaßt der Begriff 'Aspekte' wesentlich allgemeinere, ja geradezu universale 'Frühformen des Erkennens', die die ägyptische mit aller vorgriechischen Kunst sowie mit dem Bildschaffen von Kindern und geistig Behinderten gemein hat“ (58).
- 52 E. Brunner-Traut gebraucht den Terminus „Apperzeption“, definiert als „die Einbringung neuer Wahrnehmungen und Erfahrungen in den Empfindungs- und Kenntniszusammenhang, das seelische, erkennende und willensmäßige Verhalten neu auftretender Bewußtseinsinhalte, die urteilende Auslese und Ordnung eines Gegebenen“ (5).
- 53 Geprägt erstmalig in „Die Aspekte. Nachwort“ in H. Schäfer, *Von ägyptischer Kunst*, hg. E. Brunner-Traut, Wiesbaden 1963, 395-428. - „Aspekte, zumal in der Mehrzahl gebraucht, sind nur einzelne Anblicke, in denen sich die Sache jeweils von einem bestimmten Gesichtspunkt aus darstellt... Im Aspekt liegt ein Ordnungsprinzip... Im Aspekt ist immer enthalten, daß er einer unter anderen...ist. Es liegt in ihm ein Moment der Ergänzungsbedürftigkeit. Er verweist auf diese anderen Aspekte... Jeder ist einseitig. In jedem treten bestimmte Dinge schärfer hervor als in anderen... Keiner erhebt Anspruch auf Vollständigkeit“ (5).

Der aspektivischen steht die perspektivische Sicht gegenüber, die für Brunner-Traut in der Körperperspektive der Griechen erkenntlich wird, dann in der Renaissance einen neuen Impuls erhalten hat und sich im 19. Jahrhundert als dominierend in unserer Kultur durchgesetzt hat. Bei perspektivischer Betrachtung stehen alle Teile in einem Beziehungsgefüge zueinander. Wird ein Teil bewegt, hat das Auswirkungen auf alle anderen. Die einzelnen Teile werden in einer optischen Zusammenschau als einheitlicher Organismus wahrgenommen, nicht in einem additiven Nacheinander. „Die Perspektive bedeutet das ganzheitliche Erfassen eines Gegenstandes im Raum, ist letztlich dreidimensional angelegt... Die Aspektive zwingt zur additiven bzw. parataktischen Anordnung von räumlich oder zeitlich geordneten Phänomenen auf einer Fläche oder in einer Zeitebene, ist also mehr oder weniger zweidimensional orientiert“.⁵⁴

In aspektiver Konvention beispielsweise im Bereich der Kunst können die einzelnen Aspekte eines Gegenstandes im Nacheinander ohne Rücksicht auf die optische Wahrnehmung dargestellt werden: z.B. ein Korb und darüber sein Inhalt, jedes einzelne Teil für sich. Oder es kann die Vorderseite eines Schreins und darüber oder darunter seine Rückseite gezeigt werden. In einem einzigen ägyptischen Bild können Vogelperspektive, Frontalansicht und Innenliegendes und ein besonderes Detail gleichzeitig nebeneinandergestellt sein. Demgegenüber ist eine perspektivische Darstellung durch die Möglichkeiten des wahrnehmenden Auges eingeschränkt, das Obst im Korb kann gar nicht, höchstens angedeutet gemalt werden, die Rückseite eines Schreins gleichzeitig mit der Vorderseite zu zeigen, ist nicht möglich.

Die Aspektive hat darüber hinaus viele Möglichkeiten, sichtbare und auch unsichtbare Züge auszudrücken. Die Auswahl der Darstellung erschöpft sich nicht in der ego-zentrierten optischen Oberflächenwahrnehmung. Sie vermag vielmehr additiv auch das Wesenhafte und Qualitative gleichzeitig mit auszudrücken. Sie bleibt daher oft stärker dem Typischen als dem Konkreten verhaftet.⁵⁵ Dies kommt u.a. auch zum Tragen, wenn Erwachsene von Kindern immer als größer gemalt werden, selbst wenn die optisch-räumliche Perspektive es anders verlangt. In der byzantinischen Kunst wird Christus gerne als Weltenherrscher auf Goldhintergrund wiedergegeben. Es gebührt sich, ihn so darzustellen, denn ein Christus, dem nicht alle Macht im Himmel und auf Erden eigen ist, wäre nicht wirklich Christus.

Es wäre nun ein Missverständnis, dies als falsche oder defizitäre Darstellung anzusehen. Solche aspektivische Sicht kann vielmehr eine größere Seinskongruenz aufweisen, weil so die Dinge und Personen ihrem Wesen gemäßer wie-

54 so W.F. Reinecke, „Gedanken zur Herkunft der altägyptischen Mathematik“, *Orientalische Literaturzeitung* 86 (1991) 248-256, bes. 249.

55 Bekannte Beispiele sind die ägyptische Darstellungsweise z.B. des Pharaos oder die Ikonographie der byzantinische Kunst. Die Abweichung von dem Typus bringt das Besondere zum Ausdruck.

dergegeben werden können, als es eine bloße räumlich-perspektivische Darstellung der sichtbaren Oberfläche vermag. Das Obst im Korb, das über dem Korb schwebt, die Rückseite des Schreins, die neben der Vorderseite gezeigt wird, oder die Eltern auf dem Berg, die größer sind als die Kinder im Vordergrund, sind damit keine minderen Darstellungen, nur weil sie nicht den Gewohnheiten perspektivischer Apperzeption verpflichtet sind. Nach der in solchen Formen der Wiedergabe wirkenden Logik wäre ein Obstkorb, dessen Inhalt nicht zu sehen ist, oder Eltern, die auf dem Berg winzig erscheinen, als Verkürzung und Verfälschung der Wirklichkeit und damit als inadäquate, ja betrügerische und damit moralisch mindere Darstellung empfunden.⁵⁶

Nach Emma Brunner-Traut liegt bei dieser Unterscheidung von aspektivischer und perspektivischer Apperzeption nicht nur eine unterschiedliche Kunstauffassung vor. Für sie zeigt sich hierin ein genereller Wandel in der kognitiv-psychischen Wahrnehmung überhaupt⁵⁷. Ausgehend von Beobachtungen im Raum der Kunst demonstriert sie aspektivische Erkenntnisformen als ein allgemeines Muster von Wahrnehmung⁵⁸ anhand von Beispielen aus den Bereichen Medizin⁵⁹, Staatsverständnis, Rechtswesen⁶⁰, Geschichtsauffassung, Religion⁶¹, Mathematik⁶², Schrift und Literatur.

56 W.F. Reinecke 1991, 248: „Es kann keine Rede davon sein, daß Vertreter von Kulturen mit aspektivischer Betrachtungsweise - und das unterstreicht Brunner-Traut - oder einzelne Individuen nicht in der Lage wären logisch zu denken“.

57 E. Brunner-Traut 1992, 12: „Meine Behauptung ist aber die, daß sich die kognitiv-psychische Wahrnehmung, die zur Gewinnung des Gegenstandes führt, die Apperzeption, generell gewandelt hat“.

58 Die Onomastica Ägyptens und Babylons als Listenwissenschaft liefern für alle Bereiche Anschauungsmaterial, vgl. A. Alt, „Die Weisheit Salomos“, *TLZ* 76 (1951) 139-144 [= KS II. München: Beck 4/1978, 91-99].

59 Genannt wird als Beispiel das überraschende Fehlen eines Begriffes für den menschlichen Körper. Er kann im Ägyptischen nur als z.T. umfangreiche Aufzählung der verschiedenen Teile zur Sprache kommen. E. Brunner-Traut vermutet, dass dahinter nicht Unvermögen steht, sondern eine Ahnung von dem Verlust wesentlicher Aspekte, wenn man einen Menschenkörper mit nur einem einzigen Begriff belegen zu können glaubt. Der Verzicht auf eine Punktperspektive entspricht einem Empfinden für Unsachgemäßheit. Um Wirklichkeit seinskongruent wiederzugeben, reicht keine einfache Aussage, es müssen wenigstens zwei Aussagen in Beziehung und Spannung zueinandergestellt werden.

60 Hier wäre die Kasuistik zu nennen, die Präzedenzfälle referierte, um am Paradigma das Allgemeine zu erläutern ohne dieses je zu formulieren.

61 Vgl. die Hamburger Dissertation von Herbert Spiess, *Der Aufstieg eines Gottes - Untersuchungen zum Gott Thot bis zum Beginn des Neuen Reiches*. Diss Hamburg 1991. Spiess hat den Gedanken der Aspekte zur Grundlage seiner Arbeit gemacht hat: „Thot stellt sich dar als ein Komplex von Aspekten, die sich sogar z.T. gegenseitig ausschließen... Perspektive bedeutet die Zusammenschau der Teile ... als einen einheitlichen Organismus... In Bezug auf die Apperzeption einer Gottheit hieße das, die Gottheit in ihrer Ganzheit zu erfassen. Damit aber wäre die Gottheit ihrer Göttlichkeit entkleidet“ (170).

62 W.F. Reinecke 1991 weist auf, dass die Ägypter die Anwendung der pythagoräischen Regeln oder der Kreiszahl für die Flächenberechnung durch Addition von Rasterquadratflä-

Für die Darstellung von Geschichte entspricht es der modernen perspektivischen Apperzeption, sie in linearen und verflochtenen Zusammenhängen darzustellen, während eine aspektivische Sicht stärker auf Typisches Wert legt und die für den Zusammenhang wichtigen Aspekte additiv und dual nebeneinander reiht. Es entsteht so ein Gesamtbild als Collage von Aspekten, ohne zu einer zusammenfassenden Schlussfolgerung oder Formel durchzustößen.⁶³

Diese aspektivische Apperzeption lässt sich u.a. in der Wiedergabe von Gedanken in chiasmischen Formen ausgedrückt sehen.⁶⁴ Wie im aspektivischen Ansatz eine Definition, ein Spitzensatz oder eine alles bündelnde Schlussformel als Verkürzung des Wirklichen erscheint und vermieden wird, wird auch in chiasmischen Strukturen die Aussage in Spannung gehalten, sowohl im binären Gegenüber innerhalb der Ringe wie auch in der Polarität von Innen und Außen. Dies führt dazu, dass sich die Aussageebenen innerhalb des Chiasmus ständig wieder untereinander rückkoppeln lassen. Bleibt die Aussageintention innerhalb der Ringe u.U. ausgewogen, so zeigt sie sich durch die Spannung von Peripherie und Zentrum letztlich doch nicht unentschieden.⁶⁵ Trotzdem wird die Zielangabe im Zentrum der chiasmischen Strukturierung nicht als statische, mono-tendenzielle Festlegung zu verstehen sein, sondern als in Relation stehend und damit lebendiger. Die Aussageintention wird eingebettet in ein „einerseits-andererseits“, ein „sowohl-als auch“. Dadurch erscheint sie allerdings nicht als in Relativität aufgehoben, sondern die Textintention⁶⁶ zeigt sich in der zentralen Positionierung

chen erreicht haben, ohne je eine Formel in Anwendung zu bringen: „So ließen sich aus der Mathematik noch manche Beispiele für eine triviale Lösung komplizierter Probleme geben, die alle gemeinsam haben, daß man nämlich alles soweit wie möglich in begreifbare Teile zerlegt.... also nach dem Prinzip der Aspekte handelte“ (256).

- 63 Für E. Brunner-Traut (1992, 108ff.194f) sei eine Ausnahme lediglich in den lange Räume überblickenden israelitischen Geschichtswerken zu sehen. Monotheismus und eine übergreifende Geschichtskonzeption scheinen offensichtlich aufeinander bezogen zu sein.
- 64 Vgl. auch das Kapitel „Chiasmus und Aspekte“ in H.H. Klement, wie Anm. 27, S. 86-98.
- 65 Vgl. Angelico di Marco 1979: „Die chiasmische Struktur dient dazu, einigen Ideen Relief zu geben; entweder denen an den äußeren Rändern oder denen im Zentrum oder beiden; gewöhnlich ist der Mittelpunkt der wichtigste“ (53). „Der Chiasmus ist keine einfache künstlerische Verschönerung, sondern ein Schlüssel zur Bedeutung, weil die Parteien sich gegenseitig erhellen, zueinander komplementär sind“ (55). „Der Chiasmus hilft, den Sinn der abhängigen Parteien zu verstehen, selbst wenn eine logische Verbindung zwischen ihnen fehlt“ (55). „Die Beziehung der chiasmischen Parteien untereinander ist dem Gesicht im Spiegel vergleichbar: Der zweite Teil bildet eine gewisse Reaktion auf den ersten“ (53). „Der Chiasmus hat dynamischen Charakter... Er erreicht, daß eine Ausdrucksform bewegter, weniger statisch wird und eleganter erscheint, oder besser noch, mehr Ausdrucksform erlangt. Er ist also ein Stilmittel, das der Monotonie entgegenwirkt, die der Parallelismus mit sich bringen könnte, indem er Lebendigkeit und Plastizität hinzufügt“ (54).
- 66 Postmodernen Exegeseansätzen, die den Sinn eines Textes als notwendig abhängig vom Rezipienten bzw. als das Ergebnis der Interaktion des Rezipienten mit dem Text verstehen, ist entgegenzuhalten, dass die Sequenz einer Aussage durchaus die Intention zeigen kann; vgl. Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*. JSOT.S 70. Sheffield: Almond 1989, 10:

durch den Nachweis der Abwägungsvorgänge als um so gewisseres Ergebnis, allerdings ohne diese damit zu vergessen. Damit ist die Gesamtaussage einschließlich des Abwägungsprozesses offener als es ein thetischer Schlusssatz sein könnte. Es zeigt sich darin eine Ahnung davon, dass die Wirklichkeit immer größer ist als unsere Sätze, sie von Menschen eigentlich nur angenähert, nicht abschließend erfasst werden kann.

3.3. Vorschlag für eine Rekonstruktion der historischen Abfolge

Das Erkennen der chiasmatischen Anordnung der Textgruppe 2 Sam 3-24 verdeutlicht nun, dass die Aussageintention der Texte kaum durch eine primär linear-chronologische Lesart erfasst werden kann. Die Erwartung einer den Wünschen moderner Geschichtsschreiber entsprechenden kalendarischen Darstellung ist verfehlt. Vielmehr zeigt sich, dass ein theologisches und wohl auch apologetisches Interesse zugunsten des Davidshauses und Jerusalems als Ort des zentralen Heiligtums die Strukturierung des Buches bestimmt hat.

Dies bedeutet nun keineswegs, dass die berichteten einzelnen Ereignisse nicht historisch verstanden oder gemeint wären und auch so gelesen werden sollten. Vielmehr sind im Rahmen einer chiasmatischen Anordnung die in den Texten enthaltenen inhaltlichen Angaben zu den Ereignissen und die Sätze, die die Einheiten historisch einordnen, ernst zu nehmen. Dadurch wird eine chronologische Abfolge der Ereignisse vorstellbar, die sich von der literarischen Sequenz jedoch unterscheidet:

1008	Berith mit Ältesten – Öffentliche Königssalbung	2 Sam 5,3
	Philisterkämpfe	2 Sam 5,17-25; 8,1
	? Hungersnot - Tötung der Sauliden	2 Sam 21,1-14
1004	Einnahme Jerusalems	2 Sam 5,6-9
	? Mephiboschet zu David	2 Sam 9
	? Moabiterkrieg	2 Sam 8,2
	Ammoniterkriege	2 Sam 10-12
	Aramäerkriege	2 Sam 8,3-11
	? Edomiterkrieg	2 Sam 8,13-14; 1 Kön 11,14-17
	? Zensus - bis Sidon/Tyrus	2 Sam 24,1-8
	Mord an Adonia - ab 2 Sam 13-19: ca. 10-12 Jahre	2 Sam 13-14
	Lade nach Jerusalem	2 Sam 6
	Aufstand Israels und Judas (Absalom)	2 Sam 15-19
	Aufstand Israels (Scheba)	2 Sam 20
978	Hirams Baumaßnahmen	2 Sam 5,11

„The subject-matter, themes and values of the narrative cannot exist separately from the techniques. It is through the techniques that the meaning of the facts of the narrative is determined. Techniques and forms can emphasize or minimize narrative materials, bring a topic into foreground or push it into background.“; vgl. Klement, Herbert H., „Postmoderne Exegese und der Theologische Wahrheitsanspruch“; *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, hg. In dem Berichtsband der 11. AfTeT-Studienkonferenz 1999. Wuppertal: Brockhaus 2000, 46-71.

Dynastieverheißung durch Nathan (7,2)
 inhaltlich bereits in 1 Sam 24,5 u. 25,28-31
 970/1 Regierungsantritt Salomos

2 Sam 7

1 Kön 1-2

Diese Rekonstruktion der Abfolge der Ereignisse nimmt die in den Texten gegebenen inhaltlichen Angaben und Hinweise zu chronologischen Bezügen ernst. So werden die in 2 Sam 5,17ff berichteten Philisterauseinandersetzungen unmittelbar nach der Ernennung Davids zum König über ganz Israel angesetzt, wie es der Text ausdrücklich sagt, nicht nach der Eroberung Jerusalems. Schon Albrecht Alt hatte beschrieben, dass die Ausschaltung der Macht der Philister eine Voraussetzung der Einnahme Jerusalems durch David war.⁶⁷ Die Notiz in 2 Sam 8,1, dass David „nach diesem“ den Philistern „die Handschellen“ entwandt⁶⁸, knüpft innerhalb des Chiasmus sachlich logisch und sinnvoll an die in 2 Sam 5,25 berichteten Philistersiege an, nicht an die Dynastieverheißung in 2 Sam 7, in der die Baumaßen Hiram in Jerusalem bereits vorausgesetzt sind.⁶⁹

Die Hungersnot und Tötung der sieben Sauliden in Gibeon wird am ehesten in der Anfangszeit Davids erfolgt sein, vielleicht sogar noch in der vorjerusalemener Zeit. Die in diesem Zusammenhang berichtete Bestattung Sauls und Jonathans in der Familiengrablege macht Sinn, wenn sie relativ früh nach dem Antritt der Alinherrschaft Davids erfolgt ist (vgl. 2 Sam 1,17ff; 2,4ff).

Bei den Ammoniterkämpfen ist Jerusalem Ausgangsort des Kampfes (2 Sam 10,14). Die Aramäerkämpfe haben ein eigenes Gewicht, in der biblischen Darstellung sind sie durch eine Verbindung mit den Ammonitern wohl in Erwartung schnellen Erfolges ausgelöst worden. Die Überwindung des aramäischen Klein-Imperiums Hadad-Esers hat mehr als ein Jahr in Anspruch genommen, erst danach war der endgültige Sieg Davids auch über die Stadt Amman möglich. Für die Einordnung der Kriege mit den Moabitern und Edomitern ergibt sich kein direkter Anhaltspunkt im Text. Vielleicht sind sie im Zusammenhang mit den Ammoniterauseinandersetzungen erfolgt. In der Abfolge der Kriegsliste in 2 Sam 8 sind die Moabiter gleich nach den Philistern und vor den Aramäern erwähnt (8,2), die Edomiter danach (8,13f). Nimmt man diese Sequenz nicht als literarisches Stilmittel, dass die Aramäer in eine zentrale Position rückt, sondern als Hinweis auf eine chronologische Abfolge, dann wäre es eventuell denkbar, dass der Spionageverdacht der Ammoniter gegen Davids Beileidsgesandtschaft vielleicht auch dadurch begründet gewesen sein mag (2 Sam 10,3). Die Texte selbst geben jedoch darauf keinen Hinweis, allerdings auch nicht auf einen Anlass für Davids Kämpfe mit den Moabitern oder den Edomitern.

67 Vgl. Albrecht Alt, „Jerusalems Aufstieg“, *KS III*. München: Beck ²1968, 243-257 [= *ZDMG* 79 (1925) 1-19].

68 mit denen sie Israel gebändigt hatten. Die Texte sprechen von keiner Eroberung der Philisterstädte, lediglich von der Befreiung von ihrem Joch.

69 Ähnlich knüpft 2 Sam 24,1ff.25 an 2 Sam 21,1ff.14 an, nicht an die Liste vorher oder das Sterbebettbild Davids in 2 Sam 23.

In dem Text über den Zensus ist die Ausdehnung des Reiches nach Beendigung der großen Aramäerkämpfe vorausgesetzt, jedoch gibt es noch kein ausgesprochenes Heiligtum Jahwes in Jerusalem. Die Überführung der Lade nach Jerusalem wird danach anzusetzen sein. Die Notiz in 2 Sam 6,1 spricht von einer nachmaligen Versammlung des Heeres Israels, also einem Zeitpunkt nach der Bewährung dieses Heeres und dem Abschluss seines Einsatzes. Für die Zeit von dem Mord an Amnon bis zum Ende der Absalomkämpfe sind ca. 10 – 12 Jahre anzunehmen. Bei dem Aufstand Absaloms befindet sich die Lade bereits in Jerusalem.⁷⁰ Der Aufstand Schebas von Benjamin wird mit den Folgen der gescheiterten Absalomrevolte begründet.

Beide Aufstände dokumentieren eine große Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der Regierung Davids. Diese mag auch durch den Zensus mitverursacht sein. Defizite Davids bei der Rechtssprechung sind im Zusammenhang mit Absalom genannt (2 Sam 15,3; vgl. 1 Sam 8,5). Die aktive Beteiligung des „weisen“ Ratgebers Ahitophel, der wohl als Großvater Bathsebas und Urgroßvater Salomos anzusehen ist (vgl. 2 Sam 11,3; 23,34)⁷¹, mag sich persönlich auch durch Davids Verhalten beim Ehebruch und Mord an dem Hethiter Uria begründen, zumindest ist auffälligerweise als erste „Regierungsmaßnahme“ Absaloms die demonstrative Schändung der zehn zurückgebliebenen Frauen Davids berichtet. Die Morde an den Repräsentanten der Saulherrschaft sind David nützlich gewesen und zeitgenössisch ihm wohl auch angelastet worden. Nach dem *Cui-bono*-Prinzip steht David unter dem Verdacht der Beteiligung, wenn vielleicht auch nur in der Form passiver Erwartung. Es gibt keinen Grund, anzunehmen, dass Saul und seine Familie in den Stämmen zeitgenössisch nicht geachtet gewesen wären (vgl. 2 Sam 16,5ff; 20,2). Die Texte sagen, er sei nicht vom Volk, sondern von Gott verworfen worden. Sie weisen gerade in diesen Zusammenhängen eine deutliche pro-davidische apologetische Tendenz auf.⁷²

Für die Baumaßnahmen durch den Phönizierkönig Hiram ist der Ausbau und die Etablierung des davidischen Imperiums als Voraussetzung ebenfalls am wahrscheinlichsten. Bei Hiram's Regierungsantritt war die gefestigte Jerusalemer Herrschaft eine Tatsache, die ihn zu der sich so lukrativ entwickelnden Kooperation veranlasst hat. Was bei dieser zeitlichen Einordnung nun überrascht, ist die Datierung der Nathansverheißung in 2 Sam 7 relativ am Ende der Regierung Davids. Der Text setzt argumentativ die Baumaßnahmen des Hiram als abgeschlos-

70 Anders E.H. Merrill, der wegen der Notiz in 1 Chr 15,1 die Überführung der Lade nach Jerusalem nach den Baumaßnahmen Hiram's ansetzt. Dies erscheint mir jedoch unnötig. Vgl. Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*. Grand Rapids: Baker^s 1994 (=1987), 239.

71 So schon J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*. Berlin: Reimer^s 1899, 257.

72 Vgl. u.a. Robert P. Gordon, „Covenant and Apology“, *PIBA* 13 (1990) 24-34; P. Kyle McCarter, „The Apology of David“, *JBL* 99 (1980) 489-504 Keith W. Whitelam, „The Defence of David“, *JOT* 29 (1984) 61-87.

sen voraus (2 Sam 7,2). Diese zeitliche Einordnung stimmt allerdings mit dem Einleitungssatz zu dem Kapitel überein, der von einem Termin nach Abschluss aller Feindseligkeiten und einer Friedenszeit spricht. Da das 2. Samuelbuch schon vorher vom Rückblick auf das Ganze der davidischen Regierung her geschrieben ist (2 Sam 5,4ff.13ff), ist es bei der beschriebenen Makrostrukturierung nicht unerwartet, auch 2 Sam 7,1 entsprechend zu lesen. Die Dynastieverheißung für David und sein Haus ist ein höchst bedeutsames Geschehen. Inhaltlich ist bereits die Kenntnis von Königsverheißungen für David vorausgesetzt, z.B. in Texten wie in den Worten Abigails 1 Sam 25,28ff, den Argumenten der Freunde Davids in 1 Sam 24,5 oder auch in Sauls Rede 1 Sam 24,21. Die Dynastieverheißung durch den Prophet Nathan wäre nach 2 Sam 7,1 chronologisch wie die Angaben der Überschrift 2 Sam 22,1 am Ende der Regierung Davids einzuordnen.

4. Historiographische Anmerkungen

Bei den oft umfangreichen Rekonstruktionen literarkritischer Schichtungen in den Samuelbüchern wurde weitgehend von Beobachtungen an Einzelsätzen und -texten oder an thematischen Textblöcken ausgegangen. Im Rahmen der jeweiligen unterschiedlichen Schulhypothesen werden sie bis heute weitergeschrieben.⁷³ Dabei wurde selten der Aufbau und die Anordnung des Buchganzen und die darin erkennbare Rhetorik zum Ausgangspunkt der Überlegungen genommen.

Die hier beobachtete Anordnung auch von größeren Einheiten in der Form des chiasmatischen Parallelismus greift frühere Ansätze zu einzelnen Textabschnitten auf und führt sie bezogen auf das Buchganze weiter. Die darin erkennbare Logik erweist sich als in Übereinstimmung mit altorientalischen Konventionen. Aus den sich so ergebenden Textzentren lässt sich auf die Intention der Texte schließen. Danach gehörte es offensichtlich zum vorrangigen Interesse dieser Textanordnung, die göttliche Berufung und Legitimation Davids darzustellen. Die vorgeschlagene Rekonstruktion der historischen Abläufe davidischer Herrschaft ist möglich geworden, weil die Texte nicht nach der modernen Erwartung einer linearchronologischen Anordnung gelesen wurden. Literarische und chronologische Sequenz laufen nicht parallel. Die Texte über die Regierung Davids in Jerusalem konzentrieren sich darauf, nachzuzeichnen, warum das Haus Davids trotz der mit der Monarchie verbundenen Probleme die von Jahwe gewünschte Kö-

73 Für J. Alberto Soggin, *A History of Ancient Israel*. Philadelphia: Westminster 1984 sind die Quellen etwas konfus (S. 56); Herbert Donner, „Israel und Tyrus im Zeitalter Davids und Salomos. Zur gegenseitigen Abhängigkeit von Innen- und Außenpolitik“, *JNSL* (1982) 43-52 hält die Hiram-Notiz in 2 Sam 5,11 für ahistorisch, weil sie spätere Verhältnisse in die davidische Zeit zurückprojiziert; vgl. ders., „The Interdependence of Internal Affairs and Foreign Policy during the Davidic-Solomonic Period (with special regard to the Phoenician Coast)“, *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays*, hg Tomoo Ishida. Tokyo 1982, 206-213; ders., „Israel im Zeitalter Davids und Salomos: Zur gegenseitigen Abhängigkeit von Innen- und Außenpolitik“, *JNSL* 10 (1992) 43-50.

nigsdynastie sei. Dies wird einerseits argumentiert im Kontrast zur Problematisierung der Etablierung eines irdischen Königtums in Israel überhaupt (1 Sam 8,7; 10,19; 12,12), andererseits gegenüber möglichen Ansprüchen der Vorgängerdynastie Sauls (2 Sam 7,11-16; 22,44.47-51; 23,5; vgl. 1 Sam 2,8.10).

Hieraus zu folgern, dass solche theologischen oder apologetisch ausgerichteten Texte deshalb historisch nicht aussagekräftig wären, kann nicht nachvollzogen werden. Das Gegenteil scheint richtiger zu sein.⁷⁴ Eine interesselose Geschichtsschreibung kann es nicht geben. Bereits jede Form der Auswahl – Vollständigkeit für eine historische Darstellung zu beanspruchen wäre illusionär – impliziert bereits Interpretationen, die nach Kriterien und aufgrund von Motivationen erfolgen, die über das Historisch-Buchhalterische und Zufällige hinausgehen.⁷⁵ In biblischer Historiographie bilden die historische und die theologische Aussage eine Einheit.⁷⁶ Beides kann unterschieden, aber nicht gegeneinander ausgespielt werden. Interessefreie Geschichtsschreibung – Historiographie um ihrer selbst willen – hat es in Israel nie gegeben.⁷⁷ Jedoch auch mit der hier beobachteten apologetischen Tendenz zeichnen die Texte ein schlüssiges und überzeugendes historisches Bild.⁷⁸

Die Verknüpfung der aus den innerbiblischen Angaben gewonnenen Vorstellung mit einer absoluten Chronologie ist mit der gegebenen Unschärfe des derzeitigen Kenntnisstandes möglich. Es vermitteln sich dadurch plausible Einblicke in die davidisch-salomonische Zeit. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass die Beob-

74 Vgl. Klement, Herbert H., „Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments“, *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Berichtsband der 9. AfeT-Studienkonferenz 1995, hg. G. Maier, Wuppertal/Zürich: Brockhaus 1996, 81-101; = engl. „Modern Literary-Critical Research and the Historicity of the Old Testament“, *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, hg. V. Philips Long, Sources for Biblical and Theological Study VII, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1999, 439-459.

75 vgl. zur Geschichtshermeneutik u.a. Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft – Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp³1995.

76 McConville, J. Gordon, *Teach Yourself – The Old Testament*, London: Hodder Headline 1996, 152: „History is an important dimension in the Old Testament. God met Israel in particular times and places, and the memory of these is central in their religious experience“. – Wenham, Gordon, „History and the Old Testament“, *History, Criticism and Faith*, hg. Colin Brown, Leicester: IVP 1976, 14: „The religious teaching of the Old Testament cannot be divorced from the history, for the theology of the Old Testament depends on the history.“ (S. 14).

77 Westermans Idee, die Unterscheidung einer „einfachen Geschichtsschreibung“ von der „Geschichtsdeutung“ zu einem Kriterium literarkritischer Quellenscheidung machen zu wollen, kann nur verwundern: Claus Westermann, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?* Gütersloh: Chr. Kaiser 1994.

78 Vgl. Jens Bruun Kofoed, „Epistemology, Historiographical Method, and the Copenhagen School“, Script zum Seminar der Facharbeitsgruppe AT im AfeT (FAGAT) am 19.03.1999, zur grundsätzlichen Bestreitung des Wertes schriftlicher Quellen für die Darstellung der Geschichte Israel.

achtungen zum spezifischen historiographischen Charakter der Texte im 2. Samuelbuch davon unabhängig gewonnen sind. In der Zusammenschau lösen sich allerdings eine Reihe von exegetischen Schwierigkeiten, die aus der Erwartung einer linearchronologischen Aneinanderreihung entstanden waren.⁷⁹

Traditionell ist den Schlusskapiteln des Samuelbuches in ihrer chiastischen Anordnung häufig mit Unverständnis begegnet worden. In der hier vorgeschlagenen Textinterpretation erscheint der Charakter der Textordnung nach Form und Inhalt in Übereinstimmung mit dem Rest des Buches. Die beobachtete Textanordnung zeigt eine letztmalige Gegenüberstellung von Saul und David. Dies verriet für diejenigen, die dafür verantwortlich sind, ein Interesse, dass für die Anerkennung der davidischer Herrschaft angesichts möglicher Ansprüche der Vorgängerdynastie wirbt. Dies ist auffällig. Ein solches sich in der Makrostruktur darstellendes Leitthema⁸⁰ spricht für eine frühe Abfassungszeit des Samuelbuches einschließlich der Schlusskapitel.⁸¹ Der Nachweis der Schuldlosigkeit Davids am Untergang Sauls und die Betonung der Erwählung Davids als König „nach dem Herzen Jahwes“ gerade trotz seiner bekannten Verfehlungen macht historisch ebenfalls kaum Sinn nach der Etablierung der politisch und wirtschaftlich so erfolgreichen Omridynastie im Nordreich oder nach dem Untergang Samarias mit der darauf folgenden davidischen Alleinherrschaft. Für eine Zeit nach dem Exil mit seiner davidisch-messianischen Erwartung kann eine solche Argumentation ebenfalls kaum wahrscheinlich gemacht werden. Die von dem Verfasser offensichtlich empfundene Notwendigkeit des apologetischen Tones spricht für eine relativ frühe Abfassungszeit. Das gesellschaftliche Umfeld in der Zeit Salomos, vor oder relativ kurz nach der Teilung des Reiches unter Rehabeam

79 So rekonstruierte Karl Budde in seinem einflussreichen Samuelkommentar ausgehend von chronologischen Unstimmigkeiten im 2. Samuelbuch sieben Redaktionsphasen, um das jetzige „Durcheinander“ zu erklären: Karl Budde, *Die Bücher Samuel*. KHAT VIII. Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, 1902.

80 Gegenüberstellung von Saul und David bestimmt den Aufbau des ganzen Buches 1. Und 2. Samuel, die Darstellung Davids 2 Sam 3-20 (vgl. o.a. Skizze) und den Aufbau der Schlusskapitel.

81 Ishida, Timoo, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*. BZAW 142. Berlin 1977 vertritt, dass prinzipielle Widerstände gegen das Königtum nur bei Einführung der monarchischen Gesellschaft zu erwarten wären, und spricht sich für eine frühe Datierung der antimonarchischen Texte in Samuel aus; er datiert 1 Sam 9 -10,16 sogar zu Lebezeiten Sauls. Für salomonische Ansetzung von 1 Sam 16 - 2 Sam 7 vgl. Artur Weiser, „Die Legitimation des Königs David: Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg“, *VT* 16 (1966) 325-354, ähnlich J.H. Grønbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1 Sam 15 - 2 Sam 5): Tradition und Komposition*. Acta Theologica Danica 10. Copenhagen: Munksgaard 1971. Für frühe Ansetzung der Texte der sog. Thronfolgegeschichte u.a. L. Rost 1926 (Augenzeugenbericht), G. v. Rad 1958 (salomonisch), R.N. Whybray 1968 (früh-salomonisch) u.v.a.

erscheint dafür als durchaus wahrscheinlich.⁸² Eine definitive Aussage aufgrund interner Evidenz allein ist allerdings kaum zu gewinnen. Die Möglichkeit früher Abfassung des ganzen Textgefüges erscheint angesichts des sich im strukturellen Aufbau spiegelnden Interesses an der Legitimität Davids gegenüber den Ansprüchen Sauls (und gegenüber einer prinzipiellen Infragestellung des Königtums an sich) jedoch als die wahrscheinlichste. Damit wäre durch relative Nähe zu den Ereignissen die historische Verlässlichkeit ebenfalls als hoch einzuschätzen.

82 Vgl. 1 Kön 12,16 mit dem gescheiterten Aufstand Shebas 2 Sam 20,1. Nach Martin Noth (1943) beginnt mit 1 Kön 12 die Chronologie des Dtr. Schon J.G. Eichhorn²1790 hat die Kapitel über Salomo als von dem Rest des Königebuches verschieden angesehen. Den meisten Argumenten für eine Verbindung von 1 Kön 1-2 mit den Samueltexten wäre bei einer literarisch eigenständigen Einheit 1 Kön 1-12 neben 1-2 Sam Rechnung getragen, ohne 2 Sam 21-24 als Abschluss des Samuelbuches infrage zu stellen.

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

1. Einleitung.

In einem früheren Artikel beschäftigte ich mich ausführlich mit der Frage, ob der Sprachwechsel im Buch Daniel durch den Schreiber bewusst gewollt war.² In diesem Artikel wurden verschiedene Positionen, die in der Vergangenheit geäußert wurden, dargestellt und besprochen. Des weiteren habe ich einen eigenen Beitrag in dieser Frage vorgelegt. Dies führte zu den folgenden Resultaten: Der Sprachwechsel ist vom Verfasser theologisch gezielt ausgeführt worden.

2. Exils- und Makkabäerhypothese

Eine Datierung des Danielbuches in die Makkabäerzeit gründet in der Überzeugung, dass jemand wie Daniel aus dem 6. Jh. v. Chr. die Geschichte nicht vorhersehen kann; gewiss nicht in der detaillierten Form wie dies z.B. in Dan 11 beschrieben wird. Deshalb werden die Prophezeiungen von Dan 7-12 als eine Form von Geschichtsschreibung in prophetischer Gestalt bewertet (*vaticinia post eventu*). Der Wechsel von Hebräischen und Aramäischen wird hierfür als Beweis angeführt. Die verschiedenen Stücke stammen von verschiedenen Schreibern und unterschiedlichen Zeiten, welche sämtliche jünger sind als Daniel und zumindest eines aus der Makkabäerzeit stamme. Dies wird die Makkabäerhypothese genannt. Das Buch ist rund 160-150 v. Chr. geschrieben worden; damit ist das Buch Daniel ein pseudepigraphisches Werk. Collin³ erachtet diese Hypothese als recht akzeptabel. Hierbei weist er den von Konservativen geäußerten Vorwurf zurück, dass die kritischen Positionen auf einer dogmatisch-rationalistischen Vorentscheidung gründen, nämlich dem Verleugnen vorhersehender Prophetie. Laut Collins geht es jedoch für den kritischen Gelehrten um Wahrscheinlichkeit. Die Vorhersagen, insbesondere Dan 11, beziehen sich vornehmlich auf die Zeit von Antiochus IV. Epiphanus. Es gebe keinen ersichtlichen Grund, warum ein Prophet aus dem 6. Jh. v. Chr. minutiöse Aufmerksamkeit richtet auf Ereignisse im 2. Jh. v. Chr. Dieser Rationalismus war ausschlaggebend für die Entwicklung der Mehrheitsposition. Danach hatte man inhaltliche Gründe vorgebracht, die als Beweis funktionieren mussten. Ein sachlicher Grund ist der Sprachwechsel.

1 Übersetzung aus dem Niederländischen ins Deutsche durch Dr. W. Gugler.

2 H. J. Koorevaar, 1999, S. 7-32.

3 J.J. Collins, *The Authenticity of the Predictions*, 1993, S. 25-26.

Hierdurch sind zwei Fragestellungen miteinander vermischt worden: die Makkabäerhypothese und der Sprachwechsel. Aus methodologischen Gründen gilt es hier zu fragen ob dies korrekt ist. Weil ein Großteil der Untersuchung nun einmal diese zwei Bereiche miteinander verbunden hat, müssen wir uns näher mit der Makkabäerhypothese auseinandersetzen.

Zunächst gilt es, eine wissenschaftsphilosophische Begriffsbestimmung vorzunehmen. In der Makkabäerhypothese wird nämlich kein Unterschied gemacht zwischen Rationalität und Rationalismus. Rationalität ist immer ein wichtiger Ausgangspunkt für wissenschaftliches Arbeiten gewesen. Rationalismus ist hingegen ein philosophischer Standpunkt. Besitzt Rationalismus wissenschaftsphilosophisch genügend Kraft um das Zeugnis vom Buch Daniel beiseite zu schieben? Was tun wir mit dem Zeugnis, dass die Gottheit Daniel zukünftige Dinge offenbarte mittels Träume und Visionen? Nun gibt es sicherlich das Phänomen der Pseudepigraphie, noch Ereignissen aus der Vergangenheit in prophetischer Form verpackt werden. Die pseudepigraphische Literatur zwischen dem 2. Jh. v.Chr. und dem 2. Jh. n.Chr. hat die genügend illustriert. Es ist zudem möglich, dass jemand phantasiert oder Halluzinationen bekommt. Ein Hinweis auf diese Phänomene ist allerdings nicht automatisch ein stringenter Beweis. Die Frage bei Daniel ist, ob er tatsächlich Visionen vom ‚Gott des Himmels‘ erhalten hat oder nicht. Ein Leugnen dieser Möglichkeit stellt eine willkürliche Entscheidung dar und besitzt keinen Wert von Richtigkeit. Aus wissenschaftsphilosophischem Standpunkt ist es unrichtig, im voraus die Existenz einer Gottheit und deren historisches Eingreifen in den Lauf dieser Welt zu leugnen. Die Gleichstellung des Danielbuches mit pseudepigraphischer Literatur des 2. Jh. v.Chr. impliziert in der Praxis, dass kein Unterschied besteht zwischen echt und unecht, zwischen Diamant und Silikon, zwischen Original und Kopie. Alles ist Kopie. Es gibt kein echtes Original. Ist dem so? Oder hat die Existenz des Danielbuches geradezu den Anstoß gegeben, dass seit dem 2. Jh. v.Chr. pseudepigraphische apokalyptische Literatur produziert wurde? Die Fähigkeit eines Forschers, zwischen Original und Kopie unterscheiden zu können, wird im voraus ausgeschaltet, wenn es doch nur Kopien gibt. Wer jedoch für die Existenz eines Originals offen ist, räumt in Prinzip die Möglichkeit ein, dass das Danielbuch solch ein Original sein kann.

Neben dieser prinzipiellen Frage gibt es eine Reihe von sachlichen Fragen, die bei der Makkabäerhypothese zu denken geben müssten.

1. Warum steht das Danielbuch im hebräischen Kanon, nicht jedoch das Buch Jesus Sirach, das doch älter ist als die unterstellte Endredaktion von Daniel um 160 v.Chr.?

2. Warum wurde keine (andere) pseudepigraphische Literatur aus dem 2. Jh. v.Chr. im Gegensatz zu Daniel in den Kanon aufgenommen? Impliziert dies nicht, dass man bei der Festlegung des Kanons der Überzeugung war, dass Daniel älter und echt sei, und die anderen Bücher nicht?

3. Der aramäische Teil von Daniel (egal ob dieser größer war als jetzt) musste bereits längere Zeit kanonische Autorität genossen haben. Konnte das kanonische Buch ohne Widerstand mit einem hebräischen Teil ausgebreitet und angenommen worden sein? Was tun wir mit den aramäischen Kopien, die bereits als kanonisch abgeschlossen in Umlauf waren? Hätte nicht ein Misstrauen im 2 Jh. v.Chr. auftauchen müssen: Warum haben wir nie von einem hebräischen Teil von Daniel gewußt? Hätte dieses Misstrauen nicht sogar unüberwindbar anwachsen müssen, als deutlich wurde, dass das Königreich Gottes, dessen Durchbruch man unmittelbar erwartete, nicht anbrach? Wie war es möglich, dass ein durch die Praxis entlarvtes pseudografisches Werk hernach völlige kanonische Autorität erlangen konnte? Müssen wir hier nicht eine (zu) große Naivität bei jenen Männern voraussetzen die den Kanon bestätigten? Es gibt einen breiten Konsens bei den Anhängern der Makkabäerhypothese, dass es auf religiöser Ebene qualitativ irrelevant ist, ob ein Schreiber des Danielbuches von pseudografischem Material Gebrauch macht. Dies sei ein religiös legaler Vorgang gewesen. Wir müssen jedoch die moderne Behauptung in Zweifel ziehen, wonach Pseudografie ein gesellschaftlich akzeptierter Umgang mit Literatur im 2 Jh. v.Chr. gewesen sein soll.⁴ Überdies ist zu bezweifeln, ob der Schreiber des Danielbuches genauso dachte. Er unternimmt ja alles, um deutlich zu machen, dass es um echte Visionen aus dem 6 Jh. v.Chr. geht. Er will ja gerade nicht, dass die Leser seines Buches den Inhalt als unecht betrachten. Die Akzeptanz der Korrektheit des Inhalts durch den Leser ist eine der Zielsetzungen des Schreibers von Daniel, der zeigen möchte, dass dies Folgen haben wird für die Haltung und Position des Lesers (Dan 12,4.10).

4. Wie kann ein Schreiber, der in der Makkabäerzeit jeden Augenblick den Durchbruch von Gottes Königreich erwartet, so etwas wie Dan 12,4 schreiben? Daniel musste die Worte des Engels aufschreiben und verwahren, so dass ‚viele‘ es dann durchforschen und große Erkenntnis finden können. Es ist evident, dass der Schreiber möchte, dass sein Werk von vielen anderen gelesen werden wird bis zur Endzeit. Doch bliebe bei solch einer Datierung keine Zeit mehr bis zur Endzeit, um dies zu tun.

Ferner sind noch rationelle Gründe innerhalb des kanonischen Zeugnisses des Danielbuches anzuführen, um dieses Buch als Offenbarung des ‚Gottes des Himmels‘ an das jüdische Volk im 6. Jh. v.Chr. zu verstehen. Der Gottesstaat war untergegangen. Juda und die Judäer waren unter der Macht von Babylon und deren Göttern. Der ‚Gott des Himmels‘, der Anspruch erhob, nicht nur Gott von

4 Siehe den Vortrag von M. J. Paul, *Pseudografie in het boek Daniël* (noch nicht herausgegeben), Dirksland 1997, S. 1-7. Paul hielt diesen Vortrag während einer Konferenz der Studiegezelschap van Evangelische Oud- en Nieuwttestamentici am 11 Oktober 1997 in Zeist (Niederlande). Es ist zu erwarten, dass der Vortrag als Artikel in einem Sammelband zu Daniel publiziert werden wird.

Israel zu sein, sondern auch Gott der ganzen Welt, schien vor Babel kapituliert zu haben. Israel hatte die Hilfe und Perspektive dieses Gottes nötig, andernfalls würde es schlichtweg heruntersinken in Aussichtslosigkeit. Die Perspektive ist eine Offenbarung, eine Übersicht zur Weltgeschichte und der Rolle Israels. Warum muss dann soviel Aufmerksamkeit gerichtet werden auf die zukünftigen Ereignisse unter Antiochus IV. im 2. Jh. v. Chr.? Der ‚Gott des Himmels‘ kann hierfür die folgenden Gründe gehabt haben. Er wollte sein Volk vorbereiten, das in Spannungen unter den Völkern lebt, die außergewöhnlich gefährliche Formen annehmen können. Darum ist es nötig, um dieser zukünftigen Klimax von Unterdrückung viel Aufmerksamkeit zu schenken. Gleichzeitig müssen wir fragen, ob das Danielbuch wirklich Antiochus IV. als Abschluss der Zeiten betrachtet werden kann. Oder wirft Antiochus nicht gleichzeitig einen Schatten auf das Bild einer noch größeren Bedrohung, das auf dem fernen Hintergrund steht?⁵

Darum hat sich nicht jeder dem heutigen Mehrheitsstandpunkt angeschlossen. Eine Minderheit von Forschern vertritt weiterhin die Exilshypothese. Ausgehend von der kanonischen Information in den Einleitungen bei 7,1; 8,1; 9,1-2, und dem Schreibauftrag in 12,4, wird das Danielbuch um 535 v. Chr. datiert oder eventuell im 5. Jh. v. Chr. Der Schreiber ist entweder Daniel selbst oder ein unbekannter Herausgeber aus dem 6. oder 5. Jh. v. Chr.

Die Exilshypothese und die Makkabäerhypothese stehen sich als zwei große Antipole gegenüber. Wie ist nun die Beziehung zwischen dem Sprachwechsel und diesen beiden Hypothesen? Die Makkabäerhypothese gründet (meist) in der Behauptung, dass ein Sprachwechsel durch verschiedene Datierungen von Sprachen verursacht sei: Aramäisch früher und Hebräisch später. Die Exilshypothese knüpft (meist) an die Annahme, dass der Sprachwechsel bewusst vom Schreiber gewollt war. Doch bestehen auch einige Kreuzkombinationen. So hat Plöger⁶ die Makkabäerhypothese mit der Behauptung verbunden, dass ein Schreiber die Zweisprachigkeit bewusst gewollt hat. Ferner hat Aalders⁷ die Exilshypothese an die These geknüpft, dass der Sprachwechsel völlig unmotiviert sei.

3. Zeitunterschied: Datierung als Grund für den Sprachwechsel

3.1. Einleitung

1980 erschien von Koch „Das Buch Daniel“ in der Reihe „Erträge der Forschung“. Darin bietet er eine forschungsgeschichtliche Übersicht zu Daniel während der letzten zweihundert Jahre. In meiner Darlegung greife ich gerne zurück

5 Dieses Thema ist zu umfangreich als dass es in diesem Zusammenhang besprochen werden könnte.

6 O. Plöger, 1965, S. 26-27.

7 G. Chr. Aalders, 1962, S. 11.

auf die Ausführungen in diesem Buch zu den diversen Ansichten über die Sprachen in Daniel in Kapitel 3 („Vom Chaldäischen zum Reichsaramäischen“) und Kapitel 4 („Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit der Abfassung“).⁸ Ab und zu verwende ich in gleicher Weise das Werk von Davies,⁹ der in der Reihe *Old Testament Guides* ein Kapitel über die Sprachen bringt. Bei bibliografischen Angaben hat man selber bei Koch und Davies nachzuschauen. So nötig, versehe ich den Text mit kritischen Anmerkungen. Für die Literatur nach 1980 habe ich eine Reihe von Werken selektiert, die kennzeichnend sind für einen Trend oder die neue Beiträge bieten.

3.2. *Das Aramäische*

Die ersten, die sich mit dem Phänomen des Sprachwechsels beschäftigten, waren natürlich die Rabbiner. Hebräisch wurde als heilige Sprache betrachtet. Sie stufte den aramäischen Teil als Targum ein, der quasi ausnahmsweise heilig wurde. Eine andere Erklärung ist, dass das Buch in einem unreinen Land entstanden ist. Die syrischen Kirchenväter sahen gerade den Beweis dafür, dass das Syrische (ein aramäischer Dialekt) die dritte Sprache neben Hebräisch und Griechisch ist, welche der Heilige Geist gebrauchte. Doch war damit der Sprachenwechsel noch nicht erklärt.

Der Syrer Porphyrius, ein großer Gegner des christlichen Glaubens aus dem 3. Jh. n.Chr., gilt als Vater der historischen Kritik zum Danielbuch. Er stammt aus Tyrus oder aus dem Haurangebirge im Osten vom See Genezareth, und starb ungefähr 304 n.Chr. Porphyrius wunderte sich über die Lehnwörter im Aramäisch des Danielbuches, welche in seiner Zeit nicht mehr vorkamen. Er glaubte, dass diese Lehnwörter griechischen Ursprungs seien. Dies verstärkte seinen Verdacht, dass das Danielbuch eine Fälschung sei. Seiner Meinung gab es am babylonischen Hof zur Zeit des Daniels keinen griechischen Einfluss, sondern erst 250 Jahre später im Osten. Die Kirche hielt jedoch weiterhin fest an der Exilshypothese.

Weil das Aramäische stets weniger gesprochen wurde, und die Theologen das Danielbuch in einer Übersetzung lasen, verschwand das Sprachproblem aus der Diskussion. Erst mit dem Humanismus (zurück zu den Quellen) kehrte die Fragestellung wieder zurück. Das Aramäische von Daniel gleicht stark dem Aramäischen der Targume und der Peschitta. So erhoben sich Zweifel, ob dieses Aramäisch wirklich aus dem 6. Jh. v.Chr. stammt. Die Makkabäerhypothese war geboren.

Bei den Sprachen spielen nicht nur Hebräisch und Aramäisch eine Rolle, sondern auch die griechischen und persischen Lehnwörter. Berthold zählt im Jahre 1814 insgesamt 15 griechische Lehnwörter. Eine spätere Untersuchung weist je-

8 K. Koch, 1980, S. 34-54, 55-77.

9 P. R. Davis, 1985, S. 35-39 (3. The Language of the Book).

doch auf, dass eine große Anzahl davon persischen Ursprungs ist. Heute rechnet man mit rund 20 persischen Lehnwörtern, die sich sowohl in hebräischen wie aramäischen Abschnitten finden. Von den sechs Musikinstrumenten in Dan 3 tragen wahrscheinlich drei einen griechischen Namen. Die Schlussfolgerung von Koch lautet: „Mehr Wörter griechischer Herkunft gibt es im Db nicht.“¹⁰

Im 19. Jh. verfochten Hengstenberg und Hävernick mit vielen Argumenten die Exilshypothese. Hengstenberg weist darauf hin, dass die Griechen selber bezeugen, dass sie viele Musikinstrumente aus Kleinasien übernommen haben. Kontakte der Griechen mit dem Mittleren Osten sind bereits seit dem 8. Jh. v.Chr. bezeugt. Was das Aramäische betrifft, so ist der Abstand zwischen dem Aramäisch im Danielbuch und dem Aramäisch im Esrabuch minimal. Hingegen ist der Abstand zwischen dem Aramäisch in Daniel und dem Aramäisch der Targume viel größer. Die Stammformationen Haf'el und Hof'al finden sich in Esra und Daniel, nicht jedoch in den Targumen. Hävernick untersuchte intensiv die Unterschiede zwischen dem Aramäisch von Daniel und Esra. Weitere Abweichungen wurden später nicht mehr entdeckt. Es gibt lediglich kleine Unterschiede. Aufgrund dieser kleinen Unterschiede urteilt Hävernick einerseits, dass Daniel alt ist, und andererseits, dass die beiden Bücher nicht die Sprache des anderen übernommen haben, sondern die beiden Verfasser die Sprache individuell gebrauchten.

Seit den 60er Jahren des 19. Jh. wurden aramäische Inschriften aus Palmyra und von den Nabatäern entdeckt. Diese Inschriften stammen aus 170 v.Chr. – 300 n.Chr. und gleichen stark dem Aramäisch des Danielbuches. Das Pendel schlägt nun um zugunsten der Makkabäerhypothese, die im Jahre 1891 von Driver formuliert wurde.

Dann tauchen ab den 20er Jahren aramäische Texte der jüdischen Kolonie von Elephantine aus dem 6. und 5. Jh. v.Chr. auf. Es gibt aber einen Unterschied zwischen Elephantine und Daniel / Esra. Der ursemitische stimmhafte th-Klang (d) wird dort mit einem Zayin, hier mit Dalet wiedergegeben. Verfechter der Makkabäerhypothese erklärten diesen Befund mit einem postulierten großen Abstand zwischen dem ägyptischen Aramäisch und dem alttestamentlichen Aramäischen. Tisdal hat jedoch 1921 deutlich gemacht, dass es lediglich um orthografische Verschiebungen geht, die für einen Abstand der gesprochenen Sprache irrelevant sind. Das Pendel schlägt nun zuungunsten der Makkabäerhypothese aus. Was man jetzt noch höchstens beweisen will, ist, dass das Aramäische in Daniel bereits im 5. Jh. v.Chr. möglich ist, jedoch für den Beginn des 2. Jh. v.Chr. nicht auszuschließen sei.

1930 erscheint Schaeder mit der Theorie vom Reichsaramäisch. Im persischen Reich war Persisch als Schriftsprache nicht ungebräuchlich. Die Achämeniden¹¹

10 K. Koch, 1980, S. 37 (Db = Danielbuch).

11 Altpersisches Königshaus, genannt nach dem Vater des Gründers des persischen Königreiches in Anshan, Teispes, der Sohn von Achämenes.

haben jedoch das Aramäisch, das in Mesopotamien gebräuchlich war, zur Amtssprache erhoben. Dieses Reichsaramäisch finden wir auch in Daniel und Esra. Ausgehend von diesem Befund sprach 1935 für Linder nichts mehr gegen die Exilshypothese, wobei eine Datierung des Aramäisch in Daniel in das 3. und 2. Jh. v.Chr. ausgeschlossen war. 1965 brachte der Ägyptologe Kitchen¹² zu den persischen Wörtern in Daniel einige neue Resultate:

- die Verbreitung dieser Wörter im biblischen Aramäisch entspricht derer in ägyptischen aramäischen Texten, die meist aus dem 5. Jh. v.Chr. datieren.
- Die griechische Übersetzung von Daniel, die einige Jahrzehnte nach 165 v.Chr. angefertigt wurde, hatte bereits einige persische Titel nicht mehr verstanden. Dies weist auf einen beträchtlichen Zeitabstand zwischen dem Abfassen und Übersetzen des Danielbuches.
- Die persischen Lehnwörter sind alle altpersischer Herkunft, d.h. sie wurden bereits vor 300 v.Chr. übernommen.
- Griechische Lehnwörter bestehen bereits im ägyptischen Aramäisch.
- Die persischen Lehnwörter beziehen sich größtenteils auf die Staatsverwaltung. Nach 150 Jahren griechischer Herrschaft dürfte man griechische Lehnwörter erwarten. Doch dies erfolgt erst im jüngeren Aramäisch.
- Der Königsname Dareios wird in den ältesten Elephantinepayri *dr(y)ws* geschrieben, d.h. gleich wie im Danielbuch. Alle anderen aramäischen Zeugnisse ab 420 v.Chr. bieten eine Ausbreitung mit einem *h* innerhalb des Wortes.¹³

Seit 1947 liegen aramäische Schriftfunde aus Qumran vor. Fragmente von Henoch und das Targum zu Hiob tragen den Charakter des späteren Aramäisch der Targume. Die Makkabäerhypothese wird durch das Aramäisch von Qumran nicht unterstützt.¹⁴ Koch beklagt sich darüber, dass in Kommentaren zu Daniel, in Einleitungen zum AT, ja selbst in Grammatiken, welche in den letzten Jahrzehnten in Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch erschienen sind, noch stets getan wird, als ob das Aramäisch in Daniel aus dem 2. Jh. v.Chr. stammt. Koch folgert: „So hat die radikale Kritik mit ihrer Makkabäerthese auf dem sprachlichen Feld der aramäischen Kapitel des Db in den letzten 150 Jahren ihr Spiel eindeutig verloren.“¹⁵

Zum Schluss bietet Koch noch einen Paragrafen zum östlichen Aramäisch. Der Sprachbeweis tendiert auf eine Herkunft aus der östlichen Diaspora: Mesopotamien oder Persien. Er konkludiert, dass dort die aramäischen Stücke von Da-

12 Siehe K. A. Kitchen, 1965, S. 31-79.

13 K. Koch, 1980, S. 45, ergänzt hier kritisch: „vgl. jedoch Neh., 12,22“. Dort ist tatsächlich kein *h* in der Mitte. Kanonisch betrachtet hat man das Buch Nehemia ins Jahr 425 v.Chr. zu datieren. Dies bestätigt gerade den Wendepunkt 420 v.Chr., den Kitchen nennt. Zudem gibt es drei persische Könige mit dem Namen Darius. Es ist zu überlegen, ob die Einfügung des *h* in der Mitte des Namens bei einem späteren König Darius erfolgte, wobei dann in späteren Schriften auch die früheren Darius-Könige mit einem *h* geschrieben wurden.

14 Siehe u.a. G. L. Archer, 1970, S. 160-169.

15 K. Koch, 1980, S. 45-46.

niel entstanden sein müssten. Diese seien dann in der vormakkabäischen Zeit nach Palästina gebracht und dann mit den hebräischen Stücken von Daniel verbunden worden.

Wenn Koch als Verfechter des Mehrheitsstandpunktes einräumt, dass die radikale Makkabäerhypothese in Bezug auf das Aramäische „ihr Spiel eindeutig verloren“ hat, so ist dies anerkennenswert. Zieht jedoch Koch auch den Schluss, dass das Aramäische in Daniel aus der Zeit vor 300 v.Chr. stammt? Er zweifelt. Die Beschreibung des kleinen Hornes beim vierten Tier in Dan 7,8 und 7,19-21 liefert ihm zwar kein sprachliches Argument, jedoch ein inhaltliches: „Hier fällt es dem kritischen Leser in der Tat schwer, an eine andere Gestalt als an Antiochus IV. in zeitgenössischen Blickwinkel zu denken.“ Koch erwägt die Möglichkeit, ob der letzte Abschnitt von Kap. 7 in einer archaisierenden Sprache niedergeschrieben wurde. Dennoch ist es ihm rätselhaft, warum in jener Zeit ein ganzes Buch in einer Art veraltetem Luther-Deutsch geschrieben wurde, denn für einen israelitischen Schreiber jener Zeit ist nämlich kein Luther denkbar. Er gibt zu, dass das Aramäische von Daniel nicht nach 300 v.Chr. datiert werden kann. Es ist evident, dass „ein inhaltliches Moment“, d.h. ein historisch dogmatisches Argument – und nicht etwa ein sprachliches – den Mehrheitsstandpunkt tragen muss.

Zieht Koch darum etwa den Schluss, dass das Aramäisch in Daniel aus der Exilszeit stammt? Dies wird vom ihm verneint mit dem Hinweis, dass die persischen Lehnwörter auf eine beträchtliche Zeit nach 500 v.Chr. weisen. Es ist erstaunlich zu sehen, dass Koch die ganze Problematik mit einem einzigen Satz für gelöst betrachtet. Der Datierung der persischen Lehnwörter widmet er sich kaum, mit Ausnahme dass er Kitchen ausführlich zitiert. Doch ist es gerade Kitchen, der nicht nur nachweist, dass das Aramäisch vor 300 v.Chr. stammen muss, sondern auch ein Argument bietet für eine Datierung *vor* dem 5. Jh. v.Chr. Damit erhärtete sich die Exilshypothese nennenswert durch den sprachlichen Standpunkt des Persischen und Aramäischen.

Hier noch einige abschließende Worte zu den griechischen Lehnwörter in 3,5. Diese Lehnwörter besitzen keinerlei Beweiskraft gegen die Exilshypothese. So sind griechische Einflüsse bereits Jahrhunderte zuvor im Mittleren Osten nachzuweisen. Harrison¹⁶ weist darauf hin, dass in der Entscheidungsschlacht zwischen Ägypten und Babylon bei Karkemisch im Jahre 605 v.Chr. am Euphrat griechische Söldner auf beiden Seiten mitkämpften. Ferner ist zu bedenken, dass die musikalisch kulturelle Verbreitung oft am schnellsten verläuft. Dyer¹⁷ weist 1990 auf den Kontext dieser Musikinstrumente. Es ging um ein Reichsfest von größter Wichtigkeit. Das Bildnis von König Nebukadnezar wurde im Rahmen einer zentralisierenden Staatshandlung eingeweiht für das große babylonische Reich mit seinen vielen „Völkern, Nationen und Sprachen“ (3,4). Ein enormes

16 R. K. Harrison, 1969, S. 1126.

17 C. H. Dyer, 1990, S. 426.

Orchester wurde hierfür zusammengestellt, worunter auch griechische Musikanten waren, deren Instrumente genannt wurden.

Die kritische Forschung hat eine ganze Wellenbewegung mitgemacht. Zu Beginn betrachtete man das Aramäisch jünger als das Hebräische; heute ist es gerade umgekehrt.

Die Forschung ist auch nach Koch weitergeführt worden. 1986 behauptete van der Woude,¹⁸ dass nicht auszuschließen sei, dass das Reichsaramäisch auch in der Mitte des 2. Jh. v.Chr. verwendet wurde. Doch ist dies stark zu bezweifeln. Dies könnte in Erwägung gezogen werden für ein Gebiet, in das keine hellenistischen Einflüsse gelangten; aber ist so etwas für Palästina zu erwarten, welches beinahe zwei Jahrhunderte unter starkem hellenistischen Einfluss stand?

1992 hat Stefanovic¹⁹ eine Studie zum Aramäischen im Danielbuch im Vergleich zum Altaramäischen (900-700 v.Chr.) vorgelegt. Folgende Inschriften hat er untersucht: Tell Fakhriyah, Bir-Hadad, Zakkur, Sefire, Hadad und Panammu, Barrakab, Nerab und Ashur. Das Kapitel über sprachliche Korrelationen belegt, dass sich 65% des Wortschatzes der altaramäischen Inschriften auch im aramäischen Teil des Danielbuches finden. Es gibt nicht weniger als 54 gleiche oder gleichartige Ausdrücke, Formeln und Sätze. Er folgert, dass das Aramäisch von Daniel nicht weit vom mesopotamischen Einfluss ist. In seinen Ausführungen zu den grammatikalischen Korrelationen stellt er bei der Orthografie fest, dass das Vorkommen von einer beträchtlichen Anzahl *vowel-letters* (*matres lectionis*) am meisten auffällt. Bei der Morphologie ist auf der einen Seite ein nennenswerter Unterschied festzustellen; auf der anderen Seite gibt es viele Beispiele von Übereinstimmung zwischen dem Altaramäischen und dem in Daniel. In seiner allgemeinen Schlussfolgerung betont Stefanovic u.a., dass der aramäische Text in Daniel in seiner heutigen Form, einschließlich Kap. 7, eine erhebliche Menge von Punkten beinhaltet, die mit den altaramäischen Texten übereinstimmen. Das Hauptanliegen, das aus dieser Studie resultiert, liegt für Stefanovic darin, dass zukünftig die Suche nach Charakteristika im Aramäisch des Danielbuches für ein frühes Datum intensiver zu erfolgen hat (S. 108).

Durch die Studie von Stefanovic ist es wieder etwas schwieriger geworden, später als 300 v.Chr. zu datieren. Vielleicht ist es ein Hinweis, um das Aramäisch von Daniel in die erste Periode des Reichsaramäisch (700-300 v.Chr.) zu datieren, d.h. um 600-500 v.Chr.

Collins²⁰ sieht es 1993 etwas anders. Er datiert das Ende des Reichsaramäischen nicht um 300 sondern um 200 v.Chr. Ferner meint er, dass man keine so scharfe Linie zwischen dem Aramäisch von Daniel und dem von Qumran ziehen darf. Das Aramäisch vom Genesis Apocryphon ist vielleicht später als Daniel.

18 A. S. Van der Woude, 1986, S. 306-307.

19 Z. Stefanovic, 1992, siehe insbesondere S. 60-61, 70, 94, 108.

20 J. J. Collins, 1993, S. 12-18, 38.

Dieser Ansatz überrascht, da Archer²¹ gerade den großen Unterschied zwischen diesen beiden aufgezeigt hat, sowie dass das Aramäisch von Daniel darum aus einer viel früheren Zeit als das 2. Jh. v.Chr. stammen muss. Collins beharrt darauf, dass das Aramäisch vom Genesis Apocryphon viele Parallelen aufweise mit Daniel und verweist dabei auf Fitzmyer. Fitzmyer²² betont dies auf der einen Seite, zugleich weist er jedoch auf die großen Abweichungen zwischen dem Aramäisch der Rollen (Genesis Apocryphon) einerseits und dem des Altaramäischen, Reichsaramäischen oder Biblischen Aramäisch andererseits hin. Ferner meint Collins, dass das Aramäisch von Daniel später anzusetzen sei als das der Samaria Papyri. Die Balance schlägt schließlich bei Collins um in eine Datierung des Aramäisch von Daniel in die frühe hellenistische Epoche. Er räumt hierbei ein, dass eine exakte Datierung auf der Grundlage von sprachlichen Belegen nicht möglich sei. Im weiteren bietet er eine Diskussion zum Aramäischen in Dan 7, das in Bezug auf Stil und Wortschatz anders sei als das von Dan 2-6. Die Unterschiede erklären sich durch die unterschiedliche Thematik, nicht aber durch eine andere Zeit der Sprache. Ein Dokument das in der Makkabäerzeit geschrieben ist, würde gewiss keine unterschiedlichen sprachlichen Merkmale aufweisen gegenüber dem Reichsaramäischen, insbesondere nicht innerhalb des Spektrums von einem einzigen Kapitel. Damit suggeriert Collins, dass Kap. 7, ungeachtet der Merkmale des Reichsaramäischen, doch ins 2. Jh. v.Chr. datiert werden kann; er selbst zieht diesen Schluss.²³ Doch ist dies eine zweifelhafte Dialektik. Erst gibt Collins zu, dass das Aramäisch von Daniel Reichsaramäisch ist (S. 14) und dass das Aramäisch des 2. Jh. v.Chr. hierzu nicht gerechnet werden kann. Hier ist der Wunsch bei Collins so stark geworden, Kap. 7 aus inhaltlichen Gründen in das 2. Jh. v.Chr. zu datieren, dass sprachliche Argumente hierfür ausgeklammert werden.

1996 hat Bombeck²⁴ auf ein interessantes Phänomen bei der Verwendung von Prefixconjugationen im Aramäisch des Danielbuches aufmerksam gemacht. Das Aramäische von Daniel gehört ihm zufolge zum späten Reichsaramäisch. Beim Imperfekt zeigt sich allerdings ein Problem. Meist wird das ipf (LF = lange Form?) für NZ (= nahe Zeit, nahe Zukunft?) gebraucht. Aber regelmäßig wird das ipf (LF) für die Vergangenheit gebraucht. Wie lässt sich dieses Phänomen erklären? Bombeck zeigt an, dass die (späteren) aramäischen Übersetzungen Mühe hatten mit diesem Phänomen. Die Peschitta übersetzt diese Imperfekte mit

-
- 21 G. L. Archer, 1970, S. 160-169. Er teilt sein Werk in Kapitel ein: I. Contrasts in Morphology and Spelling; II. Targumic Words Not Found in Biblical Aramaic or the Papyri; III. Earlier Words with Later Meanings; IV. Formal Hebraisms in the Apocryphon. Es ist merkwürdig, dass Collins dieses Werk von Archer überhaupt nicht erwähnt.
- 22 J. A. Fitzmyer, 1971, S. 26-27. Entscheidend ist für Fitzmyer die Dominanz des maskulinen Demonstrativpronomens *dn*, das sich nicht im Altaramäischen, Reichsaramäischen oder Biblischen Aramäisch findet, wo man eher die Form *znh* oder *dnh* antrifft.
- 23 J. J. Collins, 1993, S. 38, Conclusions, Punkt 4.
- 24 S. Bombeck, 1996, S. 5-8.

Vergangenheitsbedeutung *nicht* mit einem ipf., sondern mit einem part. act. oder pf.²⁵ Damit zeigt er an, dass dieses Phänomen im späteren Aramäisch unbekannt war. Im folgenden versucht Bombeck zu verstehen, warum beim Aramäisch von Daniel regelmäßig das ipf. nicht als Futur, sondern als Präteritum fungiert. Er stellt fest, dass in solchen Fällen ein König grammatikalisches Subjekt oder Objekt ist, oder dass das zugehörige Personalsuffix sich auf einen König bezieht.²⁶ Ein Suffix kann sich auch auf Gott beziehen, der als König dargestellt wird. Diesen Befund vergleicht er mit den Resultaten von Rosén.²⁷ Rosén vergleicht den Gebrauch des ipf. zur Bezeichnung der Vergangenheit im Danielbuch mit dem Gebrauch der akkadischen Verbform *iprus*. Dies lässt sich mit den Texten vergleichen, wo die Peschitta mit pf. übersetzt. Dort, wo die Peschitta ein pc. act. übersetzt, kann man eher an das akkadische „Präsens“ als „Durativ in der Vergangenheit“ denken.

Nun will Bombeck eine Schlussfolgerung zum Abfassungsort ziehen. Das ipf. des Aramäisch vom Danielbuch, das stereotyp zur Bezeichnung der Vergangenheit verwendet wird und wo ein König (oder Gott als König) bezogen ist, stellt einen Akkadismus dar. Dieser Gebrauch des ipf. hat nur Sinn, wenn der Schreiber des aramäischen Teils von Daniel und seine Leser eine Ahnung hatten von dieser alten Königssprache. Wenn der Autor das aramäische ipf. sparsam und in deutlichen Kontexten als ein akkadisches Präteritum oder Präsens gebraucht, konnte er damit den Eindruck verstärken, dass der Text aus der Zeit der neubabylonischen Könige und aus deren Hof stammen müssen. Dies sei dann ein Stilmittel. Eine Leserschaft, die solche Akkadismen erkennen konnte, müsste man jedoch eher in Babylon suchen als in Palästina.

Ergänzend zum Werk von Bombeck müssen wir die Frage stellen, wann der Autor dieses aramäische Werk in Babylon geschrieben hat. Die Makkabäerhypothese mit 160 v. Chr. kommt nicht in Betracht, weil sie mit Palästina verbunden ist. Es ist auch zu bezweifeln, ob eine Zeit, all zu spät nach dem Untergang des neubabylonischen Reiches, passend ist. Die Verwendung des vom Akkadischen

25 S. Bombeck, 1996, S. 6-7. "An folgenden Stellen wird ein Impf. mit einem Part. act. übersetzt, das für NZ steht: 3,18 ... 6,6 ... 2,9 ... 3,5 ... 6,13 ... 6,27 ... 7,14 ... 4,23 ... 5,16 ... 3,29 ... 4,14 ... An folgenden Stellen wird ein Impf. mit einem Perf. übersetzt, wobei Vergangenheit gemeint ist: 4,2 ... 4,8 ... 4,30 ... 4,31 ... 4,33 ... 6,20 ... 7,16 ... 7,16 ... 7,26 ... 7,28 ... An folgende Stellen wird ein Impf. mit einem Part. act. o.ä. übersetzt, wobei Dauer oder Wiederholung in der Vergangenheit gemeint ist: 4,9 ... 4,18 ..."

26 S. Bombeck, 1996, S. 8. "In 4.2.30f.33;5,6.21; 6,20 ist jeweils ein König Subjekt oder Objekt, oder ein Personalsuffix bezieht sich auf einen König. In 4,2.8f.31.33 spricht der König von Babel. In 4,2.16; 5,6; 7,15.28 wird stereotyp mit immer demselben Verb BHL im D-Stamm gesagt, daß "Gesichte" oder "Gedanken" jemanden erschrecken. ... In 7,10 beziehen sich Suffixe auf Gott, der als König dargestellt wird."

27 S. Bombeck, 1996, S. 8; Rosén, H. B., *On the Use of the Tenses in the Aramaic of Daniel*. Journal of Semitic Studies 6. Department of Middle Eastern Studies. The University of Manchester. Manchester 1961, S. 183vv.

beeinflussten aramäischen Königsimperfekts mit perfektischer Bedeutung passt ausgezeichnet in das neubabylonische Reich. Die Frage ist allerdings, ob sich dieses Phänomen im Reichsaramäisch des persischen Reiches halten konnte. Der Hof der persischen Könige befand sich nach der Unterwerfung des chaldäischen babylonischen Reiches nicht mehr im akkadischen Sprachraum, sondern in Susa und Persepolis (vgl. Est 1,3; Neh 1,1). Es ist natürlich nicht auszuschließen, dass dieser Akkadismus auch im Reichsaramäischen am Hof der persischen Könige übernommen wurde. Es ist aber eher zu erwarten, dass die Dynamik der aramäischen Sprache am persischen Hof andere Wege einschlug und dass der Gebrauch des akkadischen Königsimperfekts dort nicht zeitgemäß war. Zuletzt verschwand offensichtlich die Kenntnis hierüber. Darum passt dieses Phänomen im Aramäisch des Danielbuches besser in das 6. Jh. v.Chr., d.h. in die Zeit der Ereignisse selbst, als in die darauffolgende Zeit, d.h. in das 5. und 4. Jh. v.Chr..

3.3. *Das Hebräische*

Koch²⁸ widmet dem Hebräischen im Danielbuch lediglich einen Paragrafen mit knapp anderthalb Seiten, während er sechs Paragrafen zum Aramäischen bietet. Dies ist eigenartig, weil das Hebräische die sprachwissenschaftliche Basis für die Makkabäerhypothese konstituiert.

Der Mehrheitsstandpunkt datiert das Hebräische von Daniel in die Makkabäerzeit und beurteilt es vom sprachlichen Standpunkt aus als von geringerer Qualität.²⁹ Hävernick hat jedoch bereits 1838 versucht die Verwandtschaft mit dem Hebräisch der Exilszeit (namentlich Hesekeil) aufzuzeigen. Pusey hat 1864 und Driver 1891 durch lange Listen nachweisen wollen, dass das Hebräische von Daniel eine Nähe zum chronistischen Werk besitzt. Diese Beobachtung ist jedoch nur dann von Nutzen, wenn man sicher weiß, wie das chronische Werk zu datieren ist. Es liegen keine Berührungspunkte mit dem Buch Prediger vor, das meistens ins 3. oder 2. Jh. v.Chr. datiert wird.³⁰ Auch die Aramaismen im Hebräisch von Daniel liefern keinen Anhaltspunkt für eine Datierung, da es Aramaismen zu allen Zeiten in der hebräischen Sprache gegeben hat. Montgomery sieht 1927 eher eine Verwandtschaft mit der Damaskusschrift aus dem 2. Jh. v.Chr. Koch meint, dass seither nichts mehr zum Thema geäußert worden ist. Ferner ist er der Ansicht, dass ein Vergleich mit dem hebräischen Qumranschriften dringend erwünscht sei. Und so zieht er den Schluss, dass „das Daniel-Hebräisch zeitlich jünger sei als das Daniel-Aramäisch“, und dass nichts gegen eine Datierung in die Makkabäerzeit spreche.

28 K. Koch, 1980, S. 47-48 (3.8 Daniel-Hebräisch).

29 Siehe auch H. Rouillard-Bonraisin, 1996, S. 154 und meine Ausführungen hierzu in 4.3.4. *Die 3 1/2 Verse im Hebräischen von Dan 2,1-4a.*

30 Eine mögliche kanonische Datierung von Prediger in das 10. Jh. v.Chr. hilft uns auf der anderen Seite auch nicht weiter.

Dieser Paragraf von Koch ist recht mager. Überdies gab es zur Zeit der Aussage seines Buches 1980 bereits Studien zum Vergleich des Daniel-Hebräisch mit dem Hebräisch der Qumranschriften. Archer hat hierüber 1972 einen Artikel in deutscher Sprache vorgelegt; 1974 folgte eine englische Version.³¹ Es ist nicht ganz deutlich, warum Koch diese nicht berücksichtigt hat, zumal er selbst auf dieses Desiderat hinweist. Archer³² vergleicht das Hebräische von Daniel mit den Schriften der Sekte von Qumran, wie z.B. „Die Sektenregel“ und „Der Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis“. Er tut dies bei: *I. Syntax und Formenlehre. II. Nachbiblische hebräische Wörter. III. Nachbiblische Aussprache und Rechtschreibung. IV. Wörter, die in einem nachbiblischen Sinn gebraucht werden.* Archer kommt zu der Schlussfolgerung, dass sprachlich eine große Diskrepanz besteht zwischen Daniel und Qumran. Zwischen beiden müsse eine Jahrhunderte lange Entwicklung liegen. Das Hebräische von Daniel kann nicht auf eine Ebene gestellt werden mit dem des apokryphen Buchs ‚Weisheit Salomo‘ aus dem 2. Jh. v.Chr., sondern viel eher mit dem von Hesekiel, Haggai, Esra und dem chronistischen Werk.

1991 schrieb Waelkens eine Lizentiatsarbeit zur Datierung des Hebräischen in Daniel.³³ In seiner historischen Forschungsarbeit weist er auf S. R. Driver, der um 1900 seriöse Argumente für eine Spätdatierung des Hebräischen von Daniel vorgebracht hat. Diese wurden jedoch schon vor langer Zeit widerlegt. Seither wurde in dieser Frage von historisch-kritischer Seite keine seriöse Forschung mehr betrieben. Dennoch hantieren viele Kommentare weiterhin diese widerlegten Argumente von Driver. Hier seufzt Waelkens über das Hebräische von Daniel wie Koch über das Aramäische von Daniel. Im sprachwissenschaftlichen Teil seiner Arbeit setzt sich Waelkens insbesondere mit dem Werk von Kutscher auseinander, der Kriterien für eine Datierung des Hebräischen im Allgemeinen aufgestellt hat. Kutscher unterscheidet zwischen dem Standard-Bibel-Hebräisch (SBH) und dem Jung-Bibel-Hebräisch (JBH). Waelkens zeigt auf, dass eine Reihe von Kutschers Kriterien nicht tragfähig sind. Dadurch wird eine präzise Unterscheidung zwischen Früh- und Späthebräisch nicht mehr möglich. Die geringe Anzahl von Kriterien, die sehr wohl in der Lage ist, um die Sprache der einen oder anderen Periode zuzuweisen, weisen eher das Hebräische von Daniel dem SBH zu als dem JBH. Es gibt kein einziges sprachliches Phänomen, das in Streit wäre mit einer Datierung in das 6. oder 5. Jh. v.Chr.

Zur Datierung des Hebräischen hat Verheij³⁴ 1990 eine Studie zu den Büchern Samuel, Könige und Chronik vorgelegt. Er zeigt eine Entwicklung auf, wobei er zu der Schlussfolgerung kommt, dass Könige zwischen Samuel und Chronik an-

31 G. L. Archer, 1974, S. 470-481.

32 G. L. Archer, 1972, S. 5-16.

33 A. Waelkens, 1991, bes. S. 57-60.

34 A. J. C. Verheij, 1990.

zusetzen sei. 1994 äußerte sich Cryer³⁵ mit der Datierung des Hebräischen im Allgemeinen, sowie mit dem von Daniel im Besonderen. Es bestehe ihm zufolge ein Mangel an formaler Unterscheidungen im Hebräisch des Alten Testaments. Die Texte seien alle in derselben Art von Hebräisch abgefasst. Dies könne vielleicht durch eine Art *updating* durch den Schreiber erklärt werden. Cryer meint jedoch, dass das Alte Testament gänzlich innerhalb einer verhältnismäßig kurzen Periode geschrieben sei. Er versucht nun aus dieser Perspektive Daniel zu datieren. Hierbei muss er sich kritisch mit dem Werk von Verheij auseinandersetzen. Dieser Ansatz stimmt überein mit der Schule von Kopenhagen rund um den Dänen N. P. Lemche, welcher das ganze Alte Testament als Produkt des 2. Jh. v.Chr. betrachtet.

Van der Woude³⁶ schrieb 1993 einen Artikel zur Zweisprachigkeit; doch stellt dies eher eine Korrektur zu einer von ihm früher geäußerten Theorie dar als eine Abhandlung zum Thema an sich.

Schindele³⁷ arbeitete an Formeln und festen Ausdrücken in Dan 8. Von den drei Resultaten, die er vorlegt, können die folgenden zwei für unsere Studie wichtig sein. Diese beziehen sich auf verwaltungstechnische Begriffe, die (insbesondere) in Beziehung zum Perserreich stehen.

1. Dan 8,1. Die einleitende Zeitbestimmung: „im Jahr... des Königs“. Dan 8 bezieht sich auf Dan 1,1; 10,1; Est 1,3; 2,16-17; 1 Chr 26,31. Ferner nennt er 1 Kön 15,28,33; 2 Kön 18,1 und Jer 52,30.
2. Dan 8,4 „und er handelte nach seinem Belieben“. Es gibt Beziehungen zu Dan 11,3.16.36; Est 1,8 und Neh 9,24.

Schindele selbst zieht keine Schlussfolgerungen. Doch bietet er einige interessante Anhaltspunkte. Aus der Position von Daniel selbst ist es nicht fremd, dass er persische Verwaltungsbegriffe in seinem Schrifttum verwendet. Er war persischer Elitebeamter gewesen (Kap. 6). Die neue persische Herrschaft mit seinen neuen Strukturen brachte auch eine neue Terminologie mit sich. Er hat selbst daran mitarbeiten müssen und ist darin gänzlich aufgegangen. Als er später eine Übersicht zu seiner gesamten persönlichen Periode bietet, ist es nur verständlich, dass er dies dann aus seiner gegenwärtigen persischen Verwaltungsterminologie tut. Überdies muss die Frage gestellt werden, ob bestimmte persische Verwaltungsbegriffe nicht schon zuvor im Mittleren Osten gebräuchlich waren.

Wir müssen noch kurz auf die These eingehen, dass der Sprachwechsel nicht ursprünglich gewesen sei.³⁸ Bevan zufolge wurde das Buch in hebräischer Sprache geschrieben. In den Makkabäerkriegen ging jedoch ein Teil davon verloren und wurde durch eine aramäische Version, die überlebt hatte, ersetzt. Charles und Ginsberg vertreten die entgegengesetzte Position: Daniel sei aramäisch geschrie-

35 F. H. Cryer, 1994, S. 185-197.

36 A. S. Van der Woude, 1993, S. 3-12.

37 M. Schindele, 1994, 31-38.

38 Siehe P. R. Davies, 1985, S. 36.

ben worden, wobei einige Teile später ins Hebräische übersetzt wurden. Das Fundament für diese Meinung ist die vermeintlich mindere Qualität des Hebräischen vom Danielbuch. Obengenannte Erklärungen unterstellen zwar eine ursprüngliche Einheit, können aber gerade deshalb keine positive Erklärung für den Sprachwechsel liefern. Dies unterstreicht, wie unhaltbar die Annahme ist, dass ein oder mehrere Teile ursprünglich in einer vom masoretischen Textbefund abweichenden Sprache geschrieben wurden. Zudem ist es gewagt, um die Qualität des Daniel-Hebräisch, oder welches andere Teil des Alten Testaments, als niedrig einzustufen. Die Qualität des Sprachgebrauchs ist von verschiedenen Faktoren abhängig, wie Zeit, Person und Zielstellung.³⁹ Wer ein literarisches Produkt als minderwertig beurteilt, muss erst akzeptable Normen formulieren. Und wer ist es, der diese Normen akzeptiert. Wie leicht lässt man sich beim Formulieren eines Standards vom persönlichen Geschmack leiten.

Aus historisch-kanonischem Standpunkt ist es verständlich, dass das Hebräische von Daniel einen ganz eigenen Charakter tragen muss. Der Judäer Daniel wird als junger Mann als einer der Ersten ins babylonische Exil geführt. Er ist nie mehr nach Juda zurückgekehrt. Das Hebräisch der Exilanten entwickelte einen eigenen Charakter, als Minderheitssprache in einer kulturell überlegenen Umgebung. Dies hinterlässt seine Spuren. Überdies muss das Hebräische von Daniel als Person noch einen zusätzlichen Schliff erhalten haben, da er gänzlich in die Hofsprache der babylonischen Könige eingebunden wurde.

Wenn wir zusammenfassen, zeigt sich, dass der Mehrheitsstandpunkt der Überzeugung huldigt, dass das Hebräische von Daniel ungefähr in die Mitte des 2. Jh. v.Chr. zu datieren ist. Mit Archer und Waelkens komme ich jedoch zu der Schlussfolgerung, dass hierfür kein einziges zwingendes Argument vorliegt und dass es eher in eine viel frühere Zeit weist.

3.4. Aramäisch und Hebräisch im einzelnen und zusammengefügt

Die Forschung hat in erster Linie Anstrengungen unternommen, um die Verschiedenheit, ja die Widersprüchlichkeit zwischen den hebräischen und aramäischen Teilen aufzuzeigen. Folgende Widersprüche werden hervorgehoben, um die Unterschiede zwischen den Teilen zu unterstreichen.

1. Der erste Teil kennzeichnet sich durch den Er-Stil und die zweite durch den Ich-Stil. Der Übergang erfolgt bei 7,1. Dies ist eine erweiterte Einleitungsformel: „Daniel sah einen Traum..., dann schrieb er den Traum auf, die Summe der Ereignisse berichtete er. Daniel fing an und sprach...“ Dies findet man doch etwas zuviel des Guten. Erst danach kommt zum ersten Mal das „ich“. Ob dies echt ein Problem darstellt, will ich offen lassen. Was wirklich ein

39 Der Schreiber des Danielbuches bietet bewusst Hebräisch und Aramäisch im allerletzten Wort דַּנְיֵאל. Siehe „2.3.4. Die 3 1/2 hebräischen Verse in Daniel 2,1-4a“ in meinem vorigen Artikel.

ein Problem ist, das ist, dass der Übergang in 7,1 erfolgt, also mitten im aramäischen Text, und nicht in 8,1, das den Übergang vom Aramäischen zum Hebräischen markiert. Das eigentliche Problem liegt darin, dass der Traum in Kap. 7 nicht in der hebräischen Sprache erfolgt. Dies ist ein gleich großes Problem wie in 1,1-2,4a, wo der erzählerische Abschnitt nicht aramäisch, sondern hebräisch geschrieben wurde. Gerade für den Mehrheitsstandpunkt muss dies ein echtes Problem sein. Diesen Punkt hat man jedoch bis jetzt nicht befriedigend gelöst.

2. LXX zu Dan 3(4)-6 weicht vom MT ab. Die Übersetzung von Dan 1-2 und 7-12 ist genauer. Der Schluss, den man früher hieraus gezogen hat, ist, dass 3-6 später aufgeschrieben worden sind als die übrigen Teile des Buches. Dies ist ein Widerspruch zu der modernen Datierung des Aramäischen, das als älter angesehen wird. Ferner ist zu fragen, wie dann Kap. 2 und 7 zu verstehen sind, die ja aramäisch geschrieben sind. Die neue Kritik ignoriert dieses textkritische Phänomen. Koch⁴⁰ zufolge ist dies gerade der große Schwachpunkt der modernen Aufstockungshypothese. Meadowcroft⁴¹ kam 1993 (1995) zu der Schlussfolgerung, dass ganz Dan 2-7 der LXX-Vorlage zeitlich der MT-Form vorangeht. Er geht davon aus, dass Dan 4-6 (eventuell Dan 3-6) in MT mit einander verbunden wurden, bevor Dan 2 und 7 als äußerer Chiasmus redigiert wurden. Es ist aber die Frage, ob strukturelle Verbindungen, die in einer Übersetzung stärker oder schwächer sind, solche Schlüsse für eine Datierung zulassen. Er räumt ein, den sprachlichen Hinweisen, um das Aramäische des MT zu datieren, wenig Beachtung geschenkt zu haben. Grelot⁴² kam 1995 zu der Überzeugung, dass Dan 6 der LXX auf eine hebräische Übersetzung des aramäischen Originals zurückgeht. Ihm zufolge wurde ganz Dan 2-7 erst spät während der Makkabäerkriege ins Hebräische übersetzt; diese Übersetzung habe dann die Vorlage für die LXX gebildet. Wir sehen also, dass ein und dasselbe Phänomen verschiedene Hypothesen zulässt. Zur Datierung der LXX dürfen wir nicht die apokryphen Teile von Daniel 3 („Das Gebet Asarjas“ und „Der Gesang der drei Männer im Feuerofen“) vergessen, die zwischen dem kanonischen 3,23 und 3,24 eingefügt wurden. Diese sind am Ende des 2. Jh. v.Ch. entstanden. LXX von Daniel ist erst nach dieser Zeit entstanden. Man vermutet, dass bei den zugefügten Stücken ein hebräisches Original die Grundlage bildete. Dies würde dann eher für Grelots These sprechen, dass die LXX aus einer hebräischen Vorlage entstanden sei.
3. Allerlei inhaltliche Widersprüche. Koch nennt acht. Dies sind jedoch typisch superkritische Probleme, die auf der Grundlage eines synthetischen Ansatzes befriedigend geklärt werden können.⁴³ Betrachten wir zunächst das Prob-

40 K. Koch, 1980, S. 75.

41 T. M. Meadowcroft, 1995, S. 262f., 272f., 277.

42 P. Grelot, 1995, S. 103-118.

43 Siehe G. L. Archer, 1964, S. 368-388, R. K. Harrison, 1969, S. 1110-1132.

lem der ‚Chaldäer‘. Die Verwendung des Wortes ‚Chaldäer‘ bildet bei Davies⁴⁴ gar das ausschlaggebende Argument gegen eine Datierung in das 6. Jh. v.Chr.. In 10 von den 12 Fällen werden die Chaldäer in Daniel gebraucht zur Bezeichnung einer Gruppierung (Magier), nicht aber eines Volkes. Bis zum 6. Jh. v.Chr. wurde allerdings der Begriff Chaldäer im AT lediglich im ethnischen Sinne gebraucht. Der doppelte Gebrauch des Begriffs Chaldäer passe Davies zufolge nicht in das 6. Jh. v.Chr. und darum muss das Buch aus späterer Zeit stammen. Dies ist jedoch zu bezweifeln. Herodot verwendet in seinen Historien 450 v.Chr. ‚Chaldäer‘ in ethnischem Sinne. Im Heer von Xerxes wurden sie zu den Assyryern gerechnet (VII, 63) und sie waren auch eine Priesterklasse in Babel (I, 181). Im Buch Daniel findet sich ebenfalls dieser zweifache Gebrauch. Sie gehören zu den Weisen aus Babel (2,2) und Belsazar wird König der Chaldäer genannt (5,30). Hierauf haben 1964 Archer⁴⁵ und 1969 Harrison⁴⁶ hingewiesen. Der zeitliche Abstand zwischen Herodot und Daniel ist recht klein. Wenn Herodot von den Chaldäern als einer Priesterklasse in Babel spricht, dann muss es um eine Institution gehen, die bereits eine längere Tradition hat. Dies weist unvermeidlich in die Zeit Daniels oder noch früher.

Als zweites Beispiel sei Dan 2,1 genannt. Im *zweiten* Regierungsjahr von Nebukadnezar wird Daniels Leben bedroht. Nach Überwindung dieser Krise vertraut der König Daniel und seinen drei Freunde höchste Verwaltungspositionen an. Dies verwundert insofern, da aus 1,5 und 1,18 hervorgeht, dass er eine *dreijährige* Ausbildung genoss, die noch nicht abgeschlossen war. Folgender Vorschlag bietet eine Möglichkeit zur Synthese. Am Schluss von Kap. 1 werden in 1,17-21 einige grobe Linien gezogen. Wir erhalten daher eine Art Übersicht von 605-539 v.Chr. Daher schließt 2,1 historisch nicht nahtlos an 1,21 an. Somit ist die Notiz in 1,17 und 1,20 zur Weisheit von Daniel und seiner Freunde, sowie das Deuten von Träumen und Gesichten historisch nicht *vor* der Indienststellung beim König anzusetzen, sondern es ist ein thematisch übergreifender Schluss zur gesamten Karriere der vier Männer. Kap. 2 kann daher auch während der Ausbildung dieser vier Prinzen stattgefunden haben. In 2,13 steht, dass auch sie zum Kreis der von Nebukadnezar Bedrohten gehörten, dies aber nicht sicher sei. Dieser Umstand lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass sie auf der einen Seite in gewissem Sinne zur Elite gerechnet wurden, auf der anderen Seite jedoch nicht, da sie noch in der Ausbildung standen. Weil es Daniel gegeben wurde, den Traum zu offenbaren, erhalten er und seine drei Freunde hohe Verwaltungsposten am Hof (2,48-49). Diese bekleideten sie ja zuvor noch nicht. Der Eindruck erhebt sich, dass sie noch überhaupt keine Position inne hatten. Müssen wir annehmen, dass sie diese Position gleich einnahmen und ihre Aufgaben ausführten, nachdem dies

44 P. R. Davies, 1985, S. 38.

45 G. L. Archer, 1964, S.370.

46 R. K. Harrison, 1969, S. 1113f.

vom König angeordnet wurde? In diesen letzten zwei Versen erhalten wir nur das totale Endresultat. Es spricht daher nichts dagegen, dass ihnen diese Positionen zugeschrieben wurden, aber dass sie ihre Ausbildung erst abrunden mussten. Erst danach wird der Beschluss des Königs Wirklichkeit.

Meine Schlussfolgerung lautet, dass der Begriff ‚Widersprüche‘ ungeeignet ist. Gewiss finden sich Brüche und Nähte im Text. Auch innerhalb der Exilshypothese hat das Buch Daniel eine Entstehungsgeschichte gehabt. Innerhalb dieses Rahmens ist es sicherlich der Mühe wert, um den Werdegang des Buches zu seiner Endgestalt nachzuzeichnen. Doch ist dies nicht Aufgabe dieser vorliegenden Studie.

Da der Mehrheitsstandpunkt davon ausgeht, dass die hebräischen und aramäischen Teile in verschiedenen Zeiten entstanden sind, erhebt sich die Frage wie diese denn zueinander gebracht wurden, um ein einziges Buch zu formen? Verschiedene Theorien wurden hierzu vorgebracht.⁴⁷

- Eine Zusammenstellung verschiedener Vorlagen. Dies führte zur Fragmentenhypothese. Diese Theorie ist zwischen 1770 und 1815 führend unter deutschen Alttestamentlern gewesen. Lange konnte sich diese Theorie nicht halten.

- Quellenscheidung. Spinoza behauptete 1674, dass Dan 2-7 aus einer chaldäischen Chronik und Dan 8-12 von einem hebräischen Schreiber stammt. Montgomery spricht 1927 von ursprünglich zwei Büchern. Torrey zufolge hat später ein Redaktor Kap. 1 ins Hebräische und Kap. 7 ins Aramäische übersetzt, um ein zusammenhängendes Rahmenwerk zu schaffen. Damit unterstellt man, dass Kap. 7 ursprünglich hebräisch geschrieben war. Auch diese Theorie konnte sich nicht durchsetzen.

- Aufstockungshypothese. Der Begriff stammt von Koch.⁴⁸ Dies ist der heutige Mehrheitsstandpunkt, der 1889 von Meinhold ausgearbeitet wurde. Danach entstanden viele Varianten. Koch⁴⁹ selbst stellt sich die Entstehung des Danielbuches wie folgt vor:

1. umlaufende Daniel-Einzelerzählungen: Vorstufen von Kap. 2-6 und der Vision Kap. 7.

2. aramäisches Erzählungsbuch im Er-Stil: Aufnahme der Überlieferung Kap. 2-6, Vorschaltung von Kap. 1, Einschaltung von 2,13-18.49, um die drei Freunde (Kap. 3) mit Daniel zu verbinden.

3. erweitertes aramäisches Buch durch Aufnahme von Kap. 7 im Ich-Stil.

4. ausgebautes makkabäisches Trostbuch für den Religionskampf: Aufstockung durch die hebräischen Visionen Kap. 8-12, Einfügung von Hinweisen auf die Makkabäerzeit (2,41b-43; 7,7b-8.11a.20-22.24f.). Der Verfasser verändert im Laufe der Auseinandersetzung mehrmals seine Zeitperspektiven, indem er neue

47 Siehe K. Koch, 1980, S. 55-77.

48 K. Koch, 1980, S. 62.

49 K. Koch, 1980, S. 63.

Angaben hinzu setzt: 8,14 > 7,25 > 9,27 > 12,11 > 12,12. Von einer ungestümen Naherwartung des Endes erfüllt, wird jetzt ein apokalyptisches Buch ausgegeben.

5. Nachmakkabäischer Redaktor. Einfügung des Gebetes 9,4b-20. Einzig an dieser Stelle wird der Gottesname Jahwe gebraucht.

Dies ist, wie gesagt, nur eine Form der Makkabäerhypothese. Im folgenden werden wir drei neuere Varianten betrachten, welche markante Unterschiede aufweisen.

1. Im Jahre 1991 führt Kratz⁵⁰ die Unterscheidung ein zwischen einem makkabäischen Danielbuch (Dan 1-12) und einem aramäischen Danielbuch (Dan 1-7*). Dieser letztere Textkomplex steht im Zeichen der Theokratie. Herrschaft und Königreich Gottes stellen die zentrale Kategorie dar, womit der Sammler/Autor seine Zeit und die ihn umgebende Welt aus der mittleren persischen Epoche begreift. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei einem ursprünglichen aramäischen Dan 1-6*, in welchem das theologische Denken durch die Situation im persischen Reich sowohl im Exil als auch nach der Rückkehr bestimmt ist. Das Gottesbild wird bestimmt durch die Sorge und das Heil für sein Volk unter einer Fremdherrschaft. Gott ist entsprechend dem theokratischen Modell ein Gott von Realitäten. Auf der Grundlage seiner Genügsamkeit nimmt dieser Gott an Breite und majestätischer Souveränität zu. Er gibt sich zufrieden mit einem politischen Kompromiss zwischen den Belangen der Juden und der Völker im Rahmen eines heidnischen Weltreiches. Dies ist zum Segen für ihr Weltreich, das wiederum zum Segen ist für sein Volk. Es ist evident, dass Kratz in seinen Ausführungen von einem evolutionistischen Modell einer Religionsgeschichte geleitet wird. Eine weitere Phase wird charakterisiert durch das Erscheinen von Alexander im Jahre 330 v.Chr. Dies habe kurz danach eine „Fortschreibung“ im Buch Daniel verursacht mit Dan 7* und 2,40-44*. (Hierbei kann das Aramäische noch stets Reichsaramäisch sein). Eine Eschatologisierung beginnt sich einzustellen. Die Krise unter Antiochus IV. erklärt das Entstehen von Dan 8-12 und die Zufügungen in Dan 7 und 2,40-44. Dan 1,1-2,4a sei aus dem Aramäischen ins Hebräische übersetzt.
2. Miller⁵¹ meint 1991, dass es ursprünglich zwei Dokumente gab, ein hebräisches und ein aramäisches, die beide den Inhalt von Kap. 2 hatten. Das hebräische Dokument bestand daher aus Dan 1-2 und 8-12, das aramäische Dokument aus Dan 2-7. Sowohl Nebukadnezar als auch Daniel hatten ein und denselben Traum gehabt. 2,1-4a stamme aus dem hebräischen Dokument. Dies enthielt in 2,1 ein Datum, was charakteristisch ist für hebräische Gesichte, nicht aber für aramäische Erzählungen. 7,1 beinhaltet auch ein Datum, und zwar in aramäisch, aber dies sei eine letzte redaktionelle Ergänzung und ge-

50 R. G. Kratz, 1991. Obengenannte Darlegung findet sich grösstenteils in seinem Schluss, S. 281-286.

51 J. E. Miller, 1991, S. 115-124.

hörte nicht ursprünglich zum Aramäisch von Dan 7. Weil der Endredaktor das Datum von Dan 2 beibehalten wollte, musste er mit dem Hebräisch beginnen. Nachdem das Datum mit der Einleitung verwendet wurde (2,1-4a), schaltete er um zum aramäischen Dokument, das ihm zufolge zweifellos eine bessere Version der Erzählung von Dan 2 darstellte mit viel mehr Details. Er weist auf Esr 4,7, wo ebenfalls ein Übergang zum Aramäischen markiert wird. Es sei daher keine Rede von einer Übersetzung. Dann zeigt Miller die gegenseitigen Verbindungen auf zwischen den Teilen, sowohl innerhalb des aramäischen als auch des hebräischen Dokuments. Miller bietet eine verlockend einfache Hypothese zur Integration von zwei vorausgesetzten Dokumenten. Auch scheint seine Argumentation für ein internes theologisches Funktionieren dieser Dokumente stringent zu sein. Die Frage richtet sich allerdings auf das Entstehen dieser Dokumente. Darüber sagt Miller aber praktisch gar nichts. Können diese Dokumente getrennt voneinander gut genug selbstständig funktionieren? Kann jemand das aramäische Dokument begreifen ohne die Informationen aus dem hebräischen Dokument in Kap. 1? Und weiß jemand beim hebräischen Dokument wer denn eigentlich Belsazar, der König von Babel in 7,1, ist, oder Darius der Meder in 9,1, ohne das aramäische Dokument? Die Konsequenz bei der Sichtweise von Miller ist zudem, dass der Redaktor wegen des Datums im Hebräischen die einleitende Information der qualitativ besseren aramäischen Version fallen lassen muss. Hätte der Redaktor darum nicht eher in 2,3 ins Aramäische umschalten müssen mit dem Hinweis, dass Nebukadnezar in seiner Rede aramäisch sprach?

3. Haag⁵² redet 1993 von einem vormakkabäischen aramäischen Danielbuch (1*-8). Um diesem Buch kanonische Gültigkeit zu verschaffen, sei der Beginn (1,1-2,4a) und der Schluss (8,1-27) ins Hebräische übersetzt worden. Durch das Auftreten von Antiochus wurde das Buch weiter geschrieben zu einem makkabäischen Buch Daniel (1-12*). Die Endgestalt sei durch eine nachmakkabäische Bearbeitung entstanden. Hier ist daher nicht nur Kap. 1, sondern auch Kap. 8 ursprünglich aramäisch.

Koch⁵³ räumt ein, dass bei den Vertretern der Aufstockungshypothese einige Punkte umstritten sind:

- ist die hebräische Einleitung 1,1-2,4a in makkabäischer Zeit hinzu gesetzt worden oder damals nur ins Hebräische übersetzt worden.
- lassen sich in der Deutung 2,33.41-45 makkabäische Zusätze aussondern
- gehört der Grundbestand von Kap. 7 einem vormakkabäischen aramäischen Danielbuch zu oder wurde er erst im Religionskrieg als Nachtrag angefügt.
- ist Kap. 8-12 auf einmal entstanden.

52 E. Haag, 1993.

53 K. Koch, 1980, S. 66.

Folgende kritische Fragen können bei der Aufstockungshypothese gestellt werden:

1. Warum wurde nur Kap. 1 (und eventuell Kap. 8) ins Hebräische übersetzt? Warum wurde nicht gleich alles ins Hebräische übersetzt, um kanonische Gültigkeit zu erlangen? Die übrigen aramäischen Teile erregen doch für die Kanonisierung bleibenden Anstoß. Ist es wirklich so, dass das Aramäische im 2. Jh. v.Chr. und auch in den Jahrhunderten davor, kanonisch anstößig war? Methodisch fehlerhaft ist hierbei, dass das Ärgernis, das in späterer Zeit Rabbiner in der Frage der Kanonisierung hatten, automatisch in die Vergangenheit projiziert wird.
2. Warum läuft die unterstellte hebräische Übersetzung über Kap. 1 hinaus bis 2,1-4a? Dachte der Übersetzer nicht daran, dass so die Sache verzerrt wird? Nun muss er das Wort „Aramäisch“ in 2,4a einfügen, was ja aus dem unterstellten ursprünglichen aramäischen Kap. 1,1-2,4a unnötig war. Alles war ja bereits aramäisch!
3. Ist es wirklich überall möglich innerhalb bestehender Kapitel ein ‚upgrading‘ bzw. ‚updating‘ oder eine ‚Weiterschreibung‘ vorzunehmen? Was ist zu tun, wenn sichtbar wird, dass die unterstellten eingefügten Stücke ein integraler Bestandteil der betreffenden Kapitel darstellen? Die Forschungsgeschichte zum Aufbau des ganzen Danielbuches hat in den letzten Jahrzehnten aufgezeigt, dass ein vollständiger integrierter Gesamtplan vorlag.⁵⁴ Wie ist daher obengenannter Werdegang damit zu harmonisieren?
4. Wenn das vormakkabäische Danielbuch bereits kanonische Gültigkeit hatte und verbreitet war, konnte dann einfach so ein großer Block daran zugefügt werden? Wären andere jüdische Gemeinschaften einem plötzlich auftauchendem „Groß-Daniel“ nicht misstrauisch gegenüber geworden; ein Werk, das vorgibt Träume und Visionen von Daniel selbst zu beinhalten, die sich nicht in ihren Danielbuch-Exemplaren fanden? Ein Entstehungsprozess des Danielbuches im Sinne der Aufstockungshypothese unterstellt eine große Naivität bei den Empfängern. Dieser Aspekt wurde jedoch bis jetzt noch nicht von der kritischen Forschung aufgegriffen.
5. Warum gibt es so viele Varianten bei der Aufstockungshypothese? Gründet die Zergliederung in Quellen und redaktionelle Ergänzungen innerhalb der aramäischen und hebräischen Stücke auf objektive literarische Kriterien? Diese Frage kann nur schwer mit Ja beantwortet werden. Es ist das historische Vorurteil, dass die Endredaktion des Danielbuches in der Makkabäerzeit stattfand, welche die Quelle der literarischen Entstehungsgeschichte geworden ist.
6. Angesichts dieser Fragen wird deutlich, wie unbefriedigend der Mehrheitsstandpunkt der Aufstockungshypothese ist.

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

4. Die Folgen der bewussten Wechsel der Sprachen für die Datierung

Die historisch-kritische Erforschung des Sprachwechsels gelangt zu einer doppelten Schlussfolgerung. Der aramäische Teil ist alt und muss vor 300 v. Chr. datiert werden. Der hebräische Teil des Buches ist jung und muss um etwa 160 v. Chr. datiert werden. Auch die Schlussredaktion gehört in diese letzte Zeit.⁵⁵ Die historisch kanonische Erforschung kam zum Ergebnis, dass der hebräische Teil von Daniel auch vor 300 v. Chr. datiert werden muss.

Die theologische Forschung zum Sprachwechsel gelangte ebenfalls zu einer doppelten Folgerung. Der zweisprachige Schreiber hat bewusst aus theologischen Gründen zwischen den Sprachen gewechselt und hat das Buch als eine Einheit komponiert. Der Autor hat sein Buch entweder im 6. oder im 2. Jh. v. Chr. geschrieben. Die theologische Betrachtung des Buches kann deshalb sowohl mit der Exils-Hypothese als auch mit der Makkabäer-Hypothese verbunden werden.

Demnach stellt sich die Frage, ob die unterschiedliche Datierung der Sprachen mit dem bewussten Gebrauch des Sprachwechsels aus theologischen Gründen prinzipiell in Übereinstimmung gebracht werden kann. Sind diese zwei kompatibel? Praktisch wird dies von Verfechtern der Makkabäer-Hypothese angenommen, ohne dass die Frage gestellt wird, ob dies methodisch auch möglich ist. Wenn jemand mit einem theologischen Einheitskonzept die Sprachen verwenden will, dann ist der Inhalt ausschlaggebend, wobei die Sprachen nur ein Hilfsmittel sind. Es wäre ein erstaunlicher Zufall, wenn die Quellen für seine Information genau mit seinem theologischen Gebrauch der Sprachen übereinstimmen würden. Die Geschichte der Aufstockungshypothese hat die Unmöglichkeit schon gezeigt. Darum kann das theologische Endergebnis über den Gebrauch der Sprachen prinzipiell keine Schlussfolgerung über den Ursprung und die Sprache seiner Quellen zulassen. Der Autor kann ohne weiteres einige Quellen übersetzt haben, entweder ins Hebräische oder Aramäische oder in beide Sprachen, aber das wissen wir nicht. Es handelt sich um ein Endergebnis. Wenn wir nun dieses Endergebnis analysieren, dann stimmen die Untersucher überein, dass die aramäischen Teile vor 300 v. Chr. datiert werden müssen. Nur bei der Datierung der hebräischen Teile gehen die Meinungen auseinander. Es stellt sich die Frage, ob die zeitlich theologische Einheit kein extra Argument ist, auch die hebräischen Teile vor 300 v. Chr. zu datieren. Die Letztgestalt ist das Endergebnis, das zu einem bestimmten Zeitpunkt geschrieben wurde. Der Autor verfügte frei über die Sprachen und hat ihnen eine bestimmte Farbe gegeben. Man kann natürlich argumentieren, dass er beim Gebrauch seiner Quellen mit seinem eigenen Beitrag eine große Mischung von Sprache und Zeit erzeugt hat. Man kann aber auch argumentieren, dass der Verfasser selbst das Endergebnis seines Werkes als eine große Harmonie betrachtete, in dem sowohl das Hebräisch als das Aramäisch das Gepräge seiner Zeit tragen. Das theologische Ziel des Verfassers mit den zwei

55 K. Koch, 1980, S. 34-77.

Sprachen weist auf die Gleichzeitigkeit dieser Sprachen. Nur bei vielen Untersuchern gibt es die Meinung, dass das Alter der Sprachen unterschiedlich ist. Diese Sicht muss jetzt zurückgewiesen werden. Beide Sprachen sind gleich alt und darum gibt es auch keine Schichten innerhalb des Hebräischen und des Aramäischen die älter oder jünger sind als die Zeit des Verfassers. Die Sprachen müssen gleichzeitig datiert werden, entweder rund 160 oder vor 300 v.Chr.. Müssen aufgrund der Datierung des Hebräischen Konsequenzen für die Datierung des Aramäischen gezogen werden oder müssen gerade umgekehrt aufgrund der Datierung des Aramäischen Konsequenzen für die Datierung des Hebräischen gezogen werden? Der Verfasser selbst scheint die letztere Möglichkeit nahezulegen, gerade auch wenn wir seine Datumsangaben im Buche Daniel selbst betrachten.⁵⁶ Es gibt eigentlich keine Diskussion mehr über die Datierung des Aramäischen, wohl aber über die Datierung des Hebräischen. Nun hat Archer⁵⁷ bereits Argumente geliefert, dass das Hebräische des Danielbuches viel früher als in das 2. Jh. v.Chr. zu datieren sei. Ferner hat Waelkens⁵⁸ die Gültigkeit der Datierungsargumente zugunsten des 2. Jh. stark in Zweifel gezogen. Eine Kombination eines theologischen Einheitskonzeptes mit bewusstem Sprachwechsel und einer Datierung des Aramäischen vor 300 v.Chr. scheint dies zu unterstreichen.

5. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Wir wollen abrunden mit einer Zusammenfassung und einer abschließenden Schlussfolgerung zum Sprachwechsel auf der Grundlage der Untersuchung in diesem und im vorherigen Artikel.

1. Der Wechsel des Hebräischen und Aramäischen hat zwei Haupterklärungen hervorgebracht. 1) Zielunterschied. Der zweisprachige Schreiber hat bewusst die Sprachen gewechselt für sein theologisches Ziel. Dies ist der alte Mehrheitsstandpunkt, der zwischen dem 17. und 19. Jh. eingenommen wurde. 2) Zeitunterschied. Die hebräischen und aramäischen Teile stammen aus verschiedenen Zeiten. Der (ursprünglich) aramäische Teil datiert vor 300 v.Chr. und die hebräischen Teile stammen aus der Zeit rund 164 v.Chr., der Zeit des Makkabäeraufstands gegen die Unterdrückung der Juden durch Antiochus IV. Epiphanes. Letztere Erklärung bildet gleichzeitig einen Baustein der Makkabäerhypothese: ein unbekannter Jude aus dem 2. Jh. v.Chr. hat die Ereignisse aus der Vergangenheit in Form von Prophetien in den Mund Daniels aus dem 6. Jh. v.Chr. ge-

56 Dan 3,31; 6,26; 7,1; 8,1-2; 9,1-2; 10,1-2; 12,4. H. Rouillard-Bonraisin, 1996, S. 171-189, beschreibt aufgrund der Makkabäer-Hypothese, wie die zwei Sprachen im 2. Jh. v.Chr. funktionierten. Man kann dies genauso aufgrund der Exils-Hypothese tun. Daniel hat über eine lange Zeit (605 - 536 v. Chr.) gleichzeitig Hebräisch und Aramäisch gesprochen. Beide Sprachen haben in diesen 70 Jahren bei ihm eine Entwicklung durchgemacht und mit Hilfe eigener und zeitgenössischer Quellen hat er sein Buch zusammengestellt.

57 G. L. Archer, 1972, S. 5-16.

58 A. Waelkens, 1991, besonders S. 57-60.

legt (*vaticinia post eventu*). Damit ist das Danielbuch ein pseudografisches Werk. Dies ist der Mehrheitsstandpunkt seit 1800. Die erste Erklärung lässt sich sowohl mit der Makkabäerhypothese als auch mit der Exilshypothese verbinden. In der Exilshypothese ist das Danielbuch in seiner Endgestalt im 6. Jh. (oder 5. Jh.) v.Chr. entstanden. Der Inhalt ist authentisch.

2. In der Geschichte der Hypothese zum Zeitunterschied wurde erst das Aramäische jünger als das Hebräische eingestuft. Nun ist es umgekehrt. Der Wechsel der Sprachen wird in die Makkabäerhypothese eingebunden. Das Danielbuch sei im 2. Jh. v.Chr. in der Makkabäerzeit entstanden. Die aramäischen Teile sind anonym und vor der Makkabäerzeit entstanden, mit Ausnahme der Teile in Kap. 2 und 7, die auf Antiochus IV. weisen. Diese wurden in der Makkabäerzeit eingefügt. Darum redet man von der Aufstockungshypothese. Die hebräischen Teile sind in der Makkabäerzeit entstanden und zwar als Weiterschreibung. Diese sind pseudonym, d.h. sie stammen nicht von Daniel, obwohl die Einleitungsformeln (8,1; 9,1; 10,1) gegenteiliges bezeugen.

3. Der Streit um die Datierung des Aramäischen hat die Schwäche der Aufstockungshypothese sichtbar gemacht. Man hat sich stark dafür eingesetzt, um das Aramäisch von Daniel in die Makkabäerzeit zu datieren. Aus sprachlichem Gesichtspunkt erweist sich dies jedoch als unhaltbar. 1980 gesteht dies ein Kritiker wie Koch offen ein. Es muss vor 300 v.Chr. geschrieben worden sein. Die griechischen und persischen Lehnwörter können an diesem Sachverhalt nichts ändern. Was nun jedoch erfolgt ist, dass man die Passagen, die auf Antiochus IV. weisen, als Einfügungen aus der Makkabäerzeit deutet. Dies gründet allerdings nicht auf einem wissenschaftlichen sprachlichen Argument, sondern in rein inhaltlichen Überlegungen.

Das Hebräisch wird noch stets als Hauptstütze für die Makkabäer-Hypothese betrachtet. Neuere Forschungsergebnisse haben allerdings aufgezeigt, dass es nur wenig sprachliche Kriterien gibt, um die Unterscheidung aufrechtzuerhalten zwischen Standard-Bibel-Hebräisch (SBH) und Jung-Bibel-Hebräisch (JBH). Archer hat Argumente vorgelegt, wonach das Hebräisch von Daniel keine Verwandtschaft aufweist mit dem Hebräisch der Qumran-Schriften, die ungefähr aus der Makkabäerzeit stammen, sondern eher eine Nähe zu den Büchern Hesekiel, Haggai, Esra und Chronik. Der Mehrheitsstandpunkt hat sich jedoch von diesen Resultaten noch nicht beeinflussen lassen. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass von den drei Stützpfeilern, die die Aufstockungshypothese tragen müssen, der Pfeiler des Aramäischen zerschlagen und der Pfeiler des Hebräischen unterminiert worden ist. Der ideologische Pfeiler muss de facto das Gebäude alleine tragen.

4. In Bezug auf die Theorie der Zusammenstellung zwischen den Teilen ist es ein Rätsel, warum Kap. 1 hebräisch und Kap. 7 aramäisch ist. Die meisten setzen ein ursprünglich aramäisches Kap. 1 und manche ein ursprünglich hebräisches Kap. 7 voraus. Auch wurde der Vorschlag gemacht, dass sogar Kap. 8 ursprüng-

lich aramäisch war. Damit ist deutlich, dass die Aufstockungshypothese keine befriedigende Erklärung bietet für den Sprachenwechsel.

5. Die älteste Erklärung für den Sprachenwechsel im Danielbuch geht davon aus, dass der Schreiber dies bewusst gewollt hat und damit eine Botschaft zum Ausdruck brachte. Dieses Verständnis, das bis zum 17. Jh. gängig war, lebte in den 80er und 90er Jahren des 20. Jh. wieder auf, obschon die konkreten Antworten unterschiedlich sind:

- Sprache und Zitat. Nach 2,4a steht ein aramäisches Zitat. Der Schreiber behält das Aramäisch einfachheitshalber bei.

- Sprache und literarisches Muster. Es geht um ein ABA-Muster. Das Aramäische ist eingeklemmt durch das Hebräische.

- Sprache und Volk. Dies ist die älteste Erklärung. Das Hebräische ist die Sprache vom Bundesvolk Israel und Aramäisch die Sprache der anderen Völker; vor allem die Sprache der Herrschaftsmacht, der Israel unterworfen ist.

- Sprache und Entwicklungsniveau. Das Aramäische ist die Sprache für das einfache Volk; Hebräisch für die Gebildeten.

- Sprache und Authentizität. Das Aramäische wurde eingefügt, um den Eindruck der Authentizität zu wecken.

- Sprache und Genre. Die Zweisprachigkeit ist durch das Genre der Apokalyptik bedingt. Aramäisch ist die Sprache der Bekanntmachung, Hebräisch die Sprache der Geheimhaltung.

- Sprache und Standpunkt. Der Sprachenwechsel wird gebraucht um den ideologischen (und fraseologischen) Standpunkt des Schreibers auszudrücken. Beim Hebräischen liegt der Akzent auf dem Volk Israel und den Wegen seines Gottes. Beim Aramäischen ist Gegenteiliges der Fall. Es geht um einen Zusammenstoß von Kulturen.

6. Obwohl nicht jeder Vorschlag überzeugend ist, gibt es doch verschiedene wertvolle Elemente, die es zu bedenken gilt:

- Hebräisch hat mit dem Bundesvolk zu tun und Aramäisch mit der Sprache der herrschenden Macht.

- Der ideologische Standpunkt des Schreibers zur Frage was Israel als Bundesvolk inmitten der herrschenden Völker darstellt, liefert einen Beitrag um den Sprachenwechsel zu verstehen.

- Im Prinzip ist das ABA-Muster korrekt.

7. Es gibt verschiedene Problemstellungen, die zwar teilweise, aber nicht befriedigend erklärt werden:

- Das Hebräische in 2,1-4a.

- Das Aramäische in Kap. 7.

8. Der neue Betrag in meinem vorherigen Artikel lautete, dass der Sprachenwechsel theologisch verursacht ist:

- Der Wechsel gründet in der Konfrontation zwischen dem Königreich Gottes, wovon das hebräische Volk von Juda ein Exponent ist, und den Königreichen der

Völker, denen Israel unterworfen ist, die durch das Aramäische gekennzeichnet sind.

– Das Königreich Gottes ist durch die Eroberung der Tempelgeräte in Jerusalem und der Aufbewahrung im Tempel eines anderen Gottes scheinbar besiegt. Der Tempel in Jerusalem und das Bundesvolk sind preisgegeben. Doch Gottes Königreich besteht noch stets, nicht so sehr in Form eines Gottesstaates Israel-Juda, sondern in Form eines himmlischen Königreiches. Plötzlich schlägt dieses Königreich zu und dringt mittels eines Traumes in die heidnische Welt ein. Darum ist 2,1-4a bewusst hebräisch gehalten. Das Königreich Gottes zeigt sich durch einen Traum an den herrschenden König an. Dies wird uns in der Sprache des unterworfenen Volkes, dem Hebräischen, mitgeteilt. Als sich die Weisen des Herrschervolkes mit dem Traum auseinandersetzen, wird in 2,4b ins Aramäische gewechselt mit dem Ausdruck: „O König, lebe ewig“. In diesem Traum wird ihnen durch einen jüdischen Gefangenen auf Aramäisch, d.h. in deren eigenen Sprache, vorhergesagt, dass Gottes Königreich nach einer Anzahl von sich einander ablösenden Siegermächten in dieser Welt, all diese Königreiche stürzen und selber bleibend herrschen wird. Am Ende des aramäischen Abschnittes in Kap. 7 wird mittels eines anderen Gesichtes bezeugt, dass die Herrschaft dem Volk des Allerhöchsten gegeben werden wird (7,27). Dies ist das jüdische Volk. Danach wird wieder ins Hebräische umgeschaltet, in die Sprache eben dieses Volkes.

9. Ein besonderer Beitrag ist die Erklärung für das Hebräisch in 2,1-4a. Es geht um 3 1/2 Verse. Die Zahl 3 1/2 hat mit der Hälfte der letzten Jahrwoche zu tun, die charakteristisch ist für das Ende der Zeiten. Die 3 1/2 letzten hebräischen Verse finden ihr Pendant in den 3 1/2 letzten aramäischen Verse in 7,25b-28, die mit den Worten beginnen „eine Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“ (7,25b).

10. Der bewusste Wechsel der Sprachen Aramäisch und Hebräisch durch den Schreiber lässt darauf schließen, dass beide Sprachen auf ein und denselben Schreiber zurückgehen. Damit ist die Hypothese unhaltbar, dass das Aramäische älter sei als das Hebräische (oder umgekehrt). Es ist gleichfalls unhaltbar, dass innerhalb des Aramäischen oder Hebräischen Schichten sind, die älter oder jünger sind als die Zeit des Schreibers. Da es im Prinzip unumstritten ist, dass das Aramäisch vor 300 v.Chr. zu datieren ist, hingegen die Datierung des Hebräischen umstritten ist (160 oder vor 300 v.Chr.), liefert die Feststellung der Zeitgleichheit der beiden Sprachen einen indirekten Beitrag für eine Frühdatierung des Hebräischen.

6. Bibliografie

- AALDERS, G. CH., *Daniël*. Commentaar op het Oude Testament. J. H. Kok. Kampen 1962.
- ARCHER, G. L., *A Survey of Old Testament Introduction*. Moody Press. Chicago 1964.

- ARCHER, G. L., "The Aramaic of the 'Genesis Apocryphon' Compared With the Aramaic of Daniel." In: PAYNE, J. B. (ed.), *New Perspectives of the Old Testament*. Word Books. Waco, London 1970, S. 160-169.
- ARCHER, G. L., *Das Hebräische im Buch Daniel verglichen mit den Schriften der Sekte von Qumran*. Verlag Freie Evangelisch-Theologische Akademie Basel. Basel 1972.
- ARCHER, G. L., "The Hebrew of Daniel Compared with the Qumran Sectarian Documents." In: SKILTON, J. H. (ed.), *The Law and the Prophets*. Presbyterian and Reformed. Philadelphia 1974, S. 470-481.
- BOMBECK, S., *Die Verwendung der Präformativ-konjugation im Aramäischen des Buches Daniel*. Biblische Notizen 83. Institut für Biblische Exegese. München 1996, S. 5-8.
- COLLINS, J. J., *Daniel*. Hermeneia. Augsburg Fortress Press. Minneapolis 1993.
- CRYER, F. H., "The Problem of Dating Biblical Hebrew and the Hebrew of Daniel." In: JEPPESEN, K. u.a. (eds.), *In the Last Days: On Jewish and Christian Apocalyptic and Its Period*. Aarhus University Press. Aarhus 1994, S. 185-197.
- DAVIES, P. R., *Daniel*. Old Testament Guides. Sheffield Academic Press. Sheffield 1985.
- DYER, C. H., *The Musical Instruments in Daniel 3*. Bibliotheca Sacra 147/588. Dallas 1990.
- FITZMYER, J. A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*. Biblical Institute Press. Rome 1971².
- GOODING, D. W., *The Literary Structure of the Book of Daniel and its Implications*. Tyndale Bulletin 32. Inter-Varsity Press. Cambridge 1981, S. 43-79.
- GRELOT, P., "Daniel VI dans la Septante." In: DORIVAL, G., MUNNICH, O. (eds.), *KATA TOYΣ' : Selon la septente (Festschrift Marguerite Harl)*. Cerf. Paris 1995, S. 103-118.
- HAAG, E., *Daniel*. Die Neue Echter Bibel 30. Echter Verlag. Würzburg 1993.
- HARRISON, R. K., *Introduction to the Old Testament*. Eerdmans, Tyndale. Grand Rapids, London 1969.
- KITCHEN, K. A., "The Aramaic of Daniel." In: WISEMAN, D.J. (ed.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. The Tyndale Press. London 1965, S. 31-79.
- KOCH, K., *Das Buch Daniel*. Erträge der Forschung 144. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980.
- KOOREVAAR, H. J., *Beltschazzars Sprache: Der Wechsel von Hebräisch zu Aramäisch im Buch Daniel (Teil 1)*. Jahrbuch für Evangelikale Theologie 13. R. Brockhaus Verlag. Wuppertal e.a. 1999, p. 7-32.
- KRATZ, R. G., *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Daniel-erzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld*. Wissenschaftliche

- Monographien zum Alten und Neuen Testament 63. Neukirchener Verlag. Neukirchen-Vluyn 1991.
- MEADOWCROFT, T. M., *Aramaic and Greek Daniel: A Literary Comparison*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 1995. JSOT Press. Sheffield 1995.
- MILLER, J. E., *The Redaction of Daniel*. Journal for the Study of the Old Testament 52. JSOT Press. Sheffield 1991, S. 115-124.
- PLÖGER, O., *Das Buch Daniel*. Kommentar zum Alten Testament XVIII. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh 1965.
- ROUILLARD - BONRAISIN, H., "Problèmes du bilangouisme en Daniel." In: BRIQUET-CHATONNET, F. (ed.), *Mosaïque de langues. Mosaïque culturelle. Le bilinguisme dans le Proche-Orient Ancien, Actes de la Table-Ronde du 18 novembre 1995 organisée par l'URA 1062 »Etudes Sémitiques«*. Antiquités Sémitiques 1. Jean Maison-neuve. Paris 1996, S. 171-189.
- SCHINDELE, M., "Möglichkeiten und Grenzen maschineller Befundhebung zur Untersuchung von Formeln und geprägten Wendungen mit Beispielen aus Daniel 8." In: BADER, W. (Hrsg.), "*Und die Wahrheit wurde hinweggefegt*": *Daniel 8 linguistisch interpretiert*. Textwissenschaft - Theologie - Hermeneutik - Linguistik - Literaturanalyse - Informatik 9. Francke Verlag. Tübingen 1994, S. 31-38.
- STEFANOVIC, Z., *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 129. Sheffield Academic Press. Sheffield 1992.
- VAN DER WOUDE, A. S., "Erwägungen zur Doppelsprachigkeit des Buches Daniel." In: VANSTIPHOUT, H. L. J. e.a. (eds.), *Scripta Sigma Vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East Presented to H.J. Hoppers*. Egbert Forsten. Groningen 1986, S. 305-316.
- VAN DER WOUDE, A. S., "Die Doppelsprachigkeit des Buches Daniel." In: VAN DER WOUDE, A. S. (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 106. Uitgeverij Peeters. Leuven 1993, S. 3-12.
- VERHEIJ, A. J. C., *Verbs and Numbers: A Study of the Frequencies of the Hebrew Verbal Tense Forms in the Books of Samuel, Kings and Chronicles*. Studia Semitica Neerlandica 27. Van Gorcum. Assen, Maastricht 1990.
- WAELEKENS, A., *De datering van het boek Daniël vanuit taalkundig oogpunt. Het Hebreeuws van Daniël onderzocht*. Verhandeling aangeboden aan de Evangelische Theologische Faculteit tot het behalen van de graad van licentiaat in de godgeleerdheid. Heverlee 1991.

Helgo Lindner

Antwort und Trost aus der Schrift für einen Angefochtenen/ || Zwei Beobachtungen zu Röm 9-11

Vorbemerkungen:

1. Die Kapitel 9-11 des Römerbriefs haben eine entscheidende Bedeutung für eine christliche Theologie, die sich im Gegenüber zum Judentum vergewissern oder auch neu orientieren möchte. Sie haben diese Bedeutung insbesondere deshalb, weil das Neue Testament sonst und auch Paulus selbst in seinen sonstigen Stellungnahmen zum Volk Israel weder die hier zutage tretende Tiefe und systematische Konsequenz noch auch eine derartige Zuversicht hinsichtlich des künftigen Weges der Juden an den Tag legen. So kann die 1991 erschienene Studie II der EKD zum Thema Christen und Juden u.a. zu dem Ergebnis kommen, daß die neutestamentlichen Schriften recht unterschiedliche Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu Israel geben, sie bestimmt gerade in dieser Verlegenheit jedoch die Kapitel Röm 9-11 "zum Ausgangspunkt für unser weiteres Nachdenken über die Gottesvolk-Problematik" und findet hier die "theologisch orientierende Mitte" des Neuen Testaments¹.
2. Die kirchliche Diskussion zu diesen Kapiteln, früher wesentlich auf Kapitel 11 konzentriert und dort wieder auf Kernverse wie V. 1 und V. 29, hat sich nach meinem Eindruck in den letzten Jahren stärker auf Röm 9,1-5 verlagert. Hier sieht man - so z.B. bei der Arbeitsgruppe "Christen und Juden" auf dem Stuttgarter Kirchentag von 1999 - den entscheidenden Beleg für die bleibende Erwählung der Juden, ja für einen Stand des Heils, der das christliche Zeugnis gegenüber den Juden überflüssig mache².

1 Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der EKD, Gütersloh 1991, S. 53f. Daß eine solche orientierende Mitte dann auch für die Briefe des Apostels selbst nötig ist, kommt in der Studie (zu Paulus S. 47-49) nicht so deutlich zum Ausdruck; vgl. aber J. Roloff (selber maßgeblich an der Abfassung der "Studie" beteiligt): Die Kirche im NT, Göttingen 1993, S. 123-130.

2 In der entsprechenden Resolution vom 17.6.99 werden im ersten Absatz die Bibelstellen Dtn 7,9 und Röm 9,4 zitiert und mit der Konsequenz kommentiert: "Darum widersprechen wir der Aussage: Jüdinnen und Juden hätten es für ihr Heil nötig, dass ihnen Jesus als der Messias verkündigt wird." Zitiert nach dem Freundesbrief des Evangeliumsdiensstes für Israel "Gesandt zu Israel" 28/4, 1999, S. 6.

I. Eingrenzung des Themas

Im folgenden möchte ich zwei Beobachtungen herausstellen, die uns die Israelkapitel näher erschließen und sie vor Mißverständnissen bewahren können.

1. Das Verhältnis von 9,4f zu 9,1-3

In den Eingangswerten zu den Israelkapiteln (9,1-5) sind Trauer und Schmerz des Apostels über seine Stammesgenossen - genauer: über deren Weg ohne den Christus - verbunden mit einer Aufzählung der Segnungen bzw. Privilegien Israels (V. 4f): "Ich habe große Trauer und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen... über meine Brüder und habe mir gewünscht, um ihretwillen durch einen Bannfluch von dem Messias getrennt zu sein. Sind sie doch [Träger des Ehrennamens] Israeliten, gehören ihnen doch die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesstiftungen ..." etc. Wie verhalten sich die Aussagen von 1-3 und 4f zueinander? Ich denke, daß der ganze Abschnitt 1-5 eine Klage darstellt und das letzte Element, die Aufzählung der Vorzüge Israels, Bestandteil dieser Klage ist und darin ihrer Verstärkung dient: Gerade weil Gott so viel an sein Volk gewandt hat, ist dessen Abwendung von Jesus umso schmerzlicher.

2. Die Funktion des Schriftzitates aus Dtn 32 im Aufbau der Kapitel

In Röm 11,11 und 14 nimmt Paulus mit dem Verb παραζηλοῦν ein Stichwort aus dem vorigen Kapitel auf, das dort - in 10,19 - als Schriftzitat aus Dtn 32, dem Lied des Mose, erscheint. In diesem Schriftzitat - das ist mein weiterer Vorschlag zur Interpretation - ist der entscheidende Grund dafür zu sehen, daß der Apostel von der israelkritischen Argumentation der Kapitel 9 und 10 fortschreiten kann zu dem positiven Darlegung, die das endliche Heil Israels in den Blick nimmt. - Ich beginne mit der zweiten Beobachtung.

II. παραζηλοῦν (Dtn 32,21) in Röm 10 und 11

1. Die paulinische Argumentation in ihrem engeren Zusammenhang

In 10,18f stellt Paulus nacheinander zwei rhetorische Fragen, die dem Ungehorsam der Juden gegenüber dem Evangelium nachgehen. "Haben sie es nicht gehört?" und (V. 19) "Hat Israel es nicht erkannt?" Für beide Fragen ist offenbar eine bejahende Antwort vorausgesetzt. Ja: Israel hat es gehört, denn - das wird durch ein Schriftzitat aus Ps 19 bewiesen -: Der Schall, mit dem die Schöpfung - und Paulus bezieht das stillschweigend auch auf die Boten des Evangeliums - die Ehre Gottes verkündigt, dringt durch die ganze Welt. "Hat Israel es nicht erkannt?" Doch, denn sonst könnte es nicht gelten, was das folgende Zitat aus Dtn 32 - prophetisch - sagt, daß Israel durch diese weltweite Verkündigung zu Eifersucht und Zorn gereizt wird. παραζηλοῦν ist vom Zitat in Dtn 32 her Tun Got-

tes, mit dem Akk. objekt Israel und dem präpositionalen Objekt Nicht-Volk verbunden, welch letzteres dem Volk Israel als Anlaß zum Eifer, zur Eifersucht, vielleicht zum Ärger, vielleicht zum Neid, gegenübergestellt wird, vgl. den Parallelismus *παροργιῶ!* Die Formulierung "eiferstüchtig machen auf ein Nicht-Volk" von 10,19 wird in 11,11 aufgenommen und nun im neuen Zusammenhang neu gewertet, nämlich nicht mehr als Drohwort, sondern vor allem als Chance zu einem Weg des Heils. Richtig Siegert: "Was dort negativen Wert trug (daß nämlich Israel die törichten Völker würde beneiden müssen), wird hier ins Positive gewendet. Allein das mitzuvollziehen, muß den Bibellesern, an die Paulus schreibt, ein Erschließungserlebnis gewesen sein."³

2. Der alttestamentliche Bezugstext

In dem Lied des Mose vor seinem Tode geht es um einen heilsgeschichtlichen Rückblick auf Gottes Wohltaten an seinem Volk. Es setzt ein mit einer eigentümlichen Erwählungsaussage, die oft diskutiert worden ist: "Als der Höchste den Völkern Land zuteilte und die Menschenkinder voneinander schied, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Gottes," - "Gottes" nach LXX anstelle von M "Israels" - "denn des HERRN Teil ist sein Volk, Jakob sein Erbe" (32,8f). Es geht über zur Wüstenzeit, wo Gott das Volk "wie seinen Augapfel behütete" (V. 10), und spricht dann von Israels Abfall zu bösen Geistern und anderen Göttern, durch den die "Kinder Israels" ihn zur Eifersucht gereizt und erzürnt haben (*παρώξυνάν με* und *ἐξεπικρανάν με*, V. 16). Gottes richtendes Handeln entspricht nun der Verfehlung (V. 21): "Sie haben mich gereizt (*παρεζήλωσάν με*) durch einen Nicht-Gott, durch ihre Abgötterei haben sie mich erzürnt (*παρωργισάν με*). So will auch ich sie - dieselben Verben kehren hier wieder! - reizen durch ein Nicht-Volk, durch ein unverständiges Volk sie erzürnen." Die dort folgenden Gerichte haben einen umfassenden Charakter - "ein Feuer wird brennen bis in die unterste Tiefe" (V. 22) -, wobei Hunger, Krankheit und Krieg im einzelnen angedeutet werden (VV. 23-25). Das Lied hat dann eine ergreifende Wendung in den Versen 26ff. Hier ist es der Selbstruhm der Feinde, der den "Fels Israels" wieder dazu bringt, sich über sein Volk zu erbarmen und ihnen Recht zu verschaffen. Und die Konsequenz: "Sehet nun, daß ich allein es bin und kein Gott neben mir! Ich kann töten und lebendig machen, ich kann schlagen und kann heilen, und niemand ist da, der aus meiner Hand errettet" (V. 39).

3. Eine semantische Verschiebung...

Wir bemerken, daß Paulus in Kap. 10 den Gerichtscharakter des Verses aus dem Moselied aufnimmt, V. 21 vgl. V. 16: Die Juden sind dem Evangelium ungehor-

3 Folker Siegert, Argumentation bei Paulus, gezeigt an Röm 9-11, Tübingen 1985, S. 166.

sam. Sie haben die weltweite Verkündigung gehört (V. 18) und auch verstanden (V. 19), d.h. "verantwortlich verstanden" (Michel⁴) und haben von daher keine Entschuldigung, vgl. 1,20 und 2,1 ἀναπολόγητος⁵. Erkennen sie diese ihre Bedrohung, so kann daraus eine heilsame Beunruhigung entstehen. Von 10,19: "Ich will euch eifersüchtig machen auf ein Nicht-Volk" geht Paulus zu 11,11: "So frage ich nun: Sind sie angestoßen, damit sie zu Fall kommen? Keineswegs. Sondern durch ihren Fall ist das Heil zu den Völkern gekommen, um sie zur Eifersucht zu reizen"; und V. 14: "ob ich" - jetzt ist Paulus selber Subjekt! - "vielleicht meine Stammesgenossen zum Nacheifern reizen (oder auch hier einfach: eifersüchtig machen) und einige von ihnen retten könnte." Man empfindet eine semantische Verschiebung in dieser Abfolge: Kann 10,19 der ζῆλος noch im Sinn von Ärger und Kränkung verstanden werden, so hat schon 11,11 einen finalen Sinn: die Erregung bringt die Betroffenen in eine positive Bewegung, und in V. 14 schafft Paulus durch sein erfolgreiches Wirken unter den Völkern eine Bereitschaft bei seinen Stammesgenossen, die Rettung im Evangelium zu suchen bzw. anzunehmen.⁶ Hier wird die Eifersucht zum Nacheifern. Die King-James-Übersetzung z.B. hat in 14 emulation im Unterschied zu jealousy der beiden vorangehenden Stellen⁷. Der ζῆλος von 10,2, der dort aus Mangel an ἐπίγνωσις das Ziel verfehlte, kann jetzt offenbar in die richtige Richtung gebracht werden⁸.

4. ... und ihre Tragweite für die heilsgeschichtliche Konzeption

Eben bei dieser Wende von den Kapiteln 9 und 10 zu 11 bildet das Zitat mit dem Stichwort παραζηλοῦν die entscheidende Klammer, eine Verschränkung der

4 O. Michel (KEK IV 14. Aufl. 1978), S. 335.

5 K. Haacker in ThK 6, 1999, zu 10,19 (S. 217): Israel habe **nicht** erkannt, unter Berufung auf die Formulierung "törichtes Volk" in Dtn 32,6, und das folgende Dtn-Zitat blicke zurück auf die ἄγνοια von 10,2f, da der Bestrafte in dem ihm zum Exempel gegenübergestellten anderen die eigene Verschuldung wiedererkennen können müsse. Kann aber das Gericht nicht auch gerade darin bestehen, daß der Wissende Gottes Güte, die ihm entzogen wird, an einem Toren zu sehen bekommt?

6 Die Wendung des Apostels zu einer finalen Argumentation - Absicht Gottes in 11,11f, Absicht des Paulus in 11,13f - wird bei Siegert S. 206-209 besonders sorgfältig bedacht. S. 207: "Gerade um Paulus zu verstehen, brauchen wir eine exegetische Arbeitsweise, die nicht nur Ursachen erkennt, woher dies oder jenes kommt, sondern auch Zwecke, wohin es strebt und wofür es bestimmt ist." Ferner S. 208f: "Man hätte Röm 9,30ff niemals als Traktat über die 'Schuld der Juden' mißverstanden und die Allmacht Gottes niemals für eine Allkausalität gehalten, wenn man in einem Text wie dem unsrigen die alles durchdringenden Finalargumente in vollem Umfang wahrgenommen hätte."

7 In der Arbeit von R.H. Bell zu παραζηλοῦν in Röm 9-11 (siehe Anm. 10, dort S. 41-43) wird zwischen zealous anger in 10,19 und zealous emulation in 11,11.14 unterschieden.

8 R.H. Bell S. 104: "Israel will not be saved through zeal based on ignorance but through being provoked to jealousy, which, as Rom.11 suggests, means being provoked to emulation."

beiden großen gegeneinander so spannungsvollen Argumentationsgänge. Dasselbe Schriftwort aus Dtn 32, das in Kap. 10 als Gerichtswort verwendet ist, erscheint in Kap. 11 als Hoffnungswort für eine noch ausstehende Zeit der Gnade für die Juden. Ja, wenn die Heiden in Umkehrung einer ursprünglichen Reihenfolge⁹ jetzt den Vorrang vor den Juden erhalten, wenn das Heil Israels nicht aufgehoben, sondern aufgeschoben bzw. nachgeordnet erscheint, dann wird damit die für alle Menschen geltende Rechtfertigung *sola fide* nachdrücklich auch für die Juden unterstrichen, indem sie nämlich gegenwärtig nicht an ihr Anteil bekommen - im Unterschied zu den Heiden -; und sie wird eschatologisch verifiziert, indem am Ende wieder beide Gruppen gleichzeitig vor Gott stehen unter seiner Hoheit, die Gericht und Gnade zugleich bedeutet. War die Struktur eines Nacheinanders, einer heilsgeschichtlichen Abfolge, als solche traditionell vorgegeben, so legitimiert das AT-Zitat jetzt die zeitliche Priorität der Heiden vor den Juden.

5. Der Beitrag R.H. Bells

Wir haben seit 1994 eine eigene Untersuchung zur Bedeutung des παραζηλοῦν-Zitates für Röm 9-11, eine bei P. Stuhlmacher in Tübingen erstellte Dissertation des Engländers Richard H. Bell¹⁰. Die Arbeit trifft sich mit unseren Beobachtungen zur Schlüsselrolle des παραζηλοῦν-Zitates für den Übergang von der vorletzten zur letzten Argumentation des Paulus. Das Eifersuchtsmotiv habe die Funktion eines Bindeglieds zwischen dem Fallen (παράπτωμα) Israels und dem Heil, das den Völkern zugewendet wird (S. 112). Wenn später in Röm 15,10 die

- 9 Verherrlichung Israels - Gnadenzeit für die Heiden: in der Linie der Völkerwallfahrt zum Zion von Jes 2 und Mi 4, die J. Jeremias so nachdrücklich für die Verkündigung Jesu in Anspruch genommen hatte, vgl. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, 1956, S. 48ff. In verschiedenen Arbeiten B. Klapperts und auch im Rheinischen Synodalbeschuß von 1980 spielt das Modell der Völkerwallfahrt zum Zion eine entscheidende Rolle: Nicht Israel muß sich der Kirche anschließen, sondern die Völker kommen zum Heil, indem sie sich Israel anschließen. Kirche und Theologie können einen solchen Weg aber nicht verantworten, wenn nicht zugleich der Grund berücksichtigt wird, der den Paulus in Röm 11 die (zumindest zeitliche) Priorität der "Heiden" ins Auge fassen läßt, nämlich die Heilsbedeutung Jesu gerade auch für die Juden. Höchst bedenklich ist in diesem Zusammenhang auch, wie schnell man sich in kirchlichen Erklärungen, die auf die von Bad Neuenahr folgten, von der im rheinischen Beschluß so wichtigen Formel "Messias Israels" verabschiedete. Zur neueren Diskussion (mit ausführlichen Literaturangaben) vgl. B. Klappert, Israel - Messias/Christus - Kirche. Kriterien einer nicht-antijüdischen Christologie, EvTh 55 (1995), S. 64-88, auch meine eigene Studie "Israel, Judentum und Christentum in ihrem Verhältnis zueinander in der modernen Systematik", in: G. Maier (Hg.), Israel in Geschichte und Gegenwart (9. AfE-Studienkonferenz 1995 in Bad Blankenburg), 1996, S. 215-250. Ich habe hier versucht, insbesondere die Position O. Michels erneut in die Diskussion hineinzubringen.
- 10 Richard H. Bell, *Provoked to Jealousy. The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Rom. 9-11*. Tübingen 1994.

Heidenmission zum Anlaß des Gotteslobes angesichts seiner Barmherzigkeit wird und als Beleg u.a. ebenfalls ein Zitat aus Dtn 32 angeführt wird (V. 43 in Röm 15,10), dann besteht eben durch diesen alttestamentlichen Zusammenhang für Paulus eine Sicht, die über die derzeitige Gerichtssituation hinausführt. Paulus hat bei seinem Schriftgebrauch nicht eine isolierte Stelle verwendet, sondern bedenkt ihren Kontext, jedenfalls bei Dtn 32 (S. 284.360)¹¹. Dieser Schriftzusammenhang trage sachlich auch die im weiteren Verlauf von Röm 11 ausgesprochene Hoffnung auf die Errettung ganz Israels, gerade auch das *μυστήριον* von V. 25-32, das nach Bells Auffassung nicht über den seit 11,11ff erreichten Stand hinausführt (S. 126f.273).

III. Röm 9,1-5 als Klage

1. Zur Struktur von Röm 9, 1-5

Die Verse 1-5 in Röm 9, die leidenschaftliche Einleitung der Israelkapitel, werden gewöhnlich entsprechend den beiden in Spannung zueinander stehenden Teilen a) 1-3 und b) 4f interpretiert. Wie ist das Verhältnis dieser beiden Teile zu bestimmen? Stehen sie (1.) in ihrer Spannung - hier: Israels Verweigerung gegenüber der rettenden Botschaft, hier: Gottes einmalige Gaben und zugesagte Verbindung mit dem Volk - unausgeglichen nebeneinander und bilden so die offene Frage, auf die der folgende Zusammenhang eingeht?¹² Oder (2.) überwiegt trotz der emotional starken Äußerung der Trauer beim Apostel dann doch der Blick auf die von Gott anvertrauten Güter bzw. Privilegien, so daß hier - zusammen mit dem hoffnungsvollen Abschluß in Kap. 11 die "Klammer der Verheißung" (B. Klappert¹³) gegeben ist, in die die Juden bei all ihrem Widerstand gegen das Evangelium eingeschlossen bleiben?¹⁴ Man vergleiche die Diskussion im Vorfeld und während des letzten Kirchentages (Stuttgart 1999), wo gerade Röm 9,4 als Beleg für die Auffassung herangezogen wurde, daß die Juden längst alles haben,

11 Bell S. 284 mit C.H. Dodd gegen D.A. Koch, dessen Buch "Die Schrift als Zeuge des Evangeliums", Tübingen 1986, gegenwärtig als Standardwerk zum Schriftgebrauch des Paulus gilt. - Vgl. auch F. Siegert (S. 160, gegen K. Berger): Es ist "einfach falsch..., daß der (sc. alttestamentliche) Kontext keine Rolle spielt."

12 So jetzt K. Haacker. Die Motivation für die Abfassung der Kap. 9-11 liege im Vorwurf der Feindschaft (sc. des Paulus) gegen sein eigenes Volk. Er entkräfte diesen "erstens in einer Klarstellung seiner persönlichen Haltung zu seinen Volksgenossen (V. 1-3) und zweitens in einer Bekräftigung von Werten, durch die Israel vor den übrigen Völkern ausgezeichnet ist (V. 4-5)." Die Klage als Gattung findet hier keine Berücksichtigung.

13 B. Klappert mündlich, aber auch schriftlich verschiedentlich.

14 Von einer "polaren Struktur" der beiden Elemente spricht W. Kraus in seiner Dissertation "Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus" (1996), S. 295f. Daß die Privilegien "unkonditioniert" aufgeführt werden, führt ihn dazu, daß er in ihnen die leitende Aussage des ganzen Abschnitts sieht und ihn dementsprechend überschreibt: "Israels bleibende Prärogative als göttliche Zusage."

was zum Heil nötig ist¹⁵. Oder überwiegt (3.) der Charakter der Trauer und der Sorge um Israel, so daß die Heilsgaben vom alten Bund an bis auf die Sendung Jesu eigentlich diesen Schmerz über einen sich abzeichnenden Ausfall Israels aus der Heilsgeschichte nur verstärken können?

Ich plädiere für diese letztere Auffassung. Die Not des Apostels ist echt, und sie ist auch nach der in Röm 11 dargestellten Perspektive nicht aus der Welt geschafft¹⁶. Besonders ist immer wieder aufgefallen, daß Paulus die harte Wirklichkeit der Ablehnung Israels, die auf V. 2 begründend folgen müßte, nicht ausspricht, sondern dem Leser zu erschließen aufgibt durch seine Bereitschaft, die eigene Verbindung zu Christus für die seiner Brüder (ὕπερ τῶν ἀδελφῶν μου) nicht nur zu opfern, sondern für ein Anathema einzutauschen, dann aber später in 10,1 die Bitte für seine Brüder (ὕπερ πάντων) ausdrücklich mit der Zielbestimmung ihrer Rettung verbindet. In der Auslegung wird der Abschnitt oft mit dem Stichwort der "Klage" des Apostels überschrieben (Schlatter, Michel, Käsemann, auch R.H. Bell). *Es fällt aber auf, daß dies Motiv dann in der Einzelauslegung nicht auch gattungsgeschichtlich durchgeführt wird.* Eben dies möchte ich versuchen. Mein Verständnis des Verhältnisses der beiden Aussagen in Röm 9,1-5 geht dahin, daß die Verse 4 und 5 Element der Klage und darum den Versen 1-3 nicht entgegensetzen sind. Vielmehr verstärken sie die Klage, indem sie auf die Größe des Verlorenen bzw. des Gefährdeten hinweisen.

2. Zum gattungsgeschichtlichen Kontext

Die Form der Klage, etwa in der Volksklage der Psalmen - vgl. insbes. die Pss 44; 74; 79; 80; 83; 89 -, hat als einen häufig wiederkehrenden Topos den Rückblick auf die Heilstaten Gottes in der Vergangenheit. C. Westermann - ich beziehe mich auf eine Arbeit über den Psalter¹⁷ - nimmt exemplarisch Ps 80 heraus und schreibt über dies Element des Rückblicks: "Im Kontrast zu gegenwärtiger Wirklichkeit hält die aus ihrer Not zu Gott flehende Gemeinde Gott entgegen, was er früher an seinem Volk getan hat." Wenn das Volk Gott an seine früheren Heilstaten erinnert, so zeigt sich darin das Erwachen eines Geschichtsbewußtseins, das sich in seiner gegenwärtigen Not allein auf das Handeln des Gottes

15 Hierzu H. Lindner, Christliche Kirchen - jüdische Identität. Anmerkungen zum Thema Judenmission, ThBeitr 1/2 1999, S. 96f. Siehe oben Anm. 2!

16 Den Nachdruck, mit dem Paulus auf seinen unaufhörlichen Schmerz hinweist, hat vor allem Schlatter treffend aufgenommen: "Der Schmerz, der ihn Israels wegen peinigt, 'setzt nie aus'; er kann nicht enden, sondern wird bei jeder Begegnung mit den Juden, bei jeder Erinnerung an sie wieder-wach." A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit (1935), 5.A.1975, S. 293. Hinweis auch bei O. Michel, Opferbereitschaft für Israel (1951), neuerdings wieder in: K. Haacker (Hg.), O. Michel - Dienst am Wort. Ges.Aufsätze (Neukirchen 1986), S. 103-108, hier: S. 104.

17 C. Westermann, Der Psalter, Stuttgart 1967, S. 37f. Vgl. neuerdings etwa ders., Abriß der Bibelkunde (12.A. 1979 und 1984), S. 103.117.

geworfen sieht, der die Brüche heilen kann. "In dem Sich-Halten an Gottes gnädiges Tun in der Vergangenheit... ist die Kraft wirksam, die Israel am Leben erhielt, als es in seiner politischen Existenz zerbrochen war." In neutestamentlicher Zeit sind es die Klagen in der apokalyptischen Literatur: im 4 Esr Kapp. 8-10 oder in der syr. Baruchapokalypse (= 2.Baruch) Kapp. 10 und 35, die nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 angestimmt werden. Auch hier sind es – wie im Fall von Röm 9 – Einzelpersonen, die vielleicht nicht mit der am Ort der Zerstörung versammelten Gemeinde geklagt haben. Es hält sich aber die Struktur durch, daß das jetzige Elend der früheren Schönheit und Größe der Stadt bzw. des Tempels gegenübergestellt wird und daß in der Linie dieser Erinnerung auch die Bitte um Erbarmen und Erneuerung vorgetragen wird.

Die Volksklage wird also durchaus im Gebet eines einzelnen aufgenommen, der aus tiefster persönlicher Anteilnahme das Schicksal des Volkes stellvertretend vor Gott bringt. Eben dies gilt auch für Paulus. Die Parallele zu Mose (Ex 32,32) wird oft - und ich denke: mit Recht - herangezogen¹⁸.

3. Das Element der Klage in der historiografischen Konzeption des Josephus

Zusätzlich zu den zeitgenössischen Belegen möchte ich hier Flavius Josephus anführen. Er hat im *Bellum* der Klage einen entscheidenden Raum in seiner Geschichtskonzeption eingeräumt: Seine Schilderung des von den Römern zerstörten Jerusalem erfolgt ständig mit Elementen der Klage, d.h. einstige Größe und jetziges Elend werden gegenübergestellt. So bereits bei der Totenklage über den Hohenpriester Ananos (b 4, 318-325), dessen Tod Josephus als den Anfang vom Ende beklagt, aber zunehmend dann, wo sich das Ende der Stadt abzeichnet. Die großen Reden, vor allem die eigene des Josephus im 5. Buch (362-419), haben diese Thematik bzw. münden in sie ein. Dabei ist die josephische Geschichtsauffassung grundsätzlich von dem deuteronomistischen Ansatz bestimmt, daß es sich bei dem gegenwärtigen Schicksal um ein Gericht Gottes handelt, das über Stadt, Volk und Tempel ergeht, und ferner von einer geschichtlichen Gesamtschau, bei der Gott in der Gegenwart von den Juden weg auf die Seite der Römer getreten ist: z.B. b 3, 354 in dem Gebet, mit dem Josephus seinen Übergang von der Seite der Aufständischen auf die der Römer begründet. Das theologisch-heilsgeschichtliche Grundmotiv des Josephus sollte für sich ernstgenommen und nicht nur im Sinne einer Rhetorik gedeutet werden, die seine Untreue bzw. den

18 Z.B. O. Michel (Anm. 4) S. 293f. K. Haacker zu 4f: "Die Verse 4f lassen erkennen, daß das Leid des Paulus noch etwas anderes ist als der Kummer irgendeines Volksmissionars, der die Glaubensferne und Verslossenheit seiner Landsleute erleben muß. Das Ringen mit dem Israelproblem in Röm 9-11 ist vielmehr ausgelöst durch die besondere Auszeichnung Israels durch Gott, die durch die Aufzählung in diesen Versen zum Ausdruck kommt", S. 182.

Verrats an seinem Volk verschleiern will¹⁹. Im Proömium des *Bellum* versichert Josephus seine Leser der wahrheitsgetreuen Berichterstattung, fügt aber hinzu, daß er in seinem Kommentar zu den Fakten sich erlaubt, "über die Schicksalschläge, die meiner Heimatstadt widerfahren sind, zu klagen" (ἐπολοφύρεσθαι ταῖς τῆς πατρίδος συμφοραῖς), b 1, 9. Hier ist es insbesondere die Anklage gegen die Zeloten, die ihn zu leidenschaftlichen Äußerungen führt, die die Regel der Geschichtsschreibung (τὸν νόμον τῆς ἱστορίας) überschreiten (§ 11). "Denn unserer Stadt ist es zugestoßen, daß sie, die den größten Wohlstand von allen Städten unter römischer Herrschaft erreicht hatte, in das äußerste Unglück abstürzte." Klage über jüdischen Niedergang in einem umfassenden Sinn, begründet nicht nur in jüdischer Schuld, sondern vor allem in einer die Epochen vorbestimmenden Geschichtslenkung Gottes, die jetzt eine Zeit der Heiden herbeiführt oder herbeigeführt hat - bei Josephus als Übergang der Tyche zu den Römern bezeichnet-: eben dies Motiv findet sich bei Paulus. Hier ist es die πρόθεσις Gottes, die diesen dunklen Umweg zur Gewinnung auch der Heiden macht. Daß der Niedergang Israels bei Josephus vor allem in der politischen Existenz in Erscheinung tritt (Volk, Stadt, Tempel), bei Paulus aber vor allem eschatologisch und soteriologisch orientiert ist, ist ohne weiteres deutlich, nimmt aber die beiden Geschichtskonzeptionen nicht aus der Möglichkeit des Vergleichs heraus.

4. Klage und Geschichtsdenken

Was können wir aus Josephus für die Klage thematik bei Paulus lernen? Daß diese Gattung auch im ersten Jahrhundert als mögliche Form des Betens und Denkens zur Verfügung stand, um mit Krisen und Katastrophen umzugehen. Gerade in der hellenistischen Geschichtsschreibung bricht sie wieder auf. Zwar wird sie hier, um der historiografischen Theorie willen, unter das Stichwort der Affekte (πάθη) gestellt und somit in der der Objektivität verpflichteten Zunft nur gleichsam "geduldet", sie bewahrt aber auch hier noch ihre alte prophetische und priesterliche Dimension der Verantwortung für das erwählte Volk, in die ein einzelner gestellt sein kann²⁰. Hier ist einmal ein Punkt gegeben, Paulus und Josephus, die beiden sonst so verschiedenen Gestalten jüdischer Elite, unter einem gemeinsamen Blickwinkel zu sehen. Dabei ist deutlich, daß Paulus sich nicht wie Josephus in die Sprachkonventionen eines hellenistischen Historikers einfügen muß. Er muß z.B. auch nicht die damals üblichen Schicksalsbegriffe aufbieten²¹. Er kann

19 Vgl. auch die Auffassung von Michel und Bauernfeind in ihrer Kommentierung der *Bellum*-Ausgabe, Darmstadt 1959-1969, sowie meine eigene Arbeit über die Geschichtsauffassung des Josephus im *Bellum Judaicum*, Leiden 1972.

20 In seiner großen Rede an die belagerten Jerusalemer stellt Josephus ausdrücklich einen Zusammenhang her zwischen seinem Mahnen und dem Warnen des Jeremia im Angesicht der babylonischen Bedrohung (b 5, 391f).

21 Hierzu H. Lindner a. a. O. S. 42-48.

direkt von der Erwählung und dem durchaus anstößigen Handeln des souveränen Gottes reden.

IV. Schrifterkenntnis als Klageerhörnung (Zusammenfassung)

Als ein zutiefst Angefochtener, angefochten durch die Ablehnung Jesu durch seine Stammesgenossen, empfängt Paulus Antwort und Trost aus der Schrift. Die einleitende Klage der Kapitel 9-11 bringt eine den Apostel persönlich tief betreffende Not zur Sprache, die er - das ist erst für moderne Menschen ein Gegensatz - rhetorisch äußerst eindrucksvoll vorträgt und in der er sich in die Rolle der für das Volk Israel bittenden Gotteszeugen einreicht. Das Stichwort Anfechtung soll hervorheben, daß der Apostel hier keine Abhandlung schreibt, deren Ziel ihm schon immer festlag. Auch nach außen hin ist Paulus ein Angefochtener, nämlich von Seiten der Judenschaft, die ihm bei der bald folgenden Kollektenreise nach Jerusalem Apostasie von Mose und der Tora vorwerfen wird (Apg 21,21.28). Schon länger hat man darauf hingewiesen, wie stark der an die i.w. heidenchristliche Gemeinde in Rom gerichtete Brief auf das Gespräch mit den Juden eingestellt ist²². Hat er sich in seinem Schreiben nach Rom schon innerlich auf Apologetik eingestellt? Man sollte diesen Gesichtspunkt nicht als allein maßgeblich herausstellen. Er selber ist ja betroffen, wenn er Gottes Liebe zu verkündigen hat und gleichzeitig der Verwerfung Israels ins Auge sehen muß²³. Er ist in eine Bewegung hineingerissen, bei der er für sich selber dringend Antwort braucht, um getröstet zu werden. Der unaufhörliche Schmerz wird ihn weiter begleiten, auch wenn der Lobpreis am Schluß der Israelkapitel seinen Weg begleiten wird. Denn jüdische Geschwister gehen weiterhin am Evangelium von Jesus Christus vorbei, auch wenn die begründete Aussicht besteht, daß am Ende ganz Israel gerettet wird²⁴. Das intensive Suchen, das Fragen und Beten um eine Lösung richtet sich bei Paulus aber vor allem auf die Schriften, die ihm zusammen mit dem Volk Israel als Autorität überkommen sind.

Kein Zusammenhang der paulinischen Briefe hat eine so dichte Verwendung alttestamentlicher Zitate wie die Kapitel 9-11 des Römerbriefs. Hier ist er fündig geworden auf seiner Suche nach Antwort und Trost für seine Not mit seinem Volk. Hier hat er Gottes Willen mit den Juden besser verstehen gelernt. Bestimmte Schriftstellen tragen die Argumentation, sie sind nicht bloß illustrierende oder legitimierende Sätze zu Thesen, die der Apostel auch ohne sie hätte aufstel-

22 O. Michel S. 291, K. Haacker S. 7f.108.

23 A. Schlatter S. 291, O. Michel S. 291: "Es geht Paulus also nicht um eine Selbstverteidigung vor der Synagoge, sondern um eine Besinnung auf die bleibende Bedeutung Israels vor der Gemeinde Gottes."

24 Dies schließt nicht (diachron) die Rettung aller Israeliten zu allen Zeiten ein, wie R.H. Bell S. 243 den Zusammenhang verstehen möchte. - Bei der Wendung, die Paulus in 11,11ff vollziehen kann, wird man wieder an die Psalmen denken dürfen, wo ebenfalls die Klage in Bitte und Bekenntnis der Zuversicht einmündet, z.B. Ps 44,24.

len können. O. Michel: "...entscheidende paulinische Thesen entstehen lediglich aus dem Alten Testament."²⁵ Dies gilt in unterschiedlichem Maße, und zwar in einem geringeren Maß, wo der Apostel für eine These mehrere aufeinanderfolgende Belege anführt, oder auch dort, wo er eine These – wie etwa den Restgedanken oder das Skandalonmotiv in 11,1-10 – jetzt mit neuen und anderen Schriftstellen begründet als vorher. Dies gilt aber in hervorragendem Maß dort, wo Paulus wie im Fall von Dtn 32 aus einer Stelle den entscheidenden Durchbruch in der Gedankenführung gewinnt. "Anfechtung lehrt aufs Wort merken". Diesen Satz M. Luthers²⁶ exemplifiziert uns Paulus in besonderer Weise durch die Verwendung des παραζηλοῦν aus Dtn 32, eines Wortes, in dem er die Möglichkeit findet, im Blick auf sein Volk den Weg vom Gericht zur Gnade aufzufinden und für seinen Dienst und seine Adressaten nachzuzeichnen. Paulus wird uns - die Parallele zu M. Luthers Erleben ist durchaus gegeben - zu einem Zeugen für die Bedeutung der Schrift, die dort ihre Kraft entfalten kann, wo Menschen ganz auf sie angewiesen sind.

25 O. Michel S. 364, vgl. S. 289.317.

26 Luthers Übersetzung von Jes 28,19b, die aber eher durch die Vulgata (*sola vexatio intellectum dabit auditui*) als durch den hebräischen Wortlaut gedeckt ist.

Toleranz als Kampfbegriff. || Überlegungen zum theologischen Sinn und Mißbrauch des Toleranzbegriffs

Toleranz wird in Diskussionen, mehr noch in der Darstellung anderer v. a. in den Medien eingefordert und als defizitär oder nicht vorhanden herausgestellt. Häufig wird ein Gegensatz von Religion allgemein und christlicher Kirche im besonderen einerseits und tolerantem Verhalten und Denken andererseits konstruiert. Der potentielle Vorwurf, intolerant zu sein, wirkt sich dabei demotivierend und lähmend auf das christliche Glaubenszeugnis aus. Dies ist insofern nicht akzeptabel, als Toleranz und Christentum tatsächlich eng zusammengehören, wobei mit der Behauptung dieser Verknüpfung eine bestimmte Definition des Toleranzbegriffs mitgesetzt ist, die von der in der Öffentlichkeit zumeist gebräuchlichen abweicht.

Dies zu zeigen, ist Aufgabe der folgenden Ausführungen. Dabei ist es aufschlußreich, den Sachverhalt der Toleranz gerade an Johann Andreas *Quenstedts* „*Theologia didactico-polemica*“¹ festzumachen, einem wichtigen Vertreter der zu Unrecht für intolerant gehaltenen lutherischen Orthodoxie also. In eine ähnliche Richtung weist die Tübinger Dissertation „*De tolerantia christianorum fraterna*“ des Georg Heinrich *Häberlin*². Die bedeutendste der etwa gleichzeitig erschienenen Quellen stellt jedoch John *Lockes* „*Epistola de tolerantia*“ dar, der aus philosophischer Sicht die wichtigsten theologischen Grundentscheidungen präzise wiedergibt³. In einem ersten Teil wird gefragt, inwieweit sich religiöse Toleranz notwendig gerade theologisch begründen, aber auch definieren läßt. Ein zweiter Teil stellt einen problematischen Toleranzbegriff heraus, der sich letztlich gegen Christentum und Religion überhaupt wendet, mit bestimmten theologischen Weichenstellungen verbunden ist, sich aber selbst ad absurdum führt.

-
- 1 Quenstedt, Johann Andreas: *Theologia didactico-polemica, sive systema theologicum: in 4 partes distributum*. - Ed. tertia prioribus multò correctior. - Wittenberg, 1696 [die 1. Aufl. erschien 1685].
 - 2 Häberlin, Georg Heinrich: *De tolerantia christianorum fraterna, ex Roman. 14. vers. 1.: Infirmum in fide assumite &c. &c.* - Tübingen, Univ., Diss., 1688.
 - 3 Locke, John: *Epistola de tolerantia: a letter on toleration*. - Latin text ed. by Raymond Klibansky. - Oxford: Clarendon Press, 1968. Eine nützliche deutsche Übersetzung und Einleitung zu dieser 1685/86 verfaßten Schrift bietet folgende Ausgabe: Locke, John: *Ein Brief über Toleranz: englisch-deutsch / übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus*. - Hamburg: Meiner, 1957 (*La philosophie et la communauté mondiale*; 1) [zitiert als „Ebbinghaus, Einleitung“].

I. Toleranz als Implikat der Differenz

1. Religiöse Toleranz als Modus staatlichen Handelns

John Locke wendet sich gegen die Verfolgung der englischen Dissenters durch die anglikanische Kirche, die sich dazu staatlicher Machtmittel bedient. Immer wieder stellt er die grundsätzliche *Differenz der Bezugspunkte* des staatlichen und kirchlichen Wirkungsfeldes heraus. Der Staat hat es mit dem Außenbereich der menschlichen Existenz zu tun. Es geht um die „externa“, die „bona civilia“, um das irdische Gut, um das Körperliche im Unterschied zum Seelisch-Geistigen⁴. Die staatliche Kompetenz erhält hierin ihre Begründung, aber auch Begrenzung⁵. Wenn die Unterscheidung der Bezugspunkte nicht stattfindet, kommt es zu Interessenkollisionen: es kann nicht festgestellt werden, ob es um das Heil oder um weltliche Macht geht, was zu Heuchelei führen kann⁶. Die Politik hat nichts mit dem ewigen Leben, mit dem im menschlichen Innenbereich verorteten Heil zu tun⁷. Die Kirche, nicht der Staat hat sich auf die Angelegenheiten des Seelenheils zu konzentrieren. Das für das Heil, d. h. für Gottes Wohlgefallen Relevante ereignet sich im menschlichen Internum und befindet sich damit außerhalb des staatlichen Kompetenzbereiches. Es ist nicht zulässig, die Gewährung oder den Entzug bürgerlicher Freiheitsrechte von einem bestimmten religiösen Verhalten

-
- 4 Locke, Epistola, 64, 22-24: „ante omnia inter res civitatis et religionis distinguendum existimo limitesque inter ecclesiam et rempublicam rite definiendos“; ebd., 64, 27-28: „Respublica mihi videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta“; ebd., 66, 1-3: „voco vitam, libertatem, corporis integritatem et indolentiam, et rerum externarum possessiones, ut sunt latifundia, pecunia, supellex, et cetera“; ebd., 126, 14-15: „bono scilicet publico terrestri sive mundano“; ebd., 70, 19-22: „statuamus omnem reipublicae potestatem versari circa bona illa civilia et intra rerum hujus saeculi curam contineri, neque ea quae ad futuram spectant vitam ullatenus attingere“; ebd., 86, 1-3: „Caelum et terram, res disjunctissimas, miscet qui has societates, origine, fine, materia, toto caelo diversas velit confundere“; vgl. Quenstedt, Theologia, I, 26b: „Animis hominum, ubi sedes religionis est, non ita imperatur, ut linguis, auribus, pedibus“; ebd., I, 27b: „Corpora de loco in locum transferri possunt, animis invisitis nulla vis inferri potest“; ebd., 128, 8-10: „Vitae inde et rerum ad hanc vitam spectantium tutela civitatis est negotium, et earum possessoribus suis conservatio officium magistratus“.
- 5 Locke, Epistola, 66, 14-17: „Quod vero ad bona haec civilia unice spectat tota magistratus jurisdictio, et in iis solis curandis promovendisque terminatur et circumscribitur omne civilis postestatis jus et imperium, nec ad salutem animarum aut debet aut potest ullo modo extendi“.
- 6 Locke, Epistola, 64, 24-26: „Si hoc non fit, nullus litibus modus statui potest inter eos, quibus salus animarum aut reipublicae vel revera cordi est, vel esse simulatur“.
- 7 Locke, Epistola, 70, 19-22: „statuamus omnem reipublicae potestatem versari circa bona illa civilia et intra rerum hujus saeculi curam contineri, neque ea quae ad futuram spectant vitam ullatenus attingere“; ebd., 126, 17-19: „privatis restat in rebus ad futuram vitam spectantibus libertas: nempe ut quod credit placere Deo, ex cujus beneplacito pendet hominum salus“.

abhängig zu machen⁸. Der Staat kann nicht zum Seelenheil und zu einem Modus zur Erlangung desselben zwingen⁹. Die Kirche hat sich ihrerseits auf die Heilungsvermittlung, auf die Herstellung und Stärkung der heilstiftenden Gottesbeziehung zu beschränken und darf nicht den staatlichen Machtapparat beeinflussen und mißbrauchen, um sich weltliche Macht gegenüber den jeweils anderen Religionsgemeinschaften zu verschaffen¹⁰.

Es handelt sich bei der Unterscheidung staatlicher und kirchlicher Kompetenz nicht nur um eine formale, methodische Differenzierung, sondern um die verbale Explikation der tatsächlichen Handlungseffizienz. Das Nichteingreifendürfen des Staates im Hinblick auf den kirchlichen Bereich ist auch ein Nichteingreifenkönnen. Eine Regierung könnte einem Menschen befehlen, Händler zu werden, und die Bürgerschaft für den Fall des Mißerfolgs übernehmen. In den Fragen des Heils kann hingegen keine Bürgerschaft geleistet werden¹¹. Ebenso könnte zwar eine allgemeine Waschung der Kinder angeordnet werden, die aber ohne den spezifisch theologischen Charakter, Rahmen und Vollzugsmodus noch keine kollektive Kindertaufe wäre¹². Staat und Gesellschaft können eine eigenständige Transzendierung ihrer immanenten Grenzen nicht leisten.

Der Differenz in *Bezugspunkt* (Immanenz/Transzendenz) und *Bewegungsrichtung* (horizontal/vertikal) korrespondiert ein grundverschiedener *Vorgehensmodus* von Staat und Kirche. Eine Regierung bedient sich der Androhung und Aus-

8 Locke, Epistola, 68, 4-7: „Cur autem vera et salutifera religio consistit in interna animi fide, sine qua nihil apud Deum valet, ea est humani intellectus natura, ut nulla vi externa cogi possit“; ebd., 68, 20-22: „quod potestas civilis non debet articulos fidei sive dogmata vel modos colendi Deum lege civili praescribere“; ebd., 80, 1-2: „nec igitur a te male mulctandus debet hujus vitae bonis excidere, quod in futuro saeculo credis periturum“ (vgl. ebd., 78, 22-24); ebd., 146, 6-7 (bzgl. Entzug bürgerlicher Güter bei Häretikern): „duas res diversissimas miscerent, ecclesiam et rempublicam“; ebd., 146, 10-13: „ca res agitur quae ad jus civile minime pertinet, sed ad suam cujusque conscientiam et animae salutem, cujus ratio soli Deo reddenda est“; ebd., 128, 6-8: „animae suae et rerum caelestium cura, quae ad civitatem non pertinet nec ei subijci potuit, privato cuique reservata atque retenta“.

9 Vgl. Locke, Epistola, 90, 5-29; 92, 1-15.

10 Locke, Epistola, 148, 12-15: „virique ecclesiastici, qui se Apostolorum successores praedicant, Apostolorum vestigiis insistentes omissis rebus politicis saluti animarum cum pace et modestia unice incumbant“; ebd., 82, 13-15: „nec ferrum et ignis ad errores arguendos mentesque hominum aut informandas aut convertendas idonea sunt instrumenta“; ebd., 84, 19-20: als falsches Verhalten herausgestellt: „dominium scilicet fundari in gratia et religionem vi et armis propagandam“; ebd., 84, 28-30: „nec ad res civiles quovis modo potest extendi, quandoquidem ipsa ecclesia a republica rebusque civilibus prorsus sejuncta est et separat. Fixi et immobiles sunt utique limites“; ebd., 100, 25-27: die societates religiosae sind zu dulden, „quia a populo ita in coetus collecto non alius agitur ... scilicet de salute animarum“; ebd., 102, 24-25: bzgl. Kirche: „ubi solum agitur de salute animarum, nec vicini nec reipublicae interest sive hic sive ille ritus usurpetur“.

11 Vgl. Locke, Epistola, 94, 12-21.

12 Vgl. Locke, Epistola, 102, 21-30; 104, 1-12.

übung äußerlicher Gewalt, um ihren Anordnungen die notwendige Durchsetzungskraft zu verleihen¹³. Die Kirche hingegen bleibt auf die argumentative und mahnende Kraft des Wortes angewiesen, um Menschen von einem aus geistlicher Sicht als falsch erkannten Weg abzubringen¹⁴. Dies kann auch heilsgeschichtlich begründet werden: im neuen Bund als der Gnadenzeit (*tempus gratiae*) sind die Häretiker mit dem Schwert des Geistes, nicht mit physischer Gewalt zu bekämpfen¹⁵.

Dabei ist jedoch eine *doppelte Asymmetrie* im Handlungsmodus von Staat und Kirche zu beachten. Erstens sollte die Kirche gegen Irrtümer zunächst argumentativ vorgehen, dann bei Ausbleiben des Erfolgs der mit Liebe und Eifer betriebenen Ermahnungen einen Häretiker aus der Religionsgemeinschaft ausschließen. Die Irrlehrer sollten hingegen als Menschen abgesehen von ihren Entscheidungen und Verhaltensweisen im Bereich des Glaubens geschont und nicht z. B. ihrer bürgerlichen Güter beraubt werden¹⁶. Die Kirche muß den Irrtum verachten, den Irrenden lieben, die Wahrheit aber nicht nur dulden, sondern sich offen dazu bekennen¹⁷. *Der Mensch ist mehr als das, was er tut oder denkt*. Er ist nicht nur Sünder bzw. gerechtfertigter Sünder, sondern auch Geschöpf und als solches von Gott geliebt und auf Gott bezogen. Erst die Unterscheidung von erstem Artikel einerseits und zweitem bzw. drittem Artikel andererseits, die Unterscheidung von kreatürlicher Personseite (*imago Dei*) und geschichtlich, also durch das Werk des Menschen und das richtende und erlösende Handeln Gottes bestimmter Seite, die

- 13 Locke, Epistola, 68, 4-7: „tota illius potestas consistit in coactione“, bzgl. Kirche: „nulla vi externa cogi possit“.
- 14 Locke, Epistola, 68, 15-16: „aliud est suadere, aliud imperare; aliud argumentis, aliud edictis contendere“; ebd., 76, 22-23: „hortationes, monita, consilia arma sunt hujus societatis, quibus membra in officio continenda“; vgl. Quenstedt, Theologia, I, 28b: bzgl. Lk. 14, 23: „Compellendi actus, seu ἀναγκασμός, non est politicus, sed Ecclesiasticus, h. e. non sit externâ vi & coactione, sed vehemente & efficaci motione, seriâ rogatione, & morali persuasione“; ebd., I, 28b: „non enim eo modo convivae cogi solent, sed importunè flagitando, constanter rogando & invitando“; „haec impulsio, quam Ecclesiae Minister adhibere debet, in severâ legis exaggeratione, poenarum divinarum comminatione, ad respicientiam cohortatione“; bzgl. Joh. 2, 16: „Ejecit eos, non occidit illos; flagello & verbo usus est, non igne & gladio; ut Propheta magnus, non ut Politicus Princeps“.
- 15 Vgl. Quenstedt, Theologia, I, 30b: „sed Novum Test. est tempus gratiae, in quo gladio Spiritus debellandi sunt haeretici, 2. Cor. X.4. ac sine caede ac sanguine doctrina coelestis propaganda Es. XI.9.“
- 16 Locke, Epistola, 88, 18-20: „Oratores ecclesiastici cujusque sectae aliorum errores, qua possunt, argumentorum vi redargunt et debellent, sed hominibus parcant“; ebd., 124, 10-12: „Hortationum et argumentorum quantum velit cuivis licet alterius saluti impendere, sed vis omnis et coactio abesse debet“; ebd., 80, 1-2: „nec igitur a te male mulctandus debet hujus vitae bonis excidere, quod in futuro saeculo credis periturum“ (vgl. 78, 22-24).
- 17 Vgl. Albert Schädelin: „Toleranz als theologisches Problem“. In: *Reformatio* 4 (1955), S. 128f.

Unterscheidung von staatlichem und kirchlichem Kompetenzbereich bzw. Zeit und Ewigkeit macht Toleranz möglich. Nur weil Gott als kritisches und unterscheidbares Gegenüber des Menschen in Erscheinung tritt, wird eine Inbeziehungsetzung zu einer das geschichtliche Wirken und Wollen des Menschen transzendierenden Größe und ein darin begründeter Schutzauftrag für das Leben des - jeweils anderen - Menschen möglich und notwendig¹⁸. Die Toleranz, die der Staat gegenüber der Person abgesehen von ihrem Werk coram Deo gewährt, ist dabei nur eine vorläufige, eschatologisch begrenzte. Die Entscheidung Gottes im Endgericht bringt dann die endgültige Scheidung zwischen den Menschen mit sich, ohne daß dann noch ein - um der interimistischen Erhaltung der Welt willen zugestandenes - Reservatrecht der Geschöpfseite geltend gemacht werden könnte¹⁹.

Neben der Asymmetrie zugunsten eines Ausschlußrechtes der Kirche steht zweitens die Bindung der Kirche an die staatliche Gesetzgebung in dem Gegenstandsbereich des ersten Artikels, d. h. ein allerdings begrenztes Hineinwirken des Staates in den kirchlichen Bereich. Der Staat ist in der Verfolgung seiner Aufgaben *an das materialiter identische Gesetz Gottes gebunden* wie die Kirche, wobei der usus politicus legis formaliter auf die Eindämmung der Sünde, der usus theologicus legis dagegen auf das Er- und Bekennen der Sünde im Überschritt zum Zuspruch der Vergebung durch das Evangelium abzielt. Ein Verhalten der religiösen Gemeinschaften, das den guten Sitten, die zur Erhaltung des Staates und der öffentlichen Ordnung notwendig sind, widerstreitet, darf vom Staat nicht geduldet werden²⁰. Wenn ein Häretiker durch sein aggressiv gotteslästerliches Verhalten die öffentliche Ordnung stört, so ist er vom Staat daran zu hindern und zu bestrafen, jedoch nicht als Häretiker, sondern als Verbrecher im staatsbürgerlichen Sinn²¹. Der Staat muß staatsbürgerliche Loyalität verlangen dürfen, darf

18 Vgl. zum Differenzdenken auch: Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, III/3, Tübingen 1964, S. 196f.; Hans Engelland: „Das Problem der Toleranz“. In: *Ecclesia und Res Publica*. FS K. D. Schmidt, hrsg. von Georg Kretschmar u. a., Göttingen 1961, S. 182.

19 Zur Doppelheit des Ausgangs des Gerichtes Gottes vgl. Mt. 25, 31-46; Joh. 5, 28-29; Dan. 12, 2; 2. Kor. 5, 10; dazu auch: Engelland, *Toleranz*, S. 180; Christian Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung: Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen, 1997 (FSÖTh 83), S. 82-88.257-259.311-313.343-344.

20 Locke, *Epistola*, 130, 12-15: „Nulla dogmata humanae societati vel bonis moribus ad societatem civilem conservandam necessariis adversa et contraria a magistratu sunt toleranda“; Locke bemerkt ebd. auch, daß dies selten („rara“) bei irgendeiner Kirche zu finden sei.

21 Quenstedt, *Theologia*, I, 29a: „Quod si verò haereticus simul sit manifestè blasphemus, seditiosus, erga Magistratum rebellis & pacis publicae turbator, carcere vel exilio, vel etiam capitali supplicio, non ut simplex haereticus, sed ut blasphemus coerceri potest“; Locke, *Epistola*, 142, 24-27: „Seditiosi, homicidae, sicarii, latrones, rapaces, adulteri, injusti, conviciatores etc. ex quacunq; demum ecclesia, sive aulica sive non, castigentur reprimanturque“.

aber nicht einen weltanschaulichen Exklusivanspruch erheben²². Die Zugrundelegung des Gesetzes Gottes als des allgemein-menschlich Voraussetzbaren und Evidenten (Röm. 2, 15 neben Röm. 13, 4-5)²³ für die staatliche Gesetzgebung wirkt sich vorrangig in *prohibitiver* Form aus: alles ist erlaubt, was nicht explizit von Gott verboten wurde, und das explizit Verbotene (z. B. Opferung von Kindern) ist sowohl für das staatliche als auch kirchliche Handeln verboten²⁴. Ein Eingreifen des Staates ist dabei gerade in der Verbindlichkeit des Gesetzes Gottes begründet, nicht in der Ablehnung jeglicher, etwa kirchlicherseits angemahnter Bindungen. Was der Staat für das gesellschaftliche Leben erlaubt (z. B. freie Wahl der Kleidung), darf er für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte nicht verbieten²⁵. In der kirchlichen Gesetzgebung kann über die prohibitive Seite hinaus auch eine sehr *konkrete* inhaltliche Füllung bis in den Bereich der *adiaphora* hinein betrieben werden²⁶. Die prohibitive Funktion des Staates hat, gerade weil sie positiv an Einsetzung und inhaltliche Festlegung durch Gott gebunden ist, eine Grenze dort, wo mit einem Vorgehen gegen die öffentliche Ordnung gefährdende religiöse Gruppen die Verkündigung der Wahrheit durch die - nicht vom Staat identifizierbare - wahre Kirche be- oder verhindert würde. In einer pluralistischen Situation, in der diverse heterodoxe Gruppen zahlenmäßig stark vertreten sind, gilt es diese zu dulden, um nicht die orthodoxe Gruppe mit zu gefährden, so wie ein Arzt Geschwüre duldet, wenn er sonst bei deren Bekämpfung noch mehr

-
- 22 Quenstedt, *Theologia*, I, 27b: bzgl. David und Salomo: „*diversissimarum Religionum populis imperarunt; ad suam verò Judaicam religionem amplectendam, vi quendam adegisse, & sic dominium in conscientiam sibi arrogasse, nusquam leguntur. Contenti fuerunt obedientia, tributis & pensionibus, quas in signum subjectionis numerabant*“.
- 23 Vgl. zum evidenten Charakter des vom Schöpfer Geforderten (Röm. 1,18ff.), der auch eine Aufnahme stoischer Begrifflichkeit in der theologischen Ethik erlaubt (Röm. 12, 2; Phil. 4, 8): Oswald Bayer: *Freiheit als Antwort: zur theologischen Ethik*. - Tübingen, 1995, S. 45f.
- 24 Locke, *Epistola*, 104, 18-20: „*In communi vita rerum sua natura indifferentium liber is et licitus est usus quem Deus non prohibuerit*“; zu Menschenopfer und sexueller Promiskuität: ebd., 108, 20-25; ebd., 108, 26-28; 110, 1-10: ein Tieropfer ist nur bei Tiermangel zu verbieten, dann aber nur als Tierschlachtung im profanen Sinn, nicht als Opfer im theologischen Sinn.
- 25 Locke, *Epistola*, 110, 11-12: „*Id quod in republica licitum est, in ecclesia non potest a magistratu prohiberi*“ (hier auch auf die Art und Weise, Brot und Wein einzunehmen, bezogen, d. h. der anglikanische Abendmahlsritus darf nicht staatlicherseits für die Abendmahlsfeiern der Dissenters für verbindlich erklärt werden).
- 26 Locke, *Epistola*, 104, 22-26: „*In cultu divino res adiaphorae non alia ratione sunt licitae, nisi quatenus a Deo institutae, eamque illis certo mandato tribuerit Deus dignitatem ut fiant pars cultus, quam approbare et ab homunculis et peccatoribus accipere dignabitur supremi numinis majestas*“.

Organe zerstören und möglicherweise den Tod des Menschen herbeiführen würde²⁷.

In der Aussage, daß die öffentliche Verunglimpfung und Lästerung einer Religion um der Notwendigkeit eines geordneten Zusammenlebens willen ebensowenig zu dulden sei wie der Atheismus, der das Band der Gesellschaft, die Verlässlichkeit und das durch das Gegenüber zu einer kritischen Instanz bewirkte Verantwortungsbewußtsein aufhebt²⁸, kommt andererseits eine positive Funktion der Kirche für das politische Leben zum Ausdruck. Zwar schließt die Unterscheidung der Kompetenzen eine Theokratie in dem Sinne aus, daß die Kirche als - zudem diese oder jene - Kirche unmittelbar herrscht und ihre Partikularinteressen und -gesetze vertritt²⁹. Auch muß darauf geachtet werden, daß nicht religiöse in politische Gegensätze überführt werden und so die öffentliche Ordnung gefährdet wird³⁰. Aber gerade die Anerkennung der Existenz und freien Betätigung der Kirche garantiert, daß der Staat sich nicht selbst zur Sinngebungsinstanz erklärt, den Gegenstand des zweiten und dritten Artikels als genuines Aufgabefeld usurpiert und darüber seine Begründung im ersten Artikel, d. h. seine kreatürliche Existenz

27 So Quenstedt, *Theologia*, I, 30a: „sed quando Reipubl. status est turbatus, & diversae in eâ jam dum vigent ac dominantur religiones, tum lex prudentiae requirit, ut ex duobus malis eligatur minus, scil. ut toleretur religio peregrina: ne turbetur pax publica, & pessundetur vera Ecclesia“; ebd.: „Si plures sint numero heterodoxi, quàm ut eorum separatio ab orthodoxis sperari possit sine sanguinis effusione, aut periculosissimis turbis, aut orthodoxorum excidio, praestat tolerare heterodoxos, quàm quidquam tentare cum Ecclesiae verae, regni ac subditorum extremo periculo“; ebd.: „Medicus in gravissimis morbis humores putres non agitat, sed tolerat, ne vitae insidias struant“.

28 Quenstedt, *Theologia*, I, 30a: „tamen, si manifestae accedant blasphemiae, & execrationes, quales sunt in Judaeorum Synagogis, illae severissimè coercendae sunt, & prohibendae“ (der Bezug auf die Juden muß insofern relativiert werden, als mittlerweile von säkularer Seite her wesentlich manifestere Blasphemien betrieben werden); Locke, *Epistola*, 134, 12-18: „qui numen esse negant, nullo modo tolerandi sunt. Athei enim nec fides nec pactum nec jurandum aliquid stabile et sanctum esse potest, quae sunt societatis humanae vincula; adeo ut Deo vel ipsa opinione sublato haec omnia corruant. Praeterea, nullum sibi religionis nomine vindicare potest tolerantiae privilegium, qui omnem funditus tollit per atheismum religionem“.

29 Locke, *Epistola*, 116, 10.11-12: im alten Israel gab es eine „theocratia“: „nec, uti post Christum natum, ulla fuit aut esse potuit inter ecclesiam et rempublicam distinctio“; ebd., 116, 23: bzgl. Jesus: „nullam rempublicam instituit“.

30 In diese Richtung zielt Quenstedt, *Theologia*, I, 30a, wenn er es verhindert sehen will, daß durch das Eindringen konfessioneller Gegensätze in einen vorher friedlichen Stadtrat es zu politischen Konflikten kommt: „quando Reipubl. status est pacatus, atque una eademque vera in eâ viget religio, tunc Magistratus non debet diversas sectas in ejus gremium recipere“; wenn der Zustand des Staatswesens dagegen ohnehin schon „turbatus“ ist infolge einer pluralistischen Situation in der Gesellschaft und ihren Organen, ist eine Toleranz gegenüber allen religiösen Gruppen zu empfehlen, um nicht die Verkündigung der Wahrheit zu beeinträchtigen (ebd.).

im verantwortlichen Gegenüberstand zu Gott vergißt. „Theokratie“ meint - richtig verstanden - die Nichtautonomie des Staates und das Bekenntnis dazu, daß Gott im Regiment sitzt, aber auf eine andere Weise und mit anderen Mitteln als in der Kirche. Die Kirche muß den Staat an das allgemein evidente und verbindliche Gesetz Gottes erinnern, wenn dieser das innerweltliche Geschehen aus einer reduktiv-immanenten Perspektive betrachtet und auf das kritische Gegenüber des Dekaloges zu verzichten, das So-Sein des Tuns der Menschen als So-Sein-Sollen zu deuten droht. Das erste Gebot bedeutet für ein sich als vorrangig prohibitiv verstehendes, den Rahmen für das vernünftig begründete Tun der Menschen wahrendes Handeln des Staates die Anerkennung des Status' als nur vorletzte Instanz³¹ und die Ermöglichung der freien Betätigung der religiösen Gruppierungen als der für die Beantwortung der Sinn- und Heilsfragen zuständigen Organisationen. Nicht die Aufhebung, sondern das Festhalten der vorgegebenen Bindungen gewährleistet die Toleranz des Staates gegenüber der Kirche und der Kirche gegenüber dem Staat³².

2. Toleranz entsteht aus Glauben

Toleranz ist nicht die Antipode, sondern das Implikat des Glaubens. Dies hat seinen Grund im Wesen des Glaubens. Niemand kann aus eigener Kraft oder durch Gewalt andere dazu führen, die „religio Christi“ in den Innen-, weil Transzendenzbereich (animus) aufzunehmen³³. Körperteile können zwangsweise bewegt

-
- 31 Zur relativen Selbständigkeit des Staates aufgrund der allen Menschen, nicht nur den Christen geltenden providentia Dei sowie zur Möglichkeit rationaler Diskussion gerade aufgrund der Bindung an den Schöpfergott via usus politicus legis vgl. Bayer, Freiheit als Antwort, S. 89-93; vgl. ebd., S. 196: Folgerung für den Politikstil (hierin Abwehr einer völligen Autonomie des Staatlichen): „Gerade der aber, der angesichts des Letzten Richters weiß, daß menschliche Verantwortung endliche und begrenzte Verantwortung ist, wird sie, weil von Absolutheitsansprüchen entlastet, nüchtern, sachlich und zuversichtlich wahrnehmen und die möglichen Folgen seines ethischen Urteilens und Handelns scharf ins Auge fassen - also dem Weberschen Idealtypus der Verantwortungsethik beipflichten“.
- 32 Vgl. CA XVI, BSLK, 70, 9-12: „De rebus civilibus docent, quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei, quod christianis liceat gerere magistratus“; ebd., BLSK, 71, 9-15: „Interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tamquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem. Itaque necessario debent christiani oboedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare“; vgl. Bayer, Freiheit als Antwort, S. 282, der auf die Befreiung sowohl vom Legalismus als auch vom Moralismus durch die Erwartung des Gerichtes Gottes hinweist.
- 33 Locke, Epistola, 58, 22-26: „nemo sincere in id totis viribus incumbere potest, ut alii fiant Christiani, qui religionem Christi animo suo nondum ipse revera amplexus est. Evangelio, si Apostolis credendum sit, sine charitate, sine fide per amorem, non per vim, operante nemo Christianus esse potest“.

werden, die Seele aber nicht³⁴. Der Glaube hat aus weltlicher Sicht etwas Freiwilliges zu sein; nur Gott kann in seiner Weise, d. h. durch sein Wort, zum Glauben zwingen und Glaubenswiderstände überwinden³⁵. Mit Zwang kann zwar ein äußerliches Bekenntnis, äußere Homogenität der Gesellschaft und eine große Zahl von vermeintlichen Anhängern einer Religion, letztlich aber nur Heuchelei und nicht Glauben im Sinne der Gewißheit der heilstiftenden Relation zu Gott bewirkt werden³⁶. Es geht um das *Aliter der Coram-Deo-Dimension* gegenüber den immanenten Bezügen. Zum Glauben - oder auch zum Unglauben - zwingen zu wollen, bedeutet, sich göttliche Macht und Kompetenz anzueignen und etwas die immanenten Grenzen und Möglichkeiten schlechthin Transzendierendes verdiesseitigen zu wollen³⁷. Das Argument der spanischen Inquisition, es sei besser, jemanden mit Gewalt zum Bekenntnis des wahren Glaubens zu zwingen als ihn im falschen Glauben zu belassen und damit dem Verderben anheimzugeben³⁸, verrät einen Grundunterschied im Glaubensverständnis. Wenn der Glaube lediglich als Zuordnung von Glaubensinhalt (*notitia*) und - zumindest äußerlicher - Zustim-

-
- 34 Quenstedt, *Theologia*, I, 27b: „Corpora de loco in locum transferri possunt, animis invitis nulla vis inferri potest“.
- 35 Quenstedt, *Theologia*, I, 27b: bzgl. Schriftzeugnis: „ita hac in parte prorsus tacet, & tacendo negat, homines externâ vi & armis ad religionem Christi amplectendam posse aut debere cogi“; ebd.: „Fides non imperari, sed svaderi debet“; ebd.: „Fides est opus gratiae divinae, non violentiae humanae“; ebd.: „Non ex coactione, sed auscultatione nascitur fides“; ebd.: „Quicunque itaque in conscientias hominum affectat imperium, illosque ad fidem cogere tentat, divinam sibi potentiam falsò arrogat; Faciliùs homines in conscientia convincuntur lucido DEI verbo, quàm lictoris horrido vultu“; Locke, *Epistola*, 68, 27-28: „hujusmodi vero persuasionem animis instillare poena quaevis minime potest“.
- 36 Quenstedt, *Theologia*, I, 27b: „ad simulationem fortasse coguntur, minimè ad fidem“; ebd.: „Nihil tam voluntarium, quàm religio, nihilque fidei susceptioni ita adversatur, atque vis & violentia“; Locke, *Epistola*, 62, 20-25: „si quis heterodoxos ita convertat ad fidem, ut cogat ea profiteri quae non credunt, et permittat ea agere quae Evangelium Christianis, fidelis sibi, non permittit: illum velle *numerusum* coetum eadem secum profitentium non dubito; velle autem ecclesiam Christianam, quis es qui potest credere?“ (Hervorheb. von mir); ebd., 66, 28-31: „Quicquid enim *ore* profiteris, quicquid in cultu *externo* praestes, si hoc et verum esse et Deo placere tibi intus in corde penitus persuasum non sit, non modo non prodest ad salutem, verum e contrario obest“ (Hervorheb. von mir); ebd., 68, 1: „simulatio numinisque contemptus“.
- 37 Quenstedt, *Theologia*, I, 26b: „Est enim hoc ex divinis reservatis“; ebd., 27b: „Quicunque ... illosque ad fidem cogere tentat, *divinam sibi potentiam falsò arrogat*“ (Hervorheb. von mir).
- 38 Quenstedt, *Theologia*, I, 27a: „Pontificiorum, qui non in theoriâ solum, sed & in praxi ipsa, thesi nostrae contrariuntur, & homines ad religionem Romano-Papisticam summâ vi cogunt, sive illi Pagani sint, sive Christiani, quod conversio Indorum, & Hispanica inquisitio inter Christianos testantur“; ebd.: „Catholicorum doctrina haec est, quod etiam minis, carceribus & poenis infictis, liceat compellere baptizatos ad Catholicam fidem“; vgl. Locke, *Epistola*, 60, 2-14.

mung dazu (assensus) verstanden wird, kann in der Tat mit Hilfe äußerer Gewalt ein vollgültiger Glauben in diesem Sinne erreicht werden. Wird hingegen das Wesen des Glaubens in einem logischen und zeitlichen Ineinander von Wissen, Zustimmung und personaler Gottesbeziehung (*fiducia*)³⁹ gesehen bzw. als *Simultaneität von „fides quae“ und „fides qua“*, so kann ein mit äußeren Mitteln erzwungener und lediglich mit dem Mund bekannter Glauben kein Glauben sein. Wird der Glauben exklusiv von Gott als Bezugspunkt wie als Wirkgrund her definiert, so wird deutlich, daß nicht nur Toleranz gegenüber dem Glauben als etwas für den menschlichen Zugriff Unverfügbaren notwendig ist, sondern die Toleranz selbst als eine Folge und Frucht des Glaubens beschrieben werden kann⁴⁰. *Ein Weniger an Toleranz ist Folge nicht eines Mehr, sondern eines Weniger an Glauben*⁴¹.

Die Aussage über die Unverfügbarkeit des Glaubens meint dabei nicht eine subjektivistische Begründung des Glaubens und eine damit zusammenhängende relativistische Definition der Toleranz. Die Glaubensinhalte (*fides quae*) sind in ihrem Bestand nicht vom Bekennen oder Verleugnen durch die Menschen abhängig, also *übersubjektivistisch* begründet. Gott geht nicht in innerweltlichen oder innermenschlichen Prozessen auf und steht und fällt mit diesen, sondern die Wahrheit in ihrer personalen, christologischen Füllung (Joh. 14, 6; Lk. 12, 8-9) steht dem Menschen als Anspruch gegenüber und richtet sich gegen den Verleugner, ohne doch an sich von dessen Tun tangiert zu werden. Andererseits ist der Glaube eine *überobjektivistische* Angelegenheit, weil er nicht als toter Gegenstand erlernt, erzwungen oder seinem Gehalt nach verändert werden kann,

-
- 39 Vgl. BSLK 323, 10f.: „Scimus enim fiduciam in Christi intercessionem collocandam esse“; ebd., 959, 5-7: „Quare peccatores poenitentes credere debent, hoc est, totam suam fiduciam in solum Christum collocent“; im Bezug auf das erste Gebot ebd., 150, 42-44: „hoc est, homini dona esse data: notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum“ (ähnlich Kl. Kat. zum 1. Gebot, ebd., 507, 42f.: „Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen“).
- 40 So der Gedankenduktus der Dissertation Häberlins, *De tolerantia*, 8: Wesensanalogie von Glauben und Toleranz: „Causa efficiens [der Toleranz! C. H.] principalis est DEUS Unitri-nus mandans & producens eam“; ebd., 8: „id, quod exigit, operari vult in cordibus fidelium, & ad ejus executionem sufficientes vires suppeditare“; ebd., 8: „Causa Ministerialis & secundaria sunt tum Ministri Ecclesiae ... tum ipsi fideles, qui moti per gratiosum *DEI influ-xum*, se ipsos renovant & in piâ hâc tolerantia quotidie crescere desiderant & per vires *coe-litus* dispensatas allaborant“ (Hervorheb. von mir); ebd., 8f.: „Causa instrumentalis, per quam *DEUS* tolerantiam istam in cordibus fidelium *pro-ducit*, est verbum, ea virtute pollens, ut instar seminis foecundi in corde humano fructificet“ (Hervorheb. von mir); ebd., 9: bzgl. Röm. 14-15: „non dubitans, quin Romani fideles verbo huic fidem adhibentes *fructum* prolaturi sint boni operis, h. e. tolerantiae Christianae“ (Hervorheb. von mir); ebd., 9: „Causa igitur media ac subordinata, quâ *Deus intus in corde* hominis utitur ad producendam virtutem istam, Fides est, verascilicet ac justifica“.
- 41 Häberlin, *De tolerantia*, 9: vgl. die quantitative Ausdrucksweise in Bezug auf den „infirmus“ von Röm. 14: „tanto vigore non gaudeat, quanto sanus ac robustus“.

sondern von Gott geschenkt wird (*fides qua*). Nicht der Glaube, sondern der Mensch ist das Objekt - und zwar des Handelns Gottes⁴². Weil es sich bei dem Glauben nicht um ein bloßes Meinen, um einen Bewußtseinsinhalt, *eine* menschliche Spekulation - neben anderen - handelt, sondern um ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, kann er nicht nivellierend, sondern muß spezifisch behandelt werden. Toleranz ergibt sich aus dem Respekt vor dem exklusiv transzendenzorientierten Charakter des Glaubens-, d. h. Rechtfertigungsgeschehens.

Die Spezifität des Wesens des Glaubens wird nicht nur in der Weise seiner *Entstehung* manifest, sondern auch darin, daß er es mit einem *Bestehen* zu tun hat. Neben die *effektive* Dimension der Theozentrik - Gott als Wirker des Glaubens - tritt die *voluntative* Dimension. Es geht im Gottesdienst stets darum, etwas zu tun, wovon die Gottwohlgefälligkeit und Bestandsfähigkeit vor dem Gerichtsforum Gottes mit Gewißheit angenommen werden kann. Wer gezwungenermaßen an einer Handlung, z. B. einem bestimmten gottesdienstlichen Ritus, teilnimmt, ohne über die Gewißheit der Gottwohlgefälligkeit zu verfügen, d. h. ohne im eigentlichen Sinne zu glauben im Sinne einer positiven Gottesbeziehung, dessen Heil ist akut gefährdet⁴³. Glauben schließt Gehorsam, Treue ein, wenn er nicht seinen gewißmachenden Charakter verlieren soll⁴⁴. Der Zuspruch des Bestehens vor dem Gericht Gottes im Evangelium kann ebensowenig durch eine Nivellierung der Entscheidungsfragen ersetzt werden wie der Anspruch des Bestehensmüssens und der dafür gegebene Maßstab (Gesetz) durch das Postulat einer Kompatibilität gegenüber der öffentlichen Meinung bzw. der Dialog- und Konsensfähigkeit. So wie staatliches Handeln und gesellschaftliches Meinen nicht die immanenten Grenzen transzendieren kann und darf, so bleibt ein Freispruch oder eine Verurteilung durch die Gesellschaft in Glaubensfragen ohne jedes Gewicht

42 Auf die Unangemessenheit des Subjekt-Objekt-Schemas weist auch Thielicke, *Ethik*, III/3, S. 185, hin.

43 Locke, *Epistola*, 66, 28-31: „Quicquid enim ore profiteris, quicquid in cultu externo praestes, si hoc et verum esse et *Deo placere* tibi intus in corde penitus persuasum non sit, non modo non prodest ad salutem, verum e contrario obest“ (Hervorheb. von mir); ebd., 68, 4-7: „Cum autem vera et salutifera religio consistit in interna animi fide, sine qua nihil *apud Deum valet*, ea est humani intellectus natura, ut nulla vi externa cogi possit“ (Hervorheb. von mir); ebd., 100, 5-8: „Nequicquam igitur salvandae animae praetextu subditos ad sacra sua cogit magistratus, si credant, sponte venturos, *si non credant, quamvis venerint, nihilominus perituros*“ (Hervorheb. von mir); vgl. der Hinweis auf das Gericht Gottes als einem der Modi des kirchlichen Handelns: Quenstedt, *Theologia*, I, 28b: „haec impulsio, quam Ecclesiae Minister adhibere debet, in severa legis exaggeratione, poenarum divinarum comminatione, ad respicientiam cohortatione“.

44 Vgl. Jacques Maritain: *Wahrheit und Toleranz*. - Heidelberg, 1960 (Thomas im Gespräch; 4), S. 31.

vor dem Gericht des für diese Welt nicht verfügbaren, aber über sie verfügenden Gottes⁴⁵.

Aus der Wesensbestimmung des Glaubens sind Schlußfolgerungen für das *Verhältnis der Religionen* zu ziehen. Der Geschenkcharakter des Glaubens schließt die Tatsache des Nebeneinanders von Glaubenden und Nichtglaubenden ein. Hinzu kommt ein Pluralismus der Wahrheitsansprüche verschiedener Religionen. Das notwendige Ineinander von „fides qua“ und „fides quae“ im reformatorischen Glaubensverständnis schließt sowohl den Versuch einer quasi naturwissenschaftlich-experimentellen Verifikation aus als auch die Schlußfolgerung aus der Unmöglichkeit eines solchen Verfahrens, daß eine Religion grundsätzlich keine Wahrheitsaussage machen könne und letztlich auf einer Illusion beruhe. Gerade der Ausgangspunkt bei Gott widerlegt jede Illusions- oder Projektionstheorie bzw. einen Nonkognitivismus⁴⁶. Das Abheben auf die Notwendigkeit, aber auch Gewißheit des Bestehens vor Gott macht die Annahme eines nur relativen Unterschiedes zwischen den Religionen, so als hätte jede Religion eine nur partielle, in sich berechnete, aber keineswegs überlegene Erkenntnis der Wahrheit, unmöglich⁴⁷. Gewißheit des Heils kann nicht aus einem Religionsvergleich entstehen, in dem mit innerweltlichen Mitteln strukturelle Unterschiede und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden und zugestanden wird, daß man *auch etwas* erkannt haben mag, sondern nur durch die Inbeziehungsetzung zu einem Gegenüber, das aufgrund seines die Bedingungen der Immanenz schlechthin übersteigenden Wesens ein unbedingtes ist. Ein rein rationaler Erkenntnisweg, sei es als grundsätzliche Religionskritik, als nivellierender Religionsvergleich und -dialog oder als Apologetik des eigenen Exklusivanspruches, ist nicht möglich, weil damit der Glaube verobjektivierend diesseitigen Geschehnissen und Gesetzmäßigkeiten subsumiert würde. Das „*ab extra*“ der christlichen Existenz meint aber weder äußeren Zwang noch rationale Argumentation, sondern das *Widerfahrnis Gottes in seinem Wort*. Die notwendige Zirkelhaftigkeit des Ausgangspunktes bei der begegnishaften Offenbarung kann nicht durch von außen heranretende Kriterien wie Sozialverträglichkeit oder Orientierung an immanenten Bedürfnissen aufgelöst werden, weil diese neuen Kriterien ihrerseits nicht

45 Ähnlich Reinhard Slenczka: „Magnus Consensus‘: die Einheit der Kirche in der Wahrheit und der gesellschaftliche Pluralismus“. - In: KuD 43 (1997), S. 35.

46 Gott ist Subjekt und Objekt der Religion zugleich: Quenstedt, Theologia, I, 20a: „Autor seu causa principalis religionis verae est Deus, qui eam praecipit & in Verbo suo tradidit, & quidem solus“; ebd., I, 20b: „Objectum colendum est Deus Unitrinus“.

47 Es geht im Christentum nicht um eine bloße Gläubigkeit, sondern um einen personal exklusiv festgelegten Glauben an Christus, wobei Exklusivität dem Wesen und Anspruch nach auch für die anderen Religionen gelten muß. Vgl. Quenstedt, Theologia, I, 24a: „Indicatur simul remissionis peccatorum fundamentum, quod scil. illa fiat ... per nomen Christi ... fides, non quaevis, sed quae in Christum est, & ejus merito nititur“; ebd., 24a-b: „Et hunc [Christum; C. H.] ipsum esse universalem salutis consequendae modum“.

mehr hinterfragbare, also zirkelhaft begründete Prämissen wären⁴⁸. Das Nebeneinander der Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen muß als Konkurrenz sich ausschließender Ausgangs- und Bezugspunkte gesehen werden. Da aber die strukturelle Parallele der notwendig zirkelhaften Herleitung besteht, ist Toleranz nicht im Sinne einer Akzeptanz der Inhalte, aber doch einer Respektierung des Wahrheitsanspruches möglich. *Die Gewißheit, daß der Wahrheitsanspruch des Christentums nicht nur Postulat, sondern Realität ist, beruht nicht auf subjektiver Suggestion, sondern hat ihren externen Grund im Wort Gottes*⁴⁹. Die Asymmetrie von Wahrheitsanspruch der anderen und Wahrheitsgewißheit der eigenen Religion schließt ein reziprokes Implikationsverhältnis von Toleranz und Mission ein. Mission muß betrieben werden um der Gewißheit des Anspruches Gottes auf den Menschen und der Verantwortung vor dem Gericht Gottes willen. Toleranz in der Mission meint die Anerkennung der Unverfügbarkeit des Glaubens: den Herrn, an den es zu glauben gilt, zu bezeugen heißt nicht, mit außertheologischen Mitteln bei der Glaubensentstehung nachhelfen zu wollen und damit gerade Unglauben und Heuchelei zu bewirken⁵⁰.

-
- 48 Vgl. Thielicke, Ethik, III/3, S. 182-184 (gegen Verobjektivierung der Entscheidung über verschiedene Unbedingtheiten; Anspruch auf Allgemeingültigkeit, aber keine Erzwingbarkeit).
- 49 Der Konnex von - äußerlich gesehen - menschlicher Seite der Religion, d. h. Akt der Gottesverehrung, und göttlicher Seite, also Norm des Modus' der Gottesverehrung, wird von Quenstedt, Theologia, I, 20a, herausgestellt: „imò planè abusivè status Monasticus à Pontificiis Religio appellatur: Vox enim haec non statum, sed vel *normam* alicujus status, juxta quam Deus colendus est“; ebd.: „vel *actum*, quo Deus colitur“ (Hervorheb. von mir).
- 50 Das Gegenüber von Wahrheitsanspruch und Wahrheitsgewißheit wird ausführlich begründet von Wilfried Härle: „Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen“. - In: Zeitschrift für Mission 24 (1998), S. 176-189 sowie von demselben: „Christlicher Glaube und die Religionen: positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz“. - In: Berliner Dialog 4 (1998), S. 3-6. Bei Härle kommt der Missionsaspekt quantitativ zu kurz und es besteht die Gefahr, der These eines lediglich subjektiven *Eindrucks* des Gewißseins das Wort zu reden. Der Gewißheitsaspekt darf nicht psychologisierend als Autosuggestion einer Gruppe von Menschen erscheinen, die mit anderen Gruppen eine Diskussion über graduell verschiedene Lebensphilosophien führt, aber keine nicht-immanenten Bezugspunkte anzugeben imstande ist. Die „Position“ in dem faktisch vorhandenen Pluralismus hat nicht nur hermeneutische, sondern soteriologische Gründe. Diese Tendenz tritt weniger bei Härle selbst zutage (vgl. Erwähnung des missionarischen Auftrags im Sinne einer „Bezeugung des eigenen Glaubens“, ders., Glaube, S. 6), könnte aber aus der etwas relativierenden Formulierung „positioneller Pluralismus“ gefolgert werden. Die Auseinandersetzung Härles mit Lessing und A. v. Harnack (Wahrheitsgewißheit, S. 186-188) zeigt in aller Klarheit, daß Toleranz nicht als - inhaltliche - Akzeptanz mißverstanden werden darf.

3. Toleranz durch Bindung an die Schrift

Insbesondere John Locke beobachtet, daß ein intolerantes Verhalten bis hin zu der Verfolgung anderer Glaubensgemeinschaften mit Hilfe staatlicher Gewalt häufig auf einem Verlassen bzw. einer Vernachlässigung der vorgegebenen, zentralen Grundlagen zugunsten der in Entstehung und Gewicht sekundären Peripherie beruht. Es geht bei der Ausübung einer Religion darum, dem Willen Gottes zu entsprechen, gottwohlgefällig zu leben. Bestimmte Dinge mögen aus weltlicher Perspektive gleichgültig sein; sie sind es aber nicht aus theologischer Sicht, wenn diesbezüglich eine explizite Willenskundgebung Gottes vorhanden ist⁵¹. Umgekehrt ist das indifferent und darf nicht in einer bestimmten Form (z. B. liturgische Riten und Gesten) von Menschen verbindlich gemacht werden, was in seiner Ausgestaltung nicht von Gott in einer konkreten Form festgelegt worden ist⁵². Die Konformität gegenüber dem Willen Gottes und darin der positive Modus der Gottesbeziehung ist Voraussetzung und zugleich Inhalt des Heils. Insofern bedeutet die Ausrichtung auf Gott für die Kirche die Zentrierung auf das Heil bzw. das für das Heil Relevante⁵³. Es müssen Prioritäten gesetzt werden: nicht äußerer

-
- 51 Locke, Epistola, 102, 5-8: „non solum quia liberae sunt societates, sed quicquid in cultu divino offertur, id ea solum ratione probandum est, quod a colentibus *Deo acceptum fore creditur*“ (Hervorheb. von mir); ebd., 102, 17-20: „Legum ferendarum modus et mensura est publicum commodum. Si quid ex usu reipublicae non fuerit, utcumque sit res indifferentis, non potest ilico lege sanciri“ neben ebd., 102, 24-25: „ubi solum agitur de salute animarum, nec vicini nec reipublicae interest sive hic sive ille ritus usurpetur“; ebd., 104, 22-26: „In cultu divino res adiaphorae non alia ratione sunt licitae, nisi quatenus a *Deo institutae*, eamque illis certo mandato tribuerit Deus dignitatem ut fiant pars cultus, quam approbare et ab homunculis et peccatoribus accipere dignabitur supremi numinis majestas“ (Hervorheb. von mir); der Staat dagegen ist eher negativ an Gottes Verbote als positiv an konkrete Gebote gebunden: ebd., 104, 18-20: „In communi vita rerum sua natura indifferentium liber is et licitus est usus quem *Deus non prohibuerit*“ (Hervorheb. von mir); ebd., 106, 20-21: „quod tamen facere non potest is, qui *jubente* alio illud *Deo* offert, quod credit numini, quia non jussit, displiciturum“; vgl. Quenstedt, Theologia, I, 20b: „Forma religionis consistit in congruentiâ cultûs cum voluntate Dei in verbo revelata“; vgl. ebd., 112, 13-15; 122, 25-26. 28-30; 124, 1-3; 126, 17-19.
- 52 Locke, Epistola, 106, 27; 108, 1: „pars“: „quod creditur a Deo requiri et ipsi placere“; „necessarium“; ebd., 108, 1-3: „circumstantiae sunt, quae etsi in genere a cultu abesse non possunt, tamen earum certa species non definitur, adeoque sunt indifferentes“ (z. B. Ort und Zeit der Zusammenkunft, bestimmte Gewänder).
- 53 Locke, Epistola, 66, 24-26: „quia nemo potest ita salutis suae aeternae curam abjicere, ut quam alter, sive princeps sive subditus, praescripserit cultum vel fidem necessario amplectatur“; ebd., 70, 23-26: „Ecclesia mihi videtur societas libera hominum sponte sua coentium, ut Deum publice colant eo modo quem credunt numini acceptum fore ad salutem animarum“; ebd., 72, 1-3: „illi se sponte adjungit societati ubi veram religionem cultumque Deo gratum credit se invenisse“; ebd., 72, 7-9: „nulla enim esse possunt indissolubilia vincula, nisi quae cum certa vitae aeternae expectatione conjuncta sunt“; Aufgabe der Kirche ist die gehorsame und adäquate Entsprechung gegenüber dem Zweck ihrer Existenz, also der Heils-

Pomp, die Ästhetik des liturgischen Ritus oder politischer Einfluß sind das Entscheidende, sondern die Heilsvermittlung - von der Kirche her gesehen - bzw. die Heilerlangung - vom einzelnen Christen her gesehen⁵⁴. Die Kirche muß Grenzziehungen, Abgrenzungen betreiben, aber diese können sich vom Wesen der Kirche her nur auf die eschatologische Gerichtssituation von Heil oder Unheil, nicht jedoch auf die äußeren Güter, das zeitliche Wohl beziehen⁵⁵. Da eine bloß äußerliche Einheit der Kirche nichts nützt, wenn die Wahrheitsfrage sachlich nicht geklärt ist⁵⁶, müssen Kriterien als Urteils- und Erkenntnisgrundlage für den Willen Gottes und das für das Heil Relevante angewandt werden.

Zumeist sind es innerweltliche, von außen an die Kirche herangetragene Dinge untergeordneter Bedeutung, die Spaltungen, Streit und Intoleranz bewirken⁵⁷. *Gegen einen sich verselbständigenden Richtungskampf gilt es, auf die Grundlagen, d. h. Christusbefolgung, Reich Gottes und - als deren inhaltliche Füllung - auf die Heilige Schrift zu rekurrieren*⁵⁸. Häresie und faktische Trennung resultiert stets daraus, daß sich eine Seite - oder beide - auf Dinge beruft, die entweder generell-thematisch gar nicht oder modal-inhaltlich nicht in dieser Weise in der

vermittlung, analog zu profanen Vereinen mit anderer Intention: ebd., 72, 13-18: „nulla ... societas ... subsistere potest, quin ilico dissoluta interibit, si omnibus destituta sit legibus: i- deo necesse est ut suas etiam habeat ecclesia; ebd., 72, 23-26: „jus legum condendarum pene nullum nisi ipsam societatem esse potest, vel illos saltem, quod eodem recidit, quos ipsa societas assensu suo comprobaverit“; Zusammenhang von Gottwohlgefälligkeit und Heil als Auswahlkriterium für Kirchenghörigkeit: ebd., 88, 2-6: „qui [die Religionsgemeinschaften; C. H.] res suas solum agunt et de hoc uno solliciti sunt, ut Deum colant eo modo quem, neglecta hominum opinione, ipsi Deo maxime acceptum fore credunt, et eam amplectuntur religionem quae ipsis maximam spem facit salutis aeternae“.

- 54 Allerdings betreibt Locke, Epistola, 58, 13-15, eine gewisse Ethisierung in der inhaltlichen Füllung des Heils: „Alia res est verae religionis, non ad externam pompam, non ad dominationem ecclesiasticam, non denique ad vim, sed ad vitam recte pieque instituendam natae“; vgl. ebd., 60, 14-17: „haec et hujusmodi magis adversentur Dei gloriae, ecclesiae puritati et saluti animarum, quam erronea quaevis contra decisiones ecclesiasticas conscientiae persuasio, vel in externo cultu defectus cum vitae innocentia conjunctus“.
- 55 Locke, Epistola, 76, 10-11: „Finis societatis religiosae, uti dictum, est cultus Dei publicus et per eum vitae aeternae acquisitio“; ebd., 76, 12-13: „his finibus circumscribi omnes leges ecclesiasticae“.
- 56 Locke, Epistola, 76, 20: „externa professio et observantia nihil prodest“.
- 57 Locke, Epistola, 92, 11-13: „hujusmodi plerumque sunt *minoris momenti* res quae fratres Christianos de summa religionis eadem et recte sentientes tam acriter committunt“.
- 58 Locke, Epistola, 62, 9-13: „Quod si quisquam aliter fecerit, et dum erga diversa sentientes immitis et implacabilis est, peccatis interim et morum vitiis Christiano nomine indignis parcat, palam demonstrat, quantumvis crepat ecclesiam, se aliud, non Dei regnum quaerere“; ebd., 62, 27-28; 64, 2: „Qui enim Christum sequitur ejusque amplectitur doctrinam et jugum suscipit, ... non est haereticus“; bzgl. der Notwendigkeit einer episkopalen Verfassung und apostolischen Sukzession: ebd., 72, 31-32: „rogo ut edictum ostendas, ubi hanc legem ecclesiae suae posuit Christus“.

Schrift stehen⁵⁹. Das für das Heil Notwendige kann nicht von Staat und Gesellschaft, sondern nur von der Schrift her erkannt werden, in der es in aller Klarheit enthalten ist⁶⁰. Es gilt, das zu verkünden, was in der Schrift steht, und das Christsein an dem für das Heil Relevanten, d. h. an der Schriftgemäßheit des Glaubenslebens, festzumachen. Geschieht dies, so werden Spaltungen und Verfolgungen um nicht in der Schrift vorkommender, ihr widersprechender oder von außen⁶¹ in die Kirche hineingetragener Lehren und Praktiken willen vermieden⁶².

Intoleranz entsteht dort, wo die Grundlage der theologischen Erkenntnis und Entscheidung, d. h. der exklusive Rekurs auf die Heilige Schrift verlassen wird⁶³. Die Toleranz erreicht ihr Ziel, wenn das Zentrum, also Gott und sein Wort, herausgestellt wird⁶⁴. Die Toleranz ist insofern ein Wahrheitskriterium für die Kir-

59 Locke, Epistola, 150, 29-31: „quia in ea publica non sit professio quorundam dogmatum quae disertis verbis non exhibet Sacra Scriptura“; vgl. ebd., 150, 13-18.

60 Locke, Epistola, 96, 1-3: „unicam illam angustam quae ad caelum ducit semitam magistratui non magis notam esse dico quam privatis“; ebd., 74, 2-3: „Nihil certe illic deesse potest ad veram salutem; quod ad rem nostram sufficit“; ebd., 74, 15-23: „Quandoquidem autem de vera ecclesia adeo sollicitus est, obiter hic rogare liceat, an non verae ecclesiae Christi magis conveniat eas communionis condiciones stabilire, quibus illa et illa sola continentur, quae Spiritus Sanctus in Sacra Scriptura clare et disertis verbis docuit ad salutem esse necessaria, quam sua vel inventa vel interpretamenta tanquam legem divinam obtrudere et ea tanquam ad professionem Christianam omnino necessaria legibus ecclesiasticis sancire, de quibus aut nihil prorsus, aut non decretorie saltem pronuntiarunt eloquia divina“ (Hervorheb. von mir).

61 Locke, Epistola, 88, 24-26, zur Motivation von Verfolgungsmaßnahmen: „ne forte dum praese ferunt veritatis amorem, zelus eorum ferro et igne nimium effervescens affectatae dominationis fiat iudicium“.

62 Locke, Epistola, 74, 26-28: „Sed ea Christi quomodo dicenda, quae *alienis institutis* stabilitur ecclesia, et ex qua illi excluduntur quos olim recipiet Christus in regnum caelorum?“; ebd., 76, 5-9: zutreffend sei die Tatsache, daß die Kirche verfolgt wird, nicht jedoch die Forderung, die Kirche solle andere Christen verfolgen; ebd., 154, 24-27: „Qui non negat aliquid quod disertis verbis enuntiant eloquia divina, nec separationem facit ob aliquid quod in sacro textu expresse non continentur, haereticus vel schismaticus esse non potest“; das Schriftprinzip, also die Ausrichtung auf Gott, in der theologischen Auseinandersetzung betont auch Häberlin, De tolerantia, 10: „tùm denique firmiorum de suâ fide ac salute *certificatio*, ut exerceat fraternali istam erga infirmos tolerantiam eò minus dubitare queant, se esse in statu gratiae, servientes Christo, *placentes Deo* & probatos hominibus, agnoscentes, quod Regnum Dei non sit *esca aut potus*, sed justitia & pax & gaudium in Spiritu Sancto“ (Hervorheb. von mir).

63 Man kann über den nicht von der Schrift festgelegten Bereich diskutieren. Ein Trennungsgrund dürfen solche menschlichen Traditionen und Überlegungen aber nicht sein. Vgl. hierzu CA VII, BSLK 61, 9-12: „Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas“.

64 Vgl. Häberlin, De tolerantia, 10: als „Finis“ der Toleranz: „tùm gloria Dei unanimiter & uno ore à fidelibus tum firmis tum infirmis dilatanda“.

che⁶⁵. Es kommt zu einer wechselseitigen Bezugnahme von Toleranz und Wahrheit: wenn die Zentrierung auf Gott, auf das Heil, auf die Schrift, kurz: auf die Wahrheit in ihrer spezifisch theologischen Definition gegeben ist, dann liegt auch Toleranz vor; wenn Toleranz vorhanden ist, kann darauf geschlossen werden, daß nicht externe Prinzipien eine leitende Funktion für das inner- und zwischenkirchliche Verhalten übernehmen.

Wenn die Heilige Schrift als das kritische Gegenüber des Menschen, des theologischen Urteils preisgegeben bzw. anderen Quellen unter- oder ununterscheidbar eingeordnet wird, wird das eschatologische Gericht Gottes, dessen Maßstab die Schrift ist, ersetzt durch das menschliche, zeitliche Gericht der öffentlichen Meinung und gesellschaftlichen Akzeptanz; Intoleranz bis hin zur offenen Verfolgung ist die Konsequenz. Wahrheit in rebus theologicis kann nicht von Menschen beschlossen, in einem dialogischen Verfahren prozessual angenähert oder demoskopisch erhoben werden. Theologische Wahrheit unterliegt nicht der Einwirkung des menschlichen Willens⁶⁶ und eine prozeßhafte, fragmentarische und veränderliche Wahrheitsvorstellung hat mit der Wahrheitsgewißheit nichts zu tun, ohne die eine Religion jeglichen Nutzen verliert⁶⁷.

II. Intoleranz als Implikat der Integration

1. Verordnete Beliebigkeit

a) Soziologie statt Soteriologie

Toleranz bedeutet seinem Wortsinn nach die Bereitschaft und Fähigkeit, das Andersartige zu ertragen, unter der Andersartigkeit zu leiden, einen *modus conviviendi* zu finden, der gerade nicht den inhaltlichen Dissens auflöst⁶⁸. Der faktisch vorhandene Pluralismus der Religionsgemeinschaften, Lehren und Lebensweisen

65 Locke, Epistola, 58, 1-3: „de mutua inter Christianos tolerantia, breviter respondeo hoc mihi videri praecipuum verae ecclesiae criterium“.

66 Locke, Epistola, 120, 17-18: „Ut hoc vel illud verum esse credamus, in nostra voluntate situm non est“; deswegen kann über die theologische Wahrheit auch nicht durch die staatliche Gesetzgebung entschieden werden: ebd., 120, 13-16.

67 Vgl. Locke, Epistola, 100, 4-5: „quod nulla religio, quam ego non credo esse veram, mihi vera aut utilis esse potest“; zur Unterscheidung von kritischem Wahrheitsverständnis (die Wahrheit, d. h. das Wort Gottes, kritisiert die Zeit, den Menschen, u. U. auch die Kirche) und produktivem Wahrheitsverständnis (die Zeit, Situation, der Mensch kritisiert die Schrift und ordnet sie - eklektisch-reduktionistisch bzw. eliminativ - in einen Konsensfindungsprozeß ein, bei dem es um Bestätigung gesellschaftlicher Vorgänge oder Ziele durch die Theologie geht) vgl. ausführlich R. Slenczka, *Consensus*, S. 24, 43; auf die notwendige Zirkelhaftigkeit des Ausgangspunktes bei der Schrift, die durch kein allgemeines Kriterium zur Bestimmung des Willens Gottes ersetzt werden kann, weist auch Ebbinghaus, *Einleitung*, S. XXXII, hin.

68 Vgl. Thielicke, *Ethik*, III/3, S. 179.

ist nicht mit immanenten Mitteln und unter Realisierung eines gesellschaftlichen Erfordernisses auflösbar. Eine Orientierung an großen Zahlen äußerlicher Bekenntnisse fördert die Heuchelei⁶⁹. Im Vorgang des Bekennens des Glaubens gehören Mund und Herz zusammen (Röm. 10, 9-10). Der Versuch, das immanentpolitische Ziel einer Homogenität der Gesellschaft auf Kirche und Theologie zu übertragen, führt zu der grotesken Situation, daß innerweltliche Zufälligkeiten wie der Geburtsort über die Frage, was die wahre Kirche bzw. was theologische Wahrheit ist, entscheiden⁷⁰. Kirchliche Handlungen sind daher auch nicht für jeden im Sinne einer Identität bzw. Konvergenz von Kirche und Gesellschaft und unter Verzicht auf jegliche Verbindlichkeit anzubieten; vielmehr hat sich die Kirche an ihrem Zweck, der Heilsvermittlung, und den damit verbundenen verbindlichen Frömmigkeitsformen und Lehrinhalten zu orientieren⁷¹. Zwar ist die Einheit (*unitas*) ein Kennzeichen der Kirche, aber die Wirkmacht des Wortes Gottes kann auch zum Dissens, zur Ablehnung führen. Die Zustimmung kann nicht erzwungen werden, so wie ein Arzt einem Kranken zwar die Einnahme eines Medikaments nahelegen, es ihm aber nicht zwangsweise einflößen kann⁷². Ein universaler Konsens ist daher in diesem Leben nicht zu erhoffen⁷³. Das Beispiel des

-
- 69 Locke, Epistola, 62, 20-25: „si quis heterodoxos ita convertat ad fidem, ut cogat ea profiteri quae non credunt, et permittat ea agere quae Evangelium Christianis, fidelis sibi, non permittit: illum velle numerosum coetum eadem secum profitentium non dubito; velle autem ecclesiam Christianam, quis est qui potest credere?“; ebd., 76, 20: „externa professio et observantia nihil prodest“.
- 70 Locke, Epistola, 70, 15-17: „quod maxime hac in re absurdum esset et Deo indignum, aeterna felicitas vel cruciatus unice deberetur nascendi sorti“ (auf die Staatskirchenfunktion der anglikanischen Kirche in England bezogen, während in Frankreich gleichzeitig z. B. die katholische Kirche diese Funktion erfüllte).
- 71 Locke, Epistola, 78, 19-21: „Nulla enim facta est excommunicatio civilis injuria, si minister ecclesiae panem et vinum non illius, sed aliena pecunia emptum, illi non dat in celebratione coenae dominicae“; ebd., 72, 7-9: „nulla enim esse possunt indissolubilia vincula, nisi quae cum certa vitae aeternae expectatione conjuncta sunt“; ebd., 72, 13-18: „nulla ... societas ... subsistere potest, quin ilico dissoluta interibit, si omnibus destituta sit legibus: ideo necesse est ut suas etiam habeat ecclesia“; 72, 23-26: „jus legum condendarum penes nullum nisi ipsam societatem esse potest, vel illos saltem, quod eodem recidit, quos ipsa societas assensu suo comprobaverit“.
- 72 So Quenstedt, Theologia, I, 20b: „ut una veritas, ita & una ad salutem via & unica ratio ad Deum perveniendi“; ebd., I, 26b: „Sive disting. inter Compulsionem externam & violentam, ac motionem verbalem, persuasorium & argumentativam; Seu, quod idem est; Inter coactionem, quae sit vi ferri, scil. per externam vim contra propensionem naturalem, aut voluntatem ejus, qui cogitur; & coactionem, quae sit vi verbi, scil. rationibus persuasoriis, quibus homo adducitur ad assentiendum vel *dissentiendum*, ad volendum vel *volendum* id, quod svaedet, quomodo Medicus aegrotum, ut medicamenta sumat, cogit; non de hac, sed illâ hic est quaestio“ (Hervorheb. von mir).
- 73 Quenstedt, Theologia, I, 29b: „ast plenus & universalis ejusmodi consensus in hac vitâ vix ac ne vix quidem sperandus est“.

Konzils von Ephesus (431), dessen Aussagen später teilweise verworfen wurden, zeigt, daß die Frage, was rechte oder häretische Lehre ist, nicht von den jeweils augenblicklichen Machtverhältnissen in der Kirche bzw. in Staat und Gesellschaft, falls diesen Einfluß gewährt wird, abhängig ist⁷⁴. Scheineinigungen nützen nichts, weil sie nicht auf einem tatsächlichen Konsens über die Wahrheit, d. h. auf der Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift, beruhen⁷⁵. Die Bindung an die Schrift bleibt auch dann erhalten, wenn ein scheinbarer Konsens jenseits von der Schrift erzielt wurde. *Wegen der fortbestehenden Wirksamkeit der Schrift entsteht ein theologischer Dissens stets dann, wenn eine andere Urteilsgrundlage als die Schrift eingeführt oder gegen explizite Aussagen der Schrift verstoßen wird*⁷⁶.

Demgegenüber wird die soteriologisch relevante Frage, ob ein Konsens mit der Schrift und dadurch ein Konsens untereinander - unter dem Vorbehalt der möglichen Doppelwirkung des Handelns Gottes - besteht, im kirchlichen Verhalten der heutigen Zeit häufig eingeebnet zu einem verselbständigten Konsensprinzip. Hierbei geht es um das soziologische Postulat des Sich-Vertragens, des Ausgleichs, der *Einheit als Wahrheit statt der Einheit in der Wahrheit*⁷⁷.

Die theologische Unterscheidung von wahrer und falscher Lehre sowie die eschatologische Scheidung im Endgericht wird dann ersetzt durch die Frage nach der Integrationsfähigkeit im Hinblick auf die Gesellschaft und die Notwendigkeit einer zumindest verbalen Ausgrenzung des mit den soziologisch erhobenen Prämissen nicht Kompatiblen. Dies wird beispielhaft deutlich in der Verwendungs-

74 Dazu ausführlich in seinen kirchengeschichtlichen Exkursen Häberlin, De tolerantia, 13.

75 Häberlin, De tolerantia, 15, zu der scheinbaren Einigung Luthers mit Bucer in der Abendmahlsfrage; Bucer deutet die gewonnene Formel in seinem Sinne um: „Bucerum verba sua pervertentem amplius in amicorum (nedum fratrum spiritualium) numero habuit“; ähnlich ebd., 15: „Et quamvis sequentibus temporibus videretur aliquanto mitius sentire de ista sententiâ, Anno tamen 1544. paulo ante obitum, ultimam confessionem de Coenâ edidit, in quâ graviter in Zwinglianos invehitur, omnemque cum iis communionem Spiritualem aversatur“.

76 Häberlin, De tolerantia, 17: „statuendo Controversias inter nos & Calvinianos adhuc residuas non solum versari circa adiaphora, vel ea, quae in utramque partem, salvâ fidei, disceptari possint, sed quasdam earum causas fidei ac salutis aeternae & fundamentum Religionis concernere, quibus vel aliud fundamentum fidei & salutis ponatur, vel unicum illud fundamentum, quod in scripturis positum est, labefactetur & evertatur, adeoque ipsam substantiam & articulos fidei, sine quibus fides salvifica sarta tecta non sit, attingere, unde & crediderunt, manente illo dissensu, fraternam concordiam & pacem vel fraternitatem & communionem spiritualem in Christo, ad quam unitas fidei, cum Calvinianis coli non posse“ (Hervorheb. von mir).

77 Slenczka, Consensus, S. 22-24, kennzeichnet diesen Sachverhalt als einen Universalismus, in dem eine Einheit von Kirche, Menschheit und Welt angestrebt werde, bzw. als ein der biologischen Organismusvorstellung entlehntes Konvergenzverfahren, das sich von der vorausgesetzten Urteilsgrundlage der Schrift separiert hat und die Schrift allenfalls noch assoziativ, als Auslöser eines Meinungsbildungsprozesses, verwendet (so ebd., S. 27).

weise und inhaltlichen Füllung der Begriffe „Sekte“ und „Fundamentalismus“. Im Bereich der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten wird tendenziell und in der gesellschaftlichen Diskussion manifest eine theologische Definition zugunsten isolierter soziologischer bzw. psychologischer Erklärungsmuster vermieden⁷⁸. Demzufolge wird eine „Sekte“ als „Relationsbegriff“ verstanden, wobei es nicht um die Art und Weise der Beziehung zu Gott, sondern um das Verhältnis zwischen der Gesellschaft und einer in sie eingebetteten Minderheit geht⁷⁹. Kritisiert wird eine in der Andersheit der Verhaltensnormen und in dem hohen Maß persönlichen Engagements begründete Trennung von der Umwelt, eine „Isolation“ und „Insulation“⁸⁰. Wenn im Hinblick auf Erneuerungsbewegungen und Basisgruppen in den etablierten Kirchen (z. B. charismatische Bewegung) von „Sekten in der Kirche“ gesprochen wird, wird deutlich, daß mit diesen Etikettierungen eine Ausgrenzung mißliebiger Gruppen betrieben werden soll⁸¹. Es handelt sich bei solchen Sprachregelungen um bewußt vage und flexibel gehaltene „Containerbegriffe“, mit denen v. a. Gruppen gekennzeichnet werden sollen, die den ethischen Auswirkungen des Glaubens im Sinne einer Bindung an die Heilige Schrift in der Lebensführung einen größeren Raum als sonst üblich zu geben bereit sind⁸². Es ist dabei stets die Frage, ob die betreffenden Gruppen tatsächlich „sektisch“ im soziologischen Sinne, also „destruktiv-totalitär“, oder im Spektrum

78 Vgl. Abschlußbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“: neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland. - Bonn: Dt. Bundestag, Referat Öffentlichkeitsarbeit, 1998. - (Zur Sache ; 98, 5), S. 69-73: hier wird unter rein soziologischen Gesichtspunkten eine Typologie der diversen Gruppen betrieben („Meister-Kreis“, „Vom Kreis zur Gruppe“, „Landesweite oder internationale/weltweite Organisation“, „Gruppen mit Unter- und Nebenorganisationen“); ebd., S. 113: die Mitgliedschaftsverläufe werden nicht theologisch etwa von der Tatsache einer Transzendenzerfahrung her erklärt, sondern an dem „Passungsverhältnis“ zwischen Gruppenprofil und individuellen Problemdispositionen festgemacht. Das theologische Sektenverständnis wird ausdrücklich abgelehnt und die sozialwissenschaftliche Definition, die sich mit der umgangssprachlichen Begrifflichkeit berühre, für einzig relevant erklärt (ebd., S. 29. 31).

79 Vgl. Enquete-Kommission, S. 31.

80 Vgl. Enquete-Kommission, S. 31. 33. Zugestanden werden muß, daß man den umgangssprachlichen Begriff der „Sekte“ wegen seines Facettenreichtums zu vermeiden versucht und die Möglichkeit von Stigmatisierungseffekten einräumt (ebd., S. 30. 54), wobei sich an der tatsächlichen Orientierung an einigen Inhalten der umgangssprachlichen Definition dadurch allerdings wenig ändern dürfte.

81 Vgl. dazu Hans Maier: „Sekten in der Kirche?: es muß Platz sein für unterschiedliche Wege“. - In: Klerusblatt 76 (1996), S. 208.

82 Vgl. Hans Gasper: „Ein problematisches Etikett: mit dem Sektenbegriff sollte man behutsam umgehen“. - Herder-Korrespondenz 50 (1996), S. 576. 578f.

gesellschaftlicher und kirchenpolitischer Optionen bloß anders positioniert sind⁸³. Soziologische Deskriptionselemente wie die Radikalität und Totalität des religiösen Anspruchs mögen aus immanenter Perspektive als Fanatismus und „konfliktträchtiges Verhalten“⁸⁴ erscheinen, aus soteriologischer Sicht können sie als unumgänglich, weil heilsrelevant eingefordert werden (Mt. 13, 44-46!)⁸⁵.

In eine ähnliche Richtung weist die Verwendung des Fundamentalismusbegriffes. Es werden psychologische Erklärungen der Widerständigkeit gegen gesellschaftliche Verhaltensmuster geboten, etwa unter Hinweis auf eine Geborgenheitssehnsucht und Angstbewältigungsstrategien⁸⁶. Die Symptombeschreibung (z. B. Berufung auf eine letzte Autorität, Abgrenzung gegenüber anderen Positionen, bestimmte Sprachregelungen aufgrund einer bestimmten Perspektive, hoher moralischer Anspruch)⁸⁷ trifft nicht nur auf jede Religion von deren Selbstverständnis her, sondern auch auf politische oder philosophisch-weltanschauliche Überzeugungen zu⁸⁸. *Mit soziologischen Zuordnungen und Analysen wird die theologische Entscheidung darüber, was die Grundlage des theologischen Urteils zu sein hat und was wahr, d. h. dieser Grundlage gemäß ist, umgangen. Dabei zeigt die Auseinandersetzung um die inhaltliche Füllung und Bewertung dessen, was „Fundamentalismus“ ist, daß es um einen verdeckten Grundlagenkonflikt geht.*

In römisch-katholischer Perspektive erscheint das reformatorische Schriftprinzip als fundamentalistisch und gefährlich, weil es zu einer privaten Bibelauslegung an der Kirche vorbei anleite und eine Bibelkritik vom kirchlichen Dogma her unmöglich mache. Die geschichtliche Genese der Bibel könne so ebensowenig Berücksichtigung finden wie die Notwendigkeit einer Vermittlung der Inhalte gegenüber den Erfordernissen anderer Zeiten, wie sie durch die Kirche zu leisten

83 So Gasper, Etikett, S. 579; Maier, Sekten, S. 208, weist darauf hin, daß das Vorhandensein solcher Gruppen in der Kirche eine notwendige Voraussetzung für die Fähigkeit der Kirche zur fortwährenden Reform ist.

84 Vgl. Enquete-Kommission, S. 27. 34. 66.

85 Vgl. dazu Gasper, Etikett, S. 579; Maier, Sekten, S. 208.

86 So bei Hermann Miklas: „Von den starken Schwachen und den schwachen Starken (oder: wer fällt zuerst vom Fundament?)“. - In: Ökumenisches Forum 19 (1996), S. 113. 115; ebd., S. 104f.: Fundamentalismus als Gegenreaktion zu einer sozialen Entwurzelung im Verlauf der Industrialisierung in den USA zunächst.

87 Miklas, Schwachen, S. 110-113.

88 Miklas, Schwachen, S. 110, spricht auch den politischen Fundamentalismus insbesondere im linken Spektrum an. Dies zeigt, daß theologische Sachverhalte unter allgemeingesellschaftliche Phänomene, die soziologisch analysiert werden können, subsumiert werden sollen. Dabei mag im politischen Bereich durchaus ein pragmatisches Handeln angemessen und in einer Demokratie die Regel sein, in der Theologie ist es hingegen nicht unproblematisch. Es kann nicht ein bißchen ewiges Leben, etwas Gericht, etwas Evangelium geben; in der Politik sind hingegen solche Annäherungen legitim.

sei⁸⁹. Die historisch-kritische Sichtweise der Schrift wird hier dazu benutzt, die Priorität der Kirche vor der Schrift und damit die Notwendigkeit einer Einordnung der Schrift in die Tradition kirchlichen Redens zu begründen. Das kritische Verhältnis zur Schrift ist insofern geradezu konstitutiv für die römisch-katholische Ekklesiologie. Allerdings erscheint die Kirche hierbei nicht nur als kritische Instanz gegenüber der Schrift, sondern auch gegenüber der Zeit. Die Vermittlung zur Zeit, zur Gesellschaft hin muß stets in einer Kontinuität zu früheren Aussagen des Lehramtes geschehen. Wird hingegen im Bereich der reformatorischen Kirchen das Schriftprinzip preisgegeben bzw. in ein Traditionsprinzip aufgelöst, so fehlt eine solche regulierende Instanz, weil die Tradition aktualistisch in der Form des Dies und Das gesellschaftlicher Entwicklungen und Forderungen und nicht vorrangig ontisch in der Form des kirchlichen Amtes verstanden wird. *Strukturell muß das reformatorische Schriftprinzip nicht mit dem römisch-katholischen Schriftverständnis, sondern mit dem Amtsverständnis verglichen werden.* Der Gegensatz bezieht sich demzufolge weniger auf das Daß als

-
- 89 Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche: Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. - Bonn, 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 115), S. 61: „Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift hat seine Wurzeln in der Zeit der Reformation, wo man dafür kämpfte, dem Literalsinn der Heiligen Schrift treu zu bleiben“; S. 62f.: „Zugleich vernachlässigt er eine wichtige Dimension: die Art und Weise, wie die ersten christlichen Gemeinden selbst die Wirkung von Jesus und seiner Botschaft verstanden haben. Dabei bezeugt gerade dieses *urchristliche Verständnis die apostolische Herkunft* des christlichen Glaubens und ist ihr direkter Ausdruck“; ebd., S. 63: „Er stützt sich auf eine unkritische Interpretation gewisser Bibeltexte“; ebd., S. 63: „Und schließlich trennt der Fundamentalismus die Interpretation der Bibel von der *Tradition*, weil er auf dem Prinzip des ‘sola Scriptura’ beruht. Die Tradition, die vom Geist Gottes geführt wird, entwickelt sich jedoch innerhalb der *Glaubensgemeinschaft* organisch aus der Heiligen Schrift heraus. Es fehlt dem Fundamentalismus die Erkenntnis, daß das Neue Testament in der christlichen Kirche entstanden ist und daß es *Heilige Schrift dieser Kirche* ist, deren Existenz der Abfassung ihrer Schriften schon vorausging. Aus diesem Grund ist der Fundamentalismus oft ‘antikirchlich’. ... Er stellt sich als eine Form *privater* Interpretation dar, die nicht erkennt, daß die Kirche auf der Bibel gründet und ihr Leben und ihre Inspiration aus den heiligen Schriften bezieht. Der fundamentalistische Zugang ist *gefährlich*, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen.“ (alle Hervorheb. von mir). Es ist dabei aufschlußreich, daß die katholische Hierarchie an sich bzw. die Funktion des kirchlichen Lehramts und der Tradition ihrerseits von befreiungstheologischer Seite her als fundamentalistisch oder dem Fundamentalismus förderlich und wohlgesonnen bezeichnet werden: so bei Matthias Mettner: Die katholische Mafia: kirchliche Geheimbünde greifen nach der Macht. - Hamburg, 1993, S. 18: „Offensichtlich wird das Opus mit seinen zwielichtigen Manövern in den Augen vieler römischer Kirchenmänner zum letzten Bollwerk gegen den drohenden Machtverlust und zur Zukunftsverheißung der Kirche“; ebd., S. 24: die hierarchische Struktur der katholischen Kirche „begünstigt den Vormarsch fundamentalistischer Gruppierungen mit totalitärer Tendenz“.

auf das Was und Wie des Fundaments: Schrift oder Tradition, Tradition ontisch-kritisch oder aktualistisch-flexibel?

Eine entgegengesetzte Form des Integrationsdenkens, das nicht die Entprofilierung und reziproke Anpassung der Positionen fordert, begegnet bei Günter Rohrmoser. Auch er versteht den Fundamentalismus als Gegenreaktion und Komplementäerscheinung zum Modernismus und sieht ihn in naher Verwandtschaft zum Phänomen der neuen Religiosität allgemein. Aber er fordert die Integration der beiden Extreme als Extreme, d. h. gerade unter Wahrung ihrer Eigenarten. Ohne das Festhalten an der Substanz, an Verbindlichkeiten, wie sie der Fundamentalismus bzw. der politische Konservatismus leiste, könne es keine Aktualisierung geben, wie sie der theologische und politische Liberalismus betreibe. Ohne den Schutz der Werte der Verfassung komme es zu einer totalen Anarchie mit dem notwendigen Umschlag zur Tyrannei. Im Sinne des Hegelschen dialektischen Dreischritts liegt das Ziel in einer Synthese der Extreme, die darum als Extreme nicht reduziert werden dürften. Es gäbe also nicht nur ohne den Liberalismus keinen Fundamentalismus als Gegenreaktion, sondern auch ohne den Fundamentalismus, der politisch als ein „*Verfassungsfundamentalismus*“ in Erscheinung tritt, keine liberale Demokratie, keine Moderne⁹⁰. Durch dieses geschichtsphilosophische Denkschema wird zwar richtig erkannt, daß Toleranz gerade aus der Wahrung der Grundlagen, der Identität erwächst und eine Auflösung der Grundlagen, d. h. hier: ein Aktualisierungsstreben ohne zu aktualisierende Substanz und damit ein leerer Aktualismus mit rein destruktiver Wirkung, zur Intoleranz führt. Aber die Reduktion auf eine immanente Sichtweise in der Ausrichtung auf das politische Zusammenleben, eine vorrangig soziologisch-politische Generalisierung des Fundamentalismusbegriffs und die vom Menschen qua Vernunft statt vom Heiligen Geist heilsökonomisch zu leistende Aktualisierung der Schrift⁹¹ verkennt die soteriologische Dimension der Fragestellung.

Will man theologische Kriterien anlegen, so treffen sich der Fundamentalismus im engeren, theologischen Sinne und seine Kritiker aus dem Bereich der liberalen Theologie in einer *spiritualistischen Auffassung der Schrift*. Im Fundamentalismus wird der Zusammenhang von Geist und Buchstabe als ein nur auf die Entstehung, nicht aber auf die Auslegung der Schrift bezogener verstanden. Das Wirken des Heiligen Geistes, wie es sich an das äußere Wort der Heiligen Schrift bindet, zielt dann nicht auf die Heilsgewissung (*certitudo*), sondern

90 Günter Rohrmoser: Christentum jenseits von Modernismus und Fundamentalismus. - Bietigheim: Gesellschaft für Kulturwissenschaft, 1998, S. 20-22. 12f.

91 Die Ablehnung einer Zeitgeistkonformität (Rohrmoser, Christentum, S. 17 f.) ist m. E. nicht Kennzeichen des Fundamentalismus, sondern ergibt sich aus der Zentrierung auf das Heilsgeschehen, wie sie der Kern biblisch-reformatorischen Denkens ist. Diese Kennzeichnung, die Rohrmoser als durchaus berechtigt bejaht, steht in einem theologisch nicht geklärten Verhältnis zu der Forderung nach einer Aktualisierung der Botschaft - im doch wohl inhaltlichen, nicht heilsökonomischen Sinne (*pro me*).

auf eine rational faßbare und im naturwissenschaftlichen Sinne verifizierbare Sicherheit (*securitas*) ab⁹². Die Schrift erscheint unter einer exklusiv historischen Perspektive; die Überbrückung der Zeiten geschieht durch die Vernunft des Auslegers und den freien Willen des den Inhalten zustimmenden Menschen (*assensus-Dimension des Glaubens*)⁹³. Die Bibel wird selbst zum Glaubensgegenstand, dient aber nicht als Mittel, Wirk- und Urteilsgrundlage des Glaubens, d. h. sie ist kein *medium salutis* im Rechtfertigungsgeschehen, das exklusiv von Gott im Heiligen Geist bewirkt wird⁹⁴. Die liberalen Gegner des Fundamentalismus drehen ebenfalls die Bewegungsrichtung von der Schrift zum Ausleger um und ersetzen das gegenwärtige Wirken des Heiligen Geistes durch den an die Schrift herantretenden menschlichen Geist. Allerdings ist hier das Ziel des Menschen nicht die rationale Rezeption des Schriftganzen durch Übertragung auch auf außertheologische, z. B. naturwissenschaftliche Bereiche, sondern die reduktionistische Akkommodation gegenüber Denkvorsetzungen, Bedürfnissen und Forderungen der

92 Vgl. Reinhard Hempelmann: „Christlicher Fundamentalismus: Ausprägungen, Hintergründe, Auseinandersetzungen“. - In: EZW-Materialdienst 60 (1997), S. 172; Hempelmann, ebd., S. 163, bemüht sich um eine Differenzierung zwischen christlichem Fundamentalismus und konservativer Theologie sowie zwischen evangelikaler bzw. charismatischer Bewegung und Fundamentalismus. Richtig ist auch der Hinweis auf die immanenten politischen Zielsetzungen und Betätigungen (ebd., S. 163), die insbesondere im amerikanischen Fundamentalismus auftreten können; generell wird man den *faktischen Immanentismus als Kennzeichen des Fundamentalismus im theologischen Sinne* bezeichnen können. Brauchbar ist die Unterscheidung von Wort- und Geistfundamentalismus (ebd., S. 167), wobei letzterer auf ekstatische Phänomene abseits von der Begegnung mit dem Wort Gottes, der Heiligen Schrift, ausgerichtet ist.

93 Die *fides-qua*-Dimension wird von der *fides-qua*-Dimension des Glaubens gelöst mit allen Folgen für die Begründung der Toleranz. Die Zentrierung auf die Frage der rational zu bestreitenden oder zu begründenden Historizität der biblischen Aussagen und Erzählungen übersieht das gegenwärtige, heilstiftende Wirken des Heiligen Geistes mittels der Schrift (*testimonium spiritus sancti internum*). Insofern saßen Rudolf Bultmann mit seinem radikal-kritischen Entmythologisierungsprogramm und Joachim Jeremias mit seinem historischen Bemühen, die „*ipsissima vox Jesu*“ ausfindig zu machen (so z. B. bzgl. Abba-Anrede: J. Jeremias: *Neutestamentliche Theologie, I: die Verkündigung Jesu*. - Gütersloh 1971, S. 71f.), theologisch in einem Boot.

94 Vgl. Hempelmann, *Fundamentalismus*, S. 171f.; zum Zusammenhang von Schrift und Rechtfertigungsgeschehen AC IV, BSLK 159, 5-15: „also daß an diesem Artikel [von der Rechtfertigung; C. H.] ganz viel gelegen ist, welcher auch zu klarem richtigem Verstande der ganzen heiligen Schrift fürnehmlich dienet, und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Tür auf tut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen ein rechten, beständigen, gewissen Trost haben ode die Reichtümer der Gnaden Christi erkennen mag“.

jeweiligen Zeit und gesellschaftlich vorherrschenden Strömungen⁹⁵. *Intoleranz ist die Folge beider verdrängender Verfahren.*

b) Normenkonkurrenz und kirchliche Vakuumexistenz

Ein Problem für die Kirche besteht darin, daß sich Staat und Gesellschaft nur bedingt oder gar nicht an den Dekalog als vorgegebenen, quasi negativen Rahmen des eigenen gesetzgeberischen Tuns und Verhaltens gebunden sehen. Der erste Artikel wird tendenziell in den zweiten und dritten aufgelöst. Dies hat erstens zur Folge, daß durch die Übertragung des Handlungsmodus' der Kirche (Sündenvergebung, Evangelium) auf das staatliche Handeln eine *permissive Gesellschaftsform* gefördert wird, in der das Böse nicht verhindert, sondern - zumeist ohne Sündenbekenntnis - vergeben und zugelassen wird. Zweitens entfällt durch die tendenzielle Eliminierung des ersten Artikels der Gegenüberstand zu Gott, so daß das göttliche Attribut des Ansprucherhebens auf den Menschen übertragen und das Leben vorrangig unter dem Aspekt des *Rechtes* auf das Nützliche (Utilitarismus) und Angenehme (Hedonismus), nicht aber unter der Voraussetzung der *Pflicht* zu dem Richtigen im Sinne übersubjektiver Werte, die Verbindlichkeiten und individuellen Verzicht einschließen können, gesehen wird. Das Verhältnis zu religiösen Gruppierungen wird unter Mißachtung des Aliter der Existenzweise von Staat und Kirche nach dem Maß der „Interaktion zwischen Gruppierung und Gesamtgesellschaft“⁹⁶ bestimmt, d. h. nach dem Grad der Homogenisierung von Gesellschaft und Kirche im Hinblick auf die Normgebung, die Lehre und das Leben. Konflikte werden dort erkannt, wo Abweichungen von dem in der gesellschaftlichen Mehrheit Praktizierten vorliegen. Dies wird vor allem an der Aussage bestehender ethischer Verbindlichkeiten im Gegensatz zu einer Beliebigkeit

95 So wird man wohl die Ausführungen bei Miklas, Schwachen, S. 118f. 121, deuten müssen: er wendet sich gegen den Wortlaut der Schrift an sich (also nicht gegen den Subjektwechsel bei der Auslegung des äußeren Schriftwortes), interpretiert den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern so, als habe Jesus das alttestamentliche Schriftzeugnis relativiert und eine Situationsethik gelehrt, obwohl er doch tatsächlich den Pharisäern vorwirft, gerade nicht die Schrift ernstzunehmen (etwa in der Frage der Ehescheidung: Mk. 10, 1-12; vgl. Mk. 12, 24!). Die Berufung auf Christus als Mitte, um die herum die Kreise beweglich seien (ebd., S. 121: „gelegentlich lustvoll verändern“, „Für die neuen Herausforderungen einer neuen Zeit adaptieren“), ist insofern problematisch, als Christus zu einem entpersonalisierten und entleerten Prinzip gemacht wird, das für beliebige Flexibilisierungen in der Lehre als motivatorisches Element mißbraucht werden kann, dem Menschen aber nicht als kritisches Gegenüber (Exklusivaussagen des Johannesevangeliums!) begegnet - und zwar in Bindung an die Schrift (vgl. Joh. 5, 39). Jesus (Ansatzpunkt für eine Vorbildchristologie, ein ethisches Prinzip) kann nicht von Christus (Personaussagen, in der Schrift manifest und durch die Schrift wirksam) getrennt werden.

96 Reinhart Hummel: „Möglichkeiten und Grenzen der Religionsausübung“. - In: EZW-Materialdienst 59 (1996), S. 249-256; Zitat: S. 253.

des Handelns, an der Existenz autoritativer Erkenntnisquellen und dem Festhalten eines exklusiven oder zumindest asymmetrischen Wahrheitsanspruches festgemacht. Die Modifizierung des religiösen Verhaltens im Sinne einer Anpassung an das Postulat uneingeschränkter Entfaltung individueller Bedürfnisse und nivellierender Beliebigkeit wird eingefordert⁹⁷. Toleranz wird dabei zu einem *Kampfgeg-*

97 Hummel, Religionsausübung, S. 257, sieht Gefahren dort, wo „Individuen in ihrer Menschenwürde, Freiheit und *Selbstbestimmung* beeinträchtigt“ werden. Zwar ist es richtig, wenn er auf die Problematik von Verstößen „gegen die ‘allen Kulturvölkern gemeinsamen Normen‘“ hinweist (ebd., S. 255), aber was geschieht dann, wenn sich das politische Handeln - je nach parteipolitischer Ausrichtung in unterschiedlichem Maße - selbst nicht an die materialiter mit dem Dekalog identische *lex naturalis* im Sinne einer christlich-abendländischen Wertegemeinschaft gebunden sieht? Hummel fordert eine „Nachhilfe in einem notwendigen Lern- und Anpassungsprozeß“ (ebd., S. 254) und sagt (ebd.): „Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die sich dem *gesellschaftlichen Konsens* entziehen oder widersetzen, dürfen zwar nicht zur Aufgabe ihrer Identität genötigt werden. Ein gewisses Maß an *Anpassung* muß aber von ihnen erwartet werden“. Die Enquete-Kommission, S. 66f., nennt als Kennzeichen der problematischen Gruppen Punkte, die man ohne weiteres als Charakteristika *jeder* Religionsgemeinschaft bezeichnen könnte: „Eine als Leiter, Meister, Offenbarungsquelle, Heils- oder Heilungsvermittler angesehene Person als zentraler Bezugspunkt. [vgl. Jesus Christus; C. H.] .. Ideen, Lehren, Überzeugungen, Anschauungen etc. ganz unterschiedlicher Natur ... und unterschiedlicher Herkunft, die mehr oder minder von der als Bezugspunkt gesehenen Zentralperson stammen oder auf diese zurückgeführt werden. [vgl. Neues Testament; C. H.] .. Alternativ oder eng damit verbunden, rettende, heilsame, heilende, im weitesten Sinn förderliche Wirkungen, Kräfte, Energien etc., die von der Zentralperson ausgehen. [vgl. Heiliger Geist; C. H.] .. Praktiken und Rituale. [vgl. Gottesdienst; C. H.] .. Eine Gefolgschaft, deren Beziehungen zueinander von den Beziehungen zu den bislang genannten Elementen wesentlich mitbestimmt oder gar überlagert werden. [vgl. Gemeinde; C. H.] .. Unterscheidungen in der Gefolgschaft nach fester oder gelegentlicher Zugehörigkeit ..., nach Nähe oder Ferne zur Zentralperson und oft damit verbundenen Kompetenzen lehrmäßiger, lebensbestimmender und administrativ-organisatorischer Natur. [vgl. Klerus / Laie, Kerngemeinde und bloße Mitglieder; C. H.] ... (tendenziell: Gruppen- bzw. Organisationsgrenzen als Wahrheitsgrenzen bzw. Lebens- / Heilsgrenzen). [vgl. Exklusivanspruch Christi und der Kirche; C. H.] .. Bei der Verfestigung von Gruppenstrukturen spielen nicht nur die Anforderungen, die sich aus der Lehre ableiten und die daran anknüpfenden gruppeninternen Handlungsorientierungen eine Rolle, sondern auch ihre Wirkung in die weitere Gesellschaft und deren Reaktionen und Rückwirkungen ... [vgl. christliche Ethik, Mission; C. H.]“. Konformitätsforderungen: ebd., S. 67: „Bei Lehre und Praxis ist wichtig, wie sie sich religiös, weltanschaulich, kulturell etc. in die jeweilige sozial-kulturelle Umwelt *einfügen* bzw. dazu in Beziehung setzen, z. B. zustimmend, ablehnend“; ebd., S. 68: Abbau der Konflikte „häufig dadurch möglich, daß sich im Lauf der Entwicklung die geistige und praktische Substanz der Gemeinschaft verändert, und / oder daß der *Exklusivanspruch* der Gruppe *relativiert* und eventuell sogar schließlich *aufgegeben* wird“ (vgl. ebd., S. 75); ebd., S. 30: „diejenigen Gruppen als ‘Sekten’ bezeichnet ..., von denen angenommen wird, daß sie von den noch existierenden gemeinsamen Überzeugungen und Lebensformen *abweichen*. Dabei geht es überwiegend um *ethische* Überzeugungen, die den Umgang mit dem Menschen betreffen. Begriffe wie ... *Toleranz, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung* bezeichnen die

riff, zu einem immanenten Prinzip, mit dem die Übernahme der relativistischen Lebens- und Denkweise eingefordert wird. Es geht um Toleranz als Wahrheit, nicht von der Wahrheit her, gegenüber der Wahrheit oder als Wahrhaftigkeit der Toleranz. Gegen den Wortsinn der Toleranz hat diese nichts mit Dulden und Erleiden einer Differenz zu tun, aus der sie entsteht, sondern meint ein sozusagen *negatives Bekenntnis* im Sinne einer Ablehnung jeglicher eigener Wahrheitsansprüche und Verbindlichkeiten und einer Akzeptanz, inhaltlichen Anerkennung anderer Auffassungen⁹⁸. Die Toleranz im theologischen Sinne löst sich durch die Aufhebung ihrer Grundlagen selbst auf.

Orientierungspunkte, an denen *gesellschaftlich tolerierbares* Handeln und Verhalten gemessen wird“; ebd., S. 35: „Lebens- und Erziehungsorientierungen im Rahmen weltanschaulich-religiöser Sondergemeinschaften stehen häufiger in einem mehr oder weniger starken Spannungsverhältnis zu den Prinzipien einer *modernisierten* Lebensführung, wie sie für die Bewältigung der *sozialkulturellen Anforderungen* in den westlichen Gesellschaften erforderlich sind. Deshalb können Destabilisierungen und Enttraditionalisierungen auch dazu führen, daß Menschen entgegen den Forderungen und Lasten, selbstverantwortlich, *offen, mobil und reflexiv* zu sein, neue *Einbindungen* und Sicherheiten im Sinne einer ‘religiös-ontologischen Beheimatung’ suchen“; ebd., S. 35: „Religionen implizieren also, da sie auch sagen, *was man nicht tun darf*, in dieser oder jener Form eine Distanz oder Kritik gegenüber bestehenden Verhältnissen“; ebd., S. 66: „Eine mögliche oder latente Konfliktrichtigkeit religiöser sowie weltanschaulich-ideologischer Gruppen- und Gemeinschaftsbildung muß in Rechnung gestellt werden. Sie liegt im besonderen *Anspruch* von Religion und Weltanschauung vor allem auf Lebensführung und Lebensform“. Rohrmoser, Christentum, S. 14 f., charakterisiert treffend die radikalliberale Denkweise der sog. Moderne: „Der Mensch muß sich nach dieser Ideologie den sich verändernden Umständen und Verhältnissen ständig anpassen können, so daß er beispielsweise morgen etwas für richtig halten kann, was er gestern noch für falsch gehalten hat. Gefordert wird ein *experimenteller und hypothetischer Lebensstil*“; „Die praktisch geforderte *chamäleonartige Wandlungsfähigkeit* geht konform mit dem verschwiegenen Wahrheitsverständnis der Moderne, wonach wahr ist, was funktioniert“ (alle Hervorheb. von mir).

98 Härle, Wahrheitsgewißheit, S. 187, weist auf das Ergebnis der Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise“ hin: „Erscheint Toleranz anfänglich als die Bereitschaft, andere (nicht wahre) Religionen und ihre Anhänger zu dulden, so zeigt sich die Toleranz am Ende als die Bereitschaft zur Verträglichkeit, die selbst das Kennzeichen der wahren Religion ist“; er zitiert dort A. v. Harnack („Protestantismus und Katholizismus in Deutschland“ (1907). - In: A. von Harnack: Aus Wissenschaft und Leben, Bd. 1. - Gießen, 1911, S. 233f.): „Toleranz“ sei „hier ein hochmütiges und intolerantes Wort“. Härle sagt dazu ebd.: „eine Toleranz, die den anderen nur duldet und erträgt, ohne seine Auffassung als gleichberechtigt anzuerkennen, ist diesem Verständnis nach nicht nur eine vorläufige, unzureichende Form von Toleranz, sondern deren Gegenteil. Toleranz im ursprünglichen Sinn des Wortes gilt daher nun als Intoleranz ... Toleranz läßt sich nur noch zusammen denken mit einer Anerkennung, die jedenfalls keine Widersprüche mehr artikuliert und darum auch das Erdulden hinter sich läßt ... *In dem Maße, in dem Toleranz sich ablöst bzw. abgelöst wird von Wahrheitsgewißheit, löst sie sich selbst auf*“ (Hervorheb. im Orig.).

Die Frage ist die, wie die Kirche, die Religionsgemeinschaften auf die von der Gesellschaft von außen, aber aufgrund der in volkskirchlicher Situation recht weitgehenden Überschneidung von Kirche und Gesellschaft auch von innen an sie herangetragenen Forderungen reagieren. John Locke beklagte die Anpassungsfähigkeit der anglikanischen Kirche bereits in seiner Zeit. Dem Hof mit seinen durchaus wechselnden Forderungen wurde mehr gehorcht als den der Kirche vorgegebenen Erkenntnisquellen und Urteilsmaßstäben, obwohl doch das Beispiel des staatlich verordneten Baalsdienstes im Alten Testament (vgl. 2. Kön. 17, 7-23) zeigen könnte, daß das staatlich bzw. gesellschaftlich Geforderte nur aufgrund des Gefordertseins noch nicht das theologische Richtige sein muß⁹⁹. Wenn erst einmal Staat und Gesellschaft über die Inhalte der Religion bestimmen dürfen, gibt es kein Halten mehr, weil alles oder auch nichts geändert werden kann, der jeweils gerade herrschenden Meinung entsprechend¹⁰⁰.

Der kirchliche Konformismus der evangelischen Theologie beseitigt die logische Differenz zwischen erstem Artikel einerseits und zweitem bzw. drittem Artikel andererseits. In der Dogmatik wird tendenziell im Anschluß an *Schleiermacher* der zweite und dritte Artikel in den ersten aufgelöst. Das Heil erscheint als etwas Universales und in quasi-kreatürlicher Differenz Vorhandenes. Über allen Äußerungen der Gläubigkeit, des materialiter identischen, aber unterschiedlich artikulierten subjektiven Erlebens steht das „Sehr gut“ der Schöpfung; alles ist in nur relativer Differenz auf denselben Gott bezogen. Mit der Subjektivierung der „fides quae“ entfällt das kritische Gegenüber als qualitativ unterscheidender Bezugspunkt, so daß die Unterschiede zwischen den Religionen relativiert werden und auf jegliche Exklusiv- und Wahrheitsansprüche verzichtet werden kann¹⁰¹.

99 Locke, *Epistola*, 98, 1-3: „facilius plerumque se aulae accomodat ecclesia ... quam aula ecclesiae“; ebd., 98, 5-12: „ecclesiastici decreta, fidei articulos, cultum, omnia *ad nutum principis* componebat sub Henrico, Edvardo, Maria, Elizabetha; qui principes tam diversa de religione et sentiebat et jubeant, ut nemo nisi amens, pene disceram atheus, asserere audeat quemvis virum probum et veri Dei cultorum posse salva conscientia, salva erga Deum veneratione, *eorum de religione decretis obtemperare*“; ebd., 98, 18-20: „quod principes ecclesiasticorum suae fidei et cultui non faventium *opiniones* et suffragia non solent aliquo in loco habere“ (alle Hervorheb. von mir); zu Baalsdienst als Beispiel: ebd., 96, 5-8.

100 Locke, *Epistola*, 112, 6-7: „Potestas civilis vel omnia potest in religione ad opinionem principis mutare vel nihil“; im Gegensatz dazu erkennt Locke ein erfolgreiches Werbekonzept für die Kirche gerade in der Betonung ihres genuin-authentischen Profils und nicht in der Anpassung: ebd., 100, 20-23: „ut doctrinae puritate, vitae sanctimonia et rituum modesto decore, alios ad religionis veritatisque amorem pelliceant aliaque praesent quae a singulis privatim fieri non possunt“.

101 Vgl. dazu Thielicke, *Ethik*, III/3, S. 186-189. Zu F. Schleiermacher vgl. insbesondere die zweite seiner Reden (Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. - 6. Aufl. - Göttingen, 1967).

In der Ethik folgt man der Tendenz Karl Barths zur Auflösung des ersten Artikels in den zweiten und dritten¹⁰². Die universale Aussage über den Menschen als Geschöpf wird der Form nach in die geschichtliche Kontingenz des Heilsgeschehens überführt. Aus dem heilsgeschichtlich-soteriologischen Vorbehalt Gottes wird dann - auf die Schöpfung übertragen - die Zufälligkeit und Beliebigkeit der Schöpfung, in der z. B. homosexuelles Verhalten als zufällige und hinzunehmende, weil anerschaffene „Prägung“¹⁰³ erscheint. Mit dem Wegfall universaler anthropologischer Aussagen entfällt die Einforderbarkeit eines Schutzes menschlichen Lebens als eines geschaffenen, weil das Leben unter der geschichtlichen Perspektive des So-Seins, So-sein-Sollens bzw. Nicht-so-sein-Könnens, nicht aber unter der kreatürlichen Perspektive des Daseins gesehen wird¹⁰⁴.

Weil die Unterscheidung von erstem Artikel einerseits und zweitem bzw. drittem Artikel andererseits und dadurch die Differenz von Person und Werk preisgegeben wird, wird die *Toleranz gegenüber der Person auf das Werk* (homosexuelles Verhalten) *übertragen*. Das kritische Gegenüber des fordernden, Anspruch erhebenden Schöpfers und Richters bricht weg, sodaß das Handeln des Menschen unter dem Aspekt menschlichen Anspruches steht¹⁰⁵. Verbunden wird

-
- 102 Unbestritten ist allerdings die *noetische* Zuordnung der Artikel, weil die Schöpfung ein Glaubensartikel ist und der eigentliche Sinn der Schöpfungsordnungen, z. B. der Ehe, erst vom Glauben her verständlich wird (dazu Oswald Bayer: Schöpfung als Anrede: zu einer Hermeneutik der Schöpfung. - Tübingen, 1986, S. 58f.). Ebenso besteht eine *soteriologische* Zuordnung, da der Mensch als Geschöpf zugleich Sünder, aber beides ganz, und damit auf das Heilswirken Gottes angewiesen ist.
- 103 So bei Wolfgang Huber: „Welche Einstellungen zur Homosexualität sollten sich in Kirche und Gesellschaft durchsetzen?“ [man beachte die aufschlußreiche Parallelisierung von Kirche und Gesellschaft!; C. H.]. - In: Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift 14 (1997), S. 160-165. Darin, S. 160f.: „konstitutionell erlebte Homosexualität“; ebd., S. 164: „sexuelle Prägung“.
- 104 Dementsprechend kann von „lebensunwertem Leben“ gesprochen werden, wenn bestimmte wünschenswerte Inhalte wie Gesundheit, Bildungsmöglichkeiten oder generell eine ausreichende finanzielle Ausstattung oder auch ein Geliebt- und Angenommensein durch die nähere Umgebung nicht gegeben sind oder sein könnten, wie das Beispiel der Relativierung des Lebensschutzes behinderter, alter und kranker sowie ungeborener Menschen durch führende Kreise der evangelischen Kirche zeigt. Vgl. zur Abtreibungsdiskussion die „Rosenheimer Erklärung der Landessynode zu § 218“, in: Nachrichten der ELKB 47 (1992), S. 178-180; dazu Slenczka, Consensus, S. 27 f.
- 105 Die Menschenwürde wird immanent von Ansprüchen auf bestimmte Leistungen und Rechte, nicht deontologisch von bestimmten Pflichten und - von Gott her garantierten und den anderen Menschen als Pflicht auferlegten - Rechten her gedeutet: Huber, Einstellungen, S. 161f.: „Schutz und die Fürsorge ..., auf die sie [die homosexuell lebenden Menschen; C. H.] wie alle anderen auch Anspruch haben“; „Um einen *casus confessionis* handelt es sich zuallererst dann, wenn homosexuell geprägten Menschen die Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen verweigert wird“ (Hervorheb. im Orig.); „Es sollte sich eine Einstellung durchsetzen, die in überzeugender Weise dem Respekt vor der gleichen Würde aller Menschen Aus-

dies mit einem *Antinomismus*, der die Verantwortung vor Gott durch eine Sozialverträglichkeit des Verhaltens in der Wechselbeziehung zur menschlichen Umwelt ersetzt¹⁰⁶. Die soziologische Methodik der *Deskription* (es ist so) schlägt unter theologischen Vorzeichen um in die *Präskription* (so wie es ist, soll es sein). Nicht die Verhältnisse (z. B. homosexuelles Verhalten) sollen geändert werden, sondern die Normen, die diesen Verhältnissen widersprechen¹⁰⁷. Aufgabe der Kirche ist dann die Herstellung einer soziologischen Akzeptanz der Normativität der Verhältnisse, nicht die Sorge um die Verantwortung bzw. Verantwortbarkeit vor Gott¹⁰⁸. *So erweist sich die sogenannte progressive Theologie als*

druck gibt“; bezeichnend ist die Formulierung im *Potentialis* (Entfaltung von Möglichkeiten, Rechten, Ansprüchen) statt im Jussiv oder Prohibitiv wie die göttlichen Gebote: ebd., S. 164: „Gewährleistung gleichberechtigter Lebensmöglichkeiten“ (Hervorheb. von mir); vgl. in dem Korreferat von Martin Dannecker, S. 168: „Erwartungen von homosexuellen Menschen an Liebe und Sexualität“ (Hervorheb. von mir).

106 Huber, Einstellungen, S. 162: „Christliche Lebensführung hat ihren entscheidenden Ausgangspunkt nicht in einer Norm, die zu befolgen ist, sondern in einem Geschenk, das wahrzunehmen ist“; ebd.: „Das Geschenk der Freiheit soll in der Gestalt des eigenen Lebens verantwortet werden“; ebd.: Beobachtung, daß homosexuell lebende Menschen ihr Verhalten „zum Thema von Selbstmitteilungen .. machen, die Kommunikation eher erschwert als erleichtert. Denn für homosexuelle wie für heterosexuelle Partnerschaften gilt, daß die sexuelle Gemeinschaft von Menschen auf *Intimität und Takt* angewiesen ist“; Ablehnung mit der kirchlichen Trauung identischer Segenshandlungen für homosexuelle Verbindungen nur aus soziologischen Gründen: ebd., S. 164: „Segenshandlungen ... in dem Maß ... möglich, in dem eine Verwechslung mit Segenshandlungen für Ehe und Familie ausgeschlossen ist. Ob und wie sie sich unter dieser Voraussetzung entwickeln, ist eine *Frage des Konsenses in der Kirche*“ (Hervorheb. von mir; man beachte den intentionalen Duktus bereits in der Überschrift des Vortrags: es geht um ein produktives Konsensverständnis im soziologischen Sinne); ebd., S. 160: „... grundsätzliche Festlegungen und praktische Folgerungen in diesem Feld nur in dem Maß wirksam werden können, in dem sie auch im Bereich der Gemeinden *akzeptiert* werden. Das Thema hat für die evangelische Kirche nicht nur eine systematisch-theologische, sondern in gleichem Maß auch eine praktisch-pastorale Dimension“ (Hervorheb. von mir).

107 Zu Recht weist Huber, Einstellungen, S. 165, auf die Widersprüche der EKD-Orientierungshilfe über „Homosexualität und Kirche“ hin, in der einerseits die Aussagen der Schrift zum Thema für nicht verbindlich erklärt werden - was Huber freilich begrüßt -, andererseits in dem integrativen Bemühen einer Sowohl-als-auch-Theologie auf Glaubwürdigkeitsdefizite der Verkündigung bei homosexuell lebenden Pfarrern verwiesen wird; zum Thema vgl. auch Slenczka, Consensus, S. 29-32 und Heinzpeter Hempelmann: „Ohne Spannungen leben! das eindeutige Ja der Orientierungshilfe der EKD zur ethischen und theologischen Legitimität homosexueller Praxis“. - In: Theologische Beiträge 28 (1997), S. 296-304.

108 Bezeichnend ist, daß aus der Tatsache homosexuellen Zusammenlebens ein „spezifisches Recht auf Segnung“ (Hervorheb. im Orig.)(Huber, Einstellungen, in der Diskussion: S. 176), d. h. auf Gutheißen und Förderung durch Gott und zugleich auf Anerkennung durch die Kirche, gefolgert wird. Welche Schwierigkeiten man hat, überhaupt noch einen wenigstens graduellen Vorrang der Ehe auszusagen, wie Huber das will, wenn man sich erst einmal auf die

Strukturkonservativismus, der die Inhalte theologischer Entscheidung und kirchlicher Handlung der beliebigen Jeweiligkeit gesellschaftlicher Strömungen und Moden anzugleichen und diese dadurch theologisch zu überhöhen versucht.

Die gesellschaftliche und dann auch kirchliche Forderung möglichst verbindlicher Formen der Religiosität erhebt dabei ihrerseits einen Anspruch auf absolute Verbindlichkeit unter Hinweis auf den Fortgang der Zeit und das Vorliegen einer neuen geistesgeschichtlichen Epoche¹⁰⁹. Der faktisch immer schon vorhandene soteriologische Pluralismus des Nebeneinanders von Gehorsam und Ungehorsam, Glauben und Unglauben (Gen. 4, 1-16; 6, 4-9, 17; 11, 1-9 neben 12, 1-3) wird so überführt in eine irreversible Sukzession im Verlauf der immanenten Geistesgeschichte, in der Gehorsam und positiv gefüllter sowie verbindlicher Glaube einer vergangenen Epoche angehören und in der Gegenwart nurmehr die Negation aller transzendenten Ansprüche und Wirksamkeiten sowie von dort her begründeter Inhalte und Verbindlichkeiten möglich ist.

Das in unterschiedlicher Intensität betriebene Streben nach einem *Monismus der Belieblichkeit* schließt die Intoleranz gegenüber allen denen ein, die man für nicht „tolerant“ im Sinne von „indifferent“ hält, was bis zu einer offenen Repression führen kann. Dies geschieht von kirchlicher und staatlicher Seite her glei-

soziologische Methodik eingelassen hat, zeigen die Einwendungen aus dem Publikum. Es gibt in diesem konformistischen Reduktions- und Destruktionsverfahren dann kein Halten mehr. So wird z. B. ebd., S. 180, eine Anpassung der Heterosexuellen an die Homosexuellen gefordert: „Diese [die Heterosexuellen] müssen sich ein Stück weit an die anderen anpassen und das unterschiedliche Leben mitdenken, das beim Coming-out, wie es so schön in dieser Schrift heißt, ‘schrille’ Formen zeitigen kann. Sonst zwingen sie die Homosexuellen dazu, daß sie sich bei ihrem Herauskommen an die Strukturen der Gesellschaft anpassen, in denen Homosexualität keinen Platz hat“; so kann ebd., S. 180, aus dem Anspruchsdenken heraus sowohl die Ehe für homosexuelle Paare gefordert werden, weil sie einen hohen „Zuschreibungswert für gesellschaftliche Positionierung“ habe, als auch eine Auflösung der Ehe als anachronistische Institution auch für heterosexuelle Partnerschaften gefordert werden, um damit „auf eine Gleichheit der Lebensformen jenseits dieses Korsetts Ehe zu drängen“ (ebd., S. 173).

- 109 Exemplarisch sind folgende Zitate Mettners, Mafia, in denen er seine theologischen Gegner zu kennzeichnen versucht: ebd., S. 182: „Rückgriff auf *vormoderne* Lehr- und Ideologiemuster; ... regressive Orientierung auf *vormoderne* geschlossene Weltbilder“; ebd.: „Rückkehr zu emotionalen und normierenden Orientierungen der *Vergangenheit*“; ebd., S. 183: „Rezeption des traditionellen, *voraufklärerischen* Symbolsystems“; ebd., S. 282: „Das Entscheidende jeder Religion ist *heute* die unbedingte Achtung vor dem Menschen“. Zur hier propagierten Zeitgeistkonformität schreibt Maier, Sekten, S. 208, treffend: „Die konziliare Rede von der ‘ecclesia semper reformanda’ meint nicht nur die Notwendigkeit des Überdenkens von Strukturen, sondern vor allem das immer neue Aufbrechen und In-Frage-Stellen allzu liebgewonnener Arrangements mit dem Zeitgeist. Sollten am Ende gar jene, die sich im Kirchenvolksbegehren so mutig und umstürzlerisch gegeben haben, eine recht bürgerliche Vorstellung von ‘religious correctness’ haben?“

chermaßen¹¹⁰. Es kommt, wenn man die problematische Begrifflichkeit des Epochendenkens zuläßt, zu einem „*Fundamentalismus der Moderne*“, der „mit herri-

110 Vgl. Huber, Einstellungen, S. 160: „Unterschwellig und ausgrenzenden Motiven der Aggression - die Homosexualität als sündhaft und krankhaft betrachten - soll *entgegengetreten* werden“ (Hervorheb. von mir); ebd., S. 161f.: „Einen *casus confessionis*, einen Bekenntnisfall stellt die Homosexualität zuallererst dann dar, wenn homosexuell geprägten Menschen der Schutz und die Fürsorge entzogen werden, auf die sie wie alle anderen auch Anspruch haben. Um einen *casus confessionis* handelt es sich zuallererst dann, wenn homosexuell geprägten Menschen die Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen verweigert wird“ (Hervorheb. im Orig.; man sollte hierzu anmerken, daß die Ablehnung homosexueller Praxis aus christlichen Motiven sich stets nur auf das Werk bezieht, nicht auf die Person, während die Gutheißung des Werkes mit der Person unter hedonistischen Vorzeichen strukturell auf derselben Ebene steht wie die Verwerfung und Bekämpfung der Person mit dem Werk, etwa aus rassistischen Gründen: in beiden Fällen wird homosexuelles Verhalten als kreatürlich gegeben angesehen, wenn auch konträr bewertet); zur staatlichen Seite: z. B. Hummel, Religionsausübung, S. 250: „Dabei geht es ... um juristischen Druck als Hilfe zu Anpassungsprozessen“; ebd., S. 254: Furcht vor Überwachung und Verbot „mag eine erzieherische Wirkung haben“; Enquete-Kommission, S. 37: „Staatlicher Handlungsbedarf kann nur anhand der realen Beziehungen einer Gruppe zur gesellschaftlichen Umwelt festgestellt werden“; ebd., S. 64: „es gehört zur Modernisierung der Gesellschaft, die sozialen Rahmenbedingungen der bürgerlichen Existenz so zu gestalten, daß *problematische Ausprägungen*, seien sie religiöser oder politischer Natur, *wenig Aussicht auf Erfolg haben*“ (Hervorheb. von mir). Immerhin werden im offiziellen Endbericht Versuche einer Differenzierung unternommen (z. B. bzgl. Sektenbegriff: S. 54) und die Gefahr einer Einschränkung der Religionsfreiheit eingeräumt (ebd., S. 36). Auch sind Maßnahmen wie eine Stärkung von Rücktrittsrechten (ebd., S. 154) und ein Eingreifen bei strafrechtlichen Vergehen (ebd., S. 73) zu begrüßen. Darin unterscheidet sich der offizielle Endbericht von dem aggressiv säkularistischen „Sondervotum der Mitglieder der Arbeitsgruppe der SPD-Fraktion in der Enquete-Kommission“. Dort wird eine Ausweitung der staatlichen Kompetenzen bis in die Beurteilung des inhaltlichen Bereichs der Antworten auf die Sinnfragen hinein gefordert und die Politik als exklusive Sinngebungsinstanz herausgestellt, deren Machtanspruch - im eigentlich außerpolitischen Feld - sich zu verweigern als eine Bedrohung für das Staatswesen empfunden wird. Vgl. Enquete-Kommission, S. 311: „Die genaue Differenzierung der *Lehren* [!] und Praktiken der einzelnen neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen, unabhängig von den durch sie verursachten, z. T. tragischen Einzelschicksalen, muß neben der notwendigen weiteren Aufklärung durch kirchliche und private Institutionen auch Aufgabe des *Staates* sein“; ebd., S. 311: „Die politische Dimension des *Rückzugs* oder der Abwendung von den in der Gesellschaft etablierten Verhaltensweisen beschränkt sich zu häufig auf die Wahrnehmungsmuster, die bis Anfang der 80er Jahre gültig waren. Die gesellschaftlichen Veränderungen haben dazu geführt, daß viele Menschen sich von den überlieferten Formen und Institutionen *abwenden* und sich statt dessen politischen, religiös-weltanschaulichen oder sonstigen *Extremen* anschließen. Dies kann als *Bedrohung* der demokratischen Stabilität wahrgenommen werden. *Wertvorstellungen*, die über neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen Einfluß auf Handlungen von Menschen nehmen, sollten deshalb ebenso als eine Form der politischen und gesellschaftlichen *Verweigerung* erkannt werden“ (Hervorheb. von mir); zu staatlichen Repressionsmaßnahmen vgl. auch: Thomas

scher Geste absolute Unterwerfung der Gesamtgesellschaft¹¹¹ verlangt und daher die Existenz religiöser Gruppierungen nicht dulden kann, die sich den Postulaten des Relativismus und Subjektivismus nicht zu fügen bereit sind. Letztlich geht es bei dem Kampf gegen die kleinen Gruppen um den Kampf gegen Kirche und Religion überhaupt¹¹².

2. Politische Theologie als sukzessives Redundantmachen der Kirche

Eine andere Gestalt der Intoleranz gegenüber Kirche und Religion allgemein infolge eines integrativen Denkens begegnet in der politischen Theologie. Dabei

Gandow: „Staat muß Religionsfreiheit schützen“. - In: Berliner Dialog 3 (1997), S. 2f., hier S. 3: nach Verweis darauf, daß es bei Religionsfreiheit ursprünglich um einen Schutz des Individuums ging: „Heute ist es ein Freiheitsrecht des einzelnen Bürgers, das vom freiheitlichen Staat zu schützen und zu gewährleisten ist gegenüber Organisationen, Gruppen und Bestrebungen, die die Freiheitsrechte seiner Bürger einschränken wollen“.

- 111 Martin Kriele: „Die Frommen werden zwangsbefreit“. - In: Rheinischer Merkur Nr. 50, 11.12.1998, S. 27. Vgl. Martin Kriele: „Die rechtspolitischen Empfehlungen der Sektenkommission“. - In: Zeitschrift für Rechtspolitik 31 (1998), S. 349-355. Kriele kritisiert, daß die von der Enquete-Kommission empfohlene Datensammel- und Auskunftsstelle weit über die Kompetenzen der Verfassungsschutzämter hinausgehende Befugnisse erhalten soll, der Kreis der zu erfassenden Gruppen ins Uferlose ausgeweitet wird und die Frage, ob und wann von Konflikten die Rede sein kann, von den Gegnern der jeweiligen Gruppen bestimmt wird (ebd., S. 350), was im Falle der innerkirchlichen Gruppen zur Instrumentalisierung der Arbeit der Sektenbeauftragten für die kirchenpolitische Auseinandersetzung führt. Die genannten Strukturelemente der problematisierten Gruppen treffen auf alle Religionen, auch auf die traditionellen Kirchen zu (ebd., S. 350). Die Bedrohungsszenarien, die zur Legitimierung eines staatlichen Voyeurismus und zur Aushöhlung des Datenschutzes aufgebaut würden, seien erstens angesichts der Zahlenverhältnisse lächerlich und kehrten zweitens den Grundsatz „Freiheit mit Einschränkungsvorbehalt“ in den der „staatlichen Lenkung mit Dispensvorbehalt“ (vgl. aggressive Aufklärungsarbeit und staatliche Warnungen vor Gruppen auch ohne gesetzliche Grundlage) um (ebd., S. 350f. 354). Vgl. auch R. Hempelmann, Fundamentalismus, S. 169: „In der Medienöffentlichkeit wird heute z. T. jede Form religiöser Hingabe unter Fundamentalismusverdacht gestellt. Je weiter Säkularisierungsprozesse fortschreiten, desto mehr muß offensichtlich abgewehrt werden, was sich nicht nahtlos in den Geist von Modernität einfügt. ... deutlich, daß das Phänomen bzw. Thema, das im Zusammenhang der Fundamentalismusdebatte mit zu behandeln ist, nicht allein dieser selbst sein dürfte, sondern auch die ‘moderne Welt’ in ihren Ambivalenzen und Fragwürdigkeiten und in ihrem ungeklärten Verhältnis zu religiösen Wahrheitsansprüchen.“

- 112 Immerhin wird im offiziellen Enquete-Kommissions-Bericht die Gefahr einer allgemeinen Religionskritik und einer Einschränkung bzw. allmählichen Auflösung der Religionsfreiheit eingeräumt und der Unterschied zwischen den etablierten Kirchen und den kleinen Gruppen (z. T. in der Kirche) v. a. in der Intensität des Auftretens der jede Religion kennzeichnenden Merkmale gesehen (ebd., S. 59. 61. 66; dazu Kriele, Empfehlungen, S. 350). Man muß dabei allerdings fragen, wer das noch erlaubte Maß an Verbindlichkeit bzw. zu fordernde Maß an Kompatibilität und Anpassung festlegt.

wird gerade die relativistische, unverbindliche Form der Religiosität, wie sie etwa in Gestalt der Esoterik aus der Perspektive einer liberal-individualistischen Religionskritik für akzeptabel gehalten wird, zum Ausgangspunkt der Kritik. Es handle sich dabei um das Ergebnis einer „Fast-food-Mentalität“, der es auf eine kurzfristige Tröstung und Ruhigstellung ankomme, um einen Markt von Angebot und Nachfrage, dem der Fundamentalismus nicht als Antipode gegenüberzustellen, sondern zu subsumieren sei¹¹³. Der Gegensatz zwischen zuzugestehender und zu bekämpfender Form der Religion liegt nicht in der Frage der Verbindlichkeit, sondern in dem *Gegenüber von Transzendenz- oder Immanenzorientierung*. So gesehen stehen christlicher Glaube und Esoterik in der Tat auf einer Ebene, weil beide in allerdings verschiedener Weise auf Transzendenzenerfahrung ausgerichtet sind. Aber das Interesse der politischen Theologie gilt der kirchenpolitischen Auseinandersetzung innerhalb des Christentums, weil dessen greifbarere Strukturen einen günstigeren Ansatzpunkt zur politischen Unterweisung und Motivierung der Menschen bieten¹¹⁴.

113 So bei Mettner, *Mafia*, S. 205: „Mythen und Märchen, Magie und Spiritismus, Esoterik und die Sinnangebote ‘neuer Religiosität’ disqualifizieren sich tendenziell als *Opium*, als *Tröstungspotential*, die keine Veränderung lebenszerstörender Verhältnisse anzielen, sondern faktisch damit ‘versöhnen’. Die Sehnsucht nach einer anderen, menschengerechten Wirklichkeit wird eher ausgetrieben als gefördert. Die Seelen werden den Markt-Gesetzen von *Angebot und Nachfrage* ausgeliefert“; ebd., S. 206: „Die prophetische Kult- und Religionskritik ist heute als sozialwissenschaftliche Kritik an den *Fast-food-Mentalitäten* neuer Religiosität, der Flüchtigkeit des aktuellen religiösen Marktes durchzuführen. Die *Opium-Funktion* postmoderner Religiosität ist rückhaltlos im Interesse der Ängste und Lebenswünsche der Menschen auf ein gerechtes ‘Leben in Fülle’ zu entlarven und aufzuklären“; ebd., S. 183: unter der Überschrift „Das fundamentalistische Heilsangebot“ (S. 182): „Versuch, den im postmodernen ‘Markt der Möglichkeiten’ verunsicherten und überforderten Individuen erneut seelischen Halt zu geben“; ebd.: „Feste religiöse Lehrsätze, Ritualangebote, Formelbestände und Kategorien haben fast zwangsläufig Konjunktur“ (Alle Hervorheb. von mir).

114 Der Kampf richtet sich gegen sämtliche fromme Gruppen, wobei die Überschreitung der Konfessionsgrenzen kennzeichnend für den völlig untheologischen Zugriff ist, vgl. Mettner, *Mafia*, S. 173: „Die *evangelikalen* und *Opus Dei*-Mentalitäten als Spitze eines autoritären Religionskomplexes seien gesamtkirchlich auf dem Vormarsch“; ebd., S. 14f.: „Die Namen und Firmenschilder der Gruppierungen, die zur Nomenklatur des ‘katholischen’ Fundamentalismus gehören, sind ... zugleich wohlklingend und wenig aussagefähig. Sie lauten: *Comunione e Liberazione*, *Internationale Una Voce-Föderation*, *Opus Angelorum*, *Bewegung für Papst und Kirche*, *Pro Ecclesia*, *Neokatechumenale Bewegung*, *Priesterbruderschaft Sankt Petrus*, *Fokolarini*, *Schönstatt-Bewegung*, *Legio Mariens*, *Pro Occidente*, *Treue zur Kirche*, *Katholische Pfadfinderschaft Europas (KPE)*, *Marianische Priesterbewegung*, *Linzener Priesterkreis*, *Sammlung glaubenstreuer Katholiken (SAKA)*, *Katholische Tradionalistenbewegung (KTB)*, *Austria Catholica*, *Arbeitskreis Theologie und Katechese (ATK)*, *Römisch-Katholische Europazentrale* usw. ... Alle diese Gruppen, Verbände und Bünde zeichnen sich durch einen harten oder weichen Fundamentalismus aus. Hinter den vielen Namen, Kulissen und Masken verbirgt sich immer die Fratze fundamentalistischer Mentali-

Die bewußte Aufnahme der atheistischen Religionskritik (Projektionsthese) dient der Zerstörung der traditionellen Transzendenzorientierung der Theologie¹¹⁵. Im nächsten Schritt kann dann eine immanent-soziologische Uminterpretation vorhandener theologischer Begriffe erfolgen¹¹⁶. Wenn Gott von diesen methodischen Prämissen her nicht als wirkendes, personales Gegenüber des Menschen, sondern bloß als Chiffre für die Art und Weise zwischenmenschlicher Beziehungen gesehen wird, können Aussagen über das Herr- und Richtersein Gottes nur als Unter-

tät und *reaktionär-konservativer* Gesinnung. Ihr Fundamentalismus unterscheidet sich nur graduell, nicht wesentlich“; letztlich werden ausschließlich abweichende ethisch-politische Optionen zum Kriterium einer Einordnung als „fundamentalistisch“; ebd., S. 14: „Das ‚Werk Gottes‘ und andere *politisch-theologisch reaktionäre* Gruppierungen bilden die große fundamentalistische Versuchung der katholischen Kirche“ (vgl. ebd., S. 207) (alle Hervorheb. von mir). Das Nebeneinander des liberalen Relativismus‘ und Antinomismus‘ einerseits, der durchaus im Hinblick auf die traditionelle christliche Ethik vorausgesetzt wird, und des rigiden Nomismus‘ der politischen Theologie andererseits, der die theologischen Inhalte verdiesseitigt, durch den Verlust der Ausrichtung auf die Verantwortung vor Gott aber das Diesseitige und Politische verabsolutiert, ist typisch für die Neuzeit und die ihr ergebene Theologie allgemein. Vgl. Oswald Bayer: *Leibliches Wort: Reformation und Neuzeit im Konflikt*. - Tübingen, 1992, S. 35: „In ihrer Verallgemeinerung des Evangeliums ist die Neuzeit antinomistisch, wird zugleich aber zunehmend nomistisch“.

- 115 Mettner, Mafia, S. 197: Zitat der These K. Marx: der erniedrigte Mensch sucht Erlösung „und daß Religion Opium oder Protestation gegen das diesseitige Elend ist“; dazu unter Berufung auf L. Ragaz: „Esoterisches Denken - und fundamentalistisches - ist nicht nur ein Bedürfnissymptom einer kranken Gesellschaft, sondern geradezu ein ‚Gericht über unsere vorhandene Kultur, unsere Wissenschaft und unsere Religion‘“; ebd., S. 202: „Dieser ‚Gott‘, dieser Götze, muß durch die neuzeitliche Religionskritik als Unterdrückungsinstrument entlarvt werden“; ebd.: „Die Erkenntnisse und Lektionen des Atheismus sind im Kontext des Fundamentalismus neu zu lernen“; ebd., S. 206: „Die Opium-Funktion postmoderner Religiosität ist rückhaltlos im Interesse der Ängste und Lebenswünsche der Menschen auf ein gerechtes ‚Leben in Fülle‘ zu entlarven und aufzuklären“. Dazu ist zu sagen, daß weniger die Existenz als die Nichtexistenz Gottes, nämlich als des Richters, ein alter Wunschtraum der Menschen ist. Bayer, *Leibliches Wort*, S. 240, stellt zu Feuerbachs Projektionsthese fest, daß das menschliche Herz sich gerade nicht selbst verifiziert und durch das Wort Gottes nicht zu sich selbst kommt, sondern „gerade extra se in solo deo“ lebt.

- 116 Z. B. Mettner, Mafia, S. 9: „sie [die Kirche; C. H.] kann sich zu den Menschenrechten *bekehren*“; ebd., S. 10: „*Himmel und Hölle*“, zu diesem Spiel verführten mich immer wieder die Kinder; und ich will nicht abstreiten, daß ich während der Schreibezeit an der ‚katholischen Mafia‘ dieses Geschicklichkeits- und Hüpfspiel mit neuen Augen sehen gelernt habe“; ebd., S. 12: „*Bekehrung* der Kirche zum konkreten Menschen“; ebd., S. 29: die religiösen und kirchlichen Entwicklungen „mit derartigen *sozialpsychologischen und sozialwissenschaftlichen* Kategorien analysiert“; psychologische Deutung der Bekehrung als „Pseudogewißheit“ und „tröstende Fiktionen“ (ebd., S. 194); ähnlich: fundamentalistische Einstellungen als Merkmale der „pathologischen Zustände von Ideologie und Wahn“ (ebd., S. 200); sozialwissenschaftliche Verwendung des Mafia-Begriffs: ebd., S. 22 (alle Hervorheb. von mir).

drückungsinstrumentarium verstanden werden¹¹⁷. Die Differenz zwischen Gott und Mensch wird aufgehoben. Nicht der Mensch muß sich vor Gott verantworten, sondern *Gott wird zu einem manipulierbaren Instrument und Produkt des Menschen*, zu einem motivierenden Aspekt eines Prozesses, der durch die Ansprüche des Menschen in Gang gesetzt und durch deren sukzessive Realisierung in Gang gehalten wird¹¹⁸. Die Aussage, daß die Bibel ein herrschaftskritisches Buch sei¹¹⁹, wird nur so lange aufrechterhalten, als es darum geht, in quasi-

117 Mettner, Mafia, S. 201: „Es ist der Gott, mit dem alles gemacht werden kann, den Herrschafts- und Unterwerfungsinteressen der jeweiligen pseudoreligiösen Gruppierungen entsprechend“; ebd., S. 202: „Gottesbild, das Menschen einschüchtert und erdrückt, mundtot und ‘klein’ macht sowie jeden Versuch einer Lebensentfaltung und Subjektwerdung im Keim zu ersticken sucht“.

118 Man beachte die durchgehend anthropozentrische und auf das Anspruchsdenken abzielende Denkweise Mettners: ebd., S. 19: Opus dei „verkörpert ... all die unseligen Traditionen der Kirchengeschichte, die im Kern *menschenverachtend* sind und die Geschichte der Kirche zu einer Geschichte der Verbrechen gemacht haben“; ebd., S. 173: „Wo man Hoffnung auf eine gute Zukunft und Lebensstärkung erwarte, werde man mit *Sünde und Schuld traktiert und deprimiert*“; ebd., S. 193: „Entwicklung eines *menschenverträglichen* Gottesbildes“; ebd., S. 202: das Gottesbild sollte der „Lebensentfaltung und *Subjektwerdung*“ dienen; ebd., S. 204f.: „Keine Spur des herrschaftskritischen Gottes der hebräischen und neutestamentlichen Bibel ist erkennbar, *der dort zu finden ist, wo Menschen versuchen*, sich aus psychischer, politischer und ökonomischer Unterdrückung zu befreien“ („Gott“ ist hier Chiffre und verbale Überhöhung eines rein immanenten Geschehens); ebd., S. 282: „menschengerecht handeln“; ebd., S. 282: „Das Entscheidende jeder Religion ist heute die unbedingte Achtung vor dem Menschen, der Respekt vor seiner Lebenskultur, seiner Persönlichkeit; das Interesse an der *Menschwerdung des Menschen*, das Interesse an ‘starken Subjekten’“; ebd., S. 283 (man beachte die Redundanz Gottes für die zuvor angegebene Zielvorgabe für ein gelungenes Menschsein): „zu betonen, daß starke *Subjekte* sich aus der Konfrontation und Begegnung *mit anderen Menschen*, mit anderen Lebensentwürfen und Kulturen entwickeln“; ebd., S. 289: „Die Praxis des prophetischen Protests und der Zukunftsaussage, die immer herrschaftskritische Diagnose der jeweiligen Gegenwart ist, muß heute aus der Praxis der vielen Frauen und Männer *aufstehen*, die den Gott des Lebens, der Gerechtigkeit und der Befreiung lieben und die *Menschwerdung Gottes und des Menschen* ernst nehmen“; ebd., S. 291f.: „Es wird mit viel Aufwand *unterschieden* zwischen Leib und Seele, *Gott und Mensch*, Engel und Dämonen, Freund und Feind, Gläubigen und Häretikern, Himmel und Erde, Geistlichem und Weltlichem, Ideal und Wirklichkeit ... Ganz anders und entgegengesetzt die Grundgeschichte von Spiritualität. Dies ist eine Erfahrung der *vermischten* Lebenswirklichkeiten. ... Überall kann *Gott* real anwesend sein ... Entdeckung Gottes *in* den Leiden und Freuden der *Menschen*, in der zerstörten und wachsenden Natur“; ebd., S. 293 (es geht um die Bestätigung und rein immanent-psychologische Motivation menschlichen Tuns durch ein zu produzierendes Gottesbild): „... damit lebensstärkende, heilende und befreiende *Gottesbilder* wachsen können“; aufgrund des Fehlens eines personalen Gegenübers als Bezugspunkt wird das Gebet so definiert, ebd., S. 297: „Beten als Besinnung, als *Vergewisserung der eigenen Lebensmöglichkeiten*“ (alle Hervorheb. von mir).

119 So Mettner, Mafia, S. 9. 12. 29. 202f. 287f.

apokalyptischer Terminologie die vermeintlichen Herrschaftsansprüche der theologischen Gegner abzuwehren¹²⁰, während man selbst - durchaus im Gegensatz zu dem relativistischen Ansatz der Intoleranz - sehr genaue Vorstellungen über ein als verbindlich durchzusetzendes, immanentes Herrschaftssystem hat¹²¹. Durch die mit Hilfe der unkritisch übernommenen soziologischen Methodik¹²² abgesicherte Verdiesseitigung gerät aus dem Blick, daß die Bibel zunächst ein *menschenkritisches Buch* ist, in dem es um die Frage geht, nicht ob, sondern welchem Herrn sich der Mensch unterwirft (Röm. 6, 12-17; Mt. 6, 24; Eph. 2, 1-6; Hebr. 4, 12). Dann ist die Bibel auch und vor allem ein menschenfreundliches Buch (Joh. 3, 16; 2. Kor. 4, 3-6; Röm. 5, 8-10), gerade weil sie den Menschen nicht mit seinen begrenzten Fähigkeiten alleine läßt, sondern weil Gott durch sein Wort eine heilstiftende Beziehung des Menschen mit sich bewirkt und erhält. In der immanenten Definition und Aufgabenbestimmung der Kirche als eines moti-

120 Es wird ein Bedrohtheitsszenario aufgebaut, das wohl die radikalen Maßnahmen, die Mettner als Studienleiter eines Tagungs- und Strategiezentrum der deutschsprachigen Sektenbeauftragten in Zürich gegen die frommen Gruppen in den Kirchen - mit staatlicher Hilfe - ergreifen will, als legitim erscheinen lassen sollen. Ebd., S. 10: „Entscheidend bleibt für mich die Aufklärung über Mechanismen und Zusammenhänge, die im wörtlichen Sinn ‚*lebensgefährlich*‘ sind. Deshalb ist es wichtig, vor allem zu erkennen, *gegen* was es geht oder gehen muß, damit das *Lebensstärkende* gefördert und befördert werden kann“; ebd., S. 18: „Ein Szenarium von Zukunft, das wohl nur noch als *ein letztes Aufbäumen* einer im *Zerfall* befindlichen organisierten Religion und Institution anzusehen ist“; ebd., S. 25: „Je religiöser, je gottgewollter sich totalitäre Macht gegenüber einzelnen Menschen und Kollektiven präsentiert, um so *lebensgefährlicher* wird es im wörtlichen Sinn. Das Ergebnis ist immer entweder die *Versklavung* der Seelen und Körper von Menschen oder die psychische, soziale und physische Vernichtung derer, die sich der Unterwerfung widersetzen“ (zu bedenken ist dabei, daß in soteriologischer Perspektive in den frommen Gruppierungen - als Wesensbestimmung der Kirche - gerade eine Befreiung aus der Versklavung an die Sünde angestrebt wird: Röm. 6, 17).

121 Mettner verwendet Umschreibungen für einen aktualistischen, sozialistischen Ansatz, wobei bewußt Feindbilder (also zu Beherrschende bzw. zu Vernichtende vorhanden!) aufgebaut werden, ebd., 296f.: „Denn angesichts der Zukunftsverweigerung der harten und weichen Fundamentalismen stellt sich für alle Menschen guten Willens die Frage: Wie ernähren wir unsere Träume, unsere Visionen eines guten Lebens für uns und unsere Kinder?“; ebd., S. 286: „Was not tut, ist ein ‚heiliger Zorn‘ aus Liebe zum Leben, die Wiederentdeckung des Prophetischen und der Aufstand gegen die ‚ehrenwerten Herren‘“; ebd., S. 204: „Hauptfragen des Evangeliums sind: Wem wird das Leben vor dem Tod verweigert, und wer verweigert es? Wer hungert, und wer läßt verhungern? Wer weint, und wer verursacht das Weinen?“; Drohung mit einer Kirchenspaltung, wenn den Wünschen der politischen Theologie nicht entsprochen wird: ebd., S. 286: „Unvermeidbare Folge wird eine neue Kirchenspaltung sein“.

122 Mettner, Mafia, S. 279: „Plädoyer für die jüdisch-christliche Tugend des Fragens, des Zweifels, der Skepsis und der Kritik an den Sicherheitssurrogaten rezepthafter Antworten und Ratschläge“; dies wird aber auf die Soziologie und die marxistische Gesellschaftsanalyse nicht angewandt.

vatorischen Rahmens für ein zu forderndes politisches Handeln¹²³ kommt zugleich ihr schlechthin provisorischer Charakter zum Ausdruck. Je weiter die Schaffung der angestrebten Gesellschaftsform voranschreitet, desto redundanter macht sich kirchliches Handeln als motivierende und bestätigende Verbalisierung immanent-politischen Tuns. *Die Intoleranz gegen eine theozentrische Transzendenzorientierung von Theologie und christlichem Leben richtet sich so sukzessive gegen die eigene kirchliche Existenz*¹²⁴.

Über die Zuordnung der Begriffe „Toleranz“ und „Intoleranz“ zu gesellschaftlichen Gruppen und theologischen Richtungen wird neu nachzudenken sein.

123 Außer dem schon Zitierten: ebd., S. 287: Berufung auf Propheten des AT: „diesen Vorkämpfern der Gerechtigkeit und des sozialen Gewissens, gegen die Mächtigen, gegen die religiös, politisch und ökonomisch Herrschenden ... sie haben Nachkommen, Frauen und Männer, die die falschen Götzen der Macht entlarven“; ebd., S. 288: „Sie propagieren den Aufstand gegen die Herren der Welt. Ihre Sozialkritik wird heute fortgesetzt von der Theologie und Kirche der Befreiung“.

124 Es sollte zu denken geben, daß in Lateinamerika scharenweise Menschen von der römisch-katholischen Kirche insbesondere zu Pfingstkirchen konvertieren, seit in der römisch-katholischen Kirche die befreiungstheologische Linie dominiert. Mettner nennt wider Willen selbst den Grund, indem er zuerst, ebd., S. 173, die Frustration der Menschen analysiert: „Die Kirchen würden insgesamt immer bewußtloser gegenüber den großen und kleinen, den wirklichen Ängsten, Fragen und Hoffnungen der Menschen vor der eigenen Kirchentür, während ständig über die *großen Menschheitsfragen* gepredigt werde, an denen man ja ohnehin nichts ändern könne“. Dann stellt er aber eben diesen Grund der Frustration als den eigentlichen Gegenstand kirchlichen Handelns heraus, ebd., S. 296: „Sie [die Fundamentalisten ; C. H.] haben nicht die Spur eines Beitrags zur Lösung der *großen Menschheitsfragen* anzubieten ... Zukunftsfragen des Überlebens“. Vgl. Kriele, Empfehlungen, S. 355: „In dem Maße, in dem sich die sogenannte ‘aufgeklärte Theologie’ in den Kirchen etabliert, begeben sich ausgeprägt religiös veranlagte Menschen auf die Suche nach alternativen Gemeinschaften oder schließen sich innerkirchlichen Sondergemeinschaften an“.

Pharisäer und Pietisten || ein Vergleich zwischen zwei analogen Frömmigkeitsbewegungen*

1. Einleitung

In der freundlichen Rezension meiner Dissertation¹ von Armin Baum im „Jahrbuch für Evangelikale Theologie“² steht so ziemlich am Ende eine Art Wunschliste. Zum einen wird da die Hoffnung nach einer detaillierten Darstellung der Pharisäer aufgrund der jüdischen und christlichen Quellen in absehbarer Zeit geäußert, zum anderen „als Nebenprodukt auch einmal ein[en] differenzierte[n] Aufsatz über Pharisäismus und Evangelikalismus. Das könnte außerordentlich anregend sein.“ Der erstgenannte Wunsch wird vorerst unerhört bleiben³, was dagegen *versucht* wurde, ist das gewünschte „Nebenprodukt“. Die Überschrift benennt jedoch eine Einschränkung: nicht der bunte Flickenteppich des Evangelikalismus, sondern der Pietismus ist Ausgangspunkt des folgenden Vergleichs, wengleich derselbe in der Gegenwart eng mit der evangelikalen Bewegung verbunden ist.⁴ Als Schwierigkeit bleibt dennoch die Abgrenzung dessen, was genau zum Pietismus gehört bzw. aus ihm hervorgegangen ist und was nicht. Ich

* Überarbeiteter Vortrag auf der AfeT-Studienkonferenz vom 5.–8. September 1999 in Bad Blankenburg anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten, lediglich die persönlichen Bemerkungen am Anfang und Schluss wurden gekürzt.

1 Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, WUNT I/101, 1997.

2 JTh 12, 1998/99, 235–237.

3 Bausteine für meine eigene Sicht der Pharisäer liegen – neben der Dissertation – vor mit (chronologische Reihenfolge): Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu, WUNT II/52, 1993; E. P. Sanders' 'Common Judaism', Jesus, and the Pharisees. A Review Article, JThS 46, 1995, 1–70 (zus. m. M. Hengel), eine erweiterte dt. Fassung erschien als: E. P. Sanders' *Common Judaism*, Jesus und die Pharisäer, in: M. Hengel, *Judaica et Hellenistica*. Kleine Schriften I, WUNT I/90, 1996, 392–479; Art. Pharisäer, in: LThK, 3., völlig Neubearb. Aufl., Bd. 8, 1999, 204–206; The Pharisees between „Judaisms“ and „Common Judaism“, erscheint in Bd. 1 von: *Justification and Variegated Nomism: A Fresh Appraisal of Paul and Second Temple Judaism*, hg. v. D. A. Carson u.a., WUNT I. Reihe, 2000; Art. Pharisäer, erscheint ebenfalls 2000 in Bd. 2 der Neubearbeitung des ThBLNT.

4 Vgl. dazu jetzt: D. J. Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklungen einer Frömmigkeitsbewegung, hg. v. D. Sackmann, 1999. G. Ruhbach stellt allerdings mit Recht die Frage: „Ob es dem landeskirchlichen P[ietismus] gelingt, neben dem eher freikirchlichen Evangelikalismus sein Profil zu bewahren, bleibt abzuwarten“ (Art. Pietismus, ELThG 3, 1994, 1571–1573; 1573); zum Rückbezug der evangelikalischen Bewegung auf den Pietismus s. R. Hille, Art. Evangelikal, ELThG 1, 1992, 560–562.

gebrauche im Folgenden die Bezeichnung so, dass auch die gegenwärtige pietistische Tradition darin eingeschlossen ist. Für die historischen Analogien beschränke ich mich dagegen weitgehend auf die klassische Zeit des Pietismus.⁵

Der Versuch dieses Vergleichs hat einmal mehr gezeigt, wie dürftig die Quellenlage bezüglich der Pharisäer im Unterschied zum Pietismus ist. Nur ganz wenige pharisäische Gestalten sind auch nur dem Namen nach bekannt, von keiner gibt es auch nur annähernd das, was man einen Lebenslauf, geschweige denn eine Biographie bezeichnen könnte. Regionale Unterschiede, zeitliche Differenzierungen und unterschiedliche theologische Profile auf gemeinsamer Grundlage – all das lässt sich für den Pharisäismus zwar begründet vermuten, aber nicht wirklich belegen. Damit zeigt der Vergleich, wie wenig wir überhaupt über die Zeit wissen, der das Christentum sein Entstehen verdankt. Umso dringlicher ist darum eine solche vergleichende Methode, die von besser dokumentierten Phänomenen aus versucht, Rückschlüsse auf andere, weniger gut belegte Bewegungen zu ziehen.

Wenn Pharisäer und Pietisten miteinander in Beziehung gesetzt werden, dann muss man sich der Problematik dieses Vergleichs bewusst sein. Es gab und gibt in der Geschichte des Christentums eine unglückliche Tradition, die Pharisäer ausschließlich als negative Folie für die Sünden der Frommen zu gebrauchen. Wenn ich den Vergleich dennoch um ein weiteres Kapitel verlängere, dann in der Hoffnung, den historischen Pharisäern so weit als möglich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn dass die Pharisäer in ihrem Wollen, in ihrer Art der Frömmigkeitspraxis und in ihrem Ernst eine analoge Erscheinung zum Pietismus darstellen, ist kaum zu leugnen. Und es ist auch keine neue Einsicht.

2. Pharisäer und Pietisten

2.1. Ein immer noch aktueller Vergleich mit langer Vorgeschichte

„Pharisäismus und Pietismus“ – kann man diese beiden »-ismen« so ohne weiteres nebeneinander stellen? Zur Beantwortung dieser Frage ist es in der Tat nötig zu differenzieren. Nicht die beiden »-ismen« lassen sich vergleichen, die ja jeweils nur Abstraktionen sind, aber doch einzelne Elemente innerhalb der mit diesen Schlagwörtern bezeichneten Bewegungen. Ich habe in meiner Doktorarbeit wiederholt darauf hingewiesen, dass mir die nahe liegendste Analogie zum Verständnis der pharisäischen Bewegung innerhalb der gesamtjüdischen Gesellschaft

5 Zwischen der Entstehung des Pharisäismus und seiner Gestalt als Gegenüber Jesu liegen etwa 180 Jahre, bezogen auf die Entstehung der Evangelien sind es noch einmal 30–70 Jahre mehr. Rechnet man diesen Zeitraum von Speners *Pia desideria* (1675) ab, dann gelangt man in die Zeitspanne von der Mitte des 19. bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jh. Pharisäismus und Pietismus haben beide nach dieser ersten Phase eine Metamorphose durchgemacht: der Pharisäismus zum Rabinat und der Pietismus über die Erweckungsbewegung zum Neupietismus (und damit zugleich zu einem Teil des Evangelikalismus). Beide Bewegungen sind in dieser Metamorphose heute noch wirksame und wichtige Bestandteile ihrer jeweiligen Ausgangsreligion, dem Judentum und dem Christentum.

zur Zeit Jesu der innerkirchliche Pietismus ist. Damit reihe ich mich in eine Tradition ein, deren Spuren sich mindestens bis 1846 zurückverfolgen lassen. Der erste Beleg, den ich dafür kenne, ist in dem großen Lexikon-Artikel „Pharisäer“ von Hermann Adalbert Daniel (1812–1871) zu finden, der von 1834 bis 1870 als Lehrer am Pädagogium der Francke'schen Stiftungen in Halle tätig war.⁶ Daniel vergleicht die Entstehung der Gruppenbezeichnung der *Chasidim*, den Vorläufern der Pharisäer (und Essener) im frühen 2. Jh. v.Chr., mit der Art und Weise „wie man ungefähr zu unserer Zeit von Frommen oder Pietisten redet, nicht um eine Sekte der herrschenden Kirche, sondern eine bestimmte Farbe innerhalb derselben zu bezeichnen.“⁷ Daniel wendet sich mit seinem Vergleich gegen die seit der alten Kirche übliche Redeweise von den drei jüdischen „Sekten“ (Pharisäer, Sadduzäer, Essener) und hebt hervor, dass es sich bei den Pharisäern – wie bei den Pietisten seiner eigenen Gegenwart – nicht um eine sich von der Gesamtheit ausgrenzende Gruppe handelte, sondern um eine Strömung, die lediglich durch ein besonderes Profil innerhalb ihrer 'kirchlichen' Umgebung auffiel.⁸ Etwa um dieselbe Zeit gebrauchte auch der aus der Nähe von Tuttlingen stammende Schwabe Matthias Schneckenburger (1804–1848) den Vergleich mit dem Pietismus, um die innerjüdische Separation der Pharisäer zu erklären.⁹ Schneckenburger gilt als Begründer der Teildisziplin und literarischen Gattung „Neutestamentliche Zeitgeschichte“, die wenige Jahre nach ihm von Emil Schürer (1844–1910) zur vollen Blüte gebracht wurde. Bei Schürer ist der Pharisäer-Pietisten-Vergleich zum ersten Mal inhaltlich entfaltet und mehr als ein Schlagwort.¹⁰ Er übernimmt u.a. die Spenersche Formel der *ecclesiola in ecclesia*, um die Pharisäer als Partei innerhalb des jüdischen Volkes verstehbar zu machen. Um das Selbstverständnis der Pharisäer zu beschreiben, verweist er ausdrücklich auf den innerkirchlichen Pietismus:

-
- 6 H. A. Daniel, Art. Pharisäer, in: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Sect. III, Bd. 22, 1846, 17-34. Zu Daniel s. H.–G. Waubke, Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts, BHTh 107, 1998, 77–88; Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 31 Anm. 79.
- 7 Art. Pharisäer (s. Anm. 6), 19. Aus diesem Vergleich zieht er auch die richtige Folgerung: „Eine Sekte, wie wir das Wort jetzt nehmen, waren sie niemals.“
- 8 Am Schluss seines Artikels geht er auch auf die polemische Verwendung des Pharisäernamens innerhalb der Kirchengeschichte ein und schreibt: „In der pietistischen Streitigkeit ist den Orthodoxen die Parallele zwischen Pietisten und Pharisäern äußerst bequem“ (a.a.O., 34; das hinderte Spener aber nicht daran, auch seine orthodoxen Gegner als Pharisäer zu bezeichnen [Hinweis Dr. K. vom Orde]). Nicht nur im innerchristlichen Streit meinte man, seine Gegner schmähen zu können, wenn man sie als Pharisäer titulierte. Im 17. Jh. gab es in der *jüdischen Gemeinde* Amsterdams eine heftige Auseinandersetzung, in der die streitenden Parteien sich gegenseitig als Pharisäer bzw. Sadduzäer titulierte. Das moderne Negativ-Stereotyp der Pharisäer hat hierin eine seiner Ursachen, vgl. Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 21f Anm. 55 u. F. Niewöhner, Spinoza und die Pharisäer. Eine begriffsgeschichtliche Miszelle zu einem antisemitischen Slogan, *Studia Spinozana* 1, 1985, 347–355.
- 9 Vgl. Waubke, Pharisäer (s. Anm. 6), 63.
- 10 Weitere Belege nennt Waubke, Pharisäer (s. Anm. 6), 323 Anm. 23.

„Diese (d.h. die Pietisten) nennen sich auch schlechthin ‚die Christen‘. Sie gestehen dabei den andern vielleicht eine gewisse Art von Christentum zu. Aber die eigentlichen Christen sind doch nur sie. So erkennt auch der Pharisäer nur den Pharisäer als *chaber*, als Bundesbruder im vollen Sinne an.“¹¹

Eine wichtige Stimme ist ferner die Adolf Schlatters (1852–1938), der zwar den Pharisäer-Pietisten-Vergleich so weit ich sehe nicht ausdrücklich thematisiert, aber in seiner Beurteilung der pharisäischen Gesetzes-Frömmigkeit doch erkennbar von seinen durchaus zwiespältigen Erfahrungen mit dem Pietismus, insbesondere dem Neupietismus geleitet war.¹²

Hinzuweisen ist schließlich auf die 1997 erschienene Studie des israelischen Historikers Albert I. Baumgarten: *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*.¹³ In ihr ist methodisch reflektiert der Versuch unternommen, die Entstehung der Pharisäer, Sadduzäer, Essener und der Qumrangemeinschaft mit Hilfe von Analogien aus drei verschiedenen Epochen der jüdischen bzw. christlichen Religionsgeschichte zu verstehen. Als christliche Analogie zieht Baumgarten die Sektengeschichte Englands im 16. und 17. Jh. heran, weil diese Christen – damit den Juden des 2. Jh. v.Chr. vergleichbar – nach seiner Beschreibung „Bible crazy“ waren. Sie bemühten sich, den biblischen Text zu verstehen und seine „practical implications for everyday individual life, as well as for the political and religious life of the nation“ zu entdecken (37).¹⁴ Damit ist – bei allen Unterschieden – der Versuch gemacht, den englischen Pietismus, vor allem in seiner Gestalt des Puritanismus¹⁵, für das Verständnis des historischen Pharisäismus heranzuziehen.

Ein nicht der wissenschaftlichen Forschung entstammender Beleg für die geistliche Strukturverwandtschaft (allerdings nur nach seiner negativen Seite hin), die von pietistischer Seite aus zum Pharisäismus empfunden wurde, ist die kleine, der Erbauungsliteratur zugehörige Schrift „Wir Pharisäer“ des Schweizer Pfarrers W. J. Oehler, der in den dreißiger Jahren Hausvater des Kurhauses Heinrichsbad in Herisau in der Schweiz gewesen sein muss.¹⁶

11 Belege bei Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 83 m. Anm. 108; Waubke, Pharisäer (s. Anm. 6), 249.

12 Vgl. Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 240f.293; zum Verhältnis Schlatters zum Pietismus s. W. Neuer, Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche, 1996, 926 (Register s.v. Pietismus).

13 Suppl. to the Journal for the Study of Judaism (früher: Studia Post-Biblica) 55, 1997.

14 Die beiden von Baumgarten herangezogenen jüdischen Analogien sind die Karäer und das gegenwärtige jüdische Leben in Israel.

15 Zur Einordnung desselben in das Gesamtphänomen des Pietismus vgl. M. Brecht, Einleitung, in: ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, 1993, 5–8. Der Band beginnt mit K. Deppermanns Darstellung des englischen Puritanismus (11–55).

16 Für 1960 ist er als Kurselsorger im Hotel *Des Salines* in Bex-les-Bains (Kanton Waadt) im Schweizerischen Pfarrerkalender nachgewiesen, 1971 lebte er als emeritierter Pfarrer in Basel. Ansonsten fehlen Angaben über sein Leben. (Hinweis Dr. Jochen Eber).

Erstmals 1934 in Leipzig erschienen trägt das Heft (28 S.) den bezeichnenden Untertitel: Von den Sünden der „Frommen“. Gedacht ist die Schrift, die 1971 noch einmal in einer Neubearbeitung durch den Methodistenpastor Erich Lubahn erschien¹⁷, als eine Ermahnung an die frommen Kreise, sich ihrer geistlichen „Rechthaberei“ und „Selbstgerechtigkeit“ bewusst zu werden (8f [33f]), denn „Jesu nimmt die Sünden der Pharisäer viel schwerer als die Sünde der Ehebrecherin“ (17 [42]).¹⁸

Zum Verständnis des Pharisäismus wurde und wird, das sollten diese Hinweise auf die Forschungsgeschichte deutlich machen, immer wieder auf den Pietismus zurückgegriffen, wobei mit Ausnahme von A. I. Baumgarten allerdings nirgends der Versuch eines methodisch abgesicherten Vergleichs unternommen wurde. So ist in den genannten Beispielen z.B. nie angegeben, welche zeitlichen Phasen des Pietismus, welche regionalen Ausprägungen, welche theologischen Besonderheiten oder Schwerpunkte den Ausgangspunkt bildeten. Es ergibt sich eher der Eindruck, dass man die Pharisäer einfach mit den Pietisten der jeweils eigenen Gegenwart und Umgebung verglich. Umgekehrt werden die Pharisäer ebenfalls ohne nähere Präzisierung als Beispiel für die Gefährdungen ‚frommer‘ Christen herangezogen.¹⁹

Ungeachtet dieser methodischen Mängel, die auch in diesem Vortrag nicht überwunden sind²⁰, lohnt sich eine solche vergleichende Betrachtung gleichwohl. Die Pharisäer bedeuteten in der Geschichte des Judentums einen geistlichen Aufbruch und sie bewirkten eine Vertiefung der persönlichen Frömmigkeit. Ihre Geschichte lässt sich über einen Zeitraum von rund 250 Jahren verfolgen und ihr historisches Verdienst ist es, dem jüdischen Volk zweimal in einer gesellschaftli-

-
- 17 Sie enthält weitgehend unverändert den ursprünglichen Text Oehlers und dazu drei Betrachtungen Lubahns, von denen vor allem die erste die historischen Pharisäer einer geistlichen Deutung im Hinblick auf die „Sünden der Frommen“ unterzieht. Der Titel „Anklagepunkte gegen die Pharisäer“ (S. 9–31) mit den Unterabschnitten „Die Selbstgerechtigkeit“, „Die Heuchelei“, „Die Lohnspekulation“ und „Der fromme Terror“ zeigt allerdings, dass die Pharisäer dabei nur unter negativem Vorzeichen zum Vergleich herangezogen wurden. Für die Beschaffung dieser Neuauflage danke ich Dr. Jochen Eber sehr herzlich.
- 18 Die Seitenzahlen beziehen sich auf die ursprüngliche Ausgabe; in eckigen Klammern der Nachweis für den Ndr. von 1971. Zu den problematischen Seiten einer solchen direkten Identifizierung, bei denen die Pharisäer ausschließlich als negative Stereotypen gebraucht sind, vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), EKK I/3, 1997, 348; vgl. als neuestes Beispiel: T. Hovestol, Die Pharisäer-Falle. Damit engagiertes Christsein nicht zum frommen Übereifer wird, 1999.
- 19 Vgl. H. Barié, Pharisäer – typisch für „die Frommen“? Zum Pharisäerbild junger Prediger, ThBeitr 18, 1988, 256–267; Chr. D. Müller, Die Pharisäer. Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis, in: W. Dietrich u.a. (Hgg.), Antijudaismus – christliche Erblast, 1999, 127–142.
- 20 Darauf machte mich freundlicherweise Dr. Klaus vom Orde in einem langen Brief aufmerksam, für den ich herzlich danke. Für einen sachgemäßen Vergleich, den ich nach wie vor für erhellend halten würde (und zwar sowohl im Hinblick auf den Pharisäismus wie den Pietismus), bräuchte es die gemeinsame Arbeit von Fachleuten beider Gebiete.

chen und religiösen Umbruchsituation seine Identität bewahrt zu haben. Will man also den Vergleich zwischen Pharisäern und Pietisten wagen, und zwar so, dass dabei der gegenwärtige Pietismus und die ihm nahestehenden Kreise einen Gewinn für ihre Praxis Pietatis haben, dann ist es wichtig (was bisher in der Regel nicht geschah), den Pharisäismus auch in Hinblick auf seine *starken und positiven Seiten* zu würdigen. Gerade in einer sich wandelnden gesellschaftlichen Situation wie sie für die Gegenwart konstatiert wird²¹, kann es nützlich sein zu sehen, wie eine vergleichbare religiöse Strömung analoge Erfahrungen erlebte. Erst in einem zweiten Schritt mag es dann hilfreich sein, auch die Schwächen und Gefährdungen anzusehen, um so möglicherweise auf Gefahren der eigenen Frömmigkeitstradition aufmerksam zu werden.

2.2. Die pharisäische Bewegung als Antwort auf die Herausforderungen des Hellenismus – zur Entstehung des Pharisäismus

Beide Strömungen, Pharisäismus und Pietismus, verdanken ihre Entstehung, neben einer Vielzahl weiterer Faktoren gewiss, einer geistesgeschichtlichen Herausforderung, die die bisherige Form des gesellschaftlichen, religiösen und geistlichen Lebens in Frage stellte und als nicht mehr zeitgemäß betrachtete. Innerhalb der jüdischen Geschichte markiert das 2. Jh. v. Chr. eine wichtige Zäsur. Erstmals seit dem babylonischen Exil stand das Volk vor der Möglichkeit einer so vollständigen Assimilation an die politisch, gesellschaftlich, militärisch und religiös dominierende Kultur des Hellenismus, dass seine eigene nationale und religiöse Identität gefährdet war.²² Der Geist der Zeit war griechisch, kosmopolitisch, diesseitig und optimistisch. Starke Männer und Frauen waren gefragt, die Gesellschaftsordnungen waren durchlässig und offen für skrupellose Siegertypen. »In« waren griechischer Lifestyle, Körperkult und Sportbegeisterung. »In« war auch eine offene Haltung in Sachen der Religion, die die Grenzen nicht zu eng zog und offen blieb für eine Interpretation im griechischen Kleid. Die jüdische Aristokratie in Jerusalem, allen voran die hohenpriesterlichen Familien, trachteten danach, den Anschluss an die griechischen Eliten zu finden und für Jerusalem eine Entwicklung einzuleiten, wie sie das ägyptische Judentum schon seit längerem vollzogen hatte.²³ In der aktiv vorangetriebenen Hellenisierung seit 175

21 Nämlich der Übergang von der Moderne zur Postmoderne, vgl. das Thema der ganzen AfeT-Tagung: Theologischer Wahrheitsanspruch und die Postmoderne.

22 Vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus, WUNT I/10,³ 1988, 143.

23 Die gesellschaftliche Hellenisierung war zunächst kein Angriff von außen, sondern wurde von vielen Juden, insbesondere der priesterlichen Oberschicht, mitgetragen. Ihr Motiv war nicht in erster Linie der Religionswechsel oder die Preisgabe der Religion im Sinne einer Säkularisierung, sondern eine Transformation des jüdischen Erbes im Kontext der als überlegen und zeitgemäßer empfundenen hellenistischen Kultur. An Stelle der traditionellen jüdischen Theokratie auf ethnischer Grundlage wollten sie eine an der griechischen Polisverfassung orientierte Oligarchie einführen. Dabei war ihre Stellung zum Tempel in Jerusalem und seinem Kult zunächst eher konservativer Natur, da ihre wirtschaftliche Stellung vom Tempel

v. Chr. kulminierten die schon seit Jahrhunderten wirkenden hellenistischen Einflüsse.²⁴

Die Frommen, die diese Entwicklung mit Sorge beobachtet hatten, standen dadurch vor einer Herausforderung, die mit den herkömmlichen Mitteln nicht mehr beantwortet werden konnte. Zwar bewirkte der Widerstand gegen die von Antiochus IV. Epiphanes und seiner Jerusalemer Gefolgschaft eingeführte Kultreform 167 v. Chr. eine äußere Befreiung von religiösen Zwangsmaßnahmen, aber die durch den Hellenismus ausgelösten Fragen und Verunsicherungen des Einzelnen blieben.²⁵ Der Tempelkult mit seiner traditionellen Zentralfunktion und seiner Klassifizierung in Priesterschaft und Volk vermochte diese neu entstandenen Bedürfnisse des Einzelnen nicht mehr zu befriedigen, zumal das Vertrauen in die Priesterschaft durch ihre aktive Beteiligung an den Hellenisierungsmaßnahmen deutlich abgeschwächt war. Der Tempelkult, der weitgehend mittels Delegation ausgeübt wurde, vermittelte dem Einzelnen keine ausreichende Existenzvergewisserung mehr in einer Zeit beständiger Gefährdung und Wandlung. Darüber hinaus bot er kaum Elemente einer individuellen, den Alltag prägenden Frömmigkeit. Das persönliche, individuelle Fragen und Suchen nach den Zusammenhängen des Seins ließ sich mit den alten Antworten und Institutionen allein nicht mehr stillen.²⁶

Damit lässt sich die Situation, die das Entstehen des Pharisäismus kennzeichnet, mit der Gegenwart in den hochzivilisierten Gesellschaften vergleichen. Der Basler praktische Theologe Albrecht Grözinger beschreibt als „Konturen der Postmoderne“ „die Individualisierung der Lebens-

abhängig war, vgl. dazu K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, AAWG.PH III/132, 1983, 66–96, anders Hengel, *Judentum und Hellenismus* (s. Anm. 22), 491f., der aber ebenfalls das wirtschaftliche Motiv auf Seiten der Reformen betont. Es lag ihnen zunächst daran, den Tempelbetrieb reibungslos zu garantieren. Damit wiesen sie dem Heiligen seinen abgesteckten Bereich zu und domestizierten es gleichsam. Die Tora Gottes wurde auf ihre religiöse Dimension reduziert, um so einen säkularen Raum für die Gestaltung der Gesellschaft, der Kultur und des Handels zu schaffen. Durch politische Umstände und innerjüdische Machtkämpfe radikalisierte sich diese Haltung bei einem Teil der Reformen, so dass ab 168 v. Chr. Zwangsmaßnahmen gegen die herkömmliche jüdische Lebensweise eingeführt wurden, die dann den Makkabäer-Aufstand auslösten, vgl. Hengel, a.a.O., 503–564.

24 Vgl. Hengel, a.a.O., 61–143.

25 Vgl. das 3. Kapitel in: Hengel, a.a.O., 196–463: *Das palästinische Judentum in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Geist der hellenistischen Zeit*.

26 Ben Sira stellt ein wichtiges Bindeglied dar. Ausgehend von den 'neuen' Fragen vertritt er ein Programm des Ausgleichs zwischen traditionellem Kult und individueller Frömmigkeit, vgl. Hengel, a.a.O., 241–275; H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter*, WUNT II/6, 1980. Sein eher elitärer Ansatz aus der Zeit vor der Zwangshellenisierung, die ja das religiöse Verhalten der breiten jüdischen Bevölkerung betraf, fand danach keine direkte Fortsetzung mehr. Nun war es das Ziel, dem ganzen Volk die ganze Tora 'alltagstauglich' nahe zu bringen. Ansätze zu einem solchen „Volkserziehungsideal“ bot zwar schon der Siracide (Stadelmann 293ff), es ist aber im Pharisäismus – anders als bei Ben Sira – deutlich von den priesterlichen Privilegien abgehoben.

welten“, „der Verdacht gegen die großen Erzählungen“ und „Die Erfindung des eigenen Lebens“²⁷. Alle diese Phänomene lassen sich im 2. Jh. v.Chr. erkennen, wengleich nicht in diesem ausgeprägten, alle erfassenden Maß, wie es gegenwärtig erlebt wird.

Die pharisäische Bewegung, die natürlich ihre Vorgeschichte besitzt, aber als eigenständige Strömung erst in der Mitte des 2. Jh. v.Chr. begegnet²⁸, nimmt die gesellschaftlichen Veränderungen auf und verschmilzt sie mit der überlieferten „Großerzählung“²⁹ von Israel als Gottes erwähltem Volk. Die Individualisierung wird als Chance begriffen, das ganze Gesetz dem ganzen Volk, und d.h. eben: jedem Einzelnen, als Aufgabe und Verpflichtung zuzuweisen. Nicht länger ist allein die Priesterschaft und der Tempel für die Interaktion zwischen Gott und seinem Volk, an der Segen oder Fluch hing, verantwortlich, sondern jede Frau und jeder Mann in Israel. Dem Einzelnen ist es anheimgestellt, den Weg des Lebens oder den Weg des Verderbens zu gehen. Und diese Entscheidung galt es nun immer wieder neu zu treffen, sie war hineinverwoben in den Alltag von Frauen, Männern und Kindern. Die Reinheit des Essens einzuhalten, jeden Tag neu, auch unter Gefahr des eigenen Lebens, war die Entscheidung des Einzelnen und seiner Familie. Die Verzehntung der Feldfrüchte, das Absondern der Priester- und Opferanteile: das stand in der Verantwortung des Einzelnen. Die Einhaltung der Reinheitsgebote im ehelichen Bereich u.v.a.m. war nun der individuelle Beitrag des Einzelnen zu seinem eigenen Gottesverhältnis wie zu dem seines Volkes. Im Laufe der Entwicklung zogen andere Bereiche nach, so vor allem das bisher weitgehend in priesterlicher Verantwortung stehende Gebet, das Schriftstudium und Formen des gemeinsamen Gottesdienstes außerhalb des Tempels. Neben den Tempel traten zunehmend die Synagogen, es bildeten sich religiöse Vereinigungen, geistliche Privat- und Erbauungsliteratur entstand neben den kanonischen Texten. Die Schriftgelehrten, die nicht notwendig Priester waren, etablierten sich als neuer geistlich-religiöser Stand, der im Bereich der praktischen Alltagsreligiosität in Konkurrenz zu den Priestern stand.

Die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten waren offen für neue Methoden und Schweisen im Umgang mit der überlieferten Tradition. Sie waren bereit (und fähig), neues Traditionsgut aufzunehmen und zu legitimieren und Bestehendes an die veränderte Lebenswelt anzupassen. Getragen waren sie von einer das ganze Volk umfassenden Heilsverheißung, die es im Leben des Einzelnen einzulösen galt. Ihr Profil lässt sich am ehesten als »volksmissionarisch« beschreiben. Möglich war den pharisäischen Gelehrten und Frommen die Bekämpfung und letztlich Überwindung der hellenistischen Herrschaftskultur und Bildungsmacht durch ihre Überzeugung, in der Tora alles zu haben, was zum Leben nötig ist. Die Tora, von den Pharisäern sehr *weitherzig* als Grundordnung der Schöpfung

27 A. Grözinger, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 16–33.

28 Vgl. als Analogie die Debatte über die Anfänge des Pietismus, in: Brecht, Einleitung (s. Anm. 15), 4–6.

29 Zur Terminologie vgl. Grözinger, Kirche (s. Anm. 27), 23ff.

und des Lebens verstanden, konnte so gelesen und interpretiert werden, dass sowohl die intellektuellen Anfragen mit ihrer Hilfe beantwortet als auch die existentiellen Bedürfnisse der neuen Zeit durch sie gestillt werden konnten. Das Textbuch der alten Groß-Erzählung Israel erwies sich, neu interpretiert, als erstaunlich aktuell und den konkurrierenden griechischen Modellen sogar vielfach überlegen. Dadurch bekam die pharisäische Bewegung Schwung, Einfluss, Ansehen und sie gewann große Teile des Volkes (und darüber hinaus): weil sie auf die Herausforderungen des Hellenismus die überzeugendsten Antworten gab, indem sie Altes und Neues harmonisch miteinander vermittelte.

2.3. *Der Pietismus als Antwort auf die Herausforderungen einer sich verändernden Welt*³⁰

Die Charakterisierung der Entstehungsbedingungen des Pharisäismus sollte deutlich machen, inwieweit sich der Pietismus vergleichbaren Herausforderungen und Konstellationen verdankte.³¹ Spätestens mit dem Ende des 30-jährigen Krieges war das Grundvertrauen in die bisherigen Lebenstraditionen und Groß-Erzählungen geschwunden.³² Statt nach dogmatischer Subtilitäten strebte man „nach Erbauung, nach Nahrung für das Wachsen im persönlichen Glauben.“³³ Die Orthodoxie war nur begrenzt in der Lage, dem Bedürfnis nach individueller Religiosität Nahrung zu geben, die offizielle Kirchlichkeit lebte stärker von Repräsentation und Polemik als von Partizipation.³⁴ Als geistige Herausforderung ist es neben einer konservierenden Kirchlichkeit die nahezu parallel mit dem Pietis-

30 Zum dynamischen Charakter des frühen Pietismus vgl. den Vortrag von Klaus vom Orde: Auf der Schwelle zu einer neuen Zeit. Zur Dynamik der frühen Pietisten, auf der AfeT-Konferenz 1999 (erscheint im Konferenzband). Dort auch Hinweise auf die aktuelle Literatur über die Entstehungsbedingungen des Pietismus.

31 Wobei die gleichwohl vorhandenen Unterschiede natürlich nicht geleugnet werden sollen. Insbesondere die äußere Gewaltanwendung und die damit verbundenen Martyrien von jüdischen Frommen finden keine direkte Entsprechung, obwohl es m.E. spannend zu fragen wäre, inwieweit die Erfahrungen des 30-jährigen Krieges, die ja phasenweise ebenfalls Religionsverfolgungen implizierten, für die Entstehung und Gestaltung des Pietismus wirksam waren. Die Betonung des christlichen Lebens anstelle dogmatischer Richtigkeit ohne erkennbare Auswirkung auf das Leben mag auch aus dem Erschrecken darüber erwachsen sein, was christliche Völker einander antun konnten.

32 Dazu gehört auch die Abwendung von der Universitätstheologie bei gleichzeitiger Betonung des Laienstandes, sowie die Schwerpunktverlagerung von der Rechtfertigungslehre hin zur Praxis Pietatis, vgl. G. Schäfer, Zu erbauen und zu erhalten das rechte Heil der Kirche. Eine Geschichte der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, 1984, 113; M. Brecht, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus (s. Anm. 15), 113–203: 115–118.

33 Schäfer, Heil der Kirche (s. Anm. 32), 113.

34 Vgl. G. Rubbach, Pietismus (s. Anm. 4), 1572; Schäfer, Heil der Kirche (s. Anm. 32), 114, nennt als Kennzeichen „eine allgemeine Emanzipation des Ich aus kollektiven Formen“.

mus erwachende Aufklärung und Bibelkritik³⁵, die neue Antworten erzwang. Eindrucksvoll hat Gerhard Schäfer in seiner württembergischen Kirchengeschichte die darauf reagierende Verbindung von Modernität und Traditionalität des Pietismus im Hinblick auf die Herausforderung Aufklärung zusammengefasst:

„Pietismus und Aufklärung schärfen den Blick für die Bedeutung der Naturvorgänge, Technik kommt in den Gesichtskreis; beim Pietismus weist Natur und Technik aber hin auf Gott. Pietismus und Aufklärung kennen ein Streben nach Bildung, pietistische Familien besitzen durchschnittlich mehr Bücher als andere; im Pietismus bleibt Bildung immer bezogen auf Kenntnis Gottes. Pietismus und Aufklärung wenden den Blick vom Lehrbetrieb der Orthodoxie auf die Praxis; beim Pietismus bleibt diese aber Praxis Pietatis, Übung der Frömmigkeit. Pietismus und Aufklärung fordern das Zusammenleben der Konfessionen; beim Pietismus bleibt aber der Gläubige Glied des Volkes Gottes. Pietismus und Aufklärung empfinden die Nähe des Menschen zu Gott, der Pfarrer als amtlicher Vermittler verliert an Bedeutung; beim Pietismus bleibt aber der Mensch ein von seinem Schöpfer abhängiges Geschöpf.“³⁶

Dazu kommt eine starke Individualisierung, die sich u.a. im Interesse an Biographien, Autobiographien und den verschiedenen Formen von Geniecult und Verehrung großer Persönlichkeiten äußerte.³⁷

Das Verdienst des Pietismus war es, diese Phänomene aufzugreifen, darauf zu reagieren bzw. sie in Gang zu setzen und mit der überkommenen Tradition, in diesem Fall der Reformation und über sie zurück der biblischen Botschaft, schöpferisch und kenntnisreich zu verbinden.³⁸ Dazu ging auch der Pietismus methodisch neue Wege, durchbrach Grenzen und richtete seinen Blick auf das ganze Volk und darüber hinaus die ganze Welt. Movens war auch hier das Vertrauen in die Modernität und den unausschöpflichen Reichtum der biblischen Botschaft. Dazu kam ein starker diakonisch-sozialer Antrieb, so dass der Pietismus, wie der Pharisäismus, eine Erneuerungsbewegung wurde, deren Wirkungen bis heute anhalten.

2.4. Abschließende Parallelen

Es ließen sich eine Reihe weiterer vergleichbarer Phänomene zwischen Pharisäismus und Pietismus beschreiben: die relativ geringe Organisationstiefe, die keine eigentlichen Mitgliedschaften kennt³⁹; der Name, der nur als Außenbezeichnung, aber nicht als Selbstbezeichnung die Regel ist. Das Bemühen, als Pharisäer oder

35 Vgl. Schäfer, a.a.O., 175–196; M. Schmidt, Art. Aufklärung II. Theologisch, TRE 4, 1979, 594–608: 596f; K. Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, FGLP 10/33, 1966.

36 Heil der Kirche (s. Anm. 32), 188.

37 Schäfer, a.a.O., 112–116; Brecht, Einleitung (s. Anm. 15), 3.

38 Vgl. den schon erwähnten Vortrag von Klaus vom Orde (s. Anm. 30): Eruditio und Pietas als die beiden Pole, die Speners Einfluß ausmachten.

39 Vgl. Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 548 Anm. 65f.

Pietist nichts anderes zu sein als eben ein Jude oder ein Christ, wie er sein soll.⁴⁰ Die relative Großzügigkeit in dogmatischen Fragen bei gleichzeitiger Betonung von Fragen der Lebensführung, Sitte und christlichem Anstand.⁴¹ In beiden Glaubensströmungen gibt es darüber hinaus einen ausgeprägten Rand mit Sondergruppen, Sondermeinungen, Einzelgängern, Mystikern und Apokalyptikern, die alle durch ein vielfaches Geflecht mit dem Hauptstrom der Bewegung verbunden sind, so dass es zu einem beständigen Austausch (und Konflikt) nach beiden Richtungen kommt. Auch die Orientierung an herausragenden Lehrerpersönlichkeiten, die Martin Brecht als „Filiation“ beschrieben hat⁴² und die in der rabbinischen Tradentenkette in mAvot 1 eine Parallele besitzt, kann hier genannt werden.

Aber noch etwas haben beide Strömungen gemeinsam: ihr Ruf und ihr Ansehen ist – bei allen unbestrittenen Verdiensten – ziemlich ambivalent geblieben.

3. Die Grenzen von Pharisäismus und Pietismus

3.1. Der pharisäische Gesetzesgehorsam

Die Entstehung der pharisäischen Bewegung ist verbunden mit einer vertieften Hinwendung zum Gesetz Gottes als Zeichen der Erwählung seines Volkes. Das für den späteren Pharisäismus entscheidende Element am Makkabäer-Aufstand war: das Gesetz wurde von den Kämpfenden genau eingehalten, darum gab ihnen Gott den Sieg. Die Reinheit des Kriegslagers war die Bedingung der Ermöglichung von Gottes Eingreifen zugunsten seines Volkes. Der militärische Sieg ist in pharisäischen Augen eine Folge des Gesetzesgehorsams.⁴³ Darum sahen es die Pharisäer als ihre Aufgabe an, diesen Gesetzesgehorsam vorzuleben und im Volk zu verankern. Was von der jüdischen, hochpriesterlichen Reformpartei und den Seleukiden verboten worden war, wofür die jüdischen Aufständischen kämpften und Männer wie Frauen zu Märtyrern wurden, das wurde zum Kennzeichen des Judentums: Beschneidung, Sabbat, Zehnt, Speise- und Reinheitsvorschriften, sowie das Meiden von religiös anstößigen Menschen. An diesen sogenannten »äu-

40 Für die Pharisäer vgl. Gal 1,13f., für die Pietisten das Gedicht des Leipzigers Joachim Feller: „Es ist jetzt stadtbekannt der Nam' des Pietisten./ Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studiert/ Und nach demselben auch ein heilig Leben führt./ Das ist ja wohl getan, ja wohl von jedem *Christen*.“ (zit. nach Geschichte des Pietismus [s. Anm. 15], 4).

41 Bei den Pharisäern die Vorrangstellung der Halacha gegenüber der Haggada, bei den Pietisten die Praxis Pietatis anstelle der kontroverstheologischen Orthodoxie, die Konfessionsgrenzen leichter übersprang als die konfessionell gebundene Kirchlichkeit. Schäfer spricht von „der Spannung“ zwischen „objektivem Glaubensgrund und eigener Spiritualität“ (Heil der Kirche [s. Anm. 32], 114), Ruhbach davon, dass „der Theoriebezug des P.[ietismus] immer undeutlicher geblieben ist als seine Praxis“ (Pietismus [s. Anm. 4], 1572).

42 Einleitung (s. Anm. 15), 3.

43 Vgl. dazu R. Deines, Reinheit als Waffe im Kampf gegen Rom. Zum religiösen Hintergrund der jüdischen Aufstandsbewegung, in: Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba, hg. v. H.-P. Kuhn, ²1995, 70-87.

Beren« Dingen erkannte man, wer sich an die Tora hielt und damit seine Bundespflichten Gott gegenüber ernst nahm. Als Bekenntnis der inneren Einstellung spielten sie eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die Pharisäer gingen davon aus, dass derjenige, der in den äußeren, überprüfbaren Dingen nach dem Gesetz lebte, dies auch da tat, wo der Mensch verborgen und persönlich vor seinem Schöpfer steht.⁴⁴ Ihr Bemühen galt darum in besonderer Weise jenen äußeren Bekenntnissen gelebter Frömmigkeit, ohne dass sich darin ihre Beziehung zu Gott erschöpfen hätte.⁴⁵

Nur ein Satz dazu als Illustration aus der schon genannten Kirchengeschichte Württembergs von Gerhard Schäfer, in dem er darauf hinweist, dass mit dem Pietismus wieder „ein Bewusstsein vom Rang und von der Notwendigkeit der Kirchenzucht“ entstanden ist:

„Die Teilnahme am Gottesdienst und die Einhaltung kirchlicher Sitte ist eine Hilfe für ein rechtschaffenes Leben. Wenn die Ermahnungen zu einem solchen Leben befolgt werden, mag daraus auch das rechte innere Leben sich einstellen.“⁴⁶

3.2. *Das Gesetz als Mittel der Selbstbehauptung gegen Gott – zu einer anthropologischen Tragik*

Es gehört jedoch zu den tragischen Phänomenen menschlicher Religiosität, dass die Handhabe eines Religionsgesetzes eine Eigendynamik entwickelt. Das Gesetz, von Gott als Gabe zur Gestaltung des menschlichen Lebens in seiner Beziehung zu Gott, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt gegeben, wird als Mittel der religiösen Selbstvergewisserung missbraucht. Gesetzestreue wird zum Gradmesser der Frömmigkeit: der eigenen wie der des Nächsten. Die scheinbare Eindeutigkeit eines Gesetzes, das der Mensch hält oder eben nicht hält, verführt zu

44 Vgl. mSota 9,15t. Einen Hinweis in diese Richtung geben auch die Aufnahmebestimmungen in die pharisäischen 'Genossenschaften', vgl. dazu Bill. II 505f.

45 Eine hervorragende Einführung in das Verständnis der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes, findet sich bei M. Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition mit ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel, NBST 22, 1997, 129–214.

46 Heil der Kirche (s. Anm. 32), 114. Die Frage der Kirchenzucht beschäftigte schon den von Spener und Francke hochgeschätzten Johann Valentin Andreae (1587–1654), der versuchte, die durch den 30-jährigen Krieg verrohten Sitten zu bessern, vgl. M. Brecht, Joh. Val. Andreaes Versuch einer Erneuerung der Württembergischen Kirche im 17. Jahrhundert, in: ders., Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, QFWKG 1, 1967, 53–82. Auch Franckes pädagogisches Programm ist davon geprägt, dass feste äußere Regeln und Formen hilfreich sind für die Entwicklung eines geistlichen Lebens. Zugleich dienten diese Regeln aber auch als Zäune, die der Absonderung von der Welt und weltlichen Vergnügungen sichern sollten. Dadurch entstand notwendig das Einteilen der Menschen in solche, die drinnen sind, und solche, die draußen stehen. Maßstab waren dafür das äußerlich erkennbare Verhalten, vgl. M. Brecht, August Hermann Francke und der Halalische Pietismus, in: Geschichte des Pietismus (s. Anm. 15), 440–539: 457–466.490–496.

einer Übertragung des Verhältnisses zu einem Gesetz auf das Verhältnis zu Gott. Und umgekehrt meint der Mensch so zu wissen, wie das Verhältnis Gottes zu einem Menschen aussieht, der das Gesetz hält oder nicht hält.

Die scheinbare Eindeutigkeit des Gesetzes bedeutet aber auch eine Begrenzung des Gehorsams. Die schriftliche Tora besteht nach einer rabbinischen Tradition aus 613 Einzelvorschriften, die Mose am Sinai gegeben wurden. Von diesen 613 Einzelvorschriften heißt es in der aggadischen Tradition, d.h. in der belehrenden, ermahnenden Predigt und Unterweisung: „Dir (Israel) sind am Sinai 613 Gebote gegeben worden: 248 Gebote und 365 Verbote: 248 Gebote entsprechend den 248 Gliedern des Menschen. Jedes einzelne Glied spricht zum Menschen: Ich bitte dich, tue durch mich dieses (oder jenes) Gebot! 365 Verbote entsprechend den 365 Tagen des Sonnenjahres. Jeder einzelne Tag spricht zum Menschen: Ich bitte dich, begehe an mir nicht diese (oder jene) Übertretung.“⁴⁷ Aus diesen 613 Einzelvorschriften wurden als Folge der halachischen, d.h. religionsgesetzlichen Präzisierung rund 15.000 Halachot (bei Maimonides), Gebote und Verbote, die zu regeln versuchten, wie das gottgemäße Leben in dieser Welt auszusehen habe.⁴⁸

Die Begrenzung des Gehorsams, zu der ein Gesetz verführen *kann*, liegt in seiner Verbotsstruktur. Es sind die Verbote, die den Menschen stärker beschäftigen (weil sie ihn weniger fordern?) als die Gebote.⁴⁹ Das Meiden des Verbotenen ist das dem Menschen Näherliegende als das Tun des Gebotenen. Die daraus resultierende Konzentration auf das Verbotene beinhaltet die Gefahr, sich darauf etwas zu Gute zu halten und darin zugleich auch die Erfüllung des Gebotenen zu sehen. Das Verbotene meiden ist passiv, es besteht nur in der Negation. Es fordert zwar den Willen, aber nicht die Tat. Das Gebotene dagegen drängt zum Handeln, es umfasst Wille und Tat. Es will verwirklicht werden. Dieses aktive Element hat etwas Vorwärtsweisendes, Mutiges. Das Verbotene verweist auf den Raum der Sünde und der Unreinheit. Das Gebot dagegen begleitet den Glauben.

47 Pesiq 293/101a im Munde von R. Judan b. Simon b. Pazzi (ein palästinischer Amoräer der 4. Generation). Zit. n. A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum, WUNT I/15, 1974, 408 Anm. 314, vgl. a. Bill. I 900f. Der erste Teil über die Aufteilung der 613 Gebote in Ge- und Verbote entsprechend den menschlichen Gliedern und den Tagen eines Jahres findet sich schon bei R. Simlai, einem palästinischen Amoräer der 2. Generation (um 250), vgl. bMak 23a. Die 365 Verbote sind erstmals bei R. Schimon b. Azzai (um 110), die Gesamtzahl 613 erstmals bei R. Schimon b. Elazar (um 190) bezeugt. Zu einer Liste der 613 Vorschriften mit den biblischen Belegstellen s. W. Zuidema, Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum, InfJud 4, 1977, 228–256. Erst seit dem 9. Jh. n.Chr. gab es Bemühungen, mit solchen Listen die Zahl 613 exegetisch nachzuweisen, wobei die Vorschläge durchaus voneinander abweichen, vgl. dazu Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« (s. Anm. 45), 166f.

48 Zu dieser Zahl s. Goldmann, a.a.O., 161 Anm. 93.

49 Im Folgenden ist Gebot und Verbot *cum grano salis* gebraucht. Die Gebote, die ein konkretes Maß benennen und somit begrenzt sind, z.B. Ex 30,12f.; Lev 12,6; 14,10; Dtn 24,15, stehen zwischen Verbot und Gebot. Echte *Gebote* sind dagegen Lev 19,18; 25,35; Dtn 6,5; 15,8; 28,9 u.a.m.

Damit ist aber auch gesagt, dass der natürliche Mensch dem Verbot näher steht als dem Gebot. Denn das Einhalten von Verboten kann sich der Mensch selbst bescheinigen. Solange das Verbot zentral ist, lässt sich das Maß des Gehorsams messen und eingrenzen. Wo aber das Gebot die Führung übernimmt, da ist das Maß des Gehorsams grenzenlos (das wussten sowohl die Rabbinen⁵⁰ als auch die Pietisten⁵¹), weil die Liebe als Inbegriff des Gebots grenzenlos ist.⁵² Das Ausstrecken nach dem Gebot macht bescheiden, weil es hinter dem Ziel zurückbleibt. So verweist das Gebot auf die Gnade, das Verbot dagegen verleitet zur Selbstgerechtigkeit.

Diesen theologischen Sätzen, gleichsam Grenzüberschreitungen in den Bereich der Systematik, seien im Folgenden die Hinweise in den antiken Quellen nachgetragen, die sich in diese Richtung deuten lassen.⁵³ Dabei beschränke ich mich auf Beobachtungen, die sich an den Quellen über die pharisäische Gesetzespraxis machen lassen. Aber schon hier sei die Bemerkung vorausgeschickt, dass damit lediglich *ein* Aspekt des pharisäischen Lebens mit der Tora benannt ist. Und, gerade weil es um einen Vergleich mit dem Pietismus geht, ist hervorzuheben: die pharisäische »Gesetzlichkeit« erfährt das Gesetz nicht in erster Linie als Last, sondern als Freude, Begnadung und Berufung. Es ist Kennzeichen der Frommen, dass sie das Gesetz erfüllen dürfen um ihre Beziehung zu Gott zu leben.⁵⁴ Es ist gleichsam das Medium der Frömmigkeit. Auch wo das Gesetz aus

50 In bBM 30b etwa sagt R. Jochanan, dass Jerusalem zerstört wurde, weil seine Bewohner »nur« nach dem Gesetz handelten, aber nicht darüber hinaus gingen! Dahinter steht die Vorstellung der *Imitatio Dei* als Movens des Handelns, wobei Gottes Güte, Liebe und Erbarmen das Vorbild sind. Diese Forderung lässt sich allerdings nicht wie die Halacha in Regeln fassen, ist aber in der paränetischen Haggada weit verbreitet, vgl. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, 1909 (Ndr. 1993), 199–218.

51 Vgl. Spener, der in seinen *Pia desideria* darauf hinwies, dass „unser lieber Heiland zum öfteren uns die Liebe als das rechte Kennzeichen seiner Jünger anbefohlen“ habe und daraus den Ratschlag ableitete: „Man soll die Leute daran gewöhnen, nicht leicht eine Gelegenheit außer acht zu lassen, wo sie dem Nächsten eine Liebestat erweisen könnten“ (zit. n. der von E. Beyreuther hg. Ausgabe: *Umkehr in die Zukunft. Pia desideria*, 5. überarb. Aufl., 1995, 60). Dieser Ratschlag zeigt aber, wie leicht auch daraus wieder ein Gesetz werden kann.

52 Wenn Gebot und Liebe so zusammengedacht werden, dass im Tun des Gebotenen Gottes- und Menschenliebe verwirklicht werden, dann ist damit ein Weg jenseits von Kasuistik und Situationsethik möglich. Annette Glaw, die z.Zt. an einer Dissertation über Klaus Bockmühl arbeitet, machte mich darauf aufmerksam, dass sich Bockmühl gerade mit diesem Problem intensiv beschäftigt hat. Er wendet sich gegen die Definition eines „Minimal-“ oder „Defensiv-Ethos“ und – immer wieder auf Schlatter verweisend – gegen „die negative Fassung der Heiligung“, vgl. ders., *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, Gießen/Basel 1987, 149.217ff.306ff. u.ö.; außerdem ders., *Christliche Lebensführung. Eine Ethik der Zehn Gebote*, hg. v. H. Burkhardt, 1993.

53 Wobei klar ist, dass die Quellen selbst eine solche systematisierende Reflexion nicht aufweisen, die im übrigen vom theologischen Standpunkt des Beobachtenden abhängig ist.

54 Viele Gebotsausführungen begleitet der Fromme mit einer Berakha, einem Lobspruch. Darin bekennt er: „Gepriesen seist du, Herr unser Gott, König der Welt, dass du uns durch deine Gebote geheiligt hast und uns geboten hast in Bezug auf ...“ Vgl. als Einstieg F. Mußner,

pädagogischen Gründen mit einem „Zaun“ versehen wird, ist der Grund dafür, daß die Torah nicht als menschliches Normsystem, sondern als göttliche (eben ‚vom Himmel‘ gegebene) Weisung gilt, an deren Erfüllung oder Nicht-Erfüllung nicht nur Lohn oder Strafe für den Einzelnen, sondern letztlich die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes auf der Erde hängt.“⁵⁵

Im Pietismus dagegen ist die Freude am Gesetz nicht verankert, es gehört nicht zu den *media salutis* und darum ist »Gesetzlichkeit« kein Ideal. Dadurch fehlt der pietistischen Gesetzlichkeit das ausgleichende Element, es fehlt ihr das Gepräge des göttlichen Wollens und der Freude am Gesetz wie es der Pharisäismus für sich beanspruchen kann. Beim Christen, der aufrichtigen Herzens beteuert, allein von der Gnade Gottes zu leben, und gleichzeitig bestimmte äußerliche Verhaltensweisen als Prüfstein, Merkmal und Kennzeichen des wahren Christseins gebraucht, ist der Widerspruch zwischen Lehre und Verhalten krasser als im Pharisäismus.⁵⁶

3.3. Die pharisäische Frage nach dem Erlaubten und Verbotenen

Eines der Kennzeichen des pharisäischen Umgangs mit dem Gesetz ist ἀκριβεια⁵⁷. Diese Genauigkeit wird als Vorzug verstanden, auf die der einzelne mit Stolz verweisen kann, wie das Beispiel des Paulus (Apg 22,3) und des Josephus zeigen (Vita 9; Ant 20,261-264⁵⁸). Auch von der hasmonäischen Königin

Das Toraleben im jüdischen Verständnis, in: ders., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, 1987, 13–26 (auch in: Das Gesetz im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge, QD 108, 1986, 28–45); ausführlich alle Aspekte des rabbinischen Verständnisses der Tora behandelt F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, TSAJ 55, 1996.

55 Goldmann, »Die große ökumenische Frage ...« (s. Anm. 45), 173.

56 Nach A. Köberle, Christliche Existenz jenseits von Gesetzlichkeit und Gesetzlosigkeit, ThBeitr 6, 1975, 233–238, auch in: ders., Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 1978 (Ndr. 1983), 113–118: 115. Vgl. ferner A. Pohl, Art. Gesetzlichkeit, ELThG 2, 1993, 755–757.

57 Die aber allgemein als Ideal gilt, vgl. Lk 1,3; besonders bei Befragungen (Mt 2,7f.16: Herodes die Magier aus dem Osten) und Verhören (Apg 23,15.20: das Synedrium Paulus; s.a. Apg 24,22) ist der Stamm im NT häufig. In Bezug auf die christliche Lehre allgemein Apg 18,25f; bzgl. des eschatologischen Wissens (1 Thess 5,2) und bzgl. einer christlichen Lebensführung (Halacha) s. Eph 5,15.

58 Die Aussage des Josephus, dass er als Vierzehnjähriger eine solche Gesetzeskenntnis besaß, dass selbst die Hohenpriester und Vornehmen der Stadt ihn besuchten, „um eine genauere (Komparativ wichtig: das Genauere als das Bessere, vgl. Apg 25f: Apollon lehrt „genau“, Aquila und Priscilla lehren ihn „genauer“) Auslegung der Gesetze zu erfahren“ (ὅτι ἐπεὶ τοῦ πατρὸς ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γινῶναι), ist m.E. ein Beleg dafür, dass er von Anfang an eine pharisäische Ausbildung erfahren hat. Darauf verweist auch, dass er seinem Vater δικαιοσύνη nachrühmt, da die Wortgruppe δικαιο- ein Verweiswort auf das pharisäische Ideal darstellt. Zu Josephus als pharisäischem Theologen vgl. beson-

Salome Alexandra (76–67 v.Chr.) wird ihre ἀκρίβεια in Bezug auf die väterlichen Nationaltraditionen (τοῦ νόμου τὰ πάτρια) gerühmt (Bell 1,108). Diese ἀκρίβεια ist nicht nur das Charakteristikum einzelner Pharisäer, sondern Kennzeichen der gesamten Partei.

Nach Apg 26,5 bilden die Pharisäer die ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς ἡμετέρας θρησκείας „die allergenaueste Partei in Bezug auf unsere Gottesverehrung“ und Josephus beschreibt sie bei ihrer ersten Nennung im Bellum (und darum chronologisch in ihrer ersten Erwähnung überhaupt) als „eine Gruppe von Juden, die in dem Ruf stand, frömmer zu sein als die anderen und die Gesetze gewissenhafter zu beachten“⁵⁹ Dabei weisen die Komparative (ebenso wie der Superlativ in Apg 26,5) darauf hin, dass der Anspruch auf die wahre ἀκρίβεια zwischen verschiedenen jüdischen Gruppen umstritten war.

Eines der entscheidenden Kennzeichen der pharisäischen ἀκρίβεια in Bezug auf das Gesetz ist die Frage nach dem Erlaubten und Verbotenen.⁶⁰ Dabei besitzt das in der LXX noch sehr seltene Stichwort ἕξεστιν Signalfunktion.⁶¹ Es begegnet in den synoptischen Evangelien nahezu stereotyp in den Anfragen der Pharisäer an Jesus, wie am *Beispiel des Matthäusevangeliums* aufgezeigt werden soll. Das legt sich nahe, weil Mt mit 9 Belegen an der Spitze der Evangelien steht (Mk 6/Lk 5/Joh 2). Zudem wird in den Antworten Jesu auf die Frage nach dem Erlaubten die Wendung zum Gebotenen deutlicher sichtbar als in den anderen Evangelien. Das ist ein Hinweis darauf, dass Matthäus für diese Art des Fragens

ders A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, BFChTh.M 26, 1932 (Ndr. 1979), außerdem Deines, Pharisäer (s. Anm. 1), 286–291.

59 Bell 1,110: σύνταγμά τι Ἰουδαίων δοκοῦν εὐσεβέστερον εἶναι τῶν ἄλλων καὶ τοὺς νόμους ἀκριβέστερον ἀφηγεῖσθαι. Vgl. a. Vita 191 über Simeon, den Sohn Gamaliels, der zur pharisäischen αἵρέσεως gehörte οἱ περὶ τὰ πάτρια νόμιμα δοκοῦσιν τῶν ἄλλων ἀκριβεῖα διαφέρειν.

60 Vgl. Schlatter, Theologie des Judentums (s. Anm. 58), 133.

61 In der LXX nur 8mal: in den späten kanonischen Büchern ist verneintes ἕξεστιν von allg. Verboten gebraucht (2 Esr 2,14; Est 4,2; vgl. a. 1 Makk 14,44); in den nachkanonischen Büchern etwas häufiger besonders zur Bezeichnung des vom jüdischen Gesetz Verbotenen: 3 Makk 1,11 (bezogen auf Lev 16,2); 4 Makk 5,18 (bezogen auf das Essen von Schweinefleisch) u. evtl. 17,7 (bezogen auf das Bilderverbot). Die übrigen LXX-Stellen sind ohne theol. Relevanz: Est 8,12g; 4 Makk 1,12. Im griech. Sprachgebrauch, den auch Philo aufweist, wird das dem Willen der Götter Gemäße in der Regel mit (οὐ) θεμιτόν, θέμις, ὀσιόν ἐστιν ausgedrückt (so auch Apg 10,28; 1 Pt 4,3). „Diese Ausdrücke messen eine Handlung an einer abstrakten Norm, das vom NT gebrauchte (οὐκ) ἕξεστιν setzt einen konkret fordernden Willen voraus. Gebraucht wird dies Wort in Anwendung auf das jüdische Gesetz und die Auslegung durch die Pharisäer, und der Gebrauch der juristischen Formel ist für die jüdische Gesetzmäßigkeit charakteristisch“ (W. Foerster, Art. ἕξεστιν, ThWNT 2, 1935, 557–559: 558).

ein gutes Empfinden besaß, möglicherweise, weil er selbst eine schriftgelehrt-pharisäische Ausbildung durchlaufen hatte.⁶²

In der ersten Sabbat-Konfliktgeschichte des Evangeliums weisen die Pharisäer Jesus darauf hin, dass das Ährenausraufen seiner Jünger am Sabbat etwas darstellt, „was *nicht erlaubt ist* zu tun am Sabbat“ (12,2 parr. Mk 2,24; Lk 6,2). In seiner Antwort verweist Jesus auf das Vorbild des David, der die Schaubrote aß, „welche ihm *nicht erlaubt waren* zu essen“ (12,4 parr. Mk 2,26; Lk 6,4). Über diese halachische Diskussion hinaus führt jedoch das abschließende Hosea-Zitat (6,6), in dem der Blick vom Verbotenen zum Gebotenen sich wendet: „Erbarmen will ich und keine Opfer“ (Mt 12,8).

In der Synagoge sind es erneut die Pharisäer, die angesichts des Menschen mit einer gelähmten Hand an Jesus die Frage richten: „Ist es *erlaubt* am Sabbat zu heilen?“ und darauf eine verneinende Antwort erwarten (12,10⁶³). Jesus aber argumentiert mit dem Wert des Menschen und kommt zu der Entgegnung, die es erlaubt, „am Sabbat Gutes zu tun“ (12,12). Auch hier ist in der Antwort die Wendung vom Verbotenen zum Gebotenen vollzogen: gegen „Gutes tun“, und d.h. ja gegen die Liebe, gibt es kein Verbot.⁶⁴

Die pharisäische Frage nach der Ehescheidung lautet: „Ist es einem Menschen *erlaubt*, seine Frau zu entlassen aus irgendeiner Ursache?“ (19,3 par. Mk 10,2). Die Antwort Jesu verweist auf das ursprüngliche *Gebot* des unverbrüchlichen Zusammengehörens von einem Mann und einer Frau (19,5f).

Noch eine weitere Frage vonseiten der Pharisäer (in Verbindung mit den Herodianern) überliefert Matthäus: „Ist es *erlaubt*, dem Kaiser Steuern zu bezahlen oder nicht?“ (22,17 parr. Mk 12,14; Lk 20,22). Wiederum ist die Antwort Jesu kein einfaches ja oder nein, sondern die Aufforderung, dem Kaiser das Seinige und Gott das ihm Gebührende gleichermaßen zu geben (22,21).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Es wird an den Fragen der Pharisäer und den Antworten Jesu deutlich, dass die Fragenden eine eindeutige Antwort wollen,

62 Vgl. M. Hengel, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, ThR 52, 1987, 327-400: 341-348, jetzt auch in: ders., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II, WUNT I/109, 1999, 219-292: 233-240.

63 In den Parallelen Mk 3,4; Lk 6,9 stellt *Jesus* die Frage, ob es am Sabbat erlaubt sei, Gutes zu tun oder Böses zu tun, Leben zu retten oder zu töten, d.h. die Pharisäerfrage und die Antwort Jesu werden zusammen gezogen. Halachisch klarer und »pharisäischer« formuliert dagegen Matthäus. Die einzige Sondergutstelle bei Lukas (14,3) lässt ebenfalls Jesus die Frage stellen (an einem Sabbat gegenüber Pharisäern und Gesetzeslehrern), ob es am Sabbat erlaubt sei zu heilen oder nicht.

64 Vgl. A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Stuttgart ⁶1963 (= ¹1929), 400: Jesus überschreitet „die Sabbatregel, die das Nichtstun verlangt ... Die Frage ist auch am Sabbat nicht die: tun oder nicht tun, sondern wohl oder übel tun. Jesus kennt kein göttliches Gebot, das die Liebe verböte. Auch der Sabbat hindert ihn an der helfenden Güte nicht. Das war mit der Überbietung des Gesetzes durch das Liebesgebot, Kap. 5, gesetzt.“ So auch Bockmühl, Zehn Gebote (s. Anm. 52), 96f.

die das Erlaubte und das Verbotene klar definiert. Dem setzt Jesus den umfassenden Charakter des göttlichen Willens entgegen, der sich nicht auf Erlaubtes und Verbotenes reduzieren lässt. Es ist bezeichnend, dass es in den Evangelien ausschließlich Pharisäer sind, deren *Fragen* mit ἔξεστιν eingeleitet werden, obwohl diese Argumentationsfigur auch beim Täufer (14,4 par. Mk 6,18)⁶⁵ und den Hohenpriestern (27,6)⁶⁶ begegnet.⁶⁷ Ein einziges Mal ist im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ἔξεστιν auf Gott bezogen, wenn der Arbeitgeber den murrenden Arbeitern der ersten Stunde entgegenhält: „Ist es mir nicht erlaubt, mit dem Meinigen zu tun was ich will? Oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“ (20,15). In dieser Antwort drückt sich noch einmal die Freiheit von allem Verbotenen und Erlaubten aus, wenn es darum geht, das Gute zu tun (als Konsequenz aus dem »gut« sein).

Dieser deutliche Befund der Evangelien wird von den beiden »Ex-Pharisäern« Paulus und Josephus bestätigt. Paulus bekennt seine Freiheit von diesem Denken und der damit verbundenen Klassifizierung der Menschen in dem doppelten πάντα μοι ἔξεστιν in 1 Kor 6,12, da das Ziel der eigenen Existenz „der Herr“ ist (6,13), und die völlige Ausrichtung auf ihn keine Notwendigkeit mehr für Verbote lässt (vgl. 1 Tim 1,8f). Noch einmal wiederholt er ein doppeltes πάντα ἔξεστιν in demselben Brief (10,23f) in Bezug auf das Götzenopferfleisch: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist dienlich; alles ist erlaubt, aber nicht alles erbaut. Keiner aber soll das Eigene suchen, sondern das des anderen.“ Deutlich ist, wie auch hier der Blick vom bloß Verbotenen auf das Gebotene gewiesen wird. Der Nächste und das ihn *Erbauende* sind das Ziel, nicht eine Fixierung auf Verbotenes.⁶⁸

Josephus belegt das geschilderte pharisäische Gesetzesverständnis, wenn er ein Werk in vier Büchern über das Judentum ankündigt (Ant 20,286), in dem er die jüdische Gesetze erklären will, nämlich „warum uns ihnen gemäß das eine zu

65 Herodes Antipas ist es „nicht erlaubt“ die Frau seines Bruders zu haben.

66 Es den Hohenpriestern „nicht erlaubt“, das von Judas zurückgebrachte Geld zu den Opfergaben zu legen.

67 Im JohEv betrifft der erste Beleg ebenfalls die Sabbatheiligung (5,10: anstelle der Pharisäer sind hier „die Juden“ genannt, die vielfach im JohEv die Stelle der syn. Pharisäer einnehmen), der andere (18,31) bezieht sich entweder auf eine staatsrechtliche Regelung zwischen römischen und jüdischem Recht oder auf eine jüdisch-halachische Tradition.

68 Die übrigen ntl. Belege sind Höflichkeitsformeln (Apg 2,29; 21,37) bzw. betreffen röm. Recht (Apg 16,21; 22,25). In 2 Kor 12,4 bezieht es sich auf Offenbarungsworte, die man nicht öffentlich sagen darf (was im übrigen eine Analogie zur rabb. Arkandisziplin bzgl. der Merkabha-Geheimnisse hat). Apg 8,37 ist kein ursprünglicher Bestandteil des Textes, aber ein Beleg dafür, wie schnell die Frage nach dem Erlaubten und Verbotenen auch in die christliche Praxis eindrang. Für den Pietismus sei angemerkt, dass 1 Kor 10,23 für Spener zu den wichtigen ntl. Stellen gehört, vgl. A. Haizmann, *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge* bei Philipp Jakob Spener, APT 30, 1997, 59 Anm. 20 u. 227 Anm. 63 (s.a. Register unter 1 Kor 10,23).

tun erlaubt, das andere aber verboten ist" (διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκόλυται⁶⁹). Auch in der Darstellung der Gesetze ist ἔξεστιν bei Josephus häufig, was besonders im Unterschied zur LXX auffällt.⁷⁰

Ich möchte es mit diesen Hinweisen bewenden lassen. Nötig wäre, das rabbinische Material detailliert auf diese Struktur hin zu untersuchen. Es würde das hier gezeichnete Bild bestätigen, zugleich aber auch relativieren. Denn was ich versucht habe zu zeigen, ist, wie gesagt, *ein* Aspekt des pharisäischen Umganges mit dem Gesetz, es ist nicht *das* pharisäische Gesetzesverständnis. Die Dynamik des Pharisäismus in seinem Anfang lag ja gerade in der Konzentration auf das Gebotene. Israel sollte allein Gott dienen, mit aller Kraft und allem Vermögen. Diesem einen Ziel galten alle Bestrebungen. Der Kampf um die Einhaltung des Gesetzes war ein Kampf um die Einzigkeit Gottes. Darin lag die Größe und der Erfolg. Im Laufe der Zeit – und über die Gründe müsste ernstlich nachgedacht werden – verwandelte sich die Dynamik des Gebotes zur Fixierung auf das Verbotene. Aus dem Blick nach vorne, aus dem Ausrichten des Willens nach einem Ziel hin, wurde auch ein Blick zurück und zur Seite. Statt Gottes Willen nachzujagen, bemühte man sich, das von Gott Verbotene zu definieren, zu präzisieren und durch einen Zaun weiterer Verbote zu schützen. Nun richtete sich der Blick auf den, der die Verbote übertrat. Nun begann das Scheiden in Gehorsame und Ungehorsame, in Gerechte und Ungerechte, in Reine und Unreine. Der Maßstab dafür war das Verbot, das einen nicht zum anderen wies, sondern ermöglichte, sich über den anderen zu erheben.

Die Konzentration auf das Verbot machte Gott zum Verbieter, die andauernde Beschäftigung mit dem zu Meidenden verdarb die Schöpfung.⁷¹ Solche Tendenzen drangen schon im 2. Jh. auch ins Christentum ein, die Trennung des Schöpfergottes von dem erlösenden Gott Jesu Christi ist der frappierendste Ausdruck für den Verlust der Schöpfung als Gottes Gabe und ihre Dämonisierung, insbesondere der Sexualität.⁷² Das ist ein Punkt, den vor allem Schlatter betonte, der aber

69 Zur Zusammengehörigkeit von ἔξεστιν und κολύω *hindern, abhalten, wehren, verbieten* vgl. Apg 8,36 und den späteren Zusatz 8,37. Ähnlich ἐπιτρέπω *erlauben* und κολύω in Bezug auf die Speisegebote in 4 Makk 5,26. Zu ἐπιτρέπω i.S.d. gesetzlich Erlaubtem vgl. Mk 10,4 par. Mt 19,8.

70 Ant 8,404 (dem Propheten ist nur zu reden erlaubt, was Gott ihm sagt; vgl. die Unterschiede zur bibl. Vorlage 1 Kön 22,14; 13,252.373; 15,203.419; Bell 6,423 (nichtbibl. Halacha, in der die bibl. Vorschrift Ex 12,3f präzisiert wird: mindestens 10 Personen müssen für ein Lamm zusammenkommen); Bell 6,426 (bibl. Vorschrift).

71 Vgl. Deines, *Pharisäer* (s. Anm. 1), 291–297; grundlegend dazu W. Neuer, *Schöpfung und Gesetz bei Adolf Schlatter*, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, u.a., 115–130.

72 Vgl. J. Gribomont, *Art. Askese IV. Neues Testament und Alte Kirche*, TRE 4, 1979, 205–225; Chr. Marksches, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, 1997, 169f.

auch schon die Paradiesgeschichte der Genesis dominiert.⁷³ Hinter der Fixierung auf das Verbot steht ein Misstrauen Gott und seiner Schöpfung gegenüber (vgl. Apg 10,14f.; 11,8f.). Die Ausrichtung auf das Gebotene dagegen ist Ausdruck des Glaubens, des Vertrauens, der Zuversicht. Das Gebot führt zum Nächsten um seines Heiles willen (Apg 10,28.34f.). Sein Ziel ist, dem Nächsten zum Guten zu leben, nicht, über ihn zu richten.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Pharisäer und Pietisten: ich habe die Pharisäer als Folie gebraucht, weil ich meine, dass beide Bewegungen in ihren Leistungen und ihren Schwächen miteinander verwandt und vergleichbar sind. Der Pharisäismus und die von ihm abstammenden Strömungen des Judentums bis hin zur heutigen jüdischen Orthodoxie haben ihre unbestreitbaren, großen historischen Verdienste. Aber sie leiden auch bis heute an dieser Hinneigung zum Verbotenen, die die Welt als Gottes gute Schöpfung verdirbt und den Mitmenschen zum Objekt des Urteilens und Richtens, im schlimmsten Fall zu einem zu Meidenden, degradiert. Auch der Pietismus hat seine unbestreitbaren Verdienste und Vorzüge bis heute. Aber auch er leidet – in gewisser Weise von seinen Anfängen an – an einem Misstrauen gegenüber der Welt als Schöpfung⁷⁴, an einem Misstrauen gegenüber dem Menschen, der anders ist und glaubt als er selbst.⁷⁵ Auch im Pietismus war und ist die Beschäftigung mit dem Verbotenen, mit dem scheinbar Gefährlichen, mit dem zu Meidenden oft intensiver als die Ausrichtung auf das Gebot, das zu Gott und zum Nächsten hinzieht.

Ein Zitat von Oehler soll belegen, wie das in den 30er Jahren empfunden wurde, und der wöchentliche Blick in IDEA spektrum, insbesondere die Leserbriefe, zeigt, dass sich daran bis heute nicht viel verändert hat, außer, dass neue Themen dazu gekommen sind:

„Wir Frommen haben geradezu eine Leidenschaft, die Grenzen zwischen Welt und Reich Gottes zu ziehen und dann über Grenzüberschreitungen zu Gericht zu sitzen. (...) Es ist uns nicht wohl, wenn wir's nicht katalogisiert haben: das ist erlaubt, und das ist verboten, das ist Sünde,

73 Das Gebot ohne jede Einschränkung steht am Anfang und ermöglicht den positiven Umgang mit dem eigenen Sein und allem Mitgeschaffenen: Gen 1,28f, 2,15f. Erst mit Gen 2,17 kommt das erste Verbot, aber die Fixierung darauf (3,1–3), und damit verbunden der erste „Zaun um die Tora“ führen zur Übertretung.

74 Vgl. A. Schlatter, Rückblick auf meine Lebensarbeit, ²1977, 16f, vgl. a. Neuer, Schlatter (s. Anm. 12), 617. Über die zu meidenden „Mitteldinge“ (weltliche Vergnügungen, Spiele, Luxus, Essen, Trinken, Rauchen, Theater u. a.) schon bei Spener u. Francke s. M. Brecht, Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: Geschichte des Pietismus (s. Anm. 15), 278–389: 377, vgl. 362; ders., August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: a.a.O. 439–539: 464–466. Zu Spener vgl. a. Haizmann, Erbauung (s. Anm.), 192f. m. Anm. 151 u. Register s.v. Gesetzlichkeit.

75 Vgl. Oehler, Wir Pharisäer (s. Anm. 17), 11.18f.27 [36.43f.37f.] u. ö.; Köberle, Gesetzlichkeit (s. Anm. 56), 114f.

und das ist es nicht. Wir tun genau das Gegenteil von dem, was Jesus tat. Wir richten den Buchstaben und damit die Gesetzeszäune wieder auf, die Jesus so mühselig niedergelegt hat. Damals ging's um Sabbat, um Fasten und Speisegebote, heute geht's um Sonntag, Sport, Theater, Romane, Kino, Tanz, Bubiköpfe, Strandbad, Rauchen und sonst noch einiges.⁷⁶

In der Gegenwart ist es der Umgang mit der Postmoderne, überhaupt der Umgang mit Modernität, mit der Zukunft generell, der – trotz aller bekenntnishaften Behauptung des Gegenteils – in vielen frommen Kreisen unter einer Art Generalverdächtigung leidet, weil die Welt ja doch ihrem Ende zugeht und darum alles, was an Neuem kommt, nur neue Vorboten des Endes sein können. Darüber wird – zwar nicht vergessen, aber auch nicht mit ganzem Herzen geglaubt –, dass diese Welt Gottes Schöpfung ist und die Menschen in ihr Gottes Geschöpfe, dass ihre Kreativität und Erfindungskraft Abbild von Gottes schöpferischem Potential ist, das er den Menschen anvertraut hat. Die Spenersche „Hoffnung auf bessere Zeiten“ und die daraus erwachsene Dynamik und Diesseitigkeit gilt es m.E. neu für den Pietismus zu entdecken.

Als ein pharisäischer Schriftgelehrter Jesus fragte, worauf es im Gesetz, in der Weisung Gottes für das menschliche Leben, entscheidend ankommt, da war es das einzigartige *Doppelgebot* der Liebe, das Jesus ihm als höchstes und größtes Gebot für seinen Umgang mit Gott und dem Nächsten mit auf den Weg gab (Mt 22,36–40). Denn es enthält alles, was Gesetz und Propheten sagen wollen.

76 Oehler, *Wir Pharisäer* (s. Anm. 17), 11 [36]. Es verwundert nicht, dass gerade dieser Abschnitt in der Neuauflage 'aktualisiert' wurde und auch in dem Beitrag von Lubahn (s. Anm. 17) sich ähnliche Klagen über die Frommen finden (29f.).

Wegbereiter der Pfingstbewegung? † John Wesleys Begegnung mit charismatischen Phänomenen. †; † Eine historische Untersuchung.

I. Einleitung:

Pfingst- und Charismatische Bewegung sind vertraute Erscheinungen der neueren Kirchengeschichte. Als erfahrungsorientierte Form von Spiritualität ist es für sie von zentraler Bedeutung, wie mit charismatischen Ausbrüchen sowie unmittelbaren Offenbarungen umzugehen ist. Die Notwendigkeit einer theologischen Selbstbestimmung im Umfeld der wortzentrierten Frömmigkeitstraditionen ist nicht erst in der zeitgenössischen Debatte virulent geworden, sondern beschäftigte bereits den sgn. „linken Flügel der Reformation“ und selbst die Mystiker des Spätmittelalters.

Entlang dieses Weges ist auch John Wesley, der berühmte Vater des Methodismus, zu finden, den man mit gutem Recht auch als zumindest einen der Großväter der Pfingstbewegung betrachten kann. Man möchte erwarten, daß sich die Forschung infolgedessen erschöpfend mit den charismatischen Phänomenen beschäftigt hat, die während des geistlichen Dienstes insbesondere des jungen Wesleys auftraten. Dies ist jedoch nicht der Fall. Von den mehr als fünfhundert Artikeln die sich in den letzten drei Dekaden mit Wesley beschäftigen, gehen nur eine Hand voll zumindest rudimentär auf diesen Sachverhalt ein. So bleibt nur ein Weg – *ad fontes!*

In dieser Arbeit soll es darum gehen, die charismatischen Phänomene zu untersuchen, denen sich Wesley während seiner Dienstzeit ausgesetzt sah. Dabei soll den Gesetzmäßigkeiten nachgegangen werden, unter denen sie sich ereigneten, die ganze Bandbreite der Erscheinungen analysiert und ihre besonderen Merkmale beleuchtet werden. Ein zweiter Schritt legt besonderes Augenmerk auf die Art und Weise, in der Wesley von seinem theologischen Standpunkt aus mit diesen Phänomenen umging und wie er sie interpretierte. Dabei soll auf mögliche Brüche und Veränderungen im Denken Wesleys eingegangen werden, und zwar unter ständiger Berücksichtigung der jeweiligen kirchenpolitischen Situation innerhalb der methodistischen Bewegung. Dabei ist zu prüfen, inwieweit diese auf Wesleys Verhalten beeinflussend einwirkte. Ein dritter, letzter Abschnitt befaßt sich mit Wesleys Zeitgenossen, ihrer Auseinandersetzung mit ihm, und ihrer Beurteilung der Phänomene.

1. Charismatische Phänomene in Wesleys Dienst

1.1 Der Beurteilungs-Maßstab:

Eine historische Rekonstruktion der Ereignisse erfordert, daß man sich über die Kriterien für eine Beurteilung der Quellen bewußt wird. Die Qualität des Ergebnisses unserer Untersuchung hängt maßgeblich von einer korrekten Einschätzung der Zuverlässigkeit der Quellen ab. Beispielsweise ist es in der gegenwärtigen Forschung kein Geheimnis, daß Wesleys Tagebücher („Journals“) von Anfang an nicht als rein private Aufzeichnungen gedacht, sondern für eine spätere Veröffentlichung mit apologetischer Stoßrichtung bestimmt waren.¹ Das muß nun nicht heißen, daß die Tagebücher in Bausch und Bogen als unglaubwürdig abzustempeln sind, eine „sympathisierende Skepsis“ gegenüber Wesley mag aber doch angebracht sein. Es darf sicherlich grundsätzlich mit einer zutreffenden Wiedergabe der Ereignisse gerechnet werden, gleichzeitig ist aber mit Auslassung von Ereignissen zu rechnen, die Wesleys Interessen zuwiderliefen. Derartige Lücken sind dann mit Quellen zu schließen, die extern hinzugezogen werden.

Dabei soll den Stimmen besonderes Gewicht verliehen werden, die mit sympathisierender, wenn auch kritischer Anteilnahme zu Wesley standen. John Cennick, für einige Zeit wohl der engste Mitarbeiter Wesleys, ist hier zu nennen, ebenso wie George Whitefield, der Leiter des calvinistischen Flügels im Methodismus. Wesleys Brüder Charles und Samuel sind gleichermaßen wichtige Quellen für eine zuverlässige Rekonstruktion und Beurteilung der Ereignisse um Wesley. Deziidierten Feinden Wesleys, des Methodismus als ganzem oder der Erweckung soll dementsprechend eher zurückhaltende Berücksichtigung bei der Rekonstruktion der hier relevanten Sachverhalte zugeordnet werden.

1.2 Die historische Entwicklung:

Charismatische Phänomene, Konvulsionen und andere Manifestation ereigneten sich während der ganzen Wirkungszeit John Wesleys. Der Versuch, diese auf die frühe Periode der methodistischen Bewegung einzuschränken, verzerrt die Sachlage und ist wahrscheinlich Folge der peinlichen Berührung, die bestimmte Autoren bei der Sichtung der Quellen empfanden.² Diese belegen, daß Wesley stets interessiert und fördernd³ derartigen Dingen gegenüberstand, ja, sie als Meilen-

1 „Wesley [wollte] mit dem „Journal“..., bewußt an die Öffentlichkeit treten... [Es ist] zur Verteidigung gegen Anklagen und Gerüchte publiziert w[orden].“ Martin Brecht, *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*. Bd. 1. Göttingen 1995, 657.

2 Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism*. London 1992, 195.

3 R.A. Knox, *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion. With Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*. Oxford 1950, 535.

steine einer Fort- und Weiterentwicklung verstand („new ground was broken“⁴), im Zuge derer die Erweckung mehr Menschen erfaßte und ergriff.

Den Anfang jener Phänomene markiert das berühmte „Liebesmahl“ in der Herrnhuter „Fetter-lane Society“ in London am 1. Januar 1739, an der mehrere Erweckungs- und Methodismusführer teilnahmen. Wesleys Tagebücher beschreiben diesen Vorfall, der als „Fetter-lane Pentecost“ in die Begriffsgeschichte eingegangen ist:

“About three in the morning, as we were continuing instant in prayer, the power of God came mightily upon us, inasmuch that many cried out for exceeding joy, and many fell to the ground. As soon as we were recovered a little from that awe and amazement at the presence of his Majesty, we broke out with one voice, ‘We praise thee, O God; we acknowledge thee to be the Lord.’”⁵

Diese Zusammenkunft initiierte eine ganze Reihe charismatischer Ereignisse die sich während Wesleys ganzem Leben ereigneten und sich sogar nach seinem Tode fortsetzten. Stellt man sich die Ereignisse auf einem Zeitstrahl aufgereiht vor, ist eine Häufung der Phänomene zwischen Liebesfest und März 1739 zu beobachten, gefolgt von einer Konzentration der Phänomene mit drei Spitzen zwischen April 1739 und Mai 1740. Danach ließen die charismatischen Ereignisse nach und traten im weiteren Verlauf nur noch vereinzelt während Wesleys Dienstzeit auf. Unterbrochen wurde die relative Stille nur durch zwei Ausbrüche bei den Erweckungen in Everton und Weardale 1757 bzw. 1771.⁶

Jede der drei Hochpunkte während der charismatischen Plateauphase zeichnet sich jeweils durch eine charakteristische Besonderheit aus. Die erste besonders ereignisreiche Phase⁷ findet zwischen dem 16. April und 16. Mai⁸ statt und zeichnet sich durch Zitterzustände, Brüllen, plötzliches Umfallen und eine Art epileptischer Anfälle der Betroffenen aus. Um es von den folgenden Phasen zu unterscheiden, könnte man es die *Konvulsionsperiode*⁹ nennen. Danach geschieht

4 Ebd., 529f.

5 John Wesley, *The Works of John Wesley*. Edited by Thomas Jackson. Vol. 1. London 1872, 170. Künftig zitiert als “Wesley, Journal Vol. 1”.

6 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 195.

7 Fast jeder Tagebucheintrag in dieser Zeit (durchschnittlich alle drei Tage) berichtet von neuen Phänomenen.

8 Die scheinbar scharf abgegrenzte Profilierung der einzelnen Perioden erklärt sich aus den jeweiligen Tagebucheinträgen, die dem jeweils definierten Zeitraum einen artifiziellen Anfang bzw. Ende geben.

9 Ein typisches Beispiel erscheint am 17. April (Wesley, Journal. Vol. 1, 187): “We then called upon God to confirm his word. Immediately one that stood by (...) cried out aloud, with the utmost vehemence, even in the agonies of death. But we continued in prayer, till ‘a new song was put in her mouth, a thanksgiving unto our God.’ Soon after, two other persons (...) were seized with strong pain, and constrained to ‘roar for the disquietness of their heart.’ But it was not long before they likewise burst forth into praise to God their Savior.” Ähnlich am 1. Mai (Ebd., 190): “A Quaker, ... was biting his lips and knitting his brows,

für etwa einen Monat überhaupt nichts. Die Briefwechsel während dieser Zeit belegen, daß Wesley sich Rechenschaft über die zurückliegenden Ereignisse zu geben versucht. Er ringt sichtlich um Verstehen und nach Kriterien zur Beurteilung der seltsamen Vorgänge. Seine Tagebucheinträge dieser Tage sind größtenteils apologetisch. Die wieder einsetzenden Phänomene ziehen sich bis in den Oktober hinein.

Die zweite Periode tritt durch andere Phänomene hervor. Die Konvulsionen erreichen seit Juli sukzessiv einen neuen Intensitätslevel¹⁰ und beginnen sich in einer Weise zu gestalten, die stark an die neutestamentlichen Zeugnisse von Besessenen erinnern. Sie sind in dieser Form erstmals am 12. Oktober bezeugt und treten bis zum 28. November auf. Von den Betroffenen schreibt Wesley, daß sie „in an unaccountable manner“¹¹ gequält und „strangely torn by the devil“¹² werden. Auch Umgang mit dem Teufel selbst wird beschrieben.¹³ Eine Frau brüllt: „Ich gehöre jetzt dem Teufel. Ich habe mich ihm übergeben. Ich bin [nun] sein...“¹⁴ Der *Periode der Besessenheit* folgt eine viermonatige Pause.

Die letzte Periode beschränkt sich auf den Mai 1740 und ist durch *unkontrollierbares Lachen* charakterisiert. Dabei spielt es keine Rolle, ob die Ergriffenen gerade Trauer oder Freude empfinden. Am 21. Mai berichtet Wesley von einer Frau die manchmal „laughed till almost strangled; then broke out into cursing and blaspheming; then stamped and struggled with incredible strength, so that four or five could scarce hold her...“¹⁵

Nach dem Mai 1740 ebten die Phänomene sichtbar ab. Wesley resümiert: „Outward trials indeed were now removed, and peace was in all our borders.“¹⁶ Dennoch wurde der Friede gelegentlich unterbrochen. Knox berichtet von kontinuierlich konvulsiver Bewegungen zwischen 1755 und 1788¹⁷, wobei zu differenzieren ist, inwieweit Wesley an dem jeweiligen Geschehen aktiv teilnahm, d. h., wieviel Verantwortung ihm jeweils zugesprochen werden darf.

when he dropped down as thunderstruck. The agony he was in was even terrible to behold. We besought God not to lay folly to his charge. And he soon lifted up his head, and cried aloud, 'Now I know thou art a prophet of the Lord.'”

10 Wesley, *Journal*. Vol. I, 213 (30. Juli 1739): Im selben “moment she was struck through, as with a sword, and fell trembling to the ground. She then cried aloud... In this pain she continued twelve or fourteen hours...” Vgl. die Begebenheit ein paar Wochen später, als eine Frau “screamed out, as in the pangs of death.” (Ebd., 223 (3. September 1739)).

11 Wesley, *Journal*. Vol. I, 230 (12. Oktober 1739).

12 Ebd., 231 (12. Oktober 1739).

13 Ebd., 236 (25. Oktober 1739): Davor hat die Frau “gnash[ed] her teeth” und sie “roared aloud.”

14 Ebd., 235 (23. Oktober 1739).

15 Ebd., 272 (21. Mai 1740).

16 Ebd., 272 (17. Mai 1740).

17 Knox, *Enthusiasm*, 530-532. Einträge liegen für die Jahre 1755, '57, '58, '60, '62, '64, '65, '69, '72, '74, '84, '86, und '88 vor.

Während der Erweckung in Everton 1758 wurden erhebliche Konvulsionen durch den „eccentric Evangelical“¹⁸ John Berridge ausgelöst. Wesley hat hier lediglich die Rolle des gelegentlichen Gastpredigers, so daß sein Status zu passiv ist, als daß man ihm für die Geschehnisse erheblichen Anteil zumessen dürfte. In Weardale 1771/2 zeigt sich ein ähnliches Bild: Wesley berichtet nicht über seine eigenen Eindrücke, sondern beruft sich auf fremde Augenzeugenberichte.¹⁹ Es ist nicht „seine“ Erweckung, die Konvulsionen sind nicht durch seine Person bedingt.²⁰ 1784 jedoch finden wir Wesley wieder in einer aktiveren Position, als er zu einer „ernsten Versammlung“ in Coleford predigt: „[W]hen I began to pray the flame broke out: many cried aloud; many sunk down to the ground; many trembled exceedingly.“²¹ Ähnliches ist von einer Predigt gegen die Sklaverei 1788 in Bristol zu berichten, bei der „terror and confusion was inexpressible.“²²

1.3 Einzigartige Phänomene:

Obwohl in den Augen einzelner die Träume, Visionen, Heilungen und das Auftreten von Besessenen die Wiederkehr des apostolischen Zeitalters ankündigten (nur die Zungenrede fehlte noch!),²³ waren die charismatischen Phänomene auch von Vorfällen begleitet, für die sich schwerlich biblische Parallelen finden lassen. So wird in einem obskuren Bericht z. B. von den „Dachspringern“ von Brechin gezeugt, „who would jump, twenty times or more, then run from 200 to 500 yards, climb on the roofs, and at last fall down as if dead.“²⁴ Oder jenes Zeugnis von einem gewissen John Brown „who, after being full of love, peace, and joy the week before, ‘came riding through town, holloaing [sic] and shouting..., telling them that God had told him he should be king, and should tread all his enemies under his feet.“²⁵ Noch vielerlei andere Geschehnisse dieser Art, wie z. B. von einigen methodistischen Societies, die sich dem Gruppensex²⁶ hingaben oder von einem Mann, „who lately rejoiced in the love of God“ und der kurze Zeit später sein eigenes Kind durch „a blow upon the head“²⁷ tötete, ließen sich aufzählen. Ebenso ohne biblische Parallele sind jene Tagebucheinträge, in denen

18 Rack, Reasonable Enthusiast, 195.

19 Steve Beard, Thunderstruck: John Wesley and the “Toronto Blessing” (Veröffentlicht im Internet unter <http://www.thunderstruck.org>), 12.

20 Es ist fast ein bißchen unglücklich, diese Vorfälle zu zitieren, um die These abzuwehren, daß „physical manifestations only accompanied Wesley at the beginning of his ministry“ (Beard, Thunderstruck, 12). Tatsächlich müßte man hier gegenteilig formulieren: Wesley begleitet die Phänomene!

21 Wesley, Journal. Vol. IV, 288 (8. September 1784).

22 Wesley, Journal (3. März 1788); zitiert bei Knox, Enthusiasm, 532f.

23 Rack, Reasonable Enthusiast, 195.

24 Knox, Enthusiasm, 534.

25 Ebd., 543f.

26 Ebd., 544.

27 Wesley, Journal, Vol. II, 398 (16. April, 1757).

Wesley Menschen beschreibt, die, nachdem sie skeptisch oder sogar stark ablehnend den konvulsiven Handlungen gegenüberstanden, zuletzt doch von ihnen ergriffen und überwältigt wurden.²⁸ Dies ist zumindest ein ungewöhnliches Beispiel für das reformierte Verständnis von „unwiderstehliche Gnade!“²⁹

1.4 Die Bedeutung der Stadt Bristol

Es ist ein interessanter Gesichtspunkt, daß die schwerwiegendsten Konvulsionsfälle dieser Zeit fast ausschließlich in Bristol³⁰ und seiner unmittelbaren Umgebung (Kingswood) zu verzeichnen sind.³¹ Sobald Wesley die Gegend von Bristol verläßt, hören die Phänomene auf und alles geht wieder seinen gewohnten Gang.³² Es ist weiterhin bemerkenswert, daß Gastprediger bei ihren Besuchen in dieser Gegend sich mit den selben Merkwürdigkeiten auseinandersetzen hatten. Paul Cennick und George Whitefield, die beide wenig für charismatische Manifestationen übrig hatten (s.u.), sahen sich während ihrer Anwesenheit dennoch mit diesen Konvulsionen konfrontiert.³³ Das Problem schien lokal begrenzt zu sein.

Um diese Phänomene zu erklären, versucht Dallimore psychologisierend zu argumentieren, indem er die Sonderbarkeiten in Wesleys Persönlichkeitsstruktur verortet. Nach ihm verbot es Wesleys *Selbstbeherrschung* den Zuhörern, ihren aufgestauten Emotionen Ausdruck zu verleihen. Schließlich mußte der Druck sich in konvulsiven Ausbrüchen Erleichterung verschaffen.³⁴

Eine andere Erklärung will die Konvulsionen in Wesleys *dramatischem Aufruf zur Bekehrung*³⁵ entdecken. Dies erscheint glaubhafter, da es Wesleys erfah-

28 Ebd., Vol. I, 175: Einer, der "above measure enraged about the new way, and zealous in opposing it" fällt "into an extreme agony...and soon after cried out"; Ebd., 190: Einen Weber, der "was zealous for the church", und der diese Anfälle als "delusions of the devil." betrachtete, überkam es, als er gerade Wesleys Predigt "Salvation by Faith" laß und er verfiel in einen Zustand, den er als "raving mad" beschrieb; Ebd., 273: Zwei Frauen, die die Echtheit des unkontrollierbaren Lachens bezweifeln, werden selbst von diesem Lachen erfaßt und lachen in der Folge zwei Tage ohne Unterbrechung "almost without ceasing."

29 Selbst die Bekehrung des Paulus verläuft nicht in so gezwungenen Bahnen. Paulus erblindet, als er Christus begegnet. Die Neuordnung seines Lebens orientiert sich dann an den Anweisungen und Geboten, die Gott ihm gibt. Aber es ist nach wie vor der Wille des Paulus (nun gnadenhaft korrigiert), der dem Plan Gottes mit ihm zustimmt.

30 Von nur wenigen, stets singulären Vorkommnissen, wurden aus London und Newcastle berichtet. (Luke Tyerman, *The Life and Times of the Rev. John Wesley, M.A., Founder of the Methodists*. Vol. I & II. London 1880. Vol. I, 263.

31 Ebd., 263.

32 Arnold Dallimore, *George Whitefield. The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth-Century Revival*. Vol. I & II. Westchester 1979. Vol. I, 330.

33 Tyerman, Wesley. Vol. I, 259 & 263.

34 Dallimore, Whitefield. Vol. I, 325.

35 Bernhard Holland, zitiert bei Steven W. Gunter, *The Limits of 'Love Divine.' John Wesley's Response to Antinomianism and Enthusiasm*. Nashville 1989, 151.

rungsbezogenes Naturell berücksichtigt und gleichzeitig eine realistischere Einschätzung der Minenarbeiter dieser Gegend gibt. Denn diese würden wohl kaum ihre urwüchsige Unmittelbarkeit den Eigentümlichkeiten irgendeiner Predigerpersönlichkeit angleichen.

Obwohl Wesleys Erfahrungsbezogenheit sicherlich ein wichtiger Gesichtspunkt ist, erklärt dies nicht, warum sich die Konvulsionen fast ausschließlich auf das Gebiet von Bristol beschränkten. Hier ist der *geschichtliche Hintergrund* Bristols zu berücksichtigen: 1654 kamen zwei Quäker an, um in der Stadt zu predigen und zogen im Laufe der Jahrzehnte immer mehr Anhänger ihrer Lehre an. Zur Zeit Wesleys gehörte bereits ein stattlicher Teil der Bevölkerung Bristols den Quäkern an.³⁶ Dazu kam, daß die Stadt kurz vor Wesleys Ankunft mit durchreisenden Französischen Propheten³⁷ in Kontakt kam, die sie auf Wesleys Predigt gewissermaßen psychologisch vorbereitet hat. Die Menschen in Bristol hatten so bereits mehr als ein Jahrhundert Zeit, die gewünschte Reaktion auf diese Art von Predigt einzuüben. Hier auf eine Nachahmungssituation zu schließen, hilft zumindest teilweise zu erklären, was Wesley in dieser Stadt erlebte. Whitefield und Cennick haben der ordentlich trainierten Masse lediglich noch als Zeremonienmeister gedient. Ihre jeweilige Verkündigungsbotschaft war demnach nicht mehr übermäßig wichtig – die Leute konnten sich selbst „unterhalten.“

2. Wesleys Verständnis der Phänomene

2.1 *Enthusiasmus im 18. Jahrhundert*

Wenn man sich mit enthusiastischen Erscheinungen in England zur Zeit des 18. Jahrhunderts beschäftigt, darf man nicht dem anachronistischen Fehler verfallen, die postmoderne, manchmal allzu voyeuristische Neugierde auf die Menschen jener Zeit zu übertragen, wenn sie mit derartigen Phänomenen konfrontiert waren. Die Periode des Interregnum mit seinen chaotischen gesellschaftlichen Aufwallungen war im kollektiven Bewußtsein der Leute noch überaus lebendig. Es löste Ängste vor sozialer Destabilisierung aus, wenn Whitefield oder Wesley diesen Zeiten durch ihre Predigertätigkeit scheinbar neues Leben einhauchten.³⁸ Dazu brauchte es nicht einmal spektakuläre Konvulsionen oder Exorzismen. Allein die Aufforderung, auf das „inneren Zeugnis des Heiligen Geistes“ zu hören, ließ viele bereits sektiererische Inspiration wittern, welche die öffentliche Ordnung, die religiösen Errungenschaften der aufklärerischen Gesellschaft sowie die daraus abgeleitete Moral gefährlich zu unterhöhlen drohte.³⁹ Religion und Theo-

36 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 197.

37 Knox, *Enthusiasm*, 521.

38 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 197.

39 Brecht, *Pietismus*, 629: „Enthusiasmus war einer der schlimmsten Vorwürfe in der damaligen Gesellschaft. Er ließ die Ängste vor den Unruhen des 17. Jahrhunderts wieder aufkommen... Es wurde befürchtet, daß das Reden vom inneren Zeugnis des Geistes zu sektie-

logie waren zu der Zeit noch die Säulen, die Integration in und Identifikation mit der Gesellschaft garantierten. Wer diese Ordnung in Frage stellte, hatte alle Chancen, als „Staatsfeind“ zu gelten.

Es ist interessant zu beobachten, wie die angstbeladene Erfahrung des Interregnums Ausdruck in den gebräuchlichen Wörterbüchern der post-puritanischen Zeit findet. Im 18. Jahrhundert erlangte der Ausdruck „Enthusiasmus/Enthusiast“ eine emotional aufgeladene Konnotation: Enthusiasmus „means a prophetick [sic] or poetical *rage* or *fury*, which transports the mind, raises and *inflames* the imagination,...“ (Universal Etymological Dictionary from 1721). Enthusiast “means a person *poisoned* [kursiv, Autor] with the notion of being divinely inspired, when he is not.“ (New General English Dictionary of 1744).⁴⁰ Was man standardmäßig unter „Enthusiasmus“ zu verstehen hatte, gab John Locke autoritativ für seine Zeit wieder. Indem er eine Antithese zwischen Vernunft und Offenbarung für konstitutiv erklärte⁴¹ und gleichzeitig die Existenz direkt-unmittelbarer personengerichteter Offenbarung negierte, verdammt er jede Form von Enthusiasmus, die “founded neither on reason nor divine revelation but rise... from the conceits of a warm or overweening brain.”⁴²

Grundsätzlich teilte Wesley Lockes Enthusiasmus-Definition, zumindest in der Öffentlichkeit. In seinen Tagebucheinträgen lehnt er Leute ab, die sich selbst fälschlich als inspiriert ansehen und durch private Visionen, Träume oder plötzliche Eindrücke Wissen von Gott zu erlangen hoffen.⁴³ Immer wieder betont er, daß Gottes Wille allein durch „law and testimony“⁴⁴ erkennbar sei. Aber selbst hier unterscheidet sich Wesley doch von Locke, indem er gleichzeitig eine augenblicklich von der Sündhaftigkeit befreiende Bekehrung lehrt („instantaneous conversion“), und mit dem unmittelbaren, nicht an die Schrift gebundenen Zeug-

rerischer Inspiration führen und die Rechtfertigung aus Glauben als Gnadengeschenk Gottes die Moral gefährden könnte.“

40 Susie Tucker, zitiert bei Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 119.

41 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 276.

42 John Locke, zitiert bei Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 134.

43 Wesley, *Journal*. Vol. I, 172 (17. Januar 1739); Wesley, *The Nature of Enthusiasm*. Vol. V, 478.

44 Am 22. Juni 1739 (*Wesley, Journal*. Vol. I, 205) schreibt er in Ablehnung der Französischen Propheten: „Avoid, as fire, all who do not speak according 'to the Law and testimony.'“ Wesley spielt wahrscheinlich auf zwei Stellen aus Jesaja an. Der Wortlaut entspricht der King James Übersetzung (Jes. 8,16: “Bind up the *testimony*, seal the *law* among my disciples.” Dazu Jes. 8,20: “To the *law* and to the *testimony*: if they speak not according to this word, [it is] because [there is] no light in them.” [kursiv, Autor]).

Mit dem Ausdruck ist wohl die Heilige Schrift bezeichnet, eventuell unterschieden in ihrer formalen (Offenbarung) und materialen (Tora) Dimension. Wesley wendet dieses hermeneutische Prinzip im Verlauf seiner Schriften fast vierzig mal an (Vgl. Vol. I, 13, 76, 89, 172, 206, 244, 282).

nis des Heiligen Geistes sowie der Beweisbarkeit der erfolgten Bekehrung durch das Erfahrungszeugnis rechnet.⁴⁵

2.2 Wesley als Erfahrungstheologe, Volkstheologe und Politiker

Diese eben benannten Merkmale in seiner Theologie bezeichnen eine Seite Wesleys, die seine *Sympathie für Erfahrungsreligion* erkennen läßt. Einige Forscher behaupten deshalb auch, daß eine treibende Kraft in Wesley sich stets darum müht, zu „substantiate the validity of his claim that human experience was a form of proof for divine activity.“⁴⁶ Und tatsächlich untersucht er unermüdlich die erstaunlichen Fälle menschlicher Erfahrung. Er befragt Leute, die so etwas erlebt haben,⁴⁷ er besucht die Französischen Propheten⁴⁸ oder zückt sein Notizbuch auf dem Höhepunkt irgendeines chaotisch-konvulsiven Society-Treffens, „to publish an account of this curious manifestation in his Journal.“⁴⁹ Darüber hinaus wird berichtet, daß Wesley die Phänomene während seiner Predigten regelrecht angestachelt haben muß, indem er Gott im öffentlichen Gebet um „tokens and signs“ als göttliche Bestätigung anrief (so Cennick).⁵⁰

Dann gibt es aber auch wieder Berichte Wesleys, in denen er die Mitglieder seiner Societies anweist, nicht zu „believe every spirit, but to try the spirits, whether they were of God.“⁵¹ Er betont darüber hinaus die außergewöhnliche Wichtigkeit und Autorität von „law and testimony“ and berichtet mißbilligend von einer Frau, die behauptet, private Offenbarung zu empfangen, die sie der Heiligen Schrift gleichachtet.⁵²

45 Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 136.

46 Ebd., 150.

47 Wesley, *Journal*. Vol. I, 396f. (6. September 1742): Wesley führte regelrechte Interviews mit Leuten durch, die charismatische Manifestationen erlebt haben. Er hieß ihre Erfahrung gut, wenn sie „agreeable to the written word“ war. Kandidaten, die meinten, „the blood of Christ running upon their arms“ fühlen zu können, konnten deshalb nur bedingt auf Wesleys Zustimmung rechnen („some of these circumstances might be from God“).

48 Glen OBrien. *John Wesley and the Toronto Blessing* (Vortrag auf der Konferenz der Society for Pentecostal Studies and the Wesleyan Theological Society, am Church of God Theological Seminary in Cleveland vom 12.-14. März 1998; das Manuskript wurde vom Autor mit freundlicher Genehmigung zur Verfügung gestellt), 10: Wesley hat im allgemeinen „opposed this group as rank enthusiasts.“ In seinem Tagebuch äußert er, daß ihr Inspirationsanspruch „in no wise clear to me“ sei (Wesley, *Journals*. Vol. I, 173 (25. Februar 1739)).

49 Knox, *Enthusiasm*, 452.

50 John Cennick, zitiert nach Beard, *Thunderstruck*, 6. Diese Aussage erscheint zuverlässig, denn Wesley selbst schildert in einem Brief an James Hutton (30. April 1739) wie er Gott darum bat die Wahrheit seiner Lehre durch nachfolgende Zeichen („by signs following“) zu bestätigen (Wesley, *Letters*, 639f.).

51 Wesley, *Journal*. Vol. I, 203 (13. Juni 1739); Vgl. auch Ebd., 206 (22. Juni 1739).

52 Wesley, *Journal*. Vol. I, 286 (3. September 1739).

Will man diese beiden Seiten Wesleys zusammenbringen, ist es notwendig sich klarzumachen, daß er nicht nur eine Privatperson mit einem Hang zur Erfahrungstheologie ist, sondern, sondern auch der Führer einer schnell wachsenden Bewegung. Das erfordert einen integrativen, manchmal sogar strategischen Charakter. Integration muß dabei in einem doppelten Sinne geleistet werden. Zunächst innerhalb der Bewegung. Dort muß das Bedürfnis der methodistischen Mitglieder nach Erfahrung gestillt werden. Auf der anderen Seite muß er den Kurs der Bewegung nach der Erfahrungsseite hin vor der Anglikanischen Kirche (innerhalb derer er sich und die Methodisten verortete) und der Öffentlichkeit repräsentieren und, falls notwendig, einschränken. Beide, Anglikanische Kirche und Öffentlichkeit beobachteten sehr wachsam und argwöhnisch jeden methodistischen Schritt, der nach Enthusiasmus roch.

Nach Rack verhält es sich so, daß Wesley „played down the more extraordinary supernatural claims of his followers such as dreams, visions, healings and revelations... Wesley himself allowed far more credit to them than he admitted in apologetic contexts.“⁵³ Ein sehr vielsagendes Beispiel für diese Ansicht ist die Maxfield/Bell Affäre, in dessen Verlauf Wesley zwei Prediger aus dem Dienst entläßt, weil sie durch extreme enthusiastische Aktivitäten in der Öffentlichkeit Ärgernis erregt hatten. Nach langem Zögern und Beobachtung Maxfields schreibt Wesley seinem Prediger: „I dislike something that has the appearance of enthusiasm, overvaluing feelings and inward impressions; mistaking the mere work of imagination for the voice of the Spirit.“⁵⁴ Gunter bezeichnet mit Recht die Ironie des Augenblicks, wenn er anmerkt, daß „occurrences that Wesley said were divine when they accompanied his preaching, he later denounced when they accompanied the preaching of Maxfield.“⁵⁵

Dies ist insbesondere dann interessant, wenn man bedenkt, daß Wesley nicht bestreiten könnte zu glauben, daß Menschen durchaus geistige Eindrücke empfangen, die als Hilfen im praktischen Leben nützlich seien. So zitiert er mit Zustimmung einige „great men“, die der Ansicht waren, daß der Heilige Geist den Menschen auf dreifache Weise leite, wobei eine Form die des unmittelbaren Eindrucks sei.⁵⁶ Wesley ließ sich durch diese Geistführung auch selbst leiten und „dully speculated“ über seinen ihm unmittelbar bevorstehenden Tod, nachdem eine Frau aus seiner Society, die überzeugt davon war, daß „she heard many things from an angel,“ voraussagte, daß er innerhalb eines Jahres sterben werde.⁵⁷

Generationen von Forschern haben mit der offensichtlichen Zweifaltigkeit gerungen, mit der Wesley innere Eindrücke, wie z. B. unmittelbare Offenbarungen verarbeitet. Wesley konnte in freudiger Erregung über die „strong impressi-

53 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 276.

54 John Wesley, zitiert nach Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 130.

55 Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 151.

56 Umphrey Lee, *The Historical Backgrounds of Early Methodist Enthusiasm*. New York 1967, 142.

57 Knox, *Enthusiasm*, 536.

ons“ von Sarah Mallet geraten, die den Ruf verspürte, Sünder zur Buße zu rufen und trieb sie an, gegen ihr eigenes Zögern dieser Stimme zu folgen.⁵⁸ Letzte Gewißheit für einen angemessenen Kurs in der Auseinandersetzung mit Whitefield um die Prädestinationsfrage versprach sich Wesley dadurch, daß er Zeichen vom Himmel forderte und das Los warf.⁵⁹ Auch war er der Ansicht, daß die Montanisten des zweiten und dritten Jahrhunderts „were real, scriptural Christians.“⁶⁰ Als er den Franzosen Montgeron liest, schätzt er sich „instinctively ... to the side of the convulsionaries.“⁶¹ Dann kann er aber auch wieder darauf bestehen, daß es überaus wichtig sei, die Schrift allein („law and testimony“) zur Beurteilung des christlichen Lebens heranzuziehen und demgegenüber Ansprüche, sich auf ein inneres Licht zu verlassen zu wollen, mit dem Argument scharf ablehnen, daß die menschliche Natur seit dem Fall korrumpiert sei und aus sich selbst nichts gutes hervorbringen kann.⁶²

Der Auseinandersetzung mit dem Schriftenmaterial endet dann meist mit dem Ergebnis, daß Wesleys Theologie einfach inkonsistent und widersprüchlich⁶³ sei, wobei einige Forscher zusätzlich versuchen, eine Chronologie des Wesleyischen Denkens zu erstellen und Entwicklungslinien in seinem Denken zu rekonstruieren.⁶⁴ Nach meinem Verständnis der Dinge müssen all diese Versuche zumindest teilweise ihr Ziel verfehlen, denn sie betrachten Wesley als einen professionellen Theologen mit einer ausgewogenen dogmatischen Fundierung, von der her er die Phänomene in seinem Predigtendienst sachlich einschätzt und dementsprechend mit ihnen umgeht. Hiermit überträgt man allerdings Kategorien auf Wesley, die ihm einfach nicht entsprechen. Albert Outler und Henry Rack befreien die Wesley-Forschung berechtigtermaßen von diesem Mythos, indem sie ihn einen „folk theologian“, einen *Volkstheologen* nennen. Er hat es sich zum Ziel gesetzt, die christliche Botschaft in „plain words for plain people“ weiterzusagen, aber er hat „no place in the select corpus of systematic theologians.“⁶⁵

Und noch ein anderer Sachverhalt muß bei Wesley klar gesehen werden: Er ist gleichzeitig auch ein Politiker, dessen Motive nicht in erster Linie durch theologische Einschätzung, sondern durch die pragmatischen Erfordernisse der jeweiligen Situation geleitet sind. Lee hat mit seiner Beobachtung Recht, daß Wesley

58 Wesley, Journal (4. Dezember 1786) zitiert nach Knox, *Enthusiasm*, 536.

59 Wesleys Biograph Dallimore schreibt (Dallimore, Whitefield. Vol. I, 309): „We do well, therefore, to notice that the emotional experiences and the casting of a lot constituted the only authorization by which he took it upon himself to thrust this divisive subject into the revival movement.“

60 Wesley, Journal. Vol. II, 146 (15. August 1750).

61 Knox, *Enthusiasm*, 451.

62 Lee, *Historical Backgrounds of Early Methodist Enthusiasm*, 139.

63 Ebd., 147.

64 Knox, *Enthusiasm*, 451f.

65 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 408.

„this enthusiasm by doctrinal and *organizational* [kursiv, Autor] safeguards“⁶⁶ reguliert. Man könnte Wesleys Umgang mit den charismatischen Phänomenen als einen „institutionell begrenzten Enthusiasmus“ beschreiben. Die eigentümliche Dynamik einer sich institutionell sukzessiv konstituierenden Bewegung ist nicht zu unterschätzen.

2.3 Wesley und die Charismen

Bevor Wesleys Umgang mit den Phänomenen allgemein untersucht werden soll, ist noch ein kurzer Blick auf sein Verständnis der Charismen hilfreich, insbesondere im Hinblick auf ihre Relevanz in der jüngsten kirchenpolitischen Auseinandersetzung. Wesley war nicht der Ansicht, daß die speziellen charismatischen Gaben mit dem Ende der apostolischen Ära ein Ende fanden. Erst seit dem konstantinischen Zeitalter, wegen des schlechten Zustandes der nun so eng an den Staat geknüpften Kirche seien die Gaben versiegt. Einige „dry, formal, orthodox men began... to ridicule whatever gifts they had not themselves.“⁶⁷ All dies geschah in einem Umfeld von „general corruption of faith and morals.“⁶⁸

Von diesem Zeitpunkt an waren die Charismen nach Wesley nur noch in „certain pockets of ‘true Christianity’“⁶⁹ erfahrbar, z. B. in der methodistischen Erweckung, in deren Kontext Wesley Phänomene wie Visionen und Träume unter die Kategorie der „gifts“ (charismatischen Gaben) subsumierte.⁷⁰ Zungenrede, die Wesley als das plötzliche Beherrschen einer bis zu dem Zeitpunkt unbekannt Sprache⁷¹ verstand, trat in der methodistischen Bewegung zu Wesleys Lebzeiten nie auf. Dennoch war es unter den zeitgenössischen Französischen Propheten durchaus üblich und auch Wesley war der Ansicht, daß Gott auch heute noch bestimmte Menschen mit der Zungenrede begabt, wenn es ihm gefällt.⁷² Da er sie als die Gabe, eine Fremdsprache zu beherrschen, verstand, war er sich sicher, daß Gott dieses Charisma kaum einer Kirche zuteil werden ließe, die „are of one mind and all speak the same language.“⁷³ Sprach jemand in einer solchen Gemeinde dennoch in Zungen, sollte dies nicht während des Gottesdienstes geschehen, sondern ausschließlich in „private devotions.“⁷⁴ Der ultimative Zweck

66 Lee, Historical Backgrounds of Early Methodist Enthusiasm, 147.

67 Robert G. Tuttle Jr. John Wesley and the Gifts of the Holy Spirit (Internet-Veröffentlichung unter <http://www.thunderstruck.org>), 1.

68 Wesley, Journal. Vol. X, 1f.; vgl. auch die Predigt „The More Excellent Way“ (Ebd., Vol. VII, 27).

69 Ted A. Campbell. “John Wesley and Conyers Middleton on Divine Intervention in History” (in Church History. Vol. 55. 39-49, March 1986), 47.

70 Tuttle, John Wesley and the Gifts, 1.

71 John Wesley, zitiert nach Howard A. Snyder, The Radical Wesley & Patterns for Church Renewal. Downers Grove 1980, 96.

72 Tuttle, John Wesley and the Gifts, 3.

73 John Wesley, zitiert nach Snyder, The Radical Wesley; 97.

74 Ebd., 97.

aller Charismen bestehe nicht in ihnen selbst, sondern solle die „gewöhnlichen“ Gaben wie Liebe, Geduld, Freundlichkeit etc. befördern.⁷⁵ Wesleys Sicht der Charismen ist überaus bemerkenswert, wenn man bedenkt, daß bisher in den wenigen Fällen, wo Zungenrede auftrat, diese als „symptom in cases of alleged diabolic possession“ beurteilt wurde. Erst mit dem Anbruch des 18. Jahrhundert kam man auf die Idee, Zungenrede „at least on a large scale,... as a symptom of divine inspiration“⁷⁶ zu interpretieren.

Ein interessanter Nebenaspekt ist übrigens in diesem Zusammenhang, daß Wesley selbst anscheinend eine prophetische Gabe besaß: Bei einer bestimmten Begebenheit sagt er einem ihm offensichtlich fremden Menschen auf den Kopf zu, wie jener heißt.⁷⁷ Ein anderes Mal fragt er während eines Society-Treffens im Jahre 1772 aufgrund eines plötzlichen „Eindrucks“ spontan die Versammelten, ob ein gewisser Mann, „an eminent backslider“, unter den Anwesenden sei. Der Angesprochene sinkt darauf im selben Augenblick zu Boden „like a stone.“⁷⁸

2.4 *Wesleys Interpretation der charismatischen Phänomene*

Eine Schilderung von zwei Frauen, die Wesley in einem Brief vom 16. März 1739 an Whitefield gibt, ist ein Beispiel für konvulsive Geschehnisse, wie sie in Wesleys Umfeld typisch waren: In Oxford wurde eine Frau gesehen, die offensichtlich starke Schmerzen hatte und „crying aloud in the streets.“ Eine andere Frau überkam es gleichermaßen und sie fiel „into strange agony both of body and mind. Her teeth gnashed together, her knees smote each other, and her whole body trembled exceedingly.“ Nachdem mit ihr gebetet wurde, beruhigte sie sich wieder und empfing Vergebung für ihre Sünden „knowing that her Redeemer liveth.“⁷⁹

Analysiert man die Art und Weise, wie Wesley die Begebenheiten in seinem Tagebuch beschreibt, so ergibt sich ein bestimmtes Muster: Zunächst treten die Konvulsionen auf, dann setzen Heilung, Befriedung und Erleichterung ein. Im hier genannten Fall beurteilt Wesley die Phänomene offensichtlich als dämonisch und betrachtet die letztendliche Wendung zum Besseren als Gottes Eingreifen. Sogar Leute, die für derlei Dinge nichts übrig haben, werden von den Konvulsionen erfaßt und machen zuletzt durch eine Art Ausruf ihre Kapitulation bzw. Übergabe Gott gegenüber deutlich. Die Phänomene beschränken sich nicht auf einzelne Individuen, sondern greifen scheinbar auf alle Anwesenden über. Wie ein magnetisches Feld erfassen sie alles und jeden unabhängig von persönlichem Willen oder Individualität. Die jeweils am Ende geschilderte Erholungsphase

75 Ebd., 97.

76 Knox, *Enthusiasm*, 551.

77 Wesley, *Journal*. Vol. I, 198f. (5. Juni 1739).

78 Wesley, *Journal*. Vol. III, 468 (5. Juni 1772).

79 John Wesley. *The Works of John Wesley. Letters I. 1721-1739*. Edited by Frank Baker. Vol. 25. Oxford 1980, 606f. (16. März 1739); (im folgenden zitiert als: Wesley, *Letters*).

erinnert an Exorzismen, wobei in manchen Fällen der Ausdruck „erinnern“ geradezu als Untertreibung wirken muß.⁸⁰ Man denkt unweigerlich an biblische Dämonenaustreibungen, muß aber einen entscheidenden Unterschied feststellen: An keiner Stelle in der Schrift ist ein Fall bezeugt, bei dem der Austreibung die Bekehrung folgt. Es ist weiterhin eigentümlich, daß Leute dämonische Anwandlungen bekommen, während sie Wesley zuhören, während Jesus nach den Berichten des Neuen Testaments die Besessenen *bereits* in diesem Zustand vorfindet.⁸¹

Wesleys Tagebücher und dazu seine umfangreiche Briefkorrespondenz zeigen deutlich, daß er lange Zeit unschlüssig war, wie er die seltsamen Ereignisse deuten sollte. Insbesondere seitdem er durch mehrere ihm nahestehende Menschen überaus deutliche Kritik erfährt (z. B. Whitefield and Wesleys Brüder Charles und Samuel), berät er sich mit anderen Erweckern (Erskine⁸², Read⁸³) über die Interpretation der Phänomene. Seine vorsichtige Haltung ist auch in ein paar Predigten greifbar, die er im Juni 1739 in verschiedenen Societies hält. In der Fetter-Lane warnte er Frauen „not to believe every spirit, but to try the spirits, whether they were of God.“⁸⁴ Ähnliche Ratschläge gibt er einer anderen Society nicht einmal zehn Tage später.⁸⁵ Wesleys anfängliches Widerstreben gegenüber konvulsiven Ausbrüchen ist auch aus den Äußerungen ersichtlich, die Wesley retrospektiv über die Situation macht, nachdem die Phänomene in Bristol 1740 abgeebbt waren. „Outward *trials* [kursiv, Autor] indeed were now removed, and peace was in all our borders.“⁸⁶ Die negative Bewertung der Ereignisse durch den Ausdruck „trials“ setzt sich auch in zwei Predigten zwei Wochen später fort. Hier schärft er der Gemeinde ein, daß sie nicht „wrestling against flesh and blood but against principalities, and powers, and spiritual wickedness in high places.“⁸⁷ Zu diesem Zeitpunkt sympathisiert Wesley also offensichtlich nicht mit den Geschehnissen, sondern verortet ihren Ursprung im Dämonischen.

Gegenüber Kritikern, wie seinem Bruder Samuel jedoch kann Wesley die Ereignisse auch wieder als „work of God“⁸⁸ verteidigen oder sie als Blasphemie brandmarken, wenn Samuel sie für eine „delusion of the devil“⁸⁹ hält. Diese Bemerkungen sind aber Ausnahmen und wohl apologetischen Charakters. Wesley

80 „[A] young woman,... two or three persons holding her... She screamed out, ‘I am damned, damned; lost forever!... I am the devil’s now, I have given myself to him: his I am, him I must serve’... She then fixed her eyes on the corner of the ceiling, and said, ‘There he is. Come, good devil, come. You said you would dash my brains out: come, do it quickly. I am yours, I will be yours.’“ (Wesley, Journal, Vol. I, 235 (23. Oktober 1740).

81 Tyerman, Wesley. Vol. I, 266.

82 Wesley, Letters, 680 (24. August 1739).

83 Ebd., 682ff. (11. September 1739).

84 Wesley, Journal. Vol. I, 203 (12. Juni 1739).

85 Ebd., 206 (22. Juni 1739).

86 Ebd., 272 (17. Mai 1740).

87 Ebd., 273 (1. Juni 1739).

88 Wesley, Letters, 693ff. (27. Oktober 1739).

89 Wesley, Journal. Vol. I, 204 (16. Juni 1739).

bemüht sich an diesen Stellen, den guten Ruf der jungen methodistischen Bewegung zu bewahren. Grundsätzlich sprach Wesley jedoch in den Mittvierzigern hauptsächlich negativ über die Phänomene und war der Überzeugung, daß „Satan tears the convulsed.“⁹⁰

In späteren Jahren werden die Erklärungen Wesleys subtiler und sind so im Stande, das Negative der Konvulsionen mit dem Positiven der Geistwirkung zu verbinden. Die Geschehnisse in Everton bilden den Anlaß für eine erste mehr oder weniger systematische Formulierung, wie dämonische Kraft, menschliche Seelenkräfte und die Aktivität des Geistes zusammenwirken können.

“God suddenly and strongly convinced many they were lost sinners, the natural consequence whereof were sudden outcries and bodily convulsions; 2. To strengthen and encourage... [God wrought] divine dreams, often with visions; 3. In some of these instances, after a time, nature mixed with grace; 4. Satan likewise mimicked this work of God, in order to discredit the whole... At first it was doubtless, wholly from God. It is partly so at this day.”⁹¹

Es ist bemerkenswert wie eklektisch er die Meinungen anderer Leute zu diesem Problem verwertet, z. B. die Briefe von Erskine und Read. Eine derartige Erklärung ist aber durchaus typisch für Wesleys „Fähigkeit“ einen theologischen Rahmen zu schaffen, in dem seine manchmal widersprüchlichen Ansichten zu einem bestimmten Sachverhalt in solcher Weise arrangiert und integriert werden, daß sein bisheriges Handeln in dieser Angelegenheit am Ende fast schlüssig und kohärent erscheint.⁹²

Wesleys Konstruktion der Beziehung zwischen Teufel und Geist tritt unter jenen Erklärungen als besonders geistreich hervor: Da die Teufel wissen, daß sie den Kampf mit dem Heiligen Geist, der jetzt schon in den Menschen zu arbeiten beginnt, letztlich nicht gewinnen können, möchten sie diese zumindest solange wie möglich quälen.⁹³ Infolgedessen sind die dämonischen Ausbrüche als das *opus alienum* der Erweckung sichtbar. Wann immer der Heilige Geist aktiv ist und im Zuge seines *opus proprium* den Menschen erfüllt, wirkt der Teufel auch am Menschen. Man kann sich dies an den Licht- und Schatteneffekten an einem Sonnentag deutlich machen. Es ist das *opus proprium* der Sonne, Licht zu erzeugen. Aber als Nebeneffekt entstehen auch Bereiche, in denen es schattig ist. Man könnte also sagen, daß es das *opus alienum* der Sonne ist, Schatten zu erzeugen.

Mit diesem Erklärungsmuster kann Wesley seine ursprüngliche Ansicht, daß die Phänomene dämonisch sind, behaupten und zugleich seinem Verlangen nach

90 Lee, *Historical Backgrounds of Early Methodist Enthusiasm*, 137.

91 Wesley, *Journal*. Vol. II, 519 (25. November 1759).

92 Ähnliche Erklärungsprozesse lassen sich bei Wesley im Bezug auf die Frage nach der Vollkommenheit, der Ordination und das Wesen der Kirche nachweisen.

93 Tyerman, Wesley. Vol. I, 267f.

Erfahrungsreligion nachgebend die Konvulsionen fördern.⁹⁴ Er hat nun sogar die Flexibilität variabel zu entscheiden, ob ein bestimmtes Ereignis nun auf den Heiligen Geist, „animal spirits“ oder die „delusion of the devil“ zurückgehe.⁹⁵ Hat Wesley den Eindruck, daß ein bestimmtes Phänomen die Erweckung diskreditiert oder die Lage für die methodistische Bewegung zu einem bestimmten Zeitpunkt ohnehin angespannt ist, zögert er nicht, die Angelegenheit in Bausch und Bogen als dämonisch abzukanzeln.⁹⁶

Von daher ist es jedoch erstaunlich, daß Wesley jene Phänomene, die er optional als dämonisch bewertet, zugleich als Zeichen göttlicher Zustimmung für angemessene dogmatisch-theologische Urteile anführen kann.⁹⁷ Nach diesem Schema geht er sogar so weit zu behaupten, daß er zusätzlich zu seinem Ordinationsruf einen außergewöhnlichen Ruf von Gott empfangen habe, der sich in den Zeichen und Wundern ausdrücke, die Gott durch ihn wirke.⁹⁸

Bei der Einschätzung *eines* Phänomens, dem sgn. „spirit of laughter“, ist sich Wesley übrigens ganz unzweideutig sicher. Im Mai 1740 berichtet er von einer Reihe von Begebenheiten, wo Leute ununterbrochen lachen, zwei Frauen sogar während eines Zeitraumes von zwei Tagen.⁹⁹ Er schildert jemanden der lachte, bis er „almost strangled; then broke out into cursing and blaspheming.“ Fünf Leute konnten die Frau kaum halten. Doch letztendlich rief sie nach Christus und die Anfälle hörten auf.¹⁰⁰ Ganz im Gegensatz zu modernen Charismatikern und Pfingstlern spricht Wesley nicht von „Heiligem Lachen“ bzw. „Lachen im Geist“, sondern benennt kategorisch den Satan als Ursache dieses Phänomens.¹⁰¹

3. Die Reaktion der Zeitgenossen

Wesleys Affinität zu den Extremen experienteller Religiösität löste in seiner Umgebung selbstverständlich eine Vielzahl an Reaktionen aus. Die Kommentare

94 Knox, *Enthusiasm*, 535.

95 O'Brien, *Wesley and the Toronto Blessing*, 4.

96 Knox, *Enthusiasm*, 533.

97 Wesley, *Letters*, 639f. (An James Hutton und die Fetter-Lane Society, 30. April 1739): „I was led, I know not how, to speak strongly and explicitly of predestination, and then pray that if I spake not the truth of God he would stay his hand and work no more among us [Zynische Gemüter könnten diese Selbstverwünschung als unmittelbar erfüllt ansehen: Gott zieht seinen Geist ab und gibt Wesley and seine Häresien den dämonischen Kräften hin, die ihrerseits ihre Machtergreifung durch konvulsive Ausbrüche ankündigen...]; if this was his truth, he would 'not delay to confirm it by signs following' [er spielt auf Mk. 16,20 an]. Immediately the power of God fell upon us. One, and another, sunk to the earth. You might see them dropping on all sides as thunderstruck. One cried aloud... A young woman was seized with such pangs as I never saw before.“

98 Wesley, *Letters*, 660 (23. Juni 1739).

99 Wesley, *Journal*. Vol. I, 273 (23. Mai 1740).

100 Ebd., 272 (21. Mai 1740).

101 Ebd., 272; vgl. auch Tyerman, *Wesley*. Vol. I, 294.

sind Legion. Exemplarisch für die durchschnittliche Haltung der Gegner Wesleys kann eine Predigt des Reverend Charles Wheatly vom 14. Oktober 1739 gelten, in dem er die Methodisten als „rapturous enthusiasts, preaching up unaccountable sensations, violent emotions and sudden changes“¹⁰² beschreibt. Aufgrund unserer historisch-hermeneutischen Voraussetzungen sollen diese Stimmen zugunsten der Wesley wohlgesonnenen, ihn aber doch kritisch begleitenden Zeitgenossen zurücktreten.

In der Frühzeit hält John Wesleys Bruder **Charles** die emotionalen Regungen noch für einen Ausweis göttlicher Manifestationen, ändert aber später unter den ihm gebotenen Erscheinungen seine Meinung. Er betrachtet die physischen Phänomene nunmehr als „signs of struggle against ‘the Adversary’ who was doing all in his evil power to discredit Methodism and disrupt the work of God.“¹⁰³ In seinem Tagebuch notiert er: „I am more and more convinced, the fits were a device of Satan to stop the course of the gospel.“¹⁰⁴ Im Gegensatz zu seinem Bruder tut er sein möglichstes („his utmost“), um die Phänomene zu vermeiden.¹⁰⁵ Er ist der Ansicht, daß sie entweder vom Teufel¹⁰⁶ gewirkt sind oder aber Nachahmungen der Leute darstellen, die sich vor ihrer Umgebung geistlich akkreditieren wollen.¹⁰⁷

John Wesleys anderer Bruder **Samuel** teilt die Meinung seines ältesten Bruder Charles und hinterfragt John in seiner brieflichen Korrespondenz radikal. Die Diskussion entzündete sich bereits im November 1738, als John behauptet, daß der Heilige Geist unserem Geist Zeugnis gibt, wenn wir Kinder Gottes sind. Samuel lehnt diese Ansicht als „delusive and dangerous“¹⁰⁸ ab. Später ermahnt er seinen Bruder John, daß Herumrollen und Singen „fallacious“ Früchte der Wiedergeburt seien. Er forderte ihn auf, spontane Gebete und Schriftauslegungen bei den gottesdienstlichen Treffen zu verbieten.¹⁰⁹ In einem anderen Brief erinnert Samuel daran, daß „You yourself doubted at first, and inquired, and examined, about the ecstasies.“ Samuel hat seine Zweifel an der „exceeding clearness of divine interposition there.“ Er führt an, daß derartige Phänomene nie passiert sind, solange Wesley in „consecrated walls“ predigte (bevor er seine Karriere als Feldprediger begann), und bevor er „seine“ Wiedergeburt predigte. Samuel hat

102 Wesley's Standard Sermons. Vol. II. Grand Rapids, 84, zitiert nach Beard, Thunderstruck, 2.

103 Gunter, The Limits of 'Love Divine', 152.

104 Charles Wesley, Journal. Vol. I, 314-316; zitiert nach Tyerman, Wesley. Vol. I, 264.

105 Tyerman, Wesley. Vol. I, 264.

106 O'Brien, Wesley and the Toronto Blessing, 7.

107 Charles Wesley schreibt (Journal, 5. August 1740; zitiert nach Dallimore, Whitefield. Vol. I, 326): „Today, one... was pleased to fall into a fit for my entertainment, and beat himself heartily.“ Er schildert in diesem Zusammenhang auch ein Mädchen, das, nachdem ihm in heftigen Anfällen scheinbar alle Kraft aus den Gliedern schwand, sobald es durch die Tür hinaus ging „found her legs, and walked off.“

108 Wesley, Letters, 594 (30. November 1738).

109 Ebd., 634 (16. April 1739).

auch kritische Rückfragen an die Integrität der beteiligten Leute und fragt bei John (rethorisch) an, ob die von den Konvulsionen ergriffenen Leute eine „good sort of people“ oder „loose and immoral“¹¹⁰ seien.

John Wesleys enger Freund und Leiter des calvinistischen Flügels in der methodistischen Bewegung, **George Whitefield**, unterscheidet sich dahingehend stark von ihm, daß er klar und kohärent in der Lage ist, die charismatischen Phänomene theologisch zu beurteilen und sie infolgedessen zu unterdrücken, wo irgend möglich. Er ist der Überzeugung, daß die „Reformation which is brought about by a coercive power, will be only outward and superficial; but that which is done by the power of God's word will be inward and lasting.“¹¹¹ Es ist offensichtlich, daß Whitefield sich nach reformiert-calvinistischer Tradition an das äußere Wort bindet, um der Gefahr des Enthusiasmus zu entgehen, den er ganz im Sinne der Reformation als die Illusion „to be guided by the Spirit without the written word“ deutet. Er betont die Wichtigkeit Wort und Geist zusammenzubinden und diesen Grundsatz auch genauso auf Manifestationen und innere Eindrücke anzuwenden: „And if they are not found to be agreeable to that, reject them as diabolic and delusive!“¹¹²

Anders als Wesley, der während seiner Amtszeit konvulsive Bewegungen in seinen Societies nicht ein einziges Mal unterbunden hatte, erwirkt Whitefield durch sein stetiges Einschreiten, daß die „disorders entirely ceased.“¹¹³ In einem Brief warnt er Wesley darüber hinaus, nicht „to give so much encouragement to

110 Ebd., 681f. (3. September 1739). In seiner Antwort vom 27. Oktober 1739 (die Samuel wahrscheinlich nie erhalten hat, da er nur zehn Tage später plötzlich verstarb) betont John, daß sich einige der Konvulsionen auch in geweihten Gebäuden ereigneten, als er gerade darüber predigt, daß Christus starb, um die Sünder zu retten. Sein Publikum, so schildert er, bestand aus „gross sinners, whoremongers, drunkards, common swearers, till that hour, but not afterwards.“ Aber es waren auch viele „unblemished“ Menschen anwesend, die „blameless“ zu nennen sind, jedenfalls, was das äußere Gesetz angeht. Wesley betont, daß er das ganze als Gottes Werk betrachtet. Die scharfe Kritik seines Bruders weist er zurück und tut seine Beweggründe psychologisierend als „Angst“ ab, die ihn davon abhalte, die Kraft Gottes anzuerkennen. (Wesley, Letters, 693-695).

111 Rack, Reasonable Enthusiast, 193.

112 Iain H. Murray, Jonathan Edwards. A New Biography. (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), 248.

113 Bei einer von Whitefields Predigten werden auf einmal viele „so perfectly frantic-jumping, dancing, singing and praying“, daß er sich gezwungen sieht, mit „Donnerstimme“ auszurufen: „What means all this tumult and disorder?“ Instantly there was silence...but some of them quickly remarked that they were so much delighted to see and hear their spiritual father, and were so filled with the Spirit, that they could not forbear their demonstrations of joy. Whitefield replied to them... 'My dear children, you are like partridges, just hatched from the egg. You run about with egg shells covering your eyes, and cannot see and know where you are going.' The effect of his gentle expostulation was that the disorder entirely ceased...“ (Annals of the American Pulpit, W.B. Sprague I, 325, zitiert nach Murray, Edwards, 219).

those convulsions...“¹¹⁴ Er weist darauf hin, daß niemand die Früchte der Heiligung nach nur einem Abend beurteilen kann. In Wesleys Verhalten sieht er die Gefahr, daß die Stellung der Französischen Propheten gestärkt werde und gleichzeitig Leute vom geschriebenen Wort weggelockt werden.

Einige Zeit später, als Whitefield in Wesleys Society in Bristol spricht, ereignen sich die Konvulsionen auch während seiner eigenen Predigt. In seinem Tagebuch notiert Wesley diese Begebenheit triumphierend und faßt zusammen: „From this time, I trust, we shall all suffer God to carry on his own work in the way that pleaseth Him.“¹¹⁵ Wesleys Hagiograph¹¹⁶ Tyerman jubelt: „Whitefield’s objections were silenced. He came, he saw, and he was conquered.“¹¹⁷

Diese Rekonstruktion der Geschichte entspricht nicht den gegebenen Fakten. Durch diese präsentieren sich die tatsächlichen Geschehnisse ein wenig ambivalenter. Es ist mitnichten bewiesen, daß Whitefield seine Ansicht gegenüber den Konvulsionen geändert hat. Auch an dem Verständnis, daß sie durch den Teufel gewirkt seien, hielt er weiterhin fest.¹¹⁸ Auch ist Whitefields Brief vom 25. Juni durch die Phänomene nicht völlig widerlegt, wie Tyerman behauptet. Lediglich Whitefields Ansicht, daß diese einzig auf spontane¹¹⁹ Aufforderung hin gesche-

114 Wesley, Letters, 661f. (25. Juni 1739).

115 Wesley, Journal. Vol. I, 210 (7. Juli 1739).

116 Die Biographie Tyermans, über die Henry Rack schreibt, daß seine „prejudices are too obvious to be very misleading“ (Rack, Reasonable Enthusiast, introduction XII) ist tatsächlich mit Vorsicht zu genießen. Abgesehen von der Tatsache, daß es Tyerman nichts auszumachen scheint, daß er sich innerhalb von wenig mehr als fünfzig Seiten widerlegt (vgl. Tyerman, Wesley, 264, wo er dem erstaunten Leser erklärt, daß „no such results [Konvulsionen, dämonische Besessenheit] attended Whitefield’s ministry, and Whitefield regarded them with suspicion and dislike“), ist er sogar in der Lage seine Geschichtsschreibung jeweils zugunsten derjenigen Person auszurichten, deren Biographie er gerade schreibt.

Ein gutes Beispiel ist Tyermans Beurteilung von Whitefields Verhalten in der „Free Grace“-Debatte. In seiner Wesley-Biographie charakterisiert Tyerman Whitefield als einen „intolerant, excessive fanatic“ dessen Brief an Wesley letztlich die lange Freundschaft zwischen den beiden zerstört habe (vgl. Tyerman, zitiert nach Benedikt Peters, George Whitefield. Der Erwecker Englands und Amerikas. Bielefeld 1997, 470). In seinem Werk über Whitefield (Luke Tyerman, The Life of the Rev. George Whitefield, B.A., of Pembroke College, Oxford. Vol. I. London 1890. 2nd edition, 471) beurteilt Tyerman Whitefields entscheidenden Brief ganz anders: „The spirit breathing in this letter is beautiful. The opinions of Whitefield and Wesley were wide apart; but their heartfelt affection for each other was undiminished.“

117 Tyerman, Wesley. Vol. I, 259.

118 Peters, Whitefield, 220: „Solche körperlichen Verrenkungen sind meiner Überzeugung nach vom Teufel. Jetzt, da das Werk Gottes so gedeiht, versucht der Feind ganz gewiß durch diese Dinge das Werk in Verruf zu bringen.“

119 „Spontan“ deshalb, weil der Zuspruch trotz allem geschehen sein mag. Die Menschen in Bristol sind mit den Phänomenen im wesentlichen vertraut, sie könnten darin geübt sein, sich in dieser Weise zu verhalten. Die bloße Anwesenheit Wesleys und die Gewohnheit, sich in dieser Weise zu verhalten, könnte ausreichen, die Phänomene auszulösen. (vgl. Dal-

hen, ist als unzutreffend erwiesen. Hingegen, daß der Stand der Heiligung nur längerfristig beurteilt werden kann, hat nach wie vor seine Geltung. Dazu ergibt sich aus der Tatsache, daß Whitefield Wesley¹²⁰ anweist, sich mit Erskine brieflich über die seltsamen Vorgänge zu verständigen, 1. daß Whitefield immer noch nicht sonderlich erfreut darüber zu sein scheint und 2. daß Wesley sich seiner Sache wohl auch nicht so sicher ist.

Der angebliche Schlüsselcharakter des Bristol-Besuches Whitefields ist also schwer nachzuvollziehen. Whitefield lehnt die Konvulsionen weiterhin strikt ab, und Wesley mimt innere Gewißheit lediglich für die Leser seines Tagebuches (und die Forscher die sich dadurch hinters Licht führen lassen), während seine umfangreiche Korrespondenz eine ganz andere Sprache spricht – nämlich seine Unsicherheit dokumentiert. Es ist weiterhin interessant, daß Wesley die Erskine-Antwort vom 28. September in seinem Tagebuch direkt nach der Debatte um den 25. Juni einfügt. Es ist relativ eindeutig, daß dies aus apologetischen Gründen geschieht, was wiederum darauf schließen läßt, daß die ganze Situation nicht so klar ist, wie Tyerman und Wesley es gerne darstellen würden.

John Cennick, ein befreundeter Erwecker und in der Frühzeit der methodistischen Bewegung einer der engsten Vertrauten Wesleys, entfremdet sich später von ihm und trennt sich schließlich ganz von den Methodisten. Der Grund: Wesleys Umgang mit den konvulsiven Phänomenen. Er berichtet:

“[S]ome were offended and left the Societies entirely when they saw Mr Wesley encourage it... And frequently when none were agitated in the meetings, he prayed, Lord! where are thy tokens and signs, and I don’t remember ever to have seen it otherwise than that on his so praying several were seized and screamed out.”¹²¹

Nachdem Cennick die gleichen Konvulsionen auch noch in seinem eigenen Dienst begegnen, durchläuft er eine Krise, die ihn für einige Zeit völlig aus der Bahn wirft. Als er sich schließlich erholt, gelobt er „henceforth to preach nothing but Him [Christ] and His righteousness.“¹²² Der ganze Vorgang entfremdet Cennick so sehr von Wesley, daß er schließlich den Herrnhuttern beitrifft.

Dort wird seine Ablehnung Wesleys von dem Herrnhutter Pfarrer **Philip Henry Molther** geteilt, der Wesley und die sich um ihn rankenden Geschehnisse aus eigener Anschauung kennt. Als er im Oktober 1739 zum ersten Mal mit der Fetter-Lane Society in Kontakt kommt, die zu diesem Zeitpunkt von den beiden

limore, Whitefield. Vol. I, 325: „[P]eople had learned to induce this kind of thing [e. g. extreme effects] under the ministry of others...“).

120 Wesley, Letters, 680 (24. August 1739).

121 John Cennick. An Account of the Most Remarkable Occurrences in the Awakenings at Bristol and Kingswood, in: The Moravian Messenger. Vol. 16; zitiert nach Dallimore, Whitefield. Vol. 1, 326.

122 Ebd., 328.

Wesleys geleitet wurde, ist er „almost terror stricken at ‘their sighing and groaning, their whining and howling, which strange proceeding they called the demonstration of the Spirit of power.’“¹²³

Jonathan Edwards, der große Beobachter der Erweckung in Neu England, und vielleicht der größte Theologe, den Amerika je hervorgebracht hat, ist der Ansicht, daß Leute „should endeavor to refrain from such outward manifestations... to their utmost, at the time of their solemn worship.“¹²⁴ Edwards ist davon überzeugt, daß „excitement as such, is not necessarily a blessing from heaven.“¹²⁵ Emotionale Regungen als solche sind ambivalenter Natur. Die Phänomene, denen Edwards begegnet, sind gewöhnlich durch die Errettungsfreude bewirkt, die dem Bekehrungserlebnis folgt. Er berichtet, daß „some persons had such longing desires after Christ... as to take away their natural strength.“¹²⁶

Es ist unübersehbar, daß die Manifestationen, die Edwards beschreibt und die auch denen bei Whitefield ähneln, ganz anders geartet sind als Wesleys Todeskämpfe, Schreie und Schmerzens-Konvulsionen. Der erstgenannte Konvulsions-Typus kann einige Parallelen, z.B. in der mystischen Tradition des Spätmittelalters¹²⁷ aufweisen, während Wesleys Erfahrung in der Kirchengeschichte letztlich auf einsamen Posten steht.

Resümee

Zusammenfassend sollen folgende Gesichtspunkte noch einmal betont werden: Wesley begegnet charismatischen Phänomenen während seines ganzen Lebens, wobei einige Perioden durch besonders starke konvulsive Bewegungen hervortraten (1739-1740, 1757/8, 1771/2). Einige dieser Phänomene können sich nicht auf biblische Parallelen berufen, so z. B. die Berichte von emotionaler Hyperaktivität bzw. Exzessen („roof-jumpers“, „sex-societies“), das plötzliche Überwältigtwerden von Leuten, die den Phänomenen gegenüber willentlich verschlossen sind oder Bekehrungserlebnisse, die dämonischer Besessenheit folgen. Die Bedeutung Bristols als Zentrum der charismatischen Phänomene resultiert teilweise aus der Geschichte der Stadt, die auf eine lange Tradition

123 Tyerman, Wesley. Vol. I, 297.

124 Jonathan Edwards, zitiert nach Murray, Edwards, 218.

125 Murray, Edwards, 218.

126 Jonathan Edwards. A Narrative of Surprising Conversions. London 1965, 45.

127 Vgl. Gerhard Tersteegen, Leben Heiliger Seelen. Bd.1. Lahr-Dinglingen 1953, 195: Tersteegen berichtet in seiner Lebensbeschreibung Johannes Taulers, des großen Mystikers, der auch auf Luther beachtlichen Einfluß hatte: „Während der Predigt rief ein Mensch laut aus: ‘Es ist wahr!’ und fiel im Augenblick wie tot zur Erde nieder. Ein anderer rief dann zum Prediger: ‘Hört auf zu reden, oder dieser Mann stirbt uns unter den Händen!’ Der Doktor [Tauler] aber antwortete: ‘Liebe Kinder, wenn der Bräutigam die Braut nimmt, so lasset sie Ihm!’ nach der Predigt fand man bei 40 Personen auf dem Kirchhof, die auch wie tot dalagen, weil sie die Fülle der Liebe, die durch seine Predigt in ihre Herzen ausgegossen war, nicht mehr ertragen konnten [kursiv, Autor.]“.

aus der Geschichte der Stadt, die auf eine lange Tradition konvulsiven Trainings zurückblicken kann, einen Anteil trägt aber auch die erfahrungsfreudige Natur Wesleys. Diese ist ein wichtiges Merkmal seiner Persönlichkeits-Struktur, die zusammen mit seinen politisch-integrativen Fähigkeiten als Führer der Methodisten einen „institutionell begrenzten Enthusiasmus“ innerhalb der methodistischen Bewegung begünstigt.

Nachdem er in seiner Frühzeit, geschockt durch die ungewöhnlichen Phänomene, diese zunächst kritisch bewertet, gewinnt mit der Zeit doch sein Erfahrungs-interessiertes Naturell die Oberhand, so daß er sukzessiv zu einer freundlicheren Einschätzung der Dinge gelangt. Seine Bewertung der konvulsiven Geschehnisse nimmt gleichermaßen an Komplexität zu und er kompensiert seine frühere Unentschlossenheit durch eine integrative Theorie, die das Ergriffen werden der Person durch den Heiligen Geist als das *opus proprium* der Erweckung charakterisiert. Die dämonisch-konvulsiven Ausbrüche auf der anderen Seite werden als das durch den Teufel gewirkte unvermeidliche *opus alienum* deklariert.

Nicht zuletzt die erschreckenden Erinnerungen an das Interregnum sind für Wesleys Zeitgenossen Anlaß, den Vorgängen in seinem Dienst überaus kritisch und ablehnend gegenüberzustehen. Keiner der anderen Erwecker muß sich mit Phänomenen ähnlicher Intensität auseinandersetzen. Wenn dennoch etwas passiert, neigen Wesleys Kollegen dazu, ihnen entgegenzuwirken und sie dem Teufel zuzuschreiben. Was sich dort ereignet, bereitet ihnen Furcht, schürt die alten Enthusiasmus-Ängste und läßt zudem eine biblische Grundlage vermissen.

Wegen des Auftretens der Pfingstbewegung und der Charismatiker sieht sich unsere Zeit erneut mit einem ähnlichen, wenn auch meist nicht so extrem in Erscheinung tretenden Phänomen konfrontiert. Anhand der Auseinandersetzung mit den Quellentexten sollten die Parallelen herausgearbeitet werden, um die Pfingstbewegung sowohl von ihren geschichtlichen Wurzeln her besser verstehen zu können, als auch Kriterien für den Umgang mit manchen ihrer Besonderheiten aufzuzeigen, um für die gegenwärtige Diskussion einen hoffentlich nützlichen Beitrag zu leisten.

„HISTORISCH-THEOLOGISCHE AUSLEGUNG DES NEUEN TESTAMENTS“

|| Projektbericht über eine neue Kommentarreihe

I.

Schon lange besteht der Wunsch nach einem „konservativen“ deutschsprachigen wissenschaftlichen Kommentar zum Neuen Testament. Suchten wir als Studierende in den 70er Jahren nach Alternativen zu den gängigen Hypothesen etwa in Einleitungsfragen, dann legte sich zunächst der Griff zum (dankenswerter Weise vom Calwer Verlag nachgedruckten) „alten Schlatter“ nahe oder zum noch älteren „Theologischen Kommentar zum Neuen Testament“, den Theodor von Zahn herausgegeben und teilweise selbst verfasst hatte. In diesen Geleisen bewegten sich gewiss auch einzelne (damals noch „neuere“) Kommentare, etwa der „Theologische Handkommentar“ mit den wertvollen Auslegungen von Walter Grundmann, der jetzt durch den Römerbriefkommentar von Klaus Haacker eine erfreuliche Fortführung erlebt hat, oder einzelne Auslegungen wie die der Pastoralbriefe von Joachim Jeremias im NTD, von Otto Michel in der Meyer'schen Reihe und anderen ebenfalls als „konservativ“ eingestuften Exegeten. Hier handelte es sich jedoch stets um Einzelbände, die noch dazu (freiwillig oder im Systemzwang) etliche kritische Hypothesen mitschleppten. Ansonsten gab es nur in der fremdsprachigen Literatur echte Alternativen, besonders im angelsächsischen und skandinavischen Raum, wochletzterer schon durch die Sprachbarriere schwer zu erschließen war und ist. In deutscher Zunge war lediglich die Rienecker'sche Kommentarreihe greifbar, die zwar im Blick auf die Auslegungs- und Verkündigungspraxis in vieler Hinsicht hilfreich war und ist, wissenschaftlichen Ansprüchen im akademischen Zusammenhang aber nur bedingt genügt und als kaum zitationsfähig galt, wollte man die Korrektoren nicht verärgern.

Nun bedürfen freilich die Stichworte „konservativ“ und „wissenschaftlich“ längst einer Erläuterung. Mit einer *wissenschaftlichen* Kommentarreihe meinen wir, dass die vorgelegte Auslegung wissenschaftlichen Anforderungen genügen soll. Das heißt vor allem, dass eine Entscheidung im Blick auf die Mehrzahl der vorliegenden Textvarianten getroffen sein muss, dass selbstverständlich der so erhobene Urtext in seiner Sprache auszulegen ist, dass die Auslegung methodisch nachvollziehbar sein muss, dass der erreichte Forschungsstand und die zurückliegende Forschungsgeschichte berücksichtigt sein muss, dass das Gespräch mit alternativen Auslegungen zu führen ist und dass Rückbezüge auf Quellen und Sekundärliteratur ausdrücklich nachgewiesen sein müssen.

Wir verstehen unter einer *konservativen Exegese* eine Auslegungsweise, die sich der kirchlich-exegetischen Tradition seit der Alten Kirche verbunden weiß, die in ihrer Methodik schwerpunktmäßig philologisch und historisch arbeitet, die behutsam und methodisch verantwortet mit den Texten umgeht und die nicht den Ehrgeiz hat, dass ihre Ergebnisse dem entsprechen, was theologisch oder gesellschaftlich gerade *en vogue* ist.

Damit ist über *hermeneutische Grundentscheidungen* zunächst bewusst noch nichts gesagt.

II.

Eine in dem beschriebenen Sinne „konservative“ Exegese gab und gibt es natürlich bis heute im großen Bereich der akademischen Theologie – selbst in den bewegten 70er Jahren. Diese Umbruchzeit war es, die der sog. „evangelikalen Bewegung“ zu einer Profilierung verhalf, etwa in dem inzwischen schon fast legendären „Lausanner Kongress“ im Jahr 1974. Hier entstand bei nicht wenigen Theologen das Interesse, der damals vorherrschenden kritizistischen Theologie, die im Kern das menschliche Bewusstsein zum entscheidenden Faktor im Auslegungsvorgang machte, eine nach ihrer Meinung der Heiligen Schrift angemessenere Alternative an die Seite zu stellen. Dies wiederum führte weltweit zur Gründung theologischer Arbeitskreise, in Deutschland des „Arbeitskreises für evangelikale Theologie“ im Raum der „Deutschen Evangelischen Allianz“. Tagungen und Konferenzen wurden abgehalten, einzelne Forscher veröffentlichten Bücher in diesem Sinne. Es dauerte aber noch etliche Jahre, bis sich in den theologischen Disziplinen Arbeitsgruppen konstituierten und mit der Arbeit begannen. Zu den ersten solcher Gruppen gehörte die „Facharbeitsgruppe Neues Testament“ (FAGNT). Sie arbeitete zunächst eher sporadisch und „zufällig“, indem bei den Treffen einzelne Mitglieder oder auch Gäste aus ihrer jeweiligen Arbeit referierten und ihre Thesen zur Diskussion stellten. Im Kreis dieser Theologinnen und Theologen entstand Anfang der 80er Jahre die Idee, verstärkt an gemeinsamen Projekten zu arbeiten. Erstes sichtbares Ergebnis sind die beiden vorgelegten Bände des Methodenbuchs „Das Studium des Neuen Testaments“. Schon lange vorher aber wurde im Gespräch mit dem R. Brockhaus-Verlag eine Konzeption für eine Kommentarreihe zum NT erstellt, wurden Mitarbeiter angefragt. Leider aber versickerte das Unternehmen aus verschiedenen Gründen nach einiger Zeit, bis es Mitte der 90er Jahre eine Wiederbelebung erfuhr. Ein dreiköpfiges Herausgeberteam, bestehend aus dem damaligen Leiter des FAGNT, Prof. Dr. Eckhard Schnabel (jetzt Chicago), Prälat Prof. Dr. Gerhard Maier und Dr. Heinz-Werner Neudorfer (damals beide Tübingen), entstand und nahm seine Arbeit auf. Die Grundkonzeption wurde überdacht und verändert, Mitarbeiter wurden angesprochen. Die Reihe sollte sowohl einen konservativ-evangelikalen Beitrag zur exegetischen Diskussion leisten als auch für Verkündigerinnen und

Verkündiger in der praktischen kirchlichen Arbeit eine Hilfe anbieten. Vom wissenschaftlichen Niveau her sollte das Werk zwischen NTD und EKK angesiedelt sein.

III.

Wie jedermann weiß, handelt es sich auch beim AfeT nicht um eine vollkommen homogene Gruppe von Theologinnen und Theologen. Es gibt natürlich eine breite gemeinsame geistliche und theologische Basis innerhalb der Evangelischen Allianz, aber eben doch auch erkennbare Unterschiede, auch im Bereich der Schriftauslegung. Eine gemeinsame hermeneutische Grundlinie der Mitarbeiter musste also formuliert werden. Dies geschah durch die Herausgeber unter Einbeziehung des FAGNT in einem Papier zur „Zielsetzung“ der Reihe. Darin heißt es u. a.:

„Die Heilige Schrift ist von Menschen geschriebenes Gotteswort. Weil man die Einheit von Gotteswort und Menschenwort nicht voneinander trennen kann, ist das Verstehen von Gottes Wort unabtrennbar verbunden mit dem Verständnis dessen, was die biblischen Schreiber in ihrer konkreten Situation sagen wollten. ... Die Auslegung der Bibel als Heilige Schrift ist Dienst in der Gemeinde und für die Gemeinde. Auch wenn die geplante Kommentierung des Neuen Testaments keine explizite homiletische Ausrichtung hat, weiß sie sich dem Ziel verpflichtet, der Gemeinde Jesu Christi für ihren Glauben und ihr Leben im 21. Jahrhundert Orientierung und Weisung zu geben und Fragen des praktischen Glaubensvollzugs in der säkularen Moderne klären zu helfen. ... Die Kommentarreihe will mit wissenschaftlicher Gründlichkeit die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer literarischen Eigenart, im Hinblick auf ihre historische Situation und mit betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen erläutern und verständlich machen. Dabei sollen neben den traditionellen auch neuere exegetische Methoden und Forschungsergebnisse berücksichtigt werden. ... Der Kanon Alten und Neuen Testaments schließt die Überzeugung von der Einheit der Bibel als Gottes Wort ein. Diese Einheit ist infolge des Offenbarungscharakters der Heiligen Schrift vorgegeben und braucht nicht erst hergestellt zu werden. Die Autoren legen deshalb das Neue Testament mit der Überzeugung aus, daß die biblischen Schriften vertrauenswürdig sind, und daß Sachkritik im Sinn einer eigenmächtigen Erhebung über die Aussagen der biblischen Zeugen ausgeschlossen ist. Wo Aussagen der biblischen Autoren mit außerbiblischen Nachrichten in Konflikt stehen oder innerhalb der biblischen Aussagen Spannungen beobachtet werden, sind Klärungsversuche legitim, ja notwendig; künstliche Harmonisierung, die antike literarische Gepflogenheiten mißachtet, vergewaltigt jedoch den Text. ... Alternative Auffassungen sollen stets sachlich, fair und in angemessener Ausführlichkeit dargestellt werden. Hypothesen sind immer als solche zu kennzeichnen und dürfen nicht als Tatsachen dargestellt werden, auch

wenn sie weite Zustimmung gefunden haben sollten. Offene Fragen müssen nicht um jeden Preis entschieden werden. Die Auslegung sollte auch für den brauchbar sein, der zu einem anderen Ergebnis kommt. ... Die Autoren schließen sich der reformatorischen Überzeugung an, daß alle theologischen und kirchlichen Traditionen der Autorität der Heiligen Schrift unterzuordnen sind. Unfehlbar ist die Heilige Schrift, nicht die eigene Tradition oder Meinung. Die Überzeugung, daß die Bibel norma normans der christlichen Bekenntnisse und der kirchlichen Praxis ist, soll nicht nur Lippenbekenntnis sein, sondern findet ihren Niederschlag gerade in der Auslegung der Bibel."

Ursprünglich hatten die Herausgeber die Hoffnung, das Gesamtwerk bis etwa 2010 vorlegen zu können. Dieser Zeitplan hat sich zwischenzeitlich als unerfüllbar erwiesen. Als erste Bände sollen im Jahr 2003 die Auslegung des Galaterbriefs und die Pastoralbriefe erscheinen.

Buchinformation¹

Verantwortlich für folgende Gebiete:

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

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

Altes Testament

1. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Fritz Laubach. *Das erste Buch der Chronik*. Wuppertaler Studienbibel AT. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Pb., 280 S., DM 36,-

Das Buch 1. Chronik gehört zu den eher selten beachteten Büchern des Alten Testaments. Der hohe Anteil an Listen verschreckt manchen Bibelleser und Ausleger, auch scheinen manche Geschichtsereignisse, die neben 1,2 Chr auch in 2 Sam und 1,2 Kön berichtet werden, dort leichter zugänglich. Es ist das Verdienst von Laubach, mit diesem Kommentar einen wichtigen Beitrag zu leisten, dass 1. Chronik wieder neu in den Blick des Bibellesers und Auslegers kommen kann.

Der Einleitungsteil ist denkbar kurz gehalten. Auf gerade einmal zwölf Seiten wird eine kurze Einführung in die historischen und theologischen Fragen zu Chronik gegeben. Hier können wichtige Fragen zum Verständnis von Chronik aber nur angerissen werden, manches bleibt verkürzt.

Ein offenkundiger Mangel der Einleitung, mit Konsequenzen auch für den Kommentarteil ist, dass der Aufbau des Buches zwar mittels einer detaillierten Kapitelübersicht aufgezeigt wird, der literarischen Gestalt des Buches, dem Aufbau also und der Struktur, damit auch dem Charakter der Literatur, wenig Beachtung ge-

¹ Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 15 (2001) rezensiert.

schenkt wird. Ebenso knapp ist die Auseinandersetzung mit der für die Auslegung von Chronik so wichtigen Frage des Kanons und der innerbiblischen Exegese. Gerade die Tatsache zweier großer Geschichtsberichte, Samuel-Könige und Chronik, die dieselbe Epoche behandeln, macht es nötig, auf die Unterschiede im Geschichtsverständnis und der Geschichtsschreibung einzugehen. Die Auslegungsgeschichte und die Diskussion um das Chronistische Geschichtswerk werden in der Einleitung nicht angesprochen.

Die Stärke des Kommentars liegt in der Behandlung der Listen (1 Chr 1-9; 23-27). Es gelingt Laubach, sowohl in der kurzen Einleitung als auch im Kommentarteil, die großen Linien aufzuzeigen, ohne sich dabei in Details zu verlieren. Eine der begründeten Grundannahmen Laubachs ist, dass den ursprünglichen Lesern der Listen die Ereignisse, die sich mit den Namen in den Listen verbinden lassen, bekannt waren. Laubach verwendet große Mühe darauf, die innerbiblischen Parallelen und Verbindungen aufzuzeigen. Bei Spannungen und Unstimmigkeiten in den Listen werden kurz verschiedene Lösungsmöglichkeiten aufgezeigt, ohne sich lange an diesen Problemen aufzuhalten. Eine Harmonisierung mit Berichten an anderer Stelle des AT wird nicht erzwungen. Allerdings ist es ein nicht unproblematisches Vorgehen, bei Dissonanzen in den verschiedenen Berichten und Listen auf die Verwendung unterschiedlicher Quellen durch den Autor und die Rezeptionsgeschichte der Quellen zu verweisen. Hier wäre es für den Leser des Kommentars hilfreich, wenn eine Harmonisierung nicht möglich erscheint, eine auch theologisch befriedigende Antwort auf die Frage der Widersprüchlichkeit zu liefern.

Der Kommentar zu den Geschichtsberichten (1 Chr 10-22; 28-29) bleibt eng am Text und ist im Großen und Ganzen solide, gut verständlich und auf das Wesentliche beschränkt. Die Parallelberichte aus 2 Sam und 1 Kön werden eher selten angeführt, und wenn, dann um Hintergründe und zusätzliche Informationen über Ereignisse anzuführen. Es ist zu fragen, ob nicht die Bedeutung des Geschichtsberichtes der Chronik gemindert wird, wenn die Berichte daraus nicht hinterfragt und ohne Auseinandersetzung mit den Unterschieden in der Geschichtsschreibung, aus den Paralleltexten in 2 Sam und 1 Kön ergänzt werden. Wenn man davon ausgeht, dass der Verfasser der Chronik diese nicht berichteten Einzelheiten und Begebenheiten als bekannt voraussetzt, ist es zwar hilfreich, dem Leser des Kommentars diese Informationen auch zu geben, es müsste aber deutlich herausgearbeitet werden, dass und warum Chronik literarisch eigenständig ist.

Der Text wird in großen Linien ausgelegt, der Kommentar ist gut lesbar und flüssig geschrieben. Auseinandersetzungen mit Details der Exegese, der Syntax, der Erzählstruktur, Fragen der Wortbedeutung und die Darstellung von, auch für die Theologie von Chronik, zentralen Begriffen bleiben aber eher selten. Der Umfang des Werkes zwingt hier zu mancher Lücke. Die Themen, die nach Laubach für Chronik von zentraler Bedeutung sind (Gottes Zusage an David, Jerusalem als erwählte Stadt und der Tempel als Stätte der Gegenwart Gottes, so S. 29) werden im Kommentarteil zwar herausgearbeitet, gerade hier aber hätte ein Vergleich mit 2 Sam und 1 Kön so-

wie ein Aufweisen der Bedeutung dieser Themen an der literarischen Struktur von 1 Chr ihre Bedeutung unterstrichen. Der für die Theologie von Chronik bedeutsame Begriff der *Ruhe* wird kaum beleuchtet (vgl. S. 225, 227).

Eine zentrale Frage zur Geschichtsdarstellung in Chronik ist die Behandlung der Schattenseiten im Leben zentraler Figuren, so die z.T. fehlende Erwähnung der Sünden Davids in 1 Chr. Hierzu macht Laubach in der Einleitung widersprüchliche Aussagen (S. 20; 29). Die fehlende Erwähnung des Ehebruchs des David mit Bathseba wird dann zwar im Kommentar vermerkt (s. S. 203f), eine Antwort auf die Frage nach dem Grund des Schweigens des Geschichtsschreibers wird aber nicht geboten (vgl. S. 204, Anm. 628). Die Problematik verschärft sich S. 210f, wo die Auseinandersetzung mit der Schuld Davids bei der Volkszählung, denn diese wird in aller Breite berichtet, ebenso denkbar knapp ist. Der Leser des Kommentars bleibt bei der Behandlung dieser Fragen unbefriedigt. Wenn vom Autor kein eigener Lösungsansatz geboten werden soll, wäre doch zumindest eine kurze Darstellung der Diskussion wünschenswert. Der von Laubach in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff der „fortschreitenden Entfaltung der Offenbarung“ (S. 212f) zur Auflösung einer durch Varianten in den Berichten aus 2 Sam und 1 Chr gegebenen Spannung müsste erläutert werden.

Manche 'christologischen' Aussagen am Ende eines Abschnitts scheinen z.T. gewagt und eher typologisch und allegorisierend, andere dagegen sind hilfreich und sachlich begründet (S. 146, 152, 156, 189). Es ist zu fragen, ob der Leser immer in der Lage ist, hier richtig zu werten, oder ob mehr Sorgfalt und Verantwortung des Autoren beim Aufzeigen von heilsgeschichtlich bedeutsamen Linien einzufordern wäre.

Dem Autor gelingt mit diesem Kommentar, was er im Vorwort zu seinem Ziel erklärt, nämlich die Vertrauenswürdigkeit des Geschichtsberichtes der Chronik aufzuzeigen, und damit „... das Vertrauen auf Gottes Wort und in seine Führung stärken und ... [den] Blick für Gottes Heilsgedanken [zu] weiten.“ (S. 17). Der Gemeinde wird mit diesem Kommentar ein solides Hilfsmittel zum Verständnis und zur Auslegung von 1. Chronik in die Hand gegeben.

Jens Pracht

Markus Witte. *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*. BZAW, Bd. 265. Berlin; New York: de Gruyter, 1998. 388 S., DM 198,-

Bei der Arbeit handelt es sich um eine 1997 von der Uni Marburg angenommene, überarbeitete Habilitationsschrift. Witte wurde bekannt durch seine Dissertation zum dritten Redegang Hiobs (Hi 21-27) und zur Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW, Bd. 230, 1994); philologische Anmerkungen zu diesem dritten Redegang

erschienen 1995 (BZAW, Bd. 234).

Angesichts der Bücherflut zu Gen 1-11 setzt sich Witte das hohe Ziel „einen weiterführenden Beitrag zur gegenwärtigen Pentateuchforschung zu liefern“. Er beginnt mit einem forschungsgeschichtlichen Überblick (S. 1-52), in dem er sich darauf konzentriert, wie mit dem Phänomen der Endredaktion der Urgeschichte umgegangen wurde. Ein „Endredaktor“ im eigentlichen Sinn sei zum ersten Mal bei Jean Astruc greifbar, der 1753 in seinen *Conjectures* Mose als einen Kompilatoren von vier selbstständigen Erzählfäden beschreibt. In den Entwicklungen bis zum Ende des 19. Jh.s werde die Endreaktion ganz unterschiedlich gewürdigt, mal hochgeschätzt, dann wieder verkannt. Seit Wellhausen habe sich dann vor allem die Annahme einer priesterlichen Redaktion durchgesetzt. Als Exponenten einer nicht-priesterlichen (weisheitlichen) Redaktion werden J. Blenkinsopp und E. Otto angeführt sowie abschließend Vertreter einer „neutralen“ Redaktion, die die theologisch mehrstimmigen Quellen konserviert und (unkritisch) nebeneinander gestellt habe (entsprechend einer Evangelienharmonie). Da in der Urgeschichte (bzw. in der ganzen Genesis) kein deuteronomistischer Einfluss auszumachen sei (S. 47 Anm. 8), ist kaum etwas über die Darstellung einer deuteronomistischen Endredaktion des Pentateuchs (und der Frühdatierung der „Priesterschrift“) zu lesen, die sich in den letzten Jahren aber zunehmender Beliebtheit erfreut. Der Überblick liest sich hervorragend und schlägt sinnvolle Schneisen in das Dickicht kritischer Meinungen.

Der Forschungsgeschichte schließt sich in einem zweiten Kapitel eine redaktionsgeschichtliche Analyse der Urgeschichte an (S. 54-229), die die voredredaktionelle „priesterliche“ und die voredredaktionelle „jahwistische“ Schicht sowie die endredaktionellen Brücken und Erweiterungen in Gen 1,1-11,26 untersucht. Witte schreibt dem Endredaktor folgende Verse zu: 2,1.4a.7b.9b-15; 3,18b.22.24; 4,22b.25-26; 6,1-4; 7,1b.3.8-9.10b.16; 8,7; 9,20-27 (z.T.); 10,8-19 (z.T.). 21.24.25-30; 11,1-9.10b; hinzu kommt noch eine Anzahl kleinerer Versteile oder einzelner Worte, so z.B. auch die Bildung des Doppelnamens „Jahwe Elohim“.

Im dritten Kapitel wird die Theologie der Endredaktion (S. 231-286) noch stärker synthetisch herausgearbeitet (S. 287-331), indem einzelne Aspekte des Gottes- und Menschenbildes und des Heilsverständnisses anhand des Endredaktors der Urgeschichte dargestellt werden. Breiten Raum nehmen dabei die angeblichen Hinweise auf Zion und den Tempel als Heilstätte ein. Im Anschluss an M. Görg wird in Gen 2,10-13 der Fluss Pischon mit dem Nil identifiziert, der Gihon mit der Gihonquelle am Fuße des Tempelberges. Das Ziel des Endredaktors sei es, mit dem Tempel einen „Ersatz“ für den Garten Eden zu bieten (S. 264-268). Noah werde als ein Gerechter beschrieben, dem durch seine Stellvertretung die Rolle eines Heilmittlers zukomme (S. 283-286), usw. Bei den angeführten Beispielen stellt sich jedoch die Frage nach einer Überinterpretation, die nicht zuletzt auf die Spätdatierung der Endredaktion zurückgeführt werden kann.

Schließlich wird der Endredaktor im vierten Kapitel in der Literatur- und Theologiegeschichte des AT eingeordnet. In der Endredaktion werden die priesterlichen,

(spät)deuteronomistischen und spätprophetischen Traditionen vorausgesetzt, sie selbst aber sei als „*Redaktion und Komposition im Geist der späten Weisheit*“ zu charakterisieren und zeitlich wohl (wie auch Gen 14, zu dem es enge theologische Parallelen gebe) *nach* der Pentateuchredaktion am Ende des 4. Jh.s v. Chr. anzusetzen (S. 329, 47). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 335-372) sowie Stellen- und Autorenregister (S. 373-388) beschließen den Band. Es finden sich kaum Errata: Auf S. 18 Z. 3 ist das Anführungszeichen überzählig und im Autorenregister wird unter Clines auf S. 262 statt auf S. 261 verwiesen.

Witte sieht die Urgeschichte als völlig selbstständige Komposition neben der Patriarchengeschichte (S. 48) (gegen Clines, Houtman, Tengström u.a.). Als die „eigentliche“ Urgeschichte fasst er Gen 1,1-9,29 auf, die in die Blöcke „Schöpfung“ (1,1-4,26), „Adamtoledot“ (5,1-6,8) und „Flut“ (6,9-9,29) zerfalle und sich als ganze von der „Zwischenzeit“ 10,1-11,26 abhebe, die bereits zur Völkergeschichte 11,27ff überleite (S. 49-51).

Sein hoch gestecktes Ziel eines eigenständigen Beitrags zur Urgeschichte wird sicherlich erreicht. Stets weist Witte sich als gut belesen aus, der die Literaturfülle souverän beherrscht; Fußnoten nehmen oft die halbe Seite ein. Eine derart detaillierte redaktionsgeschichtliche Untersuchung und vor allem theologiegeschichtliche Verortung der Endredaktion der Urgeschichte stand bisher aus. Selbst wenn man Wittes redaktionsgeschichtlichen Ansatz nicht teilt, kann man die vielen philologischen Anmerkungen und die theologischen Aussagen über die Intention der Endredaktion mit Gewinn lesen. Von den großen Umbrüchen in der Pentateuchforschung weiß Witte durchaus (z.B. S. 16), bleibt aber im Paradigma der klassischen Pentateuchkritik. „Holistische“ Entwürfe zur Einheit wie z.B. von D.J.A. Clines, P.D. Miller, G.J. Wenham oder R.N. Whybray werden gleich auf S. 1 in Fußnote 3 (auf die dann immer wieder verwiesen wird) abgetan, da sie lediglich thematisch, aber nicht strukturell oder literarisch interessiert seien. Hier gibt es in der Tat für Evangelikale ein weites Betätigungsfeld, will man in der Pentateuchforschung nicht völlig abhängen.

Walter Hilbrands

Hansjörg Bräumer. *Das zweite Buch Mose. 2. Teil: Kapitel 19-40*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. Geb., 400 S., DM 58,-

Ein allgemeinverständlicher, bibeltreuer Kommentar zu Exodus ist seit langem ein Desiderat. Diese Lücke versucht Hansjörg Bräumer, Vorsteher der Lobetalarbeit, einer diakonischen Einrichtung in Celle, nun mit dem zweiten Exodusband zu schließen. Damit ist auch der Pentateuch in dieser Reihe komplett. Den 370 Seiten umfassenden Kommentar sind am Anfang eine ausführliche Gliederung und ein Abkürzungsverzeichnis beigegeben. Am Ende folgt eine elfseitige Bibliografie, die um-

fangreicher ist als in den meisten Kommentaren dieser Reihe.

Wie gewohnt, steht am Anfang der Auslegung eine eigene Übersetzung, gefolgt von einer meist versweisen Erklärung, die zuweilen auch thematisch vorgeht. Besonders ausgeprägt ist dies beim Dekalog.

Bräumer ist besonders bemüht, den theologischen Gehalt der jeweiligen Texte herauszustellen. Dies ist für den Bibelleser hilfreich, weil dadurch die theologische Dimension der Bibel verdeutlicht wird. Hier ins Detail zu gehen, würde eher verdunkeln als erhellen. Das Ziel, das Bräumer mit seinem Kommentar verfolgt, ist also aller Ehre wert. Beispielhaft für die theologische Zielsetzung sind die Ausführungen über das Altargesetz (Kap. 20,22-26). Dort (S. 167-169) wird das Ergebnis zunächst in zwei Thesen zusammengefasst: 1. „Ordnet mir nichts bei!“ [V. 23]. 2. „Opfer nicht wie die anderen Völker!“ [VS. 24-26]. Die zweite These wird dann in fünf weiteren Sätzen entfaltet. Diese orientieren sich an der Abfolge des Textes: V. 24: keine Altäre auf den Höhen, um sich Gott zu nähern; Opfer gekennzeichnet durch das Fürwort „dein“; Gott ist nicht an einen Ort gebunden; V. 25: keine Altäre aus behauenen Steinen; V. 26: Sexualität aus dem Gottesdienst ausgeschlossen. Diese Aussagen bestimmen dann auch die Exegese. Das ist lehrreich für den Bibelleser.

Um den theologischen Sinn zu verdeutlichen, fügt Bräumer gern Zitate aus der angeführten Literatur ein. So bezieht er sich häufig auf das *Theologische Wörterbuch zum AT*. Auch andere (exegetische) Literatur findet in häufigen Zitaten ihren Niederschlag. Dabei geht Bräumer eklektisch vor. Sein Kommentar ähnelt dann häufig einem Kompendium sinnreicher Worte. So finden sich beispielsweise auf S. 70 in der Auslegung des Sabbatgebotes in 5 Zeilen 4 Zitate. Manchmal werden ganze Sätze als Reminiszenzen aneinander gefügt (z.B. Seite 71 zu Kap. 20,10a). Dokumentiert ist die fleißige Verwendung schöner Zitate und Bezugnahmen in 2504 Fußnoten, die in aller Regel jeweils schlicht die Referenz bringen. Etwaige Anmerkungen, die man gewöhnlich im Apparat findet, sind hier also im Haupttext zu lesen. Wer goldene Worte für Verkündigung oder Lehre sucht, wird hier gewiss fündig werden.

Einen Schwerpunkt der Auslegung bildet der Dekalog; sie nimmt ein Drittel des Kommentars ein, nämlich 125 Seiten. Ob das berechtigt ist, darf angesichts einer angekündigten gesonderten Veröffentlichung (S. 36, Anm. 143) wohl mit Recht angezweifelt werden. Obwohl mit Lust und Interesse gelesen, hatte der Rezensent am Ende den Eindruck, eher ein Kompendium der Ethik als eine Exegese des Textes studiert zu haben. Der Übergang zwischen Interpretation und Anwendung ist fließend.

Diese Art der „Exegese“ behandelt manche Fragen des Textes nicht. Als Beispiel soll wiederum das Altargesetz (Kap. 20,22-26) dienen. Zwei Fragen stellen sich allein zur Übersetzung des Textes (S. 166): Kann man V 23a einfach mit „Ordnet mir nichts bei!“ übersetzen? Ist die Wiedergabe in V 24 mit „An jedem Ort“ (= der Gottesoffenbarung) statt mit „am ganzen Ort“ (= des Sinai) ohne jegliche Diskussion hinzunehmen, obwohl die Geschichte des Kultus im AT wesentlich damit zusam-

menhängen kann? Diese Probleme werden nicht einmal angesprochen, obwohl sie für das Verständnis dieses Textes grundlegend sind.

Noch ein Wort zur verwendeten Literatur: Trotz des elfseitigen Literaturverzeichnisses fehlen einige wichtige neuere Beiträge, wie z.B. die Exodus-Kommentare von Childs [!] und Houtman (verzeihlich, weil bis dahin nur in Holländisch verfügbar). Zum Dekalog wäre noch auf die Arbeit von Schmidt u.a. hinzuweisen. Studien, die sich mit der Struktur des Bundesbuches befassen (Otto; Osumi; Schwienhorst-Schönberger; Marshall), oder das profunde Werk von Houtman (*Das Bundesbuch*) kommen nicht vor.

An Druckfehlern ist wenig zu verzeichnen. Aufgefallen sind derer drei: S. 39, 4. Zeile von unten: die hebräische Umschrift von *anoki*; S. 166, letzte Zeile: Anführungsstriche falsch gesetzt; S. 400, zu Wiefel: Theologischer *Handkommentar*.

Resümee: Bräumer hat einen Kommentar vorgelegt, der für den Bibelleser eine Fundgrube des Wissens ist. Jedoch ist die eigene Arbeit am Text von Kommentaren grundsätzlich und auch von diesem nicht zu ersetzen.

Klaus Riebesehl

Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen. Hrsg. von Timo Veijola. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Bd. 62. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 296 S., DM 74,-

Das Deuteronomium wird in jüngster Zeit und besonders in den letzten Jahren intensiv diskutiert – allein drei große wissenschaftliche Kommentare sind für das deutschsprachige Publikum in Vorbereitung oder im Erscheinen. Dieser Sammelband mit zehn deutschsprachigen Aufsätzen legt ein beredtes Zeugnis davon ab. Er geht auf ein Symposium vom 2.-4. Oktober 1995 in Finnland zurück. Teilnehmer waren sechs Deutsche, ein Österreicher und drei Finnen. Den Aufsätzen ist in der Regel eine Bibliografie beigegeben. Am Ende findet sich ein ausführliches Stellenregister. Die Beiträge sind nach Verfassernamen geordnet. Fast alle befassen sich mehr oder weniger mit literarkritischen oder redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen. Eine Ausnahme bildet der Aufsatz von *Anneli Aejmelaeus*, „Die Septuaginta des Deuteronomiums“ (S. 1-22), der sich dem textkritischen Wert der Septuaginta für das Dtn widmet. Sie kommt zu der Einschätzung, dass der Übersetzer „in quantitativer Hinsicht vorsichtig“, in „qualitativer Hinsicht [jedoch] relativ frei“ gewesen sei (S. 12f.). Der Vergleich mit Qumranfragmenten an den Stellen wo die LXX vom MT abweicht, legt den Schluss nahe, dass die LXX allgemein bei Abweichungen eine andere hebräische Vorlage hatte. Das steigert natürlich den textkritischen Wert der LXX zum Deuteronomium ungemein. Man muss dann von Fall zu Fall entscheiden, welcher Text ursprünglicher ist, die LXX oder der MT.

„Literaturgeschichtlich“ werden „Redaktionen“ allgemein als „Fortschreibung“ ei-

nes vom „Redaktor“ konservativ bewahrten „Nukleus“ verstanden. Wegweisend in dieser Frage ist der Aufsatz von *Norbert Lohfink*, „Fortschreibung? – Zur Technik der Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18“ (S. 127-171). Er behandelt zunächst Dtn 12, den *locus classicus* der „Literarkritik“ im Dtn mit dem Ergebnis, dass der (auch von ihm) vermutete älteste Text (VV 13-19) schwerlich ein „Zentralisationsgesetz“ sei und dass man darüber hinaus kaum den „ursprünglichen Zentralisationstext“ ermitteln könne (S. 140-142). Als Modell für eine mögliche „Fortschreibung einer Vorlage“ nimmt er die Sklavengesetze in Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18. Dabei bildet (nicht nur seiner Meinung nach) die Bundesbuchfassung die „Vorlage“ für die Deuteronomiumsfassung. Hier seien also zwei Ausgaben desselben Textes tatsächlich einmal vorhanden. Könnte man aber literarkritisch auf die Bundesbuchfassung zurückschließen? Lohfink verneint dies vehement. Im Dtn ist nämlich mit eigener Intention umgeordnet, ausgelassen und neuformuliert worden (S. 165f.). Im Grunde legt er (was er nicht möchte) damit der „Literarkritik“ im Sinne einer „Fortschreibung“ die Axt an die Wurzel. Denn wenn die Analyse bei kontrollierbaren Texten nicht funktioniert, dann glaubt man ihr bei nicht-kontrollierbaren vielleicht nur deshalb, weil das Ergebnis nicht falsifiziert werden kann.

Weiterführendes bringt auch der Wiener *Georg Braulik*, „Weitere Beobachtungen zur Beziehung zwischen dem Heiligkeitgesetz und Deuteronomium 19-25“ (S. 23-55). Gewöhnlich betrachtet man das „deuteronomische Gesetz“ (Dtn 12-26) als vom sogenannten „Heiligkeitgesetz“ (Lev 17-26) abhängig. Braulik behauptet für Dtn 19-25 eine umgekehrte Folge: es fuße auf Lev 17-25 [!]. Beispielhaft führt er seine Untersuchung an Lev 20,10/Dtn 22,22; Lev 20,11/Dtn 23,1 und Lev 25,35-38/Dtn 23,20f. durch. Sein Ergebnis: „Der deuteronomische Kodex entwickelt aus einer Sozialgesetzgebung für Arme im Heiligkeitgesetz den Gesellschaftsentwurf einer geschwisterlichen Welt, in der es überhaupt keine Armen mehr zu geben braucht.“ (S. 51). Die in der Forschung so bequeme Abfolge der „Rechtsbücher“ „Bundesbuch“ → „deuteronomisches Gesetz“ → „Heiligkeitgesetz“ („P“) ist damit aufgebrochen, sicherlich ein Schritt in die richtige Richtung.

Neben Lohfink und Braulik, die gemeinsam einen Kommentar erarbeiten, ist auch der Münchner (damals noch Mainzer) Gelehrte *Eckart Otto* mit Vorarbeiten zu einem Deuteronomium-Kommentar befasst. Sein Aufsatz trägt den vielsagenden Titel „Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen“ (S. 196-222). Darin möchte er nachweisen, dass Dtn 4,1-40 von der Hand des „Redaktors“, der das Dtn schlussendlich dem Pentateuch einverleibte, stammt. Somit wäre Dtn 4 einheitlich, allerdings sehr spät (S. 221). Otto bestimmt den literargeschichtlichen Werdegang, einmal von seiner innerdeuteronomischen Seite betrachtet, der zu Kap. 4,1-40 führt, wie folgt: Dtn 5 werte das dtn Gesetz (Kap. 12-26) gegenüber der Horeboffenbarung ab, was von Dtn 29,1-30,10 ins Gegenteil verkehrt werde, woraufhin Dtn 4,1-40 wiederum Kap. 29f. korrigiere (S. 214f.). Das dtn Gesetz sei für Kap. 4 nicht länger Offenbarung Gottes (S. 216). Vorausgesetzt ist bei dieser Vorgehens-

weise, dass man die jeweiligen Kapitel 4 und 5 und 30f. unabhängig voneinander lesen muss, um auf diesem Wege etwas über die Intentionen der verschiedenen Autoren zu erfahren. Wer diese Voraussetzung wie der Rezensent nicht teilt, wird den Ausführungen schwerlich zustimmen können. Wenn man Texte isoliert betrachtet sagen sie nämlich etwas anderes, als wenn sie zusammen und synchron aufeinander bezogen liest.

Aus Platzgründen können leider nicht alle Beiträge besprochen werden. Deshalb seien sie hier noch verzeichnet: *Jan Christian Gertz*, „Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalender“ (S. 56-80); *Siegfried Kreuzer*, „Die Exodustradition im Deuteronomium“ (S. 81-106); *Christoph Levin*, „Über den ‚Color Hieremianus‘ des Deuteronomiums“ (S. 107-126); *Martti Nissinen*, „Falsche Prophetie in neuassyrischer und deuteronomistischer Darstellung“ (S. 172-195); *Udo Rüterswörden*, „Das Böse in der deuteronomischen Schultheologie“ (S. 223-241); *Timo Veijola*, „Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium“ (S. 242-276).

Klaus Riebesehl

Klaus Seybold. *Studien zur Psalmenauslegung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 319 S., DM 74,-

In der Psalmeninterpretation hat es in den letzten beiden Jahrzehnten eine Reihe neuer Forschungsansätze gegeben. Klaus Seybold gehört zu denen, die daran ihren Anteil haben. In diesem Sammelband sind eine Reihe von Aufsätzen zusammengestellt, die etwas von der Entwicklung nachzeichnen. Von den zwanzig Aufsätzen waren fünf bisher unveröffentlicht. Es handelt es sich um Untersuchungen zu Ps 29 und Ps 76, sowie eine Predigt über Ps 127, 1. Außerdem findet sich hier eine Einordnung und Interpretation des Fragmentes 11QP^s 17,9-15 und eine Skizzierung von Psalmen im Hiobbuch. Die anderen Aufsätze waren bereits früher an verstreuten Orten erschienen. Drei Aufsätze (S. 9-74) skizzieren die Entwicklung der Psalmenforschung seit den 70er Jahren einschließlich einer Kurzrezension der in diesem Zeitraum erschienenen Psalmenkommentare. Des weiteren finden sich Einzelstudien zu Ps 16 (Weg des Lebens), Ps 58 (Neuer Anlauf zum Verständnis), Ps 62 (Zeugnis eines Verfolgten), Ps 90 (Zu den Zeitvorstellungen), Ps 104 (die Schlussnotiz als Schlüssel), Ps 141 (Neuer Anlauf zum Verständnis) und zum Kontext von Hab 2,4. Zwei Aufsätze befassen sich mit Aspekten von Psalmengruppen, einer zu den Wallfahrtspsalmen (S. 208-230), der andere zu Asaphpsalmen (S. 231-243). Ein weiterer Aufsatz diskutiert unter dem Titel „Reverenz und Gebet“ die Wendung $\text{פְּנִימָה לְהַלְלֵהּ}$ (Ps 45,13; 119,58), ein anderer die Vorgeschichte der liturgischen Formel „Amen“. Unter der Überschrift „In der Angst noch Hoffnung!“ sind Überlegungen – persönliche Zeugnisse – zu den Pss 88, 11 und 23 weitergegeben.

Wer sich mit der Auslegung des Psalters befasst, wird für diese Zusammenfas-

sung von Aufsätzen in einem Band dankbar sein. Es ist zu erwarten, dass ein Autor, der so lange mit der Psalmenforschung vertraut ist, Wesentliches mitzuteilen hat. Dies trifft auch in manchen Aspekten zu. Bei den Einzeluntersuchungen störte den Rezensenten jedoch der immer wieder anzutreffende Ansatz bei der Quellen- und Schichtenkritik. Urteile wie „Ungereimtheiten“ (z.B. S. 112, 114, 115, 116), „Stilbruch“ (S. 115), „gedankenlose Verschreibung“ (S. 137), „zahlreiche Verschreibungen“ (S. 145), „Fugen und Sprünge“ (S. 161), „völlig unverständlich“ (S. 174) qualifizieren zunächst die vorhandenen Psalmen, um dann daraus entweder eine Textgeschichte zu rekonstruieren oder die Legitimation zu „Textverbesserungen“ abzuleiten. Dies erfolgt trotz des Wissens, dass Konjekturen „immer auf schwachen Füßen“ stehen (S. 159). Hier ist doch zu fragen, ob denn bei Psalmen als einer klassischen Art von Wiederverwendungsliteratur eine solche Textgenese überhaupt seriös beschrieben werden kann und ob man bei den Ergebnissen dann nicht doch nur den eigenen Vorurteilen wiederbegegnet.

Außerdem fragt sich, ob nicht die längst in der Psalmenforschung fruchtbar gewordene synchrone Interpretation nicht zu einer zurückhaltenderen Wertung Anlass genug geboten hätte. Es handelt sich bei den Psalmen doch um Texte, die seit Generationen eher dem poetischen Genre zugerechnet werden. Sollten diese damit nicht eher nach aspektiven Gesetzmäßigkeiten poetologisch statt mit abendländisch-perspektivischen Erwartungen auf logische Stringenz gelesen werden? Sind nicht gerade in gehobener und dichter Sprache sprachliche Spannungen Anlass zur intensiveren Auseinandersetzung und Interpretationsreichtum, die durch Glättung zerstört werden? Könnte es nicht sein, dass manche Verständnisschwierigkeiten daher rühren, dass wir heute bestimmte Anspielungen, Doppelsinnigkeiten nicht mehr kennen? Seit langem gehört z.B. die Beobachtung von Stichwortverknüpfungen zwischen benachbarten Psalmen, die gelegentliche Interpretation als Zwillingpsalmen, zu den Instrumentarien reicher Textwahrnehmung. Man fragt sich, warum dies bei Ps 103 und 104 als literarische Abhängigkeit interpretiert werden sollte (so S. 165). Der immer wieder durchschlagende Ansatz bei der Wahrnehmung der Psalmen nicht als ein poetisches Ganzes, sondern in einer nach der Logik abendländischer Leseerwartung rekonstruierten Textschichtung und Fragmentierung schwächt den dauerhaften Wert dieser Sammlung trotz mancher anregender Textbeobachtung wie z.B. die Darstellung der Zeithorizonte in Ps 90.

Herbert H. Klement

Christoph Rösel. *Die messianische Redaktion des Psalters: Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89**. Calwer Theologische Monographien A, Bd. 19. Stuttgart: Calwer, 1999. Pb., IX + 241 S., DM 98,-

Das vorliegende Werk wurde 1996 beim Fachbereich Evangelische Theologie der

Philipps-Universität Marburg als Dissertation eingereicht. Gegenstand der Untersuchung ist das Wachstumsstadium des Psalters zwischen der Entstehung der Teilsammlungen und seinem Abschluss in der Form, wie ihn die Masoreten überliefert haben. Als Grundlage dient die Bemerkung Rothsteins vom Ende des 19. Jahrhunderts, wonach der Redaktor der Pss 84–89 gleichzeitig für die Redaktion der Pss 2–89 zuständig und von einem messianischen Interesse erfüllt gewesen sei, sowie die aus gleicher Zeit stammende These Drivers, wonach der Psalter aus selbstständigen Teilsammlungen entstanden sei, die aus den Überschriften, Doppelüberlieferungen und dem Gebrauch des Begriffes מִלְכֹּלֵךְ erkannt werden könnten. Demgegenüber geht Rösel jedoch davon aus, dass „der Psalter ... als Sammlung gelesen werden will“, so dass „der einzelne Psalm ... gegenüber der Aussageabsicht der gesamten Sammlung zurück[tritt]“ (S. 92, s. auch S. 207-213).

Zunächst wendet Rösel neben literarkritischen v. a. redaktions- und traditionsge-schichtliche Fragestellungen zur Struktur des Psalters an, bevor er mit formkritischen Methoden die messianischen und königlichen Psalmen analysiert und die durch die redaktionsgeschichtliche Analyse gewonnenen Ergebnisse zu untermauern sucht. So erkennt Rösel in Pss 42–83* eine elohistische und eine nachelohistische jahwistische Redaktion, wobei z.B. die Überschriften auf die elohistische und der Großteil der *Jhwh*-Belege auf die jahwistische Redaktion zurückgingen. Er schließt, dass der elohistischen Sammlung (Pss 42–83*) eine David-Asaf-Sammlung (Pss 50*–83*) zugrunde gelegen habe, die dann durch einen Anhang (Pss 84;85;87*), eine Vorschaltung der Davidpsalmen (Pss 3–41*) und einen Rahmen (Pss 2*; 88/89*) ergänzt worden sei. In der folgenden Einzelanalyse aller neun die Wurzel נִשְׁחַח aufweisenden Psalmen kommt Rösel aufgrund formkritischer Überlegungen für Pss 2–89 zu dem Schluss, dass bis auf Ps 89, der als ganzes in die späte Exilszeit oder frühe Nachexilszeit zu datieren sei, die anderen messianischen Stellen, die zudem gehäuft in den Ergänzungen zur elohistischen Sammlung auftauchten, auf einen späteren Redaktor zurückgingen, der den König als Messias bezeichne. Die in den Überschriften zu zahlreichen königlichen Psalmen überlieferten Hinweise auf David seien von verschiedenen Redaktoren den ursprünglichen Psalmen entsprechend ihrem Inhalt hinzugefügt worden; auch das häufige לְדָוִד weise – in Anlehnung an Pss 51ff – auf David als Beter und nicht als Autor hin. Der letzte Redaktor habe schließlich in der nachexilischen Zeit die gesamte Sammlung als „davidisches Erbauungs- und Gebetsbuch“ (S. 213) zusammengestellt.

Die Untersuchung lässt allerdings einige Fragen offen, z.B. ob – wie Rösel konstatiert (S. 192) – die königliche oder messianische Redaktion tatsächlich für die gesamte Komposition von Pss 2–89 verantwortlich gemacht werden kann, wenn nur sieben Psalmen dieser ‚Sammlung‘ als messianische Psalmen gezählt werden. Nichtsdestoweniger verdient dieses Werk aufgrund der guten exegetischen Arbeit an den einzelnen Psalmen sowie der redaktionsgeschichtlichen Analyse der behandelten Psalmen als Teil der analysierten Psalmensammlung besondere Beachtung.

Wolfgang Bluedorn

Richard J. Clifford. *Proverbs: A Commentary*. OTL. Louisville, Kentucky: Westminster; John Knox, 1999. XVI + 286 S., US \$ 38,-, ca. DM 80,-

Richard J. Clifford ist Professor für Altes Testament an der Weston Jesuit School of Theology in Cambridge/Mass. Seine Gliederung des Sprüchebuches ist klassisch und orientiert sich vornehmlich an den biblischen Überschriften. Auch wenn sich viele Übereinstimmungen mit ägyptischer und mesopotamischer Weisheitsliteratur aufzeigen lassen, habe das bearbeitete Material durch seine jetzige Anordnung eine neue Bedeutung erhalten. Spr 1-9 zeichne sich z.B. durch die Polarität der personifizierten Weisheit („Frau Weisheit“) mit ihren Widersachern (Verführern, die „fremde Frau“ und „Frau Torheit“) durch einen Grad an Metaphorik aus, der den altorientalischen Paralleltextrn mit ihrer spezifischen Absicht fremd sei. Im Gegensatz zu den Vorlagen wenden sich die Sprüche an eine breite Zuhörerschaft von jung bis alt. Auch in der Kommentierung wird dem Vergleich mit außerbiblischer Spruchliteratur immer wieder Raum gewährt, wobei Clifford bedacht ist, das Genuine des biblischen Sprüchebuches herauszustellen. Eine Datierung der unterschiedlichen Sammlungen sei aufgrund linguistischer oder inhaltlicher Kriterien schwierig. Großer Bedeutung misst er der Überschrift 25,1 zu, der er entnimmt, dass Hiskias Männer Sprüche gesammelt und einer älteren Sammlung hinzugefügt haben. Zumindest die Sammlung 10,1-22,16 sei noch in (spät)monarchischer Zeit entstanden (stammt also nicht von Salomo); ohne Angabe von Gründen („perhaps the best course is to suppose ...“) wird Spr 1-9 nachexilisch datiert (S. 6).

Die Einzellexegese kommt insgesamt kurz weg und umfasst oft nur drei Zeilen pro Vers. Nur selten gibt es tiefergehende Beobachtungen zur Struktur von Abschnitten. In 10,1-22,16 wird kein Versuch unternommen, größere thematische Einheiten aufzuzeigen. Erfreulicherweise sind Versumstellungen, wie Clifford sie in 9,1-6.11.7-10.12-18 vornimmt, relativ selten; der kanonische Text ist Ausgangsbasis der Exegese. Das abschließende Akrostichon 31,10-31 versteht Clifford als Porträt einer idealen Frau und zugleich auf metaphorischer Ebene als Beschreibung von Frau Weisheit, da es verschiedene thematische Bezüge zu Spr 1-9 gebe und die beiden Frauengestalten dort ebenfalls diesen Doppelcharakter aufweisen.

Während der Arbeit am Kommentar, so berichtet Clifford im Vorwort (S. VII), sei ihm aufgegangen, dass nicht in erster Linie die traditionellen exegetischen Herangehensweisen (Philologie, Textkritik, altorientalischer Vergleich), sondern die Rhetorik den Schlüssel zum Verständnis des Sprüchebuchs liefert. Allerdings scheint es Schwierigkeiten bei der Vermittlung dieser Erkenntnis zu geben: Popkornartig werden zu den Versen syntaktische, semantische oder inhaltliche Anmerkungen geliefert, die für sich genommen gar nicht schlecht sind. Aber meistens wird auf eine nähere Begründung verzichtet. Und schmerzlich vermisst man eine theologische Synthese zum jeweiligen Abschnitt. Abgesehen von den Lehrgedichten in Spr 1-9 gibt es auch kaum mehr eine Überschrift, die den Inhalt zusammenfasst. Insgesamt

also ein allenfalls durchschnittlicher Kommentar ohne Besonderheiten; das verheißene „new light on the book of Proverbs“ (Cover) ist dem Rezensenten entgangen.

Walter Hilbrands

Richard L. Schultz. *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets*. JSOT. S, Bd. 180. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. 395 S., Hb., £ 50,-; ca. DM 150,-

Beim vorliegenden Band handelt es sich um eine grundlegend überarbeitete Fassung einer unter der Leitung von Brevard S. Childs verfassten und 1989 an der Yale University eingereichten Dissertation. Die Arbeit beschäftigt sich mit sogenannten „verbalen Parallelen“ in der prophetischen Literatur des Alten Testaments, d.h. sie ist um eine Erklärung des Vorkommens von identischen bzw. weitgehend gleich lautenden Textabschnitten bemüht. Schultz ist vor allem an Kriterien gelegen, die entscheiden helfen, ob an diesen Stellen eine direkte Abhängigkeit (d.h. ein Zitat) vorliegt, oder ob die Übereinstimmungen auf die Verwendung formelhafter Sprache und/oder weit verbreiteter Traditionen zurückzuführen sind. Haben wir es mit einem Zitat zu tun, dann stellt sich außerdem die Frage, wer wen zitiert, d.h. wie die Passagen chronologisch einzuordnen sind.

Das Buch gliedert sich in drei Teile, von denen der erste einen Forschungsüberblick über den exegetisch-methodologischen Umgang mit prophetischen Zitaten in der alttestamentlichen Wissenschaft bietet. Im zweiten Abschnitt stehen Zitate in nicht-prophetischen Literaturgattungen im Vordergrund, während der letzte Teil einen neuen Ansatz zum Umgang mit prophetischen Zitaten präsentiert.

I. Das Studium prophetischer Zitate: Das erste Kapitel, das die „Zitatenforschung“ ausgehend von den frühen Arbeiten des neunzehnten Jahrhunderts bis hin zu den traditionsgeschichtlichen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte nachzeichnet, verdeutlicht, dass die Beschäftigung mit verbalen Parallelen in der Regel einem bestimmten Zweck (wie z.B. der Klärung von Datierungs- oder Verfasserschaftsfragen) gedient hat. Schultz hebt in diesem Zusammenhang vor allem die Subjektivität der diskutierten Studien hervor: „The same passage which was viewed in the late nineteenth century as a divinely inspired quotation might be viewed in the course of the twentieth century as an inauthentic gloss, a felicitous result of the process of oral transmission, or an ingenious redactional reinterpretation“ (S. 56f.).

Im zweiten Kapitel wird untersucht, wie in der Vergangenheit das Phänomen der verbalen Parallelen eingeordnet und für die exegetische Arbeit fruchtbar gemacht wurde. Schultz weist dabei darauf hin, dass Zitate nicht nur zur chronologischen Einordnung der prophetischen Schriften herangezogen wurden, sondern darüber hinaus auch in der textkritischen Arbeit eine Rolle gespielt haben. Andere haben die verbalen Parallelen auf Prophetenschulen zurückgeführt oder sahen darin das Bemü-

hen der Propheten um Autorität. Sie wurden auch als proto-midrassische Exegese oder redaktionelle Bearbeitung angesehen oder mit der einsetzenden Kanonisierung in Verbindung gebracht. Bisherigen Arbeiten gemeinsam ist der Mangel an methodologischer Präzision, der insbesondere die Bemühungen, zwischen Vorlage und Zitat zu unterscheiden, stark beeinträchtigt hat.

II. Zitate in nicht-prophetischen Literaturgattungen: Der zweite Hauptteil (Kap. 3-6) beschäftigt sich mit Zitaten in der altvorderorientalischen Literatur (d.h. in Ägypten, Mesopotamien und Ugarit) und im frühen Judentum (vor allem im Sirachbuch und in den Lobliedern von Qumran, IQH), mit dem Zitieren von sprichwörtlichen Äußerungen sowie mit literaturtheoretischen Reflexionen zum Gebrauch und zur Interpretation von Zitaten in der modernen westlichen Literatur. Diese breit angelegte Untersuchung dient dazu, Vergleichsmaterial aus der Umwelt des Alten Testaments zu gewinnen (Kap. 3) und den Umgang mit Zitaten in Texten zu analysieren, in denen das Zitat aufgrund der durchführbaren chronologischen Einordnung der Texte eindeutig von der Vorlage unterschieden werden kann (Kap. 4). Die im sechsten Kapitel angesprochenen theoretischen Reflexionen sind insofern von besonderem Interesse, als sie einen wesentlichen Beitrag zur Analyse der Funktion von Zitaten leisten.

III. Ein neuer Ansatz zum Umgang mit prophetischen Zitaten: Basierend auf den in den vorausgegangenen Kapiteln gewonnenen Erkenntnissen stellt Schultz im siebten Kapitel methodologische Überlegungen zur Analyse von prophetischen Zitaten an. Er betont dabei, (1.) dass deren etwaige Kenntlichmachung davon abhängig ist, ob die Identifikation durch den Leser für das Verständnis des Textes erforderlich ist, (2.) dass Divergenzen zwischen dem Zitat und der Vorlage beabsichtigt sein können, (3.) dass häufiges Zitieren kein Indiz für mangelnde Kreativität ist, sondern vielmehr ebenfalls intendiert sein kann, und (4.) dass jegliches Zitieren ein interpretierender Vorgang ist, da jede Rekontextualisierung eine „Manipulation“ der zitierten Worte enthält.

Der Autor weist zudem darauf hin, dass Zitate sorgfältig von verbalen Parallelen zu unterscheiden sind: „the term ‚quotation‘ will be reserved for those examples in which an exegetical purpose in reusing earlier material can be demonstrated or where an understanding of the earlier text and context is helpful, if not essential, for a proper interpretation of the new text“ (S. 221). Im Gegensatz zur weit verbreiteten Praxis, verbalen Parallelen allzu großes Gewicht beizumessen, zieht Schultz nur Fälle heran, in denen verbale und syntaktische Übereinstimmungen vorliegen. Darüber hinaus votiert er für einen Ansatz, der gleichzeitig diachron und synchron vorgeht, d.h. der einerseits an den historischen Faktoren interessiert ist, die zur Verwendung des Zitats geführt bzw. dieselbe beeinflusst haben, und der einen Beitrag zur chronologischen Einordnung von Zitat und Vorlage leistet, der andererseits aber auch die Funktion des Zitats sowie dessen Einfluss auf den Leseprozess berücksichtigt.

Im achten Kapitel werden die folgenden „Parallelstellen“ einer detaillierten Analyse unterzogen: Jes 11,6-9 || 65,25; Jes 8,15 || 28,13; Jes 40,3. 10; 57,14 || 62,10-11;

Jes 2,2-4 || Mi 4,1-3 und Jes 15-16 || Jer 48. Dabei wendet der Autor die im vorausgegangenen Abschnitt erarbeiteten methodologischen Schritte an, bevor er im Schlusskapitel nochmals einige der Problemfelder zusammenfasst. Außerdem deutet Schultz in diesem Zusammenhang eine Reihe von Konsequenzen und offenen Fragen an, die sich aus der von ihm vorgenommenen Untersuchung ergeben und denen es in weiteren Studien nachzugehen gilt. Ein Anhang, der fünfzig verbale Parallelen im Jesajabuch auflistet, eine umfangreiche Bibliografie und ein Stellen- und Autorenverzeichnis runden das Buch ab.

Die vorliegende Arbeit leistet einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der prophetischen Rhetorik. Angesichts des für den bisherigen Umgang mit prophetischen Zitaten charakteristischen Mangels an methodologischer und begrifflicher Präzision ist die von Schultz geleistete „Pionierarbeit“ sehr zu begrüßen. Sowohl der umfangreiche Forschungsüberblick als auch die Beobachtungen zur Verwendung von Zitaten in den altvorderorientalischen Quellen, im frühen Judentum und in der modernen westlichen Literatur sind von großem Wert für die weitere Beschäftigung mit verbalen Parallelen. Die Bemühungen um klar definierte Kriterien zur Identifikation von Zitaten und die Berücksichtigung ihrer kommunikativen Funktion tragen im exegetischen Teil (Kap. 8) erste (wenn auch noch relativ kleine) Früchte. Der ausgesprochen weit gesteckte Rahmen der Arbeit bedingt zwar, dass nicht in allen Punkten eine erschöpfende Abhandlung geboten werden konnte, doch schmälert dies in keiner Weise die bereits genannten Verdienste.

Zwar kommt auch Schultz, wie er selbstkritisch anmerkt, einer Lösung des Problems, wie diachrone und synchrone Arbeit zueinander in Beziehung zu setzen sind, nicht wesentlich näher (vgl. S. 238 Anm. 82 u. bes. S. 332), doch dessen ungeachtet hat er eine wichtige Studie vorgelegt, der eine breite Leserschaft zu wünschen ist. Darüber hinaus wäre aber auch wünschenswert, dass die hier erarbeiteten Grundlagen in Folgestudien noch vertieft und ausgebaut würden.

Karl Möller

Markus Philipp Zehnder. *Wegmetaphorik im Alten Testament: Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*. BZAW, Bd. 268. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. XV + 715 S., DM 238,-

Beim hier zu besprechenden Buch handelt es sich um eine unter Prof. E. Jenni erstellte und 1997 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Basel eingereichte Doktoraldissertation. Die Studie hat ein sprachwissenschaftliches Anliegen, nämlich das Bedeutungsspektrum der hebräischen Wortgruppe „Weg“ innerhalb des Alten Testaments darzustellen.

Die Monographie ist in fünf Hauptteile gegliedert. Im ersten werden ausführlich

Ziel und Methodik der Arbeit dargestellt. Zunächst werden grundsätzliche Erwägungen zur semantischen Untersuchung von Wörtern angestellt, dann wird auf die Besonderheiten der bildhaften Ausdrucksweise (Metapher) hingewiesen. Im zweiten Hauptteil wird ein Forschungsbericht gegeben, indem die bisherige Erforschung dieses Wortfeldes aufgearbeitet wird. Der dritte Hauptteil widmet sich den Weg-Lexemen im Umfeld des Alten Testaments. Einen größeren Raum nimmt die Begriffs- und Bedeutungserhebung im akkadischen und ägyptischen Sprachbereich ein. Dazu gesellt sich je ein Abschnitt über die Weg-Lexeme im Ugaritischen und Aramäischen.

Im vierten Hauptteil der Studie wird das semantische Profil der hebräischen Weg-Lexeme erarbeitet. Die Studie beschränkt sich dabei auf die Nominalbildungen und klammert die Verben der räumlichen Fortbewegung bewusst aus, weil dies den Rahmen dieser ohnehin umfangreichen Arbeit vollends gesprengt hätte. Zehnder behandelt zunächst die von ihm so genannte „Kerngruppe“ der hebräischen Weg-Begriffe im AT. Dazu gehört zunächst das zentrale Weg-Lexem *derek* mit der Grundbedeutung „(betreter und dadurch festgetreter) Weg“ und einer Reihe von möglichen Bedeutungsfärbungen wie u.a. Weg im räumlich-statischen Sinn (mit oder ohne Ortsangabe), Route, Richtung, Strecke, Lebenswandel (ca. 22% der Belege), von Gott gebotener Lebenswandel (gut 11%). Es folgen neun weitere, seltenere Weg-Nomina des inneren Bedeutungskreises sowie die kurze Erörterung weiterer Begriffe, die einem äußeren Kreis im Begriffsfeld „Weg“ zugeordnet werden, und zum Schluss Ausführungen zur Bedeutung „eschatologische Wunderstrasse“.

Im fünften Hauptteil der Studie wird als Synthese der Untersuchung eine umfassende inhaltliche Beschreibung der vielschichtigen Wegmetaphorik des Alten Testaments entworfen. Dabei zeigen sich Ansätze einer alttestamentlichen „Weg-Theologie“, die – auf je verschiedene Weise – in allen Schichten des Alten Testaments greifbar sind. Als ein Grundzug der alttestamentlichen Weg-Metaphorik ist ihre relative „Unschärfe“ zu bestimmen, die dazu führt, dass realistische und dem geistigen Bereich angehörende (d.h. „übertragene“) Vorstellungen oft nahe beieinander liegen und nicht immer klar voneinander geschieden werden können. So ist nach Dtn 8,2-6 der äußere Zug des Volkes durch die Wüste zugleich ein innerer „Weg“, ein Weg der Prüfung durch Gott, auf dem das Volk lernen soll, den Weisungen Gottes zu folgen. „Es besteht hier also ein direkter Zusammenhang zwischen dem äußeren Weg und dem inneren, moralisch-religiösen Weg des Lebens nach den Weisungen Gottes; der äußere Weg wird zum Bild für den inneren Weg, für die Führung durch JHWH und den Wandel des Volkes.“ (S. 481) Da das Schwergewicht der Weg-Metaphorik der hebräischen Bibel in den beiden Bereichen des Lebenswandels und des Lebensweges bzw. des Ergehens liegt, diskutiert Zehnder dann die Verwendungs-Bandbreite der Weg-Lexeme in den Bereichen „Ethik“ und „Geschichte“. Es folgt eine thematische Ordnung aller metaphorischen Verwendungsweisen, welche sich für die Weg-Lexeme im AT finden lassen.

Den Abschluss des umfangreichen Bandes bildet eine „Zusammenfassung der Er-

gebnisse“, in der in elf Stichwörtern auch die Unterschiede zum altorientalischen Umfeld skizziert werden, sowie die Rubrik „Graphik und Tabellen“, in der u.a. eine klassifizierende Bedeutungszuordnung sämtlicher Belege der Weg-Lexeme dargeboten wird. Den Schluss macht ein Abkürzungsverzeichnis und eine umfangreiche Bibliografie.

Zehnder, Gastdozent am Theologisch-Diakonischen Seminar in Aarau (Schweiz) und z.Zt. als Forschungsstipendiat des Schweizerischen Nationalfonds in Jerusalem und in den USA, hat mit dieser Studie eine große Arbeit geleistet, die für die künftige Auslegung von Texten, in denen Weg-Lexeme auftauchen, von Nutzen sein kann. Durch die tabellarische Zusammenstellung am Schluss, die leider etwas knapp geraten ist, lässt sich die Studie auch gut als Nachschlagewerk verwenden. Der Arbeit liegt eine seriöse, ja fast akribische Untersuchung der Weg-Begrifflichkeit zugrunde, die auf neuester sprachwissenschaftlichen Methodik beruht. Es ist mit dem Autor zu hoffen, dass als Pendant zu dieser Arbeit bald einmal eine entsprechende Untersuchung der „Weg“-Verben in Angriff genommen wird. Es ist ferner zu wünschen, dass die in der Studie angedeuteten Linien im Blick auf die Erarbeitung einer Heilsgeschichte, Ethik bzw. Theologie des Alten Testaments aufgenommen und – warum nicht vom Autor selber? – weitergeführt werden. Dieser ausführlichen und hilfreichen Studie ist eine gute Aufnahme zu wünschen. Der hohe Preis wird aber leider dazu führen, dass sie fast nur von Bibliotheken angeschafft werden wird. Das ist zu bedauern.

Beat Weber

2. Umwelt und Archäologie

Fred Hartmann. *Der Turmbau zu Babel: Mythos oder Wirklichkeit? Turmbausagen im Vergleich mit der Bibel*. Hrsg. von der Studiengemeinschaft Wort und Wissen e.V. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1999. Pb., 96 S., DM 9,95

Die Studiengemeinschaft Wort und Wissen versucht seit Jahren nicht nur auf dem Gebiet der biologischen und geologischen Evolution ein Gegengewicht zu der Schulmeinung zu formen, sondern auch auf anderen Gebieten der Urgeschichte Arbeiten zu publizieren, in denen man versucht, sogenannte Schulmeinungen anhand des biblischen Textes zu widerlegen. Auch diese Arbeit versucht, den sogenannten Turmbau zu Babel als historisches Ereignis zu verteidigen.

Das Büchlein hat insgesamt fünf Kapitel. Im ersten Kapitel, das eine Einleitung in das Thema geben will, wird über die Bedeutung des Themas und über den Zusammenhang der biblischen Urgeschichte mit dem NT referiert. Leider vermisst man hier Ausführungen zur Methode der Vergleichsstudie. Ein Aneinanderreihen der Aussagen aus den verschiedenen Ländern dieser Welt (Israel, Mesopotamien, Italien,

Griechenland, Indien, China, Korea, Afrika, Nordamerika, Mexiko, Südamerika sowie Australien und die Inseln der Südsee) über Turmbau- und Ursprachesagen bildet das zweite Kapitel. Wie notwendig eine Reflektion über die im Buch angewandte Methode gewesen wäre, zeigt die Tatsache, dass der Bericht über den sogenannten Turmbau zu Babel in Gen. 11, 1-9 als ein israelitischer Bericht gewertet wird, obwohl Gen. 11 deutlich vom Turmbau in der Stadt Babel spricht und auch Israel zur Zeit des Berichtes noch nicht existent war. Ferner sagt Gen. 11,1, dass die Stadt- und Turmbauer aus dem Osten kamen und nicht vom Berg Ararat aus dem Nordosten um dann nach Süden zu wandern (S.52f).

Im dritten Kap. wird eine statistische Auswertung der 60 Turmbau- und Urspracheüberlieferungen vorgenommen. Leider werden aber nur die mehr oder weniger gemeinsamen Dinge in den Überlieferungen aufgelistet. Die Dinge in den Überlieferungen, die vom biblischen Bericht abweichen, werden nicht erfasst. Aber um eine brauchbare und nach Möglichkeit objektive Auswertung vorzunehmen und die richtigen Schlussfolgerungen ziehen zu können, ist eine Darstellung der nicht mit der biblischen Überlieferung übereinstimmenden Dinge ebenfalls absolut notwendig. Auch die Aussage, dass es weltweit bis ins Detail übereinstimmende Parallelen zur biblischen Turmbauüberlieferung gibt, wird sofort relativiert, indem darauf hingewiesen wird, dass in sieben Beispielen 4-6 Aussagen übereinstimmen (S. 35). Wie man unschwer erkennen kann, ist auch hier die angewandte Methodik mangelhaft.

Im vierten Kap. werden die Texte von zwei Aspekten aus gedeutet: Einmal religionsgeschichtlich und das andere Mal biblisch-heilsgeschichtlich. Religionsgeschichtlich möchte man beweisen, dass die biblische Turmbauerzählung die älteste ist. Sicherlich ein nobles Unterfangen! Jedoch sollte auch die Argumentation das hehre Anliegen unterstreichen. Man geht schon seit längerem in der alttestamentlichen Forschung nicht mehr davon aus, dass sich die Schreibkunst in Israel und in anderen Kulturen relativ spät entwickelt hat. (Diese Aussage wird im Buch auch nicht belegt!) Auch der Hinweis in Fußnote 10, S. 40, dass die Schreibkunst im dritten Jt. v. Chr. gängige Praxis war, kann irreführend sein. Schreibkunst im alten Vorderen Orient ist seit dem frühen 4. Jt. v. Chr. an belegt (Tafeln von Uruk). Aber wie weit die Schreibkunst im 3. Jt. v. Chr. in der Bevölkerung verbreitet war, lässt sich nicht feststellen. Unter der Rubrik des biblisch-heilsgeschichtlichen Ansatzes wird auch über die ältesten Kulturen der Menschheit geschrieben (S. 52ff). Demnach soll die Wiege der menschlichen Kultur (4. Jt.) in Sumer/Mesopotamien gestanden haben. Nachweislich sind aber die Kulturen in Catal Hüyük, Cayönü und wohl auch in Nevali Cori älter als die Kulturen im südlichen Mesopotamien. Neueste Ausgrabungen auf dem Tell Hamoukar im nordöstlichen Syrien durch die Universität von Chicago hat eine hochentwickelte Stadtkultur ans Tageslicht gefördert, die ca. 1000 Jahre früher ist als die des südlichen Mesopotamien.

Das fünfte Kap.: „Die Turmbaugeschichte und der moderne Mensch“, beschließt das Buch. Hier sollen geistliche Linien gezogen werden zwischen der Turmbaugeschichte und dem modernen Menschen. Leider fehlt in diesem Kap. jeglicher Hin-

weis auf Bibelstellen, die das Gesagte untermauern würden.

Fazit: Das Büchlein ist eine nette Sammlung von Turmbauüberlieferungen aus aller Welt. Da aber weder eine reflektierte Methodik zur Anwendung gelangt noch eine objektive adäquate Auswertung geschieht und auch so manche Aussage wissenschaftlich veraltet ist, (die Hauptquelle für den mesopotamischen Bereich der Turmbauüberlieferung stammt aus dem Jahr 1869), kann man es kaum empfehlen. Es ist außerordentlich bedauernswert, dass die Studiengemeinschaft Wort und Wissen, die sich als „think tank“ der evangelikalischen deutschsprachigen Welt versteht, eine derartige Arbeit publiziert.

Helmuth Pehlke

Manfred Weippert. *Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. 281 S., DM 228,-

Der anzuzeigende Band enthält eine Sammlung von neun Artikeln des Autors aus den Jahren 1961 bis 1991, die hier unverändert nachgedruckt wurden, jedoch versehen mit einem einheitlichen Literaturverzeichnis und gemeinsamen Registern. Die Aufsätze befassen sich mit religionsgeschichtlichen Untersuchungen aus dem Bereich der Umwelt Israels und zur Entstehung der Vorstellungen von Jahwe als dem Gott Israels. Diese Entstehung ist für Weippert religions-evolutionistisch zu verstehen. Im Einleitungsartikel unter dem Titel „Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel“ entfaltet er seine Idee von der „Karriere“ Jahwes von einem untergeordneten Mitglied eines frühkananäischen Pantheons unter Anreicherung von Elementen aus der altorientalischen religiösen Umwelt bis zu dem allein zu verehrenden und schließlich einzig verbleibenden Gott. Die anderen Aufsätze sind Studien zur Göttin „Asiti“, der Stiersymbolik für die Gottheit, seine Kritik der Rede vom „heiligen Krieg“ bei Gerhard v. Rad, eine Interpretation zu Ps 121,4 und religionsgeschichtliche Überlegungen zu den Inschriften in Karatepe und zwei Aufsätze zu dem „Bileam“-Text von Tell Deir Alla.

Wer den religionsgeschichtlichen Ansatz von Manfred Weippert teilt, mag die Wiederauflage der bekannten Texte begrüßen. Dem Rezensenten erscheint dieser Ansatz jedoch eher als spekulativ von religions-evolutionistischen Erwartungen präjudiziert, wodurch er im Ergebnis das genaue Gegenteil von dem zeitigt, was die Textzeugnisse in den biblischen Büchern darstellen. Nach dem biblischen Zeugnis hatte Jahwe sich Menschen und ein Volk erwählt, es seine Wege im Gegensatz zur animistischen und synkretistischen Religionsausübung der kananäischen Umwelt gewiesen – bis zum Scheitern des Weges im babylonischen Exil. Vor Israels religiöser Kreativität stand Jahwe als sich offenbarer und das Volk erwählender Gott. Die religionsgeschichtliche Wahrnehmung einer Göttergenese Jahwes, wie sie Man-

fred Weippert vornimmt, lässt sich nur im offenkundigen Widerspruch zu den biblischen Textzeugnissen vertreten. Diese Schriften stellen allerdings die Primärquelle für Israels Glauben dar. Bezieht man sie als Informationsquelle zur Kenntnis der Religion Israels ebenfalls in die Überlegungen ein, wird die in den Aufsätzen angenommene Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels und Kanaans, die auch auf die Einordnung und Interpretation der archäologischer Zeugnisse durchschlägt, kaum zu halten sein.

Herbert H. Klement

Herbert Niehr, *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*. Neue Echter Bibel, Ergänzungsband 5. Würzburg: Echter, 1998. 256 S., DM 48,-

Sprachlich sehr sachlich präsentiert sich der Ergänzungsband der Neuen Echter Bibel zur Religionsgeschichte in der Umwelt Israels von dem katholischen Tübinger Alttestamentler Herbert Niehr. In einem ersten Teil werden die Religionen Syriens und Kanaans bis zur israelitischen Monarchie dargestellt (S. 20-112), der zweite Teil widmet sich den Religionen bei den unmittelbaren Nachbarvölkern Israels im vorchristlichen Jahrtausend (S. 113-231). Teil III zur Religion in Israel und Juda umfasst lediglich 3 ½ Seiten und fällt merkwürdig aus dem Rahmen. Auf ihn hätte ohne Verlust verzichtet werden können oder er wäre besser als Anhang eingeordnet gewesen.

Der Schwerpunkt des Buches liegt auf der Beschreibung der heute bekannten religiösen Vorstellungen bei den Völkern der kanaanäischen und aramäischen Umwelt Israels, angefangen bei der Religion in der syrischen Hafenmetropole Ugarit über die der Aramäer in Damaskus, der Phönizier, der Ammoniter, Moabiter und Edomiter bis zu den religiösen Anschauungen der Nabatäer, die noch in neutestamentlicher Zeit zur kulturellen Umwelt Israels gehörten (vgl. 2 Kor 11,32). Die Darstellung in den einzelnen Kapiteln erfolgt nach einem immer gleichen Schema. Auf eine ausführliche Bibliografie wichtiger Forschungsbeiträge folgt ein Abschnitt, der mit „Raum und Zeit“ überschrieben ist und den geographischen und politischen Kontext der zu beschreibenden Religion vergegenwärtigt. Als nächstes werden die Quellen skizziert, aus denen die heutigen Einsichten in die jeweils dargestellte Religion gewonnen sind. Anschließend folgen jeweils, soweit dazu ausreichend Kenntnisse und Materialien vorliegen, Kapitel zur Götterwelt, zum Kult, zur Mantik und Magie und zum Bereich des Todes, bei der Religion in Ugarit und der der Phönizier auch zu deren religiöser Literatur, für Ugarit gibt es zusätzlich eine Darstellung der kosmologischen Vorstellungen.

Das Buch besticht durch seine Konzentration auf die tatsächlichen Quellen. Sie werden ausgewertet, die zu gewinnenden Erkenntnisse nüchtern referiert. Es kommt

nur zur Sprache, was sich auch tatsächlich belegen lässt. Wohltuend erscheint die Zurückhaltung, Kenntnislücken nicht durch Anleihen aus anderen Religionen oder spekulativ auszufüllen. Auch eine Beziehung zum Glauben Israels, um dessentwillen ja der Theologe nach den Umweltreligionen fragt, wird nicht geführt. Herbert Niehr teilt die Ansicht, dass sich die religiösen Vorstellungen Israels strukturell „nicht von den Religionen zeitgenössischer phönizischer, aramäischer oder transjordanischer Königreiche unterscheiden“ (S. 237), gleichwohl verzichtet er in der Darstellung fast völlig auf Querverweise. Es bleibt den Leser überlassen, sich aus den dargebotenen Daten einen eigenen Reim auf die Interpretation biblischer Zusammenhänge zu machen. Diese Zurückhaltung erstaunt in dem Ergänzungsband einer Kommentarreihe zunächst, muss aber als eine Stärke des Buches gewertet werden. So wird das religionsgeschichtliche Material weitgehend ohne Favorisierung eines religionsgeschichtlichen Modells zur Verfügung gestellt, die gerade auch denen den Zugang erleichtert, die eher die Singularität und Eigenständigkeit des israelitischen Glaubens in seiner Umwelt erkennen. Das Buch lässt sich deshalb als allgemeinverständliche und auf dem Stand der Forschung aktuelle Darstellung der Religionen in der Umwelt Israels empfehlen.

Herbert H. Klement

3. Biblische Theologie

Jahrbuch für Biblische Theologie. Bd. 14: *Prophetie und Charisma*. Hrsg. von Ernst Dassmann; Werner H. Schmidt u.a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. Pb., XII + 291 S., DM 68,-

In dreizehn Artikeln widmet sich die neueste Ausgabe des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* dem Phänomen der alt- und neutestamentlichen Prophetie, geht den Entwicklungen und Auswirkungen der prophetischen Traditionen in der Antike und Folgezeit nach und beleuchtet, welche Rolle Prophetie und Charisma in der Reformation und Neuzeit gespielt haben bzw. noch immer spielen.

I. Altes Testament: Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Prophetie findet sich im Aufsatz von W. H. Schmidt („Prophetie als Selbstkritik des Glaubens“), der unter Hinweis auf das weit verbreitete Verständnis von Religion „als Sinnggebung, Identitätsfindung oder -stiftung“ (S. 4) die kritische, d.h. traditions hinterfragende Funktion der prophetischen Botschaft betont. Ansonsten stehen im alttestamentlichen Teil traditions- und redaktionsgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund. Während Jörg Jeremias („Prophetenwort und Prophetenbuch: Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten“) vor allem die von den Redaktoren vorgenommene bewusste literarische Gestaltung der Prophetenbücher betont, hebt Ina Willi-Plein („Das geschaute Wort: Die prophetische Wort-

verkündigung und der Schriftprophet Amos“) hervor, dass Prophetie ursprünglich und wesentlich mündliche Verkündigung ist. Die später einsetzende Verschriftlichung meint sie auf die prophetischen Selbstberichte, insbesondere die Visionenberichte, zurückführen zu können, in denen sie die „Keimzelle der Schriftprophetie“ erblickt (S. 50).

II. Neutestamentlich-apostolische Zeit: Gerhard Dautzenbergs Beitrag zur „Prophetie bei Paulus“ behandelt Themen wie: prophezeiende Frauen, urchristliche Prophetentraditionen, prophetische Erfahrung und (Gottes-) Erkenntnis, Glossolie und Unterscheidung der Geister. Dabei wird besonders deutlich, welche einflussreiche Rolle die urchristlichen Propheten im paulinischen Gemeindekontext gespielt haben. Elisabeth Schüssler Fiorenza („Die Worte der Prophetie: Die Apokalypse des Johannes theologisch lesen“) fordert eine „theo-ethische“ Auseinandersetzung mit dem Buch der Offenbarung aus ideologiekritischer Perspektive, die das biblische Reden von Gott kritisch hinterfragt und weist z.B. jegliche Metaphorik, die einem „Gott der Gerechtigkeit und Liebe“ unwürdig bzw. im heutigen theologischen Diskurs unangebracht erscheint, zurück.

III. Antike und Folgezeit: Die Ursachen für den „Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche“ sieht Georg Schöllgen in den Missständen des frühchristlichen Wandercharismatikertums begründet, d.h. vor allem in der Geldgier und der von einigen Vertretern praktizierten spektakulären Form der Ekstase. Ernst Dassmann seinerseits beschäftigt sich mit „Umfang, Kriterien und Methoden frühchristlicher Prophetenexegese“, die, wie er deutlich macht, im Frühchristentum eine wichtige Rolle einnahm. Besonders verbreitet war die allegorische Form der Exegese, die die Texte vor allem auf die Erfüllung in Christus hin gelesen hat. Aber auch zur Auseinandersetzung mit aktuellen Tagesfragen sind sie wiederholt konsultiert worden.

Günter Stemberger („Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums“) skizziert die Entwicklung des Prophetieverständnisses ausgehend von der Zeit des zweiten Tempels (d.h. vor allem in Qumran und bei Josephus) und dem rabbinischen Judentum über die mittelalterliche Tradition bis hin zu den im neuzeitlichen Judentum vorherrschenden Sichtweisen. Heribert Busse schreibt über die „Rangstufen im Prophetenamt aus der Sicht des Islams“. Er geht dabei insbesondere auf den Widerspruch ein, dass, obwohl sich Muhammad ausdrücklich gegen eine Rangstufung verwahrt hat, ihm im Koran dennoch eine Überlegenheit über die anderen „großen“ Propheten (d.h. Noah, Abraham, Mose und Jesus) zugesprochen wird.

IV. Reformation und Neuzeit: Während Prophetie in der Regel an einen destabilisierenden und revolutionären Einfluss denken lässt, geht Volker Leppin („Stabilisierende Prophetie. Endzeitverkündigung im Dienste der lutherischen Konfessionalisierung“) einer stabilisierenden Form von Prophetie nach. Er zeigt, dass die lutherischen Propheten, bei denen es sich vor allem um Theologen, Professoren, Superintendenten und Pfarrer, d.h. um die neue protestantische Elite, handelte, darauf bedacht waren, gerade mittels ihrer apokalyptischen Predigt die lutherische Kirche zu stabilisieren. Peter Zimmerling („Wiedererweckung der biblischen Prophetie? Pro-

phetische Phänomene in den charismatischen Bewegungen der Gegenwart“) hingegen unterzieht die in verschiedenen charismatischen Gruppierungen anzutreffenden prophetischen Erscheinungsweisen einer kritischen Untersuchung, mit dem Ziel, die prophetische Dimension für die Kirche im Allgemeinen wieder neu zu erschließen.

„Gesellschaftliche Bedingungen für prophetisch-charismatische Aufbrüche“ stehen im Blickpunkt des Aufsatzes von Michael N. Ebertz, der drei wesentliche Faktoren für deren Auftreten ausmacht. Ausschlaggebend sind demnach erstens eine Krisensituation, die nach einer Antwort verlangt, zweitens die charismatische Botschaft, die eine richtungsweisende Antwort auf die zugrunde liegende Krise bieten muss, und drittens die Figur des charismatischen Führers, der nicht nur seine eigene Überlegenheit zur Schau stellen muss, sondern geradezu die Zukunft „vorzuleben“ hat. Hermann Barth („Prophetie und Weisheit in kirchlichen Äußerungen“) schließlich setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, kirchliche Äußerungen seien zu wenig prophetisch. Er geht dabei u. a. auf Anlässe und Rahmenbedingungen für solche Äußerungen ein, die er vor allem in den drängenden ethischen Fragen unserer Tage gegeben sieht. Letztlich ergibt sich für Barth, dass prophetisches Reden nicht eingefordert werden kann, da es entsprechende Vollmacht voraussetzt und zudem an einzelne Personen gebunden ist.

Der besondere Beitrag des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* besteht darin, alljährlich eine den Bereich der theologischen und angrenzenden Disziplinen umfassende Sammlung von Analysen und Stellungnahmen zu einem wichtigen theologischen Thema abzuliefern. Im vorliegenden Fall führt die Nebeneinanderstellung der verschiedenen Perspektiven dazu, dass zum einen die kontinuierliche Relevanz der prophetischen Tradition zum Ausdruck kommt. Daneben wird aber auch deutlich, dass diejenigen, denen daran gelegen ist, diese Tradition für die Gegenwart fruchtbar zu machen, gut beraten sind, die alt- und neutestamentlichen Ursprünge nicht aus den Augen zu verlieren.

Insgesamt gesehen ist der vorliegende Band weitestgehend empfehlenswert, da er eine brauchbare und breit angelegte Einführung zum Thema der Prophetie bietet. Enttäuscht war ich jedoch von den alttestamentlichen Arbeiten, die wenig zur theologischen Erschließung des Themas beitragen. Bedauerlicherweise ist dies aber nicht ganz unsymptomatisch für den gegenwärtigen Stand der deutschsprachigen exegetischen Forschung am Alten Testament, die allzu oft nicht über die Beschäftigung mit traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragestellungen hinauszukommen vermag.

Karl Möller

Neues Testament²

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Craig L. Blomberg. *Die Gleichnisse Jesu: Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998. 312 S., DM 78,-

Craig Blomberg, Professor für Neues Testament am Denver Seminary in Colorado (USA), legte bereits im Jahr 1990 bei InterVarsity seine Arbeit über die Gleichnisse Jesu vor; erst acht Jahre später wurde sie in einer Übersetzung einem größeren deutschen Leserkreis zur Verfügung gestellt. Trotzdem ist dieses Werk immer noch ein wegweisendes Buch in der (evangelikalen) Gleichnisauslegung. Nach einer ausführlichen Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Grundlagen der Gleichnisforschung interpretiert B. im zweiten Teil des Buches die 33 Gleichnisse Jesu und setzt damit gleich um, was er im ersten Teil herausgearbeitet hat.

Der allgemeine theologische Konsens im Blick auf die Gleichnisauslegung lautet seit Jülicher: Die – seit nahezu neunzehn Jahrhunderten praktizierte – allegorische Auslegung ist der Sache nicht angemessen. Es gilt, zwischen Gleichnis und Allegorie zu unterscheiden und die eine Wahrheit, den einen Vergleichspunkt zwischen Bild- und Sachhälfte, zu entdecken. Doch hat sich in der Forschungsgeschichte seit Jülicher gezeigt, dass diese Lösung relativ unbefriedigend ist, und so wurde die Diskussion um die angemessene Interpretation der Gleichnisse neu entfacht.

B. stellt in den ersten Kapiteln des Buches die verschiedenen neueren Ansätze kurz dar und beurteilt ihren Ertrag für die Auslegung. Dabei beschäftigt er sich mit der Form- und Redaktionskritik sowie literaturwissenschaftlichen und hermeneutischen Ansätzen.

Seine Schlussfolgerungen: Die Regel, dass Gleichnisse keine Allegorien seien und jedes Gleichnis nur eine Hauptaussage habe, ist eine eher hinderliche als hilfreiche Prämisse. In bestimmten Teilaspekten verweisen Gleichnisse durchaus auf eine zweite Bedeutungsebene. Ein Kriterium dafür, ob es angemessen sein kann, die allegorischen Elemente in Betracht zu ziehen, ist die Frage, ob die ersten Zuhörer Jesu diese Bedeutungsebene auch hätten verstehen können. Einzelheiten, die das Leben im Palästina des 1. Jahrhunderts auf unrealistische Weise darstellen, verweisen auf eine solche Ebene.

Für die Interpretation gelten nach B. folgende Kriterien: Die Hauptpersonen eines Gleichnisses stehen mit größter Wahrscheinlichkeit für die allegorische Bedeutung; die Hauptaussagen stehen meist im Zusammenhang mit diesen Hauptpersonen, wo-

² Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch rezensiert.

bei die triadische Struktur der Gleichnisse darauf hinweist, dass die meisten Gleichnisse drei Aussagen betonen, was allerdings nicht zwingend ist.

In der darauf folgenden Interpretation der Gleichnisse im zweiten Teil wendet B. diese Prinzipien an. Abschließend diskutiert er die Frage nach der Theologie der Gleichnisse. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass die Gleichnisse nicht nur Aussagen über das Wesen Gottes und über das Wesen der Jüngerschaft machen, sondern auch vor dem Gericht Gottes warnen. In diesem Sinne sind sie Bilder für die umfassende, dynamische Königsherrschaft Gottes. Darüber hinaus findet sich in den Gleichnissen jedoch auch eine implizite Christologie, die zwar noch in verhüllender Form, aber doch schon sehr deutlich die Frage nach der Identität und dem Selbstverständnis Jesu stellt.

Wer sich mit der Geschichte der Gleichnisauslegung beschäftigt und/oder Gleichnisse selber auslegt, wird von der Beschäftigung mit B.'s Thesen profitieren, auch wenn er ihm wohl kaum in allen Einzelheiten zustimmen wird.

Rainer Kuszmierz

Heinz-Werner Neudorfer; Eckhard J. Schnabel, Hrsg. *Das Studium des Neuen Testaments. Band 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese.* TVG Bibelwissenschaftliche Monographien, Bd. 5. Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 1999. 403 S., DM 29,80

In der Frage nach den Methoden zur Auslegung des Neuen Testaments scheint einiges in Bewegung zu sein. Nachdem in den letzten beiden Jahren in drei renommierten Verlagen neue Methodenbücher erschienen (Herder, Gütersloher Verlagshaus und Kohlhammer), legen nun neun Mitglieder des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) ihrerseits ein solches Werk vor. In einem ersten Band werden die verschiedenen Arbeitsschritte vorgestellt, im zweiten Band soll später auf weitergehende Fragen eingegangen werden (z.B. „Verwendung des Alten Testaments im Neuen“). Dabei richtet sich das Buch nicht nur an Studenten und Bibelschüler, es sind auch jene im Blick, „denen an einer gründlichen Auslegung des NT gelegen ist“ (S. 3).

In der Tat, in vierzehn Kapiteln wird der Leser gründlich informiert. Die einzelnen exegetischen Arbeitsschritte werden vorgestellt (Textkritik, Traditionsgeschichte, Literarische Analyse und synoptischer Vergleich, Redaktionsgeschichtliche Methode und Rhetorische Analyse). Dabei wird in der Regel ein knapper forschungsgeschichtlicher Überblick gegeben, der einen guten Einstieg ermöglicht. Hier ist z.B. die Darstellung der klassischen Formgeschichte von E. Schnabel zu nennen (S. 279-284), der auf wenigen Seiten die wesentlichen Fakten nennt. Nach der Darstellung der einzelnen Arbeitsschritte wird an einem Beispieltext (i.d.R. Mk 10,35-45) gezeigt, wie diese Methode angewendet wird. Gelegentlich werden den einzelnen Ab-

schnitten noch Überlegungen zur „Relevanz für die praktische Auslegung“ hinzugefügt. Wichtig und hilfreich scheint mir dieses z.B. im Beitrag von H. W. Neudorfer zur literarischen Analyse (Literarkritik) zu sein. Er lehnt die Suche nach Quellen und Traditionsstücken nicht rundweg ab, weist aber auf die Gefahren und die Begrenzungen dieses Arbeitsschrittes hin (S. 256f). Es fällt insgesamt auf, dass die Autoren sehr ausgewogen darstellen, Extrempositionen werden vermieden, und andere Meinungen werden ohne Polemik beschrieben. Es geht ihnen nicht darum, gegen etwas zu sein, also z.B. die historisch-kritische Methode ohne Wenn und Aber zu verurteilen. Sie möchten vielmehr beschreiben, wie man das NT angemessen exegesieren kann. An dieser Stelle sei z.B. auf die Abschnitte „Der synoptische Vergleich“ von A. D. Baum (S. 259ff) bzw. „Rhetorische Analyse“ von E. Schnabel (S. 307, bes. S. 319-323) verwiesen.

Hilfreich sind auch die kommentierten Literaturangaben. Es werden die wichtigsten Publikationen aus dem deutschen und angelsächsischem Sprachraum genannt, die so eine gezielte Weiterarbeit ermöglichen. Abgerundet werden die Abschnitte durch Übungsaufgaben, die das Gelernte vertiefen sollen. Diese scheinen mir dann nicht besonders glücklich zu sein, wenn sie nur mit Hilfe eines Lehrers (man wendet sich ja ausdrücklich nicht nur an Studenten!) zu lösen sind, bzw. wenn auf solche Bücher verwiesen wird, die normalerweise nur in großen Bibliotheken einzusehen sind (so z.B. S. 190, Aufgabe 1).

Besonders hilfreich sind m.E. auch die Artikel von R. Deines zur jüdischen Umwelt (im Inhaltsverzeichnis heißt es aber nach alter Tradition: Umwelt) und von V. Gäckle zur griechisch-römischen Umwelt. Kenntnis- und faktenreich geben die beiden Autoren einen guten Überblick über die Zeit, die Gesellschaft und die religiösen Rahmenbedingungen, in denen Jesus lebte und in der die Schriften des Neuen Testaments entstanden. Dem Leser wird deutlich vor Augen gestellt, wie wichtig und vor allem wie ertragreich für die praktische Arbeit die Kenntnisse der Antike sind! Dabei wird die entsprechende und kaum noch zu überblickende Literatur sehr gut in Überblicken dargeboten (Stand: 1999!); hier sei besonders auf den Exkurs zur Qumranliteratur hingewiesen (S. 164f). Der flüssige Schreibstil wird ein übriges tun, dass sich der vom Autor gewünschte „Appetit“ beim Leser zur Weiterarbeit rasch einstellt (S. 157).

Etwas aus dem Rahmen fällt der ausgezeichnete Beitrag zu den sprachwissenschaftlichen Aspekten von H. v. Siebenthal, da er mit etwa 85 S. (dabei über 4 S. Bibliografie) deutlich länger als jeder andere Beitrag ist. Nach einer Behandlung von theoretischen Grundfragen legt S. dar, wie Texte sprachlich zu analysieren sind, dabei werden etliche Textschaubilder (z.B. S. 111.113.118) eingesetzt. So gelingt es dem Verfasser tatsächlich, die „Relevanz der Sprachwissenschaft“ (S. 70) aufzuzeigen. Obwohl S. deutlich und nachvollziehbar schreibt, wird einem Studenten in einem neutestamentlichen Proseminar einiges abverlangt, doch dieses liegt wohl in der Sache selbst begründet. Denn die Linguistik hat eine eigene Begrifflichkeit ausgeprägt, die den Zugang zur Sache erheblich erschwert. Manch einer, der zum ersten Mal mit dieser Thematik konfrontiert wird, hat den

Mal mit dieser Thematik konfrontiert wird, hat den Eindruck, dies sei eine Welt für sich. Um besser zu verstehen, wünscht man sich – trotz der Länge des Artikels – an der einen oder anderen Stelle noch weitere Erläuterungen. Es wird sich in der Durchführung von Proseminaren zeigen, wie dieses Kapitel von den Studenten angenommen wird. Es wäre zu wünschen, der Verfasser könnte seine wichtigen Ergebnisse in einer größeren Arbeit publizieren.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Mitglieder des AfeT einen wichtigen Beitrag zur Auslegung des NT vorgelegt haben. Der Leser wird zur eigenständigen Arbeit und zur kritischen Auseinandersetzung mit den „klassischen“ Positionen der historisch-kritischen Exegese herausgefordert. Dass dabei das Vertrauen zur Zuverlässigkeit des Wortes Gottes und eine gründliche wissenschaftliche Exegese einander nicht widersprechen müssen, ist auch ein Verdienst dieses Buches. Es ist m.E. eine weitere Stärke des Buches, dass allen Autoren bewusst ist, dass Exegese nicht um ihrer selbst willen betrieben wird, sondern auf die Verkündigung abzielt. G. Maier fasst es zusammen: „Die vorigen Kapitel haben gezeigt, dass die biblischen Texte verkündigt werden wollen“ (S. 369). Dem Leser (in der Regel: dem Studenten) wird Mut gemacht, sich auf eine gründliche Exegese der biblischen Texte einzulassen.

Da das Methodenbuch auch noch zu einem äußerst günstigen Preis angeboten wird, darf man ihm berechtigterweise viele Leser wünschen und darauf hoffen, dass es zu einem wirklichen „Arbeitsbuch“ wird!

Kritisch anzumerken bleibt, dass das Druckbild mancher Schaubilder sehr zu wünschen übrig lässt (so z.B. S. 118). Außerdem haben sich einige z.T. ärgerliche Fehler eingeschlichen [ut sie(!) Deus non daretur, S. 25]. Zu verbessern bzw. zu erweitern wären außerdem die Register und das Abkürzungsverzeichnis, das sehr viele Lücken enthält (HThK, WBC und viele andere Abkürzungen werden nicht erklärt).

Michael Schröder

Weitere Literatur:

Thomas Wild-Wey. *Inspiration: Biblische Skizzen zum Heiligen Geist. Biblica et symbiotica* 17, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998. 100 S., DM 25,-

2. Einleitungswissenschaft

Ingo Broer. *Einleitung in das Neue Testament*. Band 1: *Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur*. Die neue Echter Bibel. Ergänzungsband 2/I zum Neuen Testament. Würzburg: Echter, 1998. 287 S., DM 58,-

Nachdem U. Schnelles Einleitung von 1994 inzwischen in dritter Auflage vorliegt, hat Ingo Broer 1998 den ersten Band einer Einleitung vorgelegt. Er behandelt die Logienquelle, die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte, das Johannes-evangelium und die drei Johannesbriefe. Der zweite Band zu den Paulusbriefen, der Johannesoffenbarung und den restlichen Schriften des Neuen Testaments soll nicht lange auf sich warten lassen. Außer den Fragen nach Verfasser, Ort und Zeit behandelt B. die Gliederung der neutestamentlichen Schriften, ihren Abfassungszweck, ihre theologischen Schwerpunkte, mögliche Quellen und wichtige textkritische Probleme. Damit wird ziemlich genau dasselbe Gebiet abgedeckt wie bei Schnelle, wobei B. in seiner Gliederung etwas weniger schematisch verfährt.

Die synoptische Frage beantwortet B. mit der Zweiquellentheorie. Die Logienquelle entstand in den 50er oder 60er Jahren in Galiläa oder Syrien und war Markus nicht bekannt. Das Markusevangelium würde von einem heidenchristlichen Verfasser nach 70 in Syrien verfasst. Das Matthäusevangelium ist das Werk eines Judenchristen und entstand ab 80 n. Chr. vielleicht in Antiochien. Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte wurden etwa im selben Zeitraum von einem Heidenchristen an unbekanntem Ort verfasst. Das Johannesevangelium wurde vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts von einem unbekanntem Mitglied der johanneischen Schule verfasst; sein Entstehungsort ist ebenfalls unbekannt. Der erste sowie der zweite und dritte Johannesbrief gehen auf zwei weitere Mitglieder der johanneischen Schule zurück.

Diese Ergebnisse stimmen mit den von Schnelle erarbeiteten weitgehend überein. Diese Beobachtung kann zu zwei Überlegungen Anlass geben. Zum einen ist die Lektüre von B.'s Einleitung, wenn man die von Schnelle schon gelesen hat, nicht besonders spannend. Dafür sind die beiden Bücher sich zu ähnlich. Über diese subjektive Empfindung hinaus kann man die Übereinstimmungen aber auch als Hinweis auf eine Konsensposition deuten, die sich in der deutschen Bibelwissenschaft etabliert hat. Eine solche fordert natürlich zu einer Antithese heraus. In England hat sich vor Jahren John A. T. Robinson in *Redating the New Testament (Wann entstand das Neue Testament?)* mit selbständigen und erfrischenden Argumenten gegen viele althergebrachte Ergebnisse der Einleitungswissenschaft gestellt. Anlass für ein solches Gegenmodell bietet auch B.'s Entwurf, vor allem für den, der die Kirchenväterangaben zur Evangelienentstehung nicht für historisch unbrauchbar hält (S. 83f. 108) und bezweifelt, dass ein zu Unrecht erhobener Anspruch auf Augenzeugenschaft in der Antike nicht als Betrug galt (S. 193f).

Unabhängig davon, dass man in vielen Einleitungsfragen anderer Meinung sein kann, ist ein Einwand, der mit dem Charakter der Reihe zusammenhängt, in der die Einleitung erscheint. Fußnoten sind in deren Format nicht vorgesehen. Daher bietet B. wichtige Angaben in Klammern. Für mein Gefühl macht der Autor davon aber zu wenig Gebrauch. Er weist zwar häufig auf alternative Forschungspositionen hin, nennt aber viel zu selten die Namen derjenigen Autoren, die eine bestimmte These vertreten oder ein bestimmtes Argument vorgetragen haben. So erfährt man bei B. beispielsweise nicht, wer die johanneische Schule in Ephesus lokalisiert, wer sich neuerdings für eine Datierung des vierten Evangeliums vor 70 ausgesprochen hat und wer für eine Datierung des p⁵² um 150 n. Chr. plädiert. Derjenige, der nicht schon weiß, wer was vertritt, muss sich diese Groborientierung auf anderem Wege verschaffen.

Armin Daniel Baum

Weitere Literatur:

Theo K. Heckel. *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*. WUNT, Bd. 120, Tübingen: Mohr, 1999. XIV+409 S., DM 178,-

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Jürgen Becker; Ulrich Luz. *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD, Bd. 8/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 244 S., DM 48,-

In diesem kombinierten Band der NTD-Reihe zeichnet Jürgen Becker für die Kommentierung des Galaterbriefes (auf 95 S.) verantwortlich und Ulrich Luz für die Auslegung von Epheser- (74 S.) und Kolosserbrief (61 S.). Beide Exegeten gehen sehr konstruktiv zu Werke und vermeiden jegliche den Text entstellende Rekonstruktionen.

Auf der ersten Seite seiner Einleitung betont Becker, dass Paulus ein „auffällig varianter und ideenreicher Verfasser“ sei und innerhalb und zwischen den einzelnen Briefen „seine vorherrschenden Sprachfelder wechseln und sich auf die Sprache und Vorstellungswelt seiner Adressaten einlassen“ könne. Dieser hohe Respekt gegenüber dem Apostel wird auch in der Kommentierung durchgehalten. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass B. zwar die Erkenntnis der Rhetorik brieflicher Dokumente zum Tragen bringt, dabei aber den Apostel nicht in ein vorgegebenes Raster einzwängt, sondern den vorgegebenen Text über formale Vorgaben stellt. In einem der zentralen Diskussionspunkte der Paulusforschung der letzten Jahrzehnte bleibt Becker klar bei der traditionellen Interpretation, die in der Frage des Heils eine klare Diskontinuität zwischen dem Judentum und Paulus festhält.

Auch wenn Luz ähnlich behutsam mit den beiden von ihm kommentierten Briefen umgeht, wäre es doch interessant, das oben genannte Zitat von Becker auf die Verfasserfrage von Epheser- und Kolosserbrief angewandt zu sehen. L. hält beide Briefe zwar für pseudepigraphisch, betont aber zugleich, dass der Verfasser des Epheserbriefs mit einer einzigen Ausnahme ein guter paulinischer Theologe gewesen sei (die Ausnahme wären die Ausführungen zur Ehe in Eph 5), so dass letztlich nur stilistische Gründe für die Pseudepigraphie sprechen. Selbst dabei geht L. soweit zu sagen, dass, wenn „der Kolosserbrief von Paulus geschrieben [wäre] ... müßte die Frage auch beim Epheserbrief neu aufgerollt werden.“ Die so festgestellte theologische Nähe zwischen Paulus und den sog. Deuteropaulinen wird auch andernorts festgehalten. So wendet sich L. in einem Exkurs zu „Leib und Leib Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen“ zwar dagegen, den Leib-Christi-Gedanken zum Zentrum paulinischer Ekklesiologie zu machen, diesen Gedanken Paulus aber völlig abzusprechen, ist nach seiner Erkenntnis nicht möglich. Die bereits angesprochene, von L. postulierte Differenz zwischen paulinischem Eheverständnis und dem des Epheserbriefs reizt natürlich, an dieser Stelle genauer nachzulesen. Allerdings wurde ich hier enttäuscht, denn außer dass L. Paulus auf Grund von 1Kor 7,2 eine asketische, eher negative Sicht der Dinge unterstellt und den Epheserbrief als die christliche Ehe positiv bejahend sieht, bleibt es bei der vielsagenden Andeutung, dass uns diese Differenz „zur Freiheit gegenüber Paulus und dem Epheserbrief“ ermutigen könne.

Die Reihe *Neues Testament Deutsch* ist vor vielen Jahren angetreten, eine wissenschaftlich fundierte und dem theologischen Laien verständliche Auslegung an die Hand zu geben. Der vorliegende Band wird diesem Ideal voll gerecht.

Norbert Schmidt

Christoph Burchard. *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*. Hrsg. von Dieter Sänger, WUNT, Bd. 107. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. 442 S., DM 178,-

„Der vorliegende Band enthält ausgewählte Aufsätze Christoph Burchards [1971-97 Professor für Neues Testament und antikes Judentum an der Universität Heidelberg] zu Grundfragen der neutestamentlichen Theologie und christlichen Frühgeschichte, aber auch zu wichtigen Problemfeldern aus den Bereichen Umwelt, Sprache und Textüberlieferung des Neuen Testaments“ (S. V, Vorwort des Herausgebers Dieter Sänger). Der Band umfasst fünf unterschiedlich lange Teile, denen die 21 aus den letzten drei Jahrzehnten stammenden Beiträge zugeordnet sind: 1. *Synoptiker – Apostelgeschichte*: 1. Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung [1970]; 2. Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden [1975]; 3. Jesus für die Welt. Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission [1980]; 4. Zu Matthäus

8,5-13 [1993]; 5. Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13 [1988]; 6. Markus 15,34 [1983]; 7. Zu Lukas 16,16 [1984]; 8. Paulus in der Apostelgeschichte [1975]. *II. Paulus*: 9. Die Summe der Gebote (Röm 13,7-10), das ganze Gesetz (Gal 5,13-15) und das Christusgesetz (Gal 6,2; Röm 15,1-6; 1 Kor 9,21) [1993]; 10. Noch ein Versuch zu Galater 3,19 und 20 [1993]; 11. 1 Korinther 15,39-41 [1984]; 12. Römer 9,25 ἐν τῷ Ὁσση, [1993]; 13. Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus – seit wann? [1996]; 14. Glaubensgerechtigkeit als Weisung der Tora bei Paulus [1997]. *III. Frühes Christentum und seine Umwelt*: 15. Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament. Beobachtungen anhand von κήρυγμα, μαρτυρία und verwandten Wörtern [1978]; 16. Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament [1983]. *IV. Sprachliches und Textgeschichtliches*: 17. Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch [1970]; 18. Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch II [1978]; 19. A Further Glimpse at the Armenian Version of the Epistle of James [1997]; 20. Zur altarmenischen Übersetzung des Jakobusbriefes [1994]. *Extra ordinem*: 21. Beobachtungen zum Loccumer Predigtstil. Hospizpredigten von 1900 bis 1950 [1963]. Der Schlussteil des Bandes enthält neben dem Nachweis der Erstveröffentlichungen ein Stellen-, Autoren- und Sachregister.

Diese thematisch reichhaltigen, durch hohe wissenschaftliche Qualität bestechenden Beiträge bieten jedem am gründlichen Studium des griechischen Neuen Testaments Interessierten viel Lehrreiches. Inhaltlich besonders ansprechend finde ich persönlich B.'s Behandlung zentraler (z.T. in letzter Zeit besonders heiß diskutierter) Themen der Theologie des Paulus (etwa Kap. 13 und 14), die Aufsätze zum Frühen Christentum und seiner Umwelt (Kap. 15 und 16), aber auch (bei aller kritischen Distanz gegenüber dem darin zum Ausdruck kommenden skeptizistischen Ansatz) Kap. 2 (Thema der Bergpredigt) und 8 (Paulus in der Apostelgeschichte). Für vorbildlich und unbedingt nachahmenswert halte ich die philologische Behutsamkeit im Umgang mit den Details des biblischen Textes (kompetente Berücksichtigung der grammatisch-lexikalischen Textstruktur, [meist] ohne der Gefahr der Überinterpretation zum Opfer zu fallen; sinnvolles Heranziehen zeitgenössischer relevanter Primärliteratur), und zwar nicht nur in den primär philologisch orientierten, sondern durchgängig in allen relevanten Zusammenhängen.

Überaus bedauerlich und nach meiner Einschätzung inakzeptabel ist dagegen die skeptizistische Grundhaltung, der sich B. (gemeinsam mit einem Großteil der christlichen Theologen des deutschsprachigen Raums und darüber hinaus) im Blick auf die Glaubwürdigkeit neutestamentlicher Aussagen offenbar verpflichtet sieht (vgl. etwa die dafür symptomatische Behauptung, man habe Jesus das doppelte Liebesgebot „in den Mund gelegt“ [S. 26 und Kontext]). Antike Quellen, die biblischen Texte eingeschlossen, sind – angesichts unseres eingeschränkten Wissens über das, was in der jeweils angesprochenen historischen Situation tatsächlich geschehen ist – von unschätzbarem Wert und sollten grundsätzlich mit größtem Respekt behandelt und deren Aussagen nur im Lichte überlegener relevanter Quellen als unglaubwürdig

eingestuft werden; das habe ich als Nichttheologe bei Altorientalisten und Altphilologen gelernt. Und wie die neuere Linguistik bzw. Kommunikationswissenschaft gezeigt hat, gehen bei der sprachlichen Kommunikation Hörer oder Leser im Normalfall – wenn nichts klar auf das Gegenteil hindeutet – von der Glaubwürdigkeit des Kommunizierten aus („Konversations-maxime“: Kommuniziertes ist ausreichend informativ, angemessen klar formuliert, relevant und wahr; vgl. A. Linke et al., *Studienbuch Linguistik* [Tübingen: Niemeyer, 1996], S. 196). Sollten wir uns – bei aller differenzierten Berücksichtigung der Kontextfaktoren – Aussagen antiker Quellen, auch der biblischen, gegenüber nicht genauso verhalten? Wenn sich die skeptizistische Grundhaltung B.'s (und anderer) als wissenschaftlich unangebracht erweist, so muss sie im Licht des eigentlichen Anliegens des Neuen Testaments, das der christlichen Theologie erst ihre Daseinsberechtigung verleiht, als überaus bedauerlich – weil im höchsten Maß kontraproduktiv – erscheinen.

Heinrich von Siebenthal

Joachim Cochlovius. *Die Freiheit des Glaubens: Eine Auslegung des 1. und 2. Korintherbriefes*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 352 S., DM 19,95

Die vorliegende Auslegung der Korintherbriefe von Joachim Cochlovius geht auf Vorlesungen in Krelingen am Geistlichen Rüstzentrum zurück, dem er von 1979 bis 1996 als Studienleiter vorstand. Die Auslegung will für theologisch Interessierte in der Gemeinde eine seelsorgliche Praxisorientierung geben. Griechische Begriffe sind daher in Umschrift gesetzt. Die Einleitungsfragen sind in aller Kürze erläutert. Anmerkungen finden sich keine, Quellenangaben stehen dagegen im laufenden Text. Diese beschränken sich in der Mehrzahl auf theologische Goldkörner A. Schlatters (*Paulus der Bote Jesu*). Theologische Fachbegriffe werden am Schluss des Buches erklärt. Vertiefend finden sich Exkurse zur Unzucht (S. 60-62), Kopfbedeckung der Frau (S. 127f), den Charismen in der Gemeinde heute (S. 186-190) und dem Schweigegebot in der kirchlichen und gemeindlichen Situation (S. 196-199).

Grundsätzlich ist es mutig, im vierten Exkurs die „Frauenfrage“ zu verhandeln und eine seelsorgliche Hilfe für die Gemeindesituation anzukündigen. Angesichts der exegetischen Schwierigkeiten macht der Exkurs von C. neugierig. Aus „heilsgeschichtlichen Gründen“ (Joel 3,1-5; Apg 2,17f) soll in 1 Kor 14,33bff kein grundsätzliches Schweigegebot vorliegen (S. 197). Der Gottesdienst würde verarmen, wenn geistgewirkte Worte der Frauen unter Berufung auf 1 Kor 14 untersagt würden. Nach diesem programmatischen Wort spricht C. ein „striktes apostolisches Verbot“ aus, das den Frauen in öffentlichen Versammlungen „Lehrvorträge“ und die Beteiligung an „Lehrgesprächen“ untersagt (S. 197). Seine Begründung: „Das öffentliche Reden der Frau im Lehrteil des Gottesdienstes (ist) ein Eingreifen in den Verantwortungsbereich des Mannes und damit eine Verletzung des Gebots der Unter-

ordnung“ (S. 197). Mit Gen 2,18 und 1 Tim 2,13 zieht C. in seiner kurzen Argumentation den Bogen weiter bis zu den „gemeindeleitenden Dienste(n) für die Frau auf allen Ebenen“ (S. 198). Damit ist jede „Leistungsverantwortung der Frau in der Gemeinde eindeutig aus(zuschließen)“. Mit dieser Auslegung will C. den „Weltprotestantismus“ kritisch hinterfragen (S. 197). In seinen Folgerungen für die Gemeinde geht C. soweit, dass anscheinend bereits der „zeugnishafte Bericht“ unter den Verdacht gerät, ein Lehrbeitrag zu sein. Denn ausdrücklich plädiert er dafür, dass sich „dieser deutlich von der Predigt absetzen“ sollte (S. 199). Während einer Frau zwar das Gebet und die prophetische Rede im Gottesdienst erlaubt sein soll, darf sie weder „Lehrbeiträge“ halten noch sich an „Lehrgesprächen“ beteiligen.

Zu diesen strikten Verboten seien einige Anfragen erlaubt: Was versteht C. unter einem Lehrgespräch? In der laufenden Exegese sieht C. das Lehrgespräch mit der Leitungsverantwortung verbunden, „denn im Lehrvortrag und Lehrgespräch wird Gottes Wort als Anspruch, Zuspruch und Weisung für die Gemeinde ausgelegt, besprochen und beschlossen“ (S. 194). Mit dieser Definition würde u. a. der Zuspruch des Wortes Gottes zur Domäne des Mannes gehören. Suggestiert nicht schon die dreifache Wortfolge mit der Betonung auf dem letzten Ausdruck des „Beschließens“, dass C. hier anscheinend eine sehr ernste und schwerwiegende Sache verhandelt? Wo im Neuen Testament wird u. a. *parakaleo* so verstanden? Wie ist diese Aussage mit 1 Kor 14,26 vereinbar? Liegt nicht ein Widerspruch in der Korrespondenz zu 14,26 vor, wenn C. keinerlei Beschränkung zwischen Mann und Frau vornimmt, sondern eher „die vier Arten von Wortbeiträgen (als) die Grundstruktur des Gottesdienstes in Korinth (ansieht): Liedbeiträge (*psalmos*), Lehrbeiträge, also Unterweisung aus dem Alten Testament (*didache*), Redebeiträge durch unmittelbare Offenbarung (*apokalypsis*) und Fremdsprachengebet (aber nur mit Übersetzung). Paulus fordert keinen festen liturgischen Ablauf, aber er stellt noch einmal ein geistliches Prinzip auf (vgl. V.3): alle Wortbeiträge sollen dem inneren Aufbau der Gemeinde dienen“ (S. 182). Übrigens stehen die Lied- und Lehrbeiträge gleichwertig nebeneinander! Weiter wäre zu fragen, inwieweit sich prophetische Rede von einem Lehrbeitrag unterscheidet. Auch der Sprung von 1 Kor 14,34 zum Themenkreis der Gemeindeleitung ist exegetisch zu hinterfragen. Schließlich fällt auf, dass der unmittelbare Kontext von 14,34 im Exkurs keine Beachtung findet, nämlich V.35: „Wollen sie (die Frauen) aber etwas lernen, so sollen sie daheim ihre Männer fragen.“ In der Texterklärung zu 14,35 werden die einschlägigen Belegstellen vom Hauptsein des Mannes und der Unterordnung der Ehefrau besprochen, um dann „diesen Grundsatz de(s) Apostel auch auf das Gemeindeleben“ zu übertragen (S. 193). *Lalein* (V.34) wird weder erwähnt noch erklärt, gleiches gilt für *manthanein* in V.35.

In Kürze noch einige Bemerkungen über Charismen in der Gemeinde. Selbst wenn uns das Fremdsprachengebet fremd sein sollte, muss die Exegese darüber doch fundiert sein (so empfehlenswert R. Riesner, Wenn sich pneumatische Exegese beim Geist widerspricht, in: E. Hahn u. a. [Hg.], Dein Wort ist Wahrheit, Wuppertal 1997). C. geht einen anderen Weg, wenn für ihn mit der Tempelzerstörung im Jahr

70 n. Chr. die Charismen aufhören (S. 149). Weil die Apostel und Propheten aber noch in der *Didache* und dem *Hirt des Hermas* erwähnt werden, sind diese Charismen erst im 2. Jh. erloschen (S. 187). „Wo der lebendige Gott danach und bis heute spontan Kranke heilte oder heilt oder Manifestationen seiner Wunderkräfte gab und gibt, tut er dies direkt und nicht über Charismen ... Ebenso wenig bedarf es heute der speziellen Charismen der Leitung und Hilfe, denn seitdem die Gemeinde Jesu dank der ganzen apostolischen Lehre und der Grundlage von Glaube, Hoffnung und Liebe leben kann, vermag sie auch diese Aufgaben ohne die betreffenden Charismen der apostolischen Zeit wahrzunehmen“ (S. 187f). Dass damit 1 Kor 12 (das Leib-Glied-Denken) für uns heute weithin keine Bedeutung hat, ist die Folge.

Fazit: Ob dieser Kommentar den Mitarbeitern in der Gemeinde wirklich zu empfehlen ist, muss angesichts dieser Erklärungen in Verbindung mit den durchaus seelsorglichen Notizen z.B. zu 2 Kor 4 abgewogen werden.

Manfred Baumert

Klaus Haacker. *Der Brief des Paulus an die Römer*. ThHK, Bd. 6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. XXIX+333 S., DM 58,-

Im Zuge der Neubearbeitung des Theologischen Handkommentars zum Neuen Testament hat Klaus Haacker eine Erklärung des Römerbriefs vorgelegt, die man in mehrfacher Hinsicht als höchst profiliert bezeichnen kann. Dieses Urteil bezieht sich weniger auf die historische Einordnung des wirkungsgeschichtlich relevantesten aller Paulusbriefe (nach H. geschrieben im Blick auf die Gewinnung der römischen Christen zur Unterstützung der vom Apostel intendierten Spanienmission, aber auch in innerer Vorbereitung auf die bevorstehende Auseinandersetzung mit dem Jerusalemer Judenchristentum [S. 12f]), als auf die Kriterien und Schwerpunkte der Kommentierung. Das zeigt sich bereits in der Gliederung: H. unterscheidet drei Hauptteile: Kap. 1-5 (Hinführung und Entfaltung des Evangeliums als Heilsbotschaft für alle Menschen); Kap. 6-11 (Verteidigung und Vertiefung des in Kap. 1-5 Gesagten); 12,1-15,13 (Konsequenzen des Evangeliums für die Lebensgestaltung). Das wohl wichtigste Signal dieser Gliederung: Der „Traktat über Israel“ (Kap. 9-11) wird „mit zur Auslegung und Verteidigung des Evangeliums“ hinzugerechnet. Dadurch erscheint die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Israel als konstitutives Element (der Entfaltung) des Evangeliums, wofür sich H. zu Recht vor allem auf das Prae der Juden in der programmatischen These vom Evangelium im Briefeingang (1,16) be ruft (S. 16).

Die Auslegung selbst orientiert sich nach eigenem Bekunden des Autors an drei Kriterien (S. V). *Erstens* wird der Brief sehr stark von Voraussetzungen des zeitgenössischen Judentums her erklärt. Dem entspricht eine ebenso intensive Heranziehung des Alten Testaments. Es zeigt sich: Der Apostel und sein Evangelium sind

insbesondere nach dem Zeugnis des Römerbriefs nicht ohne die biografische und theologische Verwurzelung in der atl.-jüd. Tradition zu verstehen. *Zweitens* wird der Brief rezeptionskritisch gelesen. Die in diesem Zusammenhang erfolgende Interpretation insbesondere von Zeugnissen römischer (aber auch allgemein antiker) Kultur, Religion und Geschichte her wirft ein vielfach erhellendes Licht darauf, wie Paulus Inhalte des Römerbriefs gerade von Christen in Rom verstanden wissen wollte bzw. auf sie hin entfaltet (vgl. bes. S. 113. 133ff. 155ff. 262ff. 273ff). *Drittens* versteht H. den Röm nicht als „zeitlose Lehre“, sondern als „Argumentation zu bestimmten Themen und mit bestimmten Zielen“ (S. V). Entsprechend erklärt er die Abschnitte primär von ihrer rhetorischen Funktion her. Die Stärke dieser Konzeption liegt m.E. darin, dass H. die historische Bedingtheit des Römerbriefs ernst nimmt und sich bei der Interpretation auf Hauptgedanken, ihre Intention und Linienführung konzentriert. Das bewahrt einerseits vor „Eisegese“, Überfrachtung und unreflektierter Aneignung, lässt andererseits aber theologische Ausführungen gelegentlich etwas zu stark in den Hintergrund treten (m.E. u.a. zu Röm 3,20; 5,7-11.15-17; 8,5-8).

Gleichwohl muss der begrenzte Umfang des Bandes mit bedacht werden. Was H. auf 333 Seiten in wohlthuender Diktion und gut nachvollziehbarer Weise untergebracht hat, zeichnet ihn als Vermittler historischer sowie theologischer Erkenntnis aus. Denn es bleibt nicht bei rhetorisch-philologischer Auslegung, sondern es werden zugleich Ergebnisse der Forschung, Aspekte der Wirkungsgeschichte, Probleme der Textübersetzung sowie aktuelle Implikationen der Botschaft des Römerbriefs ständig mitbedacht (vgl. zu letzterem bes. S. 54. 86. 130. 154. 164. u.ö.). Aus evangelikaler Sicht (und wohl nicht nur aus ihr) besonders erfreulich ist der vielfache Rückgriff auf die Jesustradition und die Apostelgeschichte, deren Relevanz für die Auslegung des Römerbriefs immer wieder deutlich gemacht wird. Alles in allem: Eine Kommentierung, die eine wirkliche Bereicherung für Verständnis und Bedeutung dieses zentralen neutestamentlichen Schreibens darstellt.

Roland Gebauer

Günter Haufe. *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*. ThHK, Bd. 12/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. XVI+112 S., DM 38,-

Im Theologischen Handkommentar zum Neuen Testament hat Günter Haufe die Neubearbeitung des 1. Thessalonicherbriefs verantwortet. H. war bis zu seiner Emeritierung Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald. Auf nicht einmal 100 S. legt H. seine präzise wissenschaftliche Arbeit mit über 600 Anm. vor, die überwiegend mit dem Kommentar von T. Holtz (EKK) korrespondiert. In der Literaturliste führt er evangelikale Titel auf, überwiegend aus dem englischen Bereich.

Der Autor legt eine gründliche Exegese vor, was an der lexikalischen Arbeit deutlich wird. In den Einleitungsfragen nimmt H. die lebhafteste Diskussion zur Interpolation (in 2, 13-16) und Kompilation (Teilungshypothesen) auf. Beide Prämissen wehrt er kompetent ab. Hinter den Wir-Aussagen sieht er nicht einen schriftstellerischen Plural, sondern interpretiert sie als realen Plural, in dem die beiden Mitarbeiter einbezogen sind. Unter dem Hinweis, dass selbst der Apostelitel in 2, 7 im Wir-Stil begegnet, zieht er den Schluss: „Missionsarbeit ist Teamarbeit!“ (S. 3). Weiter hält H. den 1. Thessalonicher für den ersten paulinischen Brief, der um 48/49 n. Chr. im „Dreier-Gespräch“ vorbereitet und von Paulus selbst geschrieben wurde. Eine Vordatierung des 2. Thessalonicher schließt H. aus. In der laufenden Auslegung befinden sich drei Exkurse. Zuerst zur Missionspredigt im nichtjüdischen Umfeld (S. 30). Im zweiten Exkurs wird „das nichtchristliche Israel im Urteil des Urchristentums“ (S. 50f) und schließlich die „Kontinuität und Variabilität in der paulinischen Eschatologie“ (S. 87f) thematisiert. Im zweiten Exkurs will H. mit Römer 9-11 zu einem „ganz neuen Nachdenken“ im Blick auf die neutestamentlichen „Antijudaismen“ anstoßen. Wo in diesen Ausführungen auf die Tradition der Evangelien verwiesen wird, lässt der Autor seinen historisch-kritischen Ansatz erkennen. Trotz der Tatsache, dass H. einen komprimierten Kommentar vorlegt, gelingt es ihm, strittige Stellen mit anderen Auslegern zu diskutieren, z.B. 4,3-6 (S. 72f).

Wem ist dieser Kommentar zu empfehlen? Sicher dem Verkündiger mit wenig Zeit, der keine größeren Untersuchungen wälzen kann, aber in aller Kürze die wesentlichen exegetischen Fragen bearbeitet vorfinden will. Wie H. das Auslegen (S. V), so hat auch dem Rezensenten das Durcharbeiten des Kommentars gerade dann Freude bereitet, wenn der Autor exegetisch u.a. die gemeindegründende Arbeitsweise von Paulus und seinem Team und deren Auswirkungen herausstellt.

Manfred Baumert

Frauen in der Kirche: 1. Timotheus 2,9-15 kritisch untersucht. Hrsg. von Andreas J. Köstenberger; Thomas R. Schreiner; H. Scott Baldwin. Gießen; Basel: Brunnen, 1999. Pb., 269 S., DM 39,-

Robert Yarbrough meint zum Ende seines Beitrags im zu rezensierenden Buch, dass die Frage nach der Rolle der Frau in der Kirche zu „einer Bekenntnisfrage werden [wird], eine Frage, von welcher das Verständnis des Wesens des Evangeliums selbst abhängen wird“ (S. 243). Diese Bemerkung verrät, dass das vorliegende Werk nicht nur einen Diskussionsbeitrag darstellen will, ohne den Anspruch zu erheben, die Lösung für die anstehende Frage zu bringen (so noch im Vorwort, S. 7).

„Frauen in der Kirche“ wurde ursprünglich in englischer Sprache verfasst und von einem der fünf Autoren ins Deutsche übertragen. Der angelsächsische Hintergrund wird an verschiedenen Stellen auch dadurch deutlich, dass z.B. eine lange Ausein-

andersetzung mit Autoren aus diesem Sprachraum stattfindet, die dem deutschen Leser wenig oder gar nicht bekannt sind. Auch finden sich verschiedene Bezüge auf einen Aufsatz eines sechsten Mitarbeiters, der aber nicht übersetzt wurde (vgl. u. a. S. 202, Anm. 51). Überhaupt stellen die Fußnoten einen Schwachpunkt der ansonsten sehr guten Übersetzung und Herausgabe dar.

Die Autoren sind davon überzeugt, „dass 1 Tim 2,9-15 Frauen die Ausübung einer Lehrtätigkeit in der Kirche verbietet“ (S. 7), und unternehmen den Versuch, ihre Überzeugung durch eine umfassende Exegese dieses neutestamentlichen Textes zu untermauern. Die Auseinandersetzung mit anderen Texten oder dem Kontext der neutestamentlichen Theologie wird bewusst ausgeblendet, was einerseits dazu beiträgt, der Exegese der genannten Verse die volle Aufmerksamkeit widmen zu können, andererseits eine Verengung des Ansatzes zur Folge hat.

Mit dem Text selbst befassen sich genau genommen drei der fünf Kapitel. Im ersten Kapitel versucht Steven Baugh, die Umwelt des Briefes zu rekonstruieren, indem er die soziale und religiöse Situation von Ephesus untersucht. Er stellt fest, dass Ephesus in seiner Umwelt im Blick auf die Geschlechterrollen keine Ausnahme darstellt, wobei er allerdings eingesteht, dass die allgemeine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern aus dem politischen Bereich gerade in Ephesus nicht unbedingt in den religiösen Bereich zu übertragen sei (S. 46 Anm. 95). Sein eigenes Plädoyer, „mit dem Beweismaterial vorsichtig umzugehen“ (S. 41) hält er weitgehend durch, doch an einigen Stellen treibt auch ihn der Wunsch, seine Sache belegen zu können, zu Konjunktivfolgerungen („würde“, „hätte“), die anschließend als Ergebnis übernommen werden.

Die Untersuchung von Scott Baldwin zur Bedeutung des Wortes *authenteo* bringt wenig neue Erkenntnisse, bietet aber nach meiner Kenntnis die kürzeste Zusammenfassung des gesamten Materials zu diesem Wort an einem Ort.

Wesentlich wichtiger für die Beurteilung der Gesamtthese des Buches ist das dritte Kapitel von Andreas Köstenberger über die syntaktische Struktur von 1 Tim 2,12. Zwei m.E. entscheidende und miteinander in Zusammenhang stehende Schwachpunkte sollen hier angesprochen werden: 1. Obwohl der Autor die Frage ausdrücklich ausklammert, „ob *andros* mit *didaskein* und *authentein* gelesen werden soll“ (S. 93 Anm. 6), wird dies ohne weitere Begründung auf den folgenden Seiten vorausgesetzt und übersetzt, eine Frau solle einen Mann nicht lehren noch Autorität über ihn haben (so z.B. S. 113). Nur durch diese Einschränkung des Lehrverbotes lässt sich seine weitere Argumentation aufrechterhalten. Dabei wird beachtet, dass zwar *authentein* als Verb des Herrschens ein Genitivobjekt hat, nicht aber *didaskein*; hier wäre ein Akkusativobjekt erforderlich. Also passt *andros* als Genitiv sprachlich nicht zu *didaskein*. 2. Der Begriff *didaskein* wird als autoritatives Handeln gesehen, obwohl K. m.E. richtig festhält, dass „es unzulässig ist, den Begriff *authentein* dem Ausdruck *didaskein* unterzuordnen, so dass der erste Begriff (*authentein*) als Adverb fungiert“ (S. 100).

Der vierte Aufsatz von Thomas Schreiner stellt als ausführliche Interpretation des Textes das längste Kapitel dar. Es wäre interessant, die Argumentation des Autors Schritt für Schritt durchzugehen und dabei auf Stärken und Schwächen hinzuweisen, was jedoch den Umfang einer Rezension bei weitem übersteigt. So sei nur kurz auf einige Aspekte hingewiesen: 1. Der schon von Köstenberger vollzogene syntaktische Sprung in 1 Tim 2, 12, *andros* zum Objekt beider Verben zu machen, wird mit Verweis auf andere Autoren einfach vorausgesetzt, obwohl diese Festlegung einen wichtigen Pfeiler in der Beweiskette darstellt und obwohl *didaskhein* ein Akkusativobjekt erfordert. 2. Auch in einem weiteren Bereich folgt S. einer anderen Untersuchung, nämlich in der Frage, wie sich Prophetie und Lehre zueinander verhalten. Nur wenn man W. Grudems durchaus umstrittene Ergebnisse zu 1 Kor 11 und 14 voraussetzt, bilden die Aussagen aus 1 Kor 11 und 1 Tim 2 keine unauflösbare Spannung. 3. S. ist der Überzeugung, dass es eine besondere Berufung zum Pastoralamt gibt, die von einer Berufung zum geistlichen Dienst zu unterscheiden ist (S. 115 Anm. 1). Nur unter dieser Prämisse macht die gesamte Auseinandersetzung um ein besonderes Lehramt, was Männern zugänglich, Frauen aber grundsätzlich untersagt sein soll, Sinn. Dabei wird das unbestrittene Vorhandensein von Ämtern gleichgesetzt mit ihrem autoritativen Charakter (S. 147f Anm. 101).

Die letzten Überlegungen führen direkt zum letzten Kapitel – einer hermeneutischen Überlegung über den zur Debatte stehenden Bibeltext. Dies ist für mich der enttäuschendste Teil des Werks, da er sich weniger mit hermeneutischen Überlegungen im engeren Sinne befasst, als vielmehr zum theologiegeschichtlichen Rundumschlag ausholt und zu belegen sucht, dass alle Exegeten, die nicht die historische Position teilen, „cartesianischen Charakter“ tragen und dem Zeitgeist verfallen sind. Der Weg dazu ist der statistische Nachweis, dass die sogenannte progressive Interpretation erst nach einem bestimmten Zeitpunkt virulent wird. Über die Aussagekraft einer solchen Statistik kann sich jeder sein eigenes Urteil bilden. Mit der Hermeneutik von 1 Tim 2 hat das jedenfalls höchstens am Rande zu tun.

Nach 250 Seiten und fünf Autoren lässt sich sagen: Auch wenn man mit den Ergebnissen nicht übereinstimmen kann, liefert dieses Buch einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der Frage nach der Rolle der Frau in der Kirche. Dabei ist die zu Anfang erwähnte Stärke auch die größte Schwäche: Die Frage, ob und welche Aufgaben wer in der Gemeinde Jesu Christi wahrnehmen kann, ist nicht auf der Grundlage eines einzigen Textes zu lösen. Weitere Textstellen (nicht nur, aber auch Gal 3,28) müssen zu Wort kommen, und vor allem ist auch der Charakter der neutestamentlichen Gemeinde zu bedenken, in der die alttestamentlichen Erwartungen aus Joel 2 und Jer 31 ihre Erfüllung finden. Es ist eine durch und durch biblische Aussage und keinesfalls „überrealisierte Eschatologie“, wenn wir festhalten, dass Machtstrukturen und Hierarchiedenken in der Gemeinde des neuen Bundes nichts zu suchen haben.

Norbert Schmidt

John A. T. Robinson. *Johannes – Das Evangelium der Ursprünge*. Aktualisierte Ausgabe (engl. ²1987), hg. v. Hans-Joachim Schulz. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. 420 S., DM 58,-

Liberales Bibelwissenschaftler fällen skeptische Urteile über den historischen Wert des Neuen Testaments, während ihre evangelikalen Kollegen die geschichtliche Qualität der neutestamentlichen Bücher zuversichtlich beurteilen. Dieser Zuordnung hat sich John A. T. Robinson bereits 1976 mit seinem Buch *Redating the New Testament* (dt. 1986: *Wann entstand das Neue Testament?*) entzogen. Darin erklärt er, ein Führer des radikalen Flügels der anglikanischen Kirche, sämtliche Briefe des Neuen Testaments (einschließlich des zweiten Petrusbriefs) für literarisch echt und datiert alle Geschichtsbücher vor 70 n. Chr. Im neunten Kapitel dieses ungewöhnlichen Buchs hatte R. sich bereits zum historischen Ursprung des vierten Evangeliums geäußert. Der Evangelienstoff sei von etwa 30-50 n. Chr. im Dialog mit dem palästinensischen Judentum entstanden, ab 50 in Ephesus verkündigt und um 65-70 in seine endgültige schriftliche Fassung gebracht worden. Die ausführliche Begründung dieser These liegt nun in deutscher Übersetzung vor.

R. begründet in Kap. I und II (S. 1-129) seine Annahme, das Johannesevangelium habe tiefe palästinische Wurzeln und sei etwa gleichzeitig mit den Synoptikern in den 60er Jahren niedergeschrieben worden. Er lehnt komplizierte Quellenhypothesen ab und nimmt an, dass der Autor im wesentlichen aus seinen eigenen Erinnerungen geschöpft habe. Dass es sich beim Verfasser um den Zebedaiden handelt, hält R. zwar für plausibel, aber nicht für ausschlaggebend. In den Kap. III bis VI (S. 130-304) entwickelt R. das Grundgerüst einer Evangelienharmonie, indem er die synoptische Chronologie in den wesentlich detailreicheren zeitlichen und geografischen Aufriss des Johannesevangeliums (Herbst 27 bis April 30 n. Chr.) einfügt. Seine Ausführungen ragen in diesem Teil seines Buches weit in das Gebiet der Lebens-Jesu-Forschung hinein. In seinen durchaus soliden Überlegungen wehrt sich R. immer wieder gegen das verbreitete Vorurteil, dass im vierten Evangelium „die Theologie die Geschichte erzeugt“ (S. 165).

In Kap. VII (S. 305-351) befasst sich R. mit dem wohl schwierigsten historischen Problem des Evangeliums. Zwar geht er davon aus, dass vom Originalwortlaut der Reden Jesu in den synoptischen Evangelien mehr erhalten geblieben ist als bei Johannes. Zugleich legt R. jedoch Wert auf die Feststellung, dass die johanneischen Jesusreden nicht als theologische Dichtung einzustufen sind und der Evangelist sie keineswegs *ex nihilo* geschaffen hat. Die Wendung, die es R. ermöglicht, sein großes Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Evangelien problemlos mit seiner liberalen Dogmatik zu verbinden, kann man im abschließenden Kap. VIII (S. 352-407) beobachten. Darin bestreitet er, dass Jesus sich im Johannesevangelium im ontologischen Sinne als Sohn Gottes bezeichnet hat. Die altkirchlichen Begründer der Zweinaturen- und der Trinitätslehre hätten die entsprechenden Aussagen missverstanden.

Nach dem Urteil des Herausgebers, der seinerseits 1993 eine fundierte Abhandlung über *Die apostolische Herkunft der Evangelien* vorgelegt hat, „herrscht im deutschsprachigen universitären Exegesebetrieb immer noch so etwas wie eine Tabuisierung des Namens Robinson“ (S. IX). Und tatsächlich lässt sich leicht feststellen, dass R.'s Monografie zum Johannesevangelium weder in der Einleitung von Schnelle, einem ausgewiesenen Johannesspezialisten, vorkommt noch in der ausführlichen Literaturliste zum Johannesevangelium erscheint, die Broer in seiner Einleitung zusammengestellt hat. Das dürfte nicht nur daran liegen, dass R. Äußerungen von Kollegen gelegentlich als „Müll“ (S. 21; engl. „dust“) oder „Gewäsch“ (S. 76; engl. „washing“) bezeichnet. Es wird auch damit zu tun haben, dass es recht aufwendig wäre, sich gründlich mit seinen Argumenten auseinanderzusetzen. Trotzdem darf man hoffen, dass R.'s wichtiges Buch durch diese Übersetzung in der deutschen Theologie stärker wahrgenommen wird als bisher. Auf Grund der Qualität seiner historischen Argumente hätte es das verdient.

Armin Daniel Baum

Adelheid Ruck-Schröder. *Der Name Gottes und der Name Jesu: Eine neutestamentliche Studie*. WMANT, Bd. 80. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. XVI+304 S., DM 98,-

Es ist erfreulich, dass die Bedeutung des Namens Jesu in der vorliegenden, von der Humboldt-Universität Berlin angenommenen Dissertation untersucht wird. Unbeabsichtigt von der Autorin kann eine exegetische Überprüfung des unter Evangelikalen weithin bekannten Buches von O. S. von Bibra „Der Name Jesu“ (Aussaat, 91982) vorgenommen werden. Die Arbeit von Adelheid Ruck-Schröder will keine gesamt-biblische Begriffsgeschichte vorlegen. Vielmehr geht es ihr um eine Untersuchung des neutestamentlichen Begriffs *onoma* als Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Die außerbiblischen Parallelen beschränken sich auf rabbinische Texte, die Anspruch auf eine alte Tradition haben. Nach den Fragestellungen und Methoden (S. 1-11) sowie der Forschungsgeschichte (S. 12-63) werden die neutestamentlichen Schriften ausgelegt. Obwohl die Autorin den Kolosser-, Epheser und 2. Thessalonicherbrief sowie die Pastoralbriefe zu den deuteropaulinischen Schriften zählt, werden sie wie die übrigen Bücher ohne Abstriche untersucht (S. 67-258). Im Ertrag der Arbeit (S. 259-272) werden die Ergebnisse systematisch gebündelt. Danach folgt ein neunzehnteitiges Literaturverzeichnis, ein Stellen- und ein Sachregister. Das Layout der einzelnen Kapitel ist übersichtlich gestaltet, der Sprachstil ist leicht verständlich, eine leserfreundliche Dissertation.

In ihrem Gesamtergebnis resümiert R.-S., dass der Name Jesu durchgängig im NT „nicht ohne Rückbezug auf das Handeln Gottes an Jesus“ verstanden werden kann (S. 261). Bei Matthäus ist in diesem notwendigen Rückbezug eine triadische Struk-

tur: Heiliger Geist – Name Jesus – Mitsein Gottes erkennbar, den R.-S. bis hinein in den Aufbau des Evangeliums nachweisen kann. Insbesondere hebt sie die Geistbegabung Jesu hervor, die als „Voraussetzung für das heilsame und exorzistische Wirken des Gottesknechts“ steht, „das wiederum Zeichen der Gegenwart der Herrschaft Gottes ist“ (S. 262).

Auch in den weiteren Ausführungen z.B. bei Johannes oder in Apg 4,12 bleibt R.-S. soteriologisch eindeutig, wenn sie differenzierend zu bisherigen Forschungen herausstellt, dass die Rettung „in keinem anderen Namen“ nur dann gilt, „wenn er nicht von dem Namen des Gottes Israel abgelöst wird“ (S. 264). Das heißt, „nur in dem so verstandenen, an Gottes Namen gebundenen Namen Jesu liegt die Rettung begründet.“ Angesichts dieser *onoma*-Konzeption zeigt sich ein „zutiefst soteriologisch bestimmtes Verhältnis des Namens Jesu im Verhältnis zu Gott“, und es steht damit im Dienst der Einzigartigkeit Gottes (S. 265). Einen theologischen Beitrag leistet R.-S. weil sie den *onoma*-Begriff neben dem dominierenden soteriologischen und christologischen Aspekt in aller Kürze auch in seiner ekklesiologischen, legitimatorischen, poimenischen und eschatologischen Bedeutung herausarbeitet (S. 268-272).

Die Vielzahl von Untersuchungen zu den sog. Hoheitstiteln Jesu bekommen durch diese Arbeit einen wesentlichen Impuls, „betonter nach den Verbindungen der Titel mit der Person Jesu und der in ihren Taten gegenwärtigen Kraft zu fragen“ (S. 266). Damit legt R.-S. eine neutestamentliche Untersuchung vor, die das Vertrauen in die heilende, rettende und sündenvergebende Kraft Jesu wesentlich stärkt.

Fazit: Die vorliegende Dissertation bringt die notwendige exegetische Begründung und erhebliche Weiterführung der oben genannten Schrift Bibras.

Manfred Baumert

Christoph W. Stenschke. *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*. WUNT II, Bd. 108. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 458 S., DM 128,-

Christoph Stenschke, Absolvent der FTA und jetzt Pastor einer Evangelisch-freikirchlichen Gemeinde in Stralsund, legt mit dieser 1997 in Aberdeen eingereichten und für den Druck überarbeiteten Dissertation eine wichtige Untersuchung zu einem Thema der lukanischen Anthropologie vor. Davon berührt sind auch Fragen zur Soteriologie. Es geht um die Frage, wie Lukas die Heiden darstellt, bevor sie an Jesus Christus glauben. Einer der Auslöser für die Untersuchung waren die Thesen von J. Taeger, der sich als einer der wenigen zu dieser Thematik geäußert hat. Er stellte in seinem 1982 erschienen Buch (*Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh 1982) u.a. fest: „Der Mensch ist kein *salvandus*, sondern ein *corrigenus*.“ „Sünder ist er, sofern er Sünden begangen hat, verwerfliche Einzeltaten, nicht aber, weil er als

Mensch der Macht der Sünde verfallen ist.“ „Läuterung, nicht Erlösung ist das Ziel“ (alle Zitate bei St. S. 39). Wenn Taeger mit seinen Thesen Recht behalten sollte, würden die lukanischen Vorstellungen z.B. denen eines Paulus klar entgegenstehen.

In seiner Arbeit gibt St. zunächst einen relativ knappen und guten Forschungsüberblick (S. 2-54). Dabei wird erkennbar, dass diese Thematik bisher wenig behandelt worden ist. Die Arbeit von Taeger sei eine der wenigen, die sich damit auseinandergesetzt haben. Daher komme ihr eine besondere Bedeutung zu. Im zweiten Abschnitt (S. 55-101) untersucht St. Stellen im lukanischen Doppelwerk, an denen die Heiden beschrieben werden, bevor sie mit der Botschaft von Christus konfrontiert wurden. Obwohl diese Stellen nicht so viel zur Fragestellung aussagen (S. 104) und auch kein absolut einheitliches Bild ergeben, gibt es doch etliche Anhaltspunkte dafür, dass die Heiden auf die Erlösung durch Jesus Christus angewiesen sind. „In light of their failure before God and these judgements, Gentiles need repentance and salvation“ (S. 101).

Der dritte Teil des Buches ist zugleich auch der Hauptteil (S. 104-317). Zunächst werden alle Berichte, die die Begegnung von Heiden mit Jesus bzw. mit der christlichen Botschaft schildern, befragt (S. 104-243). Einer der Schwerpunkte ist die Untersuchung der Reden des Paulus in Lystra und in Athen. Besonders der Rede auf dem Areopag kommt dabei große Bedeutung zu, da Taeger diese als einen „kaum überbietbaren Ausdruck der Hochschätzung des natürlichen Menschen“ gewertet hatte (zitiert bei St. S. 221). In einer ausführlichen und m.E. sehr sorgfältigen Auslegung dieser Rede (S. 203-224) kommt St. zu dem Schluss, dass der Wortlaut und der ganze Zusammenhang viel eher nahe legen, dass der Mensch viel mehr als nur eine Korrektur benötige. Das zeige auch der Hinweis auf das kommende Gericht in Apg 17,31: „Repentance was mandatory to escape the coming judgement“ (S. 224). St. weist selbst darauf hin, dass die Auslegung der Areopagrede sehr umstritten ist (S. 389). So möchte er seine Auslegung nicht überbetonen; sie ist eher ein Mosaikstein, der sich aber sehr gut in das Gesamtbild einfügen lässt.

Anschließend (S. 243-318) werden Folgerungen dargestellt, die sich im Blick auf die Soteriologie ergeben. So legt z.B. St. überzeugend dar, dass man davon ausgehen kann, dass die Heiden auf Erlösung angewiesen sind, wenn Lukas von ihnen schreibt, dass sie blind sind, in der Dunkelheit leben und in der Gewalt Satans leben. „This is their state past and present, and because of it they need salvation“ (S. 274). Eine Erlösung aus diesem Zustand wird den Menschen in der Botschaft von Jesus Christus angeboten, diese sollen die Heiden im Glauben annehmen. St. gibt in diesem Zusammenhang den wichtigen Hinweis, dass diese Annahme und das Leben im Glauben nicht in erster Linie eine menschliche Möglichkeit sind. Auch dieser Schritt ist vor allem unter dem Aspekt des Handelns Gottes zu betrachten. Zwar scheinen einige Stellen die Möglichkeit des Menschen zu betonen, doch „the majority of Luke's statements or descriptions of the gentile appropriation of salvation indicate at least some measure of activity on God's side“ (S. 314). In seiner Zusammenfassung am Ende der Arbeit schreibt St.: „Gentiles do not recognize and alter their state

themselves. The initiative comes *ab extra*. Even their response and conversion are often attributed to divine activity“ (S. 386f). Das sind sicherlich Gedanken, die auch uns heute herausfordern, wenn man schnell von den menschlichen Möglichkeiten im Blick auf das Heil spricht!

In einem vierten Hauptteil werden Rückschlüsse aus dem bisherigen Befund gezogen, bevor in einem letzten Abschnitt die Ergebnisse zusammengefasst werden. Zunächst wird herausgestellt, was sich im Leben der Heiden grundlegend geändert hat, als sie zum Glauben an Jesus Christus fanden. Sie werden nun auch „Heilige“ oder auch „Brüder“ genannt: „... Gentile Christians enjoy a new state and blessings previously unknown“ (S. 332). Das heißt nun aber nicht, dass damit alles in Ordnung sei. Die Menschen, die an Jesus glauben, sind in der Nachfolge sehr wohl auf Korrektur und Unterweisung (S. 342) und auf Ermutigung und Stärkung (S. 346, sowie noch einmal S. 375) angewiesen. In dieser Hinsicht habe dann auch der Hinweis Taegers eine Berechtigung, dass der Mensch ein „*corrigendus*“ sei. So „*modifiziert*“ St. die These Taegers dahingehend, dass der Mensch weder auf Rettung noch auf Korrektur verzichten kann, wobei die Zuordnung allerdings klar bleibt: „*Gentiles need salvation and correction ... However, this correction cannot be set against or replace salvation but needs to accompany and follow it*“ (S. 387f). So gesehen weichen die Anthropologie und die Soteriologie in ihren Grundzügen nicht von den Aussagen anderer Schriften des NT ab.

Wie gesagt, St. hat mit dieser Arbeit einen wichtigen Beitrag geleistet. Mit großem Fleiß sind alle relevanten Aussagen zur Anthropologie und Soteriologie im Blick auf die Heiden bei Lukas beleuchtet und bedacht worden. Der Vorteil liegt sicherlich darin, dass er sich nicht auf einige herausragende Stellen gestützt hat (wie z.B. die Reden des Paulus), sondern das gesamte lukanische Doppelwerk im Blick hatte. Sicherlich hätte man sich an der einen oder anderen Stelle eine ausführlichere Diskussion bzw. Exegese gewünscht (manche Abschnitte werden nur kurz gestreift), doch das hätte den Rahmen der Arbeit gesprengt. Man kann nur hoffen und wünschen, dass seine Ergebnisse auch rezipiert werden.

Michael Schröder

Weitere Literatur:

*Jostein Ådna. *Jesu Stellung zum Tempel*. WUNT, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Ca. 450 S., DM 120,-

Michael Bachmann. *Antijudaismus im Galaterbrief?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. VII+220 S., DM 84,-

Klaus Berger. *Wie kommt das Ende der Welt?* Stuttgart: Quell, 1999. 232 S., DM 29,80

Roland Bergmeier. *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament*. WUNT, Bd. 121, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. VIII+354 S., DM 178,-

- Darrell L. Bock. *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus*. WUNT II, Bd. 106, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. XIV+285 S., DM 98,-
- Sinclair B. Ferguson. *Zur Freude befreit: Der Philipperbrief*. Warburg: Wartburg, 1999. 144 S., DM 18,95
- Jörg Frey. *Die johanneische Eschatologie*. Bd. 3: *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*. WUNT, Bd. 117, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. XVI + 600 S., ca. DM 198,-
- *André Heinze. *Taufe und Gemeinde: Biblische Hinweise für das Verständnis der Taufe*. Wuppertal: Oncken, 1999. 144 S., DM 14,90
- Sini Hulmi. *Paulus und Mose: Argumentation und Polemik in 2. Korinther 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 212 S., DM 68,-
- *John Wenham. *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments*. Holzgerlingen: Hänssler. 2000, 224 S., DM 34,95
- Heinrich Langenberg. *Apokalypse aktuell: Ein Schlüssel zum Verständnis der Offenbarung*. Metzingen: Franz, 1999. 208 S., DM 19,80
- Volker Lehnert. *Die Provokation Israels: Die paradoxe Funktion von Jes 6,9f bei Markus und Lukas*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. 350 S., DM 68,-
- *Adolf Pohl. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Wuppertaler Studienbibel Ergänzungsfolge. Wuppertal: R. Brockhaus, 1998, 335 S., DM 39,-
- Francis Schaeffer. *Allein durch Christus: Die zentralen acht Kapitel des Römerbriefs*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 260 S., DM 29,95
- T. E. van Spanje. *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, WUNT II, Bd. 110. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. XVII+ 281 S., DM 98,-
- *John Stott. *Die Botschaft der Apostelgeschichte: Ein exegetisch-homiletischer Kommentar*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 635 S., DM 49,95
- Jacob Thiessen. *Die Stephanusrede Apostelgeschichte 7,2-53*, Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 1998. Pb., 239 S. DM 59,80
- Graham Twelftree. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Grand Rapids: Inter Varsity, 1999. Tb., 420 S., US \$ 25,-
- Ernst Volk. *Anfechtung und Gewißheit des Glaubens: Die sieben Sendschreiben des Johannes ausgelegt*, Neuendettelsau: Freimund, 1999. 171 S., DM 26,80

4. Zeitgeschichte und Archäologie

Martin Hengel. *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II*. Unter Mitarbeit von Jörg Frey und Dorothea Betz und mit Beiträgen v. Hanswulf Bloedhorn und Max Küchler. WUNT I, Bd. 109. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. X + 466 S., DM 278,-

Der vorliegende zweite Band der „Kleinen Schriften“ enthält acht teils umfangreiche Studien des emeritierten Tübinger Neutestamentlers. Gegenüber dem ersten Band (*Judaica et Hellenistica*) wurde der Titel um *Christiana* erweitert durch die Aufnahme von vier Studien, die „unter ganz verschiedenen Aspekten den bleibenden engen Zusammenhang zwischen dem frühen Christentum und seiner jüdischen Mutter behandeln“ (Vorwort). Inhaltliche Schwerpunkte des zweiten Bandes sind die Schriftauslegung, Jerusalem und das Judentum. Der Band enthält als ersten Beitrag „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels“ (S. 1-71).

Im zweiten Aufsatz „Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit“ (S. 72-114) geht Martin Hengel der Frage nach, ob sich Spuren eines „leidenden Messias“, der von Jes 53 her geprägt ist, bereits in vorchristlicher Zeit nachweisen lassen. Diese Frage ist für das Verständnis neutestamentlicher Christologie und Soteriologie wichtig, vor allem für die Vorstellung stellvertretender Sühne. Nach einem Forschungsüberblick (vor allem J. Jeremias) untersucht H. die eschatologische Interpretation des ganzen Jesajabuches und anschließend das Weiterwirken von Jes 53 in verschiedenen Schriften. Am stärksten wirkt das Erhöhungsmotiv von Jes 53, 12ff nach, während das Motiv des stellvertretenden Sühnetods in der vorchristlichen Deutung durchweg mehr oder weniger zurücktritt. Zwischen beiden Beobachtungen gibt es einen engen Zusammenhang, nämlich dass: „... dort, wo das Motiv des Richters hervortritt, das der Stellvertretung verschwindet“ (S. 114). Trotzdem hält H. die „Vermutung für nicht völlig unbegründet, dass es schon in vorchristlicher Zeit Traditionen über leidende und sühnende eschatologisch-messianische Gestalten im palästinischen Judentum ... gegeben hat und dass Jesus und die Urgemeinde u.U. solche Traditionen kennen und daran anknüpfen konnten. Dies würde erklären, dass wohl schon Jesus selbst und dann seine Jünger nach Ostern voraussetzen konnten, dass die Botschaft vom stellvertretenden Sühnetod des Messias (1Kor 15,3f) unter ihren jüdischen Volksgenossen verstanden würde“ (S. 114). Die fragwürdige späte Datierung der Bücher Sacharja („anonyme Fortschreibung“ in Kap. 12f, um 312 v. Chr.) und Daniel (164/64 v. Chr.) durch H. beeinträchtigt die Ergebnisse nicht wesentlich.

Der dritte Aufsatz „Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt“ (S. 115-156) beginnt mit Jerusalem in griechisch-römischer Sicht („Jerusalem als angebliche Gegnerin der griechisch-römischen Zivilisation, als Mittelpunkt der Welt und ‚heilige Stadt‘“). Neben der *Interpretatio Graeca* des Stadtnamens zeigt H. die große Ambivalenz in der heidnischen Beurteilung Jerusalems auf. Der zweite, größere Teil

des Aufsatzes behandelt den wechselnden Verlauf des Ringens um die Abgrenzung gegen die bewusste oder schleichende Annahme der hellenistischen Zivilisation in Jerusalem selbst von 259 v. Chr. bis zur Zeit des jüdischen Aufstands (66 n. Chr.). In den Abschnitten über die Veränderungen der Stadt durch Herodes d. Gr., das Diasporajudentum und die „Hellenisten“ in Jerusalem und die Zeit der römischen Prä-fekten findet sich viel Material, das unmittelbar zum Verständnis des NT beiträgt. Eine ausführliche Bibliografie beschließt den Beitrag (S. 152-156).

Der vierte Beitrag „Der alte und der neue ‚Schürer‘. Mit einem Anhang von H. Bloedhorn“ (S. 157-199) enthält eine knappe Biografie Schürers und Würdigung des *alten Schürer* sowie die gründliche Besprechung des dritten Bandes der englischen Neubearbeitung *Judaism in the Diaspora. Gentiles and Judaism* und *Jewish Literature* (§ 31-34). Der Anhang ergänzt jüdische Inschriften aus der Diaspora.

Der fünfte Aufsatz „Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung“ (S. 200-218, zuerst und kürzer in *ThBeitr* 28, 1997, S. 197-210), beleuchtet das Verhältnis von Urchristentum und Judentum und vertritt gegen die religionsgeschichtliche Schule und ihre diversen Nachwehen überzeugend die These, „dass das frühe Christentum *historisch gesehen* ganz ein Kind des Judentums ist“ („Judentum und frühes Christentum waren – im Vergleich zu ihrer heidnischen Umgebung – gerade keine ‚synkretistischen Religionen‘“, S. 201). Durch die Zusammenfassung größtenteils bekannter Ergebnisse zu dreizehn Beobachtungen wird diese These erhärtet, z.B. „Diese jüdischen ‚Fundamente‘ der neuen messianischen Bewegung des Urchristentums hängen untrennbar damit zusammen, dass die große Mehrheit der neutestamentlichen Autoren Judenchristen waren ...“ (S. 203); „Die Verwurzelung des Urchristentums im Judentum wird auch an der grundlegenden Bedeutung der jüdischen heiligen Schriften für die neue endzeitlich-messianische Bewegung sichtbar“ (S. 204); „... die unter großen Schmerzen vollzogene Trennung zwischen der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung [lässt sich] nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch ganz frühes Datum festlegen“. Bei aller Freude über diese These und die vorbildliche Art ihrer Erhärtung bleiben jedoch Anfragen im Detail, z.B. bei der Datierung und den Verfasserangaben einzelner neutestamentlicher Schriften (S. 203).

Dem folgen drei weitere Beiträge mit *Christiana*: „Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund“ (S. 219-292); „Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums“ (S. 293-334) und „Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftensammlung bei Justin und den Vätern vor Origenes“ (S. 335-380).

Der mitabgedruckte Beitrag von M. Küchler „Zum ‚probatischen Becken‘ und zu ‚Betesda mit den fünf Stoën“ (S. 381-389), der in einigen Punkten H.'s eigene Überlegungen ergänzt und korrigiert (S. 308-316), versucht die Ortsangabe in Joh 5,2 zu erklären („Nun ist in/bei Jerusalem, beim probatischen Teich (Dat.), das einen hebräischen Zunamen tragende Betesda mit fünf Stoën“, so K.'s Übersetzung) und verfolgt die Bebauungsgeschichte des Areals vom israelitischen Speichersee über das hellenistisch-frühjüdische Speicherbecken zur hellenistisch-frühjüdischen

hellenistisch-frühjüdische Speicherbecken zur hellenistisch-frühjüdischen Badeanlage „Betesda“, über die spätrömischen Heilbädern des Serapis-Asklepios und der byzantinischen Kirche bis zur noch heute erhaltenen Kreuzfahrerkapelle St. Anna. Ferner erklärt K., warum sich Kranke an diesem Ort wunderbare Heilungen erhofften und wie das Aufwallen des Wassers zustande kam (vgl. die späte Überlieferung in Joh 5,3b-4 und V. 7).

Ein „Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1996-98“ (S. 391-397) und verschiedene Register zu Band I und dem vorliegenden Band der *Kleinen Schriften* (S. 401-466) beschließen den hervorragend verarbeiteten Band. Die jeweiligen Originalseitenzahlen sind mit angegeben. Weitere Sammelbände zum Thema Paulus und Jakobus sowie zur Christologie und den Evangelien sind in Vorbereitung.

Christoph Stenschke

Carsten Peter Thiede. *Bibelcode und Bibelwort: Die Suche nach verschlüsselten Botschaften in der Heiligen Schrift*. Basel u. Gießen: Brunnen, 1998. 127 S., DM 22,80

Der bekannte, z.T. umstrittene Literaturwissenschaftler, Historiker und Papyrologe Carsten Peter Thiede führt dem Leser in dieser popularisierenden Schrift zuverlässig und mit angenehmer, ja unterhaltsamer Diktion vor Augen, wie grundsätzlich verfehlt der von Michael Drosnin (und anderen) propagierte „Bibelcode“-Ansatz ist. In einem ersten Kapitel lässt er den Leser durch ein Experiment („Wir basteln uns einen Bibelcode“) selbst den Ansatz als prinzipiell manipulativ entlarven.

In einem recht ausgedehnten, informativen zweiten Kapitel führt T. auf kompetente Weise in die biblische Textgeschichte ein (dabei fehlen verständlicherweise seine umstrittenen Thesen nicht; doch sind diese ohne Einfluss auf die Grundaussage des Kapitels). Dadurch stellt er die Willkürlichkeit der textlichen Basis des Ansatzes heraus. Auf einige biblische Elemente, die tatsächlich einen kryptischen Charakter aufweisen (etwa das Vierzehnerschema in Matthäus 1) und dazu einladen, gleichsam einen Code zu knacken, kommt er im dritten Kapitel zu sprechen. Im letzten Kapitel spannt T. den Bogen etwas weiter und lädt dazu ein, über codeartige Themen wie das Rätsel der vermeintlichen Abwesenheit Gottes im Estherbuch und die Frage nach einem mehrfachen Sinn der Heiligen Schrift nachzudenken. Gemessen an der vorgegebenen Zielsetzung ein zweifellos gelungener Titel!

Heinrich von Siebenthal

Weitere Literatur:

Hans-Jürgen Becker. *Die großen rabbinischen Sammelwerke Palästinas: Zur literarischen Genese von Talmud Yerushalmi und Midrash Bereshit Rabba*. Texte und

Studien zum antiken Judentum, Bd. 70, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. X+218 S., DM 168,-

John Granger Cook. *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Ca. 400 S., ca. DM 120,-

Peter Pilhofer. *Philippi*. Band 2: *Katalog der Inschriften von Philippi*. WUNT, Bd. 119, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Ca. 750 S., ca. DM 250,-

5. NT-Theologie

Otto Betz. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. 3. erweiterte Neuaufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. 159 S., DM 19,80

Auch 35 Jahre nach der Erstaufgabe dieses überschaubaren Büchleins (159 S. im Kleinformat) hat es nichts von seiner argumentativen Kraft verloren. In seinem vom Aufbau her als klassisches Jesus-Buch erkennbaren Werk versteht es Otto Betz in einer gerade auch für den interessierten Laien verständlichen Sprache, zum einen die Glaubwürdigkeit und zum anderen die zeitgeschichtlichen Hintergründe der Jesus-tradition der Evangelien interessant und kompetent darzustellen.

Ersteres geschieht regelmäßig in punktuellen Auseinandersetzung vor allem mit der Kritik der Bultmann-Schule. Diese erlebte zwar zur Zeit der Erstaufgabe in den 60er Jahren ihren Zenit, hält aber bis heute mit seinen Nachfolgern zahlreiche Lehrstühle besetzt. Insofern hat auch die exzellente Einführung in die Diskussion (S. 15ff) noch nichts von ihrer Aktualität verloren. B. versteht es, in einfachen und kurzen Strichen die exegetischen Voraussetzungen und Grundlagen der Bultmannschen Schultradition darzustellen und sie anschließend der Kritik zu unterziehen. So hält B. die Untersuchung des zeitgenössischen Hintergrunds, konkret des Judentums, der Qumranschriften und nicht zuletzt des Alten Testaments für weit vielversprechender als Bultmanns „Formgeschichte“.

Gerade durch eine Fülle traditionsgeschichtlicher Vergleiche gelingt es B. immer wieder, auch an unerwarteten, nicht einmal dem Theologen immer geläufigen Belegen, den messianischen Sendungsanspruch Jesu gegen alte und neue Kritiker der Messianität Jesu herauszustellen.

In kurzen zeitgeschichtlichen Exkursen wird das Wirken und Lehren Jesu stets mit den Qumrantexten verglichen. Dabei wird deutlich, wie eng B. die Beziehungen zwischen Qumran und der Jesusbewegung sieht (konkret z. B. in der Person Johannes des Täufers), ohne dass er dabei den Blick für die ebenso bestehenden tiefgreifenden Differenzen zwischen Jesus und den Frommen in Qumran verliert.

Einen Höhepunkt des Buches bildet das Kapitel „E. Das Leiden des messianischen Gottessohns“ (S. 85-108), in dem B. die Passion, den Prozess und die Frage

nach der Deutung des Todes Jesu behandelt. Mit einer Fülle zeitgeschichtlicher und traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge zeigt B., dass die Hinrichtung Jesu weder ein peinlicher Justizirrtum noch allein politisch motivierte Staatsräson war, sondern dass der messianische Anspruch Jesu von den jüdischen Führern als „todeswürdiges Verbrechen“ nach Dtn 21,22f verstanden wurde und deshalb zum Tod durch Kreuzigung führen musste (S. 96ff). Gleichzeitig entschlüsselt sich für B. der Weg Jesu und der Sinn der Passion beinahe ganz und gar von Jes 53 her. Mir ist kaum ein anderes Werk bekannt, in dem die Bedeutung von Jes 53 für die Sendung Jesu so breit entfaltet wird, wie in diesem bewusst knapp gehaltenen Buch.

Ein zweiter Hauptbeleg ist für B. die Nathanweissagung von 2 Sam 7. In ihr sieht er zum einen den Schlüssel für die Verurteilung Jesu im Prozess vor dem Hohen Rat, denn das Bauen des Tempels wurde im Judentum auf Grund der Nathansverheißung als messianisches Werk verstanden. Deshalb wurde die Frage nach dem Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels durch Jesus zur Schlüsselfrage (S. 102ff).

Zum anderen enthielt die Nathansweissagung für die Jünger eine entscheidende Deutungskategorie für das Verständnis der Auferstehung. Nach B. lehnt sich die Botschaft vom „Auferstehen“ an die Verheißung vom „Aufstellen“ des davidischen Messias und seiner Herrschaft nach 2 Sam 7 an (*anastasis* möchte B. besser mit „aufstellen“ übersetzen). So konnten die enttäuschten Jünger im Ostergeschehen die Inthronisation Jesu in sein Amt und die Aufrichtung seiner messianischen Herrschaft sehen (S. 109ff).

In einem Nachwort „Bruch oder Brücke“ verdeutlicht B. im Anschluss an die Darstellung der christologischen Reflexion der frühen Gemeinde, dass die nachösterliche Verkündigung des Auferstandenen natürlich von Ostern her geprägt war, aber durch eine starke (Überlieferungs-)Brücke auf vielen Säulen mit dem „historischen Jesus“ verbunden ist (S. 122ff).

Schließlich behandelt B. in einer ganzen Reihe von neuen Anhängen vor allem Perspektiven, die sich für die Exegese aus den neu edierten Qumranfragmenten ergeben haben.

Wem ist dieses Büchlein besonders zu empfehlen? Zunächst einmal stellt es eine exzellente Einführung in die Jesus-Thematik dar, die jedem Studienanfänger des Faches „Theologie“ bzw. jedem Bibelschüler am Beginn seiner Ausbildung einen guten Überblick über die Fragestellungen gibt, ohne ihn gleich damit zu erschlagen. Darüber hinaus kann ich mir gleichzeitig einen theologisch interessierten Hauskreis vorstellen, der – eventuell unter der Anleitung oder Moderation eines Theologen – großen Gewinn aus der gemeinsamen Lektüre dieses Buches ziehen kann.

Volker Gäckle

Mit diesem Jesus-Buch will der in Cambridge lehrende Neutestamentler Markus Bockmühl die historische Glaubwürdigkeit der These belegen, dass „Jesus von Nazareth in organischer und ursächlicher Kontinuität zum Glauben der frühen Kirche“ (S. 22f.) gesehen werden kann. Dabei trennt B. im Gegensatz zu vielen anderen Autoren von Jesus-Büchern des 20. Jh. nicht zwischen dem „Jesus der Geschichte“ und dem „Christus des Glaubens“.

Nach einer Einführung in die Quellen für den historischen Jesus stellt sich B. den historischen Problemen der Kindheitsgeschichte Jesu, auch wenn er sie nicht alle löst.

Einigen Diskussionsstoff für die deutsche neutestamentliche Forschung bieten seine Ausführungen über den messianischen Anspruch Jesu. Kenntnisreich stellt der Spezialist für das Judentum zur Zeit Jesu die jüdischen Messias-Erwartungen dar. Seine These lautet, dass die Frage nach der Messianität Jesu mit „einem bedingten, aber unzweideutigen Ja“ beantwortet werden kann, weil in den Evangelien zweifellos zwar ein Messianismus zu entdecken sei, aber Jesus nicht alle messianischen Erwartungen erfüllt habe.

Die Interpretation von Jesu Ankündigung der Zerstörung des Tempels und Jesu Tempelreinigung in Kap. 3 berücksichtigt auch Vorhersagen einer Tempelzerstörung durch andere neben Jesus. Daher versteht B. Jesu Ankündigung nicht als *vaticinium ex eventu*.

Unter der Überschrift „Ist Jesus gescheitert?“ setzt sich B. sehr ehrlich mit den aufgeworfenen Fragen auseinander, indem er Jesu Weg nachzeichnet und seine Naherwartung untersucht. Er zeigt, dass der grundlegende Glaube an Gottes Verheißungen nicht abhängig ist von präzisen Vorstellungen eines zeitlichen Rahmens.

Das fünfte Kapitel geht der Frage nach, ob Jesus ein Christ war. B. bietet einen fundierten Überblick über das Judentum im ersten Jh. Insgesamt ordnet B. Jesus aber etwas einseitig im Rahmen des Judentums ein. Seine These „Tatsächlich sagte und tat Jesus sehr wenig, was eine Distanzierung vom Judentum nahelegen würde“ ist zwar insofern richtig, als Jesus sich in vielerlei Hinsicht an jüdische Normen hielt. Dies ändert aber nichts daran, dass er in zentralen Fragen auch von diesen abwich und sich distanzierte. Daran entzündete sich ja auch der Konflikt zwischen Jesus und jüdischen Repräsentanten unterschiedlicher Couleur. Auch der Behauptung, dass historisch gesehen zunächst Christsein bedeutet habe, *kein* Jude zu sein – und umgekehrt, muss widersprochen werden. Für Paulus und die Judenchristen schlossen sich Christsein und Judesein nicht gegenseitig aus.

Jesu Gebetspraxis ist Gegenstand des sechsten Kapitels, in dem B. die Kontinuität zwischen den Gebeten Jesu und dem Verständnis des Gebets in der Urgemeinde aufzeigt. Abschließend beschäftigt sich B. mit Jesu Erhöhung. Gerade angesichts der gegenwärtigen Diskussion über die Auferstehung ist es B.'s Verdienst, auf die Kon-

tinuität zwischen Jesus von Nazareth und dem Auferstandenen sowie dem durch den Heiligen Geist gegenwärtigen Jesus des Glaubens hinzuweisen.

Mit seinem Jesus-Buch zeigt B., dass Jesus von Nazareth die Entstehung des Glaubens der Kirche bewirkt hat und daher von einer grundlegenden Kontinuität auszugehen ist. Insgesamt bestechen seine Ausführungen durch profunde judaistische Kenntnisse und eine gute Lesbarkeit. Die Diskussion mit anderen Forschungspositionen wird meist in den Fußnoten geführt. Für eine deutsche Ausgabe wäre es wünschenswert gewesen, an manchen Stellen auch die deutsche Diskussion und Literatur mehr zu berücksichtigen.

Detlef Häußler

Jacob van Bruggen. *Christ on Earth: The Gospel Narratives as History*. Grand Rapids: Baker, 1998. 320 S., US \$ 25,-

Ein erfrischendes Jesusbuch, und dazu ein Jesusbuch, das sich in vielem von der Flut sonstiger neuerer akademischer wie populärer Jesusbücher unterscheidet! Der vorliegende Band ist eine Übersetzung (durch N. Forest-Flier) von *Christus op aarde: Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten* (Kampen: Kok, 1987) und bietet eine hervorragende, allgemeinverständliche Einführung in die Evangelien und das Leben Jesu. Jacob van Bruggen will die folgenden Fragen beantworten: 1. „Wie informieren uns die Evangelisten über das Leben Jesu auf der Erde? Worin besteht das Wesen ihrer Beschreibungen? 2. Welches (unvollständige) Bild seines Lebens auf der Erde lässt sich auf der Grundlage der vier Evangelien erheben?“ (S. 9). Während sich andere Jesusbücher auf die *Verkündigung* Jesu konzentrieren und sich beim tatsächlichen Verlauf des Lebens Jesu auf Minimalpositionen zurückziehen, legt B. den Schwerpunkt auf das, was über das *Leben* Jesu gesagt werden kann – und das ist sehr viel mehr, als in der historisch-kritischen Diskussion oft angenommen wird. Jesu Botschaft und seine Taten können nicht von seinem tatsächlichen Leben abgelöst werden.

B. behandelt zunächst die unterschiedlichen Quellen für die Geschichte des Lebens Jesu (S. 13-91). Neben der Diskussion heidnischer und jüdischer Quellen verteidigt er in ausgezeichneter Weise die kanonischen Evangelien als historisch zuverlässige Quellen. Im folgenden Abschnitt „Vier Evangelien – eine Geschichte?“ findet sich ein Überblick über verschiedene Versuche der Harmonisierung der Evangelien, Überlegungen zu ihrem Wesen und zur Geschichtsschreibung. Ferner werden Kriterien erarbeitet, mit denen festgestellt werden kann, wann ähnliche Berichte in den einzelnen Evangelien auf verschiedene oder auf das gleiche Ereignis im Leben Jesu hindeuten. Die methodischen Kriterien werden im weiteren Verlauf der Studie konsequent angewandt. B. schließt: „Während die Harmonisierung manchmal versucht, genauere Kenntnisse über die Geschichte Jesu zu erreichen, als sie möglich

sind, tritt die heute verbreitete Ablehnung der Harmonisierung die vielen historischen Fakten, die wir in den Evangelien finden, mit Füßen. Die Problemlage ist keinesfalls so, dass sie eine kategorische Ablehnung der Evangelien als zuverlässige Quellen für die Geschichte des Lebens Jesu rechtfertigen würde“ (S. 91).

Dann folgt eine Einteilung des Lebens Jesu in verschiedene Zeitabschnitte (als Anhang in neun Tabellen aufgeführt) und ein chronologischer Überblick. In den folgenden Kapiteln werden die Angaben der einzelnen Evangelien zu jeder Periode zusammengetragen und miteinander in Beziehung gesetzt: „Geburt und Jugend im Hause Josephs“ (S. 110-120), „Jesu Brüder und Schwestern“ (S. 121-131), „Johannes der Täufer und Jesus“ (S. 132-139). Drei Kapitel gelten Jesu Auftreten und Dienst in Galiläa: „Von der Rückkehr nach Galiläa zur Berufung der Zwölf“, „Von der Bergpredigt bis zur Aussendung der Zwölf“ und „Vorbereitung für die Passion“ (S. 140-193). Nach „Durch Peräa und Judäa“ und „Das Hinaufgehen nach Jerusalem“ (S. 194-211) enthält das Kapitel zum letzten Passamahl Jesu (S. 212-219) interessante Überlegungen zur Datierung des Mahls im Johannesevangelium („... bei näherem Hinsehen datiert Johannes den Donnerstag auch [wie die Synoptiker] als den 14. Nisan – nicht als 13. Nisan – und den Freitag als 15. Nisan – nicht als 14. Nisan“, S. 215). Neben dem teilweise lockeren Nacherzählen der Ereignisse finden sich in der Beschreibung der einzelnen Perioden viele interessante Beobachtungen, die sowohl von einzelnen Texten als auch aus der sonst oft vernachlässigten Zuordnung der Texte verschiedener Evangelien herrühren. B.'s Vorgehensweise und interessanten Ergebnisse fordern seine Leser heraus, selber bei der Lektüre eines Evangeliums die anderen Evangelien mit einzubeziehen, vor allem bei den Synoptikern Johannes nicht außen vor zu lassen.

Höhepunkte sind die Kapitel über den Prozess Jesu. Im Kapitel „Konnte der Sanhedrin eine Todesstrafe ausführen“ (S. 220-241) wird diese Frage nach ausführlicher Untersuchung bejaht: „Der Sanhedrin behielt die Freiheit, Recht zu sprechen und Strafen zu vollziehen, inklusive der Todesstrafe, doch geschah dies innerhalb der Grenzen, die die Gegenwart des römischen Rechtssystems auferlegte ...“ (S. 241). B. schlägt daher vor, Joh 18,31 als Hinweis auf die religiöse Unannehmbarkeit jüdischer Hinrichtungen *am Tag des Passahfestes* zu verstehen (im Sinne: „Wir dürfen an diesem Tag niemanden töten“). Von diesem Hintergrund her untersucht B. im folgenden Kapitel, „Der Plan, Jesus *durch List* zu töten“ (Mt 26,1-5), die Beweggründe und das Vorgehen der religiösen Führer gegen Jesus (S. 242-250). Kapitel zum „Karfreitag des Leidens und Todes“ (S. 251-266, inkl. guter Erklärung der abweichenden Zeitangaben der Kreuzigung Jesu bei Markus – „um die dritte Stunde“, Mk 15,25 – und Johannes, – „die sechste Stunde“, Joh 19,14) und zu „Grablegung, Auferstehung und Himmelfahrt“ (S. 267-287), verschiedene Tabellen, Bibliografie und Stellenregister beschließen den Band (S. 288-320).

B. geht auf alle Fragen ein, die sich aus der Zuordnung der Evangelien ergeben, und zeigt immer wieder, dass es für oft beschworene Widersprüche (die dann schnell als Argument für historische Unzuverlässigkeit angeführt werden) durchaus über-

zeugende Antworten gibt. Dieses Buch ist nicht nur eine hervorragende Einführung, sondern bietet auch Lesern, die mit der Jesus- und Evangelienforschung vertraut sind, viele Anregungen und Impulse, gerade in den Exkursen zu Einzelfragen. Das Gleiche gilt für Predigt und Unterricht. Eine deutsche Übersetzung wäre dringend zu empfehlen.

Nicht umsonst heißt der Titel: *Christus auf der Erde*. B. beobachtet, „dass die Frage nach dem historischen Jesus immer wieder zu einer verminderten Betonung des Glaubens an den lebendigen Herrn Jesus Christus im Himmel geführt hat“, und mahnt: „Keine Untersuchung des irdischen Lebens Jesu kann getrennt werden von unserem Glauben an sein Leben und Werk als der Messias Gottes, das sich nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt fortsetzt. Eine genauere Kenntnis der Art und Weise, wie unser Retter sein irdisches Leben gelebt hat, kann unsere Verehrung des himmlischen Königs anspornen“ (S. 10). Auch dazu lädt B.s Buch seine Leser ein.

Christoph Stenschke

Biblische Theologie: Entwürfe der Gegenwart. Hrsg. von Hans Hübner; Bernd Jaspert. Biblisch-Theologische Studien, Bd. 38. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. 223 S. DM 48,-

Das Thema der Biblischen Theologie ist ein genuin evangelikales Anliegen, geht es doch um das Nachdenken über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, um eine gesamtbiblische Theologie – im Zusammenhang der Überzeugung, dass „die Botschaft der Bibel als Gottes Anspruch an die Menschen nach wie vor ... unüberholt“ ist (S. 6). Der vorliegende Band druckt sechs Referate ab, die im Februar 1996 auf einer Tagung an der Evangelischen Akademie Hofgeismar gehalten wurden. H. Hübner beantwortet die Frage „Warum Biblische Theologie?“ (S. 9-39), T. Söding skizziert „Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart“ (S. 41-103), J. Hausmann analysiert „Die Rede vom Volk Gottes als biblische Kategorie“ (S. 105-123), U. Mauser beschreibt die Bibel als „Das Buch der werdenden Einzigkeit Gottes“ (S. 125-142), B. Jaspert setzt „Biblische Theologie und Kirchengeschichte“ in Beziehung (S. 143-181), und John Riches sieht „Neutestamentliche Theologie und kulturelle Anthropologie“ (S. 182-211) als entscheidende Gesprächspartner einer Biblischen Theologie. Ein Stellen- und ein Namenregister schließen den Band ab.

Im Folgenden soll das einführende Grundsatzreferat von H. Hübner etwas ausführlicher besprochen werden. Zunächst skizziert H. die Vielfalt innerhalb der alt- und neutestamentlichen Schriften als Zeugnisse „recht“ (AT) oder „auffällig“ (NT) unterschiedlicher theologischer und religiöser Denkweisen und Selbstverständnisse (S. 11). Wie aus diesen menschlichen Zeugnissen „Gottes Anspruch an die Menschen“ (S. 6) werden soll, wird leider nicht ausgeführt. Genauso wenig wird der Frage nachgegangen, wie weit die Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testa-

ment reicht. – H. will aus theologischen Gründen auch die Apokryphen zum Kanon rechnen, und er datiert die Pastoralbriefe und den 2. Petrusbrief ins 2. Jh. (S. 11). H. beschreibt das Verhältnis der beiden Testamente für die urchristliche Zeit als Verhältnis von „Bibel und Nichtbibel“ (S. 14). Das heißt, für die neutestamentlichen Autoren war das AT „das geschriebene autoritative Gotteswort“, die eigenen Schriften (nur) „Kommentar der Heiligen Schrift“ (S. 13). Weil das „Offenbarungsereignis Gottes in Jesus Christus“ jedoch die „endgültige Heilssetzung durch Gott“ ist (S. 15f), „relativiert das neue Wort Gottes das alte Wort Gottes“ (S. 16). Vor das Alte Testament ist deshalb ein „christologisches Vorzeichen“ zu setzen (ebd.). Weil die neutestamentlichen Schriften mit dem AT argumentieren, „partizipieren“ sie an der Autorität des neuen „Offenbarungsaktes“ Gottes (S. 17). Das von H. angebotene dreifache „Autoritätengefüge“ ist nicht neu: Die Heilige Schrift Israels als Urkunde der Offenbarung(en) Gottes, Jesus Christus als Person gewordene Offenbarung Gottes und das Neue Testament als schriftlicher Ausdruck dieser neuen Offenbarung (S. 18).

In einem zweiten Abschnitt behandelt H. das Zueinander von Schrift und Tradition, ausgehend von der Überzeugung, dass Luthers Formel *sola scriptura* in ihrer polemischen Zuspitzung „zu simpel“ ist (S. 19). Eine ekklesiologische Neuformulierung sei angemessener: Das NT ist „die Verschriftlichung der Predigt“ der Urkirche und autoritativ, weil der Inhalt dieser Predigt autoritativ ist. Das heißt, die neutestamentlichen Schriften sind „Schrift gewordene Tradition“ (S. 20). Richtig ist, dass „die missionierende, die verkündigende Kirche“ als „Kirche des lebendigen Wortes Gottes“ das ekklesiologische „Urdatum“ ist (S. 20f). Richtig ist auch, dass die Kirche wesenhaft eine „geistliche Realität“ ist (S. 22). Allerdings sollten wir nicht vergessen, dass die *ekklesia* für Petrus, Jakobus und Paulus immer Ortsgemeinde war und deshalb nicht erst sekundär die sichtbare „Versammlung der Heiligen“ ist. Grundlegend ist dann wieder der Hinweis, dass die eigentliche Realität der Kirche „die Präsenz Gottes“ und damit „der theologische Ort des Wortes Gottes“ ist, woraus folgt, dass sich die Kirche mit dem Neuen Testament nicht selbst und eigenmächtig den Kanon gegeben hat, sondern diesen letztlich von Gott bzw. Christus als „Quell ihrer geistlichen Realität“ empfangen hat (S. 22). Bei H.s Sätzen zum Wesen der Kirche drängt sich die Frage auf, ob diese auch für Kirchen gelten, in denen die Realität (verstanden im Sinn historischer Wirklichkeit, wie von den apostolischen Zeugen ganz selbstverständlich vorausgesetzt und betont) der Auferstehung Jesu und die Sühnebedeutung seines Kreuzestodes geleugnet, d.h. sanktionslos ein „anderes Evangelium“ verkündigt werden kann. Muss der von H. kursiv gedruckte Satz: „Die Kirche steht unter der Schrift“ (S. 22f) nicht bei diesen zentralen urchristlichen Aussagen konkrete Konsequenzen haben? H. will mit seinem hermeneutisch reflektierten Verständnis des Axioms *sola scriptura* eine Annäherung der Konfessionen erreichen, erhofft sich also von der Biblischen Theologie eine Überbrückung wenigstens dieses theologisch entscheidenden Grabens (S. 23). Die Hoffnung dürfte sich jedoch schon deshalb kaum erfüllen, weil die katholische Kirche die neben der Bibel autori-

tative „Tradition“ nicht nur im Entstehungsprozess der neutestamentlichen Schriften und des Kanons lokalisiert, sondern auch in den Verlautbarungen des Lehramts in der Kirchengeschichte.

Im dritten Abschnitt, in dem H. die Beziehung von Israel und Kirche, von Altem und Neuem Testament und damit das Wesen der göttlichen Offenbarung thematisiert, finden sich wieder viele wichtige Aussagen: Die exegetischen Disziplinen dürfen nicht auf die historische Frage beschränkt werden, sondern sind von ihrem Wesen her als *theologische* Disziplinen zu verstehen (S. 25). Die Antwort auf die theologische Frage nach dem Verhältnis von Judentum und Christentum muss unabhängig von der eigenen, z.B. deutschen Volkszugehörigkeit verantwortet werden können, und das heißt, ein von manchen geforderter „theologischer Besitzverzicht“ ist unsinnig und theologisch unverantwortlich (S. 32). Die christliche Kirche hat mit dem Alten Testament die Offenbarungsgeschichte des Gottes Israels akzeptiert und als geschichtlichen „Weg zur Christusoffenbarung“ interpretiert, verbunden mit der Überzeugung, dass „diese Offenbarungen durch seine nun endgültige Offenbarung in Jesus Christus abgeschlossen“ ist (S. 33). Gottes Ewigkeit wurde in der Erwählung und Geschichte Israels und in der Inkarnation des Logos geschichtliche Einmaligkeit. Der Einwand der Aufklärung und der Religionsgeschichtlichen Schule, die Partikularität dieser Sachverhalte sei nicht universalisierbar, ist hinfällig, wenn Gott wirklich in der Geschichte wirkt (S. 34f). H. sieht richtig, dass sich das „israelzentrierte“ Verständnis des Alten Testaments durch die Juden des 1. Jh. (und seither) hermeneutisch grundlegend von dem „weltumspannenden Horizont“ der frühchristlichen Auslegung unterscheidet, in der das Alte Testament einen „eminent *neuen* Charakter“ gewonnen hat (S. 30f). M.E. ist dies jedoch nicht der „*entscheidende Unterschied*“ (S. 30, Hervorhebung H.) zwischen dem jüdischen Verständnis und der urchristlichen „Interpretation unter christologischer Perspektive“. Der entscheidende Unterschied, der die hermeneutische neue Wirklichkeit dieser christologischen Perspektive erst ermöglicht hat, ist die urchristliche Überzeugung, dass Jesus von Nazaret der messianische Menschensohn und der göttliche Gottessohn ist, der in endgültiger Weise Heil bringt, der in neuer Weise den *internationalen* Horizont der Gegenwart Gottes in der Mission des jetzt neuen, aus glaubenden Juden und Nicht-Juden bestehenden Gottesvolkes Realität werden lässt und der *in diesem Zusammenhang* die „substantielle Änderung“ der Heiligen Schrift Israels (S. 31) als neue und in manchem unerwartete Erfüllung der alten Verheißungen auslöst. Die von H. beschriebene Einheit von Altem und Neuem Testament ist überzeugender, wenn sie stärker auf die Person Jesu von Nazaret rekurriert.

Die Lektüre des Buches regt zu intensivem Nachdenken über eines der zentralsten Themen der Kirche an und gibt wichtige Anstöße, die weiter verfolgt werden sollten. Wer in der pietistischen bzw. evangelikalen Tradition steht, wird an vielen Stellen für die „Väter“ dankbar sein, die schon seit langem das eine oder andere genauso gesagt haben.

Eckhard J. Schnabel

Martin Karrer. *Jesus Christus im Neuen Testament. Grundrisse zum Neuen Testament*, Bd. 11, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Kt., 380 S., DM 68,-

Mit dem Band von Martin Karrer hat die Ergänzungsreihe des NTD eine weitere, und das sei vorweggenommen, wertvolle und in weiten Zügen hilfreiche Erweiterung gefunden. Schon der Titel macht deutlich, dass hier nicht im klassischen Sinne eine neutestamentliche Christologie vorgelegt werden soll, sondern vielmehr eine historische Untersuchung, die gleichwohl den Anredecharakter des Neuen Testaments ernst nimmt. Damit ist auch eine von K. bewusst gezogene Grenze ins Auge gefasst: Auch wenn außerkanonische Schriften immer wieder in den Dialog einbezogen werden, bleibt das Neue Testament Richtschnur.

Bemerkenswert und in der gegenwärtigen Diskussion auch durchaus mutig setzt K. beim Auferstehungsglauben der Jünger ein. Hinter diesem Glauben hält er das leere Grab für historisch plausibler als die Gegenposition (S. 45). Zugleich stellt er mit Recht fest, dass für die Zeugen des Auferstandenen nicht dessen Erscheinungen im Mittelpunkt standen, sondern vielmehr der Auftrag an die Zeugen. Die Auferstehung selbst wird so zum Fundament von Auferstehungsglaube und dem sich aus ihr ergebenden Auftrag. Drei unverzichtbare Gesichtspunkte sieht K. im NT: „*In der Auferweckung bringt sich Gott selber zur Geltung. Er handelt so in einem Geschehen außerhalb von uns. Er tut dies zugunsten der Menschen*“ (S. 70, Hervorhebungen durch K.).

Von der Auferstehung, sozusagen im historischen Rückwärtsgang, kommt der Autor zum Leiden und Sterben Jesu. Ähnlich wie bei den Ausführungen zur Auferstehung wird dabei deutlich, dass religionsgeschichtliche Vergleiche vor allem die Einmaligkeit des neutestamentlichen Berichts erweisen. In einem dritten Kapitel, vom Umfang her das ausführlichste, kommt K. schließlich auf den irdischen Jesus zu sprechen und verhandelt in diesem Zusammenhang zehn wichtige Aspekte, wie Gottesherrschaft, Gleichnisse, Wunder, Menschensohn, Geburt und Inkarnation. Es würde den Umfang dieser Rezension sprengen, wollte man alle einzelnen Beiträge hier würdigen. Exemplarisch sei auf den Abschnitt über Wunder hingewiesen, in dem K. einen großen Teil der exegetischen Problematik an einem modernen Wunderverständnis festmacht und nicht so sehr am neutestamentlichen Bericht. Hier hält er fest, dass es beim Wunder um das Eingreifen der Heiligkeit Gottes in dieses Welt geht, das in Christus seinen Fokus findet. Zugespitzt: „Ohne ein tätiges Eingreifen in die Welt verblasst die Gültigkeit und Wirklichkeit Gottes“ (S. 262). Da gerade in diesem Zusammenhang das interreligiöse Gespräch bemüht wird, fragt man sich allerdings doch, ob hier die Rede von Christus nicht gegen eine Rede von Gott ausgespielt werden könnte.

Zu guter Letzt noch einige das Ganze betreffende Beobachtungen: K. bleibt einer historisch-kritischen Bibelauslegung verpflichtet, die den biblischen Text in viele Schichten von Entwicklung und zum Teil auch Gegensätzen sieht. Seine theologischen Ergebnisse stehen dazu immer wieder in einer gewissen Spannung. Auf der

sprachlichen Ebene bedient sich der Autor eines Stils, der den Zugang für den Nicht- oder für den Laien-Theologen erschwert. Hier wird wieder einmal der Graben zwischen Gemeindewirklichkeit und universitärer Theologie sichtbar. Schließlich noch eine Bitte an den Verlag: Das Inhaltsverzeichnis bietet eine hervorragende Gliederung, doch werden die Unterüberschriften im Text unterschlagen, was das schnelle Zurechtfinden nicht gerade erleichtert.

Trotz dieser Anmerkungen halte ich dieses Buch für einen wichtigen Beitrag, der ein weiteres Gespräch verdient.

Norbert Schmidt

Andreas Lindemann. Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche: Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 333 S., DM 68,-

Andreas Lindemann, Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel, stellt in diesem Band fünfzehn Aufsätze zusammen, die er zwischen 1977 und 1998 in Festschriften und Zeitschriften veröffentlicht hat. Der erste Teil enthält Studien zur paulinischen Theologie und Ethik, in denen L. „die Rede von Gott in der paulinischen Theologie“ (S. 9-26) skizziert, „Paulus als Zeuge der Auferstehung Jesu Christi“ (S. 27-36) im Dialog mit G. Lüdemann bespricht, „die biblische Hermeneutik des Paulus“ (S. 37-63) im Rahmen von Beobachtungen zu 2 Kor 3 darstellt, „Paulus und die korinthische Eschatologie“ (S. 64-90) als Klärung der These von einer Entwicklung im theologischen Denken des Apostels diskutiert, „die biblischen Toragebote und die paulinische Ethik“ (S. 91-114) im Blick auf die Geltung der alttestamentlichen Weisungen auseinander halten will, in „paulinische Mission und religiöser Pluralismus“ (S. 115-131) die oft kritisierte Mission der Kirchen rehabilitiert, die Aussage von der „Kirche als Leib“ als „demokratische Ekklesiologie“ von Paulus (S. 132-157) versteht und unter dem Motto „Nehmet einander an“ das paulinische Kirchenverständnis auf die Frage nach der Zukunft des Christentums bezieht (S. 158-179). Der zweite Teil präsentiert Studien zum „Paulinismus“ und zum frühen Paulusverständnis: „Die Gemeinde von ‚Kolossä‘. Erwägungen zum ‚Sitz im Leben‘ eines pseudopaulinischen Briefes“ (S. 187-210); „Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes“ (S. 211-227); „Zum Abfassungszweck des Zweiten Thessalonicherbriefes“ (S. 228-240); „Die Christuspredigt des Paulus in Athen (Apg 17,16-33)“ (S. 241-251); „Paulus in den Schriften der Apostolischen Vätern“ (S. 252-279); „Paulinische Theologie im Brief an Diognet“ (S. 280-293); „Der Apostel Paulus im 2. Jahrhundert“ (S. 293-322).

L. erläutert in kurzen „Einleitungen“ zu den beiden Teilen den ursprünglichen „Sitz im Leben“ der einzelnen Aufsätze und weist manchmal auf weitere Entwicklungen der Diskussion hin. Die Gelegenheit, auf Kritik an von ihm bezogenen Positionen einzugehen, nimmt er – von einer Ausnahme abgesehen (S. 6f Anm. 14 kur-

zer Verweis auf P. J. Tomsons Arbeit zum paulinischen Gesetzesverständnis; er hätte auch B. Rosners Dissertation erwähnen können, vgl. *JETH* 9, 1995, S. 233-236) – nicht wahr.

L. verteidigt einerseits bekannte Thesen der kritischen Orthodoxie: Der Kolosserbrief wurde von einem unbekanntem Autor geschrieben (mit der Variante, dass neben der Verfasserangabe auch die Adressaten frei erfunden sind: Der Brief sei an die Gemeinde in Laodizäa gerichtet gewesen). Der Epheserbrief wurde von einem Paulusschüler geschrieben, der die Einheit der Kirche betonen will, was L. mit dem Argument verbindet, dass der Autor neben paulinischer Terminologie vor allem das gnostische Zeitverständnis übernimmt und somit in der Tat ein „synkretistisches Dokument“ [P. Vielhauer] vorlegt (S. 227). Der 2. Thessalonicherbrief wurde von seinem unbekanntem Verfasser „bewusst als Fälschung konzipiert“ (S. 239).

L. hält die Frage nach der historischen Basis des Auferstehungsglaubens für „modern“ (S. 35), die auch durch eine Analyse der Aussagen von Paulus – nach L. immerhin der einzige, von dem wir Selbstzeugnisse über seine Begegnung mit dem Auferstandenen besitzen – nicht geklärt werden kann, weil z.B. 1 Kor 15,3-8 weder das „Wie“ dieser Begegnung behandle und schon gar nicht die Auferstehung Jesu „beweisen“ wolle. Es gelingt ihm deshalb auch nur, die Unhaltbarkeit der psychologischen Deutungen von G. Lüdemann aufzuzeigen. Damit ist jedoch nichts gewonnen: Wenn das $\omega\phi\theta\eta$ in 1 Kor 15,9-11 nur die Funktion hat, „die Wahrheit der Verkündigung derer, denen Christus erschienen ist, zu legitimieren“ (S. 35), und die Frage „historischen Fakten“ als für Paulus offensichtlich irrelevant heruntergespielt wird (S. 36), verkennt er die dramatische Bedeutung der von G. Lüdemann neu und ehrlich in den Mittelpunkt gerückten Alternative: Wenn Jesus nach seinem Tod am Kreuz nicht auferstanden ist, hat dies konkrete Konsequenzen für den Glauben und die Verkündigung der Kirche. Für die Apostel, die in ihrer Mission ihr Leben wagen, hängt die „Wahrheit der Verkündigung“ mit der „Tatsächlichkeit der Auferstehung“ zusammen – „modern“ ist nicht das Fragen nach den historischen Fakten, sondern das Ausweichen an dieser entscheidenden Stelle mit dem Verweis auf den „Glauben“, der unanschauliches Theologumenon bleibt. Wie die meisten historisch-kritischen Exegeten hält L. den Umgang von Paulus mit Stellen des Alten Testaments, wenigstens in 2 Kor 3, für so problematisch, dass es „fahrlässig und geradezu exegetisch wie theologisch falsch“ wäre, wenn wir den Wortlaut und Sinn des auszulegenden Textes so „verändern“ würden (S. 60). L.s Einleitung S. 5 lässt nicht erkennen, ob er die große Studie von S. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israel* (WUNT 81, 1995) zu dieser Stelle zur Kenntnis genommen hat, der zu ganz anderen Ergebnissen kommt (vgl. *JETH* 10, 1996, S. 232-235). Wie viele meint er, das AT sei für Paulus „nicht mehr die Quelle der Weisungen Gottes für das Verhalten der Menschen“, da der Wille Gottes nicht mehr zweifelsfrei an der Tora abgelesen werden könne – die „Worte und Maßstäbe“, die das menschliche Zusammenleben ordnen, verdanken ihre Geltung dem $\piνεύμα$ im Kontext des Bekenntnisses zu Christus (S. 113f). Und wie viele will er sich von Paulus unterscheiden, der ein Ende

der Geschichte erwartete: „Wir verstehen uns nicht als in der ‚Endzeit‘ lebend“ (S. 175).

Auf der anderen Seite kann L. aber auch gegen aktuelle Trends protestieren: Die bei E. Käsemann und anderen zu lesende Aussage, Paulus und das Heidenchristentum hätten dem Judentum das Alte Testament weggenommen, hält er für „höchst problematisch“ – es sei „doch im Grunde ein ganz selbstverständlich möglicher und letztlich ja auch rein innerjüdisch vielfach belegter Sachverhalt“, dass es „unterschiedliche Leseweisen des einen biblischen, alttestamentlichen Textes“ gibt (S. 62). Er weist die These zurück, auf Grund persönlicher Erfahrungen habe Paulus seine eschatologischen Überzeugungen geändert: Die Differenzen zwischen 1 Kor 15 und 2 Kor 4-6 sind vielmehr Resultat einer „innerhalb kurzer Zeit grundsätzlich veränderte[n] Lage in der korinthischen Gemeinde“ (S. 67). Er kritisiert die Forderung nach einem freien und „offenen“ Dialog zwischen den verschiedenen Religionen, die oft mit einem Moratorium der christlichen Mission verbunden wurde: Das Gespräch mit Nichtchristen verfolgt im NT „nicht das Ziel, nach einer gemeinsamen Wahrheit zu suchen“, sondern „informiert, dass Gottes Wahrheit, in Jesus geoffenbart, ‚die gute Nachricht‘ für alle Menschen ist“ und deshalb „jede Frau und jeder Mann eingeladen wird, das Evangelium als Wahrheit für das eigene Leben anzunehmen“ (S. 130f).

Der m.E. wichtigste Aufsatz ist L.s Behandlung der Areopagrede: Er lehnt nicht nur die These ab, Apg 17,16-33 sei eine hellenistische Rede (M. Dibelius) die ohne Christusverkündigung auskommt (E. Schweizer), sondern korrigiert – was bei Exegeten nicht allzu häufig vorkommt – explizit seine eigene frühere, H. Conzelmann und anderen zustimmende These, die Areopagrede sei „sachlich nicht von paulinischer Theologie berührt“ (S. 241 Anm. 6). L. zeigt, dass die Areopagrede nicht aus der Szene „Paulus in Athen“ herausgelöst werden kann, die in Apg 17,18 besagt, dass Paulus in seinen Gesprächen mit den athenischen Philosophen von Jesus gesprochen hat. Die Areopagrede konzentriert sich auf die Stellung Jesu als von Gott eingesetzter Richter, die durch seine Auferstehung beglaubigt wurde, erweist sich also zusammen mit der Klammer in V.18.30-31 als „christologisch-eschatologische Predigt“, die einem philosophisch denkenden Publikum die Botschaft von Jesus Christus verstehbar machen will (S. 247). Und V. 34 zeigt, dass das Wirken von Paulus in Athen „alles andere als erfolglos geblieben“ ist (S. 248). Das heißt, Lukas hat Paulus „in dessen einziger Missionsrede vor heidnischem Publikum durchaus nicht ‚unpaulinisch‘ predigen“ lassen (S. 249).

Die Lektüre dieses Aufsatzbandes informiert nicht nur über viele Themen der Paulusexegese, sondern zeigt exemplarisch einige der hermeneutischen Aporien, die historisch-kritische Exegese kennzeichnet.

Eckhard J. Schnabel

Franz Mußner. *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche: Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. von Michael Theobald. WUNT I, Bd. 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. VIII + 368 S., DM 138,-

Der vorliegende Band vereinigt 21 exegetische und bibeltheologische Studien (teilweise mit Literaturergänzungen) eines der Altmeister katholischer Exegese nach 1945 aus der Zeit von 1960-1998. Franz Mußner war 1952-65 Professor für Neutestamentliche Exegese in Trier und 1965-81 in Regensburg. Durch die Sammlung dieser Studien zum *Juden Jesus* erhofft sich der Herausgeber neue Impulse, um „für die Christologie durch Rückbesinnung auf das Jude-Sein Jesu von Nazareth eine Dimension zurückzugewinnen, die schon zeitig zum Schaden der Kirche verlorengegangen ist“ (Vorwort). Im einführenden Beitrag „Die Entdeckung des Juden Jesus von Nazareth und die Christologie: Die theologische Herausforderung im Werk von Franz Mußner“ (S. 1-10) würdigt M. Theobald das theologische Anliegen M.s und zeichnet diese Arbeiten in die neutestamentliche und systematische Forschungsgeschichte ein.

Die Aufsätze sind zu sieben Themengebieten zusammengefasst. Die einzelnen Titel zeigen Umfang und Tragweite der Arbeit M's: I. *Die Frage nach dem historischen Jesus*: 1. „Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus“ (S. 13-42); 2. „Der ‚historische‘ Jesus“ (S. 43-61); 3. „Wege zum Selbstbewußtsein Jesu. Ein Versuch“ (S. 62-73); 4. „Gab es eine ‚galiläische Krise‘?“ (S. 74-85). II. *Der Jude Jesus und Israel*: 5. „Der ‚Jude‘ Jesus“ (S. 89-97); 6. „Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur ‚Jesusfrage‘ in der neutestamentlichen Jesustradition“ (S. 98-115); 7. „War Jesus von Nazareth für Israel erkennbar?“ (S. 116-134). III. *Zur Entstehung der Christologie*: 8. „Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu“ (S. 137-151); 9. „Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie: Versuch einer Rekonstruktion“ (S. 152-189); 10. „Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel 1Kor 15,3-5“ (S. 190-200). IV. *Die Evangelien und der einzige Lehrer*: 11. „Israel und die Entstehung der Evangelien“ (S. 203-211); 12. „Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer: Zu einer weniger beachteten differentia specifica zwischen Judentum und Christentum“ (S. 212-222); 13. „Jesu Ansage der Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft nach Markus 1,14.15: Ein Beitrag der modernen Sprachwissenschaft zur Exegese (S. 223-244); 14. „Die Gemeinde des Lukasprologs: Ein Beitrag auf kommunikationstheoretischer Grundlage“ (S. 245-259); 15. „Die ‚semantische Achse‘ im Johannes-evangelium: Ein Versuch“ (S. 260-269). V. *Christliche Ökumene und Israel*: 16. „Rückbesinnung der Kirchen auf das Jüdische: Impulse aus dem Jakobusbrief“ (S. 273-285); 17. „Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun?“ (S. 286-296); 18. „Die Schoa und der Jude Jesus: Ein Beitrag zur ‚Christologie nach Auschwitz‘“ (S. 297-304; bisher unveröffentlicht). VI. *Der kommende Christus und die Zukunft der Welt*: 19. „‚Weltherrschaft‘ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse“ (S. 307-325); 20. „Implikate der Parusie des Herrn“ (S. 326-332).

VII: *Die Gottesfrage – die gemeinsame Leidenschaft Israels und der Kirche*: 21. „JHWH, der sub contrario handelnde Gott Israels“ (S. 335-343). Nicht von ungefähr erscheint in diesem Abschnitt M.s bisher unveröffentlichter Beitrag „Autobiographische Nachschrift – mein theologischer Weg“, in dem M. bescheiden auch auf andere Schwerpunkte seiner vielfältigen Arbeit hinweist (S. 344-350: „Die Entdeckung des Judentums besitzt geradezu den Rang einer ‚Zäsur‘ auf meinem theologischen Weg. Es war die Entdeckung der Wurzel“, S. 348). Stellen-, Namens- und Sachregister runden den Band ab (S. 353-368).

In Fragen, die heute beinahe selbstverständlich die Jesusforschung beschäftigen, nämlich die vermehrte Berücksichtigung des Judentums im sog. „Third Quest“ um den historischen Jesus (welche Konsequenzen hatte seine jüdische Abstammung auf sein Wirken und sein Umfeld?), gilt M. zu Recht als einer der Pioniere im deutschsprachigen Raum. Lange vor der allgemeinen Trendwende ist M. der Beziehung Jesu zu Israel und der Entstehung der Christologie im Zusammenhang mit der Trennung der Kirche von Israel nachgegangen. Dabei bietet er neben eigenen Entdeckungen überzeugende Kritik der Prämissen der deutschen Jesusforschung im Gefolge E. Käsemanns (Differenzkriterium) und wendet sprachwissenschaftliche und kommunikationstheoretische Methoden auf interessante Weise an. Die gleiche Pionierleistung gilt für die christliche Rückbesinnung in Theologie und Kirche auf das Erbe Israels (auch und gerade seit Auschwitz) und über das Verhältnis Israel – Kirche.

Wer sich für den historischen Jesus, für neutestamentliche und systematisch-theologische Christologie (vgl. Mußners Überzeugung, die christologische Formel von Chalcedon „vere deus – vere homo“ müsse ergänzt werden zu „vere deus – vere homo judaeus“) und für das Verhältnis von Judentum und Christentum interessiert, wird in diesem Band verschiedene gründliche sowohl biblisch-theologisch wie philosophisch reflektierte und anregende Impulse finden. Die jeweiligen Originalseitenzahlen sind mit angegeben. Der Band ist hervorragend verarbeitet.

Christoph Stenschke

Peter Stuhlmacher. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2: *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung; Der Kanon und seine Auslegung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999. XI+372 S., DM 72,-

Sieben Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* (Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992) legt Peter Stuhlmacher den zweiten Teil seiner sorgfältig erarbeiteten und gut lesbaren Theologie vor. Darin zeigt sich – ebenso wie im ersten Band – das Anliegen S.s, die Botschaft des Neuen Testaments nicht so sehr im Kontext der hellenistischen Umwelt zu betrachten, sondern „die (traditions-)geschichtlichen Grundlagen des Glaubens an die Offenbarung des einen Gottes in seinem einen Sohn, dem Christus Jesus, zu er-

kennen und die Entstehung der aus Altem und Neuem Testament bestehenden christlichen Bibel nachzuvollziehen“ (S. X). Dieser Ansatz, der vor allem in der deutschen Theologie immer noch recht umstritten ist, macht den besonderen Reiz des Buches aus.

Die Verkündigung in der Zeit nach Paulus (die sogenannten „Deuteropaulinen“, die katholischen Briefe und der Hebräerbrief), die Verkündigung der synoptischen Evangelien (in Verbindung mit der Apostelgeschichte) und die Verkündigung des „Johannes und seiner Schule“ (Evangelium, Briefe und Offenbarung) werden im Hinblick auf ihren theologischen Gehalt untersucht; eine Diskussion der Kanonfrage bildet den Abschluss der Untersuchung.

Es fällt auf, dass S. weitgehend von der Glaubwürdigkeit der biblischen Quellen ausgeht. So beurteilt er die Anschauung, die Evangelien seien in weiten Teilen nachösterliche Bearbeitungen der Gemeinde gewesen, sehr kritisch. „Die hinter den Synoptikern stehenden Autoren wollen nicht von sich und ihrem Glauben berichten, sondern ihre Leserschaft vor den Christus Jesus stellen, der das Evangelium Gottes in Person ist“ (S. 130).

Überhaupt scheint das nach S. der Grundtenor der verschiedenen neutestamentlichen Schriften zu sein. So unterschiedlich die Verfasser des NT die theologischen Fragestellungen beurteilt und behandelt haben, lassen sich doch wichtige Gemeinsamkeiten feststellen: nämlich im gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus und in der Verwurzelung im Alten Testament. Auf dieser Basis seien zum Beispiel sogar Paulus und Jakobus – trotz aller inhaltlichen Differenzen – theologisch miteinander verbunden.

Interessant ist auch die Diskussion um die Auslegung des Kanons. Wichtig sei dabei der angemessene Umgang mit den biblischen Texten, was u.a. auch bedeute, sie historisch ernst zu nehmen, ihren Wahrheitsanspruch anzuerkennen und sich dem Phänomen der Inspiration der Heiligen Schrift zu stellen.

Mag man auch in vielen Punkten anderer Ansicht sein als Stuhlmacher – etwa in der Frage der Verfasserschaft verschiedener neutestamentlicher Bücher und den daraus erwachsenden Konsequenzen für die Theologie –, so ist doch das Lesen und Durchdenken dieser gründlichen Arbeit ein großer Gewinn. Bedauerlich ist nur, dass theologische Beiträge etwa aus dem englischen Sprachraum wenig Berücksichtigung finden. Dabei sind es doch gerade diese Theologen, die unserer deutschen historisch-kritischen Forschungsgeschichte unbefangener gegenüberstehen und mit Hilfe ihrer Distanz unserer Theologie neue Perspektiven eröffnen könnten.

Ein weiteres kleines Manko ist das zu knapp geratene Inhaltsverzeichnis; die Grobgliederung erlaubt es nicht, Unterpunkte rasch zu finden und nachschlagen zu können.

Rainer Kuschmierz

Weitere Literatur:

John Wenham. *Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?* Paderborn: Schöningh, 1999. 424 S., DM 88,-

Theodor Zahn. *Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu.* Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 118 S., DM 19,95

Systematische Theologie

1. Allgemein

Karsten Lehmkuhler, Christian Henning, Hrsg. *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. UTB 2048. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. Pb., 401 S., DM 34,80

„Systematische Theologie der Gegenwart“ – dieser Titel muss gleich am Anfang präzisiert werden: am Ende des 20. Jahrhunderts vorwiegend an *deutschen* Universitäten dozierende oder emeritierte Professoren der *evangelischen* Systematischen Theologie, die vor dem Ende des zweiten Weltkrieges geboren sind. Die neunzehn vorgestellten Theologen sind (in alphabetischer Reihenfolge): Jörg Baur, Oswald Bayer, Hermann Fischer, Christopher Frey, Wilfried Härle, Eilert Herms, Martin Honecker, Eberhard Jüngel, Wolf Krötke, Ulrich Kühn, Dietz Lange, Friedrich Miltenberger, Trutz Rendtorff, Dietrich Ritschl, Gerhard Sauter, Reinhard Slenczka, Walter Sparr, Hermann Timm und Falk Wagner. Im Buch selbst werden ihre Beiträge nach dem Alter der Verfasser angeordnet. Lehrstuhlinhaber aus der ehemaligen DDR sind in angemessener Zahl vertreten, doch leider fehlen Frauen; sie sind in dieser Altersgruppe anscheinend noch nicht auf deutschen Systematik-Lehrstühlen vertreten. Bedauerlicherweise fehlen auch wichtige Fachvertreter wie Gerhard Ebeling (* 1912), Jürgen Moltmann (* 1926), Wolfhart Pannenberg (* 1928) und weniger bekannte, auch schweizerische Theologen wie Eduard Buess (* 1913), Jan Milic Lochman (* 1922), Heinrich Ott (* 1929), die vielleicht angeschrieben wurden, aber keinen Beitrag liefern konnten oder wollten. Horst G. Pöhlmann (* 1933), Hans Schwarz (* 1939), Michael Welker, Eberhard Busch, Friedrich Beißer, Hans Grass, A. Heron, Chr. Link, Felix Flückiger, Eckhard Lessing, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Martin Seils, Ulrich H. J. Körtner, Lothar Steiger, Hans G. Ulrich und Theodor Strohm, die vor 1945 geboren sind oder nach Meinung des Rezensenten vermutlich vor 1945 geboren wurden, findet man nicht. Natürlich bedauert der Leser auch, nichts mehr über kürzlich verstorbene Professoren zu erfahren, die die Systematische Theologie der Nachkriegszeit mitgeprägt haben; in unvollständiger Aufzählung seien hier genannt: Helmut Gollwitzer († 1993), Wolfgang Trillhaas († 1995), Wilfried Joest († 1995), Walter Künneth († 1997), Carl H. Ratschow († 1999).

Obwohl die Zahl der Beiträge aus den genannten subjektiven und objektiven Gründen eingeschränkt ist, ist doch das, was man in den veröffentlichten Selbstdarstellungen liest, um so erfreulicher. Oft beginnt die Darstellung mit einem gewissen Zögern, ob ein solches Unternehmen überhaupt theologisch legitim sei; dieses Zögern wird dann aber doch zum Vorteil des nachgeborenen Lesers überwunden, und in familien- sowie werksgehistorischen Ausführungen konkretisiert sich die span-

nende Verbindung von Theologie und Biografie. Natürlich ist die Art der Darstellung sehr verschieden. Bei manchen Autoren finden sich wenige Fakten zur Kindheit und Jugend, andere – wie etwa Dietrich Ritschl – können eine atemberaubende Familiengeschichte über Jahrhunderte hinweg präsentieren. Pietistische und liberale Prägungen, Pfarrhaus- oder Arbeitermilieu, die Unterschiede könnten nicht größer sein. Wenn der eine Autor nicht einmal seine Heimatstadt bei Namen nennt, gibt der nächste dafür aus großer Heimatverbundenheit seinen Wohnsitz so genau an, dass man ihn mit dem Buch in der Hand beinahe zu Hause besuchen könnte. Interessant wird es für den theologischen Leser spätestens dann, wenn die Stationen des Studiums und die Prägungen durch verschiedene Universitätslehrer beschrieben werden, auf die dann die individuelle Theologie aufbaut. Hier wird ein Stück Theologie- und Universitätsgeschichte des 20. Jahrhunderts beschrieben, und man erfährt (in Anlehnung an Weischedel) auf einer Art theologischen Hintertreppe einiges über die vorangegangene Theologengeneration, die der heutige Student nicht mehr kennt, über Althaus, Barth, P. Brunner, Bultmann, Gogarten, Hirsch, Schlink und Sommerlath – um nur einige zu nennen, bei denen die Mitarbeiter des Bandes studiert haben. Die hinter diesen Namen liegenden theologiegeschichtlichen Entscheidungen für Luther, Calvin, Schleiermacher und andere werden in der Regel klar benannt. Tiefgründige Schwaben finden sich unter den Autoren genauso wie Kollegen von der Waterkant. Manche schreiben in einem etwas geschraubten Stil, andere verständlich auch für Nichttheologen. Der eine nennt kaum seine wichtigsten Werktitel, ein anderer gibt exakt mit Anmerkungen und Literaturliste über seine Arbeit Bescheid, so dass man dazu verleitet ist, dort gleich nachzuschlagen und weiterzulesen. Diese formalen Unterschiede kann man den Verfassern nicht übel nehmen und nicht den einen am Maßstab des anderen messen; wussten doch die einen nicht, was die anderen schreiben würden. Die jugendliche Faszination für die nationalsozialistische Indoktrination wird mehr oder weniger breit erörtert, einige Verfassers wuchsen aber auch in Pfarrhäusern der Bekennenden Kirche auf. Besonders reizvoll sind natürlich Biografien von Professoren, bei denen der Leser selbst als Student studiert hat. Aber auch für zukünftige Studenten eignet sich der Band hervorragend, um über einige ihrer Lehrer im voraus etwas zu erfahren. „Prima!“ möchte man den beiden Erlanger Herausgebern Christian Henning und dem Evangelikalen Karsten Lehmkuhler zurufen, und: „weiter so!“ dem Verlag. Entsprechende Titel wären auch in anderen Fachbereichen dringend nötig. Das Buch bietet kurzweiligen Lesegenuss im Monografienalltag. Es führt auf eine geniale Art und Weise in die Fragestellungen der Dogmatik und Ethik der Gegenwart ein. Nicht nur jüngere, sondern vor allem noch die fehlenden älteren Professoren sollten von den Herausgebern händeringend beknet werden, einen Beitrag zu einem Folgeband oder einer erweiterten zweiten Auflage zu liefern.

Jochen Eber

Agrippa I. ist jener Enkel Herodes des Großen, der mehr als jeder andere römische Vasallenkönig die Entwicklung des frühesten Christentums beeinflusst hat: Er entschied, kurz nach seinem Regierungsantritt 41 n. Chr., den Zebedaiden Jakobus hinrichten und Petrus mit dem Ziel der Hinrichtung gefangen zu setzen; mit der Flucht des Petrus aus dem Gefängnis und seinem Weggang aus Jerusalem endete elf Jahre nach Gründung der Urgemeinde deren erste prägende Phase. Diesen Zusammenhängen widmet Schwarz eine erfreulich sachliche, wohlinformierte Analyse, in der er, der orthodoxe Jude und Schüler Menahem Sterns, gelegentlich auch christliche Forscher gegen rein kirchenkritisch motivierte Hypothesen verteidigt (z.B. S. 212). Vor einigen Jahren, nach dem Erscheinen dieser Monografie, gelang dem Jerusalemer Archäologen Zvi Greenhut ein seitdem vielfach kommentierter und analysierter Fund, mit dem Agrippa einer breiteren Öffentlichkeit wieder präsent wurde: Bei der Entdeckung des „Caiaphas“-Familiengraves in Ost-Talpiot wurde in einem mit dem Namen „Miriam“ beschrifteten Ossuar auf dem Gaumen des Totenschädels eine Münze dieses Herodes Agrippa gefunden. Die damit im Kreis der hohenpriesterlichen Sippe dokumentierte unjüdische, griechisch-pagane Sitte, Verstorbenen das Fährgeld in den Hades für den Schiffer Charon mitzugeben, lenkte den Blick wieder auf jenen König, dessen Münze zur Datierung der Grabstätte beitrug und der selbst – Daniel Schwarz untersucht das ausführlich (S. 145-149, 203-207) – offenbar während einer wenig orthodoxen, pagan-rituellen Feier im Theater von Caesarea Maritima 44 n. Chr. von einer tödlichen Krankheit befallen wurde.

Es lohnt sich mithin, vor einem solchen Hintergrund, auch diese bereits etwas ältere Arbeit über Agrippa I. zu besprechen und, es sei vorweggenommen, nachdrücklich zu empfehlen. Leser, die Agrippas Wirken vor allem aus der Perspektive seines Einflusses auf die Urgemeinde beurteilen wollen, werden dankbar für die unvoreingenommene Sachlichkeit sein, mit der Schwarz an die Quellen herangeht. Um bei dem Beispiel vom Tod Agrippas zu bleiben: Schwarz stellt Apostelgeschichte 1,20-23 gleichberechtigt neben Josephus, *Antiquitates* 19, 343-350 und lässt sich nicht zu dem weit verbreiteten Prämissen-Fehler verführen, Josephus *a priori* für zuverlässiger zu halten als den Autor *ad Theophilum*. Das Verfahren, mit dem Schwarz arbeitet, lässt sich an diesem Beispiel gut zeigen: Er behandelt Josephus und Lukas als gleichrangig, gesteht jedem eine je eigene Absicht zu, hält sie angesichts der punktuellen Unterschiede für unabhängig voneinander (d.h., ohne auf die relative Datierung einzugehen, hält er fest, dass weder Josephus Lukas, noch Lukas Josephus benutzte), führt beide Berichte im Kern auf zwei verschiedene jüdische Quellen zurück (für Josephus ein im Original nicht mehr vorliegender Philo-Abschnitt). Und er begründet die jüdische Herkunft der Quelle für Lukas u.a. damit, dass er nicht behauptete, Agrippa sei wegen seiner Christenverfolgung zu Tode gekommen (sondern weil er Gott nicht die Ehre gab, was im übrigen auch eine jüdi-

sche Quelle schon hätte notieren können), die christliche Deutung des Ereignisses vielmehr höchst indirekt ermöglicht, indem er den Bericht vom Tod auf einen Bericht von den Maßnahmen gegen Jakobus und Petrus folgen lässt. Schwarz kontrastiert das mit der Darstellung bei Euseb, der Josephus und Lukas heranzieht und deutlich erklärt, dass Agrippa durch eine Art Gottesurteil als Strafe für seine Christenverfolgung starb (H.E. 2,10). Lukas und Josephus hätten ihre Quellen eingefärbt, der erste, indem er einen Engel handeln lässt, der zweite, indem eine Eule auftritt, die nach antiken Muster ein *prodigium* anzeigt. Beide seien sich darin einig, dass Agrippas Tod letztlich die Folge einer Anmaßung war, die Selbstglorifizierung, womöglich sogar Selbstdeifizierung implizierte.

Wie nicht anders zu erwarten, sind die einzelnen Schritte dieser Argumentation überprüfbar belegt und zum Teil – das gilt auch für andere Kapitel des Buchs – durch Exkurse und Anhänge ergänzt. Nicht alle Schlussfolgerungen, zu denen Schwarz gelangt, sind allerdings zwingend. Gelegentlich geht er allzu apodiktisch mit Details um. So etwa bei der Frage, warum Agrippa gegen Mitglieder der Urgemeinde vorging. Er sieht den Hauptgrund in der Staatsräson, denn Jakobus und Petrus hätten zu den (Unruhe stiftenden) „Zeloten“ des Jüngerkreises gehört, belegt das für Jakobus mit Markus 3,17 und Lukas 9,54 und für Petrus mit dem Beinamen *Barjona*, den er (irrigerweise, siehe R. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution, Grand Rapids* ²1994, 532-533) als „Räuber“, „Raufbold“ versteht und mit dem Gewaltakt, in dem dieser dem Sohn (*sic!*) des Hohenpriesters ein Ohr abschlug, und folgert, dass beide wohl in Jerusalem den öffentlichen Frieden in Frage gestellt hätten. Schwarz argumentiert hier jedoch keineswegs aus einer spezifisch jüdischen Perspektive; seine Gewährleute sind christliche Forscher wie Cullmann, Brandon und Dauvillier. Umso beachtlicher ist, dass er es am Ende dieses Abschnitts nicht bei der vorgeblich staatspolitischen Motivation des Agrippa belässt, sondern ausdrücklich festhält, dass die Verfolgung der Gemeindeleiter und die Hinrichtung des Jakobus der sadduzäischen Partei sehr wohl ins religiöse Konzept passte, was Lukas (12,3) korrekt voraussetze (S. 119-124). Dass Schwarz gelegentlich vor unbegründeten Spekulationen nicht gefeit ist, jedoch selbst dann Lukas so weit wie möglich als sorgfältig entscheidenden Autor gelten lässt, zeigt sich in seinem Anhang ‚Structure and Chronology in the Acts of the Apostles‘ (213-216).

Das anregend und erfrischend unvoreingenommene Buch ist klar gegliedert in sechs Kapitel (I, Josephus on Agrippa; II, From Boyhood to his Uncles' Heir; III, Agrippa Under Gaius Caligula; IV, Agrippa, Claudius and the Jews of the Diaspora; V, Agrippa I, King of Judaea; VI, Agrippa's Death, Aftermath and Place in History), die ihrerseits je mehrere Unterabschnitte enthalten, unter denen beispielsweise ‚Gaius' Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem‘ vor dem Hintergrund der Evangelien besonders anregend ist (S. 77-89). Ein Anhang enthält elf Stücke (I, Source-Critical Arguments from Vocabulary; II, When was I. Pomponius Flaccus Governor of Syria ?; III, Simon Cantheras and the Boethus Family; IV,

Caiaphas and Cantheras (verfasst von Robert Brody); V, On the Chronology of the Legation to Gaius; VI, The Philonic Authorship of Agrippa's Epistle to Gaius (*Leg.* 276-329); VII, More on the Date of Agrippa's Death; VIII, How Many Apostles did Agrippa Kill ?; IX, Structure and Chronology in the Acts of the Apostles; X, Agrippa's Death: A Medical Point of View; XI, Agrippa's Descent and Jewish Law). Indizes schließen den Band ab.

Neuere Forschung hat punktuell über Schwarz hinausgeführt; dennoch bleibt seine Studie unverzichtbar für die Erforschung der Zeit Agrippas I. und für die Bewertung der Quellenlage.

Carsten Peter Thiede

2. Dogmatik

Oswald Bayer. *Gott als Autor : zu einer poetologischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. XII + 333 S., DM 68,-

Der vorliegende Titel stellt dreiundzwanzig neuere Vorträge und Aufsätze Bayers zusammen, die – teilweise in veränderter Form – bereits an anderer Stelle publiziert wurden. Der Anmerkungsteil wurde um einige Literaturhinweise ergänzt. Eine Liste der Veröffentlichungs- und Entstehungsnachweise sowie die Bibelstellen-, Personen- und Sachregister erleichtern einen thematischen Zugriff. Der Texttyp eines Sammelwerkes bewirkt eine nur lose inhaltliche Zuordnung der Einzelbeiträge (mittlerer Teil „Gott im Wort“: Selbstausslegung Gottes als Autor; 1. Teil „Lebensgeschichten“ und 3. Teil „Wort und Geist“: Auslegung des Menschen durch Gott als Autor; in der „Einführung“ Bezugnahmen auf alle drei Teile). Die These „Gott als Autor“ wird, auch ohne wörtlich immer wieder zitiert zu werden, facettenartig aus verschiedenen Perspektiven und im Rekurs auf unterschiedliche Primärtexte des Glaubens (z. B. biblische Textstellen, Kirchenlieder, letzte Worte Luthers) entfaltet. Auch wenn es zu einigen Redundanzen innerhalb des Buches kommt (z. B. Auslegung von „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“: S. 13ff. 114ff.; allgemeine Gotteslehre: S. 15f. 145-147; Stellvertretung Christi: S. 83. 125) und die Ausführungen gelegentlich unter Hinweis auf frühere Darstellungen recht kurz gehalten werden, wird eine hervorragende Einführung in biblisch-reformatorische bzw. gemeindenaher Theologie geboten, die gerade wegen der exemplarischen Quellenbasis Anwendung in der pfarramtlichen Gemeindeführung finden kann.

Die Prädikation Gottes als „*poeta*“ (NC: BSLK 26,25) steht für die Identität von Gottes Reden und Handeln, für die schöpferische, konstituierende – nicht konstatierende – Dimension des Wortes Gottes (S. 2. 30; vgl. zum Auferweckungshandeln: S. 184). Wenn Gott Autor ist und das tut, was er sagt, so hat sein Reden eine alle Monismen durchbrechende Wirkung. In lutherischer Orientierung und mit zahlrei-

chen Rückbezügen auf Luther und Hamann betont Bayer Brüche, Differenzen zwischen dialektisch, aber asymmetrisch aufeinander bezogenen Polen, die nicht durch einen immanentistischen Evolutionismus eingeebnet werden können. Als thematische Kontinua, die immer wieder – in unterschiedlicher Intensität – begegnen, ergeben sich folgende Punkte: das in der worthaft bewirkten Auferweckung des Gekreuzigten und in der Taufe als Teilgabe daran begründete Nebeneinander von gefallener und erlöster Welt, altem und neuem Menschen bzw. Äon, Gesetz und Evangelium bzw. Gericht und Gnade sowie Zeit und Ewigkeit (z. B. S. 5-7. 61. 63f. 113f. 126. 145. 149f. 152. 157. 191f. 196f.).

Wenn Gott der Ausgangspunkt der Selbst- und Weltdefinition ist, dann folgt daraus die Akzentuierung der Externrelation in der Anthropologie. Der Narzissmus übersieht den kreatürlich vorgegebenen Gegenüberstand zu Gott und lehnt folgerichtig das stellvertretende Leiden Christi am Kreuz und die Fremdheit der Gerechtigkeit (*iustitia aliena*) ab (S. 78. 81. 120. 130f.). Das Letzte Gericht ist eine personale Verantwortung vor einem Gegenüber, sein Maßstab als Gesetz Gottes in der Zeit präsent (S. 173). Treffsicher analysiert Bayer den neuzeitlichen Antinomismus, der das Evangelium verallgemeinert und zu einer immer schon erfolgten Befreiung abstrahiert, um die Freiheit zugleich nomistisch als Auftrag des Menschen zu deklarieren (S. 162). Dabei fehlt jedoch der Hinweis auf die Karl Barths Ontologisierung der Gnade aufnehmende und das Evangelium gesetzlich umdeutende politische Theologie. Mit dem Vaterunser rät Bayer dazu, das Böse im Gebet Gott anzuvertrauen (S. 201) und sich gegen einen weltimmanent begründeten Optimismus zu wehren (S. 195). Dies schließt nicht ein Plädoyer für den neuen Gehorsam des Christen (S. 196), den Einsatz für die *iustitia civilis* (S. 205) und den Blick auf das Gericht der Werke (nicht: Gericht nach / aufgrund der Werke) (S. 179-181) aus. Die Bindung des poetischen Handelns Gottes an das Kreatürliche wird in der Schriftlichkeit des Wortes manifest (Geist-Buchstabe-Beziehung: S. 212ff.). Die Ausführungen zur Bettler-Existenz, von der Luther am Ende seines Lebens spricht, bieten das Pendant zur Einführung in die poetologische Theologie, indem sie die Konsequenzen für die Positionierung des Menschen gegenüber Gott ziehen (S. 280ff.).

Einen breiten Raum nehmen erkenntnistheoretische Überlegungen ein. Gegen den Monismus der antiken Substanzmetaphysik, aber auch der neuzeitlichen Subjektmetaphysik, die das Ich – narzisstisch – säkularisiert und dadurch zur letzten Instanz macht, ist die soteriologisch-relationale Differenz und Dialektik von Zorn und Gnade zu betonen (S. 10-12. 17. 63f. 74-76. 79. 82. 124. 135. 144). Dieser Überschritt im Verhältnis Gottes zum Menschen schließt das Apathieaxiom der Philosophie aus (S. 113) und das Ineinander von immanenter und ökonomischer Trinität ein (S. 122f. 144). Gottes Sein als „Sein *pro me*“, als „Gabe“ ist immer im Kommen, ohne freilich darin aufzugehen. Daher sieht Bayer den Ort der Theologie zwischen der Metaphysik (Sein Gottes) und Mythologie (Kommen Gottes). Dies hat auch Folgen für die – sehr lesenswerte – Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft (S. 240-254): wie das 1. Gebot und Gen. 1-2 einander bedingen, so auch Erzählung

(Gen. 1-2) und Erklärung (naturwissenschaftliche Hypothesen). „Wissenschaft“ im üblichen Sprachgebrauch kann nicht von Poesie und Geschichte, von Vergangenheit und Zukunft, kurz: von Offenbarung isoliert werden (S. 10). In wiederholten Anläufen sucht Bayer die Auseinandersetzung mit der Philosophie (z. B. Horkheimer: S. 97ff.; Hegel, Kierkegaard: S. 163ff.; Kant: S. 200f. 240-254), wobei diese nicht Kriterium, sondern Gegenstand der Kritik ist. Die *theologia crucis*, die Schriftauslegung dient nicht zuletzt einer Vernunftkritik (S. 255-265. 300), einer auf Hamann rekurrierenden Metakritik.

In der Stellungnahme zum Verhältnis von Trinitätslehre und allgemeiner Gotteslehre (S. 145-147) fehlt ein Hinweis auf die potentielle Problematik einer Separierung beider Ansatzpunkte der speziellen Theologie. Es ist zwar richtig, dass wegen des Vorbehaltes im Heilsratschluss Gottes und trotz eines intendierten Gefälles (*usus paedagogicus legis*) nicht überall, wo das Gesetz wirkt, auch das Evangelium wirkt, umgekehrt dagegen schon (Rettung durch Gericht / Sündenbekenntnis hindurch). Aber das Beispiel W. Elerts und P. Althaus' zeigt, dass der Gesetzesbegriff auf die Geschichte als Offenbarung, auf den „Ruf der Stunde“ hin ausgeweitet werden kann, womit die Bewegungsrichtung zwischen Zeit und Ewigkeit umgedreht wird. Eine gewisse Unschärfe scheint mir auch in Bayers Kritik am Begriff der *annihilatio mundi* vorzuliegen (S 175f.). Er beruft sich auf den Moltmann-Schüler K. Stock, ohne diesem tatsächlich zu folgen. In einem krassen Gegensatz zur politischen Theologie betont Bayer zu Recht die Aktivität Gottes in der Vollendung der Welt durch die Annihilation des Bösen hindurch. Bei der Unterscheidung zwischen zu erhaltender Schöpfung (*creatio*) und zu überwindendem Kosmos (*mundus*) wird das *Aliter* der Neuschöpfung, die besondere Stellung des Menschen innerhalb des Heilsplanes Gottes und die potentielle Rivalität des Kreatürlichen mit Gott als Bezugspunkt des Menschen (1. Gebot) vernachlässigt.

Christian Herrmann

Theobald Beer; Alma von Stockhausen, Hrsg. *Erklärungen Martin Luthers zum Brief des Hl. Paulus an die Galater*. Weilheim-Bierbronn: Verl. d. Gustav-Siewerth-Akademie, 1998. 375 S., DM 28,50

Der lateinische Urtext zur vorliegenden deutschsprachigen Ausgabe von Luthers Galaterbrief 1531 findet sich in WA 40, in zwei Teilbänden, in Alands *Hilfsbuch zum Lutherstudium* unter der Nummer 229 aufgeführt (4. Aufl. Bielefeld: Luther, 1996: *In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, ex praelectione D. M. Lutheri collectus*, 1535, nach Luthers Vorlesung 1531). Neben dieser Vorlesung des Reformators über den Galaterbrief existiert eine frühere von 1519 (Aland, *Hilfsbuch* Nr. 228) und die erste Vorlesung vom 27.10.1516 bis 13.3.1517 (Aland Nr. 230). Man kann also mit Recht die Version von 1531 als reifste Gestalt von Luthers Galater-

Vorlesung betrachten. Es existieren zwar mit den Ausgaben von Walch (1893) und Kleinknecht schon Übersetzungen, die die *gedruckte* Ausgabe der Nachschrift Georg Rörers von 1535 wiedergeben. Der Vorteil der Neuausgabe besteht dagegen darin, dass sie auf die Originalausgabe von 1531 zurückgreift, die in WA 40 abgedruckt ist. Sie bringt auch Luthers deutsche Originalzitate von 1531, die er in die lateinische Vorlesung eingestreut hatte, in behutsam modernisierter Sprache und im Druck durch Fettschrift sichtbar macht. Diese oft biografischen Abschnitte fehlen bei Walch und Kleinknecht; gerade sie machen den Text wertvoll und die Neuausgabe plausibel. Sie geben dem Kommentar seine charakteristische Lebendigkeit.

Herausgegeben wurde der Text von dem katholischen Priester und Päpstlichen Prälaten Theobald Beer und von der Philosophieprofessorin Alma von Stockhausen. Von Stockhausen amtiert als Dekanin der Gustav-Siewerth-Akademie, die im südlichen Schwarzwald liegt; Beer ist Direktor des Instituts für Lutherforschung an dieser Akademie. In der Lutherforschung ist Beer durch seine Monografie zum „fröhlichen Wechsel“ bekannt geworden. Mit der Veröffentlichung des Galaterbriefkommentars verfolgt er das Ziel, seine These von Luthers Theologie als Autobiografie (S. 8) zu erhärten. Das Institut für Lutherforschung wurde auf Anregung des verstorbenen Lutherforschers Dietrich Emme und seiner Frau Barbara gegründet. Emme war besonders durch zwei größere Monografien zum Lebenslauf Luthers hervorgetreten.

Die Lektüre des Galaterbrief-Kommentars ist nicht nur in biografischer und exegetischer, sondern auch in dogmatischer Hinsicht wertvoll. Auf der ersten Textseite beginnt schon die Auseinandersetzung um den Begriff der christlichen passiven Gerechtigkeit (S. 15ff), die in der Anfechtung ergriffen wird (S. 16-19). Weitere dogmatische Themen sollen hier (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) aufgelistet werden: Gesetz (S. 103, 199ff, 235ff), Berufung (S. 23), Heiligkeit (S. 26, 328), Rechtfertigung und in diesem Zusammenhang rechtes Christsein (S. 92f, vgl. S. 113f), Gesetz und Geist (S. 135f), Geist und Fleisch (S. 143f), Glaubensgerechtigkeit (S. 150f), Glaube (S. 174ff, 302f), Taufe (S. 26, 159, 228f), Segnen (S. 161), Testament (S. 193), Heiliger Geist (S. 245f), Fleisch und Geist (S. 323f); es finden sich aber auch viele Hinweise zur Ethik, besonders in den Kapiteln 5 und 6 („Tun“ S. 173) und seelsorgerliche Bemerkungen. Durchgängig setzt sich Luther mit dem Papsttum und dem Mönchtum auseinander und äußert sich dabei auch grundsätzlich zum Klosterwesen: „Jede Ordensregel ist Götzendienst ... da sie die Augen vom Glauben an Christus abwendet und auf ihre Regel heftet“ (S. 330). – Bei wichtigen Formulierungen fügen die Herausgeber die lateinischen Originalbegriffe ein. Die Übersetzung des Kommentars ist gut lesbar; das Werk kann für die Exegese und als Einführung in die Theologie des Reformators nur empfohlen werden.

Jochen Eber

Klaus Bockmühl. *Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes: Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte*. Hrsg. von Rainer Mayer. Bockmühl-Werk-Ausgabe (BWA), Bd. II/1. Gießen; Basel: Brunnen, 1999. Pb., 376 S., DM 49,80

Mit diesem Band liegt der zweite von sechzehn geplanten Bänden der Bockmühl-Werk-Ausgabe vor, der erste Band in der 2. Abteilung (*Kleinere Schriften und Aufsätze*). Die 1. Abteilung umfasst die sechs *Hauptschriften*; in der 3. Abteilung sollen *Schriften aus dem Nachlass* veröffentlicht werden. Die BWA wird ausgeführt im Auftrag der Bockmühl-Forschungsstelle St. Chrischona und des Seminars für Evangelische Theologie an der Universität Mannheim und beim Brunnen-Verlag veröffentlicht. Im Pietismus wurden selten gesammelte Werke eines Theologen herausgegeben, schon gar nicht im 20. Jahrhundert. Deshalb ist das Projekt sehr zu begrüßen, da es die Beschäftigung mit dem Erbe Bockmühls immens erleichtert.

Der Band *Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes* enthält siebzehn Aufsätze, von denen drei zum ersten Mal veröffentlicht werden: „Dogmatisches zur Tauffrage“, „Zur Frage des Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst“ und „Zur Hermeneutik Luthers“. Die auf den ersten Blick recht verschiedenen Aufsätze wurden vom Herausgeber, Rainer Mayer, in die Themenbereiche Dogmatik und Theologiegeschichte aufgeteilt und jeweils chronologisch angeordnet. Die ersten elf dogmatischen Aufsätze gehen hauptsächlich der Frage nach, wie sich der „Glaube in der Auseinandersetzung mit der Moderne“ verhalten soll, während die übrigen sechs Aufsätze gekennzeichnet sind durch den gemeinsamen „Ruf zur Umkehr an Kirche, Theologie und Christen“ (S. XIV, R. Mayer).

Der Aufsatz *Scheidung, Festigung und Sendung – Überlegungen zum Thema Kirche und Welt* (S. 12-27) könnte als programmatisch gelten für die Schriften zur Dogmatik – da dieser Dreischritt charakteristisch ist für B.s Auseinandersetzung mit der Moderne und sich wie ein roter Faden durch seine Aufsätze zieht. Erst wenn die Gemeinde ihre eigene Identität durch Abgrenzung von der Welt der Sünde und durch die Stärkung der eigenen Gemeinschaft als versöhnte Sünder gefunden hat, ist sie fähig, ihr eigentliches Ziel in Angriff zu nehmen, nämlich sich der Welt zuzuwenden und Menschen mit dem Evangelium zu erreichen – durch Verkündigung, Gemeinschaft und Diakonie. In dem Aufsatz *Was heißt Glaube? – Über die Voraussetzung christlichen Handelns* (S. 50-74) führt B. aus, dass der Glaube nicht nur bedeutet, Gottes Herrschaft über sein Leben anzuerkennen, sondern ein Zielbewusstsein und einen Auftrag, nämlich den Missionsauftrag, zu erhalten.

In dem Aufsatz *Der Dienst der Theologie* (S. 75-80) geht B. der Frage nach, welches Ziel die *Theologie* haben sollte und auf welche Weise sie dieses Ziel erreichen kann, während er in einem weiteren Beitrag die *Aufgaben der systematischen Theologie heute* (S. 105-121) darstellt. Dabei plädiert B. für eine gegenseitige Befruchtung zwischen Theologie und Gemeinde.

Ein besonders umstrittenes Thema greift B. in dem Aufsatz *Die Argumente für die Existenz Gottes – Eine Wiedererwägung ihres Zwecks* (S. 91-104) auf. Darin zeigt er

auf, dass es durchaus sinnvoll ist, Argumenten für die Existenz Gottes nachzugehen, jedoch ohne den Anspruch zu erheben, dass sie Gott beweisen oder zum Glauben führen. Neben der Festigung des eigenen Glaubens erfüllen die Argumente vor allem eine apologetische Aufgabe, indem sie beispielsweise „die Verunsicherung des Atheismus“ (S. 101) hervorrufen können. Insofern haben die Argumente für die Existenz Gottes ihren besondere Stellenwert in der Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Atheismus, dem Säkularismus und den verschiedenen Ideologien der Moderne. Aufgrund seiner Überzeugung, dass der moderne Mensch hauptsächlich von diesen Phänomenen geprägt ist, gibt B. in zwei Aufsätzen einen geschichtlichen und theologischen Überblick über die *Macht und Ohnmacht der Ideologie* (S. 143-158) und über den *Säkularismus* (S. 159-189) und seine Folgen und untersucht anschließend selbstkritisch die christlichen Reaktionen.

Eine Art Grundsatzartikel zu dem übergeordneten Thema stellt der Beitrag *Das Evangelium in der Begegnung mit dem Menschen unserer Zeit* (S. 122-142) dar, in dem B. nach einem kurzen Überblick über den Inhalt des Evangeliums und einer Analyse des modernen Menschen drei Formen der Begegnung herausstellt: die Verkündigung, die Gemeinschaft und die Diakonie. Dabei ist ihm wichtig, dass der Missionsauftrag Priorität behält über den Schöpfungsauftrag, letzterer aber nicht vernachlässigt wird.

In dem Aufsatz *Dogmatisches zur Tauffrage* (S. 3-11) greift B. ein bis heute umstrittenes Thema auf und versucht durch einen theologiegeschichtlichen Überblick die verschiedenen Positionen gerade auch in Bezug auf die Kindertaufe darzustellen. In einem letzten Kapitel plädiert er für eine ausgewogene Sicht der Taufe, die sowohl Gottes Handeln (Besitzerklärung) als auch des Menschen Handeln (Bekenntnis) in der Taufe am Werk sieht. Dementsprechend folgert er, dass die Praxis der Kindertaufe neben der Erwachsenentaufe biblisch ist.

Um die Rolle des *Leibes* (S. 28-49) aus biblischer Sicht geht es in einem weiteren Beitrag, in dem sich B. gegen eine Verachtung, aber auch gegen eine Vergötterung des Leibes ausspricht. Der Leib sollte eingeordnet werden in den Zweckhorizont der Herrschaft Gottes, da er nur im Dienst für Gott seine Erfüllung findet. In einem weiteren Aufsatz geht B. der Frage nach, inwiefern das *Glaubensbekenntnis* (S. 81-90) modernisiert werden darf. Nach einer grundsätzlichen Überlegung zur Funktion des Bekenntnisses im Gottesdienst kommt er zu dem Schluss, dass neue Formen möglich sind, solange der Inhalt gewahrt bleibt.

In Teil II, *Schriften zur Theologiegeschichte* (ThG), werden vier verschiedene Theologen und der Pietismus auf ihre Aktualität hin untersucht. B. versucht weiterhin herauszustellen, welche Lektionen die heutige Theologie, Kirche und Christen von der Beschäftigung mit der ThG lernen kann. Von *Frank Buchman* (S. 193-226) und seiner Botschaft beispielsweise können wir lernen, die moralischen Maßstäbe Jesu wieder ernst zu nehmen, dem Kreuz Christi die Änderung des Menschen und der Welt zuzutrauen und die konkrete Führung des Heiligen Geistes zu erwarten. Die Beschäftigung mit der *Hermeneutik Martin Luthers* (S. 250-279) zeigt uns neu,

welch entscheidende Rolle die wörtliche christologische Auslegung für die geistliche Bedeutung spielt und welche Kontrollnormen wir für die Interpretation benötigen.

In dem Beitrag *Die Wende im Spätwerk Karl Barths* (S. 280-290) kommt B. zu dem für viele sicher erstaunlichen und umstrittenen Ergebnis, dass „der dem Pietismus nahestehende Theologe am späten Barth einen Alliierten gewonnen“ (S. 290) habe. Ausgehend von Barths eigenen Aussagen zu einer „Wendung“ in seiner Theologie vergleicht B. verschiedene Paragraphen vor allem in KD IV, um aufzuweisen, wie sich Barths Verständnis beispielsweise von der Wirklichkeit Gottes und von der Heiligung verändert hat.

Wie wichtig ist Geschichte für den christlichen Glauben? Welches Verhältnis besteht zwischen beiden? Welche Relevanz hat die Geschichte z.B. für die Anthropologie, Soteriologie und Ethik? Solchen und ähnlichen Fragen geht B. in dem Artikel *Die Wahrnehmung der Geschichte in der Dogmatik Adolf Schlatters* (S. 334-354) nach und kommt zu sehr fruchtbaren Ergebnissen.

Zwei Artikel sind dem *Pietismus* gewidmet, deren Grundbotschaft man in dem Aufruf zusammenfassen könnte: „Zurück zu den Wurzeln!“ So verweist B. nicht nur bei dem heute hochaktuellen Thema der *Separation* (S. 227-249) – Soll man als Christ aus der Kirche austreten? – auf die Gründerväter des Pietismus, allen voran Spener, sondern auch in seinen Ausführungen zu den Themen Wiedergeburt, Heiligung, Mission, Pädagogik, Theologie, Diakonie, Sozialethik etc. im Beitrag *Die Aktualität des Pietismus* (S. 291-333). Selbstkritische Töne in Bezug auf den neueren Pietismus fordern jeden Leser auf, seine eigene Stellung zu überdenken.

Die erstaunliche Vielfalt der Themen, die dieser Band erkennen lässt, weist auf einen weiten theologischen Horizont des Verfassers und eine Anteilnahme an der aktuellen theologischen Entwicklung hin. Erfreulicherweise leidet die Gründlichkeit der Argumentation nicht unter dieser Weite. Auffallend ist, dass die Aktualität der Themen kaum nachgelassen hat, da viele Fragen, denen B. nachgegangen ist, bis heute genauso nachdrücklich gestellt werden. Auch wenn einem bei manchen Lösungsangeboten kritische Fragen bleiben mögen, erhält man durch das Lesen dieses Buches vielfältige Anregungen zum eigenen Weiterdenken und praktische Herausforderungen für das Ausleben des christlichen Glaubens mitten im Alltag. Die Lektüre des Buches sei weiterhin denen empfohlen, die sich ernsthaft Gedanken machen, wie es heute möglich ist, den (post-) modernen Menschen mit dem Evangelium zu erreichen und für solche, die sich nach „Erneuerung von Theologie und Kirche durch eine ‚Hinwendung großen Ausmaßes zum Willen Gottes‘“, (S. XI) sehnen.

Annette Glaw

Helmut Burkhard. *Christ werden: Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens*. TVG Orientierung. Gießen; Basel: Brunnen, 1999, Pb., 207 S., DM 24,80

Mit diesem Buch legt Helmut Burkhardt eine erweiterte und überarbeitete Neuauflage der beiden Titel *Die biblische Lehre von der Bekehrung* und *Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt* vor. Es gliedert sich in drei Teile: Von der Nichtselbstverständlichkeit des Christseins, Die christliche Lehre von der Bekehrung und Die christliche Lehre von der Wiedergeburt.

Im einleitenden Teil stellt B. fest, dass zwar durch die EKD-Synode 1988 die Frage nach „Christ werden – Christ bleiben“ öffentlich gemacht wurde, sieht aber in dem Verlauf der Synode und der daraus resultierenden Veröffentlichungen eine verpasste Chance, weil die Frage nach dem Beginn des Lebens als Christ nur unbefriedigend als ein lebenslanger Weg beantwortet worden sei. Dagegen macht der Autor geltend, dass nach dem Zeugnis des NT von einem „gläubig werden“ als einem konkreten Akt die Rede ist. Dabei legt er Wert auf die Feststellung, dass allen Missverständnissen zum Trotz zu sagen ist: „Christ werden bedeutet eine grundlegende sittliche Erneuerung“ (S. 20), allerdings als Gottes Tat. Von dort aus leitet Burkhardt über zu „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“ als Kernbegriffe, wenn es um Aussagen über den Anfang christlicher Existenz geht.

In dem weitaus umfangreichsten zweiten Teil, der die Lehre von der Bekehrung behandelt, wird zuerst nach dem biblischen Befund gefragt. Burkhardt stellt den Ruf zur Umkehr als *das* Thema der alttestamentlichen Propheten dar und macht zugleich deutlich, dass bereits im AT die Unmöglichkeit des Volkes Israel zur Umkehr deutlich wird: „Zu tief ist es an das Böse gebunden, als dass es noch fähig wäre, sich aus dieser Bindung zu lösen und zu einer echten Umkehr zu Gott zu kommen“ (S. 42). Daneben steht die Verheißung der Umkehr durch Gott – er selbst wird eingreifen. Auch im NT wird der natürliche Mensch als zur Umkehr unfähig gesehen, aber in Jesus Christus wird die Bekehrung ermöglicht und ergeht als letztes Angebot vor der Rettung aus dem Endgericht Gottes. Bekehrung im NT wird von Burkhardt zusammenfassend als notwendig, aber auch als „Geschenk Gottes durch Wort und Geist“ (S. 56) beschrieben. Im Verlauf der Kirchengeschichte wird schwerpunktmäßig nach der Bekehrung in Reformation und Pietismus, Aufklärung und Idealismus gefragt, wobei auch ein eigener Abschnitt der Gemeinschaftsbewegung gewidmet ist. Den Abschluss der kirchengeschichtlichen Betrachtung bildet die dialektische Theologie mit Karl Barth und Rudolf Bultmann. Abschließend behandelt Burkhardt „Bekehrung heute“ und bündelt die Erkenntnisse in systematisch-theologischer Hinsicht. Dabei legt er Wert darauf, dass die Bekehrung ein Geschenk und gleichwohl eine persönliche Erfahrung ist, bei der von dem unfreien Willen des Menschen ausgegangen wird, der in der Verkündigung zur Entscheidung befreit wird. Mit Nachdruck vertritt der Autor, dass die Bekehrung kein lebenslanger Prozess ist, wenn auch nicht immer genau datierbar. „Die Bekehrung kann in *keinem* Fall als bruchlose Entwick-

lung verstanden werden.“ (S. 116) Eindeutig wird die Verbindung von Kindertaufe mit Bekehrung und Wiedergeburt abgelehnt, ohne dass dabei positiv der Sinn der Taufe ausgeführt wird; „– diese Frage müsste Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein“ (S. 118). Zusammengefasst versteht Burkhard Bekehrung als die grundsätzliche Umkehr des einzelnen Menschen zu einem Leben mit Gott, wobei durch den Heiligen Geist die Ermöglichung der Bekehrung geschenkt wird. Diese Entscheidung wiederum „ist Rettung aus dem kommenden Gericht Gottes jetzt schon.“

Der dritte Teil über die Wiedergeburt ist kürzer gehalten und wird theologiegeschichtlich und biblisch untersucht. Das Verständnis von Wiedergeburt schließt sich inhaltlich stark an das der Bekehrung an; Wiedergeburt wird von Burkhardt als „die verborgene Seite der Bekehrung“ (S. 158) bezeichnet. Im übrigen entsprechen sich Bekehrung und Wiedergeburt weitgehend. Wie die Bekehrung ist die Wiedergeburt eine wirkliche Veränderung im Leben des Menschen und ein einmaliges Ereignis am Anfang des Christseins. Der Begriff der Wiedergeburt bringt in besonderer Weise zum Ausdruck, dass Gott der Handelnde ist und dass das Leben als Christ ein neues Leben ist, das auch einen konkreten geschichtlichen Anfang hat.

Auch wenn man mit dem Autor über einige theologische Entscheidungen – wie dem Verständnis des unfreien Willens oder der Bedeutung der Taufe – noch einmal näher ins Gespräch treten möchte, stellt dieses Buch eine hilfreiche und wichtige Untersuchung zu Bekehrung und Wiedergeburt da. Es ist dem Verlag zu danken, dass er diese erweiterte Neuauflage herausgebracht hat. An einigen wenigen Stellen wäre eine stärkere Aktualisierung wünschenswert, wie bei dem Beispiel über die Möglichkeiten der Genmanipulation am Menschen (S. 133) – hier ist die Genmedizin schon ein (erschreckendes) Stück weiter als Anfang der siebziger Jahre. Das schmälert aber den Wert dieses Buches nicht.

Ralph Meier

Gerhard Diekmeyer. *Wort und Gewißheit: Das Schriftprinzip in der Theologie Hermann Cremers*. TVG. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. 424 S., DM 58,-

Diekmeyer, Pfarrer der westfälischen Landeskirche, hat mit der vorliegenden Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der dogmatischen Schriftlehre geleistet. Sie widmet sich dem pietistisch-lutherischen »Bibeltheologen«, »Bibelforscher« oder auch (kritisch) »Biblizisten« (S. 29) Hermann Cremer (1834-1903), der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Haupt der *Greifswalder Schule* tausende von Studenten beeinflusst hat. Das Merkmal der konservativen Theologen dieser Fakultät, Kollegen und Schüler Cremers (W. Lütgert, E. Schaefer, A. Schlatter, O. Zöckler u. a.) war ihre Zentrierung auf die Heilige Schrift. Cremers Ziel war es, und Diekmeyer belegt dies mit vielen prächtigen Zitaten (z. B. auf S. 32), in der Hoffnung auf bessere Zeiten »zur Überwinterung des Evangeliums beizutragen«, das Evangelium

für die Kirche und das Volk zu erhalten (S. 11). Doch sollte die »positive« Theologie nicht in dieser Winterstarre bleiben, sondern im herrschenden Kulturprotestantismus bis zu einem besseren Frühling, der in Gestalt des jüngeren Kollegen Adolf Schlatter dann auch – zumindest teilweise – anbrach, überleben können. Greifswald und das lutherische Erlangen waren die beiden Fakultäten, an denen sich die ansonsten vorherrschende Gleichberechtigung liberaler und konservativer Lehrstühle in der damaligen Zeit nicht durchsetzen konnte.

Diekmeyers Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil behandelt er das *Schriftprinzip*, das im ntl. „Bleiben in Christus“ begründet ist (S. 20), nicht nur bei Cremer, sondern von der reformatorischen Ausgangslage her in der Diskussion mit zahlreichen systematischen Entwürfen der Gegenwart. In insgesamt 1361 Anmerkungen werden in diesem und im zweiten Teil die Erkenntnisse über Cremer vertieft und bei liberalen und evangelikal modernen Theologen weiterverfolgt. Dabei wird auch der Inhalt des Rahtmannschen Streites ausführlich dargestellt (S. 92-100).

Der zweite Teil widmet sich der Heiligen Schrift als Gnadenmittel und der Weise, wie durch sie Heilsgewissheit entsteht. Als Gnadenmittel kann die Schrift nur empfangen oder verworfen, aber nicht vom Menschen hervorgebracht werden (S. 154). Christliche Gewissheit oder die Überzeugung von der Wahrheit des Christentums entsteht in Verbindung mit der Gewissheit, diese Wahrheit in der Bibel vorzufinden (S. 157). Die Verbindung von Christuserkenntnis und Schriftprinzip wird in umfangreichen Darlegungen und tiefschürfenden Exkursen, u. a. zur „modernen Theologie“, zum Apostolikumsstreit (gegen A. v. Harnack) und zur liberalen Eliminierung des Alten Testaments, entfaltet. Auf fünfundzwanzig Seiten fasst der Autor abschließend seine Auswertung von Cremers Ansatz zusammen und kritisiert dessen These von der Unheilsgewissheit des natürlichen Menschen (S. 317). Ein achtzigseitiges Literaturverzeichnis belegt, dass Diekmeyer nicht umsonst von der UB Tübingen die Auszeichnung erhielt, als Einzelperson die meisten Bücher innerhalb eines Jahres ausgeliehen zu haben. Dem formal ansonsten gut gearbeiteten Buch fehlen leider Register. Ungewöhnlich und platzraubend ist die Nennung von komplett bibliographierten Buchtiteln bei ihrem ersten Erscheinen in den Anmerkungen; hier hätten die Kurztitel genügt. Der TVG-Reihentitel der Arbeit scheint widersprüchlich zu sein. Er würde sich vermutlich gut als eine Prüfungsaufgabe für die Laufbahn im höheren bibliothekarischen Dienst eignen (oder bibliothekarische Hilfskräfte an den Rand eines Nervenzusammenbruchs bringen): ist das Buch nun die *Bibelwissenschaftliche Monographie*, Bd. 436 (Umschlag) oder die *Systematisch-theologische Monographie*, Bd. 2 (S. II)?

Jochen Eber

Evangelische Bekenntnisse: Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. Im Auftrag der EKV hg. v. Rudolf Mau. Bd. 1 u. 2. Bielefeld: Luther, 1997/8. Geb., 356 u. 360 S., DM 116,-

Mit den evangelischen Bekenntnissen als exemplarischen Zusammenfassungen evangelischen Glaubens muss sich jeder Student im Laufe seines Studiums einmal beschäftigt haben. Bekannt ist die immer wieder aufgelegte Standardausgabe der lutherischen Originaltexte *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (hrsg. vom Dt. Ev. Kirchenausschuss im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 12. Aufl. Göttingen: V&R, 1999 = BSLK). Auf reformierter Seite gibt es, wenn auch nicht andauernd lieferbar, Nachdrucke der Ausgaben von W. Niesel und E. F. K. Müller (Wilhelm Niesel, Hrsg. *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. 2. Aufl. Zürich: Theol. Buchhandl., 1985; E. F. Karl Müller, Hrsg. *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche in authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register*. 2. Aufl. Zürich: Theol. Buchhandlung, 1987, 3. Aufl. Waltrop: Spinner, 1999.). Texte in modernisierter Sprache bieten Pöhlmann und Jacobs in Auswahl, wobei auch in dieser Kategorie nur die lutherischen Bekenntnisdokumente andauernd im Buchhandel erhältlich sind (Horst Georg Pöhlmann, Hrsg. *Unser Glaube: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD hg. v. Luth. Kirchenamt. GTB 1289. Gütersloh: Mohn, 3. Aufl. 1991; Paul Jacobs, Hrsg. *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*. Neukirchen: Buchh. d. Erziehungsvereins, 1949). Eine Auswahl lutherischer und reformierter Bekenntnisse enthält auch der populäre Sammelband von Hans Steubing *Bekenntnisse der Kirche: Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1970, 2. Tb.-Aufl. 1997).

Die vorliegende Sammlung hat der emeritierte Berliner Professor Rudolf Mau zum 180. Jahr des Bestehens der Evangelischen Kirche der (ehemals „Altpreußischen“) Union und zum 500. Geburtstag Philipp Melanchthons 1997 herausgegeben. Wenn der Herausgeber betont, dass hier erstmals lutherische und reformierte Bekenntnisse miteinander in einer Textsammlung veröffentlicht werden (I, S. 9), dann scheint ihm entgangen zu sein, dass es zumindest *eine* vergleichbare, aber kleine und preisgünstige Zusammenstellung schon seit Jahrzehnten gibt, nämlich in der badischen Landeskirche (1956, 9. Aufl. 1995). Sie wurde als nicht-wissenschaftliche Ausgabe jedoch nur vom lokalen Evang. Presseverband für die Ältestenschulung in der eigenen Kirche herausgegeben und nicht im strengen Sinne „veröffentlicht“.

In dieser unierten Landeskirche stehen die lutherischen Bekenntnisse (CA, Apologie, Schmalkaldische Artikel, Melanchthons Papst-Traktat, Luthers Katechismen und Konkordienformel) in Geltung sowie die reformierten Glaubensdokumente Heidelberger Katechismus, das relativ knappe französische Hugenottenbekenntnis (Confessio Gallicana, 1559) und die dazugehörige Kirchenordnung. Am Anfang der Sammlung stehen die drei altkirchlichen Bekenntnisse; den Abschluss bilden die

Barmer Theol. Erklärung (mit dem für die lutherische Rezeption wichtigen Referat Asmussens!) und die Leuenberger Konkordie als „wichtigste kirchliche Entscheidungen zu den Bekenntnisfragen des 20. Jahrhunderts“ (I, S. 11).

Beim Augsburger Bekenntnis wird der Text der *Variata* bzw. bei kürzeren Änderungen nur die geänderten Stellen jedem Artikel jeweils nach dem Urtext angefügt. Sie war ja bekanntlich die Bekenntnisgrundlage des Augsburger Religionsfriedens von 1555. Melancthons Apologie wird nach der von 1531 bis 1580 gültigen lateinischen *Editio secunda* übersetzt. Wenn der deutsche Bekenntnistext der ursprünglichere ist, wird in der vorliegenden Ausgabe nach diesem in die Gegenwartssprache übertragen, wobei bei manchen Bekenntnissen schon vorliegende Übertragungen verwendet wurden. Ansonsten (auch bei der CA) folgt die Übersetzung dem lateinischen bzw. französischen Original. Bei der CA sind wichtige Abweichungen des deutschen Textes in Fußnoten verzeichnet. Im Fall der Konkordienformel wird nur die Epitome wiedergegeben, und zwar nach dem Dresdener Text von 1580, nicht nach der Handschrift Andreaes, die in BSLK wiedergegeben wird (II, S. 212). Kurze geschichtliche Einleitungen, erläuternde Anmerkungen, Abschnittszahlen, zum Teil auch vorangestellte und im Text eingefügte Gliederungen (vgl. z.B. Apologie I, S. 105-113) und Register – z.B. ein hervorragendes Sachregister – erschließen die Texte dem Benutzer. Die Erläuterungen wurden nicht nur von Mau, sondern auch von anderen Fachleuten verfasst; unter ihnen dürften J. F. Gerhard Goeters (†), Helmar Junghans und Gerhard Ruhbach (†) die bekanntesten sein.

„Die Lektüre der Bekenntnisschriften verspricht reichen Gewinn. Wer sich mit ihnen befasst, versteht, weshalb sie in den Kirchen der Reformation als verbindlich gelten. Sie stellen die wichtigsten, aus dem Umgang mit der Bibel erwachsenen Einsichten des Glaubens dar und bringen diese in der Auseinandersetzung mit biblisch nicht begründbaren Lehren und Ansprüchen zur Geltung“ (I, S. 11). Diese Stellungnahme des Herausgebers kann man nur befürworten und hoffen, dass die gut lesbare Ausgabe der Bekenntnisse wirklich zu einem „Lesebuch“ für weite Kreise wird, das nicht nur in den Kirchen der EKU, sondern auch darüber hinaus die Kenntnis *und* die Anerkennung der evangelischen Lehrgrundlagen fördert. Die Ausgabe ist mit violetterm Vorsatzpapier und Lesebändchen sehr schön aufgemacht sowie mit ausgewählten Seiten der ältesten Bekenntnisdrucke illustriert. Staffelpreise mit Rabatt bis zu 30% ermöglichen die Anschaffung der Bände z.B. für alle Mitglieder eines Presbyteriums; der Verlag müsste in einigen Jahren nur noch eine einbändige Studienausgabe für Studenten „nachschieben“. Ihnen wird die Lektüre der beiden „neusprachlichen“ Bände – neben den wissenschaftlichen Ausgaben – sehr empfohlen; sie wird den Zugang zu den Bekenntnistexten wesentlich erleichtern.

Jochen Eber

Stefan Felber. *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift: Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*. FSÖTh 89. Göttingen: V&R, 1999. Geb., 414 S., ca. DM 89,-

Die vorliegende Arbeit wurde von Stefan Felber, einem evangelikalen Pfarrer in Franken, ab 2000 Seminarlehrer auf St. Chrischona, bei Professor Slenczka in Erlangen angefertigt und 1997 eingereicht. Der schweizerische Pfarrer und Theologe Vischer (1895-1988) wurde vor allem durch seine zweibändige Untersuchung zum *Christuszeugnis des Alten Testaments* (1934 und 1942) bekannt. In einem etwa 130 Seiten starken ersten Teil stellt Felber Vischers Lebensgang dar, der bis 1923 eine leninistische Frühphase überwunden hatte und theologisch eine Wendung vom Liberalismus seines Vaters und Harnacks hin zu Barths Dialektischer Theologie vollzog (S. 27, 36). Schon in der Jugend zeigt sich die Beeinflussung durch Blumhardt, die später bleiben sollte (S. 37). Seine Dozentenzeit an der pietistischen Theologischen Schule Bethel (1928-1933) wurde durch NS-Anfeindungen unterbrochen (S. 59-66). Nach einjährigem Untätigkeit in Lehre und Predigt, in der er am *Christuszeugnis* arbeitete, verließ er 1934 Deutschland, um die deutschsprachige evangelische Gemeinde in Lugano zu betreuen (S. 72, 92). Als Pfarrer in Basel hatte er ab 1936 eine Privatdozentur an der Universität (S. 100). Bemerkenswert ist in dieser Phase wie in der Betheler Zeit, dass er in der „Judenfrage“ schon früh theologisch das neutestamentliche Zeugnis artikuliert und sich in seiner Basler Zeit für die Judenmission engagiert. 1947 folgt er einem Ruf an die Reformierte Theologische Fakultät in Montpellier, wo er 1965 mit 70 Jahren in den Ruhestand geht (S. 139-143).

Der zweite Teil von Felbers Monografie stellt Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift dar. Vier Abschnitte bilden den Hauptteil dieses Kapitels, worauf in einem fünften Vischers Ansatz mit den Entwürfen von J. Calvin, J. C. K. von Hofmann, Franz Delitzsch, G. von Rad und Walther Eichrodt verglichen wird. Auch Reaktionen auf das *Christuszeugnis* (Hertrich, Würthwein, Baumgärtel, Hertzberg, Procksch, Hirsch, Abramowski, Elliger u.a.) und ein Vergleich mit B. S. Childs' Ansatz eines *canonical approach* schließen sich hier an (S. 214-304). Den vier zentralen Abschnitten 2.1 bis 2.4 (S. 147-214) stellt Felber zehn zusammenfassende Thesen über Vischers Schriftauslegung voran. Gottes Offenbarung ist für Vischer immer Offenbarung in Christus. Deshalb ist das Christuszeugnis Inhalt der ganzen Heiligen Schrift. Im Alten Testament ist es deswegen nicht nur in den messianischen Weissagungen zu suchen, sondern überall vorauszusetzen. Der christologische Sinn ist der Literalsinn der Bibel (S. 147-151). „Sieht der Ausleger des Alten Testaments auch nur einen Augenblick ab von der konkreten Gegenwart Jesu Christi in Israel, dann betreibt er jüdische Exegese“ (S. 250). Felber untersucht weiter, was das Christuszeugnis in der Schrift für die Anwendung der historisch-kritischen Methode bedeutet und wie Vischer es von der Methode der Allegorie abgrenzt. Hierbei stellt er auch eine gewisse Konvergenz mit Luthers Auslegungsweise fest (S. 203).

Der Vf. beschließt seine Monografie im dritten Teil mit Zusammenfassung und

Beurteilung von Vischers Ansatz. In diesem Teil erneuert Felber seine Kritik am kritischen Geschichtsverständnis, das ein Gefälle zu Deismus und Historismus (S. 312) und einen distanzierenden Effekt habe (S. 340ff). Er plädiert für eine Exegese, die sich die Freiheit nimmt, dem AT gegenüber die gleiche Stellung einzunehmen wie die neutestamentlichen Autoren. – Am Ende von Felbers Dissertation befinden sich eine Bibliografie der Werke Wilhelm Vischers, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Register der Bibelstellen und Personennamen. Es ist dem Verfasser zu danken, Vischers Lebenswerk neu an die Öffentlichkeit gebracht zu haben, und es bleibt zu hoffen, dass die Monografie intensive Diskussionen unter Dogmatikern und Alttestamentlern zur Folge haben wird.

Jochen Eber

Glaube und Denken: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft. Hrsg. von Hans Schwarz. 11. Jg. 1998, Frankfurt a. Main etc.: Lang, 1998. Pb., 183 S., DM 48,-

Die Karl-Heim-Gesellschaft hat es sich zur Aufgabe gemacht, das geistige Erbe des bekannten Tübinger Systematikers für die gegenwärtig stattfindenden Dialoge zwischen Theologie und Naturwissenschaft fruchtbar zu machen. Davon legt auch das vorliegende Jahrbuch Rechenschaft ab. Die darin zum Abdruck kommenden Artikel stammen im wesentlichen von zwei Tagungen: einerseits von der Jahrestagung der Karl-Heim-Gesellschaft 1997 zum Thema „Was bedeuten vernünftige Argumente für den Glauben an Gott? Wissenschaftliche Erkenntniskriterien und christlicher Glaube“, andererseits von einem Symposium zur Gentechnologie der Universitäten Bratislava und Regensburg, das im Juni 1998 stattfand.

Die folgenden fünf Beiträge wurden auf der Tagung der Karl-Heim-Gesellschaft gehalten: Hermann Hafner, „Christlicher Glaube vor dem Anspruch wissenschaftlicher Rationalität“ oder: Was bedeutet Vernunft für den Glauben an Gott? (S. 11-38); Paul Richard Blum, „Das Dach abdichten, damit es nicht ins Haus Gottes regnet“ – Rationale Argumente für die Religion in der Renaissance (S. 39-56); K. Helmut Reich, Wie rational ist Wissenschaft? Rationalitätskriterien in Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis des 20. Jahrhunderts (S. 57-66); Jens Dietmar Colditz, Produktiver Dialog – eine Kommunikationsstruktur von Theologie und Naturwissenschaften (S. 67-78); Wolfgang Weidlich, Predigt über 1 Kor 13, 12f. (S. 79-88). Daran schließen sich fünf Beiträge zum Thema Gentechnologie an: Jan Vojtassak, Benefits and Risks of Gene Technologies (S. 89-95); Georg Löffler, Bedeutung der Gentechnik in der Medizin (S. 97-111); Gerrit Manssen, Grundzüge des deutschen Gentechnikrechts (S. 113-125); Hans Schwarz, Bewahrung der Schöpfung durch Gentechnologie (S. 127-137); Kai Taeger, Ethische Probleme in der universitären Intensivmedizin (S. 139-148) (Predigt). Zwei Beiträge zum Thema Schöpfung bilden schließlich den Abschluss des vorliegenden Jahrbuchs: Volker Weidemann, Unser

Kosmos – Zufall oder Plan? (S. 149-156); Karl Heim, Die Schöpfung des Menschen (S. 157-182) (aus: ders., *Weltschöpfung und Weltende*). In einer weithin von Naturwissenschaft und Technik geprägten Lebenswelt ist es für den christlichen Glauben überlebensnotwendig, sich dem Dialog mit den Naturwissenschaften zu stellen. Vor allem die Beiträge von Jens Dietmar Colditz und Wolfgang Weidlich greifen dieses Thema auf. Eng damit verbunden ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, das spätestens seit der Renaissance zu einem der entscheidenden Probleme europäischen Denkens geworden ist. Die Artikel von Hermann Hafner, Paul Richard Blum und K. Helmut Reich widmen sich dieser Fragestellung.

Besondere Aktualität aber gewinnt das vorliegende Jahrbuch durch die darin enthaltenen Beiträge über den Problemkreis Genforschung und Gentechnologie. Die bereits aufgeführten Artikelüberschriften sprechen für sich. Die Brisanz der hier vorgetragenen Überlegungen zeigt sich z. B. an folgender These von Hans Schwarz: „Anwendung der Gentechnologie zur Klonierung von Menschen bedeutet keine Beeinträchtigung der menschlichen Würde, da der durch Klonierung entstandene Mensch mit Vernunft begabt und in seiner Individualität nicht mehr eingeschränkt ist als ein eineiiger Zwilling. Doch ist es fraglich, ob der Wunsch zur Klonierung wirklich aus der Sorge um die Bewahrung der Schöpfung entspringt und nicht vielmehr Ausdruck eigener Ichbestätigung ist“ (S. 135). Eine These, die es m. E. wert ist, gerade im Raum der theologischen Wissenschaft *sine ira et studio* eingehend diskutiert zu werden.

Insgesamt ein Jahrbuch, deren Beiträge es verdienen, von Theologie und Naturwissenschaft aufgenommen und weitergeführt zu werden.

Peter Zimmerling

Sven Grosse; Jochen Walldorf, Hrsg. *Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel*. Porta Studien, Bd. 30. Marburg: Studentenmission in Deutschland, 1998. Kt., 84 S., DM 7,-

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um einen kleinen Sammelband, der aus Vorträgen hervorgegangen ist, die 1996 bei einer Studienwoche der Studentenmission in Deutschland (SMD) für Studierender aller Fachrichtungen gehalten wurden. Wie bei einem Sammelband üblich, ist daher die Qualität der einzelnen Artikel sehr unterschiedlich. Im Folgenden sollen die einzelnen Artikel jeweils kurz dargestellt und kritisch geprüft werden.

In der Einleitung von Sven Grosse (S. 5-8) wird sehr gut herausgearbeitet, welche Bedeutung die Historizität der biblischen Bericht für den Glauben hat. Es ist die erklärte Aufgabe des Sammelbandes, Hilfestellungen für den Glauben an diese Historizität zu liefern.

Besonders deutlich wird dies in dem Artikel von Jürgen Spieß, „Die Geschicht-

lichkeit der Heiligen Schrift“ (S. 42-56). Als Historiker kritisiert Spieß die unter Theologen weit verbreitete Skepsis gegenüber der Wissenschaftlichkeit der biblischen Berichte. Dabei macht er deutlich, dass Historiker keineswegs „historisch-kritisch“ arbeiten (S. 46). Sie begegnen stattdessen ihren Texten zunächst „mit Sympathie und Freundschaft“ (S. 47). Spieß betont, dass die Schriften des NT und besonders die Evangelien den Anspruch erheben, historische Schriften zu sein. Es ist daher wichtig, den Texten zunächst mit Vertrauen zu begegnen (S. 51f).

Dass dies nun nicht bedeutet, grundsätzlich wissenschaftlich-theologische Vorgehensweisen gegenüber der Bibel abzulehnen, macht Rainer Riesner in seinem Artikel „Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen?“ (S. 22-41). Riesner betont, dass es aufgrund der biblischen Gestalt geradezu eine Notwendigkeit zur wissenschaftlichen Erforschung der Bibel gibt. Die griechische Sprache, die heute so nicht mehr gesprochen wird, die Tatsache, dass wir keine Originale der Handschriften mehr besitzen und die geschichtliche Entwicklung des Kanons fordern wissenschaftliche Forschungsmethoden (S. 23). Dabei wird allerdings zunächst nicht deutlich, wogegen sich Riesner genau wendet, wenn er von Vertretern „einer zuge-spitzten Inspirationstheorie“ (S. 29) spricht und was er meint, wenn er für eine „Offenheit für kritische Fragestellungen“ (S. 28) plädiert.

Riesner charakterisiert fünf verschiedene hermeneutische Ansätze innerhalb der evangelikalen Bewegung (er spricht vom „missionarischen Spektrum“, S. 31) und plädiert für eine große Offenheit und Toleranz gegenüber den jeweils anderen Methoden (S. 31). In der Darstellung dieser verschiedenen Ansätze macht Riesner deutlich, dass er eine historisch-kritische Methode ablehnt, die den Wahrheitsgehalt biblischer Schriften auf ihre theologischen Zentralwahrheiten beschränkt (S. 32). Ebenso wendet er sich gegen eine pneumatische Exegese, in welcher der Verstand grundsätzlich negativ gesehen wird (S. 32f). Positiv steht er dagegen einer biblisch-historischen Methode gegenüber, wie sie z.B. von Gerhard Maier vertreten wird (S. 33f), sowie einer Position, die von der Irrtumslosigkeit der Schrift ausgeht, aber gleichzeitig historisch-kritisch (im ursprünglichen Sinn des Prüfens) arbeitet, wie dies etwa an der FTA in Gießen geschieht (S. 34-36). In diesem Zusammenhang weist er mehrfach zustimmend auf die sogenannte Chicagoer Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift hin (S. 34f). Dagegen lehnt er eine Position ab, die zwar die Irrtumslosigkeit betont, dabei aber unwissenschaftlich bleibt (S. 36f). Riesner fordert daher, „das Bekenntnis zur unfehlbaren Lehrautorität der Schrift mit rückhaltloser Offenheit gegenüber allen wissenschaftlichen Fragen zu verbinden“ (S. 38).

In dem Artikel von Helmut Burkhardt, „Die Inspiration der Bibel“, wird dieser Grundansatz weiter ausgebaut (S.57-67). In einem einleitenden Überblick stellt Burkhardt zunächst die Geschichte der Inspirationslehre dar (S. 57-62). Danach untersucht er die biblischen Aussagen zur Inspiration (S. 62-65) und macht deutlich, dass dabei „die menschliche Persönlichkeit in ihrer individuellen Eigenart“ durchaus zum Zuge kommt in den biblischen Texten (S. 64). Dabei geht Burkhardt dann allerdings soweit zu behaupten, dass zu der Menschlichkeit der Bibel nicht nur „Unzu-

länglichkeiten ... in der Sprache“ gehören, „sondern auch Unschärfen in der Wahrheitsfrage (sog. ‚Widersprüche‘)“ (S. 66f). Leider macht er jedoch nicht deutlich, was dies im Einzelfall konkret bedeutet und wie weit solche „Unschärfen“ gehen können.

Jochen Walldorf schildert in seinem Artikel „Inspiration und Geschichte – Eine Einführung in das Schriftverständnis Adolf Schlatters“ die Position Schlatters zu dieser Frage (S. 68-79) und Klaus Bockmühl zieht unter dem Titel „Gott spricht auch noch heute“ Konsequenzen aus der Inspirationslehre (der Text stammt aus dem Buch „Gesetz und Geist“).

Ein wenig aus dem Gesamtrahmen fällt der Artikel von Martin Haizmann, „Zum Schriftverständnis in den Richtlinien“ (S. 9-21). Gemeint sind damit die Richtlinien der SMD, konkret die darin enthaltene Aussage zur Heiligen Schrift: „Die Heilige Schrift ist von Gott eingegeben und völlig vertrauenswürdig. Sie ist höchste Autorität in allen Fragen des Glaubens und Lebenswandels“ (S. 9). Haizmann geht anhand dieser Richtlinie vor und erklärt sie Schritt für Schritt in sehr guter und verständlicher Weise. Etwas unerklärlich bleibt, warum Haizmann sich so vehement gegen die Begriffe „irrtumslos“ oder „widerspruchslos“ wendet. Nach seiner Ansicht sind diese Begriffe Elemente einer „rationalen Logik“ und daher „nicht sachgemäß“ (S. 15). Haizmann plädiert stattdessen für den Begriff „vertrauenswürdig“, da er ein Begriff mit einer personalen Komponente ist (S. 15-17). Es bleibt die Frage, ob man dies wirklich an der Begrifflichkeit festmachen kann.

Abschließend kann man sagen, dass die Vielfalt und auch die thematische Auswahl diesen kleinen Sammelband zu einem sehr wertvollen und brauchbaren Heft machen. Gerade auch unter Theologen ist ihm daher eine weite Verbreitung zu wünschen.

Hans Georg Wüch

Edith Gutsche; Peter Hägele; Hermann Hafner, Hrsg. *Zur Diskussion um Schöpfung und Evolution: Gesichtspunkte und Materialien zum Gespräch*. Porta Studien, Bd. 6. 4. überarb. NA. Marburg: SMD, 1998. 557 S., DM 20,-

Der in vierter Auflage vorliegende Sammelband zum Thema Schöpfung und Evolution ist nach drei Arbeitstagungen der Studentenmission in Deutschland erstmals 1984 veröffentlicht worden. Die hohe Auflagenzahl zeugt davon, dass der Band eine Art evangelikaler „Klassiker“ im Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und dem Glauben geworden ist, ein Klassiker, nach dem man immer wieder greift, um sich die aktuelle Diskussion zu vergegenwärtigen. Nachdem der Aufsatzband über sechs Jahre lange vergriffen war, präsentiert er sich nun in der vierten Auflage in neuem Layout. Einige Beiträge wurden aktualisiert beziehungsweise auch neu mit Literaturangaben versehen. Zu den sechs am Thema orientierten Buchbesprechungen

am Schluss des Buches kamen zwei weitere hinzu, die anhand von zwei neueren Monographien in fairer deskriptiver Weise das Grundtypen-Konzept der *Studiengemeinschaft Wort und Wissen* darstellen.

Da der Band schon einigen Lesern des *JETH* bekannt sein dürfte, soll hier sein Inhalt nur kurz vorgestellt werden: Auf etwa dreihundert Seiten wird der Leser in neun Aufsätzen in die Evolutionstheorie und fachlich verschiedene Aspekte ihrer Erforschung eingeführt, wobei auch ihre grundsätzlichen Unzulänglichkeiten nicht verschwiegen werden. Im allgemeinen einführenden Überblick fällt der Aufsatz von Helmut Wiedmann über christliche Grundpositionen zu Schöpfung und Evolution thematisch etwas aus dem Rahmen (S. 31-38). In einem weiteren Teil, beinahe monographischen Teil (170 S.!) stellt der Marburger Theologe Hermann Hafner in drei Abschnitten theologische Gesichtspunkte zum heiß diskutierten Thema zusammen, wobei er sich in seinem dritten Beitrag ausführlich mit dem Kreationismus auseinandersetzt (vgl. auch Brugger, S. 222-235). Sein erster Aufsatz beschäftigt sich mit dem biblischen Zeugnis, wobei der Autor zwei Schöpfungsberichte voraussetzt. Der zweite Beitrag ist ein Durchgang durch die Geschichte des Schöpfungsverständnisses, bei dem manches aufgrund der Kürze etwas oberflächlich wirkt (S. 363-390). Im letzten Teil des Buches folgen vier weitere Beiträge zur wissenschaftstheoretischen Seite der Evolutionstheorie (S. 485-528); ihm schließen sich die Rezensionen an. – Auch in neuer Gestalt präsentiert sich der Aufsatzband als ein Kompendium, das nicht vorschnell einfache Antworten präsentiert, sondern sorgfältig in verschiedenen Wissenschaftsbereichen pro und contra abwägt.

Jochen Eber

Eberhard Hahn. „*Ich glaube ... die Vergebung der Sünden*“: *Studien zur Wahrnehmung der Vollmacht zur Sündenvergebung durch die Kirche Jesu Christi*. FSÖTh, Bd. 92. Göttingen: V&R, 1999. Pb., 259 S., DM 78,–

Hahn ist Studienleiter am Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen. 1998 hat er seine dogmatische Untersuchung zur Sündenvergebung an der Theologischen Fakultät in Erlangen als Habilitationsschrift eingereicht. – Sündenvergebung ist nach Hahn die zentrale Aufgabe, die Jesus der Kirche gab (S. 14). Hahn stellt sich in seinem Werk die Aufgabe, vom Ausgangspunkt der Vollmacht zur Sündenvergebung her ihre Wirklichkeit in der Kirche, ihren Ort im Handeln der Kirche im Kontext der Gegenwart und ihre Bedeutung für die Kirche aller Zeiten herauszuarbeiten (S. 21). Seine Grundthese im 1. Teil des Buches (Einführung) lautet: „An der Art und Weise theologischer Entfaltung und kirchlicher Verwaltung der Sündenvergebung entscheidet sich, ob Theologie (und das von ihr verantwortete Handeln) evangelisch, d.h. apostolisch und katholisch ist. Die Sündenvergebung stellt somit gewissermaßen den ‚Proberstein‘ für die Identität von Kirche und Theologie dar“ (S. 21). Diese Grund-

these wird im Referenzrahmen von Luthers Katechismen erörtert; von ihnen aus wird die Fachliteratur wahrgenommen und werden exegetische, systematische und praktisch-theologische Fragestellungen einbezogen (S. 22). Es geht dem Vf. bei seiner Untersuchung jedoch nicht darum, einen konfessionellen Standpunkt herauszuarbeiten; vielmehr ist mit dem Thema die Frage nach der Apostolizität jeder Verkündigung gestellt. Hahn hat die Katechismen als Ausgangspunkt gewählt, weil sie den Schnittpunkt kirchlicher Lehre und kirchlichen Handelns bilden (S. 27).

Im umfangreichen 2. Teil (S. 29-85) untersucht Hahn die Sündenvergebung ausgehend von den Katechismen. Die Vergebung der Sünden ist im Neuen Testament in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi begründet (S. 35-48), sie wird durch den Heiligen Geist ausgeteilt. Sündenvergebung ist das Herzstück der reformatorisch verstandenen Rechtfertigung, die schon auf dem Weg zur Epoche der Orthodoxie verwandelt wird: „Durch die Ausbildung eines Systems der Rechtfertigungslehre muss das skizzierte Geschehen der Rechtfertigung notgedrungen objektiviert und dadurch rationalisiert werden. Damit geht einher, dass die Sündenvergebung vorwiegend unter dem Aspekt der Nichtanrechnung der Sünde betrachtet wird. Das Entscheidende an der Rechtfertigung ist dann die Erneuerung durch den Heiligen Geist, die sich im Tun der guten Werke als neuem Gehorsam erweist. Somit wird die Rechtfertigung (lediglich) zur Voraussetzung des neuen Lebens. Dadurch aber tritt ein moralistischer Zug unübersehbar in den Vordergrund“ (S. 65f). In der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kritik (S. 67-72) am evangelischen Rechtfertigungsverständnis sowie im Gespräch mit Schleiermachers und Pannenberg's Soteriologie (S. 72-76, vgl. S. 42, A. 55; 93, A. 31; 97-100; 167f) präzisiert Hahn das soteriologische Anliegen der Reformation. In der Ekklesiologie bedeutet dies, dass die Kirche von der Sündenvergebung lebt (S. 77-82) und auf die endgültige Offenbarung des Heiles Gottes wartet (S. 84).

In einem kürzeren dritten Teil weist Hahn nach, dass Sündenerkenntnis und Sündenvergebung Wirkungen von Gesetz und Evangelium sind (S. 87-109). Sündenerkenntnis soll zum Bekenntnis und zur Vergebung führen (S. 108f). Der umfassendste (vierte) Teil von Hahns Untersuchung widmet sich der Vermittlung der Sündenvergebung durch Wort und Sakrament in Theologie und Praxis der Kirche (S. 111-174). Im Gottesdienst der Gemeinde lässt sich belegen, wie ältere Formen des Bußgebets und der Vergebungszusage entweder abgeschafft oder durch modernere, inhaltlich inadäquate Formulierungen ersetzt wurden (S. 112-133). Menschliche Befindlichkeiten wie Freude, Hoffnung und Angst sowie Aufrufe zu Zeichen der Liebe, Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit treten in neueren Entwürfen nach 1945 zur Tauf- und Abendmahlspraxis (S. 133-139; 139-160) an die Stelle der in früheren Agenden vorkommenden Formulierungen von zugeeigneter Sündenvergebung. Die Beichtpraxis der Gegenwart kann sich der Tendenz zur Psychologisierung nicht entziehen (S. 161-174).

Das christliche Leben als Leben aus der Sündenvergebung bildet den fünften Teil der Studie (S. 175-201). In diesem Abschnitt stellt der Vf. das Leben des Christen,

der getauft und aus der Gewalt des Teufels befreit ist, als Empfangen und Gewähren von Vergebung dar. Im Gegensatz dazu stehen säkulare Formen der Schuldbewältigung, wie sie sich im Begriff der „Entfremdung“, in der Beschuldigung anderer, in der Aufhebung von Normen, Umdeutung der Schuld als Schuldgefühl und anderen Versuchen des Umgangs mit Schuld finden.

Im sechsten Teil fasst Hahn seine Ausführungen unter dem Titel „Sündenvergebung als mehrdimensionale Realität“ zusammen (S. 203-218). Sündenvergebung kennzeichnet die gegenwärtige und umfassende, eschatologisch geprägte Heilswirklichkeit. Als Wirklichkeit des Glaubens und Lebens ist sie entscheidend für kirchliches Handeln und die theologische Aufgabe in der Gegenwart. Die Arbeit schließt in einem als geistliche Besinnung gefassten Epilog. – Hahns Studien verbinden dogmatische Überlegungen mit historischen Rückfragen und praktischer Anwendung in vorbildlicher Weise. Es bleibt zu hoffen, dass der Vf. die theologische „Landschaft“ in Deutschland mit weiteren Untersuchungen dieser Art beeinflussen wird.

Jochen Eber

Heinzpeter Hempelmann. *Mit Vollmacht Christ sein: Glaube, Geistesgaben und Geistempfang*. Theologische Zeitfragen, Bd. 3. Lehr: VLM, 1999. 64 S., DM 9,80

Das vorliegende Büchlein des evangelikalen Systematikers und Seminardirektors der Liebenzeller Mission widmet sich dem Verhältnis von Geistempfang und Gläubigwerden. Ausgangsfrage ist anscheinend eine Diskussion über die in pfingstlich-charismatischen Kreisen vertretene Lehre eines Stufenchristentums im Liebenzeller Gemeinschaftsverband gewesen (S. 7-9), die dann zu Hempelmanns Darstellung und zur Stellungnahme des Verbandes gegen das Zweistufenschema (S. 58-60) geführt hat. Hempelmann klärt die Frage zuerst dogmatisch und stellt fest, dass es kein Christsein ohne den Heiligen Geist geben kann (S. 10-27). Im nächsten Teil des Buches untersucht er die am häufigsten für eine Zweistufenlehre herangezogenen Stellen der Taufe Jesu und der Apostelgeschichte (S. 28-34, 34-53; Acta 8; 10 und 19). Am Ende stellt er seine Auslegung in den Rahmen der lukanischen heilsgeschichtlichen Konzeption (S. 53-57). – Leider wird in Hempelmanns Schrift die geschichtliche Dimension der Entstehung der charismatischen Lehren aus der Heiligungsbewegung überhaupt nicht angegangen. Auch das Problem der Rede von der im Titel des Buches erscheinenden „Vollmacht“ wird nicht näher problematisiert (vgl. dazu die Diskussion in *ThBeitr* 30, 1999, S. 60-73 und S. 342-345). Dennoch handelt es sich bei der vorliegenden Studie um einen auf seinem Gebiet wohlfundierten Beitrag, den man sehr gut in Gesprächskreisen über dieses Thema in der Gemeinde einsetzen kann. Sie zeigt beispielhaft, wie theologisches Lehramt und Gemeinde(verbands-)leitung aufeinander bezogen sein sollen. Schließlich ist hervorzuheben, dass die Lie-

benzeller Stellungnahme ein ausdrückliches Lehrurteil wagt und von „Irrlehre“ (S. 60) spricht, was im heutigen undogmatischen Protestantismus (auch und gerade im evangelikalischen Bereich) durchaus positiv zu würdigen ist.

Jochen Eber

Rolf Hille, Hrsg. *Worauf können wir hoffen? Die Zukunft der Welt und die Verheißung des Reiches Gottes*. TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. Pb., 264 S., DM 29,80

Der Band enthält zehn Aufsätze von sieben Autoren, die alle als Lehrer des Albrecht-Bengel-Hauses tätig sind oder waren. Die Studien gelten gemäss 1 Petr 3,15 dem Ziel, den biblischen Grund christlicher Hoffnung darzulegen. Damit wollen sie sowohl gottloser Resignation wie der Vermessenheit rein menschlicher Utopien begegnen.

Im ersten Aufsatz befasst sich *Hartmut Schmid* mit dem biblischen Verständnis von Zeit und Geschichte. Er zeigt, dass die Erfüllung von Verheißungen oft in mehreren Schritten erfolgt und, dass es öfter mehrere Erfüllungen gibt, so z.B. von Dtn 18,15.18; weiter, dass eine letzte Konkretion fehlt, so dass erst in der Erfüllung der Inhalt der Verheißung völlig klar wird. Es ist deshalb nicht möglich, aus der Verheißung den Ablauf der Erfüllung zu konstruieren. Es folgt dann ein kurzer Blick auf die Geschichte des Gottesbundes mit Israel, in der sowohl Gottes Treue als auch Israels Untreue offenbar wird.

Im zweiten Aufsatz behandelt *Hartmut Schmid* die Verheißungen des Alten Testaments unter den Stichworten: Israels Zukunft, die Verheißung eines Königs, der Gottesknecht, der Menschensohn. Nach 2. Sam 7 wird auf Königsverheißungen in sechs Propheten hingewiesen. Beim Gottesknecht des zweiten Jesaja steht das Prophetenamt der Verkündigung und der priesterliche Dienst (Jes 53) im Vordergrund, das Königsamt dagegen im Hintergrund (Jes 52,13; 53,12) (S. 34). Der Menschensohn wird nicht als König Israels eingeführt, weil er göttlicher Gestalt ist und über die ganze Erde herrscht (S. 36). Manches deutet auf eine stufenweise Erfüllung hin derart, dass zunächst das prophetische und das priesterliche Amt im Vordergrund stehen (S. 40f).

Wir referieren etwas ausführlicher die gute Studie von *Jochen Hägele* zum Thema: „Die Zeit ist erfüllt“ – der Anbruch des Reiches Gottes in Person und Werk Jesu Christi. Hägele beginnt mit einem kurzen Überblick über das Verständnis des Reiches Gottes im 19. und 20. Jahrhundert. Schade, dass Karl Barth fehlt. Dann wird auf die Wurzeln der Botschaft vom Reiche Gottes im Alten Testament hingewiesen. Das Alte Testament weiß um die ewige himmlische Königsherrschaft Gottes. Es folgt die Reichsankündigung des Täufers, wobei er das Gericht, Jesus aber das Heil in den Vordergrund stellt. Jesus redet von der Gottesherrschaft nie im lehrhaft analy-

tischen Sinn, sondern immer in direkter Anrede an seine Zuhörer in Ansage und Anspruch. In den Gleichnissen fordert er die Hörer dazu heraus, „sich in der einen oder anderen Weise ihm und dem Reich zuzuordnen“ (S. 48). Es wird jeweils ein Geschehen und sein Endpunkt mit dem Reich verglichen. Auch die Kontrastgleichnisse meinen nicht eine Entwicklung. Das Unservater gilt sowohl der Gegenwart als der Zukunft des Reiches. Wie andere widerspricht auch Hägele Overbecks Rede von der Parusieverzögerung und zeigt, dass auch Jesus mit einer gewissen Dauer rechnete. Den Ausdruck: „Diese *genea* wird nicht vergehen“ (Mk 13,30) übersetzt er mit „Geschlecht“ und deutet es auf das Volk Israel. Das Kommen des Reiches mit Kraft meine das Pfingstgeschehen. In Lk 17,20 meine Jesus sich selbst. Der Ruf in die Nachfolge ist „radikaler Ruf heraus aus dem Bisherigen hinein in das Vertrauen auf Gottes Herrschaft und in die endzeitliche Gemeinschaft des Gottesreichs“ (S. 61). Kreuz und Auferstehung enthüllen Jesu Königtum endgültig. Schon jetzt ist er zum Herrn eingesetzt (Ps 110,1!), und seine Wiederkunft wird das endgültig offenbar machen.

Mit der Endzeitprophetie Daniels befasst sich *Volker Gäckle*. Er beginnt mit grundsätzlichen Erörterungen zur Apokalyptik und zeigt, dass im Neuen Testament das Zwei-Äonen-Schema (jetzt Unheils- dann Heilszeit) durchbrochen wird durch das „Zugleich“ der Zeiten (S. 72f). In den Ausführungen zu Dan 7 betont Gäckle, dass die Menschensohnworte der Evangelien als echte Jesusworte zu gelten haben und aus Dan 7 stammen. Aufschlussreich sind die Bemerkungen zu Dan 9,24-27, wo der gewaltsame Tod des Gesalbten (Messias, Christus) vorausgesagt wird. Dass Jesus Dan 9 gekannt hat, beweist Mt 24,15; Mk 13,14.

In seinem zweiten Aufsatz: Die Endzeitverkündigung Jesu geht *Gäckle* gründlich auf Dan 9 ein. Die große Endzeitrede Jesu Mk 13 (Mt 24; Lk 21) ist authentisch. Gäckle zeigt die heilsgeschichtliche Bedeutung des Tempels und seiner Zerstörung. Das „dies alles“ Mk 13,30 bezieht er nicht auf die gesamte Endzeitprophetie Jesu, sondern nur auf die Jüngerverfolgung und Tempelzerstörung. *Genea* versteht er im Gegensatz zu Hägele mit Verweis auf den Artikel im ThWNT I, S. 660f. als: diese Generation. Jesus sieht die Tempelzerstörung und seine Wiederkunft unmittelbar hintereinander wie zwei Bergzüge, welche die Weite des dazwischenliegenden Tales verdecken.

Im Aufsatz zur Auslegung der Johannesoffenbarung gibt *Gäckle* dem Leser einen eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des letzten Buches der Bibel. Zunächst nennt er die Haupttypen der Auslegung. Mit Ausnahme der Sendschreiben ist seiner Auffassung nach die Offenbarung Zukunftsvorhersage (S. 138). Gäckle zeigt dann in einem Schema die Bezüge zu Ez 23-48. Hierauf gibt er Aufschluss über die Zahlensymbolik (S. 134f). Besonders hilfreich ist dann der Hinweis auf die Parallelität der Schilderung der Endereignisse. Die Posaunen- (Kap. 8-11) und die Schalengerichte (Kap. 15.16) handeln von denselben Ereignissen, ebenso Kap. 14 und 19. Das tausendjährige Reich ist als irdisches Messiasreich ernstzunehmen (S. 145). – Aus Raumgründen können wir leider nicht näher auf das große und überzeugende Ja zur

Heilsgeschichte im guten Aufsatz von *Tobias Eißler* eingehen (S. 152-183).

Eberhard Hahn zeigt in seinem Aufsatz: *Hoffnung mit Tiefgang* u.a. mit treffenden Zitaten von Luther die grundlegende Bedeutung der leiblichen Auferstehung Jesu für unsere Auferstehung und alle christliche Zukunftshoffnung.

Rolf Hille, der Herausgeber des Bandes, gibt in seiner Studie: „Apokalyptische Faszinationen und Irrwege: Eine kritische Prüfung aus biblisch-theologischer Sicht“ eine gründliche geistes- und theologiegeschichtliche Analyse dieses schillernden Begriffs. Der letzte Abschnitt leitet zum Verständnis der biblischen Apokalyptik an. Hilfreich ist dabei der Hinweis auf das Strukturmodell der Spirale (S. 249f.): Dieselben kommenden Ereignisse werden eine Stufe höher nochmals dargelegt. Das entspricht genau der Parallelität in der Schilderung der Endereignisse in der Offenbarung, von der Gäckle spricht (S. 140-143). – Der letzte kurze Aufsatz von *Wolfgang Becker*: „Seelsorge mit Hoffnungsperspektive“ zeigt, wie wichtig es ist, gerade in der Seelsorge auf die Verheißungen Gottes aufmerksam zu machen.

Der Gewinn der hier besprochenen Aufsatzsammlung liegt darin, dass sie überzeugend in den großen gesamtbiblischen Raum christlicher Hoffnung stellt. Dabei geht es vor allem um die verlässlichen Grundlagen dieser Hoffnung in der lebendigen Heilsgeschichte mit ihrem prophetischen Wort und ihren Erfüllungen in und durch Jesus Christus. M.E. wäre es wertvoll gewesen, auch über die christliche Gemeinde als frohe und frohlockende Hoffnungsgemeinde und über das leibhafte Hoffnungszeichen Israel noch mehr zu hören.

Johannes Heinrich Schmid

Volker Kessler. *Ist die Existenz Gottes beweisbar? Neue Gottesbeweise im Licht der Mathematik, Informatik, Philosophie und Theologie*. TVG Orientierung. Gießen; Basel: Brunnen, 1999. Pb., 128 S., DM 19,80

Es ist sehr zu begrüßen, dass mit diesem Buch die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Erkenntnis Gottes *auf den Wegen menschlicher Vernunft* erneut ins Blickfeld gerückt wird. Zu Unrecht ist diese Frage in protestantischen und auch in evangelikalen Kreisen in den Hintergrund getreten – anders als in weiten Teilen des allgemeinen Bewusstseins, wo zumindest seit einigen Jahren, angestoßen durch neuere naturwissenschaftliche Forschungen und Erkenntnisse, die Möglichkeit, „Spuren Gottes“ in der natürlichen Welt zu finden, wieder ernsthaft diskutiert wird.

Das Buch von Kessler, der promovierter Mathematiker ist und mit der vorliegenden Arbeit eine theologische Ausbildung in Korntal abgeschlossen hat, bietet eine überschaubare und allgemeinverständliche Darstellung, in der die verschiedenen Aspekte der Thematik behandelt werden: Nach einem historischen Überblick, in dem die wichtigsten Gottesbeweise der Tradition in knapper Form erläutert werden (S. 20–47), erfolgt eine Analyse von drei „neuen“ Gottesbeweisen, wobei die Argu-

mentation des englischen Religionsphilosophen R. Swinburne zu Recht den breitesten Raum einnimmt (S. 48–81). In einem dritten Abschnitt wird die Frage der Beweisbarkeit Gottes unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten reflektiert und dabei hervorgehoben, dass es kein voraussetzungsloses Wissen gibt (S. 82–89). Der abschließende, vierte Abschnitt versucht eine biblisch-theologische Beurteilung unter besonderer Berücksichtigung der jüdisch-hellenistischen Tradition (Weisheit Salomos) und des paulinischen Gedankengangs in Röm 1, 19–21. Daneben werden diverse theologische Einwände gegen die Gottesbeweise kurz erörtert (S. 90–113). Im Nachklang formuliert der Autor zentrale Schlussfolgerungen aus seinen bisherigen Darlegungen (S. 114–118).

Wie beurteilt Kessler nun die Leistungsfähigkeit der Gottesbeweise? Um diese Frage zu beantworten unterscheidet er – terminologisch etwas unglücklich – zwischen „autonomen“ und „theonomen“ Gottesbeweisen. Erstere versuchen, „rein aus der Betrachtung der Welt heraus die Existenz Gottes zu belegen“ und können allenfalls bestimmte Hypothesen – wie den Atheismus – falsifizieren. Letztere gehen von einem theistischen (oder christlichen) Wirklichkeitsverständnis aus und untersuchen, ob dies mit dem, was wir – vielleicht je anders – von der Welt wissen, „zusammenpasst“. Derartige Argumentationen können auch einen Beitrag zur verifizierenden Apologetik leisten, wobei hier keine Sicherheit, sondern „nur“ Wahrscheinlichkeit erreicht wird: „dass die theistische Hypothese wahrscheinlicher ist als die anderen“ (S. 88f; vgl. 114f). Diesen Ansatz sieht der Autor z.B. bei Swinburne und bei dem evangelikalischen Apologeten F. A. Schaeffer gegeben.

Kommentierend wird man an dieser Stelle hinzufügen können, dass in der heutigen „postmodernen“ Situation besonders eine solche Apologetik an Bedeutung gewinnt, die in der beschriebenen Weise die *Voraussetzungshaftigkeit* allen menschlichen Wissens berücksichtigt und gleichwohl diese nicht mit einer vollständigen *Inkommensurabilität* der Erkenntnisansprüche verwechselt oder gleichsetzt.

Positiv fällt an Kesslers Buch auch auf, dass die Diskussion im englischsprachigen protestantischen – und evangelikalischen – Raum darin einfließt (Plantinga, Davis, Frame, Craig, Kreeft, VanTil u.a.m.). Gerade im Bereich der Apologetik und der christlichen Philosophie liegen hier eine ganze Reihe von Arbeiten vor, die bei uns bislang nur am Rande wahrgenommen wurden. Kesslers Buch kann hier einen wichtigen Impuls geben.

Kritisch anzumerken ist, dass derjenige Abschnitt des Buches, der durch den Untertitel („Neue Gottesbeweise ...“) – etwas zu Unrecht – ins Zentrum gerückt wird, am deutlichsten fragmentarische Züge trägt. Dies zum einen deshalb, weil größere Teile der gegenwärtigen Diskussion (Stichworte: Anthropisches Prinzip, Rationalität der Wirklichkeit usw.) unberücksichtigt bleiben, und zum anderen, weil zwei von den drei behandelten „neuen“ Gottesbeweisen nicht nur weithin unbekannt, sondern m. E. auch in ihrer Überzeugungskraft zumindest begrenzt sind (so z.B. W. Gitts „teleologischer Beweis mittels Informatik“).

Diese kritischen Anmerkungen ändern jedoch nichts daran, dass Kesslers Arbeit

als eine durchweg gelungene und allgemeinverständliche Einführung in der Frage der Gottesbeweise gelten kann, die angesichts ihrer Kürze eine erstaunliche Vielzahl von Aspekten aufnimmt und stets um ein differenziertes Urteil bemüht ist. Nicht zuletzt deshalb sind dieser Arbeit viele interessierte Leser und Leserinnen zu wünschen und ist zu hoffen, dass das Bemühen um eine zeitgemäße christliche Apologetik weiter voranschreitet (vgl. z.B. auch EZW-Informationen Nr. 148 [1999]: „Beiträge zu einer christlichen Apologetik“).

Jochen Walldorf

Hans Schwarz. *Womit der Glaube steht und fällt: Unverzichtbare Themen der Bibel.* Horizonte des Glaubens. Neukirchen: AUSAAT, 1999. 154 S., Pb., ca. DM 19,80

Der konservative lutherische Professor für Systematische Theologie an der Universität Regensburg legt mit diesem Taschenbuch eine Arbeitshilfe zur Behandlung umstrittener theologischer Themen für Bibel- und Gesprächskreise vor. Vier „unverzichtbare Themen der Bibel“, jeweils Fragen der Beziehung Gottes zur Welt, werden auf ungefähr zwanzig bis vierzig Seiten behandelt: Himmel und Hölle; Vorsehung; Wunder und Gebet.

Unter vielfacher und allgemeinverständlicher Bezugnahme auf Aussagen der Philosophie und der Weltreligionen entfaltet Schwarz im ersten Teil das Thema „Die Zukunft der Welt: Himmel und Hölle“. Auch die Reich-Gottes-Vorstellung des *Social Gospel* und die Eschatologie von Theologen wie Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg werden kurz vorgestellt, ehe die abschließende Frage beantwortet wird, „wo Himmel und Hölle wirklich sind“ (S. 49). Eher *via negativa* als in affirmativen Sätzen möchte der Vf. sagen, was Hölle ist; Himmel wird knapp als „die Dimension der völligen Gegenwart Gottes“ definiert (S. 53). „Himmel ist die Dimension, in der Gott in seiner Fülle gegenwärtig ist ...“ (S. 54-55), wobei der Autor hervorhebt, dass die Bildersprache der Johannesoffenbarung keine Faktenbeschreibung ist.

Methodisch führt Schwarz im folgenden Kapitel über Gottes Wirken in der Welt und seine Vorsehung (S. 57-97) in gleicher Weise sein Gespräch mit Theologen der Gegenwart, Philosophen und Naturwissenschaftlern fort. Gottes Fürsorge (S. 70-73) wird vom Vf. als seine Verlässlichkeit bestimmt, die einen Freiraum für Mensch und Schöpfung, und somit auch für das Böse lässt. Durch Erhaltungsordnungen wie dem natürlichen Gesetz und den Zehn Geboten erhält Gott menschliches Leben. Das Kapitel schließt mit Überlegungen zum Sinn der Geschichte und zur Grenze menschlicher Verantwortung.

Unter dem Titel „Gott macht Ausnahmen“ führt Schwarz kurz in die Wunderthematik ein (S. 99-115). Wunder sprengen den Rahmen des natürlicherweise zu Erwartenden, weshalb man sie *eigentlich gar nicht* erwarten kann (S. 100). Die bib-

lischen Wunder zielen auf Erlösung des Menschen und der Welt aus der Macht der zerstörerischen Kräfte im Kontext der Reich-Gottes-Erwartung Jesu: „An einem ganz bestimmten Punkt wird die Vergänglichkeit unserer Welt durchbrochen, die zerstörerischen oder einengenden Kräfte müssen weichen und etwas Neues bricht an (S. 108)“. Wunder sind endzeitlich ausgerichtet und mit Christi Auferstehung verbunden; sie zeigen voraus auf das Ziel des vollendeten Lebens, das einmal in Fülle kommen soll und das jetzt schon in persönlicher Nachfolger angestrebt wird (S. 112).

Das letzte Kapitel widmet sich dem Gebet (S. 117-141 „Mit Gott im Gespräch“). Der Vf. spricht über die Gebetslosigkeit unserer Tage und das falsche Verständnis des Gebets allein als Hilfe in Not. Nach einem Rückblick auf das Gebet in der Bibel entfaltet er im dritten Teil seine Gebetslehre unter dem Titel „Gebet als Kraftquelle“. Gebet hilft dem heutigen Menschen in der Unruhe dieser Zeit, es ist ein Dialog mit dem Schöpfer des Universums und dem Vater jedes einzelnen Menschen, als Dank und Bitte gestaltet es die Welt mit: „Im Gebet werden wir tatsächlich von Gott eingeladen, uns an der Gestaltung der Welt zu beteiligen. Alles Zukünftige ist im Prinzip unentschieden und deshalb auch beeinflussbar, solange es noch nicht Vergangenheit ist.“ (S. 138). – Das Buch schließt mit Anmerkungen, Literaturhinweisen und Namensregister. Auch wenn es allgemeinverständlich verfasst ist, wird es vermutlich eher in „gebildeten“ Gemeindegemeinschaften, in denen man sich an der Auseinandersetzung mit Kant, Schopenhauer und anderen nicht stört, Verwendung finden.

Jochen Eber

Sinfonia Oecumenica: Feiern mit den Kirchen der Welt. Im Auftrag des Evang. Missionswerks in Deutschland und der Basler Mission hrsg. von Dietrich Werner, Beatrice Aebi, Fritz Baltruweit, Christiane Dithmar, Dirk Friedrich, Markus Lesinski und Armin Mettler. Gütersloh: Gütersloher; Basel: Basileia, 1998, 984 S., DM 68,–

Eine deutsch-schweizerische Projektgruppe mit langjähriger ökumenischer Erfahrung hat 100 Liturgien aus vielen Teilen der Welt gesammelt, die Anstöße für eine lebendigere Gestaltung sowie eine interkulturelle Öffnung des Gottesdienstes bieten sollen. Jede Liturgie wird in vier Sprachen (englisch, deutsch, französisch, spanisch) wiedergegeben, um zu ermöglichen, dass Menschen ganz unterschiedlicher theologischer wie sprachlicher Herkunft gemeinsam gottesdienstliche Anlässe feiern können. Die in diesem Werk gesammelten Liturgien wollen laut Vorwort folgendem Anspruch genügen: Kontextualität, ganzheitliches Feiern, stärkere Berücksichtigung von musikalischen Formen, sowie der Wertschätzung für Symbole und symbolische Handlungen. Das Buch enthält zwei große Abschnitte: Liturgien für spezielle Anlässe im Gemeindeleben, Liturgien für die großen Festanlässe des Kirchenjahrs. Interessant ist dabei, dass die Festliturgien den kleineren Teil des Buches

ausmachen. Eindeutig ist der Schwerpunkt auf Themen und Formen gelegt, die man sonst weniger bis gar nicht in Agenden wiederfindet: Pilgerwege, Klagen und Anklagen, Erbarmen und Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung, Kirche und AIDS u. a.

Was gefällt ist die breit angelegte Palette von Gebets- und liturgischen Formen und Themenbereichen, die in manchen Kirchen kaum Berücksichtigung finden. Dies sind: Versöhnungsgebete und Rituale, Gebet zum Gedenken an die Schoa, christlich jüdische Bekenntnisse und Feiern, Segens- und Tagzeitengebete, Heilungs-, Wochenschluss- und Klagegottesdienste, ein Kreuzweg, die Thomasmesse und vieles andere. Die Besonderheit mancher Liturgien, die mit oft symbolhaften Handlungen versuchen, einen Gedanken zu vertiefen, (zum Beispiel der Auferstehungsgottesdienst zu Ezechiel 37: „Morsche Knochen fangen an zu leben“) ist ein Höhepunkt dieses Buches und wird hoffentlich Anstöße für kreativere und ganzheitlichere Feiern und Gottesdienste einer breiten Öffentlichkeit zugänglich machen.

Neben den Anstößen, die das Buch vermittelt, findet man allerdings auch manches „Anstößige“, vor allem in theologischer Hinsicht. Da ist die höchst originelle, aus der Südsee stammende, Eucharistiefeyer mit der Kokosnuss, die Leben schenkt. Das Problem bei dieser Feier ist nicht die Kontextualisierung von Brot und Wein in Mark und Milch der Kokosnuss, sondern dass die Liturgie jeden Bezug zum Leiden und Sterben Jesu verliert und nur noch der Palmbaum als Sinnbild übrig bleibt. Solch eine Entleerung der Abendmahlbedeutung findet man auch in anderen Liturgien. Die Tendenz zu nivellierenden und theologischen Vereinfachungen findet sich auch in den Bekenntnissen, die am Schluss des Buches stehen. Da ist ein christliches Bekenntnis im interreligiösen Kontext, das versucht, Gemeinsames und Trennendes mit den großen Religionen sowie mit Religionslosen (Menschenrechte) zu formulieren, wobei relativ unbekümmert mit den verschiedenen Gottesvorstellungen der Religionen vorgegangen wird. Ähnlich ein islamisch-christlicher Schulgottesdienst, in dem die Anrufung Christi und Allahs nebeneinander stehen. Insgesamt taucht man bei diesem vielgestaltigem Buch ein in die Welt feministischer, befreiungstheologischer und konziliartheologischer Perspektiven mit ihren typischen theologischen Einseitigkeiten und wird neben manchen Anregungen immer wieder auf problematische Passagen stoßen, die weit über biblisch-theologisch verantwortbare Gottesdienstgestaltung hinausgehen.

Das aufwendig hergestellte Buch mit fast 1000 Seiten im Sonderformat ist mit Unterstützung von Kirchen, Missionen und Stiftungen entstanden und hat einen günstigen Preis.

Horst Schaffnerberger

Reinhard Slenczka. *Neues und Altes: Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten*. Hrsg. v. Albrecht I. Herzog. 3 Bände. Neuendettelsau: Freimund, 1999 (2000). Gb., zus. 1048 S., DM 139,-

Der zweite Vorsitzende der „Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“, Albrecht I. Herzog, gab die drei Aufsatzbände mit insgesamt 51 Beiträgen des Erlanger Emeritus für Systematische Theologie und jetzigen Rektors der Luther-Akademie Riga im Freimund-Verlag der „Gesellschaft“ heraus. Die Aufsätze sind thematisch zusammengestellt: Im ersten Band sind achtzehn Essays zu dogmatischen Themen gesammelt (419 S.); im zweiten Band sechzehn Vorträge vor Pfarrern und Gemeinden (342 S.). Der dritte Band enthält siebzehn dogmatische Gutachten und theologische Stellungnahmen (287 S.). Insgesamt sind fünfzehn Beiträge zum ersten Mal in dieser Sammlung veröffentlicht worden. Die vorher schon einmal erschienenen Arbeiten stammen überwiegend aus den neunziger und auch aus den achtziger Jahren, nur acht aus den siebziger und sechziger Jahren. Man kann dies als einen Hinweis auf die Aktualität der publizierten Essays verstehen. Älteren (aber auch manchen neueren) Beiträgen wird (z.B. in Bd. 3, 144) deshalb eine Einleitung „Zur Situation“ vorangeschickt, die die bleibende Bedeutung der verhandelten Fragestellung erläutert. Neben Namens- und Bibelstellenregistern ist auch die Bibliographie von Professor Slenczka bis zum Anfang des Jahres 2000 abgedruckt (Bd. 2, S. 309-330). An der umfangreichen Liste von 162 Aufsätzen kann man ablesen, wie sich der Vf. seit den achtziger Jahren in seiner publizistischen Tätigkeit vermehrt bekenntnisorientierten Fragestellungen zugewandt hat; ihre Behandlung tritt neben die ökumenischen Themen.

Da bei Vorträgen, Aufsätzen und Stellungnahmen die Themen meist nicht frei gewählt werden, sondern von momentanen Fragestellungen abhängig oder vorgegeben sind (Bd. 1, S. 11), umfassen die veröffentlichten Beiträge ein umgrenztes Themenspektrum mit deutlichen Schwerpunkten: Theologie generell und Bekenntnisfragen (fünf Beiträge = B., u.a. zur Rechtsverbindlichkeit des Bekenntnisses und zur Apologetik); Schriftlehre (fünf B., u.a. zu „Geist und Buchstabe“, „Schrift, Tradition und Kontext“); die Gotteslehre (zwei B. zu Gottesbeweisen und „Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung“), Christologie und Soteriologie (sechs B., u.a. zu Rechtfertigung, Opfer, Filioque, Auferstehung); Pneumatologie (zwei B. zur Unterscheidung der Geister); Ekklesiologie (sieben B., u.a. zum Auftrag der Kirche, zu Volkskirche, Synode, Kirchengemeinschaft, Erbauung der Gemeinde); Amtslehre (vier B., u.a. zur Amtsvollmacht und Frauenordination); Abendmahl (ein B.); Eschatologie (ein B.); ethische Themen (acht B., u.a. zu Ehe, Familie, Abtreibung, Homosexualität, Sozialethik, Kirche und Politik, Pfarrer in der DKP); Praktisch-theologisches und Kirchenrechtliches (sieben B., u.a. zu Gebet, Herzensgebet, Kruzifixurteil, Theologie der Religionen, Pluralismus, theol. Rechtsbegründung, *Ius liturgicum*) sowie drei Predigten. Auffallend ist, dass der Dauerbrenner „Taufe“ fehlt; vielleicht ist das Thema im Kontext lutherischer Theologie und Kirche heute weniger umstritten als

andere Fragen? Die Bibliographie des Vf.s verzeichnet jedoch auch Aufsätze zu diesem Problem, allerdings mehr in ökumenischer Perspektive.

Die reiche Fülle der Beiträge kann hier nicht im einzelnen vorgestellt werden. Es soll jedoch an dieser Stelle das Grundanliegen der Aufsätze herausgearbeitet werden, das die theologische Arbeit des Vf.s charakterisiert. Von einzelnen Gelegenheitsthemen in verschiedenen Kontexten fragt Slenczka immer wieder zurück nach den Grundlagen theologischer Wahrheitsfindung. Aktuelle und historische Themen werden auf grundsätzliche systematisch-theologische Fragestellungen und auf die biblische Grundlage zurückgeführt und von dort her diskutiert. So gilt gerade auch in der ökumenischen Suche nach theologischem Konsens: „Die Zusammengehörigkeit aber ist durchgehend bestimmt durch das Hören auf das Wort Gottes; dies aber ist nicht nur eine Sache von Verstehen, Zustimmung und Verständigung, sondern von Glauben und Unglauben, von Gehorsam und Ungehorsam, von Anfechtung, Verfolgung, Abfall sowie von Umkehr und Vergebung“ (Bd. 3 S. 27f). Wiederholt weist der Vf. darauf hin, dass es in Theologie und Kirche nicht nur um Verständigung, sondern um Lehrentscheidung und Gehorsam gegenüber dem Wort in Bindung an die reformatorischen Bekenntnisse geht. Dabei wendet er sich gegen die „Kritik des Dogmatischen am Maßstab des Praktisch-Moralischen“ und findet für seine theologische Position inhaltlich gleichlautende Stellungnahmen bei Kirchenvätern und in Dokumenten des deutschen Kirchenkampfes. Besonders in ekklesiologischen Fragen drängt Slenczka auf Klarheit, wie man sie nur zu oft auch bei „Wünschen“ und „Visionen“ in evangelikaler Veröffentlichungen vermisst: „Der Auftrag der Kirche ist also bestimmt durch das Gebot ihres Herrn; die Erwartung der Kirche ist bestimmt durch seine Verheißung. *Das ist der einzige und ausschließliche Maßstab zur Beurteilung dessen, was die Gemeinde ist und tut*“ (Bd. 3, S. 102, kursiv im Orig.).

Slenczka erweist sich durch diese Aufsatzsammlung als ein gesprächsbereiter konservativer Theologe, der sowohl auf hohem akademischen Niveau als auch allgemeinverständlich theologische Themen in ökumenischer und bekenntnisgebundener Hinsicht bearbeitet und einer biblisch begründeten Lösung zuführt. Es bleibt zu hoffen, dass 1. die Theologie das Gespräch mit seiner Position nicht von vornherein diskreditiert; 2. diese drei Bände durch weitere ergänzt werden.

Jochen Eber

Werner Steube. *Das Christentum und die anderen Religionen bei Carl Heinz Rat-schow: Eine systematisch-theologische Standortbestimmung im interreligiösen Umfeld der Gegenwart*, Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 1998. Pbl., 237 S., DM 58,90

Der Autor, Pfarrer der Evangelisch-Reformierten Kirche in der Schweiz, bietet in dieser Leuener (ETF) Dissertation die erste wissenschaftliche Auseinandersetzung

mit dem religionstheologischen Denken des Marburger Systematikers und Religionsphilosophen Carl Heinz Ratschow. Das Buch ragt aus einer zunehmenden Flut von Literatur über interreligiöse Fragen heraus, weil es als systematisch-theologische Untersuchung bewusst normative biblisch begründete Orientierung bieten möchte.

Der Autor geht in den klassischen vier systematisch-theologischen Schritten vor: Im *ersten Schritt* wird die Problemlage skizziert. Der *zweite Schritt* schlägt Schneisen durch die geschichtliche und gegenwärtige Behandlung der Thematik: römisch-katholische, protestantische und evangelikale religionstheologische Ansätze werden in einem (manchmal zu knappen und dann wenig sinnvollen, z.B. bei der Wheaton-Declaration) Überblick dargestellt. Mit einem *dritten Schritt* erarbeitet sich Steube den biblisch-theologischen Befund zur Frage nach Gott und den Göttern, der ihm dann als Maßstab zur Beurteilung von Ratschows Ansatz dient, dem er sich dann im *vierten Schritt* zuwendet. Erfreulich, dass Steube der Darstellung der Sache einen kurzen Abriss zur Person Ratschows voranstellt, die ihn als umfassend gebildeten Gelehrten erkennen lässt.

Der Verfasser eröffnet die Darstellung von Ratschows religionstheologischer Konzeption mit dessen theologiegeschichtlichem Rückblick zur interreligiösen Frage von Martin Luther bis Otto Weber. Nachfolgend wird die Reaktion Ratschows auf die verwandten Entwürfe von Pannenberg, Rahner und Bürkle dargestellt. Auf diesem Hintergrund beschreibt der Verfasser Ratschows zentrale These von der *Konvenienz der Religionen* (S. 205ff): Man solle den fremden Religionen weder pluralistisch-relativierend noch die eigenen religiösen „Einrichtungen, Antworten und Sitten“ (S. 328) fanatisch-absolutierend begegnen, sondern die Religionen in ihrem *gemeinsamen und zugleich völlig unterschiedlichen Sein* (Konvenienz) – zu dem auch ihr jeweiliger inhaltlicher Absolutheitsanspruch gehört – wahr- und ernstnehmen. Die Religionen könnten darum *formal* religionswissenschaftlich, nicht aber *material* verglichen und analogisiert werden. Darum seien synkretistische Praktiken wie interreligiöse Gebete oder Gottesdienste abzulehnen (S. 211). Der zentrale Ansatzpunkt für alle formalen Vergleiche zwischen Religionen (und in diesem formalen Sinne sei das Christentum Religion) sei die „Bezogenheit auf das Hervortreten eines bestimmten Gottes“, die Epiphanie (S. 208). Von hier ausgehend arbeitet Steube Ratschows Sicht vom Wesen des Christentums, den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden bezüglich der anderen Religionen heraus. Die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens liegt für Ratschow zentral in der Person Jesu, der nicht nur eine Lehre, sondern sich selbst als das menschengewordene Wort Gottes brachte und die Menschen in seine Nachfolge ruft.

Diese Einsichten sind Grundlage für Ratschows christliche Theologie der Religionen, die „ihre Urteile von den Voraussetzungen und dem Selbstverständnis der christlichen Theologie, das heisst vom christlichen Glauben aus“ bilden müsse (S. 324). Zentrale Aussage der ratschowschen Religionstheologie ist die These vom Welt-Walten des dreieinigen Gottes, das auch die Religionen einschlieÙe, in denen „der dreieinige Gott ... per res secundas – Mächte, Kräfte, Vollmachten und Vermö-

gen – als Gottheiten [handelt] ... Auch dieses Welt-Walten Gottes in den Religionen bleibt verborgen, rätselhaft sowie anfechtend, bis es in Jesu Wort, Werk und Person ausgelegt und im Geiste Gottes erhellt wird“ (S. 326). Mit anderen Worten: Hinter allen Religionen steht „der eine Gott, an den wir glauben“ (S. 379).

In seiner ausführlichen und ausgewogenen Beurteilung bringt Steube Kritik an dieser zentralen These Ratschows zum Ausdruck: „Führt diese Denkbewegung Ratschows, der sich – wie ich ihn kenne – streng gegen jede Form von Synkretismus verwahrt, nicht letzten Endes doch in die Nähe der Religionsvermischung? Oder anders gefragt: Hat Carl Heinz Ratschow die verschiedene Realität des lebendigen Gottes und der nichtchristlichen Gottheiten ausreichend im Blick?“ (S. 351). Auf dem Hintergrund dieser Kritik zeigt Steube auf, dass der radikal religionspluralistische katholische Theologe Paul Knitter nicht nur Gegenpart, sondern eben auch Schüler und Doktorand Ratschows ist (vgl. S. 351, Fußnote 1021). Steube versteht es, die paradoxe Spannung in Ratschows Religionstheologie aufzuzeigen, die besonders deutlich in seinem Heils- und Missionsverständnis zutage tritt. Obwohl Ratschow am alleinigen Heil in Christus festhält, müsse man auch „den anderen Religionen eine gewisse Heilsqualität zuerkennen“ (S. 378). Obwohl Ratschow den christlichen Glauben in seinem Grundwesen als Zeugenschaft und Mission beschreibt, hält er „den Herrschaftswechsel eines Menschen, und zwar weg von einer fremden Gottheit und hin zum lebendigen Gott, in letzter Konsequenz gar nicht für nötig“ (S. 380). Im Schlussteil wird die differenzierte Auseinandersetzung mit Ratschow erfreulicherweise für die missionarisch-dialogische Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen fruchtbar gemacht. Hier wird wieder deutlich, wie viel Ratschow zu einem differenzierten christlichen Denken und missionarischen Handeln den nichtchristlichen Religionen gegenüber beigetragen hat.

Durch die „ineinandergeschachtelte“ Methodik des Buches wird die flüssige Lektüre stellenweise erschwert und manches wiederholt dargestellt. Andererseits wird das Buch dadurch zu einem systematisch-theologischen Nachschlagewerk zur Thematik. Das Fehlen eines thematischen Registers wird durch das detaillierte Inhaltsverzeichnis (im Anhang auch auf Englisch) wettgemacht, ein Namensindex wurde als loses Blatt eingelegt. Alles in allem ein wichtiges Buch, das sich differenziert mit dem vielfältigen religionsphilosophischen und -wissenschaftlichen Denken Ratschows aus systematisch-theologischer Perspektive auseinandersetzt und dabei in wichtige religionstheologische Fragestellungen aus biblisch-theologischer Sicht einführt.

Friedemann Walldorf

Werner Thiede. *Sektierertum: Unkraut unter dem Weizen? Reihe Apologetische Themen (R.A.T.)*, Bd. 12. Neukirchen: Bahn, 1999. 271 S., DM 29.80

Der Band, der die Reihe abschließt, enthält sieben Aufsätze des Vf.s, die alle in den neunziger Jahren an verschiedenen Orten erschienen sind. Der erste Aufsatz befasst sich unter den Stichworten: Klerikalisierung, Spiritualisierung, Säkularisierung mit der Problematik des Sektenbegriffs. Sekte kommt nicht von *secare*, abschneiden, sondern vom lat. *secta*, das eine Schul- und Parteirichtung namentlich religiöser Art bezeichnet. Im Mittelalter waren Sekten Abspaltungen von der klerikal geführten Mutterkirche. Auch Luther hat Intoleranz den Häresien gegenüber gefordert. Mit der beginnenden Aufklärung wurde der Sektenbegriff relativiert und umgedeutet, spiritualisiert, so schon in Gottfried Arnolds *Unparteiischer Kirchen- und Ketzergeschichte* von 1699, dann bei Schleiermacher mit seinem inklusivistischen Sektenbegriff und bei Troeltsch in seinen *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Hier steht Sekte und Mystik gleichberechtigt neben der Kirche. Brauchbare theologische Kriterien fehlen weithin auch heute (so bei Georg Schmid). Schließlich wird der Begriff ganz säkularisiert und hauptsächlich soziologisch gebraucht zur Bezeichnung bestimmter enger und radikaler religiöser Gruppen. (Dahin gehört Max Webers Aufsatz: *Kirchen und Sekten in Nordamerika* von 1906.) In der Schlussbetrachtung plädiert der Vf. dafür, dass die in Demut und Liebe zu handhabende biblisch theologische Wahrheitsfrage beim Beurteilen von Sekten nach wie vor ausschlaggebend sein muss.

Der Aufsatz über Jehovas Zeugen gilt vor allem der tiefenpsychologisch zu erfassenden Innenseite der Bewegung, die heute ca. 6 Millionen Glieder (Verkündiger) und dreimal so viele Sympathisanten umfasst. Der Vf. vermutet Regression in z.T. frühkindliche Strukturschemata (S. 57). Er redet vom dualistischen Weltbild als psychologischem Stabilisierungsfaktor, von narzistischem Biblizismus und mythologischem Enthusiasmus (S. 59-71). Das fundamentalistisch gesetzliche Bibelverständnis unter der Diktatur der theokratischen Zentrale wird gut beleuchtet, ebenso die alles beherrschende Rolle des Glaubens an die unmittelbar bevorstehenden Endzeitergebnisse. Aus Andeutungen kann man entnehmen, dass der Vf. selber Karl Barth nahe steht (S. 71!). Von da her hat er für die Konkretionen im Heilsdrama der Zeugen weniger Verständnis als zum Beispiel Kurt Hutten, der betont, dass auch die Bibel dualistisches Denken kennt und um einen Kampf zwischen Gott und Satan weiß (Kurt Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 11. A. 1968, S. 121.126). Thiede geht mit den Zeugen Jehovas scharf ins Gericht. Im fünf Jahre später entstandenen ersten Aufsatz urteilt er milder über das Sektenwesen.

Im Aufsatz: *Die Johannesoffenbarung in sektiererischer Deutung* wird das apokalyptische Selbstverständnis der Mormonen, der Christlichen Wissenschaft und des Universellen Lebens dargestellt. Im einleitenden Kapitel attestiert der Vf. dem Sektierertum generell ein endzeitliches Erwählungsbewusstsein, das sich gerne mittels bestimmter auf sich selber gemünzter und damit willkürlich umgedeuteter Aussagen

der Johannesapokalypse legitimiert. Er sagt, dass hier anstelle der biblischen *theologia crucis* eine gruppenbezogene *theologia gloriae* herrsche (S. 102). Nicht einverstanden bin ich mit der Behauptung, einige Aussagen der Offenbarung kämen sektiererischen Grundauffassungen entgegen (S. 104). Zustimmung kann man dagegen, wenn Thiede in der Schlussbetrachtung mit Kurt Hutten betont, die Erwartung der Wiederkunft Christi sei ein unverzichtbarer Bestandteil des neutestamentlichen Zeugnisses.

In der Abhandlung: *Todesnähe und Reinkarnationserfahrungen* hält Thiede fest, dass die christliche Eschatologie in unserer Gesellschaft mehr und mehr einer natürlichen Eschatologie gewichen ist. Der Mensch, der ohne Hoffnung nicht leben kann, sucht Gewissheiten über den Tod hinaus. Dem kommt seit ca. dreißig Jahren die Todesforschung entgegen. Der Vf. spricht vom Hoffnungspotential der thanatologischen Welle. Er gibt einen kurzen Überblick über die Sterbeforschung von Kübler-Ross, Moody und Hampe. Abschließend betont er, dass ungeachtet der Nahtoderlebnisse der Tod immer noch eine absolute Grenze ist (S. 145). Im zweiten Abschnitt behandelt er die verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen. Sie kommen ebenfalls der natürlichen Hoffnung des heutigen Menschen entgegen. Thiede zeigt, dass Rückführungen, d.h. „Erinnerungen“ an frühere Erdenleben nichts beweisen und meist unter Suggestion zustande kommen. Umso mehr erstaunt es, dass jeder Fünfte heute mit solchen Gedanken sympathisiert (S. 158). Der dualistischen Trennung von Leib und Seele im Reinkarnationsgedanken stellt der Vf. die biblische ganzheitliche Auferstehungshoffnung gegenüber (S.152f). Er bejaht es, dass wir mit der biblischen Botschaft generell an menschliches Hoffen anknüpfen, warnt aber davor, einzelne Vorstellungen wie z.B. die von begegnenden Lichtwesen unbesehen aufzunehmen. Im Unterschied zu Thiede wäre ich auch vorsichtig angesichts des Gnadenuiversalismus in vielen Sterbevisionen, zumal hier, wie Thiede selbst sagt, die Gnade namenlos bleibt (S. 149).

Es folgt ein Aufsatz über: *Spiritualität: Überlegungen zu einem inflationären Begriff religiöser Gegenwartskultur*. Zunächst wird festgehalten, dass der ursprünglich christliche Begriff (*spiritualis = pneumatikos*) heute im Zug der Esoterikwelle für vieles herhalten muss. Deshalb sollte man eher im Plural von Spiritualitäten reden (S. 174). Zugrunde liegt ein Geistmonismus, der sich vom Schöpfergeist und dem Geist Jesu Christi radikal unterscheidet, ist doch hier der Mensch selber göttlichen Wesens (S. 176). Ein fester Lehrinhalt und die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum ist da nicht gefragt. Christliche Spiritualität lebt demgegenüber von den Gnadengaben (*charismata*), die der der Barmherzigkeit und Versöhnung durch Gott bedürftige kreatürliche und sündige Mensch empfängt. So wird er im Stande, die Geister zu prüfen, 1 Joh 4,1 (S. 186). Angesichts dieser Tatsachen scheint es mir recht gewagt, wenn der Vf. sagt, im heutigen Bedürfnis nach Spiritualität sei, wenn auch meist unerkannt, der Geist Gottes die treibende Kraft (S. 195).

In: *Fundamentalistischer Bibelglaube* befasst sich der Vf. mit heutigen fundamentalistischen Strömungen im Protestantismus. Er geht aus von der Publikation *The*

Fundamentals von M. und L. Steward in Los Angeles 1920. Hier werden als Fundamente nach der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel die Gottheit Jesu, seine Jungfrauengeburt, sein stellvertretendes Sühnopfer sowie seine leibliche Auferstehung und Wiederkunft gelehrt. Thiedes Kritik gilt dem ersten Punkt. In neun Teilabschnitten sucht er die Unmöglichkeit des theologischen Fundamentalismus darzutun und setzt ihm das reformatorische Schriftverständnis Martin Luthers entgegen. Nach einem Zitat aus der *Chicago Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel* von 1978 wird die Verbalinspiration kritisch beleuchtet. Zu Unrecht wird da auch Gerhard Maier genannt, der aus guten Gründen die Verbalinspiration nicht lehrt, sondern die Ganzinspiration. Diese geht nicht vom Buchstaben und seiner Irrtumslosigkeit, sondern vom Zusammenhang der Schrift in Verheißung und Erfüllung aus (Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, 1990, S. 104f.). Es ist daher falsch, Maier eines fundamentalistischen Bibelglaubens zu bezichtigen (so S. 201). Schade, dass Thiede nicht unterscheidet zwischen den verschiedenen Spielarten des Fundamentalismus und auch den Unterschied zwischen evangelikalem und fundamentalistischem Bibelglauben nicht klar sieht. Sein eigens Reden von Inspiration ist zu wenig präzise. Dass die historisch-kritische Erforschung der Schrift der Intention der reformatorischen Schriftlehre entspricht (so S. 211), ist zu bezweifeln, zumal in der Reformation nicht die Historie, sondern die Aussage der Bibel das Schriftverständnis prägte. Der Aufsatz zum Fundamentalismus zeigt, wie schwierig es heute ist, bei benachbarten Bewegungen die gerade da oft entscheidenden Unterschiede genau zu erfassen.

Wir verzichten auf ein Referat des letzten Aufsatzes über *Apologetik und Dialog*, in dem für die Notwendigkeit einer theologischen Apologetik und ihre Verbindung mit dem Dialog plädiert wird.

Der hier angezeigte Sammelband ist eine wirkliche Hilfe im heutigen Dschungel der Religiosität. Noch gewonnen hätte das Buch, wenn Thiede auch seine eigene Position in der Frage der Eschatologie dargelegt hätte. Aus Anmerkungen kann man entnehmen, dass er mit einem universalen Endheil rechnet, in dem Gottes offenbarwerdende Gerechtigkeit mit seiner Gnade identisch sein wird (S. 12). Als Allversöhnung ist das wohl nicht zu verstehen. Aber es steht doch in scharfem Gegensatz zu der von den Sekten im eigenen Interesse vehement vertretenen Lehre vom doppelten Ausgang.

Johannes Heinrich Schmid

Jochen Walldorf. *Realistische Philosophie: Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. FSÖTh, Bd. 90. Pb., 340 S., DM 98,-

Das vorliegende Buch ist die Dissertationschrift des Theologen Jochen Walldorf, der hiermit im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität in Marburg

im Wintersemester 1996/97 promoviert wurde. Wie im Vorwort zu dieser Publikation von seinem Doktorvater, Prof. Wilfried Härle, herausgestellt wird, ist mit dieser Arbeit einer besonderen Würdigung der philosophischen Reflexion des Theologen *Adolf Schlatter* nachgegangen worden, die zudem in eine neuere Aufmerksamkeit für die Arbeit dieses Theologen einmündet.

Der Theologe *Werner Neuer* hat 1996 eine umfangreiche Biographie zu *Adolf Schlatter* (*Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*, Stuttgart: Calwer, 1996) verfasst, in der schon verschiedene Hinweise zu seiner Philosophie, auch aus den Schriften seines Nachlasses, aufgezeigt wurden. Walldorf greift diese unter anderem auf und stellt uns damit Schlatters Philosophie im Kontext seiner Theologie vor. Denn für Schlatter gehört beides zusammen, gleichsam als die Ergänzung von Glauben (Theologie) und Denken (Philosophie). Walldorf schreibt: „Wiewohl Philosophie und Theologie zu unterscheiden sind, so sind sie doch in den Augen Schlatters nicht zu scheiden! Denn in beiden Disziplinen wird ‚die Frage nach dem letzten Erkennbaren und nach der Einheit im Bereich des Geschehens und Denkens‘ thematisiert.“ (ebd., S. 13). Walldorf zeigt in seiner Arbeit zunächst, neben der Beschreibung seines Forschungsgegenstandes (§ 1), einen Aufriss der Philosophie Schlatters (§ 2). Dieser ist sehr lesenswert und hilfreich, weil er sowohl der Metaphysik, wie der Anthropologie, der Erkenntnislehre und der Ethik Schlatters nachgeht. In weiteren Paragrafen geht er dann den einzelnen Bestandteilen der schlatterschen Philosophie (§ 3 = Erkenntnistheorie, § 4 = allgemeine Metaphysik, § 5 = spezielle Metaphysik) nach. Hierbei zeigt er sich kundig im philosophiegeschichtlichen Kontext der Diskussionen und in der Herausarbeitung der Position Schlatters. Im einzelnen verzichte ich in der vorliegenden Rezension, hierauf näher einzugehen. Als Philosoph muss ich meine Hochachtung vor der sprachlich angemessenen und wissenschaftlich rezipierten Darstellung des Autors aussprechen. Die einzelnen Kapitel bzw. „Paragrafen“ können gut als Einführung in das jeweilige Sachgebiet der Philosophie gelesen werden.

Spannend und besonders fruchtbar wird die Lektüre der Walldorf-Arbeit für den interessierten und fachkundigen Leser in Paragraf 6, wo er eine Einordnung und kritische Würdigung der „realistischen Philosophie“ Schlatters vornimmt. Erfreulich wird spür- und sichtbar, dass Schlatters Philosophie von seiner Ehrfurcht vor Gott durchdrungen ist. Sein Glaube bestimmt auch seine Philosophie, die in hohem Maße „der Wirklichkeit in ihrer ontologischen Fülle, Ganzheit und Struktur“ (ebd., S. 273) gerecht zu werden versucht. Den Begriff des *philosophischen Realismus* bei Schlatter übernahm der Autor von *Werner Neuer*. Schlatter ist phänomenologisch orientiert, so dass er „Tatbestände, die für die Wirklichkeit von Selbst und Welt und deren letztem Begründet- und Bestimmtsein konstitutiv sind“ (ebd., S. 274) in seine Dogmatik aufnimmt.

Schlatter, dies zeigt die Arbeit Walldorfs, war ein wacher Zeitgenosse – offen für Wesentliches und gesprächsbereit, auch über die Konfessionsgrenze hinaus. Dabei nicht schwammig oder oberflächlich im eigenen Glauben und Denken, so dass sein

philosophischer Realismus, durchdrungen von der Ehrfurcht und dem Glauben an Gott, uns heutigen Intellektuellen und Jesunachfolgern durchaus helfen kann, für unsere Zeit gesprächsbereit und offen in der Weise zu sein, dass wir unseren Glauben mit unserem Denken nicht verstecken, sondern ihn erklären, leben und aus beidem schöpfen. Hierzu gibt Walldorf Anstoß, indem er auf jemanden verweist, der uns das als Lehrer und Christuszeuge bestens vorgedacht und -gelebt hat.

Klaus Rudolf Berger

3. Ethik

Klaus Bockmühl. *Christliche Lebensführung: Eine Ethik der Zehn Gebote*. Gießen: Brunnen, 1999. Pb., 148 S., DM 19,80

Dem Brunnen-Verlag ist es zu danken, Klaus Bockmühls Werk insgesamt in einer „Bockmühl-Werk-Ausgabe“ herauszubringen. Sie wird von Reinhard Frische und Rainer Mayer, in Zusammenarbeit mit Helmut Burkhardt, Horst-Klaus Hofmann, Werner Neuer, Karl Sundermann und Peter Zimmerling herausgegeben. Der vorliegende zweite Band, in der Werkausgabe III. Abteilung, Schriften aus dem Nachlass, wurde von Helmut Burkhardt, Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona in Bettingen (Schweiz), herausgegeben.

Klaus Bockmühl (1931-1989) war ein profunder Vertreter einer schriftgebundenen und zeitgemäßen Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Für ihn war die Hinwendung zum Willen Gottes Triebfeder all seiner Bemühungen als Dorfpfarrer, Professor, Vortragsredner und theologischer Schriftsteller. In dem vorliegenden Band ist auf beste Weise der Versuch unternommen und geglückt, die *Zehn Gebote* in ihrer Bedeutung für unser Leben und hier in dem unseres moralischen Handelns und Denkens (der Ethik), auf den Punkt zu bringen. Der fahrlässigen, oftmals oberflächlichen Rezeption der Zehn Gebote, des Dekalogs, wird hier durch saubere Exegese, historische Theologieinterpretation und praktische Anwendung auf unseren Alltag hin entsprochen. Gerade die Zehn Gebote helfen uns, den von Gott vermittelten Ordnungsrahmen unseres Lebens wahrzunehmen, so dass eine christliche, d.h. für mich unbedingt auch immer eine gottwohlgefällige und ihn ehrende Lebensführung gelingt.

So gibt der vorliegende Band zunächst allgemein Hinweise zur Ethik, was sie ist, warum sie nötig ist und wo sie ihren Ort in der Theologie hat. Dann folgt eine Hinführung zu den Zehn Geboten, die anschließend alle nacheinander ausgelegt werden. Interessant ist, dass Bockmühl immer die positive wie die negative Version der Gebote, sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament darstellt. Dadurch gelangt der Leser zu einem umfassenden Verständnis sowohl des theologischen Ortes der Gebote wie zu einer Umsetzung derselben in den Alltag.

Dieses Buch ist jedem zu empfehlen, der als Christ leben will, engagiert, gottwohlgefällig, den anderen zum Zeugnis und sinn- wie lebenserfüllt.

Klaus Rudolf Berger

Matthias Pöhlmann. *Kampf der Geister: Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921-1937)*. Konfession und Gesellschaft, Bd. 16. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 319 S., DM 69,-

Matthias Pöhlmann, ehemals Assistent an der Theologischen Fakultät Erlangen, untersucht in seiner 1997 eingereichten Dissertation die Arbeit der 1921 gegründeten Apogetischen Centrale (AC) in Berlin. Leiter dieser Einrichtung des Central-Ausschusses für die Innere Mission war der Theologe Carl Gunther Schweizer. Sein Nachfolger wurde ab 1932 bis zur Schließung des Instituts durch die Gestapo 1937 der spätere Erlanger Theologieprofessor Walter Künneth. Im einleitenden Teil und in einem zweiten zur Forschungsgeschichte stellt der Vf. die Notwendigkeit praktischer Apogetik vor Augen und zeigt, weshalb der biblisch begründete christliche Glaube gerade in der Weimarer Republik und im Dritten Reich nach praktischer apogetisch-publizistischer Tätigkeit rief. Bisher wurde über die Geschichte der AC und über ihre Leiter relativ wenig geforscht. Die entsprechenden Arbeiten von Harald Iber (1987), Jörg Kniffka (1981), Wolfgang Maaser (1990) und Raimund Baumgärtner (1977) weiß Pöhlmann zu würdigen bzw. hat sie zur Kenntnis genommen. Die eigentliche Leistung und das Ziel seiner Untersuchung besteht jedoch darin, dass er die nach der Wende 1991 wieder entdeckten Akten aus dem ehemaligen Staatsarchiv der DDR aufarbeitet (S. 31). Sie waren nach dem Krieg von der Roten Armee gebracht worden, wo der Vf. einen weiteren Teilbestand zum Themenbereich Sozialismus und Bolschewismus entdeckt hat (S. 27; dort lagern noch heute Akten des ehemaligen Reichsministeriums für kirchliche Angelegenheiten: ebd., Anm. 66). Das Archivmaterial ist zwar nicht vollständig erhalten geblieben; in Form von Korrespondenz, Presseauschnitten, Flugblättern, Broschüren, apogetischen Veröffentlichungen sowie einer Sammlung weltanschaulicher und religiöser Schriften war jedoch eine reiche Grundlage für das Anliegen des Vf.s gegeben.

Der Hauptteil von Pöhlmanns Arbeit, etwa die Hälfte der Seitenzahl ausmachend, befasst sich mit der AC in der Zeit der Weimarer Republik (S. 34-192). Carl Girgensohn war der erste nebenamtliche Referent für Apogetik, den der „Central-Ausschuß für Innere Mission“ 1919 für seine volksmissionarische Aufgabe gewann (S. 60). 1921 folgte Schweizer (S. o.), der mit Helmut Schreiner, dem späteren Leiter des Evang. Johannesstifts, und mit Walter Künneth das klassische Dreigestirn apogetischer Arbeit bildete. Schweizer wollte Apogetik als Angriff verstehen (S. 67), und nicht die ältere „Beweisapogetik“ reproduzieren. Helmut Schreiner knüpfte an die apogetische Arbeit von Theologen wie Heim, Hunzinger, Ihmels,

Seeberg und Stange an. Mit zahlreichen Anmerkungen belegt der Vf., wie sich die AC den zahlreiche Gruppen, die weltanschaulich auf sich aufmerksam machten, zuwandte. Die AC verstand sich als Zentralstelle für Apologetik, und deshalb blieben Spannungen mit dem Apologetischen Seminar Wernigerode und dem Forschungshaus für Weltanschauungskunde in Wittenberg nicht aus. (Hinter Wernigerode stand die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz, die als Referenten bekannte Theologen wie Stange, Althaus, Elert, Girgensohn, Hirsch, Holl und Brunstäd gewinnen konnte.) In kämpferischer Sprache mischt sich die AC in die Auseinandersetzung auf den weltanschaulich-geistigen „Kampffeldern“ der zwanziger Jahre ein und nimmt offensiv Stellung zu Okkultismus, Spiritismus, Anthroposophie und Christengemeinschaft, zu Sekten und Freidenkern.

In der Zeit des Dritten Reiches (S. 193-247) werden nach der Machtergreifung führende Mitarbeiter des Central-Ausschusses für Innere Mission wie Künneth zwangsbeurlaubt und durch deutsch-christliche Staatskommissare ersetzt (S. 199). Künneth wollte die AC aus der Arbeit der Inneren Mission herauslösen und direkt der neu gewählten Reichskirchenregierung als „Reichszentrale für Apologetik“ unterstellen, trat dann aber 1934 nach verschiedenen Turbulenzen, die hier nicht im Detail geschildert werden können, einer Arbeitsgemeinschaft diakonisch-missionarischer Einrichtungen der Bekennenden Kirche bei (S. 201-203). Im Dezember 1937 wird die AC vor allem wegen der publizistischen Auseinandersetzung zwischen Künneth und Alfred Rosenberg geschlossen (S. 210. 247). Während ihrer vierjährigen Tätigkeit im Dritten Reich hatte sie mehrfach staatlichen Stellen Hintergrundinformation über verschiedene Gruppen zur Verfügung gestellt (S. 213). Auch mit Ergebnisadressen (S. 225. 231f) versuchte man, die Aufklärungs- und Schulungsarbeit im nationalsozialistischen Staat möglichst fortzusetzen.

In einem Resümee fasst Pöhlmann seine Erkenntnisse über die publizistische Apologetik der AC, die besonders kleinpulzistisches Material sammelte, zusammen (S. 248-259). Die anfängliche Anpassung der AC an den Staat konnte nicht ihr Überleben sichern; in der zeitweiligen Zusammenarbeit mit den Machthabern sieht der Vf. einen schwerwiegenden Irrweg (S. 258). Der letzte Teil der Arbeit befasst sich mit der weiteren Entwicklung apologetische Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg, die besonders in der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) Gestalt gewann (S. 260-289), aber auch 1994 zur Gründung des Walter-Künneth-Instituts führte (S. 266). Schließlich entwickelt Vf. einen tragfähigen Begriff der Apologetik für die Gegenwart und theologische Kriterien ihrer Praxis (S. 268-289). – Es ist Pöhlmann zu danken, eine bedeutende fachübergreifende Studie zu Fragen von Christsein, Apologetik, innerer Mission, Publizistik und kirchlicher Zeitgeschichte verfasst zu haben. Nicht umsonst wurde der Vf. deshalb kürzlich in die EZW berufen.

Jochen Eber

Weitere Literatur:

- Jörg Baur. *Frei durch Rechtfertigung: Vorträge anlässlich der römisch / katholisch-lutherischen ‚Gemeinsamen Erklärung‘*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 90 S., DM 38,-
- Klaus Rudolf Berger. *Pornographie: Verlust der Scham*, Lage: Logos, 1999. 64 S., DM 6,80
- Ders.: *Fernsehkonzum – Fenster zur Welt oder Droge?* Lage: Logos 2000. 64 S., DM 6,80
- Helmut Burkhardt. *Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens*. TVG Orientierung. Gießen: Brunnen, 2000. 96 S., DM 17,80
- Mariano Delgado. *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert: Vom Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999. Hb., Ca. 260 S., ca. DM 39,-
- Jochem Douma. *Kindertaufe und Bekehrung: Eine Diskussion über die Unterschiede zwischen der reformierten und baptistischen Position*. Neuhausen/Krems: Ev.-Ref. Medien, 1998. Ca. 60 S., DM 6,80
- Reinhard Haupt; Werner Lachmann; Stephan Schmitz, Hrsg. *Die Wertekrise: Eine Bedrohung für Wirtschaft und Gesellschaft?* Hänssler, 2000. Tb., 224 S., DM 19,95
- Heinzpeter Hempelmann. *Wie wir denken können: Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*. TVG STM. Wuppertal: R.Brockhaus; Lahr: VLM, 2000. Pb., 152 S., DM 39,80
- Eberhard Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens: Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 3. Aufl., 1999. Br., XVI + 244 S., DM 29,-
- Berthold Klappert. *Miterben der Verheißung: Aufsätze zum christlich-jüdischen Dialog*. Neukirchen: Neukirchener 1999. Neukirchener Beiträge zur Syst. Theol., Bd. 25. Pb. Ca. 400 S., DM 68,-
- Friedhelm Krüger, Hrsg. *Gottes Offenbarung in der Welt: H.-G. Pöhlmann zum 65. Geburtstag*. Gütersloh: Kaiser, 1998. Kt., 353 S., DM 88,-
- Ernstpeter Maurer. *Der lebendige Gott: Texte zur Trinitätslehre*. ThB, Bd. 95, Studienbücher. Gütersloh: Mohn, 1999. Kt., 235 S., DM 49,80
- Martin Menke. *Erfahrung und Gewißheit des Glaubens: Das Gewißheitsproblem im theologischen Denken Martin Kählers*. Forum Systematik, 6. Stuttgart: Kohlhammer, 2000. Kt., ca. 320 S., ca. DM 69,-
- Jürgen Moltmann. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. Gütersloh: Mohn, 1999. Kt., 304 S., DM 64,-
- Gerhard Müller, Hrsg. *Der Empfänger des Weihesakraments: Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*. Würzburg: Echter, 1999. 512 S., DM 58,-

- Harry Oelke. *Hanns Lilje: Ein Lutheraner in der Weimarer Republik und im Kirchenkampf*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999. Hb., Ca. 440 S., ca. DM 59,-
- Wolfhart Pannenberg. *Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 1: Philosophie, Religion, Offenbarung. Göttingen: V&R, 1999. Kt., 328 S., DM 148,-
- James Packer. *Prädestination und Verantwortung: Gott und Mensch in der Verkündigung*. TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Pb., Ca. 96 S., ca. DM 19,80
- Joachim Ringleben. *Wahrhaft auferstanden: Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*. Tübingen: Mohr, 1998. Br., 213 S., DM 48,-
- Thomas Schirrmacher, Walter Schrader, Hartmut Steeb, Hrsg. *Lebensrecht für jeden Menschen: Beiträge des 1. Europ. Forums Lebensrecht Berlin, 1998*. Edition pro mundis, 4. Bonn: KuW, 1999. Pb. 310 S., DM 59,80
- Skibbe, Eugene M. *A Quiet Reformer: An Introduction to Edmund Schlink's Life and Ecumenical Theology*. Minneapolis/Minnesota: Kirk House Publ., 1999. 156 S., Pb., US \$ 12,50, ca. DM 25,-
- Marilyn B Smith; Ingrid Kern, Hrsg. *Ohne Unterschied? Frauen und Männer im Dienst für Gott [WEF-Kommission für Frauenfragen]*. Gießen: Brunnen, 2000. Pb., 160 S., DM 24,80
- Michael Welker. *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart: Quell, 1999. Kt., 204 S. DM 29,80
- Ilka Werner. *Calvin und Schleiermacher im Gespräch mit der Weltweisheit: Das Verhältnis von christlichem Wahrheitsanspruch und allgemeinem Wahrheitsbewußtsein*. Neukirchen: Neukirchener 1999. Pb., 304 S., DM 78,-
- Arnold Wiebel. *Rudolf Hermann (1887-1962): Biographische Skizzen zu seiner Lebensarbeit*. Unio und Confessio, Bd. 21. Bielefeld: Luther, 1998. Pb., 364 S., DM 48,-

Historische Theologie³

1. Allgemeines

Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte: Eine kommentierte Bibliographie. Hrsg. und bearb. von Lutz E. v. Padberg und Michael Frhr. v. Fürstenberg unter Mitwirkung von Karl Dienst, Karl Hengst, Stephan Holthaus, Hans-Walter Stork und Carsten Peter Thiede. Amateca, Supplementbd. 1. Paderborn: Bonifatius, 1999. Ln., 248 S., DM 48,-

Schon das *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* von Christoph Markschie (UTB 1857, 1995) enthielt viele hilfreiche Literaturhinweise für die kirchengeschichtliche Arbeit. Mit dem neuen *Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte* ist zumindest dem bibliographischen Teil des Buches von Markschie eine Konkurrenz erwachsen, die noch besser ist als der vorangegangene Titel. Unter Mitwirkung von Autoren aus katholischem, evangelischem, anglikanischem und freikirchlichem Hintergrund haben v. Padberg und v. Fürstenberg ein Buch herausgebracht, das vielen Studenten und Lehrern der Kirchengeschichte (KG) eine große Hilfe sein wird, wenn sie wissenschaftlich in einem Bereich der Kirchengeschichte arbeiten oder eine Literaturliste zur KG erstellen.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile. Zuerst wird der Leser durch Lutz v. Padberg in den Gebrauch des Buches eingeführt. Er möchte es vor allem in der Hand des Studienanfängers sehen, der Orientierung sucht, bzw. auch des fortgeschrittenen Studenten, dem gerade im dritten Teil eine Literaturliste geboten werden soll, die dem Notwendigen für ein kirchengeschichtliches Hauptseminar entspricht (S. 11-19). Stephan Holthaus gibt Hinweise zur Literatursuche und stellt allgemein die Bibliothekenlandschaft Deutschlands sowie bibliographische Hilfsmittel zum Auffinden theologischer Literatur vor.

Der zweite Teil des Buches dürfte für den Studienanfänger am interessantesten sein (S. 31-90). In ihm kommentieren die Autoren Studienbücher und Sammelwerke zur KG. Auf sechzig Seiten wird zuerst über KG-Kompendien informiert, die sich niemand alle kaufen würde, von denen aber jeder Student das eine oder andere besitzt. Es werden nicht nur die gängigen katholischen und evangelischen Handbücher, sondern auch das evangelikale Werk *2000 Jahre Kirchengeschichte* des schweizerischen evangelikalen Pfarrers Sierszyn vorgestellt. Die Autoren weisen jeweils darauf hin, ob es sich bei dem Titel eher um ein Lese- oder ein Lernbuch handelt. Weiter werden in diesem Kapitel die großen Sammelwerke, die unübersehbar am Anfang der kirchengeschichtlichen Abteilungen der Seminarbibliotheken stehen, in ihrer

³ Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich in *JETH* 15 (2001) rezensiert.

Eigenart charakterisiert. Der letzte Abschnitt des zweiten Teils kommentiert wichtige Standardwerke aus den Epochen der KG von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Hier finden sich auch Bände der bei Kohlhammer verlegten empfehlenswerten *Geschichte des Christentums*. Außer Krumwiedes Band in dieser Reihe scheint es zur KG des 17. bis 20. Jahrhunderts kein geeignetes Handbuch zu geben.

In einem dritten Teil schließt sich eine Darstellung von Literatur zu den wichtigsten Epochen der KG an (S. 91-154). Im ersten Teil über epochenübergreifende Quellen, Bibliographien, Zeitschriften und Sekundärliteratur findet der Leser neben prominenten Titeln wie dem *Harvard Theological Review* auch das *JETH* verzeichnet. Anschließend werden für jede Epoche Quellensammlungen, Bibliographien, Lexika, Zeitschriften, Überblicks- und Sekundärliteratur aufgeführt. Es ist selbstverständlich, dass hier jeweils eine subjektiv bestimmte Auswahl getroffen worden ist, sonst würde sich der Hinweis auf Bibliographien erübrigen. Überwiegend wird die von Studenten ebenfalls vorzugsweise benutzte deutschsprachige Literatur angeführt. Es finden sich aber auch englische, französische und italienische Buchtitel.

Der umfangreichste Teil des *Bücherverzeichnisses* ist der vierte; in ihm wird thematisch bibliographiert (S. 155-240). Am Anfang stehen auch hier wieder allgemeine Einführungen und Nachschlagewerke, die für Studenten besonders interessant sein dürften. Auch die sich anschließenden Sammlungen von Titeln von Atlanten und dogmen- sowie theologiegeschichtlichen Handbüchern dürften mit größerem Zuspruch rechnen. Die anderen thematischen Zusammenstellungen zur Gottesdienstgeschichte, zu Fragen des Kirchenrechts, der christlichen Archäologie und Kunst dürften eher Spezialisten interessieren. Herausgestellt werden muss die Tatsache, dass im Abschnitt über Konfessionskunde die Freikirchen in gebührendem Maß berücksichtigt werden. Missionsgeschichte und lokale KG sind auch eher Expertenthemen, wenn sie über die Gegenden des eigenen Horizonts hinausgehen. Erfreulich, wenn auch vermutlich wenig gelesen, ist ein letztes Kapitel über KG Europas und der anderen Kontinente. Hier dominiert in einigen Bereichen natürlich die fremdsprachige Literatur.

Das *Bücherverzeichnis* schließt mit einem knappen letzten Teil über elektronische Medien, die für die kirchengeschichtlichen Arbeit nützlich sind (S. 241-245). Der Rezensent empfindet nach dem Studium des Handbuchs ein Bedürfnis nach ähnlichen Werken in den anderen Fachbereichen der Theologie, auch wenn die Bibliographie allgemeiner theologischer Lexika etc. schon in diesem Band erschlossen ist. Durch nachfolgende Bände könnte theologische Literatur nicht nur produziert und auf den Markt geworfen, sondern hilfreich erschlossen werden. Das Werk hat sich das *Imprimatur* des Paderborner Generalvikars Schmitz redlich verdient; nicht nur aus katholischer Sicht ist zu sagen: ein solches Buch darf und muss gedruckt werden! Man kann das Werk nur wärmstens allen Theologiestudenten empfehlen, und ich habe das auch schon getan!

Jochen Eber

Dietrich Blaufuß, Hrsg. *Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte*. Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche, Bd. 26. Neustadt an der Aisch: Degener, 1999. Geb., XXVII, 262 S., DM 48,-

Während die Landesgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft schon immer einen recht hohen Stellenwert hatte, scheint das im Rahmen der Historischen Theologie nicht zu gelten. Denn noch 1997 musste festgestellt werden: „Die Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft weiß von der Landeskirchengeschichte weitgehend nichts“ (S. XVII). Deshalb ist es höchst verdienstvoll, wenn mit dem vorliegenden Band erstmals ein Überblick über die verschiedenen deutschen territorialkirchengeschichtlichen Vereine, Arbeitsgemeinschaften, Vereinigungen und Gesellschaften auf evangelischer Seite vorgelegt wird. Dass den territorial, regional und lokal orientierten Arbeiten auch problematische Motive zugrunde liegen können, ist bekannt. „Das kann die Identifizierung mit historischer ‚Rückwärtigkeit‘ der Landeskirche ebenso gewesen sein wie eine sentimentale Überhöhung des Lokalen“ (S. XVIII). Der Trend zu einer professionellen Beteiligung am fachwissenschaftlichen Gespräch ist indes in den letzten Jahren so unübersehbar geworden, dass dringender Bedarf an einem Hilfsmittel zum Überblick über die zahlreichen landeskirchengeschichtlichen Arbeiten besteht. Das ist schon deshalb erforderlich, weil hier oft wichtige Quellenfunde zu registrieren sind. Freilich wird es dabei auch nötig sein, den Stellenwert der Landeskirchengeschichte klar zu bestimmen und zu überlegen, was sie in dem weiten Feld zwischen lokalen und generalisierenden Aussagen zu leisten vermag. Der Herausgeber Dietrich Blaufuß hat dazu bereits wichtige Überlegungen beige-steuert (‚Herbergen der Christenheit‘. Territorialkirchengeschichte als Methode, in: *Studien zur Deutschen Landeskirchengeschichte* 2, 1995 [= *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 93, 1995], S. 283-300).

Der Band ist so aufgebaut, dass nach einer kurzen Vorstellung des 1992 gegründeten ‚Arbeitskreises Deutsche Landeskirchengeschichte (ADLK)‘ sämtliche zur Zeit existierenden Vereinigungen in kurzen Überblicksartikeln vorgestellt werden. Sie beginnen mit der ‚Kirchengeschichtlichen Kammer für Anhalt‘ und reichen bis zum ‚Verein für württembergische Kirchengeschichte‘, insgesamt 21 an der Zahl, ergänzt um die ‚Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich‘ und ein Adressenverzeichnis der Deutsche Diözesan-Kirchengeschichtsvereine. Auch wenn sich der Band auf den evangelischen Bereich konzentriert, wäre ein Verzeichnis der Periodika dieser katholischen Verbände hilfreich gewesen. Die einzelnen Beiträge sind in der Regel so aufgebaut, dass nach einem historischen Rückblick über Gründung und Entwicklung die Arbeitsgebiete, Organisationsformen, Ziele und Aufgaben, Publikationen und Biogramme des jeweiligen Vereins vorgestellt werden. Die nützlichen Biogramme werden durch ein eigenes Register erschlossen und sind jeweils mit Kurzbibliographien und Literaturhinweisen versehen (bei Albert Hauck,

S. 175f., sollte ergänzt werden die wichtige Dissertation von Hans-Dietrich Loock, *Offenbarung und Geschichte. Untersuchungen am Werke Albert Haucks*, Theologische Forschung, Bd. 33, Hamburg 1964). Insgesamt betrachtet ist das *Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte* ein vielfältig nutzbares Hilfsmittel, dessen Erscheinen nur begrüßt werden kann.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Michael N. Ebertz; Reinhold Zwick, Hrsg. *Jüngste Tage: Die Gegenwart der Apokalypik*. Freiburg u.a.: Herder, 1999. Ln., 423 S., DM 78,-
- Erwin Lutzer. *Gefährliche Weichenstellung: Lehrstreit und Trennungen in 2000 Jahren Kirchengeschichte*. Dillenburg: CVG, 1999. Pb., 288 S., DM 19,80
- Wolfgang Nethöfel; Paul Tiedemann. *Internet für Theologen: Eine praxisorientierte Einführung*. Darmstadt: WBG, 1999. Pb., XII, 152 S., DM 24,80 (für Mitglieder)
- Andreas Ohrmund; Paul Tiedemann. *Internet für Historiker: Eine praxisorientierte Einführung*. Darmstadt: WBG, 1999. Pb., XII, 142 S., DM 24,80 (für Mitglieder)

2. Alte Kirche

Heinz Ohme. *Kanon ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 67. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. Geb., XVIII, 666 S., DM 298,-

Eine zusammenhängende Untersuchung der altkirchlichen Verwendung des Begriffs „Kanon“ gab es bisher nicht. Die Monographien von Herbert Oppel (1937) und Leopold Wenger (1942) sind philologischer bzw. rechtsgeschichtlicher Art und klammern den kirchlichen Sprachgebrauch bewusst aus. Von theologischer Seite wurde der Kanonbegriff bislang nur unter der Fragestellung der Entstehung entweder der christlichen Bibel oder des kirchlichen Bekenntnisses – überwiegend lexikalisch – untersucht. Die Entstehung und Bedeutung der kirchenrechtlichen „Kanon“-Sammlungen fand demgegenüber bisher kaum Interesse.

In diese Situation hinein legt Heinz Ohme seine umfangreiche Untersuchung vor. Er hat sie am Ostkircheninstitut der theologischen Fakultät Erlangen unter der Mentorschaft von Faïry von Lilienfeld und Karl Christian Felmy als Habilitationsschrift erstellt und erhielt mit ihr 1995 die *venia legendi*. Seit 1996 ist er Professor für Kirchen- und Konfessionskunde mit Schwerpunkt Ostkirchenkunde an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Ohme gibt mit diesem Werk leider noch keine Bedeutungsgeschichte des Wortes „Kanon“, sondern lediglich eine Erhebung des Befundes aus den einschlägigen

kirchlichen und theologischen Quellen. Dabei kommt es ihm besonders auf die Widerlegung von zwei, in der Forschung bisher weitgehend anerkannten Auffassungen an. Die eine betrifft den bekenntnisgeschichtlichen Kanonbegriff („Kanon der Wahrheit“ und „Kanon des Glaubens“) und wurde von Hans von Campenhausen begründet. Danach wird mit „Kanon“ vor 300 n. Chr. eine ausschließlich *dogmatische* Norm zur Sicherung der christlichen Wahrheit gegen die Irrlehre bezeichnet, in der von sittlichen Verpflichtungen nicht die Rede ist. Die spätere *kirchenrechtliche* Verwendung des Kanonbegriffs bedeutet demnach einen Überschnitt in eine andere Gattung. Die andere Auffassung betrifft den kirchenrechtlichen Kanonbegriff und wurde von Eduard Schwartz begründet. Danach enthält der kirchenrechtliche Begriff ausschließlich Regeln über Disziplin und hierarchische Ordnung und ist von allen Glaubensdefinitionen und allem dogmatischen Inhalt prinzipiell zu trennen. Die beiden Auffassungen beziehen sich auf unterschiedliche Verwendungsgebiete des Wortes, stimmen aber darin überein, dass zwischen „Dogma“ und „Disziplin“, Lehnorm und Lebensnorm strikt zu trennen sei – nur dass sie den Begriff „Kanon“ für jeweils die entgegengesetzte Größe in Beschlag nehmen! Sie lassen sich nach Ohme dann widerlegen, wenn man die unterschiedlichen Verwendungsgebiete zusammennimmt, d. h. wenn man die Verwendung des Kanonbegriffs hinsichtlich des „Kanon des Glaubens“ und der Normen christlichen Lebens und kirchlicher Ordnung überprüft. Die Verwendung in bezug auf die *Bibel* wird von Ohme nur am Rande, nämlich im Sprachgebrauch Augustins und der nordafrikanischen Synoden berücksichtigt.

Unter der Überschrift „Voraussetzungen“ stellt Ohme dar, wie „Kanon“ im allgemeinen Sprachgebrauch der außerchristlichen Antike, in der Septuaginta, bei Philo von Alexandria, im Neuen Testament (Gal. 6,16; 2. Kor. 10,13-16) sowie in den römischen Rechtsquellen und in der römischen Jurisprudenz verwendet wurde. Der Hauptteil A erörtert, wie „Kanon“ und seine lateinische Entsprechung „regula“ in zentralen theologischen Entwürfen des 2. und 3. Jahrhunderts gebraucht wurden. Das Hauptergebnis lautet, dass der „Kanon der Wahrheit“ ein antihäretischer Normbegriff ist, dessen Inhalt nicht ausschließlich dogmatisch bestimmt ist, sondern Aussagen sowohl zum christlichen Bekenntnis als auch zur christlichen Lebensführung und zur kirchlichen Ordnung enthält. In ihm wird die Bibel mit ihrer kirchlich maßgeblichen Auslegung zur Einheit verbunden. Er bietet keine Zusammenfassung von Bekenntnisaussagen, sondern die bekenntnishaft-verbindlichen Ausgangspunkte für Entscheidungen in Lehre und Leben der Kirche.

Der Hauptteil B „bestätigt und präzisiert“ (S. 574) das in A gewonnene Bild. Er untersucht die Verwendung von „Kanon“ und „regula“ in kirchlichen Konflikten und Entscheidungen der ersten drei Jahrhunderte. Typisch für diesen Quellenbereich ist die sog. „Epistula canonica“ des Petrus von Alexandria (gest. 311 n. Chr.). In ihr taucht zum erstenmal „Kanon“ im Sinne einer vom Bischof oder einer Synode zur Strafe festgelegten *Bußfrist* auf. Ansonsten benutzt Petrus den Kanonbegriff für seine eigenen bischöflichen Entscheidungen nicht, sondern bezeichnet mit ihm die für kirchliche Beschlüsse verbindliche Norm, wie sie sich aus der Weisung Jesu und

dem Evangelium ergibt.

Der Hauptteil C stellt den kirchlichen Kanonbegriff nach der Konstantinischen Wende dar: Den in Nizäa (325 n. Chr.) betont verwendeten Begriff *kanôn ekklesiastikos* hat Adolf Harnack als Synonym für *ius ecclesiasticum* („Kirchenrecht“ im Sinne von durch Synoden und Bischöfe formulierten kirchlichen Rechtsordnungen) verstanden. Nach Ohme dagegen haben weder die nizänische Synode noch die früheren durch ihre – *horoi* („Richtschnur“, „Bestimmung“) genannten – Beschlüsse den *kanôn ekklesiastikos* formuliert, sondern sie haben sich auf ihn berufen, um die kirchliche Praxis im Konfliktfall zu normieren. Noch für Nizäa ist der kirchliche „Kanon“ inhaltlich bestimmt durch das Evangelium, die Gebote Gottes und die Weisungen der Apostel. Erst die Synode von Antiochien (ca. 330 n. Chr.) bezeichnet die Beschlüsse von Nizäa und ihre eigenen Beschlüsse als „Kanones“ – ein Verfahren, das dann für das ökumenische Konzil von Konstantinopel (381 n. Chr.) bereits selbstverständlich geworden ist. Die Synodenbeschlüsse konnten „Kanones“ genannt werden, weil sie „die Fixierung und Bestätigung des ‚Kanons‘ der Kirche aus gegebenem Anlaß darstellen“ (S. 577). Die „Apostolische Konstitutionen“ genannte Kirchenordnung (laut Ohme in Antiochien um 355 n. Chr. entstanden) beschränkt freilich den Kanonbegriff auf die in ihrem Bereich kirchenrechtlich verbindlichen Synodalbeschlüsse und stellt diese Beschlüsse als mit apostolischen Weisungen direkt identisch dar. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen apostolischen Normen und kirchlichen Entscheidungen wird an dieser Stelle also aufgehoben – nach Ohme die erste „substantielle theologische Verschiebung“ im Verständnis des Kanonbegriffs (S. 582). In der theologischen Sprache Nordafrikas dagegen meint das griechische Lehnwort *canon* ganz überwiegend die Normativität der Bibel und daneben nur die Beschlüsse des Konzils von Nizäa. Auch Basilius der Große (gest. 379 n. Chr.) folgt noch überwiegend dem älteren Sprachgebrauch, indem der „Kanon“ für ihn die normative „Gewohnheit“ der Kirche ist, deren Normativität aus ihrer steten Überprüfung und Neubegründung durch die apostolische Weisung im Neuen Testament entspringt.

Wenn Ohme für das Tertullian-Kapitel seiner Abhandlung feststellt, dass es „vom Leser einen langen Atem erfordert“ (S. 80), dann gilt das ebenso für das Buch insgesamt. Auch wo die Untersuchung nur Fehlanzeigen oder bloße Bestätigungen früherer Resultate zu Tage fördert, wird der Weg dorthin *en detail* dargestellt. Angenehm ist der gut lesbare Satzspiegel, in dem Quellen- und Literaturreferate kleingedruckt sind. Wer eine Zusammenschau der unterschiedlichen Verwendungen des Kanonbegriffs in der Alten Kirche erwartet, wird nicht voll zufrieden sein, weil der Kanon der Bibel nur am Rande vorkommt und der Verfasser seine Befunde nicht zu einer Entwicklungsgeschichte der Wortbedeutung zusammenfasst. Aber die umfangreiche quellenmäßige Dokumentation und Analyse der Begriffsverwendungen hat natürlich auch schon ihren Wert. Vor allem ist dem Verfasser für den Nachweis zu danken, wie sich der *kirchenrechtliche* Kanonbegriff aus dem *bekenntnisgeschichtlichen* herausentwickelt hat. Die methodische Entscheidung, Kirchenrecht und Bekenntnis

nicht länger getrennt zu behandeln, hat zu einem geschlosseneren Verständnis der Geschichte der Alten Kirche geführt.

Uwe Swarat

Weitere Literatur:

- Rudolf Brändle. *Studien zur Alten Kirche*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1999. Pb., 188 S., DM 42,-
- Norbert Brox. *Das Frühchristentum: Schriften zur Historischen Theologie*. Hrsg. von Franz Dünzl u.a. Freiburg u.a.: Herder, 2000. Geb., 440 S., DM 88,-
- Michael Fiedrowicz. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn: Schöningh, 2000. Kart., 320 S., DM 118,-
- Die Gebete der ersten Christen*. Hrsg. von Andreas Ebert; Brian McNeil. München: Claudius, 1999. 104 S., DM 29,80
- Joachim Gnilka. *Die frühen Christen: Ursprünge und Anfang der Kirche*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd. Freiburg u.a.: Herder, 1999. Ln., 380 S., DM 88,-
- Wolfram Kinzig; Markus Vinzent; Christoph Marksches. *Taufragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 74. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. Ln., IX, 488 S., DM 188,-
- Hans Lietzmann. *Geschichte der Alten Kirche*. Mit einem Vorwort von Christoph Marksches. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. Pb., XXXVII, 1224 S., DM 38,-
- Friedrich Loofs. *Patristica: Ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*. Hrsg. von Hanns Christof Brennecke u. Jörg Ulrich. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 71. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. Ln., XIX, 453 S., DM 258,-
- Christoph Marksches. *Alta Trinita Beata: Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Geb., 320 S., DM 90,-
- *Reinbold, Wolfgang. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., 386 S., DM 144,-
- Rom und das himmlische Jerusalem: Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*. Hrsg. von Raban v. Haehling. Darmstadt: WBG, 2000. Geb., 304 S., DM 78,- (für Mitglieder)
- Wolfgang Speyer. *Frühes Christentum im antiken Spannungsfeld: Kleine Schriften* 2. WUNT, Bd. 116. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Ln., X, 303 S., DM 168,-

3. Mittelalter

Lexikon des Mittelalters. Studienausgabe. 9 Bände in 3 Kassetten. Stuttgart: Metzler, 1999. Geb., ca. 10.000 S., DM 1.980,-

Der Hinweis auf ein spezielles Lexikon zum Mittelalter in *JETH* scheint verwegen zu sein. Aber der Blick über den Tellerrand der eigenen wissenschaftlichen Disziplin erweitert den Horizont ganz ungemein, birgt manche Überraschungen und fördert den interdisziplinären Zugang. Denn die Durchsicht der Literaturverzeichnisse mancher neuer Monographien zeigt nur zu deutlich, dass die vielbeschworene Globalisierung noch längst nicht umfassend genug die Wissenschaftler erreicht hat. Da das Mittelalter aber nun einmal als Erbe der spätantiken Kultur und als die Epoche der Missionierung und Christianisierung ganz maßgeblich zur Konstituierung und Fundamentierung Europas beigetragen hat und in vielfältiger Weise in die Moderne hineinragt, sollte man es nicht außer Acht lassen.

Das wird nun erheblich erleichtert durch die Studienausgabe des *Lexikons des Mittelalters*, die gegenüber der 1980 bis 1998 (1. Lieferung 1977; ein zusätzlicher Registerband 1999) publizierten Originalausgabe immerhin einen Preisvorteil von DM 3.840,- bietet. Bei diesem in relativ rascher Folge erschienenen Lexikon handelt es sich tatsächlich um ein Jahrhundertwerk, das ohne Vorläufer ist und trotz der ständigen Weiterentwicklung der Forschung (dazu jetzt Hans-Werner Goetz, *Moderne Mediävistik: Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, Darmstadt 1999) für Jahrzehnte bindend sein wird. Über 3.000 Autoren aus dem In- und Ausland haben hier das zur Zeit international und interdisziplinär erreichbare Wissen der Mediävistik zusammengetragen und als ausgewiesene Fachleute in mehr als 30.000 Artikeln erarbeitet. Für den Zeitraum von ca. 300 bis 1500 n. Chr. werden alle Bereiche des europäischen Mittelalters berücksichtigt, einschließlich der antiken Wurzeln sowie der Entwicklung der byzantinischen, arabischen und jüdischen Kultur. Dass dabei neben anderen Wissenschaften die Theologie besonders intensiv vertreten ist, versteht sich von selbst. Aufgeteilt ist das Lexikon in biographische Artikel, Städte- und Länderartikel, Sachartikel und sogenannte Dachartikel (etwa Bibel, Judentum, Pilger u.a.), die allesamt mit ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnissen versehen sind.

Kurzum, jeder wissenschaftlich arbeitende Theologe wird bei historischen und systematischen Fragestellungen an dem *Lexikon des Mittelalters* nicht vorbeigehen können. Wer RAC, LMA, LCI, HWP, TRE, RGG und LThK an seinem Schreibtisch stehen hat, ist für die Bearbeitung historischer Probleme bestens gerüstet, wird allerdings auch Ebbe auf seinem Konto haben. Entschädigt wird er dafür mit einer Fülle von Anregungen.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Estland, Lettland und westliches Christentum: Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte. Hrsg. von Siret Rutiku; Reinhard Staats. Kiel: Wittig, 1998. Kt., 272 S., DM 19,80

Peter Hilsch. *Johannes Hus (um 1370-1415): Prediger Gottes und Ketzer.* Regensburg: Pustet, 1999. 330 S. DM 58,-

4. Reformationszeit

Martin Luther. *Studienausgabe*, Bd. 6: *Frühneuhochdeutsches Glossar zur Luther-sprache. Bibelstellenregister. Orts-, Personen- und Zitate register.* Hg. Hans-Ulrich Delius. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. Ln., 404 S., DM 58,-

In den Jahren 1979 bis 1992 ist in der EVA eine wohlfeile Studienausgabe mit ausgewählten Werken Luthers erschienen, die jetzt mit einem vorzüglichen Registerband ihren Abschluss gefunden hat. Ziel dieser Ausgabe ist es, den Umgang mit wichtigen Werken des Reformators zu erleichtern, in das Studium der Schriften des 16. Jahrhunderts allgemein einzuführen sowie neuere Forschungsergebnisse zu präsentieren. Da sich kaum jemand die Weimarer Gesamtausgabe leisten kann, bietet diese repräsentative Auswahl eine gute Alternative, zumal die Texte anhand des jeweiligen Erstdruckes neu kollationiert und in Schreibweise, Lautstand und Interpunktion weitgehend original wiedergegeben sind. Das erleichtert zwar nicht die Lektüre, ermöglicht aber den direkten Zugang. Schon deshalb ist das frühneuhochdeutsche Glossar des Registerbandes (S. 7-192), das neu erarbeitet worden ist, ein unentbehrliches Hilfsmittel (denn wer weiß heute schon noch, was ‚humpelwerk‘ oder ‚hundgelt‘ bedeuten?). Überaus differenziert und genau sind auch das Bibelstellenregister (S. 193-285) sowie das Orts-, Personen- und Zitate register (S. 287-404), das sogar die Angaben in den Anmerkungen der Texte berücksichtigt. Dass ein Sachregister nicht möglich war, versteht sich von selbst. So macht der Registerband die Studienausgabe leichter benutzbar. In zwei weiteren Bänden soll noch die Übersetzung der lateinischen Stücke folgen.

Lutz E. v. Padberg

Armin Sierszyn. *Zweitausend Jahre Kirchengeschichte.* Band 3: *Reformation und Gegenreformation.* Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Pb., 434 S., DM 34,95

Der Autor, Pfarrer und Dekan in der Reformierten Kirche des Kantons Zürich und

Professor für Kirchengeschichte an der STH Basel, legt mit diesem Buch den dritten Band seiner Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte vor. In sechs großen Sinnabschnitten, die von Luther, Zwingli und Calvin über den Zug der Reformation durch Europa und die radikale Reformation zum konfessionellen Zeitalter führen, wird der Stoff dargeboten. Breiter als sonst üblich werden die Schweizer Reformation sowie die Täuferbewegung dargestellt.

Das Buch ist, wie seine Vorgänger, bewusst flüssig geschrieben. Hier findet nicht nur der Student, der sein Examen vorbereitet, den nötigen Lernstoff, sondern auch der interessierte Laie kann mit diesem Buch einen verständlichen Zugang zur Kirchengeschichte finden. Darin dürfte die Zielsetzung des Werkes liegen. Es ist deshalb auch mit Walther von Loewenichs Kirchengeschichte vergleichbar, wenn auch deutlich ausführlicher. Der Vf. verzichtet darauf, die bei den Protagonisten der Reformationszeit vorhandenen Motive und Leitideen im einzelnen darzustellen. Er bleibt damit auf der Seite des Faktischen, gewissermaßen auf der sicheren Seite. Das ist einerseits bedauerlich, weil damit die geistigen Hintergründe und der organische Zusammenhang eines Faktums nicht so deutlich erkennbar werden. Andererseits begäbe man sich mit einer Darstellung dieser Dimension schnell auf das Glatteis der Spekulation. Trotzdem hätte hier ein Mehr an gesicherten Informationen die gezeichnete Geschichte farbiger erscheinen lassen. – Generell werden die Angaben zu Personen in einem dem Werk entsprechenden Umfang in den Fußnoten dargeboten. Diese Form begünstigt die Lesbarkeit des Werkes.

Man kann sagen, dass der Vf. durchweg die in der historischen Arbeit immer notwendige *formula generalis* gefunden hat, um einen Sachverhalt darzustellen. Er stützt seine Darstellung nicht so sehr auf den Bericht einer Fülle einzelner Fakten und Details, sondern beschreibt zusammenfassend. Man muss dem Vf. bescheinigen, dass er zuverlässig gearbeitet hat. Die Darstellung kann nicht im mindesten als einseitig oder gar tendenziös bezeichnet werden.

Aus der Sicht des Systematikers wäre eine stärkere theologische Bewertung der einzelnen Positionen und Entwicklungen wünschenswert gewesen. Der Leser hätte gerne eine Antwort auf die Streitfrage, ob nun das lutherische oder zwinglische Abendmahlsverständnis schriftgemäß ist. Johann Arndt – um noch ein Beispiel zu nennen – wird in seinem theologischen Ansatz und seiner geschichtlichen Bedeutung treffend präsentiert; seine Theologie aber hätte durchaus eine Wertung vertragen. Generell fehlt jene Dimension in der Darstellung, die, ausgehend von dem, was Kirche nach der Schrift ist und wie sie sein sollte, die konkrete kirchengeschichtliche Situation bewertet. Es hätte sich zum Beispiel angeboten, die im Einklang mit der Bibel stehende Definition der Kirche aus Conf. Helv. XVII („eine aus der Welt berufene oder gesammelte Schar der Gläubigen, eine Gemeinschaft der Heiligen, nämlich derer, die den wahren Gott durch das Wort und den Heiligen Geist in Christus, dem Heiland, wahrhaft erkennen und recht und im Glauben an allen durch Christus umsonst dargebotenen Gütern teilhaben“ und die genannten Kennzeichen der Kirche) als Maßgabe für rechte und falsche Kirche anzuwenden. Dies wird dort

bedeutsam, wo die reformatorischen Anschauungen über die Kirche dem täuferischen auf der einen und dem römischen Verständnis auf der anderen Seite gegenüber stehen. Der Leser sucht nach Kriterien, was er für richtig oder falsch halten kann, doch es bleibt seinem eigenen Ermessen oder seiner Schriftkenntnis überlassen, sich ein Urteil zu bilden.

Wenn der Vf. wohl um der Verständlichkeit willen sachlich offensichtlich falsche Anschauungen im Indikativ darstellt, zum Beispiel über die Herkunft der Reliquien in Wittenberg und den damit verbundenen Aberglauben an den zu erreichenden Ablass oder auch die Ansichten Servets, dann wäre es sicher hilfreich gewesen, diese jeweils als Glaubensaussagen oder subjektive Ansichten auszuweisen; der Leser könnte sonst annehmen, es wäre tatsächlich so gewesen oder der Autor glaubte es selbst.

Hervorgehoben werden sollte schließlich die Art, in der der Vf. mit der im Überfluss vorhandenen Literatur umgeht. Er verzichtet auf umfangreiche bibliographische Angaben, aber wählt häufig repräsentative Werke aus, die er in die Darstellung einbezieht. Angesichts der Fülle des Literaturangebotes ist dies ein vernünftiger Weg, der es dem Leser erlaubt, an entscheidenden Stellen weitere Werke zu finden, auf die er zurückgreifen kann.

Bernhard Kaiser

Paul Wetter. *Der Missionsgedanke bei Martin Luther*. *Missiologica Evangelica*, Bd. 11. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1999. Pb., 433 S., DM 89,80

Der 1999 verstorbene Verfasser, der Pfarrer der Evangelischen Kirche im Rheinland und Dozent am Neukirchener Missionsseminar war, stellt sich mit dieser Dissertation (Martin-Bucer-Seminar, Bonn) einem Thema, für das man eine Portion Mut mitbringen muss. Einmal, weil der Forschungsgegenstand – das Werk Martin Luthers – weit über 40.000 Seiten umfasst. Zum anderen, weil spätestens seit Gustav Warneck die Thematik in vielfältigen Zusammenhängen immer neu und kontrovers aufgegriffen worden ist. So befasst sich denn der Autor in seinem Forschungsüberblick im ersten Kapitel auch mit 98 Theologen und Wissenschaftlern, die nach dem missionarischen Denken Luthers fragten. Mit knappen und treffenden Linien zeichnet er deren Positionen nach. Leider wird hier der wichtige Beitrag von D. Bosch in seinem Hauptwerk *Transforming Mission* (1991) nicht berücksichtigt, der in Luther einen Katalysator zur Einführung eines neuen missionarischen Paradigmas sah und sich gerade der Frage nach der forschungsgeschichtlichen Beurteilung des Missionsdenkens Luthers widmet.

Wetter unterscheidet die bisherigen Beiträge zur Erforschung der Thematik nach ihrem negativen oder positiven Befund bezüglich des Missionsdenkens Luthers. Den Kontrasthintergrund bildet die (negative) Sicht Warnecks, der „den Missionsgedan-

ken in dem Sinne, wie wir ihn heute verstehen“ (S. 29) bei Luther nicht finden kann. Dieser Sicht habe mit größerer Wirkung Karl Holl 1924 begründet widersprochen. Seitdem hätten sich die positiven Ergebnisse gemehrt. Dennoch berufe man sich immer wieder auf Luther, um skeptische Positionen zur christlichen Mission zu legitimieren. Dass dies so nicht möglich ist, zeigt Wetter in seiner Arbeit.

Im 2. Kapitel untersucht der Autor das Missionsdenken Luthers in seinen Katechismen, den Schmalkaldischen Artikeln, seiner späten Genesisvorlesung und anhand einiger Lieder und Gebete. Das 3. Kapitel zeigt die missions-systematischen Schwerpunkte im Gesamtzusammenhang seiner Schriften auf. Hier werden die Fundamente, die *missio Dei*, das Wort Gottes, die Bedeutung der Predigt, der Kirche und des allgemeinen Priestertums im Missionsdenken Luthers dargestellt. Das Kapitel schließt mit Luthers „Konzepten“ zur „Türkenmission“ und „Judenmission“ als konkreten Betätigungsfeldern für die Gläubigen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob Wetter die Beziehung zwischen Luthers Missionsdenken und seiner Zwei-Reiche-Lehre z.B. im Blick auf die Türken nicht zu idealistisch darstellt (S. 249ff.). Wenn auf der einen Seite Luthers Aussage zitiert wird, dass der Christ nicht zum Kampf gegen den Türken, sondern „gegen des ‚Türken Gott‘, nämlich den Teufel“, aufgerufen sei und in diesem Krieg nur zwei Waffen, Gebet und Buße, erlaubt seien (S. 250), dann ist das richtig. Genauso sagt Luther aber auch, dass, „wer wider den Türken (so er Krieg anfähet) streitet, ... wider den Teufel selbst streite, also, daß er sich nicht besorgen darf, ob er etwa einen Türken erwürgt“ (Walch² Bd. 20, Sp. 2167). Mir scheint, dass hier die historische Situation und die damit verbundene komplexe *Spannung* und gedankliche Dialektik im Denken Luthers zwischen *Mission* und *Erhaltung des „christlichen Abendlandes“* stärker herausgearbeitet werden müsste.

Im 4. Kapitel stellt Wetter die kargen missionspraktischen Auswirkungen von Luthers Missionsdenken in der Folgezeit der Reformation dar. Im 5. Kapitel nennt Wetter die bekannten historisch-politischen Gründe, warum es trotz aller theologisch-missionarischen *Dimensionen* in Luthers Theologie bis zum Pietismus kaum zur geographisch-missionarischen *Intention* kam. Einen geistlich-theologischen Hauptgrund sieht er in der mangelnden Ekklesiologie: „Es fehlte ... eine lebendige Gemeinde, die Träger einer solchen Missionsarbeit hätte sein können“ (S. 326).

Inhaltlich zu wenig reflektiert wird in der Arbeit m.E., dass die unterschiedliche Einschätzung Luthers in der Forschungsgeschichte vor allem mit einem sich wandelnden Missionsbegriff zusammenhängt (vgl. auch die Überlegungen bei D. Bosch, s.o.). Vereinfacht gesagt: war im 19. Jahrhundert „Mission“ vor allem *geographisch* durch die Reise nach Übersee definiert, so wird im 20. Jahrhundert ein grundlegend *theologisches* Verständnis der *missio Dei* – die missionarische Dimension der Heilsgeschichte, des Evangeliums und der Kirche – „wiederentdeckt“. Im Zuge dieser Entwicklung wandelt sich auch die Einschätzung Luthers. Für Warneck war das verkündigende Wirken Luthers und seiner Schüler in Deutschland eben nicht „Mission“, Wetter aber sieht gerade darin einen Hauptausdruck der missionarischen Aus-

richtung Luthers, dass dieser „die Not auf dem Missionsfeld Deutschland betend vor Gott bringt“ und sich darin „als ein betender Zeuge und Missionar für sein Land“ erweist (S. 146). Er weist darauf hin, dass Luthers Missionsdenken „ganz konzentriert“ sei „auf die ihm auferlegte Erneuerung der Kirche in seinem Land ... und noch nicht ... auf Fragen, die sich erst ergeben, wenn die Verkündigung in Ländern einsetzt, die bis dahin vom christlichen Glauben noch völlig unberührt sind“ (S. 103). Allerdings wechselt Wetter später selbst die Definition, wenn er im vierten und fünften Kapitel Missionsaktivitäten fast ausschließlich im *geographischen* Sinne identifiziert und damit wieder den Maßstab des 19. Jahrhunderts an Martin Luther anlegt.

Diese Überlegungen sollen jedoch in keiner Weise das Verdienst dieser wichtigen und grundlegenden Veröffentlichung schmälern, die vor allem durch ihre konsequente Arbeit mit den Quellen und eine klare methodische Darstellung überzeugt. Detailgenau entsteht vor den Augen des Lesers das Bild Martin Luthers als eines missionarischen Reformators, dessen Denken mit vollem Recht als Grundlage biblisch begründeter Weltmission seit den Aufbrüchen des Pietismus bis in die Gegenwart und Zukunft herangezogen werden kann. Ein Personenindex und ein Verzeichnis der Schriften Luthers im Anhang vervollständigen das Buch. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis hilft beim Auffinden bestimmter Themen und macht die Dissertation zu einem missionstheologischen Kompendium zum Denken Martin Luthers.

Friedemann Walldorf

Weitere Literatur:

- Confessio Virtembergica: Das württembergische Bekenntnis von 1552.* Hg. Martin Brecht; Hermann Ehmer. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. Pb., 210 S., DM 22,95
- Leif Grane. *Reformationsstudien: Beiträge zu Luther und zur Dänischen Reformation.* Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Beih. 49. Mainz: Zabern, 1999. Br., VIII, 261 S., DM 68,-
- Häresie und Luthertum: Quellen aus dem Archiv der Pönitentiarie in Rom.* Hg. Ludwig Schmutge; Filippo Tamburini. Paderborn: Schöningh, 2000. Kart., 240 S., DM 88,-
- Wolf-Dieter Hauschild. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte.* Bd. 2: *Reformation und Neuzeit.* Gütersloh: Kaiser; Gütersloher, 1999. Ln., 978 S., DM 98,-
- Ernst Koch. *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563-1675).* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/8. Hg. Ulrich Gäbler; Gert Haendler; Joachim Rogge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000. Geb., 200 S. DM 38,-
- Luther – zwischen den Zeiten.* Hg. Christoph Marksches; Michael Trowitzsch. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Pb. 239 S. DM 98,-

- Rudolf Mau. *Evangelische Bewegung und frühe Reformation in Deutschland und in der Schweiz (1521-1532)*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/5. Hg. Ulrich Gäbler; Gert Haendler; Joachim Rogge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000. Geb., 200 S. DM 38,-
- Karl-Heinz zur Mühlen. *Reformation und Gegenreformation*. 2 Teile. Zugänge zur Kirchengeschichte, Bd. 6/1 und 2 = Kleine Reihe Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 4014 und 4023. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Kart., 184 und 168 S., jeweils DM 19,80
- Reformationsgeschichte Württembergs in Porträts*. Hg. Siegfried Hermle. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. Pb., 460 S., DM 34,95
- Uwe Rieseke-Braun. *Duellum mirabile: Studien zum Kampfmotiv in Martin Luthers Theologie*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 73. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Geb., 287 S., DM 98,-
- Kurt Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 4: *Die niederländische Mystik des sechzehnten Jahrhunderts*. München: Beck, 1999. Ln., 340 S., 10 Abb., DM 98,-
- Martin Sallmann. *Zwischen Gott und Mensch: Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg in De vera et falsa religione commentarius (1525)*. Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 108. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. 281 S., DM 148,-
- Uwe Siemon-Netto. *Der erfundene Luther: Wider das Klischee vom ‚Wegbereiter Hitlers‘*. Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchh., 1999. Geb., 134 S., DM 29,80
- Wolfgang Sommer. *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 74. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Ln., 336 S., DM 108,-
- Birgit Stolt. *Martin Luthers Rhetorik des Herzens: Eine Einführung in Luthers Sprache und Rhetorik im Spiegel der Zeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Pb., 208 S., DM 19,80

5. Neuzeit

Johannes Demandt. *Johannes Daniel Falk: Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768-1799)*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Ln., 397 S., DM 98,-

Die vorliegende Mainzer Dissertation (1997) des Dozenten am Theologischen Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden führt überaus umsichtig und kenntnisreich in die frühen Jahre des späteren Waisenhausvaters Falk ein. In drei Teilen beschreibt der Autor Kindheit und Jugend (1768-1791), Studienjahre und erste literarische Arbeiten in Halle (1791-1797) sowie Falks Zeit als freier Schriftsteller in

Weimar (1797-1799). In einem umfangreichen Anhang (S. 317-397) finden sich bisher unveröffentlichte Quellen, das Literaturverzeichnis und diverse Register.

Falk ist heute wohl nur noch als Dichter des Liedes „Oh, du fröhliche“ einem größeren Publikum bekannt. Wichtiger waren allerdings seine Impulse für die Waisenhausdiakonie, die bis weit über das 19. Jahrhundert hinausreichen. Demands Dissertation behandelt jedoch die unbekanntere Frühzeit Falks vor der Waisenhausgründung. In dieser Zeit war er als Schriftsteller weithin bekannt, verkehrte mit Goethe, galt als einflussreicher Satiriker und war politisch für die Stadt Weimar aktiv.

Falk war selbst kein Pietist, wurde aber durch seine Herkunft und Erziehung vom Pietismus und von der reformierten Kirchlichkeit seiner Eltern geprägt. Gerade diesen religiösen Einflüssen spürt die Arbeit nach. Die sozialen Tätigkeiten im strengen Elternhaus mögen für seine späteren Diakoniedienste ausschlaggebend gewesen sein. Die sozialen Spannungen während der Schulzeit taten ein Übriges, denn Falk kam aus eher einfachen Verhältnissen. Gegen die Bildungsfeindlichkeit seiner Eltern hat er sich viele Jahre lang heftig gewehrt.

Die Wende vom pietistischen Elternhaus zum aufklärerischen Denken – mit allen damit verbundenen Spannungen – bildet einen Hauptpunkt der Untersuchung. Demandt arbeitet heraus, dass dabei der Einfluss des reformierten Pastors von Danzig, Samuel Ludwig Majewski, eine ausschlaggebende Rolle spielte. Seine literarischen Werke und theologischen Überzeugungen werden ausführlich und detailliert dargestellt (S. 47-99), so ausführlich, dass die Person Falks in diesem Teil der Arbeit fast vollständig zurücktritt. Der stark additive und ins Einzelne gehende Charakter der Untersuchung führt an dieser Stelle zu einer gewissen Fragmentierung der Darstellung und zur Entfernung vom eigentlichen Thema. Trotzdem wird in diesem mit vielen Originalzitaten gespickten Teil deutlich, dass Falks gemäßigter Rationalismus wohl auf die Prägung durch Majewski zurückgeht.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Studienzeit von Falk in Halle und mit ersten Reisen nach Weimar. Sein Theologiestudium wurde von den dort ansässigen aufklärerischen Theologen geprägt, die in ihrer Vita ausführlich vorgestellt werden. Der Abbruch dieses Studiums wird u.a. auf seine Zweifel an der Absolutheit des Christentums und auf seine starke Neigung zur Dichtkunst zurückgeführt. Inspiriert durch die persönlichen Begegnungen mit Goethe, Schiller und Wieland verschrieb er sich ganz der Literatur und übte sich als Satiriker, der mit einer scharfen Beobachtungsgabe die Missstände seiner Zeit aufs Korn nahm. Auch in diesem zweiten Teil verfängt sich der Autor m.E. jedoch in zu vielen nebensächlichen Details (z.B. den Reisebeschreibungen Falks), die für die Zielrichtung der Arbeit nicht zentral sind.

Der kurze dritte Teil (43 Seiten) erhellt die schriftstellerischen Ambitionen Falks in Weimar bis 1799, wo er es bald zu Ruhm und Ansehen brachte. Hervorzuheben bleibt hier insbesondere, dass Falk unter dem Einfluss Herders und Wielands mehr und mehr auf Distanz zu Goethe und Schiller ging.

Fazit: Die Arbeit beschreibt exemplarisch die Komplexität und vielen gesellschaftlichen Umbrüche der deutschen Gesellschaft Ende des 18. Jahrhun-

derts. Minutiös geht der Autor auch den kleinsten Spuren der Biographie Falks nach. Falk kann in dieser Zeit (noch?) nicht als Vertreter der Erweckungsbewegung bezeichnet werden, sondern war Anhänger einer gemäßigten Aufklärungsphilosophie. An dieser Stelle muss die Kirchengeschichtsschreibung korrigiert werden. Die Arbeit erhellt – wegen des umfangreichen Archivmaterials – aber nur die Jahre bis 1799. Eine Ausweitung der Untersuchung bis zum Jahre 1813, als Falk der Dichtkunst und der Diplomatenlaufbahn den Rücken kehrte und zu seiner Waisenhaustätigkeit überging, wäre m.E. sinnvoller gewesen. Auf den zweiten Teil der Biographie dieses „unverwechselbaren Lichtes“ darf man deshalb gespannt sein.

Stephan Holthaus

Hartmut Fritz. *Otto Dibelius: Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur*. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Ln., 641 S. DM 148,-

Die vorliegende umfang- und kenntnisreiche Tübinger Dissertation (1995) bei Joachim Mehlhausen führt in das Leben und Werk des wohl bekanntesten deutschen Kirchenführers des 20. Jahrhunderts ein. Dibelius war in den drei bedeutendsten Wendepunkte der deutschen Geschichte des vergangenen Jahrhunderts: 1918/19, 1933 und 1945 in kirchenleitender Funktion tätig und stand somit im Spannungsfeld verschiedener kirchlicher Herausforderungen mit unterschiedlichsten staatlichen Strukturen (Monarchie, Demokratie, Diktatur). Diese Dissertation beschränkt sich vornehmlich auf die Phase zwischen Monarchie und Diktatur, also auf die Zeit von 1918 bis 1933.

Das „Curriculum Vitae Dibelius“ ist beeindruckend: Schon 1914 sollte der 1880 Geborene für das Amt des Hof- und Dompredigers in Berlin kandidieren. Als Geschäftsführer des Vertrauensrates des EOK in Berlin gestaltete er ab 1918 den Neuaufbruch der Kirche im demokratischen Staat. Als Generalsuperintendent der Kurmark und Autor des Bestsellers *Das Jahrhundert der Kirche* (1927) erlebte er die Weimarer Republik und die Machtergreifung des Nationalsozialismus. 1932 war sein Name als Nachfolger von Brüning als Reichskanzler im Gespräch. Während des Dritten Reiches hatte er unter manchen Repressalien zu leiden. Als Bischof von Berlin war Dibelius durch seine engen Verbindungen zu Adenauer auch nach 1945 ein einflussreicher Kirchenmann, der die Annäherung Deutschlands an den Westen unterstützte und sogar als Kandidat bei der ersten Wahl eines Bundespräsidenten im Gespräch war. 1954 bis 1960 war er Präsident des ÖRK. Sein Leben lang rang er mit dem Verhältnis von Kirche und Staat, von Gemeinde und Kultur. Kaum eine andere Gestalt des Protestantismus des 20. Jahrhunderts verkörpert so stark die Umbrüche der kirchlichen und staatlichen Entwicklung wie Otto Dibelius. Die Geschichte Deutschlands und die Umbrüche des Protestantismus spiegeln sich in seiner Person

wider.

Die Studie hebt sich wohltuend von dem fast hagiographischen Werk von Robert Stupperich (*Otto Dibelius: Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten*, 1989; vgl. *JETH* 4, 1990, S. 212-217) ab, da Fritz im Gegensatz zu Stupperich stärker in seinen zeitgeschichtlichen Kontext einbettet, in aller Vorsicht sachliche Kritik übt und nicht nur bei einer reinen Verlaufsgeschichte stehen bleibt, sondern unter Hinzuziehung der Mentalitätsgeschichte eine problemorientierte Studie vorlegt.

Ein erstes Kapitel beleuchtet die Neuanfänge der Jahre 1918 bis 1923. Dibelius' Haltung zum Republikanismus Weimars war ablehnend. Die Wahlen von 1919 beeinflusste er durch eine öffentliche Ablehnung der DDP und ein Votum für die DNVP. Die Zurückweisung eines freikirchlichen Weges wurde von ihm nicht theologisch, sondern rein pragmatisch begründet: Dibelius fürchtete den Wegfall der finanziellen Zuwendungen des Staates. Fritz weist auch deutlich den rassistischen Antisemitismus von Dibelius nach. Er kämpfte für die konfessionelle Eigenständigkeit des Protestantismus in den abgetrennten Reichsgebieten und für eine starke kirchliche Einflussnahme im deutschen Schulwesen. Insgesamt zeigt das erste Kapitel Dibelius als kirchenpolitischen Taktiker und Pragmatiker, dem es von Anfang an um die Einheit und Machtstellung der evangelischen Landeskirchen ging.

Von 1925 bis zu seiner Zwangspensionierung 1933 war Dibelius Generalsuperintendent der Kurmark, d.h. Vorgesetzter von 45 Superintendenten und 650 Geistlichen. Sein bewusst als „geistlicher Dienst“ verstandenes Amt förderte das eigenständige Leben der Ortsgemeinden durch Kirchentage und Evangelisationen. Kirche baue sich seit 1918 nicht mehr auf den Staat auf, sondern auf dem Grund der einzelnen Gemeinde, die unbedingt gestärkt werden müsse, so Dibelius. Fritz sieht in Dibelius' *Jahrhundert der Kirche* (1927) den Schlüssel zum Verständnis des bekannten Kirchenführers. In diesem optimistischen Entwurf über die Aufgabe der Kirche der Zukunft wollte Dibelius die Kirchenskeptiker ansprechen und ihnen die Notwendigkeit einer Erneuerung der Kirche vor Augen stellen. Geschichtlich und soziologisch skizziert er eine idealisierte, erneuerte Kirche, die erstmals seit der Reformation frei von der Bevormundung des Staates sei. Mit kämpferischem Pathos beschwor Dibelius den Einsatz aller Kräfte für die Festigung der Kirche, um ihrem großen Auftrag im neutralen Staat nachzukommen. Dem neuen demokratischen Volks-Staat müsse nun die Volks-Kirche gegenüberreten. Deshalb habe sich auch die Kirche um alle Bereiche der Kultur zu kümmern und sich einzumischen, sie habe sozusagen einen Generalvertretungsanspruch.

Der Autor qualifiziert dieses Anliegen m.E. zu vorschnell als „ekkesiologischen Fundamentalismus“ ab, weist jedoch zu Recht auf die vielen Einwände der Konfessionellen und der akademischen Theologie gegen diese Kampfschrift von Dibelius hin (Bischofsfrage, katholisierende Ekklesiologie, unklarer Kirchenbegriff). Auch auf die Auseinandersetzung um das Kirchenverständnis im Dritten Reich wird in diesem Kapitel eingegangen. Leider bleiben die Vorstöße des Autors in die Zeit nach

1933 fragmentarisch und fallen hinter die fundierte Darstellung der Jahre vor 1933 zurück.

Ausführlicher beschäftigt sich Fritz zudem mit der Haltung von Dibelius zur Friedensfrage und vor allem mit der Kontroverse zwischen Dibelius und Karl Barth (S. 355-459), dessen radikale Kritik am *Jahrhundert der Kirche* sowie dem übertriebenen Selbstbewusstsein und der eitlen Selbstdarstellung der deutschen Kirche bekannt ist. Die Kontroverse wird im Detail dargestellt, wodurch die unterschiedlichen Ansätze und Positionen von Dibelius und Barth hervorragend deutlich werden und darüber hinaus manche Zusammenhänge der damaligen Zeit in einem klareren Licht erscheinen.

Die Monographie schließt mit einem umfangreichem Anhang: Das Literaturverzeichnis der Veröffentlichungen von Dibelius enthält 94 eigenständige Publikationen, 397 Artikel und Kurzbeiträge sowie 198 veröffentlichte Predigten und Ansprachen. Mit viel Fleiß und Detailwissen wurde auch das kommentierte Personenregister (S. 579-628) zusammengestellt, eine Art ‚Who is who‘ der Weggefährten des Bischofs (die Aufnahme und sehr knappen Erläuterungen zu Personen, die nicht direkt mit Dibelius zu tun haben und allgemein bekannt sind – z.B. Beethoven, Bach, Claudius, Luther, Schleiermacher etc. – wirken deplaziert). Herausgehoben werden müssen auch die z.T. sehr umfangreichen Fußnoten, die manche interessanten Details enthalten und für den versierten Leser etliche Schätze enthalten. Die Arbeit skizziert einen Mann mit erstaunlicher Arbeitskraft, Organisationstalent, Durchhaltewillen, Einfühlungsvermögen und Sprachkraft. Sie zeigt aber auch schonungslos die Fehler einer zu stark durch den Zeitgeist geprägten Haltung auf und hat damit durchaus Relevanz für die Gegenwart. Insgesamt eine herausragende Dissertation, die ein großes Thema stringent bündelt und tiefgehend analysiert.

Stephan Holthaus

Erika Geiger. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: Seine Lebensgeschichte*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. Pb., 316 S., DM 19,95

Dass im Jahr des 300. Geburtstags Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs die Literatur über den Gründer der Herrnhuter Brüdergemeine sprießen würde, musste jedem Interessierten klar sein. Herrnhut und über diesen Namen auch Zinzendorf sind durch die *Herrnhuter Losungen* auch solchen Menschen bekannt, die sich nicht intensiv mit der Kirchengeschichte beschäftigen. Auch sie werden mit dem Jubiläum konfrontiert werden. Geigers Buch versucht nun den Grafen einer interessierten, aber nicht fachkundigen Leserschaft nahe zu bringen. Das erweist sich als Ziel der gesamten Darstellung. Die kleinen – manchmal nicht viel mehr als eine Seite umfassenden – Abschnitte sind für ungeübte Leser zugeschnitten. Die Darstellung des Stoffes ähnelt stark den teilweise hagiographischen Lebensbildern, die aus dem 19.

Jahrhundert bekannt sind, in dem die Verfasserin in manchmal episodenhafter Weise Begebenheiten aus dem Leben Zinzendorfs beschreibt und sich dabei auch nicht scheut, ihre Phantasie walten zu lassen, um ein möglichst buntes Bild zu malen. Die Literaturbelege zu unterschiedlichen Einzeldarstellungen in Form von Fußnoten lassen dann aber ebenso wie das angehängte Literaturverzeichnis den Eindruck eines zumindest populärwissenschaftlichen Werkes entstehen. Diese Einschätzung ist aber sofort zurückzunehmen, wenn man erkennt, dass alle Zitate nur der Sekundärliteratur entnommen sind und auch im Literaturverzeichnis kein einziges Quellenwerk erscheint.

Für den Leser, der ohne Anspruch auf die Anforderungen historischer Arbeit etwas über den Grafen erfahren möchte, kann das Buch eine leichte Hinführung zu dem Jubilar bieten. Die beigelegte Zeittafel, die neben dem Leben Zinzendorfs auch wichtige „Daten zur Zeit- und Kulturgeschichte“ liefert, ist dafür eine Hilfe. Das zweite dargebotene Hilfsmittel, die „Erläuterung wichtiger Begriffe“ kann in vielen Abschnitten jedoch nur als missglückt bezeichnet werden. Exemplarisch sei hier nur auf zwei Definitionen verwiesen, die ausgerechnet die Zielgruppe, der sich dieses Buch zuwendet, regelrecht in die Irre führen. Im Abschnitt über den Pietismus liest man: „In Deutschland standen die Pietisten im Gegensatz zur orthodoxen ‚Staatskirche‘,“ (S. 302). Der Eindruck, der hier vermittelt wird, als ständen die Pietisten außerhalb der offiziellen Kirche, wird unterstützt durch die Charakterisierung Speners in der Darstellung der Kindheit Zinzendorfs. Dort wird behauptet, Spener stehe „in einer gewissen Distanz zu der offiziellen lutherischen Kirche, die man die ‚orthodoxe‘ nennt“ (S. 15). Die zweite irreführende Behauptung findet sich in der Erläuterung des Wortes „Separatismus“, mit dem diejenigen bezeichnet werden, „die sich von der Großkirche trennen – einzeln, in kleineren Gemeinschaften, Freikirchen oder Sekten“ (S. 303).

Das Bestreben, kirchenhistorische Themen und Personen auch einem weiten Publikum zugänglich zu machen, ist erstrebens- und unterstützenswert. Diese Aufgabe dispensiert jedoch nicht davon, den darzustellenden Stoff sorgfältig und vor allem korrekt aufzuarbeiten. Dies gilt dann in besonderem Maße, wenn man mit einer Leserschaft rechnet, die nicht genügend in der Lage ist, Fehlinformationen als solche zu erkennen. Wenn diese Mängel nicht zu beklagen wären, könnte man diesem Buch eine weite Verbreitung wünschen.

Klaus vom Orde

Otto W. Hahn, *„Selig sind, die da Heimweh haben“: Johann Heinrich Jung-Stilling, Patriarch der Erweckung*. Gießen; Basel: Brunnen, 1999. Pb., 224 S., DM 34,80

Seit der beispielhaft von G. A. Benrath edierten Lebensgeschichte Jung-Stillings 1976 (Darmstadt: WBG, ²1984) hat sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit

dieser wichtigen Gestalt des Übergangs von Pietismus und Aufklärung zur Erweckungsbewegung deutlich intensiviert. Begleitet war diese wissenschaftliche Arbeit von einem wachsenden Interesse breiterer Kreise. Dass dieses Interesse offenbar immer noch groß ist, zeigt sich an der anzuzeigenden überarbeiteten und ergänzten Neuauflage der 1990 zuerst in der verdienstvollen Reihe der R. Brockhaus-Bildbiografien erschienenen Biografie aus der Feder des Benrath-Schülers Otto W. Hahn (vgl. die Rezension von Friedebert Hohmeier in *JETH* 5, 1991, S. 238-240).

Thomas Baumann

Gott ist mein Lobgesang: Philipp Friedrich Hiller (1699-1769), der Liederdichter des württembergischen Pietismus. Hrsg. von Martin Brecht. Metzingen: Franz, 1999. Pb., 238 S., DM 24,-

Der 300. Geburtstag des württembergischen Pfarrers und neben Johann Jakob Rambach wohl bedeutendsten Hymnologen aus der Spätzeit des Pietismus ist Anlass für eine erneute, interdisziplinäre Beschäftigung mit seinem Leben und Werk. Neben der hier gebotenen vor allem theologisch-hymnologisch akzentuierten Pfarrerbiographie und drei hymnologischen Schwerpunktbeiträgen stehen Hillers Genealogie und Familiengeschichte; dadurch wird er in die württembergische Pfarrer-, Gelehrten- und Beamtengeschichte eingeordnet (Theo Dinkel, „Die Familien Hiller und Schickard“; Reinhard Brey Mayer, „Von Hiller zu Hölderlin – das Netzwerk altwürttembergischer Ehrbarkeit als Vermittler pietistischer Tradition“; Helmut Bentz, „Ein Ort erinnert sich. Ph. F. Hiller und Steinheim am Albuch“; eine Ahnenliste beider Familien ist beigelegt). Kundig wird Hiller auf diese Weise in den (vor allem württembergischen) Pietismus und in dessen Liederdichtung eingezeichnet und Spuren seines nicht unbedeutenden Einflusses auch auf große Dichter und Denker aus dem schwäbischen Raum (z.B. Hölderlin, Oetinger, Hegel) verfolgt. Auch die Rezeptionsgeschichte Hillers wird, anhand sehr persönlich gehaltener Erfahrungsberichte vor allem aus württembergischen Gemeinschaftskreisen (Johann Fischer, Gottwald Schäuuffele, Gottlieb Bertsch, Ernst Grimm und Ruth Rentschler) in den Blick genommen. Sein inzwischen in zahlreichen Auflagen erschienen *Geistliches Liederkästlein* begleitete – darin durchaus Johann Friedrich Starcks *Täglichem Handbuch in guten und bösen Tagen* vergleichbar – z.B. auch Auswanderer nach Südrussland (Günther J. Matthia); es war aber auch ein wichtiges Liederbuch der „Pregizer Gemeinschaft“. Der spätere Prälat von Anhausen, Magnus Friedrich Roos, bildete 1782 Hillers *Geistliches Liederkästlein* zu einem Andachtsbuch fort. Bis heute sind Hillerlieder in Gesangbüchern von Landeskirchen (im Stamnteil des EG: 4) und Gemeinschaften lebendig.

Der am 6.1.1699 in Mühlhausen an der Enz geborene Pfarrersohn war Klosterschüler in Denkendorf (Schüler Johann Albrecht Bengels) und Maulbronn; 1719

begann er in Tübingen mit dem Theologiestudium. Nach mehreren Vikariatsstationen war er Pfarrer in Neckargröningen, in seinem Geburtsort und zuletzt in Steinheim, wo er am 24.4.1767 verstarb. Ein Halsleiden nahm ihm 1751 die Stimme. Er behielt aber sein Pfarramt und widmete sich der Seelsorge und Dichtung. Walter Stäbler hebt in seinem Beitrag „Ph. F. Hiller – Leben und Wirken als Theologe, Prediger, Dichter und Sänger des Glaubens“ besonders Hillers christusbezogene Auslegung des Alten Testaments hervor, in deren Kontext auch sein bekanntestes (in Teilen politisierendes) Lied „Jesus Christus herrscht als König“ gehöre. Hiller ist durch Halle und Herrnhut in seinem dichterischen Schaffen (insgesamt 1073 Dichtungen) beeinflusst (Wolfgang Schöllkopf, „Hiller, Halle und Herrnhut – der Pietismus und das neue Lied“), das Wolfgang Wischemeyer („Ph. F. Hiller – Ein Dichtertheologe und ein Kirchenreformer“) so charakterisiert: „Nicht um Gefühl und Idylle geht es unserem schwäbischen Dichter, sondern um ins Gedicht umgeformte Theologie, um zum Kunstwerk gestaltete Theologie, geformte Rede eines gelehrten Dichters zum Lobe Gottes“ (S. 83).

Martin Brecht führt in seinem gleichnamigen Beitrag in Hillers *Geistliches Liederkästlein zum Lobe Gottes aus 366 kleinen Oden, über so viele biblische Sprüche Kindern Gottes zum Dienst aufgesetzt* (so der Titel von Teil 1, 1762; Teil 2, 1767 ist überschrieben: *Betrachtung des Todes, der Zukunft Christi und der Ewigkeit etc. auf alle Tage des Jahrs: Oder geistliches Liederkästlein zweiter Theil, denen, die die Erscheinung Christi lieb haben, zum Dienst aufgesetzt etc.*) ein und würdigt es auch im Kontext der damaligen Medien für die tägliche Andacht (z.B. Karl Heinrich von Bogatzkys *Güldenes Schatz-Kästlein der Kinder Gottes*, Zinzendorfs *Herrnhuter Losungen* und Tersteegens *Der Frommen Lotterie*). Außerdem analysiert Brecht das Liederkästlein eingehend theologisch mit dem Ergebnis, dass sich hier ein biblisch begründeter und im kirchlichen Kontext bleibender Pietismus äußere. Was die Melodien anbetrifft, so hat Hiller eigene musikalische Initiativen nicht ergriffen.

Was Hillers Würdigung anbelangt, so hat z.B. Siegfried Fornaçon (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, ³1959, Sp. 327) betont: „Hiller gehörte zu jenen Pietisten, die reformatorische Anliegen in der Kirche wach halten wollten“. Manche seiner Lieder bezeichnete er als „minderes Gut“. Demgegenüber zeigt mit Recht Brechts Analyse der Theologie Hillers, dass dieser durchaus eigenständige Reformulierungen reformatorischer Theologie im Kontext einer „einwandfreien Kirchlichkeit“ (S. 103) vorgenommen hat. Als Beispiel sei Hillers Integration der Eschatologie Bengels in seine Frömmigkeit ohne Übernahme von dessen chiliastischen Tendenzen erwähnt. „Auch von einer Berechnung des Zeitpunkts der Wiederkunft Christi findet sich nichts. Stattdessen sind Endzeit- und persönliche Jenseitshoffnung eng und existentiell miteinander verbunden.“ Auch ist Hillers dichterische Leistung höher zu veranschlagen als z.B. Fornaçon es tut.

„An Hiller ist mehr dran, als man weiß“: Diese Bemerkung eines Germanisten umschreibt gut die Intention des vorliegenden Buches. Wissenschaftliches Bemühen soll hier mit einer Ermutigung zu einer produktiven Aufnahme und Weiterbildung

der Frömmigkeit Hillers verbunden werden.

Karl Dienst

Hans-Martin Kirn. *Ludwig Hofacker (1798-1828): Reformatorische Predigt und Erweckungsbewegung*. Metzingen: Franz, 1999. Pb., 93 S., DM 12,80

Das anzuzeigende Büchlein besteht im Wesentlichen aus einem Vortrag, den der Münsteraner Kirchenhistoriker Hans-Martin Kirn zum 200. Geburtstag Hofackers in der Stiftskirche in Stuttgart gehalten hat. Ergänzt wird der Vortrag im Buch dankenswerterweise um einen umfangreichen Anmerkungsapparat samt Quellen- und Literaturverzeichnis sowie um zwei Briefe, die Hofackers Verhältnis zu Herrnhut beleuchten.

Kirn nähert sich der zentralen Gestalt der württembergischen Erweckungsbewegung mit kritischer Sympathie. Seine wohlthuende Sachlichkeit ermöglicht es dem Leser, sich ein eigenes Bild von dem ‚Phänomen Hofacker‘ zu machen. Nach einer kurzen Schilderung prägender Erfahrungen – seiner Bekehrung und seiner schweren physisch/psychischen Krankheit – entfaltet Kirn die wesentlichen Aspekte der Theologie Hofackers, verweist auf das lutherische Erbe und starke Einflüsse Zinzendorfs.

Es entsteht ein präzises Porträt, das auch Widersprüche und Defizite in Theologie und Predigt nicht verschweigt, das aber Hofackers Stärke klar herausarbeitet, „den Anspruch des Evangeliums eindringlich und in einfachen Worten der bürgerlichen Rechtschaffenheitsideologie wie dem aufgeklärten Optimismus der Zeit entgegenzusetzen“ (S. 57).

Thomas Baumann

Detlef Klahr. *Glaubensheiterkeit: Carl Johann Philipp Spitta (1801-1859): Theologie und Dichter der Erweckung*. Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Pb., 365 S., 6 Abb., DM 68,-

Die auf einer neubearbeiteten Quellenbasis fußende und die Lebensstationen eines bedeutenden Theologen und Hymnologen der Erweckung historisch nachzeichnende Neuendettelsauer Dissertation (1996/1997) ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Erweckungsbewegung in Niedersachsen und der sie prägenden Gestalten. Die Orientierung der Historiographie der Erweckung an führenden und traditionsbildenden Persönlichkeiten ist immer noch der sachgemäßeste Zugang zu dieser Epoche; sie öffnet am besten den Blick für die theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte, ohne dass z.B. literatur- und sozialgeschichtliche Bereiche verdrängt werden müssten, an denen der Verf. ebenfalls interessiert ist. Gerade die Vielfalt der

Perspektiven zeichnet die vorliegende Arbeit aus, in deren Stil ein narratives Element vorherrscht. Der von Klahr gewählte Titel *Glaubensheiterkeit* knüpft an ein Lied Spittas an (vgl. EG 137,8).

Nach einem kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte und die aktuelle Quellenlage stellt der Verf. zunächst die Biografie Spittas (Vater von Philipp und Friedrich Spitta) dar (S. 23-212): Religiöse und theologische Entwicklung Spittas bis zum Ende seines Studiums, Glaubenswandlung und Gemeinschaft mit Erweckten in Lüne, erste Erfahrungen mit dem Pfarramt, Amtstätigkeit als Pastor und Superintendent. Die nun folgende Themenorientierung greift bestimmte Sachkomplexe aus dem biografischen Kontext heraus, untersucht sie im Detail und zeichnet sie auch in die allgemeine Kirchen- und Zeitgeschichte ein: Spitta als geistlicher Dichter von *Psalter und Harfe*, Predigt und Seelsorge im geistlichen Amt, Spittas Kirchenverständnis.

Spittas Lebensweg interpretiert Klahr als „Stufen in einer kontinuierlichen Entwicklung“ (S. 316f.); seine „Bekehrung/Erweckung“ hat er als eine prozesshafte, allmähliche Wandlung zu einem bewussten Glaubensleben erlebt. Spitta ist für Klahr ferner der Repräsentant eines Entwicklungsprozesses der Erweckungsbewegung von einem zunächst eher überkonfessionellen Zusammenschluss einzelner Erweckter als den „Stillen im Lande“ hin zu einer kirchlichen, stärker auch konfessionelle Züge annehmenden Bewegung. Für Spitta soll die Kirche nach Name, Kultus, Verfassung und Bekenntnis als lutherische Landeskirche erkennbar sein (S. 307, 314), was auch Auseinandersetzungen mit spätrationalistischem Zeitgeist, aber auch mit dem Baptismus einschloss. Auch seine ursprünglich freie Missionsvereinsarbeit bezieht er in die Gemeindefarbeit ein und verkirchlicht sie damit. Allerdings ist diese jetzt deutlich erkennbare Intention in Richtung auf eine kirchlich ausgeprägte Frömmigkeit bei Spitta schon von Anfang an angelegt.

Ursprünglich z.B. auch von Heinrich Heine als Dichter anerkannt, wandte sich Spitta seit 1825 nur noch der geistlichen Dichtung zu. *Psalter und Harfe* (1833/1843) wurde das verbreitetste Erbauungsbuch des 19. Jahrhunderts in gebundener Sprache, war doch die Erweckungsbewegung wesentlich auch eine Singebewegung. „Inhaltlich sind die Lieder (in *Psalter und Harfe*) von stets wiederkehrenden Motiven einer erwecklich geprägten Frömmigkeit bestimmt. In der Blüte des ‚geistlichen Volksliedes‘ entstanden, wirkten die Lieder in die Weite der christlichen Gemeinde. Die Volkstümlichkeit der Lieder Spittas lag wesentlich in der sich darin aussprechenden persönlichen Glaubenserfahrung begründet“ (S. 250).

Abgesehen von der erheblichen Wirkung seiner geistlichen Lieder wirkte Spitta vor allem durch seine Predigten. Ihr eigentliches erweckliches Element ist die Betonung der Buße im Sinne von Luthers „täglicher Reue und Buße“ (S. 272), wie überhaupt Luther, Tholuck und de Wette Spitta theologisch beeinflusst haben. „Sein pastorales Wirken bezog Spitta von Anfang an auf die Berufung und Beauftragung zum Amt der Verkündigung. Das ihm durch die Kirche übertragene Predigtamt definierte er von den Bekenntnisschriften her als Amt der Verkündigung und Sakramentsverwaltung unter Zuordnung der Seelsorge. Grundlage und Gegenstand des so verstan-

denen Predigtamtes war ihm das biblische Wort Gottes in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Seine von Luther her gewonnene Interpretation dieser Unterscheidung wurde ihm zu einem leitenden Prinzip in Gottesdienst und Seelsorge“ (S. 291).

Fazit: Eine wichtige und ansprechende Untersuchung, die die Forschung bereichert, aber auch im guten Sinne den Leser ‚erbauen‘ kann.

Karl Dienst

Lebensläufe August Hermann Franckes. Hg. Markus Matthias. Kleine Texte des Pietismus, Bd. 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. Pb., 159 S. DM 19,80

„Kleine Texte“ – seit Hans Lietzmann weiß man, dass unter diesem Reihentitel in der Regel der Abdruck schwerer zugänglicher Quellen von historischer Bedeutung, für einen größeren Leserkreis mit philologischer Sorgfalt und nützlichen Erläuterungen ediert, zu erwarten ist. Das vorliegende Bändchen stellt unter Beweis, dass auch diese neue Reihe den anspruchsvollen Titel verdient. Und wie schön, dass damit der klassische Pietismus wieder lebendig wird. Besonders gelungen ist hier die Zusammenstellung der beiden abgedruckten Texte. Man bekommt, wie es der Klappentext zu Recht hervorhebt, August Hermann Francke pur aus der „Innen-“ und zeitgenössisch aus der „Außenperspektive“. Autobiografisches und Biografisches in einer gemeinsamen Präsentation geben dem Leser die Möglichkeit zur differenzierten Betrachtung einer Persönlichkeit, die seit dem Wiedererstehen der Franckeschen Stiftungen in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zunehmend aufs Neue Beachtung findet.

Grundlage für die Edition des ersten Textes, Franckes von ihm selbst im Alter von 27 Jahren niedergeschriebener *Lebenslauff*, der die Zeit von der Geburt (1663) bis zu seiner Bekehrung (1687) umfasst, ist das im Archiv der Franckeschen Stiftungen „in sauberer Schrift“ erhaltene Original. Dass der Herausgeber Eberhard Peschkes hervorragende Edition (August Hermann Francke, *Werke in Auswahl*, Berlin 1969, S. 5-29) zu Rate zog, hat die editorische Arbeit sicher erleichtert, mindert aber die eigene Leistung nicht. Peschkes Text wurde noch einmal sorgfältig mit dem Manuskript verglichen und wo nötig korrigiert. Neu ist der textkritische Apparat. Damit lässt sich die Entstehung des *Lebenslauffs* rekonstruieren und können „die von Francke wieder verworfenen Formulierungen dokumentiert“ werden.

Im Unterschied zum nur die Zeit „von der leiblichen bis zur geistlichen Geburt“ abdeckenden autobiografischen Manuskript stellt die 1728, ein Jahr nach Franckes Tod, veröffentlichte (und danach nicht wieder aufgelegte) *Kurtze Nachricht* die erste umfassende Biografie dar. Matthias hat sie nach dem in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen vorhandenen Exemplar für den Druck neu bearbeitet. Wie zum ersten Text sind eine „editorische Notiz“ sowie ein Kommentar beigegeben: In be-

merkenswerter Ausführlichkeit wird der Benutzer über Druckvorlage, Textgestalt und Überlieferungsgeschichte unterrichtet. Dass der Kommentar hier und da eine sprachliche Hilfe vermissen lässt, kann man dem Autor nachsehen.

Die Gegenüberstellung der beiden Lebensläufe lädt ein zu einer Auseinandersetzung mit den Texten sowohl im Universitätsbetrieb wie auch in der Gemeinde. Wie sie im einzelnen zu interpretieren sind, dazu bietet das Nachwort eine Reihe nützlicher Hinweise.

Michael Welte

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bd. 25. Hrsg. von Udo Sträter u. a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Pb., 339 S., DM 86,-

Der neue Band des bewährten Jahrbuches ist nicht einem speziellen Thema gewidmet, sondern deckt die Vielfalt der vom Pietismus geprägten Denk- und Lebensweisen in chronologischer wie geografischer Weite ab. In guter Tradition sind die meisten der acht Aufsätze Quellenstudien gewidmet. Kataryna Cieslak analysiert „Embleme in Johann Arndts ‚Paradiesgärtlein‘“, (S. 11-30), einer neben seinem *Wahren Christentum* literarisch erfolgreichen, erstmals 1612 erschienenen Schrift, von der die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel vier Ausgaben besitzt. Diese Drucke werden vorgestellt und, leider ohne Abbildungen, in ihrem kunsthistorischen Kontext besprochen. Nachgewiesen wird, dass die stufenförmige Entwicklung des geistlichen Lebens als Grundstruktur der Arndtschen Frömmigkeit in der Gliederung des *Paradies-Gärtleins Voller Christlicher Tugenden* zu erkennen ist.

Ausgehend von seiner Mitarbeit an der Edition der Spener-Briefe diskutiert Martin Friedrich „Philipp Jakob Spener und der Halberstädter Streit von 1768. Zugleich ein Beitrag zur Wiedergeburtstheorie bei Spener“ (S. 31-42) und hebt hervor, dass dieses vieldiskutierte Thema in den Jahren 1676 bis 1678 im Gegensatz zu dem der Rechtfertigungslehre zu einem zentralen wurde, was in der Forschung bisweilen anders gesehen worden ist. Als Grundansatz von Speners Theologie ergibt sich daraus sein Kampf gegen die „Selbstgenügsamkeit einer Orthodoxie, die in ihrer Verengung auf den rechten Glauben dem Leben der Christen zu wenig Beachtung schenkte“ (S. 41). Damit, so Friedrich, kämen die „guten Werke zur Heilsgewissung“ wieder ins Spiel und damit „war eine ‚Ethisierung‘ bzw. ‚Moralisierung‘ des Evangeliums notwendig verbunden“ (S. 42).

Gottfried Geigers Aufsatz „Zinzendorfs Katechismus ‚Gewisser Grund‘ (1725) als seine ‚Theologie‘ in der Frühzeit Herrnhuts“ (S. 43-82; Abb. S. 56f.) stellt Untersuchungsergebnisse vor, die sich bei seiner Vorbereitung der Edition der beiden frühesten Katechismen Zinzendorfs aus den Jahren 1723 und 1725 ergeben haben. Unter anderem geht es um seine Lehre von der Sinnesänderung als „Sicherung eines

effektiven Rechtfertigungsverständnisses, das sich mit einem imputativen oder forensischen nicht zufriedengibt und auf einen Prozeß der Heiligung abhebt, der in Gang kommen muß. Buße, verstanden als Sinnesänderung und Sinneswandel, ist das Eintrittstor zum Glaubensleben, das von einem Gläubigen, der nicht wieder aus der Bahn der Heiligung herausfällt, nur einmal durchschritten wird“ (S. 80). Die Buße gehört also zur Rechtfertigung, sie schließt das Leben in der Gottesferne ab und befruchtet zur Heiligung.

„Die Metamorphosen des Heinrich Götschi: Religiöse und ethnische Identitäten im kolonialen Nordamerika“ diskutiert Mark Häberlein (S. 83-104). Der Schweizer Pastorensohn, der als niederländisch-reformierter Prediger „zu einer schillernden und umstrittenen Figur“ innerhalb der *First Great Awakening* wurde (S. 84), ist ein gutes Beispiel der „konfessionsübergreifenden protestantischen Kultur im kolonialen Nordamerika“ (S. 103). Ebenfalls in die neue Welt führt der Beitrag von Hubertus Lutterbach: „Der Bilderzyklus ‚Eschatologischer Tierfriede‘ von Edward Hicks (1780-1849): Zugang zur Spiritualität der Quäker“ (S. 105-124; Farbabb. S. 109f.), der quellennah die naive Malerei des aus beinahe 100 gemalten Variationen der Jesaja-Vision 11,6-9 bestehenden Zyklus mit Textdokumenten der frühen Quäker verbindet und deutlich macht, dass Hicks gegenüber dem „Unkraut“ von Katholiken und Protestanten (S. 123) so „die Menschen zur Aufnahme des göttlichen Lichtes sowie zur Annahme des persönlichen Kreuzes um ihrer zweiten Geburt willen“ anhalten wollte (S. 124).

An das Schwerpunktthema ‚Diakonie‘ aus Band 23 (vgl. *JETH* 12, 1998, S. 295-297) knüpfen an die Aufsätze von Hans Otte: „Kirchliche Armenpflege in norddeutschen Städten zwischen Aufklärung und Erweckung: Hamburg, Braunschweig, Osnabrück“ (S. 125-157) und Martin Ohst: „Johann Hinrich Wichern: Versuch einer kirchengeschichtlichen Einordnung“ (S. 158-181). Ottes lokalhistorische Studie zeichnet kenntnisreich nach, wie sich über ein neues Verständnis für die Bedeutung der kirchlichen Institution bei den Anhängern der Erweckungsbewegung die Einsicht für die diakonische Arbeit als Ergänzung zur kommunalen Arbeit (sogenanntes ‚Elberfelder System‘) durchsetzte. Ohst bemüht sich darum, Wichern einmal nicht aus eher sozialgeschichtlichem Blickwinkel zu verstehen, sondern „sein Wollen und Tun mit spezifisch kirchengeschichtlichem Interesse zu analysieren“ (S. 163). Die aufschlussreiche Studie zeigt, dass die „Legitimationsinstanz für christliches Leben und Denken ... weder eine klassische Gestalt christlicher Lehre der Vergangenheit noch die gegenwärtige allgemein-humane Vernunft (ist), sondern allein das Leben der wahren Gemeinde, das sich seiner selbst in seiner missionarischen und karitativen Tätigkeit versichert.“ Dadurch legt sie den Beweis des Geistes und der Kraft ab. „Eine Legitimation durch dogmatische Korrektheit oder durch allgemein-humane Plausibilität kann ihr diesen Dienst nicht leisten“ (S. 180). Der letzte Beitrag des Aufsatzteils von John D. Roth „Pietism and the Anabaptist Soul“ (S. 182-202) beschäftigt sich in einer Fallstudie mit Peter Weber, einem mennonitischen Pietisten aus dem 18. Jahrhundert.

Das verstärkte Interesse der Forschung am Pietismus kommt in dem umfangreichen Rezensionsteil ebenso zum Ausdruck (S. 203-287; 22 Besprechungen; besonders hingewiesen sei auf Martin Friedrichs Rezension eines dänischen Werkes S. 283-287, das sonst unterzugehen drohte: Elith Oleson: *De frigjorte og trællefolket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900* [Die Erlösten und die Versklavten: Amerikanisch-angelsächsische Einflüsse auf das dänische Kirchenleben um 1900], Frederiksberg 1996. Es handelt sich um eine umfassende Darstellung der Erweckungs- und Heiligungsbewegung nicht nur in Dänemark, die etwa für die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung wichtige Ergebnisse liefert.) wie in der 428 Nummern umfassenden Pietismus-Bibliographie (S. 288-320). Sorgfältige Register schließen den Band ab, der in bewährter Manier die Forschung spiegelt und fördert.

Lutz E. v. Padberg

Holger Roggelin. *Franz Hildebrandt: Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 31.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Ln., 350 S., DM 82,-

Franz Hildebrandt (1909-1985) ist nicht unbekannt: Kein Buch über Dietrich Bonhoeffer, in dem der Freund nicht erwähnt wird, kaum ein Bonhoeffer-Buch, in dem nicht auch ein Foto von ihm zu sehen ist. Holger Roggelin hat nun seine 1995 unter Reinhart Staats in Kiel angefertigte Dissertation über Hildebrandt gründlich überarbeitet herausgebracht, und so wird es möglich, den lutherischen Pfarrer in Berlin, den Emigranten und methodistischen Theologen in Cambridge und Edinburgh und den Universitätsprofessor in Drew, New Jersey, erstmals angemessen zu würdigen.

Wer etwas von Hildebrandt gehört hat, ist ihm meist als Opfer des Arierparagraphen begegnet: Weil seine Mutter Jüdin war, und er deswegen (auch nach jüdischer Halacha) als Jude galt, verlor er schon 1933 seine Pfarrstelle, wurde daraufhin 1934 als Mitarbeiter Martin Niemöllers Gründungsmitglied des Pfarrernotbundes und einer der ersten von der Bekennenden Kirche angestellten Pastoren in Berlin. Bis zu seiner Emigration 1937 hatte er in Berlin nachhaltigen Einfluss auf Bonhoeffers und Niemöllers Einstellung zum Judentum; ihm wird wohl zu recht die frühe Sensibilisierung des Freundes Bonhoeffer zugeschrieben.

Roggelin stellt das gut belegt dar und bringt im Anhang auch Franz Hildebrandts wichtigen Text „Ein Wort von den Juden“. Zugleich warnt er jedoch, das neue Interesse am Judenchristen (als der er selbst sich übrigens nie verstand), am ‚nichtarischen Christen‘ Hildebrandt berge „eine große Gefahr, die dann erkennbar wird, wenn Hildebrandts Person (wieder) nur aus ‚rassischen‘ Gesichtspunkten beachtet wird. Schon in der Zeit des Kirchenkampfes war dies – wie zu zeigen sein wird – etwas, was Hildebrandt zutiefst verletzen konnte.“ Denn er wollte nicht als

„Belasteter“ gelten, „sondern als Theologe eigenen Rechts ernstgenommen werden“ (S. 12). Erfreulicherweise hindert die Warnung Roggelin nicht, die Zusammenhänge sorgfältig darzustellen, und so ist sein Buch für die Jahre von 1933 bis 1937 eine vorzügliche Informationsquelle zur Lage und zum Verhalten der evangelischen Kirchen unter dem Nationalsozialismus. Auch die Beziehung zwischen Bonhoeffer und Hildebrandt, die der jüngst verstorbene Eberhard Bethge mehrfach ausführlich würdigte, gewinnt hier neue Aspekte, nicht zuletzt im Blick auf die gemeinsame Zeit schon während des Winters 1933 im lutherischen Pfarrhaus von Sydenham-Forest Hill, London.

Doch Roggelins Buch stellt den ganzen Hildebrandt dar, und da sind die Jahre nach der Emigration, auch und gerade die Zeit, in der er nicht mehr nur Emigrant, sondern wirksamer Pfarrer und akademischer Lehrer war, für die jüngere Kirchengeschichte von größter Bedeutung. Der bedeutende britische Theologe C.K. Barrett brachte das in seinem von Roggelin zitierten Nachruf zum Ausdruck: Hildebrandt, so schrieb Barrett im *Methodist Recorder* vom 19. Dezember 1985 über den „Dissenter“, der vom Lutheraner zum Methodisten und zu einem der „Urväter des lutherisch-methodistischen Dialogs“ wurde (Roggelin, S. 9), „war einer der großen Theologen und Kirchenmänner dieses Jahrhunderts und verdient einen Platz im Heiligenkalender mehr als die meisten anderen“. Wer weiß in Deutschland schon, dass sein Buch über Melanchthon (*Melanchthon: Alien or Ally?*, Cambridge University Press, 1946) noch heute zur obligatorischen Literaturliste für das Studium der Reformationszeit an der Universität Oxford gehört (Roggelin, S. 251)?

Fritz Hildebrandt ist wiederzuentdecken, auch in seiner autobiografischen, interdenominationell bahnbrechenden Studie *From Luther to Wesley* (London, Lutterworth Press, 1951) und in der noch unveröffentlichten Schrift *Das Evangelium und die Humanität*, deren englische Überarbeitung Hildebrandts gleichfalls unpublizierte Dissertation in Cambridge wurde und deren Manuskript heute im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin liegt. Roggelins hervorragend dokumentierter Band, dessen Literaturverweise alle veröffentlichten und vor allem viele noch unveröffentlichte Texte mit genauen Archivangaben umfassen, regt an, zu lesen und weiterzuarbeiten.

Carsten Peter Thiede

Wolfgang Schöllkopf. *Johann Reinhard Hedinger (1664-1704): Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 37. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Ln., 232 S., 1 Abb., DM 76,-

Die von Martin Brecht betreute Münsteraner Dissertation beschäftigt sich mit einem württembergischen Pietisten vor Bengel. Die Personen, die schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts pietistischem Gedankengut den Weg in die württembergische Kir-

che geebnet haben, sind heute über den Kreis der kirchenhistorischen Fachleute hinaus kaum bekannt. Dass dies auch für Hedinger gilt, legt der Vf. in seinem Forschungsüberblick (S. 19-22) dar. Hedinger konnte als Theologiestudent die von Spener angeregte Möglichkeit württembergischer Studenten, die bislang auf ein Studium in Tübingen festgelegt waren, sich auch an anderen Universitäten weiterzubilden, nutzen und kam so während seiner Reise nach Mittel- und Norddeutschland zu Spener nach Dresden. Die Stationen seiner akademischen Reise brachten in u.a. nach Leipzig und Hamburg, wo es gerade in dieser Zeit die ersten Streitigkeiten um die „Pietisten“ gab. Wenn Vf. den Aufenthalt Hedingers an diesen Orte zum Anlass nimmt, diesen implizit als Pietisten zu charakterisieren, ist dies jedoch zu kurzschlüssig geurteilt, denn weder in Leipzig noch Hamburg (wo er Landsleute hätte treffen können, die mitten in die Auseinandersetzungen verwickelt waren, wie Vf. auch zu berichten weiß) ist er in die Streitigkeiten involviert. So erscheinen die Hinweise auf den Pietismus Hedingers in dieser frühen Zeit an verschiedenen Stellen als vage. Man kann höchstens darüber spekulieren, ob Spener Hedingers Berufung als Professor für Naturrecht nach Gießen gefördert hat – aber doch sicherlich nicht mit der Begründung, Speners Sohn Wilhelm Ludwig habe gerade zu dieser Zeit in Gießen studiert (S. 55)! Dass ein pietistischer Verleger sich seines Namens bedient, um einem Werk einen besseren Absatz zu verschaffen (S. 61) ist schon eher als Indiz zu werten. Insgesamt erschwert die schmale Quellenbasis dem Vf. die Darstellung der Biografie Hedingers bis zu seiner Berufung als Hofprediger und Konsistorialrat nach Stuttgart im Jahr 1699. Nur etwa fünf Jahre dauerte diese Tätigkeit, bis er – erst vierzig Jahre alt – starb. Vf. stellt den Bericht über diese Zeit vor allem unter zwei Gesichtspunkte: Hedingers reformerische Bemühungen, die die pietistischen Anliegen in Kirche und Theologie umsetzen wollten, und seine Haltung zu den separatistischen Pietisten Württembergs. Zusammenfassend kommt er zu dem Urteil, das hier über den Pietismus gesprochen wird, aber im Zusammenhang auch für Hedinger gilt: „War die Sehschärfe der frühen Pietisten, was kirchliche Reformen betraf, eindrücklich präzise, so trübt sich der Blick im Umgang mit dem Separatismus“ (S. 70). Allerdings wird hier nicht zu gering zu veranschlagen sein, dass der dem Separatismus zuneigende Stiftrepentent Christian Gottfried Schmoller, mit dem sich die württembergische Kirchenbehörde intensiv auseinandersetzen musste, ein Halbbruder Hedingers war!

Der zweite Teil der Arbeit bringt die wichtigsten Schriften zur kirchlichen Praxis ausführlich zur Darstellung. Dabei handelt es sich um gedruckte und ungedruckte Schriften zur Konventikelfrage in Württemberg, zur Katechetik, zur Homiletik, zur Poimenik, um seine Gesangbuchausgabe, die von ihm verfassten Lieder und um seine Bibelausgabe, in der Glossen seine theologische Position darstellen. Dass damit das gesamte Werk dieses Theologen leicht greifbar ist, macht die Bedeutung dieses zweiten Teils der Arbeit aus. Gerne hätte der Leser noch mehr über die Beeinflussung etwa durch Spener erfahren, die an einigen Stellen angedeutet, aber nicht in der möglichen Tiefe ausgeführt wird. Dies ließe sich beispielsweise leicht an den Aus-

führungen zum katechetischen Unterricht deutlich machen, in denen Hedinger – wie Spener – das selbstständige Nachdenken und Formulieren der Glaubensaussagen ihrer formal ‚richtigen‘ Wiederholung durch die Katechumenen bei weitem vorzieht. Dass der Einfluss Speners, den Hedinger in Dresden besucht und an dessen Katechismusunterricht, bei dem Speners Herz in seiner Dresdner Amtszeit ganz besonders schlug, er mit Sicherheit teilgenommen hatte, einen größeren Einfluss auf Hedingers Ausführungen hatte als die Tradition der württembergischen Kirchenordnung von 1559, kann mit gutem Grund gemutmaßt werden. Dass er sich überhaupt mit diesem Thema beschäftigte, obwohl „sein eigenes Praxisfeld“ im Katechismusunterricht nur „schmal“ war (S. 88), mag wohl mit der Prägung durch Spener zusammenhängen.

Die ganze Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Pietismus, insofern sie einen seiner Vertreter in Württemberg darstellt. Sich hieran anschließende Arbeiten können und sollten den starken ‚Innenblick‘ auf Hedinger sekundieren, indem sie nicht nur, wie in der vorliegenden Arbeit geschehen, sachlich Parallelen zu anderen Vertretern des Pietismus (neben Spener vor allem August Hermann Francke) aufweisen, sondern mögliche historisch nachvollziehbare Verbindungen und damit Beeinflussungen zeigen.

Klaus vom Orde

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Hrsg. von Erich Beyreuther. Sonderreihe Texte, Hilfsmittel, Untersuchungen, Bd. II: *Vollständiger Catalogus aller derjenigen Predigten, welche von Hn. D. Philipp Jacob Spenern gehalten worden; Vollständiges Register über alle Sprüche der Heil. Schrift, an welchem Orthe und zu welcher Zeit dieselbe D. Philipp Jacob Spener erkläret hat*. Halle; Frankfurt 1715. Hg. von Dietrich Blaufuß. Reprint. Hildesheim u.a.: Olmst, 1999. Geb., 39*, XVI, 288, 151, XII, 251 S.

„Spener kennen heißt den Prediger Spener kennen. – Zu einer wirklichen Kenntnis Speners führt kein Weg an seinen Predigten vorbei“, damit beginnt zu Recht Dietrich Blaufuß seine Einleitung in diesen wichtigen Verzeichnisband (S. 11*). Denn es wäre eine bedauerliche Engführung, wenn sich der Name Spener heute nur noch mit seinen *Pia desideria* verbinden würde, erschließt sich doch seine Theologie vor allem über die Predigten. Und die hat er in großer Zahl gehalten, nämlich ca. 3.000 in einer rund vierzig Jahre (von 1655 bis zum 8. Juni 1704) andauernden Predigtstätigkeit. Spener selbst war der Meinung, dass er in ihnen die christliche Lehre in ihrer Gesamtheit ausgebreitet habe (S. 13*) und hat deshalb schon zu Lebzeiten entsprechende Verzeichnisse herausgegeben. Die hier reproduzierten Kataloge des 1705 verstorbenen Pietisten dürften auf die Spenerschen Erben und Nachlaßverwalter Adam Rechtenberg (1642-1721) und Susanna Katharina, geb. Spener (1665-1726) zu-

rückgehen. Sie bieten Register zu Speners Predigtstätigkeit und Schriftauslegung und sind in dieser Form singular. Zusammen mit Paul Grünbergs Bibliographie in seiner dreibändigen Spener-Biographie (1988 als Bd. I/1-3 der Sonderreihe erschienen) ermöglichen sie den Zugang zu dem riesigen Predigtwerk, vorbereitet durch Speners eigene penible Registrierung.

Der Umgang mit den Katalogen ist nicht gerade einfach, wird aber durch die Einführung von Blaufuß erleichtert. Ordnungsprinzip ist erstens das Kirchenjahr (also Evangelien-Perikopentexte), zweitens der zugrunde liegende Bibeltext und drittens ein sachliches (z.B. Wiedergeburtspredigten oder solche zu bestimmten Anlässen). Speners Predigten sind, wie Grünberg es formulierte, „inhalts- und gedankenreich, gründlich durchdacht und durchgearbeitet“ (nach S. 23*), um so bedauerlicher ist es, dass eine monographische Darstellung des Predigers Spener noch immer fehlt. Aber nach dem allmählichen Fortschreiten der Publikation von Speners Schriften in verschiedenen Reihen (vgl. *JETH* 8, 1994, S. 85-117) liegt mit diesem Band ein wichtiges Hilfsmittel vor, das auch die Inangriffnahme dieses Projektes erleichtert.

Lutz E. v. Padberg

Peter Zimmerling. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine: Geschichte, Spiritualität und Theologie*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. Pb., 206 S., DM 19,95

Der durch seine Dissertation und andere Veröffentlichungen zu Zinzendorf und der Brüdergemeine immer wieder hervorgetretene Vf. nimmt die Gelegenheit des 300. Geburtstags des Reichsgrafen war, sein schon 1990 im Brendow Verlag unter dem Titel *Nachfolge lernen – Zinzendorf und das Leben der Brüdergemeine* erschienene Werk überarbeitet und stark erweitert neu herauszugeben. Wie stark die Überarbeitung anzusetzen ist, zeigt sich nicht nur im Vergleich der beiden Inhaltsverzeichnisse, sondern auch dann, wenn man Abschnitte mit gleicher oder ganz ähnlicher Überschrift betrachtet. Es ist deshalb völlig gerechtfertigt, das Buch als eigenständige Veröffentlichung neben das frühere Werk zu stellen.

In drei großen Kapiteln beschreibt Vf. als „Vorgeschichte“ der Brüdergemeine das Leben Zinzendorfs bis zur Entstehung von Herrnhut (S. 15-24), die „Praxis der Nachfolge der Brüdergemeine“ (S. 25-124) und gibt eine „Einführung in Zinzendorfs Theologie“ (S. 125-178). Ein Anmerkungsapparat, der leider als Anhang gedruckt ist und so das Lesen im Verhältnis zu den durch moderne Printverfahren eigentlich leicht erstellbaren Fußnoten am Ende der Seite selbst mühsam macht, ergänzt die Darstellung. Dem interessierten Leser ist zudem ein hilfreiches und weiterführendes Literaturverzeichnis an die Hand gegeben.

Die zu Zinzendorf und der Brüdergemeine erschienene Literatur ist nur noch für den Spezialisten überschaubar. Deswegen ist eine solche Veröffentlichung, die ei-

nerseits Schneisen in diese Fülle von Ansätzen für Frömmigkeit und Theologie zu schlagen vermag und andererseits die kirchenhistorischen Erkenntnisse für die Gestaltung des christlichen Lebens grundsätzlich zugänglich und anregend machen will (S. beispielsweise den Abschnitt „Impulse für die Sozialethik heute“), nur wünschenswert. Ein Referat des Inhaltes kann und braucht hier nicht gegeben zu werden. Deshalb soll hier der Eindruck stehen, den das Buch macht. Vf. vermag in hohem Maße seine Faszination an Zinzendorf dem Leser zu vermitteln und die Aktualität seiner Gedanken dem Leser nahe zu bringen. Freilich geschieht es dann manchmal in fast apologetischer Weise. Verraten wird dies durch Formulierungen wie etwa „Man hat Zinzendorf immer wieder vorgeworfen, dass er ein unevangelisches Geistverständnis entwickelt habe, ... Richtig ist ...“ (S. 168). Durchaus kritisch zu betrachtende Vorstellungen wie die der „Procurator-Ehe“ (S. 48f.) oder auch die unterschiedlichen Formen der Anbetung je nach dem, welche Person der Gottheit insbesondere angesprochen ist (S. 151), hätten durchaus die Möglichkeit eröffnet, auch die Schwächen in Zinzendorfs manchmal allzu kreativer Art aufzuzeigen. Auch an das „Bandensystem“ der Brüdergemeine (S. 84ff.) wird man bei allen Vorzügen die Frage stellen müssen, ob hier nicht die Gefahr eines ungesund werdenden Gruppenzwangs entstehen konnte. Dass die sog. „Sichtungszeit“ (1740ff.) Ausuferungen der Frömmigkeit hervorgerufen hat, ist nicht nur dem Zinzendorfspezialisten bekannt. Man muss nicht die Ausuferungen der sog. Sichtsungszeit bemühen, sondern kann auf Formulierungen wie etwa auf S. 154 („Auch wenn Zinzendorf an dieser Stelle [es geht hier um die Vorstellung der unsichtbaren Kirche] im Verlauf seines Lebens manche Schwankungen durchgemacht hat, ...) hinweisen, die den Leser erkennen lassen, dass es gut ist, ein nicht zu sehr idealisiertes Bild von Zinzendorf zu entwerfen. Nun ist dieses Buch keine kirchenhistorische Fachstudie, sondern eine Veröffentlichung, die die interessierte Gemeinde mit Wirken und Denken Zinzendorfs bekannt machen will. Die sachlich-kritische Distanz, die den wissenschaftlichen Zugang zu einem Stoff benötigte, ist demnach nicht dringend gefordert. Durch den – im guten Sinne des Wortes – „erbaulichen“ Charakter des Buches steht das Ziel im Mittelpunkt, positive Anstöße für heute zu geben. Aber gerade dadurch entsteht bei dem Rezensenten eine zweifache – nur scheinbar widersprüchliche – Reaktion: Die Freude über das Gelingen, heutigen Christen Menschen aus der Kirchengeschichte in einer Weise nahe zu bringen, dass er sich für das eigene Christsein anregen lassen kann, andererseits die Sorge, dass ein allzu makellos gemaltes Bild den Vorbildcharakter schwinden lässt und stattdessen Frustrationen hervorruft. Jenseits dieser potentiellen Problematik ist der lesenden Gemeinde ein gewinnbringendes Buch an die Hand gegeben.

Klaus vom Orde

Weitere Literatur:

- **Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1840)*. Hrsg. von Bernard Plongeron, deutsche Ausgabe bearbeitet von NN. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hrsg. von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Band 10. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1999 (zuerst Paris: Desclée, 1997). Ln., 1000 S., Farbabb., Schwarzweißabb., DM 298,-
- Erik Amburger. *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937: Ein biographisches Lexikon*. Erlangen: Luther, 1999. Geb., 557 S., DM 178,-
- Gerhard Besier. *Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert*. Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 56. München: Oldenbourg, 2000. Pb., XVI, 180 S., DM 29,80
- Johann Christoph Blumhardt. *Gesammelte Werke: Schriften, Verkündigung, Briefe*. Reihe III: *Briefe*. Hg. Dieter Ising. Bd. 5: *Bad Bollener Briefe 1852-1880. Texte*; Bd. 6: *Anmerkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Geb., 740 S., 2 Abb., DM 220,-; 500 S., DM 160,-
- Martin E. Brose. *Charles Wesley: Der methodistische Liederdichter*. Stuttgart: Anker, 1999. Kt., 192 S., DM 19,80
- *Ulrich Gäbler (Hg.). *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., 656 S., 33 Abb., DM 158,-
- Ernst Gassmann. *John Wesley: Briefe und Tagebuch in Auswahl übersetzt mit 1. Erläuterungen; 2. Körperliche Phänomene*. Wetzikon: Henzelmann, 2000. Pb., 306 S., DM 28,-
- Johanna Geyer-Kordesch. *Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert: Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*. Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Bd. 13. Halle, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max Niemeyer Verlag, 2000. Pb., 300 S., 10 Abb., 136,-
- Philipp Matthäus Hahn. *Fingerzeig: Zur Dreieinigkeit und Versöhnung und andere Abhandlungen*. Metzingen: Franz, 1999. Ln., 160 S., DM 19,80
- Martin Jung. *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/3. Hg. Ulrich Gäbler; Gert Haendler; Joachim Rogge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000. Geb., 200 S. DM 38,-
- Karl Kalmbach. *Der feuerspeiende Berg: Aus der Geschichte der Liebenzeller Mission 1899-1999*. Lahr: VLM, 1999. Pb., 212 S., DM 9,80
- Karl Kalmbach. *Mit Gott von Mensch zu Mensch: Aus der Geschichte der Liebenzeller Mission 1899-1999*. Telos-Tb. 477. Lahr: VLM, 1999. Pb., 208 S., DM 11,80

- Das Kind in Pietismus und Aufklärung.* Hrsg. von Josef N. Neumann; Udo Sträter. Hallesche Forschungen, Bd. 5. Halle, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Max Niemeyer Verlag, 1999. Geb., 380 S., 11 Abb., DM 126,-
- Michael Klein. *Bankier der Barmherzigkeit: F. W. Raiffeisen; Das Leben des Genossenschaftsgründers in Texten und Bildern.* Neukirchen: AUSAAT, 1999. Tb., 80 S., DM 12,80
- Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika, Band V: 1777-1787.* Hrsg. von Hermann Wellenreuther. Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. III, Bd. 6. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. Ln., 1600 S., DM 680,-
- Dietmar Kruczek. *Theodor Fliedner: Mein Leben – für das Leben; Eine Biographie über den Gründer der Kaiserswerther Diakonie.* Neukirchen: AUSAAT, 1999. Tb., 144 S., DM 19,80
- Gerd Krumeich; Hartmut Lehmann, Hrsg., *„Gott mit uns“: Religion, Nation und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Ln., 304 S., DM 68,-
- Dietrich Meyer. *Zinzendorf und Herrnhut 1700-2000.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Pb., 160 S., DM 19,80
- Gottfried Michaelis. *Rudolf Hardt: Sein Wirken für Bethel.* Bielefeld: Luther, 1998. Pb., 176 S., DM 24,80
- Ursula Pasut. *Frauen in der Welt – Frauen in der Mission.* Holzgerlingen: Hänssler, 1999. Pb., 80 S., DM 9,95
- Praxis Pietatis: Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit; Festschrift für Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag.* Hrsg. von Hans-Jörg Nieden; Marcel Nieden. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1999. 287 S., DM 71,-
- Johannes Pritzkau. *Geschichte der Baptisten in Südrussland.* Lage: Logos, Pb., 197 S., DM 19,80
- Johann Friedrich Rock. *Wie ihn Gott geführt und auf die Wege der Inspiration gebracht habe: Autobiographische Schriften.* Hg. Ulf-Michael Schneider. Kleine Texte des Pietismus, Bd. 1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1999. Pb., 130 S., DM 16,80
- Gerhard Schäfer. *Dem Reich Gottes Bahn brechen: Gustav Werner (1809-1887); Briefe, Predigten, Schriften in Auswahl.* Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1999. Geb., XVI, 765 S., DM 146,50
- Ernst Schrupp. *Leben ist Begegnung: Erfahrungen, Erkenntnisse, Konsequenzen eines Zeitzeugen.* Wuppertal: R. Brockhaus, 1999. Tb., 160 S., DM 19,80

- Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Hrsg. von Erich Beyreuther. Bd. XI-XIV: *Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten*. Bd. XI, 1-2: *Erster Teil 1673-1700*. Halle 1700; Bd. XII, 1-2: *Zweiter Teil 1672-1700*. Halle 1701; Bd. XIII, 1-2: *Dritter Teil 1666-1699*. Halle 1702; Bd. XIV, 1-2: *Vierter Teil 1672-1701*. Halle 1702. Bd. XI, 1 mit einem Vorwort von Erich Beyreuther; Bd. XIV, 1 mit einem Nachwort von Dietrich Blaufuß. Reprint. Olms: Hildesheim u.a., 1999. Geb., VI*, XX, 1108 S.; IX*, VIII, 904 S.; VIII*, XII, 976 S.; 12*, VIII, 938 S., je Teilbd. DM 198,-
- Derek J. Tidball. *Reizwort Evangelikal: Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung*. Stuttgart: Anker, 1999. Pb., 400 S., DM 45,-
- Reginald Ward. *Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/7. Hg. Ulrich Gäbler; Gert Haendler; Joachim Rogge. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 2000. Geb., 230 S., DM 48,-
- Weg und Zeugnis: Dokumente und Texte der Bekenntnisgemeinschaften zur kirchlichen Zeitgeschichte 1980-1995*. Hrsg. von der Bekenntnisbewegung 'Kein anderes Evangelium'. Lahr: Johannes, 1998. Pb., 736 S., DM 39,80
- Im Zeichen der Krise: Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Hrsg. von Hartmut Lehmann; Anne-Charlott Trepp. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 152. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Geb., 645 S., 8 Abb., DM 132,-

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Gerhard Besier, Günter R. Schmidt, Hrsg. *Widerstehen und Erziehen im christlichen Glauben*. Festgabe für Gerhard Ringshausen zum 60. Geburtstag. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 365 S., DM 24,95

Der vorliegende Band ist als Festschrift zum 60. Geburtstag des Theologen und Religionspädagogen Gerhard Ringshausen konzipiert. Ringshausen ist als Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg tätig, aber auch in philosophischer und kirchenmusikalischer Hinsicht sehr aktiv. Von der Person Ringshausens her erklärt sich der ungeheure thematische Spannungsbogen dieses Sammelbandes. Neben einem exegetischen Aufsatz über Jesaja 56 bis 66 finden sich drei Beiträge zur Theodizee-Frage aus jeweils sehr unterschiedlicher Perspektive, fünf Beiträge zu Fragen der Religionspädagogik, ebenfalls mit sehr unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten, vier Beiträge zur Kirchengeschichte aus dem Bereich des nationalsozialistischen Widerstandes während und kurz nach dem zweiten Weltkrieg sowie ein abschließender Beitrag zu musikalischen und theologischen Motiven von Orgelvorspielen Johannes Brahms. Diese Vielfalt macht zugleich den Reiz und die Problematik dieses Sammelbandes aus. Leider hat der Leser nach der Lektüre keineswegs den von Schmidt und Besier im Vorwort geäußerten Eindruck, „dass inhaltliche Beziehungen zwischen den Beiträgen nicht nur durch die Person Gerhard Ringshausen gegeben sind“ (S. 12). Vielmehr stehen die einzelnen Artikel häufig ohne jeden inneren Zusammenhang nebeneinander.

Nun ist es nicht möglich, in einer Buchbesprechung jeden Artikel gesondert zu würdigen. von daher sollen einige exemplarische Schlaglichter auf einzelne Stärken und Schwächen dieser Festschrift als Ganzes geworfen werden.

1. In theologischer Hinsicht kann man sich häufig des Eindrucks nicht erwehren, dass zumindest viele der Autoren keineswegs aus evangelikaler Sicht schreiben. Schon in dem einleitenden Artikel von Peter Höffken mit exegetischen Anmerkungen zu Jesaja 56 bis 66 unter dem Titel „Das Jesajabuch als Oppositionsliteratur“ (S. 13-25) wird dies deutlich. Höffken stellt die in kritischen Kreisen weithin als übliche These eines Deuterjesaja (Kapitel 40 bis 55) und eines Tritojesaja (Kapitel 56 bis 66) nicht nur keinesfalls in Frage, sondern geht ganz selbstverständlich davon aus (S. 13). Die Buchwerdung des Buches Jesaja umfasste nach seiner Ansicht „einen Zeitraum von (zumindest) ca. 400 Jahren“ (S. 15). Manche der Probleme, denen sich Höffken in seinem Artikel widmet, entstehen gerade erst durch diese grundlegende Arbeitshypothese.

Ein zweites Beispiel zu diesem Themenbereich ist der Artikel „Gott in der Schule: Bildungstheoretische Überlegungen zum Religionsunterricht“ (S. 127-142) genannt. Unter diesem Thema setzt sich Heinz Schmidt mit der Frage auseinander, warum der schulische Religionsunterricht erhalten bleiben und nicht zugunsten eines allgemeinen Faches unter dem Titel „Ethik“ oder „Philosophie“ aufgegeben werden sollte. Schmidt betont dabei sehr deutlich, dass schulischer Religionsunterricht nicht auf Glauben zielt, sondern auf Bildung (S. 132). Wichtig ist er seiner Ansicht nach, weil gerade ein konfessionell gebundener Lehrer seinen Schülern seinen eigenen Glauben zeugnishaft nahe bringen könne (S. 133). Schmidt betont: „Glaube und Zeugnis sind Grundlage und Voraussetzung des Unterrichts, jedoch nicht sein Ziel“ (S. 133). In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass Schmidt selbst keineswegs von der Bibel als Norm ausgeht, sondern auch die Bibel selbst ist für ihn nur das „vom Geist Gottes gewirkte Glaubenszeugnis“ (S. 133). Diese Glaubenszeugnis muss in unsere Zeit übertragen werden. Dabei werden etwa „Dämonen“ zu Verhältnissen und Sachverhalten, „die unabänderlich und unkorrigierbar erscheinen, die Menschen knechten und zum Hass verführen, die Gewalt und Verzweiflung hervorrufen“ (S. 137f). – Man kann durchaus fragen, wie solche Aussagen in einem Buch des Hänssler-Verlages möglich sind.

2. Die unterschiedliche und stark fächerübergreifende Mischung der Artikel ist zugleich Stärke und Schwäche dieses Sammelbandes. Der Buchtitel selbst gibt diese Bandbreite zwar richtig wieder, ist aber erst nach der Lektüre wirklich verständlich. Wer sich dieses Buch mit einer pädagogischen Erwartung kauft, wird ebenso enttäuscht sein wie derjenige, der es sich etwa unter einem geschichtlichen Interesse an kirchlichen Entwicklungen unseres Jahrhunderts zulegt. Beide werden sehr interessante Artikel darin finden, aber aufgrund des fehlenden inneren Zusammenhangs mit der Mehrzahl der anderen Artikel nur wenig oder nichts anfangen können.

In diesem Kontext sollen drei Artikel genannt werden, deren Einordnung in den Sammelband am problematischsten zu sein scheint. Da ist zunächst der schon erwähnte und kaum inhaltlich in das Ganze einzuordnende Artikel von Höffken über Tritojesaja. Dann findet sich in dem Block der religionspädagogischen Themen ein Artikel von Günter R. Schmidt unter dem Titel „Ethisch-religiöse Bildung durch fachliche Kooperation“ (S. 143-163), der sowohl inhaltlich als auch stilistisch völlig aus dem Gesamtkonzept herauszufallen scheint. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er als Lexikonartikel geschrieben und verfasst wurde, da er ohne jede Einleitung und ohne jeden Schluss erscheint und im Wesentlichen aus Begriffsdefinitionen besteht. Und schließlich muss hier der musikgeschichtlich sicher hoch interessante Artikel von Hans Georg Bertram unter dem Titel „Geheimnisvoller Brahms: Versuch über die elf Choralvorspiele für Orgel op. 122“ (S. 256-279) genannt werden, der sich jeglichen Versuchs einer thematischen Einordnung in die Gesamtanlage des Buches verwehrt.

3. Stilistisch sind einige Artikel in einer Sprache abgefasst, die nur dem absoluten Insider verständlich sein können. Dies gilt in besonderer Weise für die drei Artikel

„Artistik des Scheiterns: Das ‚Endspiel‘ von Samuel Beckett und die Theodizeethematik“ von Werner Brändle (S. 43-60), „Wege zur Freiheit: Zur Interpretation eines Gedichtes von Dietrich Bonhoeffer auf dem Hintergrund der Philosophie Nietzsches“ (S. 61-76) und „Religiöse Sprechakte im Religionsunterricht der Sekundarstufe II – ein Werkstattbericht“ von Dirk Rölller (S. 98-116). Nur ein Beispiel dazu möchte ich herausgreifen. So schreibt Rölller: „Die Syntaktik der Fragen kann einen paradigmatischen Charakter einer Transzendenzbeziehung, angesichts derer man sich orientieren und identifizieren zu können glaubt, konnotieren“ (S. 99). Mühsen, so könnte man sich fragen, Texte mit wissenschaftlichem Anspruch eigentlich unverständlich sein?

Zusammenfassend muss man feststellen, dass der vorliegende Sammelband offensichtlich stärker auf den Jubilar und seine Interessengebiete als auf die Interessen des erwarteten Lesers ausgerichtet ist. Dies ist insbesondere deshalb schade, weil einzelne Artikel sehr interessante Aspekte bieten und die Gefahr besteht, dass sie in dem insgesamt viel zu uneinheitlichem Werk unbeachtet bleiben.

Hans-Georg Wüch

Uwe Birnstein. *Wenn Gottes Wort zur Waffe wird: Fundamentalismus in christlichen Gruppierungen*. GTB 1138, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. Pb., 144 S., DM 19,80

Der Begriff „Fundamentalismus“ ist bekanntlich immer wieder einmal gut für einen reißerisch aufgemachten Titel. Zumal dann, wenn er in Verbindung mit Aggression symbolisierenden Schlagworten wie „Waffe“, „Terror“, „Kampf“ oder „Kreuzzug“ daherkommt. Ganz in diesem Stil präsentiert sich auch die Schrift von U. Birnstein. In plakativem, polemischem Stil werden alle bekannten und bereits hinlänglich diskutierten Ressentiments gegen „evangelikales“ Christentum aufgeboten. In dem als „differenziert“ und „sachlich“ vorgestellten Buch ist mit Bezug auf Roland Werner, Ulrich Parzany, Wolfram Kopfermann, Bill Hybels u.a. gar von „fundamentalistischen Gurus“ die Rede, denen innerhalb der „Fundie“-Szene ikonenhafte Verehrung zuteil werde. Assoziationen mit den gefährlichen fernöstlichen Jugendsekten werden wach.

Auch die inhaltlichen Zuordnungen und vorgenommenen Kategorisierungen sind größtenteils oberflächlich und bisweilen falsch. Da wird beispielsweise die evangelikale Szene pauschal der Volkskirche gegenübergestellt und theologisch fragwürdige Blüten irgendwelcher Jugendkreise oder „freien Gemeinden“ zur allgemeinen Disposition bekenntnisorientierter Frömmigkeit erklärt.

Es scheint dem Autor völlig entgangen zu sein, dass der weitaus größte Teil der sog. „Evangelikalen“ der Volkskirche angehört und gerade in Süddeutschland, aber nicht nur hier, einen beträchtlichen Anteil an der Gesamtzahl der aktiven Kirchen-

mitglieder darstellt. Gerade in den Volkskirchengemeinden sind es doch in der Regel die von Birnstein an den Pranger gestellten pietistisch geprägten Gläubigen, die sich vor Ort überhaupt noch kirchlich engagieren und – motiviert vom Motiv echter christlicher Nächstenliebe – hervorragende aufopferungsvolle sozial-diakonische Arbeit leisten. Hier stünde Fingerzeigern wie Birnstein eine gehörige Portion weniger Arroganz gut an.

Der sich selbst als „liberal“-gläubig bezeichnende und scheinbar volkskirchenbegeisterte Autor muss sich in diesem Zusammenhang die Frage stellen lassen, was er denn gegen den allgemeinen Trend von Entkirchlichung, Werteverlust und zunehmender sozialer Brutalisierung der Gesellschaft zu tun pflegt. Mit Pamphleten im Stil der „Bild“-Zeitung gegen engagiertes Christentum wird er seiner geliebten liberalen Volkskirche, deren steuerzahlende Mitglieder zu zigtausenden davonlaufen, ganz sicher nicht das daraus resultierende und allorts bejammerte Desaster abzuwenden helfen.

Überhaupt fragt sich der Leser, welche Alternativen Birnstein präferiert. Sollte etwa die Erfahrung des „ersten Geschlechtsverkehrs“, den eine zu Wort kommende „liberale“ Pastorin als ihr „eigentliches Damaskuserlebnis“ darstellt, bei welchem sie sich „Gott so nah wie noch nie gefühlt“ habe, als Alternative zu einer persönlichen Hinwendung zum christlichen Glauben und der befreienden Erfahrung der Vergebung von Schuld darstellen? Jeder, der die Inhalte und Grundwerte des christlichen Glaubens auch nur annähernd kennt, wird derartige Aussagen schlicht als geschmacklose Provokation empfinden. Hier ist der Verfasser bei sicherlich mancher berechtigter Kritik gegen christlich verbrämte Prüderie und Leibverachtung, bis hin zur pauschalen Verteufelung von Sexualität in manchen Kreisen, weit über das Ziel hinaus geschossen. In diesem Zusammenhang darf ruhig auch einmal darauf hingewiesen werden, dass leibfeindliche Missdeutungen christlicher Sexualethik wesentlich Ausfluss einer über viele Jahrhunderte staatskirchlich geprägten religiös motivierten Rigoristik und Leibfeindlichkeit sind.

Anfragen und konstruktive Kritik sind auch an die Methodik „evangelikaler“ Evangeliumsvermittlung, etwa von Pro Christ oder Willow Creek nicht nur gestattet, sondern durchaus notwendig. Keine Methode ist das Nonplusultra. Jede Methode stellt *eine*, zudem zeitlich bedingte Möglichkeit von vielen bei der Evangeliumsvermittlung dar. Aber erstaunlicherweise werden gerade Aktionen wie „Pro Christ“ oder die Veranstaltungen von Willow Creek nicht nur von „Evangelikalen“ in Volks- und Freikirchen, sondern auch von weiten Teilen „nichtevangelikaler“ Vertreter begrüßt und unterstützt.

Viele kirchendistanzierte Menschen suchen nach verbindlichen Werten und authentischer geistlicher Orientierung. Sie wenden sich enttäuscht von einer Volkskirche ab, deren liberales Personal in eher libertinistischer Weise das Evangelium in seinen zentralen heilsbezogenen Aussagen annulliert und auf Kanzeln und Synoden die Inhalte der Bibel bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Von Authentizität christlichen Glaubens kann da vielfach wohl keine Rede mehr sein. Demgegenüber wenden sich

suchende Menschen mit Freuden Gemeinden zu, in denen das Evangelium ohne scheinbar „liberale“ Entstellungen verkündigt, authentisch gelebt und der Gottesdienst zeitgemäß gestaltet wird. Dabei spielt es eine untergeordnete Rolle, ob diese Gemeinden volks- oder freikirchlich organisiert sind.

Menschliches Scheitern und Versagen werden wir überall finden – übrigens auch in der von Birnstein hochgepriesenen liberalen Volkskirche. Um so wichtiger wird es gerade in unseren Tagen sein, die Botschaft der Reformation von der befreienden Rechtfertigung des Sünders (nicht aber der Sünde) aus Glauben und Gnaden deutlich hörbar zu bezeugen und die Menschen aktiv zum Glauben an Jesus einzuladen.

Markus Liebelt

2 . Homiletik

Rolf-Dieter Wiedenmann. *Der Rhetorik-Trainer: Reden lernen für Gemeinde und Beruf*. Mit Beiträgen von Horst Schwinkendorf und Hanno Herzler. Wuppertal: R. Brockhaus; Wetzlar: ERF, 1999, 142 S., DM 19,80

Wer mit dem Rezensenten darunter leidet, dass die „wichtigste Botschaft aller Zeiten“ oft allzu unkommunikativ verkündet wird, freut sich über Hilfen zur guten Rede. R. D. Wiedenmann, Rundfunkredakteur beim ERF, hat ein ausgesprochen praktisches Rhetorikbüchlein vorgelegt. Nach einer kurzen Überlegung zur Sprache als Gabe Gottes, geht es sogleich in knappen Kapiteln um Blickkontakt, Redebeginn, Körperhaltung, Mimik, Stimme, Sprechgewohnheiten, Bewegung und Standort des Redners (S. 15-40). Ein Test zur Überprüfung der eigenen Rhetorik schließt sich an (S. 41-72), bevor einige Grundregeln des Sprechens und der Betonung geboten werden (S. 74-81). Danach werden Einzelaspekte vertieft: Die Überwindung der Sprechangst (S. 82ff) und die Gliederung einer Rede (S. 94ff). Besonders wertvoll sind die praktischen Übungen für die Stimme, die Horst Schwinkendorf dem Bändchen beige-steuert hat (S. 102-118). Den Schluss bildet ein von Hanno Herzler verfasstes Kapitel zur Predigt (S. 119-141).

Das Buch ist eher pragmatisch angelegt und verzichtet weitgehend auf praktisch-theologische Erwägungen. Die Einbeziehung von Rhetorik in die Verkündigungspraxis der Kirche ist ja spätestens seit Kant und Barth durchaus umstritten. Und erst die empirische Wende der Praktischen Theologie in den sechziger Jahren hat hier eine Änderung gebracht (freilich teilweise nicht ohne auf der anderen Seite vom Pferd herunter zu fallen). An sich finden sich bei Wiedenmann Ansätze, die sich zu einer theologischen Begründung der Einbeziehung von Rhetorik in die Verkündigungspraxis der Gemeinde angeboten hätten: so hätte sich S. 13f („Sprache als Gabe Gottes“) eine schöpfungstheologische Begründung angeboten; und die S. 84 erwähnte „Liebe zum Publikum“ hätte Gelegenheit zu einer pneumatologischen Begründung

(und Begrenzung) der Rhetorik gegeben. Nicht unwesentlich ist ja, dass der Manipulationsgefahr der Redekunst gewehrt wird und deutlich bleibt, wie sich in der Verkündigung der Kirche die Alleinwirksamkeit Gottes hinsichtlich geistlicher Wirkung einerseits und dienende Liebesmühe andererseits zueinander verhalten sollen. Sätze wie: „Wie Sie sich geben und wie Sie reden, ist für Ihr Publikum meistens wichtiger als das, was Sie sagen!“ (S. 19), zeigen die Notwendigkeit theologischer Reflexion ebenso wie das Postulat: „Die Bedürfnisse der Zuhörer müssen ... immer die Grundlage Ihrer rednerischen Aktivitäten bilden!“ (S. 21). Und wenn Wiedenmann die Glaubwürdigkeit des Redners als rhetorisches Ziel benennt (S. 23), ist dies kommunikativ zwar wichtig und richtig, wird sich aber nicht allein durch rhetorische Mittel erzielen lassen, sondern bedarf einiger ergänzender Gedanken über das Rednerethos und den Redeinhalt.

Insgesamt aber wird dieses praktische Buch mit seinen vielen konkreten Hilfen dazu beitragen können, dass Predigt und Rede im gemeindlichen Kontext offenere Ohren finden. Ob es zu offenen Herzen kommt, liegt jenseits der Macht des Redners und seiner Liebesmühe um den Hörer. Ich, jedenfalls, werde das Büchlein meinen Studenten empfehlen.

Helge Stadelmann

3. Gemeindebau

Charles W. Colson. *Die Gemeinde als Selbstbedienungsladen zum Glück: Zurück zur Gemeinde als Leib Christi*. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. Pb., 480 S., DM 36,95

Charles W. Colson, ehemaliger Präsidentenberater Nixons, legt mit dem vorliegenden Buch eine umfangreiche Untersuchung über den Zustand heutiger Gemeinden vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Entwicklungen unserer Zeit dar. Auch wenn Colson dabei natürlich die amerikanische Situation vor Augen hat, lassen sich seine Aussagen durchaus auf Deutschland und Europa übertragen und anwenden.

Zunächst fragt Colson nach dem Wesen der Kirche/Gemeinde („Was ist Kirche“, S. 7ff). Gemeinde, so macht Colson deutlich, ist vor allem Gemeinschaft der Heiligen, „die Gott auserwählt hat, um auf das kommende Reich hinzuweisen“ (S. 126). Viele Christen haben dagegen vor dem Hintergrund eines zunehmenden radikalen Individualismus ein sehr „individuelles Glaubenssystem“ (S. 30). Der Kirche gelingt es offensichtlich nicht, ihre Mitglieder „zu Verbindlichkeit und Opferbereitschaft zu führen“ (S. 29). Stattdessen wird von der Kirche erwartet, die eigenen Bedürfnisse nach Gemeinschaft zu befriedigend. Colson nennt dies eine „McChurch-Mentalität“ (S. 37), durch welche die Botschaft häufig verwässert und der ureigenste Charakter der Kirche verändert wird (S. 41f).

Colson will damit nicht das Bemühen mancher Kirchengemeinden, die gute Nachricht von Jesus Christus auf eine ansprechende Art und Weise kirchenfernen Menschen nahe zu bringen, kritisieren. Ausdrücklich betont er, dass nach seiner Ansicht „viele Gemeinden, wie Willow Creek [...] das richtige Maß gefunden“ haben (S. 44). Auch ist ihm jede konfessionelle Enge fremd. Colson geht im Gegenteil davon aus, dass eine richtig verstandene Rückbesinnung auf das eigentliche Wesen der Kirche zu einer großen Offenheit für andere Glaubensstile und Konfessionen führen wird. Ausdrücklich wendet er sich gegen die „Sünde der Anmaßung“, die nur die eigene Sichtweise oder kirchliche Tradition als richtig ansieht (S. 85). Colson fordert „Einheitlichkeit innerhalb der Einzelgemeinde, aber Einheit in Vielfalt im Leib Christi oder der allumfassenden Gemeinde von Jesus“ (S. 102).

Nach dieser grundlegenden Untersuchung des Wesens von Kirche/Gemeinde wendet sich Colson dem Auftrag der Kirche zu, „Kirche gegen die Welt“ zu sein (S. 149ff). Kirche hat die Aufgabe, in dieser Welt für die Wahrheit Gottes einzustehen. Gerade angesichts einer zunehmenden Beliebigkeit von Werten (Stichwort „Relativismus“, S. 173) ist es wichtig, für Gottes Wahrheit einzustehen (S. 188f). In diesem Zusammenhang fordert Colson, den Begriff „Fundamentalismus“ nicht zu scheuen, sondern positiv in Beschlag zu nehmen (S. 191).

Nach dieser Untersuchung der grundsätzlichen Aufgabe von Kirche wendet sich Colson im dritten Teil seines Buches den einzelnen Bereichen zu, in denen dieser Auftrag konkret sichtbar wird („Kirche in der Welt“, S. 297ff). Er betont dabei, dass Evangelisation nur ein Teil des kirchlichen Auftrages ist. Der Missionsauftrag Jesu lautet, Menschen zu „Jüngern“ zu machen. Das bedeutet, dass Christen in allen Lebensbereichen eine biblisch begründete Weltsicht entwickeln müssen (S. 300). Ein solcher Prozess ist ein lebenslanger Prozess (S. 301). Schulung und geistliche Zurüstung gehören daher wesentlich zum Auftrag der Kirche.

Im Blick auf die geistlichen Leiter der Gemeinde hält Colson es für unbedingt wichtig, dass sie ihren Auftrag als eine Berufung zur Dienerschaft sehen. Colson verwendet dafür den Begriff „Dienende Leiterschaft“ (S. 330). Ziel der Zurüstung von Gemeinde muss es immer sein, Christen dabei zu helfen, Zeugen zu sein und nicht nur Zeugnis abzulegen (S. 350f). Colson zitiert Franziskus von Assisi mit den Worten „Predigt das Evangelium zu jeder Zeit; wenn nötig mit Worten“ (S. 351). Leben und Wort müssen daher miteinander übereinstimmen und einander unterstützen (S. 352).

Das Buch selbst ist gut zu lesen, auch wenn manche Längen nicht unbedingt erforderlich wären. Mehrfach bestehen z.B. ganze Kapitel aus beispielhaften Geschichten der nahen und fernerer (Kirchen-) Geschichte. Nicht immer wären sie in dieser Ausführlichkeit notwendig. Trotzdem handelt es sich um ein durchaus empfehlenswertes Buch, das an vielen Stellen im guten Sinne nachdenklich macht und zur Anwendung in der eigenen Lebenspraxis herausfordert.

Hans-Georg Wüch

Gerhard Linn, Hrsg. *Schritte der Hoffnung: Missionarische Gemeindeinitiativen*. Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Kirche der Union; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. 254 S., DM 29,80

Mehr als andere volkswirtschaftliche Zusammenschlüsse innerhalb der EKD hat sich die Evangelische Kirche der Union in den letzten Jahren mit den Konsequenzen des zu Ende gehenden Konstantinischen Zeitalters beschäftigt (vgl. W. Hüffmeier, Hrsg., *Modell Volkskirche*, Bielefeld 1995; vgl. auch die EKV-Tagung zum Thema „Der Dienst der öffentlichen Verkündigung in einer missionarischen Situation“ vom Juni 1996). Nun hat Gerhard Linn im Auftrag der EKV den vorliegenden Sammelband über missionarische Gemeindeinitiativen vorgelegt, um Anregungen und Modelle zum Einladen, Einbeziehen und Erreichen kirchenferner oder in kirchlicher Halbdistanz lebender Mitmenschen zu bieten.

Nach zwei theologisch-konzeptionellen Beiträgen von Heino Falcke (S. 15-32) und Rolf Heinrich (S. 33-44) werden zunächst vier Beispiele für das Hingehen zu den entkirchlichten Zeitgenossen geboten (S. 45-68): zwei Beispiele für Hausbesuchsaktionen und zwei über Erfahrungen mit Kirchencafés. In einem weiteren Abschnitt soll gezeigt werden, wie das Evangelium in verschiedene Lebensbereiche hineingetragen werden soll (S. 69-100). Geschildert wird in diesem Zusammenhang sozialpolitisches kirchliches Engagement, zwei City-Kirchen-Experimente (u.a. unter dem Motto „Der Herr ist mein Wirt“) sowie das Wort zum Sonntag in der Lokalzeitung. Ein dritter Abschnitt ist einer Reihe von Versuchen gewidmet, zeitgemäße Gottesdienste zu gestalten (S. 101-149). In einem weiteren Abschnitt geht es um das Erreichen der Verwundeten in der Gesellschaft (S. 150-174): der Obdachlosen, der Innenstadt-Szene, der Behinderten sowie ‚rechter‘ Jugendlicher. Der fünfte Abschnitt stellt Modelle des Lernens in der Gemeinde vor (S. 175-192): Bibelstunde für Anfänger, Zurüstung Ehrenamtlicher für Kirchenführungen, für Öffentlichkeitsarbeit sowie Glaubensseminare auf Kirchenkreisebene. Der sechste Abschnitt erzählt vier Beispiele von kirchlichen Straßenfesten (S. 193-206). Und schließlich werden „Grenzüberschreitungen“ thematisiert (S. 207-242): ein Beispiel aus Schweden, ein Gospel-Chor-Projekt, das Beispiel einer offenen Erwachsenenarbeit sowie zwei Beispiele für ökumenische Zusammenarbeit in der ostdeutschen Diaspora. Überhaupt stammt ein nicht geringer Teil der Beispiele aus den neuen Bundesländern. Ein Anhang mit einer Adressenliste der Autoren sowie dem Abdruck einer EKV-Arbeitshilfe für Presbyterien zum Dienst der Verkündigung in einer missionarischen Situation aus dem Jahr 1996 beschließt das Buch.

Viele Beispiele in dem Sammelband können aufgrund ihrer konkreten Schilderungen anregend wirken. Grundproblem ist das nahezu uferlose Verständnis dessen, was alles „evangelistisch“ bzw. „missionarisch“ sein soll. Vom Evangelisationsgottesdienst (S. 131ff) bis zur sozialpolitischen Ruhrpott-Aktion, die auch von der PDS hätte initiiert sein können (S. 69ff: „Wider den Terror der Ökonomie“) – es gibt scheinbar keine kirchliche Aktivität, die nicht mit dem Etikett des Missionarischen

versehen werden könnte. Aus evangelikaler Sicht ist anzumerken, dass in den wenigsten Beiträgen deutlich wird, inwiefern zum Glauben an das rechtfertigende und damit rettende Evangelium gerufen wird – und was dieses Evangelium im Kern bedeutet. Manches lässt sich als eine Art Prä-Evangelisation einordnen, anderes scheint noch nicht einmal an diesen Prä-Status heranzureichen, weil die gezielte Hinführung auf die glaubensweckende und Sünder errettende Kommunikation des Evangeliums nicht erkennbar wird. Dieses Problem zeigt sich bereits in den beiden einleitenden konzeptionellen Beiträgen.

Andererseits gibt es eine Reihe auch evangelistisch durchaus beachtenswerter Beiträge. Ich nenne hier vor allem: Hans-Hermann Pompe „Lebenszeichen: Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte“ (S. 131ff), Rasmus Bertram „So ging's nicht weiter“ (S. 114ff), Stephan Kunkel „Du sollst den Feiertag heiligen: Das dritte Gebot als Herausforderung zu einer lebendigen Gottesdienstgestaltung“ (S. 123ff), Monika Deitenbeck-Goseberg „Der Obdachlosenfreundeskreis in Lüdenscheid“ (S. 150ff), Heidmarie Bell „Integration von Menschen mit Behinderungen“ (S. 162ff), Valerie Hamra und Beatrix Mattner „Eine ‚Bibelstunde für Anfänger‘“ (S. 175ff), Anneliese Kaminski „Seminare für Ehrenamtliche“ (S. 188) und Hanns-Peter Giering „Gospel Chor – die Botschaft trifft sich mit den Menschen“ (S. 216ff).

Inzwischen hat sich die Synode der EKD mit dem Thema Evangelisation befasst. Man möchte der Kirchenschwund eine missionarische Offensive entgegensetzen. Zu wünschen bleibt für die EKV wie auch die gesamte EKD, dass man angesichts der vielen – um es in biblischer Diktion zu sagen – in ihren Sünden unter dem Gericht Gottes stehenden und verlorenen Menschen zu einer intensiveren Besinnung auf den Kern des Evangeliums kommt und von daher zu einer weiteren Schärfung der Begriffe Evangelisation und Mission kommt. Daraus könnte dann noch gezielteres evangelistisch-missionarisches Handeln folgen.

Helge Stadelmann

Joost Reinke; Jürgen Tischler. *Dynamisch leiten: Entwurf eines freikirchlichen Leitungsverständnisses*. Missiologica Evangelica, Band 10. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1998. 122 S., DM 29,80

Als Pastoren im Bund Evang.-Freikirchl. Gemeinden legen Joost Reinke und Jürgen Tischler ihre Untersuchungen zum Thema *Leitung* im freikirchlichen Kontext vor. Reinkes Beitrag „Neue Leiter braucht das Land.“ (S. 9-54) ist eine überarbeitete Fassung seiner Examensarbeit am Theologischen Seminar von 1991 und Tischlers Beitrag „Dynamische Leitungsstrukturen“ stellt seine überarbeitete Vikariatsarbeit von 1996 dar. Der Untertitel „Entwurf *eines* freikirchlichen Leitungsverständnisses“ ist m. E. etwas irreführend, weil sich der Leser aufgrund des Titels auf eine gemeinsame Arbeit zweier Theologen zu einem wichtigen ekklesiologischen Thema freuen

könnte, aber zwei separate Arbeiten präsentiert bekommt, die zudem nicht durch eine gemeinsame Einleitung oder ein anderes verbindendes Element zusammengefügt sind. Das Vorwort beschränkt sich auf eine Vorstellung der beiden Autoren. Zum schnellen Überblick dient das Inhaltsverzeichnis, das sich auf die erste und zweite Stufe der Dezimalgliederung beschränkt. Die ausführliche Gliederung geht bis zur fünften Stufe, wobei hier versehentlich die dritte nicht abgedruckt wurde. Beide Arbeiten werden durch Literaturverzeichnisse abgeschlossen. Die Stoßrichtung beider Autoren ist eine ähnliche, nämlich effektivere Leitungsstrukturen für Gemeinden zu entwickeln, wobei kaum inhaltliche Überschneidungen vorkommen. Grundsätzlich gehen sie davon aus, dass biblische Leitungsstrukturen nicht einfach zu kopieren seien. Heutige Leitungsstrukturen sollten an die biblischen angelehnt sein und dem Auftrag der Gemeinde dienen, aber auch der jeweiligen aktuellen Situation angepasst werden.

In seinem Beitrag versucht Joost Reinke Erkenntnisse aus der säkularen Managementforschung für die Arbeit in der christlichen Gemeinde furchtbar zu machen. Nach einer kurzen Darstellung von säkularen Führungstheorien, -techniken und -taktiken geht Reinke auf das biblische Leitbild zur Leitung ein, indem er zunächst die frühchristlichen Leitungsfunktionen beschreibt und dann einige neutestamentliche Theologien auf die Leitungsfrage hin beleuchtet. Bevor er schließlich „Folgerungen und Grundlagen zu einer Evangelisch-freikirchlichen Theologie der Leitung“ entwickelt, widmet er sich heutigen christlichen Ansätzen zum Thema Leitung. Reinke stellt fest, dass christliche Leiter bereits implizit und explizit mit Managementmethoden arbeiten, macht aber auch deutlich, dass christliche Leiterschaft und säkulares Management nicht identisch sind. Er will einige theologische Koordinaten von Leitung aufzeigen, die dann flexibel in die jeweilige Gemeindesituation eingepasst werden können. Reinke bezweifelt, dass heutige Pastoren genug Anleitung zur Leitung erhalten und fordert eine Gemeindekybernetik, die den Mankos der Leiterschaft in heutigen christlichen Gemeinden begegnet.

Jürgen Tischler will zu den Konstanten und Variablen gemeindlicher Leitungsstrukturen gelangen. Zunächst erarbeitet Tischler Skizzen von Leitungsstrukturen aus dem Alten und Neuen Testament. Dann wendet er sich Leitungsstrukturen im deutschen Baptismus zu, wobei er geschichtliche Standpunkte und aktuelle empirische Befunde berücksichtigt. Nach einer Darstellung christlicher und säkularer Leitungsmodelle sowie gemeindlicher und gesellschaftliche Einflüsse auf Leitungsstrukturen macht Tischler praktische Vorschläge, wie die Leitung einer Gemeinde effektiver geschehen kann. Sieben Thesen zu dynamischen Leitungsstrukturen beenden seinen Beitrag. Tischler sieht den Gegensatz zur säkularen Leitung besonders im Dienstcharakter christlicher Leitung und den Einfluss des Heiligen Geistes auf dieselbe. Dynamische Leitungsstrukturen seien gemeinschaftsfördernd und transparent. Sie bewegten sich flexibel zwischen Kongregationalismus und Presbyterialismus,

füllten biblische Leitungsbegriffe mit Leben und nähmen gesellschaftliche Entwicklungen als Chance für das Evangelium wahr.

Gunnar Berchner

Detmar Scheunemann. *Wo Gottes Feuer brennt: Elemente der Erweckung*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1999, Tb., 174 S., DM 24,80

Der Autor: von 1957 bis 1989 in Indonesien, theologischer Lehrer und Rektor des Bibelinstituts Batu; dann Studienleiter in Korntal; seit 1997 im internationalen Lehrdienst von WEC International. – Indonesien ist die größte Muslimumnation der Welt. In Europa kam das Land in den letzten Jahren immer wieder wegen Erdbeben, eklatanter Menschenrechtsverletzungen und Christenverfolgungen in die Schlagzeilen; selbst der deutsche Bundestag befasste sich damit. 1996 und 1997 wurden fast 400 Kirchen zerstört. Die Generäle Indonesiens verwüsteten Ost-Timor 1999, um die Verselbständigung dieses 1976 annektierten (vorher portugiesischen) Gebietes zu verhindern (vgl. John G. Taylor, *East Timor: The Price of Freedom*, Zed Books 1999).

Scheunemann enthält sich jeder Kritik staatlicher Stellen. Er erzählt viele erstaunliche (meist undatierte) Begebenheiten, in denen Gottes Eingreifen in den Erweckungsgebieten Indonesien, China und Ostafrika deutlich wird. Sein Gesamtanliegen ist nicht ein historisches Berichten von Erweckungen und Verfolgungen, sondern unsere eigene Herausforderung hin zu intensiverem geistlichem Leben. Leiden und Verfolgung benutzte Gott zur Ausbreitung und Vertiefung des Glaubenslebens der ersten Gemeinde – diese Erfahrung wird auch in den Erweckungsgebieten gemacht. (Hinweis: Die Erweckung in Indonesien hatte Auswirkungen in allen Kontinenten, bereits in ihrer frühen Phase auch in Deutschland, vgl. Sven Findeisen, „Studienarbeit im Übergang“, FS Krelingen 1998, S. 17).

Zwischen den Berichten, in der Mitte des Buches, sucht Scheunemann die neutestamentliche Lehre von den Gnadengaben zu entfalten. Dabei werden Hierarchisierung, Nummerierung und Systematisierung der Gnadengaben abgelehnt (S. 132), jedoch eine Liste „aller“ 21 (!) Gnadengaben aufgestellt (S. 70f.). Jeder Christ habe hiervon mindestens eine, die im gehorsamen Dienst entdeckt (S. 72) und durch Hirten der Gemeinde bestätigt werden soll (S. 82). Gabenlehre und Erfahrungsberichte hätten besser stärker miteinander verzahnt werden sollen. In den letzteren betont Scheunemann neben den Wirkungen einzelner Gaben die Arbeit in Teams (mit regionalen und inhaltlichen Schwerpunkten: Diakonie, Evangelisation, Befreiung von okkulten Bindungen, Seelsorge; Frauen-, Kinder-, Jugendteams) und das Priestertum aller Gläubigen. Scheunemann nimmt, gemäßigt-charismatisch, gegen den territorialen geistlichen Kampf und gegen die Notwendigkeit des Sprachengebets Stellung (S. 140).

Starke Anfragen habe ich an einem zentralen Punkt, nämlich Scheunemanns Rede vom Zusammenkommen von Wort und Geist, als ob es ein Wort Gottes gäbe, das nicht Träger des Heiligen Geistes wäre. Die angeführte Schriftauslegung (S. 138f.) kann das Zusammenkommen beider nicht belegen, nur ihr Zusammensein! – Unverständlich ist mir ein Automatismus wie dieser: „Je heftiger die Verfolgung, desto größer die Erweckung – und umgekehrt leider auch“ (S. 63). Fraglich scheint mir auch die These, das volle Spektrum der Gnadengaben sei erst im 20. Jahrhundert wieder entdeckt worden (S. 70). Ich bin gleichwohl dankbar für dieses leicht zu lesende Buch: die Erfahrungsberichte sind sehr glaubensstärkend, und Scheunemann hat einen scharfen Blick für die christliche Heiligung im Alltag. Nur die Sünde, die mangelnde Auslieferungsbereitschaft unseres Ichs macht uns geistlich wirkungslos; nur das Blut Jesu kann uns retten. Heilsam ist seine Sicht vom Verhältnis von Gabe und Geber: „Die Gaben sind nicht in erster Linie das, was ich zu tun vermag, sondern was der Herr Jesus zu tun vermag in mir und durch mich“ (S. 82).

Stefan Felber

Wolfgang Simson. *Häuser, die die Welt verändern: Wenn Kirchenhäuser zu Hauskirchen werden*. Emmelsbüll: C&P; Rothrist: Koinonia, 1999. 351 S., DM 29,80

In einer theologischen Zeitschrift ist es nicht einfach, dieses Buch zu besprechen. Sein Anspruch ist kein theologischer. Es ist das Plädoyer eines Visionärs, das aus der Überzeugung lebt, „einen Teil dessen wiederzugeben, was der Geist den Gemeinden heute sagt“ (S. 7) und immer wieder mit quasi-prophetischer Attitüde die eigenen Aussagen als Teil des aktuellen Wehens des Geistes Gottes bewirbt (S. 7, 49f, 125, 128, 152, 155, 160, 211 u.ö.). Das Buch ist mehr die Niederschrift eines ekklesiologischen Traums, als die ekklesiologische Studie eines Gemeindebaumodells. Teils fehlt der stringente Gedankengang und die Disziplin der Argumentation. Predigtartig werden einzelne Gedanken und Impulse ausgebreitet. Die Kapitel geraten so teils zu Anthologien von kreativen Ideen, geistlichen Einsichten, subjektiven Erlebnissen und kühnen Prognosen. Auf die Hälfte des Umfangs gekürzt, könnte dieses Buch seine Botschaft möglicherweise effektiver vermitteln. Eine alle fehlenden Belege hinterfragende, Behauptungen auf ihre Argumentationsbasis prüfende, Ideen auf ihre exegetische oder historische Belegbarkeit abklopfende Rezension würde umfangmäßig zumindest Aufsatzstärke erfordern. Sie müsste zu einem Akt literarischer Traumanalyse geraten. Dazu ist das *Jahrbuch für evangelikale Theologie* aber nicht der geeignete Ort.

So müssen wenige Hinweise genügen. Simson ist überzeugt, dass Kirche, wie wir sie kennen, Kirche, wie Gott sie will, verhindert (S. 7). Seit Konstantin zeige sich Kirche nach dem „Kathegogen-Modell“ (= Mixtur aus Synagoge und Kathedrale). Simson ruft zurück zum Hauskirchen-Modell des Anfangs und sieht darin – unter

Berufung auf Erfahrungen in China und in der Zwei-Drittel-Welt – ein explosives Wachstumspotential. Vom Ansatz her möchte Simson tatsächlich zurück zu den neutestamentlichen Wurzeln der Kirche. Fraglich ist jedoch, ob er exegetisch und historisch die Anfänge der apostolischen und frühkirchlichen Zeit zutreffend beschreibt. Wesentlich ist ihm die Wiedereinführung des „fünffältigen Dienstes“, d.h. die Installation von überörtlich agierenden Aposteln, Propheten, Evangelisten, Lehrern und lokalen Ältesten. Dem Essen und einem locker-sozialen Gewusel der hauskirchlichen Binnenstruktur kommt zentrale Bedeutung zu. Die Predigt wird entschieden zurückgedrängt zugunsten des spontanen Lehrgesprächs (wobei vieles an die Thesen von David Norrington erinnert). Je nach Kultur könne die „Inkarnation“ (?) des neutestamentlichen Hauskirchenmodells durchaus etwas unterschiedlich aussehen – von „Kontextualisierung“ möchte Simson lieber nicht reden. Überhaupt möchte der Autor die Dinge lieber kreativ unkonventionell angehen, als sich allzu strukturiert festzulegen. Von dem heute ebenfalls stark von sich reden machenden „Zellgemeinde“-Modell, das in der Regel auch mit dem Anspruch propagiert wird, das augenblicklich vom Heiligen Geist global gewollte Kirchenmodell zu sein, grenzt sich Simson ausdrücklich ab (S. 159ff). Gegenüber dem „Kathegogen-Modell“ sei es zwar der halbe Weg in die richtige Richtung; doch sei es noch immer von zu viel planerischem Strukturieren bestimmt und weise den Hauszellen nur eine ergänzende Funktion zu den gesamtgemeindlichen Feiertagesdiensten zu. Damit will Simson brechen.

Obwohl das Buch aufgrund seines eher visionären Trommelns und Pfeifens kaum als Grundlage streng praktisch-theologischen Nachdenkens über das Hauskirchenmodell gelten kann, sollte nicht übersehen werden, dass sich für die Praktische Theologie die Reflexion eines hauskirchlichen Gemeindebaumodells durchaus lohnt. Nicht ohne Grund hat der für seinen Exkurs über Hauskirchen in seinem EKK-Kommentar zum Philemonbrief bekannte Peter Stuhlmacher schon in den 80er Jahren geschrieben: „Wo immer wir können, müssen wir kirchliche Arbeit auf die Ebene von Hausgemeinden zurückführen, müssen diese Kleingemeinden so stark und frei wie möglich machen und von dieser Basis her unsere volksmissionarischen Aufgaben bedenken. Paulus ruft uns aus großkirchlichen Zwängen und Träumen zurück zu den wesentlichen Ursprüngen kirchlichen Lebens. Sie liegen in Haus- und Bekenntnisgemeinden“ (in E. Adomeit, Hrsg., *Das Haus der lebendigen Steine*, Neukirchen-Vluyn 1987, S. 42). Und Wolfgang Simson ist sicher Recht zu geben, wenn er immer wieder darauf hinweist, dass in vom Islam dominierten und von Christenverfolgungen bestimmten Gebieten dieser Welt Hauskirchen das vielleicht einzige verheißungsvolle Gemeindebau-Modell der Zukunft sein könnte. Es lohnt sich jedenfalls, am Ende der konstantinischen Epoche auch die Reflexion über Hauskirchen, die das ekklesiologische Erfolgsmodell des Anfangs waren, in das ekklesiologische Nachdenken einzubeziehen. Simsons Buch kann – in Prüfung und Widerspruch – dazu manche Anregung geben.

Helge Stadelmann

Immer wieder finden sich Gemeinden in den U.S.A., die den bestfunktionierenden Weg zu Gemeindegrowth gefunden haben und sich nun anschicken, ihr Modell weltweit zu exportieren. Larry Stockstill, Absolvent der Oral-Roberts-Universität, und sein *Bethany World Prayer Center* in Baton Rouge haben in den 90er Jahren ihre Gemeinde in Anlehnung an Yonggi Chos und Ralph Neighbours Zellgruppen-gemeinden sowie entsprechend strukturierter Großgemeinden in einer Reihe von Metropolen der Zwei-Drittel-Welt zu einer Zellgemeinde umgewandelt. Stockstill ist überzeugt, dass der Geist Gottes nicht nur ihm eine prophetische Schau für Zellgemeinden gegeben habe, sondern dass der Geist weltweit Veränderungen der Kirchen in diese Richtung will. Es stünden in Amerika sowohl die große Erweckung, als auch Verfolgungszeiten bevor (S. 18ff. 26ff. 41). Schnell wachsende Zellgruppen-gemeinden könnten flexiblen Auffangraum und zugleich durch ihre Zellstruktur auffälligen Schutzraum bieten. Ein organisatorisch begabter Hauptpastor hat die Umstrukturierung geschafft. Nun findet im großen Sonntagsgottesdienst nur noch die gemeinsame erhebende Feier statt; im übrigen hat sich das Gemeindeleben in die Zellgruppen verlagert, die stadtteilweise organisiert und von einem Stadtteilpastor und seinem Stadtteilbüro betreut sind. Zellgemeinden legen Wert darauf, die „Programm-Gemeinde“ mit ihren vielerlei Kreisen zu ersetzen. Basisprinzip des Gemeindelebens sind die Zellen, die aus zwölf Personen, einem Leiter und einem Co-Leiter bestehen. In ihnen findet Evangelisation sowie der geistliche Aufbau der einzelnen statt. Dabei steht Evangelisation und die Vorbereitung darauf stark im Vordergrund. Es werden mehr Lebenshilfethemen als biblische Lehre angeboten – zumal man bei zu viel Lehre die Gefahr einer Sonderentwicklung der einzelnen Zellen sieht. Die Zellgruppenmitglieder durchlaufen einen Zyklus von „Kennenlernen“ zu „Liebenlernen“ zu „Einheit Werden“ zu „Evangelisieren“ zu „Zellteilung“. Zwölf Zellgruppenleiter sind jeweils wieder einem Oberleiter zugeordnet, usw. Prinzipien der Geistlichen Kriegführung (S. 68ff) sind Larry Stockstill nicht fremd. Die biblischen Begründungen für die Struktur werden selektiv dem Alten und Neuen Testament entnommen (Jethro-Prinzip; Apg 2). Aber, was in der amerikanischen Kultur wichtig ist, in Stockstills Gemeinde sind mit dem neuen System alle glücklich: „Unsere Pastoren sind glücklich, unsere Gemeindeglieder sind glücklich, unsere neuen Gläubigen sind glücklich und meine Frau ist auch glücklich. In mehr als fünfhundertvierzig Häusern gibt es Zellgruppen, die ihren Einfluss auf die Stadt ausüben und Gott allein weiß, was er für uns in Zukunft noch geplant hat“ (S. 39). Inzwischen plant die Bethany-Gemeinde, ihr Erfolgsmodell in der gesamten westlichen Welt zu exportieren (S. 155). Seit 1998 strebt man an, nationale Zellkonferenzen auf vierundzwanzig verschiedene Städte pro Jahr auszuweiten. Die nächste Welle kann kommen. In Deutschland hat bereits die Anskar-Gemeinde in Hamburg auf dieses Gemeindegmodell umgestellt, wie Wolfram Kopfermann im Geleitwort berichtet

(S. 9ff), und auch die Biblische Glaubensgemeinde von Peter Wenz in Stuttgart, so liest man, strukturiert Richtung Zellgemeinde um. Vielleicht sollte man vorher doch noch etwas eingehender die neutestamentliche Ekklesiologie studieren. Denn Vision mag erfolgreich sein, Exegese und ihre Kontextualisierung aber ist besser.

Helge Stadelmann

4. Gottesdienst

Thomas Schirmacher. *Gottesdienst ist mehr: Plädoyer für eine liturgische Gottesdienstgestaltung*. Mit einem Anhang: Gibt es eine christliche Kunst?, Theologisches Lehr- und Studienmaterial, Band 2, Bonn: Martin Bucer Seminar, 1998, Tb., 132 S., DM 26,-

Dieses Buch richtet sich vor allem an die Freikirchler, die glauben, Gottesdienst könne in unmittelbarer Leitung durch den Heiligen Geist vollzogen werden, dergestalt, dass sich eine Vorbereitung des Gottesdienstablaufes erübrigen würde. Schirmacher denkt vorwiegend an Brüdergemeinden, Quäker, Darbisten und Pfingstler. Sein Buch möchte ihnen gegenüber „aufzeigen, dass ein sorgfältig geplanter, feierlicher Gottesdienst mit Aufnahme klassischer Texte und mit etlichen wiederkehrenden Elementen neben der Predigt, wie ihn der größte Teil der Kirche seit fast zweitausend Jahren praktiziert hat, keine geistliche Erstarrung darstellt, sondern eine große geistliche Hilfe ist. Um dies zu zeigen, wird im einzelnen besprochen, welche Elemente aufgrund des biblischen Zeugnisses unabdingbar zum regelmäßigen Gottesdienst gehören“ (S. 10).

Mit dieser Zielrichtung wird Schirmacher bei Landeskirchlern (nicht nur evangelikal) offene Türen einrennen. Und viele Freikirchler werden fragen, ob er nicht mit Kanonen auf Spatzen schießt: eine lange Liste von Evidenzen wird gegen eine Minderheit mit sichtlich wackeligen Argumenten aufgeföhren. Ein Beispiel solcher Evidenzen: „Wer gegen Liturgie im christlichen Gottesdienst ist, müsste eigentlich in jedem Gottesdienst nur im Gottesdienst spontan entstandene Lieder singen!“ (S. 53) Eine gute Evidenz liegt im katechetischen Argument „lex orandi lex credendi“: „Was im regelmäßigen Gottesdienst einer Gemeinde nicht vorkommt, spielt meist auch in Glauben und Theologie dieser Gemeinde keine besondere Rolle. Wenn die Dreieinigkeit, die Vergebung der Sünden oder das stellvertretende Sühnopfer Christi im Gottesdienst nicht ... vorkommen, zeigt das auch, welchen Stellenwert sie ... haben“ (S. 31) – eine Kritik ausdrücklich auch an Evangelikalern (S. 32)!

Folgende Fragezeichen möchte ich setzen:

1. Schirmacher nennt zwar viele Teile, die im Gottesdienst „regelmäßig“ wiederkehren sollen, gibt aber keinen Vorschlag für einen konkreten Gottesdienst, etwa

- zu einem bestimmten christlichen Feiertag oder Kriterien zur Gestaltung einer Taufe oder einer Trauung.
2. Er hebt stark auf die Phänomenologie des Gottesdienstes ab. Obwohl der (reformierte [S. 11. 32. 97]) Autor bekennt, die beste deutsche Darstellung zum Thema stamme von Peter Brunner (S. 111), spielt – aufgrund der thematischen Eingrenzung – kaum die Frage eine Rolle, inwiefern Gottesdienst *Heilsgeschehen* ist. Dementsprechend wird die Taufe als „äußerliches Bundeszeichen“ (S. 82) bezeichnet, das zwar mehr sei als ein Symbol, aber nicht retten könne, obwohl sie wiederum untrennbar mit der Auferstehung Jesu verbunden sei. Schirmmacher ringt sichtlich mit 1.Petr 3,21 und Röm 6, kann aber (auf nur einer Seite) zu keinem klaren Ergebnis kommen.
 3. Neben dem (durchaus verdienstvollen) ausführlichen Aufzählen (und Abdrucken!) der Bibelstellen fehlt allzu oft die systematische Reflexion. Als Beispiel sei das unausgeglichene Verhältnis von *Anbetung* als dem „wichtigsten Bestandteil des Gottesdienstes“ (S. 22) und *Abendmahl* als der „Mitte des Gottesdienstes“ (S. 81f. 85. 119, vgl. aber Apologie XV, 44, BSLK S. 305) genannt. En passant spricht er sich für das Kinderabendmahl aus (S. 82).
 4. Damit hängt zusammen, dass aufgrund der Zielrichtung nicht reflektiert wird, welche Rolle der Gottesdienst im Zusammenhang aller pastoralen Tätigkeiten in einer Gemeinde spielt, und kaum, in welchem inneren Zusammenhang die einzelnen Teile der Liturgie stehen.
 5. Der Anhang, ein Vortrag über die Frage einer christlichen Kunst mit dem Untertitel „Bibel, Kunst und christliche Kultur“, wirkt angeklebt.
 6. Der Vortrag konzentriert sich vor allem auf den alttestamentlichen Befund, jedoch wird das Bilderverbot und mit ihm der Zusammenhang zur Inkarnation kaum bedacht (vgl. S. 99f.).
 7. Weil der Mensch als Kulturwesen geschaffen sei (S. 96), muss ein Künstler nach Sch. weder Christ sein noch eine christliche Thematik behandeln, um „christliche Kunst“ hervorbringen zu können (S. 100). Nur dürfe er nicht vergessen, „dass das Schöpferische im Menschen nur dann sinnvoll zur Geltung kommt, wenn es sich dem Schöpfer unterordnet und sich nicht gegen den Schöpfer und gegen die Schöpfung stellt“ (S. 100). Etwa im Blick auf die islamische Kunst, die letzteres auch für sich beansprucht, scheint mir diese Beschreibung für „christliche“ Kunst zu weit gefasst. „Christliche Kunst“ erfordert m.E. eine christliche Thematik. Wird „christliche Kultur“ aus dem Wesen des Menschen unter Verzicht auf Bezüge zum Christentum deduziert (S. 96), so führt dies theologisch zurück zum Kulturprotestantismus.

Stefan Felber

5. Seelsorge

Samuel Pfeifer. *Wenn der Glaube zum Problem wird: Wege zur inneren Heilung*. Neuausgabe. Moers: Brendow, 1999, S. 208, DM 22,80

Pfeifer legt mit diesem Buch eine Neuausgabe des alten Bandes "Glaubensvergiftung – ein Mythos?" vor. Ein besonderes Anliegen des Buches ist die Auseinandersetzung mit dem Begriff der sogenannten "ekklesiogenen Neurosen". "Ich verstehe dieses Buch ... als eine Streitschrift und entschuldige mich nicht dafür. Denn das unqualifizierte Reden von der ‚ekklesiogenen Neurose‘ hat vielen Menschen in ihrer Not Unrecht getan ..." (S. 26). Vf. stellt die Entwicklung dieses Begriffes und seine Begründung aus der klinischen Erfahrung bei Eduard Schaetzing und Klaus Thomas kundig dar und stellt dagegen die zum Thema vorhandenen empirischen Befunde und seine eigene klinische Erfahrung. Er versucht eine ausgewogene Sichtweise herzustellen, in der psychisch problematische Aspekte der christlichen Verkündigung benannt werden, gleichzeitig jedoch die Vorzüge des Glaubens für die psychische Entwicklung gewürdigt werden. Seine Grundauffassung lautet dabei eher, dass ‚neurotische‘ Menschen ihre konflikthafte Verarbeitungsweise in die Art ihres Glaubens hineinragen. Dies führt zu Einseitigkeiten in der Theologie oder zu einem einseitigen Hören von Teilen des Evangeliums (z. B. der Worte vom Gericht). Eine gewisse Zusammenfassung dieser Sicht stellen seine sieben Thesen im 3. Kapitel dar. Hier einige Auszüge: 3. These: "Neurotische Menschen neigen vermehrt zu einer inneren Konflikthaftigkeit, die sich ... auch auf ihre Frömmigkeit auswirkt". 4. These: "Der christliche Glaube hat sich in der Bewältigung von Lebensschwierigkeiten und Krankheiten als wichtig Stütze erwiesen ...". 5. These: "Christliche Verkündigung kann auch in verzerrter und liebloser Weise erfolgen. Bei sensiblen Menschen können Konflikte und Verletzung dann religiös eingefärbt und verarbeitet werden". Daraus folgt, so kann Vf. argumentativ darlegen, dass der Glaube nicht per se krankmachend ist, andererseits entlässt er Verkündiger und Seelsorger nicht aus ihrer Verantwortung, sich über die psychische Verarbeitung ihrer Verkündigung Gedanken zu machen. Bei einer verantwortlichen Verkündigung auftretende Konflikte sieht er dann im Sinne eines normalen Konfliktes mit Grenzen, der einen Reifungsprozess in Gang setzt: "Seelische und christliche Reife bedeutet, Spannungsfelder zwischen Bedürfnissen, unerfüllten Wünschen und Trieben einerseits und Verantwortung, Regeln und Normen andererseits in sich zu überbrücken und Wege zu einem verantwortlichen Leben zu finden" (7. These).

Die weiteren Teile des Buches stellen im wesentlichen die Entfaltung dieser Thesen dar. Unter anderem spricht er darin den Umgang mit Sexualität und die Entwicklung des Gottesbildes an, zum Abschluss kommt er zu den Therapiemöglichkeiten und Konsequenzen für Verkündigung und Seelsorge.

Kritisch bleibt zu Pfeifers Buch nur wenig anzumerken: Vielleicht die Benutzung des Begriffes ‚Neurose‘, der in der Psychotherapie immer seltener verwendet wird,

da er zu ungenau ist. Er tut dies jedoch bewusst, da der Begriff nach wie vor sehr verbreitet ist, und erklärt dies an einer Stelle (S. 32). Teilweise scheint er beim Begriff ‚Psychotherapeuten‘ v. a. Ärzte im Blick zu haben. Das stört den Psychologen, der sich darin nicht ganz wiederfindet. Von seiner psychotherapeutischen Ausrichtung her ist der tiefenpsychologisch-psychoanalytische Hintergrund unübersehbar, andere Ansätze, v. a. Verhaltenstherapie oder integrative Psychotherapie bleiben unberücksichtigt. Diese kleineren Kritikpunkte sollten jedoch nicht das positive Gesamtbild schmälern.

Insgesamt gelingt Pfeifer über das ganze Buch hinweg eine ausgewogene und hilfreiche Darstellung der Dinge. Er beschreibt die Hintergründe kundig, informiert gut und argumentiert fundiert, obwohl das Buch nicht als wissenschaftliche Arbeit geschrieben ist. Pfeifers Ausführungen sind für Seelsorge und Verkündigung hilfreich und lesenswert. Wer sie in die Praxis umsetzt, wird davon gute Früchte ernten.

Karl Plüddemann

Friedhelm Sticht. *Seelsorge*. Gießen; Basel: Brunnen, 1999. 328 S., DM 29,80

Der Autor des Buches war lange Jahre Rektor des Theologischen Seminars der Freien evangelischen Gemeinden in Ewersbach und ist Supervisor für klinische Seelsorgeausbildung. „Gott will ganzes, heiles und menschliches Leben!“ (S. 8). Diesen Satz stellt Sticht in seinem Vorwort über sein Buch, dies ist der rote Faden, den man in den sehr unterschiedlichen Kapiteln wiederfindet. Der theologische Schwerpunkt liegt bei einem ermutigenden, die Gnade mehr als das Gericht betonenden Umgang mit Seelsorge, charakterisiert durch seine Definition von Seelsorge: „Seelsorge ist Lebenshilfe“ (S. 23). Die theologischen Ausführungen sind knapp gehalten und nehmen weniger Platz ein als die Darstellung der psychologischen Modelle, die S. für in der Seelsorge hilfreich hält. Unter der Überschrift „Die Beziehung des Menschen zu sich selbst“ greift er bekannte Modelle wie die Einteilung der Charaktere nach Fritz Riemann, die Existenzweisen von Haben oder Sein nach Erich Fromm oder das Stressmodell von Selye auf. Im Kapitel „Die Beziehung des Menschen zum anderen Menschen“ folgen weitere psychologische Modelle wie das Kommunikationsmodell von Schulz von Thun oder Elemente der Transaktionsanalyse. Im fünften Kapitel, „Die Beziehung des Menschen zu Gott“ geht er eingehend auf die Rolle der Gemeinde in der Seelsorge und beim Heilwerden des Menschen ein, danach folgt als Abschluss ein Kapitel mit Beispielen aus der Praxis, das vor allem aus Gesprächsmitschriften und kurzen Kommentaren dazu besteht.

An der inhaltlichen Gewichtung ist unschwer abzulesen, dass S. den Schwerpunkt auf psychologische Konzepte legt. So finden psychologisch und psychotherapeutisch ausgebildete Menschen hier viele ‚alte Bekannte‘ wieder, während dem Theologen wahrscheinlich einiges ungewohnt ist.

Kritisch ist anzumerken, dass die Teile des Buches eine deutliche Verbindung untereinander vermissen lassen. Es bleiben viele Fragen dem Leser selber überlassen, z. B. nach der Verbindung und kritischen Hinterfragung psychologischer Konzepte durch die Theologie. Auch darf man weder theologische noch psychologische Ausführungen auf wissenschaftlichem Niveau erwarten. Hier stören etliche Zitate mit Bezug auf (teilweise recht alte) Sekundärliteratur und ein einfaches Niveau der Begründung in den theologischen Passagen.

Angesichts der Kritik möchte ich den positiven Beitrag des Buches um so deutlicher hervorheben. Der Stärke des Buches liegt nicht in der Ausführlichkeit der Begründungen, sondern in der Praxisrelevanz der einzelnen Teile. Er bereitet auf recht knappem Raum grundlegende Denkansätze und Modelle kurz und prägnant auf, dass auch der Laie oder der Leser mit wenig Zeit zwischendurch nicht die Lust am Lesen verliert. Die aufgeführten Modelle aus der Psychologie sind zwar nicht neu, jedoch bewährt und nach wie vor praktisch hilfreich. Zu guter Letzt bietet der abschließende Praxisteil mit Gesprächsmitschriften einen guten Einblick in praktische seelsorgerliche Arbeit, wie Sticht sie versteht. Hiermit macht er sich mutig kritisierbar, und ermöglicht gleichzeitig dem interessierten Leser ein stärker praxisbezogenes Lernen. Im Mut liegt meines Ermessens auch der wichtigste Beitrag des Buches. Sticht nimmt eindeutig für eine stark von psychologischen Erkenntnissen geprägte Seelsorge das Wort, ohne die geistliche Dimension zu vergessen. Hierdurch setzt er sich dem Widerspruch vieler Evangelikaler aus. Es wäre wünschenswert, wenn aus diesem Widerspruch eine fruchtbare Auseinandersetzung würde.

Karl Plüddemann

6 . Gemeindepädagogik

Tobias Faix u. a., Hrsg. *Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Ergebnisse einer Umfrage an evangelikalen Ausbildungsstätten*. Edition Kba, Bd. 1. Bonn: VKW, 1998. 309 S., DM 59,80

Aufgrund eines Rückgangs der Bewerbungen an vielen deutschsprachigen evangelikalen Ausbildungsstätten beschloss 1995 die Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) eine Erhebung zu diesem Problem. Befragt wurden die Leitungen der KBA-Schulen, die Lehrer und leitenden Mitarbeiter die Studierenden sowie die Leiter und Verantwortlichen in Gemeinden und Werken anhand von vier ausführlichen Fragebögen. Im November 1997 wurden die Ergebnisse in der Konferenz der KBA vorgestellt. In acht Referaten wurden sowohl die Ergebnisse ausgewertet und interpretiert als auch ihre Bedeutsamkeit für die zukünftige evangelikale Ausbildung erwogen. Im hier zu besprechenden Buch liegt nun neben den interessanten und zu-

kunftsweisenden Referaten (S. 14-164) eine ausführliche Niederschrift der Fragebögen samt den zusammengefassten Antworten (S. 165-309) vor.

Nach einer kurzen Einführung in grundsätzliche Fragen des empirischen Ansatzes und in die Stärken und Schwächen der Erhebung folgt das erste Referat, in dem Tobias Faix die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung kommentiert. Zunächst geht er auf die Gründe ein, welche die vier befragten Gruppen für den Rückgang der Anmeldezahlen verantwortlich machen. Aus den vielfältigen Gründen seien hier nur zwei erwähnt: Viele Befragte sehen einen wichtigen Grund im Rückgang des allgemeinen Glaubensstands innerhalb der Gemeinde; die fehlenden Zukunftsaussichten werden besonders von den Studierenden ins Feld geführt. Interessant sind die meistgenannten Vorschläge für die Zukunft der evangelikalen theologischen Ausbildung: z.B. berufsbegleitende Ausbildung, Gemeindebibelschule. Im vierten Referat setzt derselbe Autor die Ergebnisse der KBA-Umfrage in Beziehung zur Jugendkultur der neunziger Jahre und zu soziologischen Beobachtungen zur Jugend. Im Anschluss an jedes von ihm genannte Problem gibt Tobias Faix kurze hilfreiche Anregungen, wie die Schulen darauf reagieren könnten. Es verwundert etwas, dass der Autor im vierten Referat manche Themen aus dem ersten ausführlich wiederholt, statt auf Vorhergehendes zu verweisen (vgl. S. 15ff mit 90f und 19ff mit 87ff).

Wilhelm Faix stellt aufbauend auf die Umfrage im zweiten Referat Thesen für eine zukünftige Ausbildung auf. Er plädiert dafür, dass sich die Programme der Ausbildungsstätten ändern sollten, damit im Angesicht der Umbrüche in der Gesellschaft theologische Mitarbeiter effektiv ausgebildet werden können. Nach Wilhelm Faix sollte sich die Ausbildung z.B. mehr an der Praxis orientieren und sich intensiver der Persönlichkeitsprägung der Studenten widmen. Bernhard Ott wirft einen recht ausführlichen Blick auf die KBA-Schulen im Lichte globaler Veränderungen theologischer Ausbildung. Ott entwickelt vier Leitsätze, wobei er die Geschichte der KBA im Auge behält und die Ergebnisse der Erhebung fruchtbar macht. Z.B. müsse nach Meinung Otts der Sinn- und Sendungsverlust in theologischer Ausbildung durch eine neue Missionsorientierung überwunden werden. Die Lektüre des Referats von Ott bietet m.E. tiefgründige Erkenntnisse, jedoch war der Autor scheinbar nicht an der Vorbereitung der Erhebung beteiligt. Ott weist nämlich mehrmals darauf hin, dass die erhobenen Daten für seine Überlegungen keine expliziten Fakten böten (z.B. S. 69. 71). So bleiben leider manche seiner guten Gedanken im Grunde empirisch unbelegt, obwohl die Erhebung die nötigen Daten hätte liefern können.

In seinem Referat schlägt Stephan Holthaus konkrete Alternativen für die Zukunft der evangelikalen Theologenausbildung in Konfrontationen mit der (Post-) Moderne vor. Nach einer kurzen Einführung in die gesellschaftliche Situation und die Trends in der Jugendszene beschreibt Holthaus Konsequenzen für die evangelikalen Ausbildungsstätten in Bezug auf die verschiedenen theologischen Fachbereiche, berücksichtigt dann aber auch Konsequenzen für die Prägung des geistlichen Lebens und Konsequenzen für Schulleitungen und Dozenten. Eine pädagogische Qualifikation von Theologen fordert Wilhelm Faix im sechsten Referat nicht zum ersten Mal

(S. W. Faix, „Die Bedeutung der Pädagogik in der theologischen Ausbildung“, *JeTh* 7, 1993: 73-97). Aufbauend auf Ergebnisse der Umfrage, die belegen, dass Dozenten aufgrund der Herausforderung der neuen Jugendbiographie eine hohe pädagogische Qualifikation benötigen, zieht er pädagogische Konsequenzen für die Ausbildung. U. a. plädiert Wilhelm Faix für eine Mischung von stofforientiertem und schülerorientiertem Lehrstil sowie für eine Mischung von Überblicks-Didaktik und Detail-Didaktik.

Das Referat von Klaus W. Müller schließt sich dem Wunsch vieler Studierenden nach Mentoring an. Müller geht zunächst auf die Ergebnisse der Erhebung und die Erfahrungen der Vergangenheit ein, die Mentoring als Aufgabe der theologischen Ausbildung nahe legen. Daraufhin fordert er eine mentoring-orientierte Ausbildung und erläutert schließlich wichtige theoretische und praktische Fragen des Mentoring. Nachdem Klaus Schmidt im letzten Referat zunächst Erkenntnisse über die Öffentlichkeitswirkung der KBA-Schulen anhand der Umfrageergebnisse beschreibt, stellt er fünf Thesen auf, wo und wie evangelikale Ausbildungsstätten in Zukunft in Bezug auf ihre Öffentlichkeitswirkung aktiv werden sollten.

Der zweite Teil des Buches bildet die „Ausführliche Auswertung aller Ergebnisse“. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine Auswertung im engeren Sinn, denn die Antworten wurden nicht im Hinblick auf ihre Aussagekraft geprüft. Bei vorgegebenen Antworten wurde angezeigt, wie viele Befragte diese Vorgabe wählten. Bei den wenigen offenen Fragen wurden die Antworten in Kategorien zusammengefasst und diese abgedruckt. Auf etwa 140 Seiten findet man eine Fülle von Material, das z.T. in den Referaten ausgewertet wurde und von Interessierten weiter ausgewertet werden kann. Wie in der Einführung festgestellt wird, gehört der Vergleich der Antworten von Schulleitungen, Studierenden und Werken bzw. Gemeinden zu den „interessantesten und aufschlussreichsten der Erhebung“ (S. 12). Daher wird in der Einführung angegeben, unter welchen Nummern die vergleichbaren Fragen in den verschiedenen Umfragen zu finden sind. Jedoch wird es dem Leser nicht leicht fallen, die vergleichbaren Fragen zu finden, denn die Kopfzeilen der Seiten enthalten stets nur die Seitenzahl. Hier und auch im Referatsteil vermisst man mögliche Kurztitel in den Kopfzeilen, die zum schnellen Zurechtfinden in diesem Werk nötig wären. Außerdem führt das schlichte Layout im Umfragenteil zur Unübersichtlichkeit.

Inhaltlich frage ich mich, wie die zur Erhebung Beauftragten auf die in den Fragebögen gestellten Fragen kamen? M.E. diene nur ein Teil der Untersuchungsfragen direkt dazu, die Gründe für den Rückgang der Anmeldungen aufzudecken. Viele Fragen und die Interpretation ihrer Antworten gehen über das primäre Anliegen der Erhebung hinaus. Kurz gesagt: Ich vermisste Ausführungen zu den Vorüberlegungen, die zum besseren Verständnis der Erhebung hilfreich wären.

Insgesamt begrüße ich es sehr, dass solche empirische Forschung in evangelikalen Kreisen betrieben wird. Ich halte die wissenschaftliche Untersuchung der Wirklichkeit mit dem Ziel des effektiveren christlichen Handelns in der Welt für eine sehr

wichtige Aufgabe, die wir Evangelikalen häufig vernachlässigen. Als jemand, der selber empirisch forscht, weiß ich um die große Menge an Arbeit, die in dieses Projekt investiert wurde. Die Arbeit hat sich gelohnt, da die aus der Erhebung gezogenen Schlüsse m.E. das Potential haben, die Arbeit an den Ausbildungsstätten so zu verbessern, dass sich wieder mehr junge Menschen für die evangelikale theologische Arbeit ausbilden lassen. Möge die KBA die Ergebnisse und Vorschläge zu ihrem Wohl aufgreifen!

Gunnar Berchner

7. Musik

Gotthardt Fermor. *Ekstasis: Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*. Praktische Theologie heute, Band 46. Stuttgart: Kohlhammer, 1999. 301 S. DM 59,85

Zunehmend wird in der wissenschaftlich-theologischen Forschung das Phänomen der Popmusik wahr- und ernst genommen. Das entspricht durchaus ihrer Bedeutung in der postmodernen Lebenswelt und damit auch der Herausforderung, die sich für die Gemeinde Jesu Christi damit verbindet. Die Zugänge und Interpretationen sind allerdings sehr unterschiedlich. In dieser Bonner Dissertation fragt der Autor nach der Bedeutung ekstatischer Religiosität (oder religiöser Ekstase) in der säkularen Popmusik für die praktische Theologie und die Praxis der evangelischen Volkskirchen. Er tut dies in einem methodisch komplexen Untersuchungsgang, in dem kulturanthropologische, religionssoziologische und theologische Zugänge miteinander verknüpft werden, den er als „hermeneutisch-phänomenologisch“ bezeichnet.

Zunächst stellt der Verfasser verschiedene interdisziplinäre (musikwissenschaftlich, psychologisch, ethnologisch, politisch-ökonomisch etc.) und theologisch-motivierte Untersuchungen zur „Lebenswirklichkeit Popmusik“ dar. Äußerst kritisch setzt er sich in diesem Zusammenhang mit der evangelikalen Studie Horst Neumanns (Diss. Tübingen, 1985) auseinander, dem er zwar eine große „Nähe zu den Phänomenen“ bescheinigt, aber eine generelle Dämonisierung der Popmusik – (angeblich) basierend auf einer „Hermeneutik der Unhinterfragbarkeit“ der biblischen Texte – vorwirft (S. 75). Im folgenden zeigt sich, dass Fermor in den Analysen weitgehend Neumanns „Religionisierungs“- Ansatz bezüglich der Beurteilung der Popmusik teilt (d.h. eine bestimmte Rhythmik impliziert religiöse Ekstase- und Geisterfahrungen), in der theologischen Bewertung allerdings aufgrund offenbarungstheologischer Weichenstellungen zum gegenteiligen Ergebnis kommt: statt von Dämonisierung spricht Fermor (aufgrund einer kosmischen Pneumatologie) von der positiven „Theologizität“ der säkularen Popmusik.

Der Autor zeigt auf, wie die Bewegungs-, Bild- und Wortebenen der Popmusik in

Konzerten (z.B. bei Michael Jackson) zu einem religiös-ästhetischen Inszenierungs-Ritual der Ekstase verschmelzen, das sowohl religiös-ethisch „entgrenzend“ als auch (gerade in der Entgrenzung) „vergemeinschaftend“ wirkt. Diesem Phänomen der Ekstase geht er an den Wurzeln der Popmusik zunächst in der musikalischen Religiosität Afrikas, dann im Bereich der afro-amerikanischen Entwicklungen des Spiritual, Blues und Gospel und schließlich des Rock'n' Roll nach. Durch die oben erwähnte und m.E. falsche Religionisierung der sog. „off-beat“-Rhythmik interpretiert Fermor die Spirituals unzutreffenderweise als „synkretistische Religionsform“ (S. 132) und unterbewertet die Tatsache, dass Rhythmus und Ekstase auch anthropologische Kategorien sind und sich durchaus mit genuin christlicher Aussage verbinden können (vgl. Theo Lehmann, *Negro Spirituals: Geschichte und Theologie*, Neuhäuser, 1996).

Die Ergebnisse der Konzertstudien und des Gangs durch die Geschichte der Popmusik diskutiert Fermor nun auf dem Hintergrund kulturanthropologischer Ritualtheorien (V. Turner), religionssoziologischer Entwürfe und biblisch-kirchengeschichtlicher Beobachtungen. Letztere machen (entgegen Fermors Interpretationslinie) deutlich, dass ekstatische Musikalität biblisch-theologisch in der durchaus konstruktiven Spannung zwischen „Ablehnung heidnischer Kultpraktiken“ (S. 198) und „human-schöpfungsgemäße Vollzugsform“ verstanden werden kann, also nicht automatisch eine Entgrenzung biblisch-christlicher Glaubensinhalte und Lebensweisen impliziert. Gerade diese biblisch „begrenzte“ Ekstase allerdings ist Fermor immer wieder ein Dorn im Auge. So kritisiert er im Bereich der christlichen Popmusik, dass die „rituellen Dimensionen ... mit nur ‚angezogener Handbremse‘ erlebbar gemacht“ werden (S. 164) und die „normativen Gestaltungsvorgaben vor allem im Bereich der Sexualmoral“ die Gefahr bergen, die entgrenzenden „Gehalte dieser Musikerfahrungen wieder zu verspielen“ (S. 165). Er zitiert dazu einen Kommentar zu christlichen Popkonzerten: „Sex und Gott vertragen sich nicht gut. Das ist das große Problem aller Christen-Acts“ (Anm. 304).

Abschließend bietet Fermor seine eigene theologische Perspektive zur kritischen Würdigung ekstatischer Musikalität in der säkularen Popmusik. Grundlegend verortet Fermor seinen Ansatz in Paul Tillichs Kulturtheologie, die von „der Komplementarität von Kultur und Religion“ (S. 234) ausgeht. Diesen Ansatz erweiternd greift Fermor neuere Konstrukte einer kosmischen Pneumatologie (Moltmann, Welker, Schroer) auf, die den Geist Gottes weder an den biblischen Christus noch die Kirche gebunden sieht und dadurch „einen offenen Dialog zwischen Kirche und Kultur und Kooperation mit allen kulturschaffenden Kräften“ ermöglichen möchte (S. 235). Kriterium zur theologischen Beurteilung popmusikalischer Ekstase- und Entgrenzungserfahrungen sind weder Bibel noch Kirche, sondern (1) die Wahrung der Persönlichkeit und (2) der Verweis auf eine unverfügbare Transzendenz (S. 236). „Die Besonderheit einer christlichen Perspektive“ zu ekstatischen Erfahrungen in der säkularen Popmusik liegt nach Fermor darin, „Lebenskraftsteigerung“ und „Gebrochenheit“ (S. 241) in ihrem dialektischen „Zusammenhang zu bewahren“ (S. 241). Prakti-

sches Ziel für die Kirche müsse sein, die säkulare Popmusik theologisch zu deuten als Überwindung von „religiösen Identitätsbildungen“ und „Rückbindung an ... das Geheimnis, das Unverfügbare, das Zwischen“, das auch als „die unendlichen Möglichkeiten Gottes“ beschrieben werden kann (S. 242).

Ein brillant geschriebenes, manchmal allerdings fachterminologisch überladenes Buch, das auf einen wichtigen Kontext gegenwärtiger christlicher Theologie und Mission hinweist. Hilfreich für weiterführende Studien ist die 27-seitige kategorisierte Bibliographie zu „Popmusik und Religion“ im Anhang, neben einem alphabetischen Literaturverzeichnis. Die interdisziplinäre Beschreibung und Analyse der popmusikalischen Lebenswelt ist methodisch sehr interessant, inhaltlich oft zutreffend, allerdings durch „ideologische“ Vorentscheidungen geprägt und dadurch m.E. manchmal verzeichnend. Die Frage, die sich am Schluss dem Leser stellt, ist, worin die spezifisch christlich-theologische Identität dieser (in einer praktisch-theologischen Reihe erschienen) Arbeit besteht, deren Ziel paradoxerweise die Entgrenzung, d.h. z.T. auch Überwindung, biblisch-christlicher Glaubens- und Lebensweise zugunsten einer diffusen ekstatischen Religiosität ist. M.E. benötigt die Gemeinde Jesu als Mit-, Für- und Gegenkultur eine solche Grundlegung nicht, um in einem lebendigen und missionarischen Dialog auch mit einer popmusikalisch geprägten Welt zu stehen. Im Gegenteil: gerade dieser Dialog benötigt Gesprächspartner mit einer biblisch begründeten Identität. Auch der „Religionisierung“ popmusikalischer Rhythmik, die diese Arbeit auf eine inhaltliche Stufe mit den sog. „evangelikalen Warnschriften“ (S. 300f) stellt, ist zu widersprechen. Gerade die Spirituals und nachfolgende musikalische Entwicklungen in bibelgläubigen Gemeinden zeigen, dass christliche Glaubens- und Lebensweise (als religiös-theologischer Inhalt) und popmusikalische Ausdrucksformen (als anthropologische Kategorien) sich nicht widersprechen müssen. Die „angezogene Handbremse“ wollen wir dann gerne akzeptieren – besser als ohne Bremsen in den Abgrund zu rauschen.

Friedemann Walldorf

8 . Missionswissenschaft

Ralph Pechmann; Martin Reppenhagen, Hrsg. *Mission im Widerspruch: Religions-theologische Fragen heute und Mission morgen*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat; Reichelsheim: Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft, 1999. Pb., 464 S., DM 68,-

Ralph Pechmann, Martin Reppenhagen, Hrsg. *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat; Reichelsheim: Deutsches Institut für Jugend und Gesellschaft, 1999. Pb., 256 S., DM 48,-

„Die beim Thema Mission allseits verspürte Verlegenheit ist ja nichts anderes als ein Indiz für den faktischen Verlust der einstigen Glaubensgewißheit“ (*Mission im Widerspruch*, S. 261). Diese Einschätzung des Hamburger Missionswissenschaftlers Christoffer Grundmann aus seiner Antrittsvorlesung 1997 ist einer der vielen Denk- und Gesprächsimpulse, die in den beiden vorzustellenden Bänden zu finden sind. Die Veröffentlichungen sind im Zusammenhang des Internationalen Reichenberg-Symposiums '98 entstanden, das in Verbindung mit dem „Deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft“ der OJC vom 27. bis 31. Mai 1998 in Reichelsheim unter dem Motto „Zeugnis im Dialog: Zukunftsfähiges Christsein in der Jahrtausendwende“ abgehalten wurde. Als Herausgeber firmieren Ralph Pechmann, Studienleiter bei der OJC und Organisator der Tagung und Martin Reppenhagen, Pfarrer und Referent.

Der erste Band, *Mission im Widerspruch*, ist die überarbeitete und aktualisierte Neuauflage des Vorbereitungsreaders der Tagung. In ihm findet sich eine sehr relevante Sammlung an Texten zu der wichtigen Grundfrage, wie die christliche Mission angesichts der postmodernen und kulturell-religiös-pluralen Herausforderung des anbrechenden 21. Jahrhunderts gedacht und gelebt werden kann. Mit der Auswahl der Texte haben die Herausgeber keine „repräsentative Bandbreite der gegenwärtigen Diskussion um das Thema Mission verfolgt“, sondern „eine Art Zwischenergebnis der Gespräche“ im Trägerkreis des Symposiums dokumentiert. Dennoch ist ihnen m. E. eine ihresgleichen suchende Zusammenstellung gelungen, die führende Missions- und Religionstheologen zu Wort kommen lässt und kontroverse Positionen, die zu diesem Thema vertreten werden, widerspiegelt. Das Anliegen: weil „wir das Gespräch mit Vertretern anderer Ansätze aufnehmen wollten, ohne die eigene Stellung zu verschweigen“ (Vorwort, S. 17).

Die Texte sind in *fünf* Einheiten gegliedert: im *ersten* Teil finden sich unterschiedliche Herleitungen und Deutungen der westlichen Gegenwartskultur u.a. von S. Huntington, Bassam Tibi und David Bosch. Der *zweite* Teil thematisiert die Bedeutung des Evangeliums als Chance und Herausforderung für diese Kultur. A. McGrath warnt vor einer postmodernen Dekonstruktion des Evangeliums in beliebig zusammensetzbare Einzelteile. Lamin Sanneh sieht in der Verkündigung des Evan-

geliums die einzige Chance für eine geistliche und kulturelle Erneuerung der westlichen Gesellschaft, deren moralische Ressourcen für die globalen Herausforderungen nicht ausreichen. Im *dritten* Teil durchleuchten Heinz-Peter Hempelmann, M. Nazir-Ali, T. Sundermeier u. a. die Themenfelder Dialog und Mission, die weitgehend nicht als gegeneinander stehend sondern als einander zugeordnet verstanden werden. Um ein christlich-theologisches Verständnis der Religionen geht es im *vierten* Teil. In den Texten von Ratschow, Anderson, Pannenberg, Beyerhaus, Knitter, Wagner und Helfenstein spiegelt sich die Auseinandersetzung zwischen exklusiven, inklusiven und pluralistischen Verständnismodellen und ihren Schattierungen. Diese Auseinandersetzung wird im *Schluss*teil in sieben Texten auf die Bedeutung Jesus Christi für die Religionen hin konkretisiert. Für Knitter steht nicht Jesus an sich, sondern das Reich Gottes, das er mit „the well-being of humanity“ gleichsetzt, im Mittelpunkt. Dem widerspricht D' Costa, der das Reich Gottes exklusiv an die Offenbarung Christi geknüpft sieht, allerdings das Wirken Gottes des Schöpfers und des Heiligen Geistes auch in anderen Religionen denken kann. Helmut Burkhardt zeigt, dass das Neue Testament den Heilsweg durch Jesus Christus allein („exklusiv“) bezeugt und religionspluralistische Interpretationen biblisch-exegetisch nicht haltbar sind. Die Textsammlung schließt mit einer Antwort von Karl Heim auf die Frage: „Warum Christus?“, nur in Christus hat sich Gott gezeigt, nur Christus ist Grundlage und Kraft für die Ethik, nur Christus ermöglicht Vergebung der Sünden und Versöhnung angesichts der Wunden, „die zwei furchtbare Weltkriege der Menschheit geschlagen haben“ (S. 449). Soweit nur einige wenige Schlaglichter auf den Inhalt der Textsammlung. Hilfreich ist das einführende und alle Abschnitte kommentierende Vorwort durch die Herausgeber, in dem der rote Faden des Buches herausgearbeitet wird. Im Anhang befindet sich ein Verzeichnis der Autoren und der Fundorte der Texte, die alle bereits andernorts veröffentlicht wurden.

Die Sammlung erreicht das Ziel, mit dem sie zusammengestellt wurde: sie bietet Information und Inspiration für alle, die fundiert über Ziel, Stil und inhaltliches Profil (vgl. Vorwort, S. 19) christlicher Mission in „nachchristentümlicher“ und post-moderner Kultur ins Gespräch kommen wollen. Auch als Textsammlung für den missiologischen Unterricht ist die Zusammenstellung hervorragend geeignet.

Das zweite angezeigte Buch, *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*, enthält die Plenar- und Seminarvorträge des Symposions. In vier Abteilungen geht es – weitgehend dem Reader entsprechend – um (1) das Evangelium im Kontext der liberalen Gegenwartskultur, (2) das Evangelium im Kontext der Multireligiosität, (3) Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs und (4) die Beziehung von Religion und Gesellschaft. Aufgenommen worden die Plenar- und Responsorenvorträge (A. McGrath, C. Grundmann, H. Wrogemann, H. Hempelmann, V. Samuel, R. Hummel, H. Balz, M. Nazir-Ali) und die Mehrzahl der Seminarvorträge (R. Mayer, H. Josua, M. Reppenhagen, W. Neuer), darüber hinaus ein Aufsatz des amerikanischen Missionswissenschaftlers Gerald Anderson. Für letzteren findet sich leider

keine Quellenangabe (oder wurde der Aufsatz original deutsch hier erstveröffentlicht?), auch erfährt man nicht, wer die englischen (?) Vorträge übersetzt hat.

Der Band dokumentiert ein konstruktives Streitgespräch um die Mission der Gemeinde Jesu Christi angesichts der kulturellen und multireligiösen Herausforderung der Gegenwart. Offensichtlich war dieses Streitgespräch nicht immer frei von Missverständnissen. A. McGrath zeichnet in seinem Vortrag „Das Christentum zwischen Fundamentalismus und Liberalismus“ eine historische Skizze der beiden Geisteshaltungen und plädiert für eine Korrektur der Fehlentwicklungen auf beiden Seiten, eine neue Wertschätzung des biblischen Evangeliums und seine kontextbezogene Kommunikation in der Gegenwart ausgehend von der biblischen Offenbarung. Glaubensgewissheit sei mit einer offenen Wahrnehmung der gegenwärtigen Kultur zu verbinden. Gerade diese Glaubensgewissheit jedoch scheint C. Grundmann in seinem Antwort-Referat suspekt (was angesichts seiner eingangs zitierten Aussage überrascht, vgl. *Mission im Widerspruch* S. 261). Seine Betonung gegen McGrath, dass das „Evangelium ... weder für die Evangelisation noch für die Mission zu instrumentalisieren“, sondern „in jeder Situation ... einzig durch authentisches Zeugnis zu verkündigen“ sei (S. 30), unterstellt von vornherein, dass Evangelisation und Mission per se unauthentisches Zeugnis seien. Tatsächlich wendet sich Grundmann jedoch gegen das Anliegen McGraths, das Evangelium „in Beziehung zu den Zuhörern [zu] setzen“ und sicherzustellen, „dass die Botschaft vom Kreuz so effektiv wie möglich verkündigt wird“ (S. 23). Selber setzt er auf „authentisches Zeugnis“, dessen einzige Maxime lautet: „anderen keinen Anstoß oder Ärgeris auf dem Weg zum lebendigen, wahren Gott zu bereiten“ (S. 31). Dieses richtige Anliegen sollte jedoch nicht aus dem Auge verlieren, dass der lebendige, wahre Gott manchmal erst durch (ärgerliche) Anstöße in den Blick kommt. Für Grundmann ist letztes Kriterium der Mission in der Gegenwart eine „rückhaltlose Offenheit“ (S. 32). Obwohl Offenheit ein wichtiges Kriterium ist, darf es nicht das einzige oder entscheidende sein.

Weitere instruktive und inspirierende Ausführungen, auf die ich nicht im einzelnen eingehen kann, folgen (s.o.). Das Buch schließt mit konkreten und praxisnahen Ausführungen des Leiters der Evangelischen Ausländerseelsorge und Pfarrers der arabisch-sprechenden evangelischen Gemeinde in Stuttgart, Hanna Josua, über Leben und Denken von Muslimen in Deutschland und Folgerungen für das missionarische Zeugnis.

Alles in allem, ein wichtiges Buch, das sich als Diskussionsraum versteht und den Stoff „angedacht“ hat, der die Gemeinde Jesu in den nächsten Jahren immer mehr beschäftigen wird.

Friedemann Walldorf

Rudolf Weth, Hrsg. *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Dialog und Mission*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. 175 S., DM 34,-

Auf ihrer Jahrestagung 1999 beschäftigte sich die Gesellschaft für Evangelische Theologie, deren erklärtes Ziel es ist, „auf der gemeinsamen Grundlage des biblisch-reformatorischen Bekenntnisses zu Jesus Christus“ „zwischen theologischer Wissenschaft und den Erfahrungen christlichen Glaubens und Lebens zu vermitteln“ (Grundsatzklärung), mit der theologischen Dimension der Beziehung zwischen Christen und Muslimen. Die Vorträge der Tagung und einige weitere Aufsätze sind in dem vorliegenden Buch gesammelt, aus dem ich einige Beiträge herausgreifen möchte.

Der Heidelberger Missionswissenschaftler Theo Sundermeier beschreibt drei Dimensionen der interreligiösen Begegnung: „Mission, Dialog, Konvivenz gehören zusammen“ und müssen doch unterschieden werden: „Nur im Zusammenleben geschieht der Dialog, ist missionarisches Zeugnis möglich“ (S. 7). Dieses Konzept ist offensichtlich begrüßenswert. Als problematisch sehe ich das theologische Zentrum, von dem her Sundermeier sein Konzept füllt. Es liegt in der Überzeugung, „dass Christen und Muslime sich im Gebet zu dem einen Gott wenden, eben dem Vater Jesu Christi“ (S. 9). Sicherlich ist es wahr, dass es „nur den einen wahren Gott“ gibt (S. 8), daraus folgt aber noch nicht, dass jedes Gebet – ganz gleich welches Gottesbild dahintersteckt – auch diesem einen wahren Gott gilt. Sundermeier selbst beobachtet richtig, dass die Konvivenz die *Differenz* im Gottesbild schmerzlich bewusst mache (S. 10). Diese Differenz lässt sich aber weder theologisch noch praktisch einfach durch Postulat und Praxis gemeinsamen Gebets wegwischen.

Für J. Moltmann liegt der entscheidende Punkt in einer „biozentrischen“ (S. 46) Christologie und Pneumatologie: „Alles, was in anderen Religionen ... dem Leben dient, ist gut und muss in die kommende ‚Kultur des Lebens‘ aufgenommen werden“ (S. 48). Den realen Bedrohungen des Lebens durch Krieg, Technologie und Überbevölkerung könne weder mit Pluralismus (S. 48) noch mit theologischem Dialog, sondern nur durch eine verändernde Mission der Lebensbejahung begegnet werden, die den Krieg, die Atomkraft und „die Produktion von ‚überflüssigem Leben‘“, (sprich die Überbevölkerung) abschafft (S. 47). Moltmanns Kritik am Pluralismus läuft dabei allerdings ganz in den Schienen der von L. Newbigin (*Den Griechen eine Torheit: Das Evangelium und die westliche Kultur*, 1986) benannten Trennung zwischen Fakten und Glaubensinhalten. Er spricht sich aus für eine nichtpluralistische Mission in der Welt der Fakten, ohne die Glaubensgrundlagen zu thematisieren. Was dabei herauskommen kann, wird deutlich, wenn er vom „überflüssigen Leben“ spricht.

Einen biblisch-exegetischen Beitrag liefert der Siegener Alttestamentler Thomas Naumann, der in seinem Vortrag einige Einsichten aus seiner Habilitationsschrift über die segentheologischen Linien anhand der biblischen Figur des Ismael darlegt. Er weist auf Parallelen zwischen Isaak und Ismael hin und stellt in Bezug auf die

Verheißung Gottes an Abraham in Gen. 17, 20 fest: „Die Tatsache, dass Ismael ... segenstheologisch in die Ahnenreihe Noah, Abraham und Jakob gestellt wird, wird ... bis heute nicht wahrgenommen, geschweige denn theologisch bedacht“ (S. 83). Wichtig ist die nüchterne Warnung Naumanns, aus den exegetischen Einzel-Beobachtungen keine falschen Schlüsse zu ziehen, da „für Israel der Abrahambund ... nicht das einzige Wort in Sachen Bundestheologie gewesen ist“ (S. 89). Biblisch-theologisch unhaltbar ist m.E. die Schlussfolgerung B. Klapperts, dass das Ernstnehmen der Ismael-Verheißung zur Akzeptanz Muhammads als des einen Gesandten Gottes führen müsse „durch den allein die Muslime zur Anbetung des einen Gottes geführt worden sind“ (S. 117).

Die praktische Frage des islamischen Religionsunterrichts wird von dem deutschstämmigen Muslim W. Ahmed Aries thematisiert. Wichtig sei vor allem, die „Theozentrität“ und „Logozentrität“ islamischen Lebens zu berücksichtigen (S. 133. 135). Nur Lehrer, die selber glaubten, was sie lehrten und in „Bindung an die Gemeinschaften, die Moscheevereine“ arbeiteten, seien sinnvoll. Diese islamische Sicht sollte als Herausforderung für christliche Religionslehrer gehört werden.

Eberhard Troeger beschreibt die schwierige Situation von Konvertiten aus dem Islam in verschiedenen Ländern und stellt auf erfrischend klare Weise fest: „Die christliche Kirche kann auf die Verkündigung an Muslime nicht verzichten, wenn sie ihrem Herrn nicht ungehorsam werden will“ (S. 159). Leider steht Troeger mit dieser Aussage in diesem Sammelband eher allein da. Man hätte sich zumindest eine ausführliche Darlegung dieser Position im grundlegend-theologischen Teil des Buches gewünscht. Überhaupt ist die Wahrnehmung abweichender Positionen nicht die Stärke des Buches. Auch die durchaus differenzierte religionstheologische Sicht von P. Beyerhaus wird nur in einem Nebensatz bei Sundermeier – er sähe in anderen Religionen „zudem den Teufel am Werk“ (S. 4) – abgehandelt. Inwieweit die Gesellschaft für Evangelische Theologie auf diese Weise ihrem o.g. Ziel gerecht werden kann, ist fraglich. Dennoch enthält der Sammelband eine Reihe wichtiger Gedankenanstöße zur theologischen Verarbeitung und praktischen Gestaltung der multireligiösen Realität in Deutschland.

Friedemann Walldorf

Rezensionen (JETH 2000) im Überblick

- Bayer, O., *Gott als Autor : zu einer poetologischen Theologie*. JETH 14 (2000) (Christian Herrmann): S. 228
- Becker, J.; Luz, U., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. NTD, Bd. 8/1. JETH 14 (2000) (Norbert Schmidt): S. 189
- Beer, T.; von Stockhausen, A., Hrsg., *Erklärungen Martin Luthers zum Brief des Hl. Paulus an die Galater*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 230
- Besier, G.; Schmidt, G.R., Hrsg., *Widerstehen und Erziehen im christlichen Glauben*. Festgabe für Gerhard Ringshausen zum 60. Geburtstag. JETH 14 (2000) (Hans-Georg Wünc): S. 303
- Betz, O., *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. JETH 14 (2000) (Volker Gäckle): S. 208
- Beyreuther, E., Hrsg., Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Sonderreihe Texte, Hilfsmittel, Untersuchungen, Bd. II. JETH 14 (2000) (Lutz E. v. Padberg): S. 297
- Birnstein, U., *Wenn Gottes Wort zur Waffe wird: Fundamentalismus in christlichen Gruppierungen*. JETH 14 (2000) (Markus Liebelt): S. 305
- Blaufuß, D., Hrsg., *Handbuch Deutsche Landeskirchengeschichte*. JETH 14 (2000) (Lutz E. v. Padberg): S. 270
- Blomberg, C.L., *Die Gleichnisse Jesu: Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. JETH 14 (2000) (Rainer Kuschmierz): S. 184
- Bockmühl, K., *Christliche Lebensführung: Eine Ethik der Zehn Gebote*. JETH 14 (2000) (Klaus Rudolf Berger): S. 263
- Bockmühl, K., *Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes: Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte*. JETH 14 (2000) (Annette Glaw): S. 232
- Bockmühl, M., *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*. JETH 14 (2000) (Detlef Häuser): S. 210
- Bräumer, H., *Das zweite Buch Mose*. 2. Teil: Kapitel 19-40. JETH 14 (2000) (Klaus Riebesehl): S. 165
- Brecht, M., Hrsg., *Gott ist mein Lobgesang: Philipp Friedrich Hiller (1699-1769), der Liederdichter des württembergischen Pietismus*. JETH 14 (2000) (Karl Dienst): S. 287
- Broer, I., *Einleitung in das Neue Testament*. Band 1: *Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur*. JETH 14 (2000) (Armin Daniel Baum): S. 188
- van Bruggen, J., *Christ on Earth: The Gospel Narratives as History*. JETH 14 (2000) (Christoph Stenschke): S. 211
- Burchard, C., *Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments*. JETH 14 (2000) (Heinrich von Siebenthal): S. 190

- Burkhard, H., *Christ werden: Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens*. JETH 14 (2000) (Ralph Meier): S. 235
- Clifford, R.J., *Proverbs: A Commentary*. JETH 14 (2000) (Walter Hilbrands): S. 172
- Cochlovius, J., *Die Freiheit des Glaubens: Eine Auslegung des 1. und 2. Korintherbriefes*. JETH 14 (2000) (Manfred Baumert): S. 192
- Colson, C.W., *Die Gemeinde als Selbstbedienungsladen zum Glück: Zurück zur Gemeinde als Leib Christi*. JETH 14 (2000) (Hans-Georg Wüch): S. 308
- Dassmann, E. u.a., Hrsg., *Jahrbuch für Biblische Theologie*. Bd. 14: *Propheetie und Charisma*. JETH 14 (2000) (Karl Möller): S. 181
- Delius, H.-U., Hrsg., *Martin Luther. Studienausgabe*, Bd. 6: *Frühneuhochdeutsches Glossar zur Luthersprache. Bibelstellenregister. Orts-, Personen- und Zitate nregister*. JETH 14 (2000) (Lutz E. v. Padberg): S. 276
- Demandt, J., *Johannes Daniel Falk: Sein Weg von Danzig über Halle nach Weimar (1768-1799)*. JETH 14 (2000) (Stephan Holthaus): S. 281
- Diekmeyer, G., *Wort und Gewißheit: Das Schriftprinzip in der Theologie Hermann Cremers*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 236
- Faix, T. u.a., Hrsg., *Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Ergebnisse einer Umfrage an evangelikalen Ausbildungsstätten*. JETH 14 (2000) (Gunnar Berchner): S. 321
- Felber, S., *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift: Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 239
- Fermor, G., *Ekstasis: Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche*. JETH 14 (2000) (Friedemann Walldorf): S. 324
- Fritz, H., *Otto Dibelius: Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur*. JETH 14 (2000) (Stephan Holthaus): S. 283
- Geiger, E., *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: Seine Lebensgeschichte*. JETH 14 (2000) (Klaus vom Orde): S. 285
- Grosse, S.; Walldorf, J., Hrsg., *Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel*. JETH 14 (2000) (Hans Georg Wüch): S. 242
- Gutsche, E.; Hägele, P.; Hafner, H., Hrsg., *Zur Diskussion um Schöpfung und Evolution: Gesichtspunkte und Materialien zum Gespräch*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 24
- Haacker, K., *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6. JETH 14 (2000) (Roland Gebauer): S. 194
- Hahn, E., „*Ich glaube . . . die Vergebung der Sünden*“: *Studien zur Wahrnehmung der Vollmacht zur Sündenvergebung durch die Kirche Jesu Christi*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 245
- Hahn, O.W., „*Selig sind, die da Heimweh haben*“: *Johann Heinrich Jung-Stilling, Patriarch der Erweckung*. JETH 14 (2000) (Thomas Baumann): S. 286

- Hartmann, F., *Der Turmbau zu Babel: Mythos oder Wirklichkeit? Turmbausagen im Vergleich mit der Bibel*. JETH 14 (2000) (Helmuth Pehlke): S. 177
- Haufe, G., *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*. ThHK 12/1. JETH 14 (2000) (Manfred Baumert): S. 195
- Hempelmann, H., *Mit Vollmacht Christ sein: Glaube, Geistesgaben und Geistesempfang*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 247
- Hengel, M., *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II*. JETH 14 (2000) (Christoph Stenschke): S. 205
- Hille, R., Hrsg., *Worauf können wir hoffen? Die Zukunft der Welt und die Verheißung des Reiches Gottes*. JETH 14 (2000) (Johannes Heinrich Schmid): S. 248
- Hübner, H. u.a., Hrsg., *Biblische Theologie: Entwürfe der Gegenwart*. JETH 14 (2000) (Eckhard J. Schnabel): S. 213
- Karrer, M., *Jesus Christus im Neuen Testament*. JETH 14 (2000) (Norbert Schmidt): S. 216
- Kessler, V., *Ist die Existenz Gottes beweisbar? Neue Gottesbeweise im Licht der Mathematik, Informatik, Philosophie und Theologie*. JETH 14 (2000) (Jochen Walldorf): S. 250
- Kirn, H.-M., *Ludwig Hofacker (1798-1828): Reformatorische Predigt und Erweckungsbewegung*. JETH 14 (2000) (Thomas Baumann): S. 289
- Klahr, D., *Glaubensheiterkeit: Carl Johann Philipp Spitta (1801-1859): Theologe und Dichter der Erweckung*. JETH 14 (2000) (Karl Dienst): S. 289
- Köstenberger, A. u.a., *Frauen in der Kirche: 1. Timotheus 2,9-15 kritisch untersucht*. JETH 14 (2000) (Norbert Schmidt): S. 196
- Laubach, F., *Das erste Buch der Chronik*. Wuppertaler Studienbibel AT. JETH 14 (2000) (Jens Pracht): S. 161
- Lehmkuhler, K.; Henning, C., Hrsg., *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 224
- Lexikon des Mittelalters*. Studienausgabe. JETH 14 (2000) (Lutz E. v. Padberg): S. 275
- Lindemann, A., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche: Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*. JETH 14 (2000) (Eckhard J. Schnabel): S. 217
- Linn, G., Hrsg., *Schritte der Hoffnung: Missionarische Gemeindeinitiativen*. JETH 14 (2000) (Helge Stadelmann): S. 310
- Matthias, M., Hrsg., *Lebensläufe August Hermann Franckes*. JETH 14 (2000) (Michael Welte): S. 291
- Mau, R., Hrsg., *Evangelische Bekenntnisse: Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 238

- Mußner, F., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche: Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. von Michael Theobald. JETH 14 (2000) (Christoph Stenschke): S. 220
- Neudorfer, H.-W.; Schnabel, E.J., Hrsg., *Das Studium des Neuen Testaments. Band 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. JETH 14 (2000) (Michael Schröder): S. 185
- Niehr, H., *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*. JETH 14 (2000) (Herbert H. Klement): S. 180
- Ohme, H., *Kanon ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. JETH 14 (2000) (Uwe Swarat): S. 271
- Von Padberg, L.E. u.a., Hrsg., *Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte: Eine kommentierte Bibliographie*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 268
- Pechmann, R.; Reppenhagen, M., Hrsg., *Mission im Widerspruch: Religionstheologische Fragen heute und Mission morgen*. JETH 14 (2000) (Friedemann Walldorf): S. 327
- Pechmann, R.; Reppenhagen, M., Hrsg., *Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne*. JETH 14 (2000) (Friedemann Walldorf): S. 327
- Pfeifer, S., *Wenn der Glaube zum Problem wird: Wege zur inneren Heilung*. JETH 14 (2000) (Karl Plüddemann): S. 319
- Pöhlmann, M., *Kampf der Geister: Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921-1937)*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 264
- Reinke, J.; Tischler, J., *Dynamisch leiten: Entwurf eines freikirchlichen Leitungsverständnisses*. JETH 14 (2000) (Gunnar Berchner): S. 311
- Robinson, J.A.T., *Johannes – Das Evangelium der Ursprünge*. JETH 14 (2000) (Armin Daniel Baum): S. 198
- Rösel, C., *Die messianische Redaktion des Psalters: Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89**. JETH 14 (2000) (Wolfgang Blue-dorn): S. 170
- Roggelin, H., *Franz Hildebrandt: Ein lutherischer Dissenter im Kirchenkampf und Exil*. JETH 14 (2000) (Carsten Peter Thiede): S. 294
- Ruck-Schröder, A., *Der Name Gottes und der Name Jesu: Eine neutestamentliche Studie*. JETH 14 (2000) (Manfred Baumert): S. 200
- Scheunemann, D., *Wo Gottes Feuer brennt: Elemente der Erweckung*. JETH 14 (2000) (Stefan Felber): S. 313
- Schirmmacher, T., *Gottesdienst ist mehr: Plädoyer für eine liturgische Gottesdienstgestaltung*. JETH 14 (2000) (Stefan Felber): S. 317
- Schöllkopf, W., *Johann Reinhard Hedinger (1664-1704): Württembergischer Pietist und kirchlicher Praktiker zwischen Spener und den Separatisten*. JETH 14 (2000) (Klaus vom Orde): S. 295
- Schultz, R.L., *The Search for Quotation: Verbal Parallels in the Prophets*. JETH 14 (2000) (Karl Möller): S. 173

- Schwarz, D.R., *Agrippa I: The Last King of Judaea*. JETH 14 (2000) (Carsten Peter Thiede): S. 226
- Schwarz, H., *Womit der Glaube steht und fällt: Unverzichtbare Themen der Bibel*. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 252
- Schwarz, H., Hrsg., *Glaube und Denken: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft*. JETH 14 (2000) (Peter Zimmerling): S. 241
- Seybold, K., *Studien zur Psalmenauslegung*. JETH 14 (2000) (Herbert H. Klement): S. 169
- Sierzyn, A., *Zweitausend Jahre Kirchengeschichte. Band 3: Reformation und Gegenreformation*. JETH 14 (2000) (Bernhard Kaiser): S. 276
- Simson, W., *Häuser, die die Welt verändern: Wenn Kirchenhäuser zu Hauskirchen werden*. JETH 14 (2000) (Helge Stadelmann): S. 314
- Slenczka, R., *Neues und Altes: Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten*. Hrsg. v. Albrecht I. Herzog. 3 Bände. JETH 14 (2000) (Jochen Eber): S. 254
- Stenschke, C.W., *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*. JETH 14 (2000) (Michael Schröder): S. 201
- Steube, W., *Das Christentum und die anderen Religionen bei Carl Heinz Ratschow: Eine systematisch-theologische Standortbestimmung im interreligiösen Umfeld der Gegenwart*. JETH 14 (2000) (Friedemann Walldorf): S. 256
- Sticht, F., *Seelsorge*. JETH 14 (2000) (Karl Plüddemann): S. 320
- Stockstill, L., *Zellgemeinde: Gemeinde der Zukunft*. JETH 14 (2000) (Helge Stadelmann): S. 315
- Sträter, U., Hrsg., *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Bd. 25. JETH 14 (2000) (Lutz E. v. Padberg): S. 292
- Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung; Der Kanon und seine Auslegung*. JETH 14 (2000) (Rainer Kuschmierz): S. 221
- Thiede, C.P., *Bibelcode und Bibelwort: Die Suche nach verschlüsselten Botschaften in der Heiligen Schrift*. JETH 14 (2000) (Heinrich von Sieben-thal): S. 207
- Thiede, W., *Sektiererertum: Unkraut unter dem Weizen?* JETH 14 (2000) (Johannes Heinrich Schmid): S. 259
- Veijola, T., Hrsg., *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*. JETH 14 (2000) (Klaus Riebeschl): S. 167
- Walldorf, J., *Realistische Philosophie: Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters*. JETH 14 (2000) (Klaus Rudolf Berger): S. 261
- Weippert, M., *Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*. JETH 14 (2000) (Herbert H. Klement): S. 179

- Werner, D. u.a., Hrsg., *Sinfonia Oecumenica: Feiern mit den Kirchen der Welt*. JETH 14 (2000) (Horst Schaffnerberger): S. 253
- Weth, R., Hrsg., *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Dialog und Mission*. JETH 14 (2000) (Friedemann Walldorf): S. 330
- Wetter, P., *Der Missionsgedanke bei Martin Luther*. JETH 14 (2000) (Friedemann Walldorf): S. 278
- Wiedenmann, R.-D., *Der Rhetorik-Trainer: Reden lernen für Gemeinde und Beruf*. Mit Beiträgen von Horst Schwinkendorf und Hanno Herzler. JETH 14 (2000) (Helge Stadelmann): S. 307
- Witte, M., *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26*. JETH 14 (2000) (Walter Hilbrands): S. 163
- Zehnder, M.P., *Wegmetaphorik im Alten Testament: Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*. JETH 14 (2000) (Beat Weber): S. 175
- Zimmerling, P., *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine: Geschichte, Spiritualität und Theologie*. JETH 14 (2000) (Klaus vom Orde): S. 298

Anschriften

- Doz. Dr. Armin Daniel BAUM, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Dr. Thomas BAUMANN, Heiligenstr. 9, 77933 Lahr
 Manfred BAUMERT, Richener Str. 31/1, 75031 Eppingen
 Drs. Gunnar BERCHNER, Bahnhofstr. 44, 35390 Gießen
 Dd.phil. Klaus Rudolf BERGER, Bentzlerstr. 8, 32657 Lemgo
 Wolfgang BLUEDORN, 19 Fleckers Drive, GB – Cheltenham GL51 5BB
 Dr. Roland DEINES, Steglen 72, 71083 Herrenberg
 Prof. Dr. Karl DIENST, Pfungstädter Str. 78, 64297 Darmstadt-Eberstadt
 Doz. Dr. Jochen EBER, Chrischonarain 216, CH - 4126 Bettingen/BS
 Dr. Stefan FELBER, Rothinestr. 32, 96472 Rödental
 Pfr. Volker GÄCKLE, Wilhelm-Keil-Str. 12, 72072 Tübingen
 Dr. theol. habil. Roland GEBAUER, Hermann-Löns-Str. 9, 72764 Reutlingen
 Annette GLAW, Emil-von-Behring-Str. 59, 25524 Itzehoe
 Detlef HÄUBER, An der Schäferbuche 20, 35039 Marburg
 Dr. Christian HERRMANN, Quenstedtstr. 12, 72076 Tübingen
 Lektor Drs. Walter HILBRANDS, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Doz. Dr. Stephan HOLTHAUS, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Doz. Dr. Bernhard KAISER, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32e, 45549 Sprockhövel
 Prof. Dr. Hendrik J. KOOREVAAR, St. Jansbergsesteenweg 97, B-3001 Heverlee
 Mathias J. KÜRSCHNER, Schwanallee 53, 35037 Marburg
 Rainer KUSCHMIERZ, Gissborner Str. 73a, 51709 Marienheide
 Dr. Helgo LINDNER, Katzenbachtal 11, 35232 Dautphetal
 Pastor Dr. Ralph MEIER, Marienburger Str. 10, 31655 Stadthagen
 Dr. Karl MÖLLER, 60 Grosvenor Street, GB – Cheltenham GL52 5QW
 Dr. Heinz-Werner NEUDORFER, Obere Halde 2, 71093 Weil im Schönbuch
 Dr. Klaus VOM ORDE, Limperstr. 23, 45657 Recklinghausen
 Prof. Dr. Lutz E. VON PADBERG, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
 Doz. Dr. Helmuth PEHLKE, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Dipl.Psych. Karl PLÜDDEMANN, Plockstr. 4, 35390 Gießen
 Jens PRACHT, Rheinfelser Str. 60a, 35398 Gießen
 Doz. Klaus RIEBESEHL, Kreuzstr. 71, 42477 Radevormwald
 Doz. Horst SCHAFFENBERGER, Chrischonarain 200, CH – 4126 Bettingen
 Prof. Dr. J.Heinrich SCHMID, Junkerstr. 16, CH – 9500 Wil
 Direktor Doz. Dr. Norbert SCHMIDT, Dürerstr. 43, 35039 Marburg
 Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity Divinity School, 2065 Half Day Road,
 Deerfield, IL 60015, USA
 Doz. Michael SCHRÖDER, Jahnstr. 49, 35716 Dietzhöltal-Ewersbach
 Doz. Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen

Pastor Dr. Christoph STENSCHKE, Frankendamm 23, 18439 Stralsund
Dr. Uwe SWARAT, Otto-von-Wollank-Str. 51a, 14089 Berlin
Prof. Carsten Peter THIEDE M.A., Friedrich-Ebert-Straße 52, 33102 Paderborn
Doz. Friedemann WALLDORF, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Jochen WALLDORF, Weihersgärten 4, 35415 Polheim
Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Birrmoosstr. 5, CH – 3673 Linden
Michael WELTE, Institut für neutestamentliche Textforschung, Georgskommende
7, 48143 Münster
Studienleiter Dr. Hans-Georg WÜNCH, Raiffeisenstr. 2a, 57635 Wölmersen
Privatdozent Dr. theol. habil. Peter ZIMMERLING, Am Büchsenackerhang 33,
69118 Heidelberg

Buchbinderei Schaffhauser
Krummer Weg 34
88400 Biberach
Tel/Fax: 0735173302