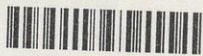




N12<514438207 021



UBTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

15. Jahrgang
2001

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

R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

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



© 2001 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Satz: Jonathan Neudorfer, Weil im Schönbuch
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26745-5

Bestell-Nr. 226.745

ZA 7295 - 15

INHALT

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

Aufsätze

Wilhelm Warning

Terminologische Verknüpfungen und der aaronitische Segen.....	7
---	---

Jürg Buchegger

Mögliche paulinische Neologismen

Ein Beitrag zur Erforschung des paulinischen griechischen Wortschatzes.....	13
---	----

Eberhard Hahn

Wieviel Bibel braucht die evangelische Kirche?.....	39
---	----

Rolf Hille

Das Theodizeeproblem im Kontext neuzeitlicher Religionskritik und

biblisch- theologischer Antworten.....	51
--	----

Helge Stadelmann

Gegenstand und Methode der Praktischen Theologie:

Thesen aus evangelikaler Sicht.....	71
-------------------------------------	----

Buchinformation

Altes Testament.....	83
----------------------	----

Neues Testament.....	121
----------------------	-----

Historische Theologie.....	158
----------------------------	-----

Systematische Theologie.....	192
------------------------------	-----

Praktische Theologie.....	231
---------------------------	-----

Rezensionen (JE/Th 2001) im Überblick.....	265
--	-----

Anschriften.....	272
------------------	-----

ZUR EINFÜHRUNG

Der nun vorgelegte 15. Jahrgang des „Jahrbuchs für evangelikale Theologie“ wird der letzte sein, an dem ich für die „Gesamtredaktion“ verantwortlich bin. 1990 übernahm ich diese Aufgabe von dem verdienten früheren AfeT-Vorsitzenden Helmut Burkhardt und gebe sie nun weiter an Jochen Eber. Ich möchte allen, die als Autoren und Rezensenten, als Bereichsverantwortliche für die Rezensionen und als Mitherausgeber, als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des BROCKHAUS-Verlags zum Erscheinen dieser 12 Bände beigetragen haben, herzlich für ihre Mühe danken. Die literarische Produktion des AfeT hat in dieser Zeit erkennbar zugenommen, was auch der Umfang der Bände dokumentiert. Dies ist teilweise das Resultat der Tätigkeit unserer Arbeitskreise, die in JETH ein Forum für ihre Veröffentlichungen finden sollten und auch in Zukunft finden sollen. Dem Vorstand des AfeT gilt ein besonderer Dank, hatte er doch auch in für ihn finanziell schwieriger Zeit stets ein offenes Ohr für die Bitte um Druckkostenzuschüsse, die ein Subventionsprojekt wie das „Jahrbuch“ nun einmal braucht.

Auch dieser Jahrgang bietet im Aufsatzteil fünf Beiträge zu theologischen Fragen und fast 100 Rezensionen von Büchern, die aus evangelikaler Sicht besonders bemerkenswert erscheinen. Eine knappe Miscelle von Wilfried Warning mit literaturwissenschaftlichen Beobachtungen („close reading“) zum aaronitischen Segen eröffnet den diesjährigen Reigen. Jürg Buchegger schreibt über „Mögliche paulinische Neologismen“. Eberhard Hahn hat seinen aus Anlass der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises an ihn gehaltenen Vortrag „Wieviel Bibel braucht die Kirche?“ zur Verfügung gestellt und dabei eins der fundamentalen Themen bearbeitet, die evangelikale Theologen besonders interessieren. Der AfeT-Vorsitzende Rolf Hille steuerte (mit freundlicher Genehmigung des Peter Lang - Verlags) den bereits in dem von Hans Schwarz herausgegebenen Band „Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft“ (Peter Lang: Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1999, S. 63-85) erschienenen Aufsatz „Das Theodizeeproblem im Kontext neuzeitlicher Religionskritik und biblisch-theologischer Antworten“ bei. Helge Stadelmann schließlich dachte grundsätzlich über „Gegenstand und Methode der Praktischen Theologie“ nach. Wir Herausgeber hoffen, dass die hier vorgetragenen Forschungen dazu einladen sich mit evangelikalischen Ansätzen zu beschäftigen.

Heinz-Werner Neudorfer

Terminologische Verknüpfungen und der aaronitische Segen

Neuere Untersuchungen, in denen die Endgestalt ausgewählter biblischer Texte genauer beleuchtet wird, bringen die Existenz der sogenannten „terminologischen Verknüpfungen“¹ und ihre strukturierende Funktion ans Licht. Diese terminologischen Verknüpfungen scheinen eines der unterschiedlichen Strukturmittel zu sein, mittels deren biblische „Autoren“ ihre Texte komponiert haben, wobei der Begriff „Autor“ folgendermaßen verstanden und verwendet wird: Autor ist/sind jene Person(en), die für die Endgestalt verantwortlich zeichnet/zeichnen, die z.B. jene Erzähleinheit, die wir als „Numeri 6“, „Numeri“ oder „Pentateuch“ bezeichnen, (sinnvoll) zusammengefügt hat/haben, literarische Größen, die in *dieser* Weise vorher *nicht* bestanden haben, welche mündlichen bzw. verschriftlichten Vorlagen die einzelnen Teile auch gehabt haben mögen. Die bislang vorgelegten Untersuchungen legen insgesamt die Vermutung nahe, dass es sich bei der Text-Endgestalt jeweils um eine bewusst und mit äusserster Sorgfalt geschaffene literarische Einheit handelt²

Den methodologischen Ausgangspunkt dieser Untersuchungen, die auf die Entdeckung terminologischer Strukturen abzielen, bildet die tabellarische Zusammenstellung möglichst aller Wörter einer in sich geschlossenen literarischen Texteinheit, sei es ein kurzer Abschnitt, eine Erzählung oder gar ein ganzes biblisches Buch. Die tabellarische Erfassung des gesamten Vokabulars lässt die Streuung, die relative Häufigkeit und strukturelle Position einzelner (wichtiger) Wörter bzw. (wesentlicher) Wendungen deutlich zutage treten.³

Im Rahmen dieser tabellarischen Zusammenstellung begegnet uns das folgende Strukturmittel immer wieder: Aufgrund der besonderen Bedeutung der Zahl „Sieben“ – in der Literatur vieler Völker symbolisiert sie Vollkommenheit und

¹W. Warning, *Literary Artistry in Leviticus*, BlnS 35 (Leiden, 1999) 25.

²W. Warning, „Terminologische Verknüpfungen und Genesis 12,1–3,“ *Bib* 81 (2000) 386–390; ders., „Terminological Patterns and Genesis 38,“ *AUSS* 38 (2000) 293–305; ders., „Terminological Patterns and Genesis 17“ (erscheint in *HUCA*); ders., „Terminologische Verknüpfungen und Leviticus 11“ (erscheint in *BZ*); ders., „Terminological Patterns and the Divine Epithet *Shaddai*“ (erscheint in *TynB*); ders., „Terminologische Verknüpfungen und Genesis 15“ (erscheint in *Hennoch*); ders., „Terminological Patterns and the Verb מלץ ‘Circumcise’ in the Pentateuch“ (erscheint in *BN*); ders., „Terminological Patterns and the Term עוצים ‘Strong, Powerful’ in the Pentateuch“ (erscheint in *AUSS*).

³W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to Its Techniques*, JSOTSup 26, 1984, 288. Er weist z.B. darauf hin, dass die nicht weniger als siebzehn Belege der Partikel כלל „alle, jeder“ in Ps 145 „[are] obviously related to the universalist theme of the poem.“

Vollendung – liegt des Öfteren an der siebten Belegstelle eines Wortes, seltener an der zwölften, eine struktural und theologisch bemerkenswerte Aussage vor.⁴ Im Blick auf den aaronitischen Segen bedeutet das: Mit Hilfe des Computerprogramms *BibleWorks* bzw. der Konkordanz werden alle Pentateuch-Belegstellen der in Num 6,24–26 verwendeten Wörter tabellarisch erfasst und in einem zweiten Schritt „ausgewertet“. Im Laufe dieser „verhüllten Abzählungen ...“ wird man bei der Erkenntnis landen, dass die Bedeutsamkeit von Elementen eines Kunstwerks und ihre leichte Erkennbarkeit nicht unbedingt in einem positiven Verhältnis zueinander stehen

Betrachtet man den aaronitischen Segen im Gesamtkontext des Pentateuchs, gewinnt man die Einsicht, dass der Autor des uns vorliegenden Textes die symbolträchtige Bedeutung der Zahl „Sieben“ genutzt hat, um die theologische Signifikanz des Segensspruches zu untermauern.

1. Das Verb אור

Im Pentateuch scheint den acht Belegen des Verbs אור „Tag werden; leuchten“ eine besondere strukturierende Funktion zu eignen, mittels deren die theologische Bedeutung des Satzes „Jhwh lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig“ betont wird:

Gen	1,15	על הארץ	להאיר	
	17	על הארץ	להאיר	
	44,3		אור	הבקר
Ex	13,21	להם	להאיר	ימם בעמוד ענן לנחתם ולילה בעמוד אש
	14,20	אתהלילה	ויאיר	
Num	25,37	על עבר פניה	והאיר	והעלה אתנורתיה
	6,25	יִי פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיִּחַן	יֵאָר	
	8,2	שבע תהנרות	יאירו	
Gen	1,15	um über die Erde zu	leuchten	
	17	um über die Erde zu	leuchten	
	44,3	sobald der Morgen	leuchtete	(anbrach)
Ex	13,21	... um ihnen zu	leuchten,	damit sie ...
	14,20	... und sie	erleuchtete	die Nacht

⁴E.g. M. Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch: Patterns Linguistic Usage, Syntactic Structures* (Jerusalem: Magnes, 1989 [Hebräisch]), 155, 198, 204–205. In der Schöpfungsgeschichte verweist W. Warning, „Terminologische Verknüpfungen in der Urgeschichte“ (erscheint in *ZAW*) auf zwei terminologische Verknüpfungen, die auf den Begriffen „gut“ und „machen“ basieren. Aufgrund der augenfälligen Überlappung an siebter (1,31) wie auch an zwölfter Stelle (2,18), schlussfolgert er, die von „P“ und „J“ verfassten Schöpfungsgeschichten bilden eine vom Autor der Endgestalt komponierte literarische Einheit. Vgl. ders., *Artistry*, 27–29, 52–54, 105–107, 149–159 (siebte Stelle); 119–115; 152–159 (zwölfte Belegstelle).

	25,37	... dass sie nach vorn	leuchten	
Num	6,25	Jhwh lasse sein Angesicht	leuchten	über dir und sei dir gnädig
	8,2	dass die sieben Lampen ...	erleuchten	

Die tabellarische Zusammenstellung verdeutlicht, dass Ex 25,37 und Num 8,2, die beide von den Lampen der Menorah im Heiligtum sprechen, den an siebter Stelle platzierten Segensspruch – „Jhwh lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig“ – rahmen. Wenn man die in der Tabelle zusammengestellten Texte nach inhaltlichen Aspekten gliedert, dann erkennt man, dass nur zweimal, und zwar genau in der Mitte dieser achteiligen Struktur, von der Feuersäule die Rede ist, die den Israeliten beim Auszug aus Ägypten die Nacht erleuchtet hat (Ex 13,21; 14,20).

Es könnte natürlich dem Zufall zugeschrieben werden, dass der mittlere Satz des aaronitischen Segens mit dem *siebten* Beleg des Verbs אור im Pentateuch beginnt. Da der im Hebräischen aus fünf Wörtern bestehende Satz יאר יי פניו אליך ויחנך „Jhwh lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig“ ebenfalls mit dem *siebten* Beleg des Verbs חנן „gnädig sein; um Gnade flehen“ endet, verdanken wir diese pointierte Platzierung wohl eher der bewussten Komposition des Autors als dem „redaktionellen Zufall“. Denn wenn man alle Pentateuch-Belegstellen der beiden Verben miteinander vergleicht, lässt sich unschwer erkennen, dass sie nur in Num 6,25 syntaktisch eng miteinander verbunden sind. Da sie also nur ein einziges Mal, und zwar an der jeweils *siebten* Belegstelle, als erstes bzw. letztes Wort des Segensspruches in Num 6,25 zusammentreffen, verdient diese strukturelle Präzision unsere Aufmerksamkeit.

An dieser Stelle sei noch einmal darauf hingewiesen, dass in der vorliegenden Arbeit jegliche Derivate der beiden Verben bewusst unberücksichtigt bleiben – das gilt auch für den in Ex 22,26; 34,6 vorliegenden Begriff חנון „gnädig; freundlich“ – denn unser Augenmerk gilt ausschliesslich der Streuung der *Verben* אור „Tag werden; leuchten“ und חנן „gnädig sein; um Gnade flehen“.

2. Das Verb חנן

Die m.E. bewusste Streuung des Verbs חנן „gnädig sein; um Gnade flehen“ in der uns vorliegenden Textgestalt dürfte in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert sein: Wie bereits ausgeführt findet sich die siebte Belegstelle in Num 6,25, zweitens bildet die einzige aus dem Buch Exodus stammende und theologisch gewichtige Aussage „wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich“ (Ex 33,19; Luther) die genaue Mitte der zehnteiligen Struktur, und drittens begegnen uns die beiden einzigen Hitpael-Formen des Verbs im Pentateuch (Gen 42, 21; Deut 3,23) an der jeweils dritten bzw. drittletzten

Belegstelle. Im dritten Text rufen sich die Söhne Jakobs das flehentliche Bitten ihres jüngeren Bruders Joseph ins Gedächtnis (Gen 42,21), während im drittletzten Text Mose daran erinnert (Deut 3,23), dass er Gott damals flehentlich gebeten hatte, ihn das Gelobte Land doch betreten zu lassen:

Gen	33,5	אלהים אתעבדך	חנן	אשר
	11	אלהים	חנני	כי
	42,21	אלינו ולאשמענו	בהתחננו	אשר ראינו צרתנפשו
	43,29	בני	יחנך	ויאמר אלהים
Ex	33,19		וחנתי	וקראתי בשם יי לפניך
	19	ורחמתי א תאשר ארחם	אתך	אשר
Num	6,25		ויחנך	יאר יי פניו אליך
Deut	3,23	אל יי בעתההוא לאמר	ואתחנן	
	7,2		תחנם	ולא
	28,50		יחן	אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא
Gen	33,5	mit dem Gott deinen Knecht	begnadet	hat
	11	denn Gott ist mir	gnädig	gewesen
	42,21	... als er uns	anflehte	und wir nicht hörten
	43,29	und er sagte: Gott sei dir	gnädig,	mein Sohn
Ex	33,19	ich werde	gnädig	sein
	19	wem ich	gnädig	sein will
Num	6,25	Jhwh ... sei dir	gnädig	
Deut	3,23	damals	flehte	ich zu Jhwh
	7,2	du darfst ihnen nicht	gnädig	sein
	28,50	...und wird mit dem Knaben nicht	gnädig	sein

Der aaronitische Segen, der unlösbar mit der liturgischen Tradition Israels und der christlichen Kirche verwoben ist, scheint, und das verdeutlichen die beiden vorangehenden terminologischen Verknüpfungen, in der Pentateuch-Endgestalt durch das der Zahl „Sieben“ innewohnende Moment der Vollkommenheit gehalten und getragen zu werden. Diese durch die terminologischen Verknüpfungen gewirkte verhaltene Hervorhebung wird jedoch nur jenen Leserinnen und Lesern ins Auge fallen, die „the only fact available to us ... the text of the Pentateuch in all its complexity“⁵ vorbehaltlos als Ausgangspunkt ihrer exegetischen Arbeit akzeptieren. Indem die literarische Form (die je siebte Belegstelle zweier Verben beginnt und beendet den mittleren Satz des aaronitischen Segens) den theologischen Gehalt dezent unterstreicht (Vollkommenheit des göttlichen Segens), erhält der priesterliche Segensspruch in der Pentateuch-Endgestalt eine ihm bislang nicht eigene Gewichtigkeit.

⁵R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch* (Grand Rapids, 1995) 27 (Hervorhebung bei ihm).

Ein Blick auf die beiden Tabellen verdeutlicht ausserdem, dass sie sich nicht nur im Hinblick auf die jeweils siebte Belegstelle der beiden Verben ähneln. Die achteilige אור-Struktur und die zehnteilige חנן-Struktur gleichen sich noch in einem weiteren Punkt: Beide Male sind die jeweils mittleren Texte inhaltlich eng miteinander verknüpft: Während bei der ersten das von der Feuersäule ausstrahlende Licht im Mittelpunkt steht (Ex 13,21; 14,20), verweist die zweite auf Gottes Souveränität, eben dem Menschen gnädig zu sein, dem er gnädig ist (Ex 33,19). Auch die an diesem Punkt erkennbare inhaltliche Entsprechung untermauert die literarische Kohärenz, die mittels der beiden terminologischen Verknüpfungen aufgezeigt worden ist.

3. Zusammenfassung

Close reading der uns vorliegenden Pentateuch-Endgestalt lässt uns erkennen, dass der mittlere Satz des aaronitischen Segens in Num 6,25 jeweils mit der siebten Belegstelle der Verben אור „Tag werden, leuchten“ und חנן „gnädig sein; um Gnade flehen“ beginnt bzw. endet.

Mögliche paulinische Neologismen (Ein Beitrag zur Erforschung des paulinischen griechischen Wortschatzes¹)

Am Ausgangspunkt dieser Untersuchung standen Beobachtungen und Überlegungen zu einigen auffälligen sprachlichen Mitteln², die Paulus in seinen uns im Neuen Testament überlieferten Briefen benutzt. Als These wurde formuliert: Wo die Sprache der heidnischen Umwelt und sogar auch das Griechische der LXX keine Fachausdrücke für Inhalte des Evangeliums bereitgestellt hat, bedient sich der Apostel Paulus zuweilen sprachlicher Mittel, die vor ihm quellenmässig nicht belegt sind. Der vorliegende Beitrag will für eines dieser sprachlichen Mittel, den Neologismus³, die statistisch erhebbareren Daten liefern, also eine Liste mit denjenigen Einzelworten vorlegen, die in den uns bekannten Quellen vor Paulus nicht belegt sind. Bevor über die gewählte Methodik Rechenschaft abgelegt (3.) und das Resultat der Untersuchung präsentiert wird (4.), soll mit kurzen Hinweisen zur bisherigen Forschung (1.) und zur Linguistik (2.) eine skizzenhafte Einbettung der Untersuchungsergebnisse in einen grösseren Zusammenhang versucht werden.

1. Die Erforschung des griechischen⁴ Wortschatzes des Paulus

1.1 *Das Griechisch des Neuen Testaments*

Die Erforschung der griechischen Sprache war und ist Gegenstand ausführlicher Forschungen⁵. Dabei hat die sogenannte Koine und das NT eine besondere Beach-

¹Der vorliegende Beitrag entstand aufgrund einer Vorarbeit zu meiner Dissertation über die „Erneuerung des Menschen bei Paulus“.

²Konkret war an Wortverbindungen, Anakolutha und Neologismen gedacht.

³Oder „Wortneubildung“; die früher geläufigere, manchmal auch heute noch in unserem Zusammenhang verwendete Bezeichnung „Paulinismus“ ist für dieses Phänomen inadäquat, umfasst sie doch neben Einzelworten auch spezifisch paulinische Wortverbindungen oder gar ganze Konzepte.

⁴Wie weit die lateinische Sprache den Wortschatz des Paulus beeinflusst haben könnte, wurde meines Wissens bisher nicht systematisch untersucht. Zur lateinisch-griechischen Sprachgrenze im römischen Reich und zur Rolle der lateinischen Sprache in den östlichen römischen Provinzen vgl. R. Schmitt, Die Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches, in: ANRW II, 29.2 (1983) 554–556, bes. 556–558.561–562.565–570.575–576 und die Bibliographie 581–586. Vgl. auch unten Anm. 96.

⁵Vgl. dazu einführend z.B. G.C. Horrocks, *Greek: A History of the Language and its Speakers*, Harlow/New York 1997; H.-G. Nesselrath, Hg., *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart/Leipzig 1997.

tung gefunden⁶. In neuerer Zeit wird kaum mehr bestritten, dass das Griechisch des NT eingebettet betrachtet werden muss in die Entwicklung der griechischen Sprache insgesamt. Allerdings bleiben wichtige Fragen umstritten, u.a. diejenige nach der Möglichkeit und dem Ausmass sprachverändernder Faktoren und Einflüsse, die spezifisch mit dem Entstehen des Christentums zusammenhängen. Welche Rolle spielt die Verwurzelung des jungen Christentums im Judentum und damit zusammenhängend der Einfluss der LXX auf die Sprache des NT? Sind es die Inhalte, ist es die Sache selbst (das Evangelium), die solche Sprachphänomene bewirken. Ist es die Produktivität eines Kollektivs oder vielmehr die Kreativität einzelner Autoren, die in solchen sprachlichen Besonderheiten zum Ausdruck kommen?⁷ Historisch betrachtet scheint mir jedenfalls evident zu sein, dass gerade Paulus in diesen Fragen mehr als jede andere Person von entscheidender Bedeutung gewesen sein muss. Denn: In seiner Person personifiziert sich der Übergang der neuen „Bewegung“ vom Judentum zu einem immer selbständiger werdenden Christentum. Und er hat durch seine Bildung, durch seine „reflektierenden“⁸ Schreiben an verschiedene Gemeinden und nicht zuletzt durch seinen speziellen Auftrag (Gal 1,16) beim Übergang der jungen Bewegung vom Judentum zum Christentum die wichtigste Rolle bei der Formulierung der Anliegen gespielt. Sollte also die christliche Botschaft sich auch auf sprachlicher Ebene niedergeschlagen haben, dann doch bestimmt bei Paulus⁹.

⁶J.W. Voelz, *The language of the New Testament*, in: ANRW II, 25.2 (1984) 893–977. Informativ ist die Aufsatzsammlung S.E. Porter, Hg., *The Language of the New Testament: Classic Essays* (JSNT.S 60), Sheffield 1991. Darin gibt der Aufsatz von Porter (*The Greek of the New Testament as a Disputed Area of Research*, 11–38) einen kurzen Überblick über die Diskussion. Vgl. auch S.E. Porter, *The greek language of the New Testament*, in: *Handbook to Exegesis of the New Testament* (NTTS 25), hg. v. S.E. Porter, Leiden u.a. 1997, 99–130 und S.E. Porter und D.A. Carson, eds., *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research* (JSNT.S 80), Sheffield 1993, sowie L. Rydbeck, Art. 3. *Sprache des Neuen Testaments*, RGG4 1 (1998) Sp 1424–1426.

⁷Zu diesen Fragen vgl. unten Punkt 2.

⁸Damit will ich lediglich darauf hinweisen, dass besonders bei Paulus ein ringendes Durchdenken der Sachverhalte stattfindet, was sich in einer bewussten Bedienung der Sprache und in einer in sich geschlossenen Einheit der Gedanken niederschlägt. Ich impliziere damit nicht, dass die „Theologie“ des Paulus im modernen Sinne systematisch oder seine Argumentationsweise etwa nach den Regeln der (z.B. aristotelischen) Logik aufgebaut sei.

⁹Diese grundsätzlichen Überlegungen werden durch die statistischen Arbeiten von Morgenthaler (R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich/Frankfurt 1958 (4. Aufl., Zürich 1992)) bestätigt, der S. 45 im Blick auf seine Tabelle mit den Prozentzahlen der Worte im Neuen Testament, die im vorchristlichen Griechisch nicht vorkommen, schreibt: „Aus den Prozentzahlen ist leicht zu ersehen, dass bei den Paulusschriften der prozentuale Anteil der modernen Wörter eindeutig am grössten ist.“

1.2 Sprachkenntnisse und Wortschatz des Paulus

Was wissen wir über die Sprachkenntnisse und den Wortschatz des Paulus? Zu der Frage gibt es keine grössere Arbeit. Für die Sprachkenntnisse des Apostels muss auf allgemeine Untersuchungen zu den Sprachkenntnissen jener Zeit verwiesen werden¹⁰. Für den Wortschatz des gesamten Neuen Testaments ist nach wie vor die Arbeit von *Kennedy* wichtig¹¹. Zum Wortschatz *des Paulus* fehlen neuere Untersuchungen. Verheissungsvoll war die von Theodor *Nägeli* im Vorwort des gedruckten Teils seiner Dissertation von 1902 gemachte Ankündigung eines „Lexikon zu den paulinischen Briefen“, das speziell den Wortschatz des Paulus im Blick hatte. *Nägeli* hatte bis zum Zeitpunkt des Drucks seiner Dissertation bereits die Buchstaben α - ϵ bearbeitet und dieses Teillexikon an der damaligen philosophischen Fakultät in Basel als die eine Hälfte seiner Dissertation auch eingereicht¹². Ob das Lexikon je fertiggestellt wurde ist zweifelhaft. Es kam jedenfalls gemäss meinen Nachforschungen nie zu einer Veröffentlichung. Kurioserweise ist der erwähnte *Lexikonteil*, der wie erwähnt in Basel als die eine Hälfte einer Dissertation eingereicht wurde, bis heute unauffindbar geblieben¹³. – Der in Buchform gedruckt vorliegende Teil der Arbeit *Nägeli*s enthält in erster Linie statistisches Material zum Wortschatz des Paulus und bleibt in der Kommentierung stark auf die formal-sprachliche Ebene beschränkt.

Nägeli muss ganz im Rahmen der Arbeiten *Deissmann*s gesehen werden. Er

¹⁰Die Literatur ist leicht zugänglich bei *Schmitt*, Sprachverhältnisse (s. Anm. 4), 581–586. Speziell zu Paulus vgl. *C.J. Classen*, Philologische Bemerkungen zur Sprache des Apostels Paulus, *WSt* 107 (=FS H. Schwabl Teil 1) (1994) 321–335; ders., Paulus und die antike Rhetorik, *ZNW* 82 (1991) 1–33 (Lit. dort); *N. Förster*, Sprach Paulus einen kilikischen Koine-Dialekt? Ein bisher übersehener Aspekt in der Biographie des Paulus, *ZNW* 88 (1997) 316–321. An älteren Arbeiten nennt *Cremer* in seinem Wörterbuch (*H. Cremer*, Biblisch=theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, v. *J. Kögel* bearbeitete Aufl., Gotha 111923, Literaturverzeichnis) die Arbeit von *B.A. Lasonder*, *De linguae Paulinae idiomate*, Trajecti ad Rhenum 1866.

¹¹*H.A.A. Kennedy*, Sources of the New Testament Greek or the influence of the LXX on the vocabulary of the New Testament, Edinburgh 1895, bes. Kp. 6 (60–83), in dem er sich spezifischer zum Vokabular des NT äussert. Vgl. auch *R. Merkelbach*, Der griechische Wortschatz und die Christen, *ZPE* 18 (1975) 101–148. An älterer Literatur erwähnt *Cremer* (Wörterbuch (s. Anm. 10)) in seinem Literaturverzeichnis *L. S. Potwin*, The New Testament vocabulary, BS (Okt 1875, Jan 1876, Juli, Okt 1880).

¹²*Th. Nägeli*, Der Wortschatz des Apostels Paulus Basel 1904 = Goettingen 1905. Man beachte die Erläuterungen zur Dissertation in seinem Vorwort.

¹³Nachforschungen über den Verbleib dieser Dissertationshälfte an den Wirkungsstätten *Nägeli*s (Basel (am theologischen und philosophischen Seminar, an letzterem auch eigenhändig im Nachlass von Prof. *Wackernagel*; schriftlich bei Frau *Zschokke*, phil. I Dekanat), an der Evangelischen Mittelschule *Schiers* (Lehrtätigkeit 1907–1911; schriftliche Nachfrage bei Archivar *T. Reiber*, Dez. 1996), am Freien Gymnasium Bern (Lehrtätigkeit 1912–1915; mit Hilfe der Bibliothekarin eigenhändige Suche auch im Abstellraum mit altem Buchbestand), in Zürich (wo er jedenfalls 1932 lebte)), in der Schweizerischen Landesbibliothek und über das Internet blieben bisher erfolglos.

maht zurecht vor einer undifferenzierten und vorschnellen Behauptung von Wortneubildungen „durch das Christentum“. Trotz seiner strengen Kriterien für einen möglichen Verbleib echter christlicher Wortbildungen, bleibt aber auch bei ihm eine Nische für die „sprachbildende Kraft des Christentums“¹⁴ gerade bei Paulus übrig, indem er „in der christlichen Gemeinde entstandene [...] Wortbildungen oder neue Bedeutungen“¹⁵ zugesteht.

In neuerer Zeit ist es meines Wissens nicht mehr versucht worden, den Wortschatz des Paulus genauer zu untersuchen, auch wenn immer wieder kurze Angaben, auch zu möglichen Neologismen, auftauchen¹⁶. Dieser knappe Überblick zeigt, dass auch heute die Forschungsarbeit am Wortschatz des Neuen Testaments und seinen einzelnen Autoren keineswegs erschöpft ist.

1.3 Bisherige Angaben zur Zahl der paulinischen Neologismen

Die folgenden Angaben entstammen alle Arbeiten, die mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Fragestellungen gearbeitet haben. Daher müssen insbesondere für einen Vergleich mit den eigenen Ergebnissen unter anderem folgende Fragen im Auge behalten werden: Welcher Textkorpus wurde untersucht? Geht es tatsächlich um Neologismen? Wurde das ganze Alphabet berücksichtigt? Folgende quantitativen Angaben zu den paulinischen Neologismen wurden bisher gemacht:

Nach Wikenhauser¹⁷ enthält das Lexikon von *Grimm*-Wilke bei 28 Worten die Bemerkung „vox bibl. et eccl.“ und bei weiteren ca. 225 Worten seien bisher ausserbiblische oder ausserkirchliche Belege nicht oder sehr selten zu finden¹⁸. Als

¹⁴Dieser – zugegebenermassen umstrittene – Ausdruck stammt von H. Cremer (Wörterbuch (s. Anm. 10), Vorrede von 1883), der Schleiermacher (F. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das neue Testament, hg. v. F. Lücke, Berlin 1838, 68–69) „zitiert“. Nach J.W. Voelz, *Language* (s. Anm. 6), 905 Anm. 69 hat Schleiermacher S. 68 aber lediglich geschrieben: „die Sprachbildung des Christentums“. Vgl. zur Auseinandersetzung Cremer–Deissmann kritisch J. Barr, *The semantics of biblical language*, London 21983 [orig.: Oxford 1961] und F. Rehkopf, Art. Griechisch, *TRE* 14 (1985) 228–235, hier: 231.

¹⁵Nägeli, *Wortschatz* (s. Anm. 12), 51. Siehe auch Anm. 25 und 26 unten.

¹⁶Auch Morgenthalers (R. Morgenthaler, *Statistik* (s. Anm. 9), bes. 46–47) Anmerkungen zu Paulus in seiner Arbeit von 1958 bleiben allgemeiner Art. Rehkopfs Artikel „Griechisch“ in der *TRE* enthält einen interessanten, kurzen Abschnitt über den Wortschatz des Neuen Testaments (F. Rehkopf, *Griechisch* (s. Anm. 14), 230–231), geht aber verständlicherweise nicht speziell auf Paulus ein und bleibt ebenfalls auf statistisch–sprachlicher Ebene stehen. Zu den bisherigen Zahlenangaben betreffend Neologismen des Paulus in der Forschung vgl. den folgenden Abschnitt.

¹⁷A. Wikenhauser, *Zum Wörterbuch des Neuen Testaments*, *BZ* 8 (1910) 271–273, hier: 271.

¹⁸C.L.W. Grimm, *Lexicon Graeco–Latinum in Libros Novi Testamenti*, Lipsiae 31888. Die ab und zu kursierende Aussage, bereits Grimm habe eine separate Liste dieser Worte angefertigt (z.B. bei M. Silva, *Biblical words and their meaning. An introduction to lexical semantics*, Grand Rapids: Zondervan, rev. and expanded ed. 21994, 75–76) stimmt meines Wissens nicht (vgl. aber Anm. 20).

J.H. Thayer 1886 seine (revised and enlarged) Übersetzung des Grimm–Wilke'schen Lexikons herausbrachte¹⁹, hatte er diesem diverse Anhänge mit Wortlisten beige-fügt²⁰, die er für die zweite Auflage von 1889 nochmals überarbeitete²¹. Einer der Appendices listet 767 Worte auf, die nach Meinung Thayers „biblische Worte“ sind²². – In dem bereits erwähnten Werk von Kennedy schätzt dieser die Zahl der „biblischen Wörter“ im Neuen Testament ebenfalls noch auf 550²³. Der mit den Papyrusfunden und der Auswertung vieler antiker Inschriften einsetzende Umschwung in der Erforschung des neutestamentlichen Griechisch am Ende des 19. Jhdts. ist auch an dieser Stelle zu beobachten: War bisher von einigen hundert Worten die Rede, so meinte Deissmann 1908, es gäbe im Neuen Testament (man beachte: im gesamten Neuen Testament) wohl insgesamt 50 oder eher noch weniger Worte, die wirklich als Neuschöpfungen bezeichnet werden könnten²⁴. – Nägeli, der die Paulusbriefe untersuchte, hatte für die Buchstaben α – ϵ 14 Worte/Begriffe genannt die „als in der christlichen Gemeinde entstandene [...] Wortbildungen oder neue Bedeutungen“²⁵ anerkannt werden müssen. Zudem hatte er 24 nur bei Paulus oder christlich belegte Worte/Begriffe gefunden, die seiner Meinung nach aber ohne weiteres aus der allgemeinen Sprachentwicklung des Griechischen stammen

¹⁹J.H. Thayer, A Greek–English Lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, New York 1886.

²⁰Dies wird dann auch von Grimm im Vorwort seiner dritten Auflage erwähnt: „...Henr. Thayerii americani theologicci plurimum reverendi, qui opus nostrum non solum in anglicum vertit, sed etiam copiosissimis notationibus locupletavit ejusque volumen plus triplo auxit, ...“ Grimm, Lexicon (s. Anm. 18), Vorwort zur dritten Auflage.

²¹J.H. Thayer, A Greek–English Lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti, New York, corrected edition 1889. Die Listen finden sich auch in der 4. Aufl. (Edinburgh 1896) und den davon abhängigen, häufigen Reprints, z.B. in: A Greek English Lexicon of the New Testament: Coded with the numbering system from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible, Peabody, reissue edition 1997.

²²Thayer, Lexicon 41896 (s. Anm. 21) 693–696. Vgl. dazu die „prefatory remarks“ 687–689. „Biblical words“ sind in dieser Liste auch Worte, die bereits in der LXX vorkommen.

²³Kennedy, Sources (s. Anm. 11), 93.

²⁴A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908, 61; eine Liste der 50 Worte gibt er aber nirgends. Vgl. noch J.H. Moulton und G. Milligan, The vocabulary of the New Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources, London 1930, Vorwort xv.

²⁵Nägeli, Wortschatz (s. Anm. 12), 51. Beachte: Es geht um das ganze NT und auch „neue Bedeutungen“ sind eingeschlossen. Die Worte sind: ἀδελφί, ἀδύνατος, αἰρετικός, ἀποκτείνειν, ἀπόλλυσθαι, αὐτοκατάχρητος, βαπτίζειν, βάπτισμα, γλώσσας λαλεῖν, δικαιοσύνη/ δικαιοῦν, ἐθελόθηρησία, ἐθνικῶς ζῆν, εἰδωλολάτρης/εἰδωλολατρία, ἐκκλησία.

könnten²⁶. Man beachte, dass Nägeli auch hier „neue Bedeutungen“ mitzählt²⁷. – Als Bauer 1928 die 2. Auflage seines Wörterbuches veröffentlichte, fügte er diesem eine Einführung hinzu²⁸, die für unser Thema noch heute lesenswert ist, die aber spätestens ab der 4. Auflage (1952) nicht mehr abgedruckt wurde. Darin gibt er zwar keine Liste von Wortneubildungen, vermerkt aber doch eine Reihe von Worten, die bisher und in der LXX und/oder dem NT belegt sind, wobei er bei vielen von ihnen eine Herkunft aus der Gemeinsprache annimmt²⁹. – In seinem kurzen Aufsatz listet *Gingrich* 1935 17 ethische Worte auf, die seiner Meinung nach von Paulus gebildet wurden. Er stützt sich dabei neben seinen eigenen Untersuchungen offenbar auf Nägeli, Moulton–Milligan und Bauer³⁰. – *Morgenthaler* hat 1958 die Zahl 132 genannt für die Worte, die vor Paulus nicht vorkämen³¹. – In einem Aufsatz vom Jahre 1974 zählt *Turner* für Paulus 15 Worte bei Paulus und den Pastoralbriefen auf, die wohl neu sind³². – In seinem ausführlichen Artikel zur Sprache des NT erwähnt *Voelz* neue Worte³³ und neue Bedeutungen und gibt eine kurze Liste von 11 Worten für das ganze NT, die nach ihm „created by Christian authors“³⁴ sind. Seine Angaben wollen nicht vollständig, sondern typisch sein. – Ein Jahr später nennt *Rehkopf* (aufgrund „eine[r] Durchsicht von

²⁶Nägeli, Wortschatz (s. Anm. 12), 51–52; ἀγαθοεργεῖν, ἀρεσις, ἀμετανόητος, ἀνακαινοῦν, ἀνακαινώσις, ἀντιμισθία, ἀπαρχή, ἀπεκδύεσθαι [sic!, –εσθαι JB], ἀπλότης, ἀποκαταδοκία, ἀποκαταλλάσσειν, ἀρπαγμός, ἀφειδία, ἀφθορία, ἀφιλάγαθος, ἀχειροποίητος, διακρίνεσθαι, διαπαρατριβή, δῖλος, διώκτης, δυνατεῖν, ἐδραΐωμα, ἐκτύειν, ἐμβοτεύειν.

²⁷Der Aufsatz von W. W. Everts, Paul's contribution to the vocabulary of the New Testament, RE 22 (1925) 193–201 enthält nur eine Liste englischer Worte, die nach Thayer allein bei Paulus vorkommen und versucht diese zu kategorisieren.

²⁸W. Bauer, Griechisch=Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, völlig neu gearbeitete Aufl. zu Erwin Preuschens Vollständigem Griechisch=Deutschem Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Giessen 21928, XII–XX.

²⁹ebd., XIX. Vgl. dazu unten Anm. 123.

³⁰F. W. Gingrich, The words St. Paul coined, ATR 17 (1935) 234–236. Er nennt auch seine eigene unveröffentlichte Thesis: ders., Paul's Ethical Vocabulary, University of Chicago Libraries 1932. Seine Liste ethischer (!) Worte: ἀπεκδύομαι, ἀπέκδυσις, ἀποκαταλλάσσω, ἐθελουθηρία, εἰδωλοάτρης, εἰδωλολατρία, εὐπάρεδρος, θεοδιδάκτος, ὀφθαλμοδουλία, π(ε)ιθός, προσωποληψία, συναρμολογέω, σύνψυχος, ὑπερεκτείνω, ὑπερνικάω, ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος.

³¹Morgenthaler, Statistik (s. Anm. 9), 175 „Tabelle I“ und 177 „Liste“. Morgenthaler zählt für seine Arbeit 13 Paulusbriefe.

³²N. Turner, Jewish and christian influence on New Testament vocabulary, NT 16 (1974) 149–160. Die Worte 149–150: ἀνθρωπάρεσκος, ἀντιμισθία, ἀπέκδυσις, ἀποκαταλλάσσω, ἄλοθρευτής, ὀφθαλμοδουλία, συνζωοποιέω, χρηστεύομαι, ἀνακαινώσις, αὐτοκατάκριτος, ἀφιλάγαθος, δῖλος, ἑτεροδιδασκαλέω, εὐμετάδοτος, καλοδιδάσκαλος. Turner beansprucht keine Vollständigkeit.

³³J. W. Voelz, Language (s. Anm. 6), 938, u. a. ἀντίλυτρον.

³⁴ebd., 965: ἀντίχριστος, ἐθελουθηρία, εἰδωλοάτρης, ἐπιούσιος, εὐπάρεδρος, θεοδιδάκτος, μισθαποδοσία, ὀφθαλμοδουλία, προσωποληψία, ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος.

Bauers Wörterbuch“) für das NT „etwa 80 Wörter“, die erst seit dem NT nachgewiesen seien³⁵. – Und eine letzte Angabe: *Classen* hat in seinem Aufsatz von 1994 versucht durch den Nachweis rhetorischer Termini *technici* zu zeigen, wie weit Paulus direkt oder indirekt mit der rhetorischen Theorie bekannt gewesen sein muss. In einer Fussnote verweist er auf die Arbeit von Nägeli und notiert ergänzend zu diesem die ihm aufgefallenen Neubildungen des Paulus³⁶, eine recht gute Liste, wie wir sehen werden.

2. Sprache und Neologismen

2.1 Wortneubildungen in einer Sprache

Dass jede Sprache im Verlauf ihrer Geschichte neue Worte hervorbringt, ist eine unbestrittene Tatsache. Wichtiger ist die sprachwissenschaftliche Frage: Wie hat man sich diese Tatsache einer Wortneubildung zu erklären? Wie, wann und warum geschieht das? Gibt es allgemeine Regeln und Mechanismen oder muss man von Fall zu Fall klären, wie es zu einer Wortneubildung kommen konnte? Welche Rolle spielt dabei die Kreativität eines Individuums, die ausgedrückten Inhalte, das sprachliche und kulturelle Umfeld? Einige Anmerkungen zu diesen Fragen:

Die sprachwissenschaftliche Forschung unseres Jahrhunderts hat Erkenntnisse erarbeitet³⁷, die auch für den Theologen (und insbesondere den Exegeten) von Bedeutung sind³⁸. Im Blick auf Wortneubildungen erkennt die Sprachwissenschaft

³⁵Rehkopf, Griechisch (s. Anm. 14), 231. Als häufig vorkommende nennt er βάπτισμα (mit βαπτιστής), αντίχριστος, συσταυρώ, προσωποληψία, als absolute Hapaxlegomena ἀρχιτελώνης, ἀριλάγαθος, ἐπισυντρέχω, καλοδιδάσκαλος, ὀγλοποιέω und als Worte, die im NT nur 1–2 mal vorkommen und nur teilweise in der späteren christlichen Literatur aufgegriffen wurden διενδυμέομαι, καρδιογνώτης, ὀλιγοπιστία, συμπρεσβύτερος.

³⁶Classen, Philologische Bemerkungen (s. Anm. 10), 321–335, hier: 334 Anm. 84, wo ἐπιδιατάσσεισθαι, ἐπιόθησις, ἐπιπόθητος, ἐπιχορηγία, ἑτεροζυγεῖν, εὐπάρεδος, θεοδιδάκτος, κατάκρισις, κατάλαλος (doch s. Pap. Ox. 1828), κατάρτισις, κολαφίζειν, νέκρωσις, ὀλοθρευτής, ὀρθοποδεῖν, πεισιμονή, περπερεύεσθαι, πληροφορία, προορίζειν, προστάτις, προσωποληψία, συγκοινωνία, συζητητής, συμμορφίζεσθαι, συμφώνησις, σύμφυχος, συναχμάλωτος, συνηλικιώτης, συσταυροῦν, τυπικῶς, ὑπέραχος, ὑπερέκεινα, ὑπερεκτείνειν, ὑψηλοφρονεῖν, φειδομένως, φρεναπατᾶν, φυσίωσις, χοικός, χρηστεύεσθαι, χρηστολογία, ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος genannt sind. Echte Hapaxlegomena seien selten und als Beispiele werden ἐπιποθία, προαιτιάσθαι, συμμητητής und προεναρχεσθαι (letzteres komme später nur in Kommentaren zur Stelle vor) genannt.

³⁷Einen Einblick gibt z.B. M. Geier, Orientierung Linguistik. Was sie kann, was sie will (Rowohlts Enzyklopädie), hg. v. B. König, Reinbek b. Hamburg 1998 oder A. Linke/ M. Nussbaumer/ P.R. Portmann, Studienbuch Linguistik, in: Reihe Germanistische Linguistik 121 Kollegbuch, Tübingen 31996. Zur Auseinandersetzung eines Theologen mit postmodernen Literaturtheorien vgl. K.J. Vanhoozer, Is there a meaning in this text? The Bible, the Reader, and the morality of literary Knowledge, Grand Rapids 1998.

³⁸So war z.B. die Kritik Barr's (J. Barr, The semantics (s. Anm. 14)) an der Engführung einer von Aristoteles beeinflussten, positivistischen Sicht der Sprache Anstoss dazu, dass entscheidende

verschiedene Möglichkeiten solcher Bildungen: „When the speakers of a language have need for a new word, they can make one up, borrow one from some other language, or adapt one of the words they already use by changing its meaning.“³⁹ Die Historiolinguistik geht diesen Sprachwandlungen nach und kategorisiert die Beobachtungen beim Erscheinen neuer Wörter. So unterscheiden z.B. Pyles/Alego für die englische Sprache in ihrem Kapitel „New Words from Old“ fünf Kategorien, die sich meist noch differenzieren lassen: Creating words (root creations, echoic words, ejaculations), combining words through affixing (affixes from old english, affixes from other languages, voguish affixes), combining words through compounding, shortening words (clipped forms, acronyms, aphetic forms, back formations) und blending words (new morphemes from blending, folk etymology).⁴⁰ Hier und auch bei den Arbeiten zur griechischen Wortbildungslehre⁴¹ fällt auf, dass die beobachteten Wortbildungen einer Sprache zwar beschrieben und analysiert werden, aber die Gründe und Faktoren für die Entstehung neuer Worte praktisch ausgeklammert sind. Dies hat wohl sprachphilosophische Gründe, wie der nächste Abschnitt zeigt.

2.2 Gründe für Wortneubildungen

Sprachwissenschaftliche Erklärungsmodelle für den Wandel von Sprache und die Einordnung des Phänomens Neologismus sind untrennbar mit der zugrundeliegenden Sprachtheorie eines Autors verknüpft. Die lange Zeit prägende, sogenannte Sapir/Whorf-Hypothese vertritt die Ansicht, dass es unsere Sprache ist, die die Art unserer Wahrnehmung der Welt beeinflusst oder gar bestimmt. In dieser Sicht gilt grundsätzlich eine Priorität der Sprache gegenüber der Realität und entsprechend wären Wortneubildungen zu verstehen. In neuerer Zeit wird diese These

Einsichten der Linguistik auch in die theologische Arbeit Eingang gefunden haben. Als Beispiele fruchtbarer Integration sprachwissenschaftlicher Erkenntnisse für den Bereich der Semantik sei auf die Arbeiten von Silva (M. Silva, *Biblical Words* (s. Anm. 18); vgl. auch seine Dissertation: *Semantic Change and Semitic Influence in the Greek Bible*, University of Manchester 1972) oder Louw/Nida (J.P. Louw und E.A. Nida, *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, 2 Bde, New York 1988+1989); dazu: J.P. Louw und E.A. Nida, *Lexical semantics of the greek New Testament, Resources for biblical study* (SBL 25), Atlanta Georgia 1992, bes. 1-34; E.A. Nida, *The implications of contemporary linguistics for biblical scholarship*, JBL 91 (1972) 73-89 hingewiesen.

³⁹T. Pyles und J. Alego, *Origins and development of the english language*, New York u.a. 41993, 239.

⁴⁰Pyles und Alego, *Origins* (s. Anm. 39), 260-284. Beachte das Literaturverzeichnis 290-291.

⁴¹Für die griechische Sprache gibt einen guten Überblick: E. Bornemann und E. Risch, *Griechische Grammatik*, Frankfurt a.M. 21978, 306-320. Für die griechischen Nomen beachte das Standardwerk von P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Collection Linguistique 38, Paris 1968 [orig. 1933].

von der Sprachdeterminiertheit des Denkens höchstens noch modifiziert vertreten und ein umgekehrter Einfluss der Realität auf die Sprache, also eine mögliche Priorität der Aussenwelt, kann nicht abgestritten werden. In jedem Fall ist das Phänomen des Neologismus auch für den Linguisten ein komplexes Phänomen, das keine pauschalen Antworten zulässt.⁴² Interessant ist an dieser Stelle, was der bereits erwähnte Nägeli schon im Jahre 1905 zu diesen Fragen schrieb. Zwar finden wir an konkreten Gründen für die Entstehung einzelner paulinischer Wortneubildungen bei ihm nichts, aber er machte einige wichtige Aussagen zum Thema Wortneubildungen allgemein und bei Paulus, die ein längeres Zitat rechtfertigen:

„Ein Hauptkennzeichen der *Κοινή* ist ja die Bildung neuer Wörter und neuer Bedeutungen schon vorhandener Wörter, teils um Aequivalente für neue Begriffe zu schaffen, teils um absterbende Wörter oder zurücktretende Bedeutungen überlebender Wörter zu ersetzen. Bei jedem wirklichen Hellenisten muss deshalb ein guter Prozentsatz von Wörtern, die erst von Alexander dem Grossen an entstanden sind, nachzuweisen sein.“⁴³

„Es ist bei einem Autor der *Κοινή* von vornherein zu erwarten, dass er Wörter, Bedeutungen und Ausdrücke aufweisen werde, für die wir sonst vor ihm, vielleicht auch nach ihm keine Belege zur Hand haben. [...] Nun ist gewiss gerade angesichts der einzigartigen Fähigkeit der griechischen Sprache, aus denselben Stämmen immer wieder neue Wörter zu bilden, die Wahrscheinlichkeit durchaus nicht abzuweisen, dass solche Neubildungen hie und da wirklich von dem betreffenden Schriftsteller, bei dem sie zuerst oder allein erscheinen, geprägt seien. Doch lehren uns ja die alljährlich anwachsenden Urkunden des unliterarischen Griechisch, die uns auch in Zukunft im besten Fall nur einen geringen Ausschnitt aus der Fülle der hellenistischen Sprache bieten werden, zur Genüge, wie wenig wir, von den ihrerseits so fragmentarisch erhaltenen Resten der antiken Literatur herkommend, von der lebendigen Sprache jener Jahrhunderte kennen, wie wenig deshalb für die Existenz eines Wortes im Griechischen überhaupt aus seinem vereinzelt Auftreten innerhalb der uns bekannten Literatur zuweilen folgt. Paulus liegt das Bestreben, in der Literatur ungebräuchliche Ausdrücke zu vermeiden, völlig fern; er benützt unbedenklich, was ihm die *συνήχθεια* an die Hand gibt. Wir sind daher bis auf weiteres berechtigt anzunehmen, dass er auch dasjenige aus der Umgangssprache hat, was zur Zeit sonst nirgends zu belegen ist, und von Neubildungen durch P. nur in den Fällen zu reden, wo es sich um die Wiedergabe paulinischer oder doch christlicher Begriffe handelt.“⁴⁴

⁴²Pyles und Alego, *Origins* (s. Anm. 39), 288–289 nennen als „sources of new words“ den Einfluss von „vernacular, slang, and argot“, kennen aber auch Beispiele von „literary coinages“. Sie geben aber damit keine allgemeingültigen Gründe für das Erscheinen neuer Worte an.

⁴³Nägeli, *Wortschatz* (s. Anm. 12), 28 (vgl. dazu auch 40–41).

⁴⁴ebd., 50–51.

„Die Bildung der hier genannten neuen Wörter entspricht der Bildungsweise anderer *Κοινή* -Wörter; sie gehen alle auf altgriechische Stämme zurück, setzen deren zwei zu einem Worte zusammen oder bilden ein einfaches Wort durch neue Endungen, durch Präpositionen oder $\acute{\alpha}$ -privativum weiter; nicht selten sind uns aus klassischer oder nachklassischer Zeit Wörter bekannt, die nicht nur dieselben Stämme enthalten, sondern Ableitungen derselben darstellen, die ganz in der Linie dieser paulinischen Ableitungen liegen.“⁴⁵

Nägeli verweist in diesen Ausführungen auf die entscheidenden ausser- und innersprachlichen Faktoren, die für die Entstehung einer Wortneubildung in Betracht gezogen werden müssen: Sowohl das historisch-soziale Umfeld (hier: „Horizontenerweiterung“ durch Eroberungen Alexander des Grossen), das Weltbild⁴⁶ und die persönlichen Erfahrungen⁴⁷ eines Autors (hier: „paulinische“ und „christliche“ Begriffe)⁴⁸, aber auch die allgemeine Sprachentwicklung und die Regeln der Wortbildung einer Sprache müssen bedacht werden.

Für uns ist vorläufig wichtig: Wenn im Folgenden mit Hilfe angemessener Methoden nach den quellenmässig vor Paulus nicht belegten griechischen Worten gesucht wird, darf damit nicht ausser acht gelassen sein, dass dieser Schritt nur ein erster Annäherungsversuch an das Sprachphänomen Neologismus ist. Solche, auf statistischem Wege gefundenen Worte müssen keinesfalls zwingend Wortneubildungen sein. Um dies mit einiger Sicherheit sagen zu können, müsste jeweils das sprachliche und sachliche Umfeld jedes Wortes von Fall zu Fall untersucht und in seinem Kontext erforscht werden. Diese Arbeit kann hier aber nicht geleistet werden, so dass wir uns auf rein statistische Angaben beschränken werden⁴⁹.

3. Methodisches Vorgehen bei der Suche nach paulinischen Neologismen

Vorerst gilt es, sich über den methodischen Weg bei der Suche nach paulinischen Neologismen klar zu werden.

3.1 Der zu untersuchende Textkorpus umfasst im Grunde die gesamte griechi-

⁴⁵ebd., 53.

⁴⁶Vgl. dazu z.B. R. Fowler, *Linguistic criticism*, Oxford/New York 1996, 147–167.

⁴⁷Grundsätzliche Überlegungen zu „religiöser Erfahrung und deren Sprachausdruck“ bei L.T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis 1998, 4–12.

⁴⁸Vgl. zu weiteren „sozialen“ Faktoren auch F. Melzer, *Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung*, Tübingen 1952, 229–236, 253–258; E. Pax, *Beobachtungen zur Konvertitensprache im ersten Thessalonicherbrief*, SBFLA 21 (1971/1972) 220–262; ders., *Konvertitenprobleme im erste Thessalonicherbrief*, BiLe 13 (1972) 24–37; N. Baumert, *Täglich sterben und auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12–5,10*, München 1973, 49–72.

⁴⁹Ich gehe in meiner Dissertation („Erneuerung des Menschen bei Paulus“) den beiden paulinischen Neologismen ἀνακαινώσις und ἀνακαινώω detaillierter nach.

sche Literatur vor Paulus. Eine Suche nach „absoluten Hapaxlegomena“ in den Paulusschriften genügt deshalb nicht, weil ein von uns gesuchtes Wort bereits bei Paulus selbst ohne weiteres mehrere Male und auch nach ihm vorkommen darf. Gesucht sind Worte, deren erster Beleg in einem der Paulusbriefe zu finden ist⁵⁰. Diese können nun trotz der Möglichkeit computerunterstützter Suchen in Datenbanken nicht in einem einzigen Arbeitsgang ermittelt werden.

3.2 Einige Vorbemerkungen: Die Möglichkeit eines statistischen Zufalls aufgrund der Quellenlage kann nicht ausgeschlossen werden. Erst eine gründlichere Untersuchung der einzelnen Worte könnte diese Wahrscheinlichkeit verringern. Es sollte aber auch bedacht werden, dass die heute bekannten antiken griechischen Texte einen Umfang haben, der aus statistischer Sicht eine breite Datenbasis darstellt. – Für einige Belege können auch Datierungsfragen eine Rolle spielen⁵¹. Nicht immer lässt sich eine Belegstelle in einem Text(stück) oder einer Inschrift so genau datieren, dass ein vor/nach Paulus mit Bestimmtheit behauptet werden kann. In solchen Fällen wurde eine entsprechende kurze Anmerkungen in die Liste aufgenommen. – Für eine weitere Bearbeitung der Worte ist es wichtig, sich über die Bedeutung von Belegen der zweiten Hälfte des 1.⁵² und aus dem 2. Jahrhundert klar zu werden. Besonders Belege bei nichtchristlichen Autoren und nichtchristlichen Inschriften oder Papyri aus dieser Zeit weisen wohl darauf hin, dass das Wort bereits in der vorpaulinischen Umgangssprache vorhanden war. Statistisch gesehen sind die Belege aber doch nachpaulinisch, weshalb das Wort angeführt wird. – Ein weiteres schwieriges Problem bilden diejenigen Worte, die vor dem NT nicht belegt sind, die bei Paulus vorkommen, aber zudem in anderen neutestamentlichen Schriften auftauchen, weil hier einerseits die Datierungsfragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft beleuchtet werden müssten und aufgrund historisch möglicher Abhängigkeitsverhältnisse geprüft werden muss, ob tatsächlich Paulus als Schöpfer der neuen Wortbildung in Betracht kommt. Um die Dinge nicht zu komplizieren, werden solche Worte in Klammern, mit Hinweis auf die weiteren neutestamentlichen Belege aufgeführt. Dies aber nur bei Worten, die im NT ausser bei Paulus nur noch an *einer einzigen* anderen NT-Stelle vorkommen.

3.3 Aufgrund der Fragestellung (Welche griechischen Worte sind bei Paulus zu-

⁵⁰ Aus pragmatischen Gründen (die resultierenden Wortlisten können so ohne Schwierigkeiten selbst der jeweiligen Überzeugung im Blick auf die Echtheit der Paulusbriefe angepasst werden) werden für diese Studie alle 13 mit „Paulus“ beginnenden Briefe im Neuen Testament zu den Paulusschriften gezählt. Dies ist bei Vergleichen mit verwandten Arbeiten zu berücksichtigen.

⁵¹ Das betrifft insbesondere Belege bei Autoren wie Dioskur, Philo von Alexandrien, Konon und Cornutus, aber auch die (manchmal unsichere) Datierung einiger Inschriften und Papyri.

⁵² Hier sind v.a. Philo von Alexandrien, Flavius Josephus und Plutarch zu nennen. Auf Belege bei diesen wird (wie bei den oben in Anm. 51 genannten Autoren) in der Liste in einer Anm. verwiesen.

erst belegt?), des zu untersuchenden Textkorpus (gesamte Gräzität bis und mit Paulus) und der vorhandenen Hilfsmittel (gedruckte und computerisierte) muss auf verschiedenen Anlaufwegen versucht werden, die gesuchten Worte einzugrenzen, gleichsam zu „destillieren“. Folgendes Vorgehen wurde gewählt:

a) Mit Hilfe der Wortstatistiken von Morgenthaler⁵³ und des zweiten Bandes der Vollständigen Konkordanz von Aland⁵⁴ lassen sich leicht alle *neutestamentlichen* Hapaxlegomena finden. Morgenthaler gibt für das ganze Neue Testament 1934 Hapaxlegomena an⁵⁵. Nach Aland sind es 1966 und da bei ihm die Hapaxlegomena nach Schriften geordnet sind, lassen sich diejenigen Worte ermitteln, die in den 13 Paulusbriefen nur ein einziges Mal vorkommen, nämlich 601 (Namen eingeschlossen)⁵⁶. Von diesen etwa 600 Worten ist natürlich der grössere Teil bereits vor Paulus belegt. Die Worte kommen lediglich in den übrigen Schriften des Neuen Testaments nicht vor und auch bei Paulus nur einmal.

b) Bei Morgenthaler findet sich die Angabe, dass sich bei Paulus 132 Vokabeln finden würden, die vor dem Neuen Testament keine Belegstelle hätten⁵⁷. Diese Liste Morgenthalers wird aufgrund der eigenen Forschung zu überprüfen sein. Sie zeigt jedenfalls, wie weit die im ersten Schritt gewonnene Liste vermindert werden muss.

c) Um innerhalb des corpus paulinum über die in Schritt a) gefundenen Hapaxlegomena hinaus relevante Worte zu erfassen, wurden mit Hilfe einer Durchsicht durch die ganze Konkordanz zum Novum Testamentum Graece⁵⁸ (die nach Worten geordnet und jeweils mit allen neutestamentlichen Belegstellen gedruckt ist) diejenigen Worte notiert, die

- im Neuen Testament nur zweimal, und zwar bei Paulus, vorkommen.
- im Neuen Testament nur zweimal, und davon einmal bei Paulus, vorkommen.
- im Neuen Testament allein bei Paulus, wenn auch öfter als zweimal, vorkommen.

⁵³R. Morgenthaler, Statistik (s. Anm. 9), 25 und 165.

⁵⁴K. Aland, Hg., in Verbindung mit H. Bachmann und W.A. Slaby, Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus, Bd. 2: Spezialübersichten, Berlin/New York 1978; darin insbesondere: Hapaxlegomena des Neuen Testaments, nach Schriften geordnet, 447–460.

⁵⁵R. Morgenthaler, Statistik (s. Anm. 9), 25 + 165.

⁵⁶Aland, Vollständige Konkordanz (s. Anm. 54), 454–457. Dies bei einem NT-Wortschatz von 5469 (gemäss Aland, Vollständige Konkordanz (s. Anm. 54), 405–446).

⁵⁷Morgenthaler, Statistik (s. Anm. 9), 175 Tabelle I (Eigennamen sind nicht berücksichtigt). Die Worte sind S. 177 aufgelistet; für das gesamte NT nennt Morgenthaler (44–45+175) 320 solcher Worte.

⁵⁸Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle–Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, hg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung und Rechenzentrum der Universität Münster, unter besonderer Mitwirkung von H. Bachmann und W.A. Slaby, Berlin/New York 31987.

men⁵⁹.

d) Als nächstes wurde das Wörterbuch von Bauer/Aland⁶⁰ Wort für Wort durchgesehen und alle Worte notiert, die bei ihm als „christlich“, „nur bei Christen“ u.ä. gekennzeichnet sind. Bauer/Aland hat damit diejenigen Worte gekennzeichnet, die nach seinem Wissen vor dem Neuen Testament nicht belegt sind. Im selben Durchgang konnte für die meisten Worte der bisherigen Liste mit der in diesem Wörterbuch angegebenen ausserbiblischen Belegstellen bereits geprüft werden, ob es dafür vorpaulinische Belegstellen gibt. Dadurch hat sich die lange Liste bereits wesentlich gelichtet.

e) Mit den Hilfsmitteln Moulton–Milligan⁶¹, Liddell–Scott–Jones (mit Supplement 1996)⁶² und den Publikationen der Reihe „New Documents“⁶³ wurde die Möglichkeit vorpaulinischer Belegstellen weiter ausgeschlossen.

f) Für die übriggebliebenen etwa 105 Worte wurde schliesslich mit Hilfe einer computerunterstützten Suche in den Datenbanken des Thesaurus Linguae Graecae

⁵⁹Eine Verfeinerung ergäbe an dieser Stelle ein weiterer Durchgang anhand der „Vollständigen Konkordanz“ (vgl. Anm. 54), die auch die Lesarten verschiedener moderner Ausgaben berücksichtigt. Dies wurde unterlassen, da Stichproben in keinem Fall neue Erkenntnisse hervorbrachten und weil das Wörterbuch von Bauer/Aland (der viele Lesarten berücksichtigt) bei einigen Begriffen solche Fälle bereits berücksichtigt.

⁶⁰W. Bauer, Griechisch–deutsches Wörterbuch, hg. v. K.Aland und B.Aland, Berlin/New York, völlig neu bearbeitete Auflage 61988. Vgl. das Vorwort (va. VI–VII), das Aufschluss über die Textbasis und den Umfang der Belegstellen in diesem Wörterbuch gibt. Wo nötig, wurden die Verweise auf C. Spicq, Notes de lexicographie Néo–Testamentaire (OBO 22,1–3), 2 Bde + Suppl., Fribourg und Göttingen 1978–1982 [= ders., Lexique Théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo–testamentaire, Fribourg 1991] und TWNT, hg. v. G. Kittel und G. Friedrich, 11 Bde, 1933–1979 nachgeschlagen.

⁶¹J.H. Moulton and G. Milligan, Vocabulary (s. Anm. 24); Zum Stand der Neubearbeitung durch Horsley und Lee vgl: G.H.R. Horsley und J.A.L. Lee, A Lexicon to the New Testament with Documentary Parallels: Some Interim Entries, 1, *FilolNT* 10 (1997) 55–84 und J.A.L. Lee und G.H.R. Horsley, A Lexicon to the New Testament with Documentary Parallels: Some Interim Entries, 2, *FilolNT* 11 (1998) 57–84.

⁶²H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, R. McKenzie, A greek–english lexicon, Oxford, repr. (mit Suppl.) der 9. Aufl. von 1940, 91968; dazu P.G.W. Glare, Hg., Greek–english lexicon. Revised Supplement, Oxford 1996.

⁶³G.H.R., Horsley, New Documents Illustrating early christianity, 5 Bde., Sydney 1981–1989 [beachte die „cumulative indices“ in Vol. 5, 153–214]; danach Bd. 6 (1992), 7 (1994) und 8 (1998) hg. v. S.R. Llewelyn, Grand Rapids. Zu unserer Thematik beachte auch Vol 5, 27.

(TLG)⁶⁴, Duke Data Bank (DDBDP)⁶⁵ und Perseus⁶⁶ auf alle bekannten Belegstellen hin untersucht. Nach Auswertung dieser Befunde konnte eine Liste mit denjenigen griechischen Worten erstellt werden, die mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit ihre erste Belegstelle tatsächlich bei Paulus haben.

4. Statistischer Befund möglicher Wortneubildungen in den Paulusbriefen

Die vorsichtige Formulierung „mögliche Wortneubildungen“ erinnert noch einmal an die Tatsache, dass folgende Liste ein Produkt der Statistik ist und die Ergebnisse weiter untersucht werden müssen⁶⁷. Was sind nun die Ergebnisse dieser statistischen Untersuchung?

Insgesamt gibt es bei Paulus 94 Worte, die vor ihm in den uns heute bekannten Quellen nicht belegt sind. Diese lassen sich in folgende zwei Kategorien aufteilen:

4.1 Es gibt ca. 87 griechische Worte, die erstmals bei Paulus und dann auch nach ihm belegt sind⁶⁸.

[ἀγαθοεργέω ⁶⁹	Gutes tun	1 Tim 6,18; <i>Apk</i> 14,17]
---------------------------	-----------	----------------------------------

⁶⁴Der Thesaurus Linguae Graecae (TLG) CD-ROM-Version ist eine Volltextdatenbank antiker griechischer Texte (angestrebt ist Vollständigkeit aller antiken griechischen Autoren aus der Zeit von Homer bis 1453 n.Chr.). Beschreibung des Projekts in L. Berkowitz und K.A. Squitier, Thesaurus Linguae Graecae canon of greek authors and works, New York/ Oxford 31990, bei L. Berkowitz (Ancilla to the Thesaurus Linguae Graecae: The TLG canon, in: Accessing antiquity. The computerization of classical studies, ed. J. Solomon, Tucson/ London 1993, 34–61), bei Ch. Schäfer (Computer und antike Texte. Wortrecherche, Konkordanz und Indexerstellung mit Volltextdatenbanken (Computer + Antike 1), St. Katharinen 1993, 6–22 und auf der Internetseite www.tlg.uci.edu. Für meine Abfrage benutzte ich die Version D, die im Frühjahr 1993 erschienen ist und das Suchprogramm TLG Workplace 6.0.

⁶⁵Diese elektronische Datenbank (PHI 7, CD-ROM) ergänzt den TLG um Inschriften und Papyri. Angaben (allerdings noch zur Version PHI 6) finden sich bei J.F. Oates, The Duke Data Bank of Documentary Papyri, in: Accessing antiquity (s. Anm. 64) 62–67 und bei Ch. Schäfer, Computer (s. Anm. 64), 23–42.

⁶⁶Das Perseusprojekt wird vorgestellt in G. Crane, Hg., Perseus 2.0. Interactive sources and studies on ancient Greece. User's guide, New Haven/London 1996 und E. Mylonas, G. Crane, K. Morrell, D.N. Smith, The Perseus project: Data in the electronic age, in: Accessing antiquity (s. Anm. 64) 133–156. Im Internet unter www.perseus.tufts.edu.

⁶⁷Vgl. die Ausführungen oben unter Punkt 2.1–2.

⁶⁸In den Listen bedeutet [=] mit weiteren Belegen bereits im NT und * = statistisch erster Beleg sehr wahrscheinlich bei Paulus. Die Wortbedeutungen sind nach Bauer/Aland angegeben und als Belegstellen erscheinen nur die NT-Stellen. In den Fussnoten wurde bei Autoren des 1. Jhdt. n. Chr. (ausser bei Pseudo-Philo) auf genaue Stellenangaben verzichtet, da der Autorenhinweis für unsere Zwecke genügt.

⁶⁹Die Form ἀγαθοεργῶν in Herodot. 1.67.5 ist wohl als neut gen pl des Adjektivs zu

ἀγνότης ⁷⁰	die Reinheit, die Lauterkeit	2 Kor 6,6; 11,3
αἰρετικός ⁷¹	häretisch	Tit 3,10
ἀμετανόητος ⁷²	unbussfertig	Röm 2,5
ἀνακαινώ	erneuern	2 Kor 4,16; Kol 3,10
ἀνακαινώσις	die Erneuerung	Röm 12,2; Tit 3,5
ἀνεκδιήγητος	unbeschreiblich	2 Kor 9,15
ἀνεξίκακος	geduldig Böses ertragend, gelassen	2 Tim 2,24
ἀνεπαίσχυντος ⁷³	der sich nicht zu schämen braucht	2 Tim 2,15
ἀντίλυτρον	das Lösegeld	1 Tim 2,6
ἀντιμισθία	der Lohn, die Vergeltung	Röm 1,27; 2 Kor 6,13
ἀπεχδύομαι ⁷⁴	1. ausziehen 2. entwaffnen	Kol 3,9 / Kol 2,15
ἀπέχδυσις	das Ablegen	Kol 2,11
ἀπόδεκτος ⁷⁵	angenehm, wohlgefällig	1 Tim 2,3; 5,4
ἀποκαραδοκία ⁷⁶	die sehnsüchtige Erwartung	Röm 8,19; Phil 1,20
ἀποκαταλάσσω	versöhnen	Eph 2,16; Kol 1,20.22
ἄρπαγμός ⁷⁷	1. Das Rauben 2.a das Geraubte, die Beute 2.b das Geschenk des Zufalls, der Glücksfund	Phil 2,6
αὐτοκατάκριτος ⁷⁸	durch sich selbst verurteilt	Tit 3,11
ἀφειδία ⁷⁹	die Schonungslosigkeit, die Härte	Kol 2,23
[ἀχειροποίητος	nicht mit Händen gemacht	2 Kor 5,1; Kol 2,11; <i>Mk 14,58</i>]
γυμνητεύω ⁸⁰	schlecht gekleidet sein	1 Kor 4,11

verstehen.

⁷⁰Beleg bei Cornutus und einer Inschrift aus dem 1. Jhd. (CIG 1133,15).

⁷¹Beleg bei Pseudo-Plato (Def. 412 A). Das Adverb schon im 3. Jhd. v. Chr. bei Chrysippus.

⁷²Das Adverb eventuell schon im vorchristlichen PStras 79.

⁷³Beleg bei Josephus.

⁷⁴Beleg bei Josephus. Vgl. auch J.H. Moulton und G. Milligan, Vocabulary (s. Anm. 24), 56 dazu.

⁷⁵Mit Betonung auf ἀπό- (sonst: -τός annehmbar). Vgl. W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 60), 179 dazu.

⁷⁶Vgl. zu diesem Wort G. Bertram, 'Αποκαραδοκία, ZNW 48 (1958) 264–70 und R. M. Pope, Studies in pauline vocabulary, ET 22 (1910–1911) 71–73.

⁷⁷Belege bei Plutarch. Zum Wort vgl. L. Bouyer, 'Αρπαγμός, RSR 39 (1951–1952) 280–288 und J. M. Furness, 'Αρπαγμός ... ἐαυτὸν ἐκένωσε, ET 69 (1957) 93–94. Zu der schwierigen Philipperstelle vgl. die exegetische Literatur.

⁷⁸Beleg in einem Philofragment.

⁷⁹Belege bei Pseudo-Plato (Def. 412 D) und Plutarch.

⁸⁰Zu dieser Schreibung von γυμνητεύω vgl. die Literatur zur Stelle.

διαπαρατριβή	das fortwährende Gezänk	1 Tim 6,5
διερμηνευτής	der Ausleger, der Erklärer, der Übersetzer	1 Kor 14,28 ⁸¹
δίλογος ⁸²	doppelzünftig	1 Tim 3,8
διώκτης	der Verfolger	1 Tim 1,13
δοκιμή ⁸³	1. Die Erprobtheit 2. Die Bewährung	Röm 5,4; 2 Kor 2,9; 2 Kor 9,13; Phil 2,22 2 Kor 8,2; 13,13
ἑδραίωμα	das Fundament	1 Tim 3,15
ἑθελοθρησκία	die selbstgemachte Religion, die selbstgewählte Frömmigkeitsübung	Kol 2,23
[εἰδωλολατρία	der Götzendienst	1 Kor 10,14; Gal 5,20; Kol 3,5; 1 Petr 4,3]
ἐκζήτησις	die Grübeleien, die Spekulation	1 Tim 1,4
ἐλαφρία ⁸⁴	die Leichtfertigkeit	2 Kor 1,17
ἐπιδιατάσσομαι	mit einem Zusatz versehen	Gal 3,15
ἐπιχορηγία ⁸⁵	die Unterstützung	Phil 1,19; Eph 4,16
ἑτεροδιδασκαλεῶ	eine andere (irrig) Lehre verbreiten	1 Tim 1,3; 6,3
εὐμετάδοτος ⁸⁶	freigebig	1 Tim 6,18
εὐπάρεδρος	beharrlich	1 Kor 7,35
ἑφευρετής ⁸⁷	der Erfinder	Röm 1,30
ἤρεμος	still	1 Tim 2,2
θεοδιδάκτος ⁸⁸	von Gott unterwiesen	1 Thess 4,9
θεόπνευστος ⁸⁹	von Gott eingegeben, inspiriert	2 Tim 3,16

⁸¹ Δικαιοκρασία ist in PSI 1514,17 und ziemlich sicher PMich 688,10 vorchristlich belegt (anders W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 60), 393, der übrigens als Belegstelle (auch in New Doc I, 83 erwähnt) auch „2Th 1 5 Hss.“ nennt (?).

⁸² Ein vorchristlicher Beleg eventuell in PLond 2008,1,12? Das Verb jedenfalls schon vorchristlich.

⁸³ Beleg bei Dioskur (Interpolation?). Beachte auch Aesop, Fab. aliter 274.

⁸⁴ Beachte den Papyrus PRain 77,3 (Datierung? und unsicherer Text: ἐλαφρ())

⁸⁵ Beleg in einer ephesinischen Inschrift aus dem 1. Jhdt. n. Chr. (SIG 818,9).

⁸⁶ Beleg in der Vitae Aesopi (1. Jhdt. n. Chr.).

⁸⁷ Beleg aus dem 1. Jhdt. n. Chr. in Anacreontea (38,3).

⁸⁸ Vgl. aber Beleg in SybOr (Datierung schwierig und umstritten).

⁸⁹ Wie das vorhergehende Wort auch in den SybOr (und auch bei Plutarch) belegt. C. Spicq, Notes (s. Anm. 60), Bd 1, 372 meint, dass alle Belege später als das NT sind.

θεότης ⁹⁰	die Gottheit, das Gottsein	Kol 2,9 ⁹¹
κατάκρισις ⁹²	die Verurteilung	2 Kor 3,9; 7,3
κατάρτισις ⁹³	die Vervollkommnung, die Vollendung	2 Kor 13,9
καταστηριάζω	gierig werden, sinnlichen Regungen unterliegen	1 Tim 5,11
κενοφωνία ⁹⁴	das Geschwätz, das leere Gerede	1 Tim 6, 20; 2 Tim 2,16
λογομαχῶ	mit Worten / um Worte streiten, Wortgefechte führen	2 Tim 2,14
ματαιολογία ⁹⁵	leeres, nichtiges Gerede, Geschwätz	1 Tim 1,6
μεθοδεία	die Arglist; Plural: die Ränke, Schliche	Eph 4,14; 6,11 (vgl. Lesart p46 in 6,12)
μεμβράνα ⁹⁶	das Pergament	2 Tim 4,13
οἰκουργός	(für klassisch οἰκουρός häuslich)	Tit 2,5
ὀκταήμερος	achtetägig	Phil 3,5
ὀλοθρευτής	der Verderber	1 Kor 10,10
ὀρθοποδῶ ⁹⁷	recht wandeln (eigentlich: mit geraden Füßen gehen)	Gal 2,14
παραβολουμαί ⁹⁸	aussetzen, aufs Spiel setzen, preisgeben	Phil 2,30
πεισμονή	das Zureden, die Überredung	Gal 5,8

⁹⁰Beleg bei Plutarch. Beachte die fragmentarische Zeile (θεότης[]) bei Bacchylides Dithyrambos 29(a) (5.Jhdt. v. Chr.). Zum Wort H. S. Nash, Θειότης - Θεότης, Rom. 1:20, Col. 2:9, JBL 18 (1899) 1-34.

⁹¹Zum sonst nicht bezeugten Namen Ἰουιᾶς (oder -ίας) vgl. die exegetische Literatur zu Röm 16,7.

⁹²Dieses Wort ist wohl auch im Fragment PStras 5,334 (1./2.Jhdt. n. Chr.) zu lesen.

⁹³Belege bei Plutarch.

⁹⁴Beleg bei Dioskur.

⁹⁵Beleg bei Plutarch.

⁹⁶Dieses Wort gehört zusammen mit φαιλόνης und ἑδραίωμα zu den lateinischen Lehnworten, die erstmals bei Paulus belegt sind. Vgl. zum Wort die Literaturangaben im Artikel von W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 60), 1017 und zur ungelösten Frage nach der Entstehung des Codex die Hinweise und Literatur bei T. Dorandi, Tradierung der Texte im Alterum; Buchwesen, in: H.-G. Nesselrath, Hg., Einleitung (s. Anm. 5), 3-16.

⁹⁷Vgl. zu diesem Wort die Anmerkungen bei J.H. Moulton and G. Milligan, Vocabulary (s. Anm. 24), 456.

⁹⁸Vgl. ebd., 480 dazu.

περπερεύομαι	sich grosssprecherisch aufführen, prahlen	1 Kor 13,4
[πληροφορία ⁹⁹	die (volle) Überzeugung, Gewissheit	Kol 2,2; 1 Thess 1,5; <i>Hebr 6,11; 10,22]</i>
προενάρχομαι	vorher beginnen	2 Kor 8,6; 8,10
προστάτις ¹⁰⁰	die Beschützerin [JB: Beistand]	Röm 16,2
[προσωποληψία ¹⁰¹	die Parteilichkeit	Röm 2,11; Eph 6,9; Kol 3,25; <i>Jak 2,1]</i>
συγκακοπαθῆω	zusammen leiden	2 Tim 1,8; 2,3
συζητητής	der Disputierer	1 Kor 1,20
συζωοποιῶ	mit zum Leben erwecken, zusammen lebendig machen	Eph 2,5; Kol 2,13
συλαγωγῆω	als Beute wegführen, rauben	Kol 2,8
συμμορφίζω	dieselbe Gestalt verleihen	Phil 3,10
συμφώνησις ¹⁰²	die Übereinstimmung	2 Kor 6,15
σύμψυχος	einträchtig	Phil 2,2
συναχμάλωτος	der Mitgefangene	Röm 16,7; Kol 4,10; Phlm 23
συναρμολογῶ	zusammenfügen	Eph 2,12; 4,16
συνηλικιώτης ¹⁰³	der Altersgenosse	Gal 1,14
σύσσωμος	mit zum Leib gehörig, einverleibt	Eph 3,6
τυπικῶς	vorbildlich, als Typus (Adverb von τυπικός)	1. Kor 10,11 ¹⁰⁴
ὑπερέκεινα	darüber hinaus	2 Kor 10,16
ὑπερεκτείνω	darüber hinaus ausspannen	2 Kor 10,14
ὑπερεντυγχάνω	Fürsprache einlegen, bittend eintreten	Röm 8,26
ὑπερλίαν	übermässig	2 Kor 11,5; 12,11

⁹⁹ Auch als Lesart in Röm 15,29. Beachte auch Aesop Proverbia 69,3 (πληροφορι[]).

¹⁰⁰ Beleg bei Cornutus und Plutarch. Die Form προστατισι in Sophokles Oedipus Coloneus 458 ist wohl nicht von diesem Wort abzuleiten. Beachte SB 3.6211 (καὶ προσ]τάτις καὶ Τετῖρις; nicht datiert).

¹⁰¹ Vgl. R. A. Faber, The juridical nuance in the NT use of ΠΡΟΣΩΠΟΛΗΜΨΙΑ, WTJ 57 (1995) 299–309.

¹⁰² Die Formen συμφωνησι bei Aristoteles (Eud. Eth. 1238a 5) und συμφωνησει bei Plato (Soph. 245b; Stat. 289b) sind wohl nicht von diesem Wort abgeleitet.

¹⁰³ Eventuell bei Diodorus Siculus (Lesart in 1,53,10; 1. Jhdt. v. Chr.), Dionysius Halicarnassensis (Lesart in 10,49,2; 1. Jhdt. v. Chr.) oder CIG 4929 (Philae 8; 89 v. Chr.: συνηλικιωτ[ῶν]) vorchristlich belegt.

¹⁰⁴ ὑπέρακμος ist wohl durch die Belege in der Praecepta Salubria (11 und 18) vorchristlich (1. Jhdt. v. Chr.?) belegt.

ὑπερπερισεύω	1. im Überfluss vorhanden sein 2. überfließen lassen	Röm 5,20 2 Kor 7,4
ὑψηλοφρονεῶ ¹⁰⁵	hochmütig sein	1 Tim 6,17
φαιλόνης ¹⁰⁶	der Mantel	2 Tim 4,13
φειδομένως ¹⁰⁷	schonend, sparsam, spärlich	2 Kor 9,6 (2x)
φρεναπατάω ¹⁰⁸	täuschen	Gal 6,3
φυσίωσις	die Aufgeblasenheit, der Hochmut, der Stolz	2 Kor 12,20
χοϊκός ¹⁰⁹	aus Erde bestehend, irdisch	1 Kor 15, 47.48.49
χρηστεύομαι	sich gütig / liebeich erzeugen	1 Kor 13,4
χρηστολογία	die Schönrederei	Röm 16,18
ψευδάδελφος	der falsche Bruder	2. Kor 11,26; Gal 2,4
ψευδαπόστολος	der falsche Apostel	2. Kor 11,13

4.2 Es gibt etwa 7 Worte, die bisher in der gesamten Gräzität nur bei Paulus belegt sind, bzw. nach ihm nur noch bei Kirchenschriftstellern in Zitaten der Paulusstelle vorkommen¹¹⁰,

ἀφιλάγαθος ¹¹¹	dem/den Guten feind	2 Tim 3,3
ἐπιποθία ¹¹²	die Sehnsucht, das Verlangen	Röm 15,23
καλοδιδασκαλος ¹¹³	lehrhaft im Guten, beispielhaft	Tit 2,3
ὀφθαλμοδουλία ¹¹⁴	die Augendienerei	Eph 6,6; Kol 3,22
πειθός ¹¹⁵	überredend, überzeugend	1 Kor 2,4
προαιτιάομαι	vorher beschuldigen	Röm 3,9

¹⁰⁵ Auch als Lesart in Röm 11,20.

¹⁰⁶ Vgl. dazu oben zu μεμβράνα. Zur Frage, ob das Wort nicht doch ein Ausdruck des Buchwesens ist, beachte die Ausführungen bei W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 60), 1699 und J. H. Moulton und G. Milligan, Vocabulary (s. Anm. 24), 665.

¹⁰⁷ Beleg bei Plutarch. Die Stellenangabe „9b“ bei W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 60), 1704 ist in „6b“ zu korrigieren.

¹⁰⁸ Vgl. aber Philo Fragm. 17,1!

¹⁰⁹ Beleg bei SybOr.

¹¹⁰ Für die nachpaulinischen Belege bei Kirchenvätern wurde G.W.H. Lampe, Hg., A patristic greek lexicon, Oxford 1961–1968 konsultiert und die Belegzahlen der TLG-Suche (full corpus) werden in den folgenden Fussnoten genannt.

¹¹¹ Bei Kirchenschriftstellern in Zitaten noch 6-mal belegt.

¹¹² Bei Kirchenschriftstellern in Zitaten noch 11-mal belegt.

¹¹³ Bei Kirchenschriftstellern in Zitaten noch 9-mal belegt.

¹¹⁴ Bei Kirchenschriftstellern in Zitaten noch 23-mal belegt. Vgl. C.F.D. Moule, A note on ὀφθαλμοδουλία, ET 59 (1947–1948) 250.

¹¹⁵ Vgl. die Ausführungen bei W. Bauer, Wörterbuch (s. Anm. 60), 1288 (Was ist mit der Akzentuierung in IG XII,8 360,1 [5. Jhd. v. Chr.] und PSI 1328,44 [200 n. Chr.]?).

συμμιμητής¹¹⁶

der Mitnachahmer

Phil 3,17¹¹⁷

Das ergibt eine Höchstanzahl 94 „potentielle Wortneubildungen“ des Paulus. Eine Zahl, die wie erwähnt bei genauerer Untersuchung der Worte bestimmt nach unten korrigiert werden muss. Hier müsste die Weiterarbeit einsetzen, d.h. es müsste jeder Fall zusätzlich von der inhaltlichen Seite her beleuchtet werden, um Anhaltspunkte und Gründe für eine tatsächliche Wortneubildung zu finden. Von den 94 Worten sind 66 mit einem „*“ versehen, also meines Erachtens aus statistischer Sicht mit grosser Wahrscheinlichkeit bei Paulus zum ersten Mal belegt. Nimmt man an, dass die Past, Eph und Kol deuteropaulinisch seien, so bleiben noch 53 Worte (davon 42 mit „*“) als mögliche paulinische Neologismen übrig.

5. Ausblick

Abschliessend soll ein kurzer Vergleich der Ergebnisse mit der bisherigen Forschungsarbeit gemacht werden und einige grundsätzliche Beobachtungen zum statistischen Befund sollen zur Weiterarbeit auf diesem Gebiet anregen.

5.1 Ein Vergleich mit einigen bisherigen Untersuchungen ähnlicher Art¹¹⁸ zeigt folgendes Bild: *Thayer* hatte in seinem Lexikon¹¹⁹ in einem Appendix 767 Worte aufgelistet, die nach seinem Wissen vor dem NT lediglich in der LXX vorkommen. Zählt man die Worte mit Belegstellen in der LXX ab, so verbleiben immer noch 461 Worte, was sicher viel zu hoch ist. Die Angabe von *Deissmann*, im gesamten NT gäbe es wohl eher weniger als 50 Worte, die wirklich als Neuschöpfungen bezeichnet werden könnten¹²⁰, scheint sehr realistisch zu sein. Nehmen wir einmal an, dass von den ca. 66 statistisch wahrscheinlichen Erstbelegen bei Paulus (in unserer Liste mit *) tatsächlich die Hälfte, also 33, paulinische Neologismen sind. Rechnet man nun das Verhältnis dieser 33 paulinischen Neologismen zum paulinischen Wortschatz (nach *Morgenthaler* 2648 Worte¹²¹) auf den gesamten NT-Wortschatz um, so dürfte man für das ganze NT 68 Wortneubildungen erwarten! Die Angabe *Deissmanns* mag also etwas zu tief angesetzt sein, aber sie zeugt dennoch einmal mehr von der Kompetenz dieses Sprachforschers am NT. *Nägeli* hatte insgesamt

¹¹⁶Bei Kirchenschriftstellern in Zitaten noch 3-mal belegt.

¹¹⁷Nicht berücksichtigt sind in dieser Liste drei Worte, die bei NA27 als Lesarten erscheinen: ἀδιαφορία (Tit 2,7), ἀδικοκρίτης (Tit 1,9) und ὑπερκετερισσῶς (1 Thess 5,13; Mk 7,37).

¹¹⁸Als Vergleichsgrössen schienen mir die Angaben von *Thayer*, *Deissmann*, *Nägeli*, *Morgenthaler*, *Rehkopf* und *Classen* am geeignetsten zu sein. Jede Arbeit und Angabe müsste aber sorgfältig analysiert werden, damit tatsächlich „Gleiches mit Gleichem“ verglichen werden kann. Einige kurze Bemerkungen müssen hier genügen.

¹¹⁹*Thayer*, Lexicon (s. Anm. 21), 693–696.

¹²⁰*Deissmann*, Licht (s. Anm. 24), 61.

¹²¹*Morgenthaler*, Statistik (s. Anm. 9), 166.

38 Worte oder neue Bedeutungen genannt die entweder von Christen neu gebildet oder aber bei ihnen zuerst belegt sind. Da Nägeli nur einen Teil des Alphabets behandelt hat¹²² und er auch „neue Bedeutungen“ dazuzählt, ist eine Bewertung seiner Angaben schwierig. Von unseren 32 Worten (bis εμ-) hat Nägeli jedenfalls 20 ebenfalls aufgelistet, aber darüber hinaus zählt er noch weitere 18 Worte bzw. Wortverbindungen auf. – In seiner Liste von (damals 1928) bisher nur in der LXX und/oder im NT belegten Worten, die nach seinem Urteil der Gemeinsprache angehören, hat *Bauer* 15 Worte angeführt, die auch in unserer Liste noch immer erscheinen¹²³. Das bedeutet: Diese 15 Worte sind auch heute noch vor Paulus nicht belegt. Ob sie tatsächlich – wie Bauer meinte – trotzdem zur Allgemeinsprache gehören, müsste von Fall zu Fall näher untersucht und begründet werden.

Die Zahl 132 von *Morgenthaler* muss definitiv auf „höchstens 95“ korrigiert werden. Ein Vergleich mit seiner Worttabelle zeigt, dass er von unseren Worten 13 nicht aufführt. Andererseits kommen in seinen Listen für die einzelnen Paulusbriefe¹²⁴ insgesamt 26 Worte vor, die unseres Erachtens vorpaulinisch belegt sind. Die von *Turner* genannten Worte sind alle ausser ἀνθρωπάρεσκος auch in unserer Liste zu finden. Von den 11 von *Voelz* genannten Worten, sind 8 aus den Paulusbriefen, und von diesen kommen 7 auch in unserer Liste vor (nicht εἰδωλόατρης). *Rehkopf* zählte für das NT „etwa 80 Wörter“, die im Neuen Testament erstmals nachgewiesen seien¹²⁵. Diese Angabe ist recht genau, muss wohl (nach unserem obigen Rechenbeispiel) eher nach unten auf etwa 65 korrigiert werden. *Classen* hat in seiner Liste die Angaben von Nägeli zu ergänzen versucht, also das Alphabet ab εν- im Auge. Von unseren 62 Worten kommen bei ihm nur 35 vor und dazu 9 weitere, die aber z.T. bei uns nicht auftauchen, weil sie auch sonst im NT mehrere Male vorkommen. Von den von ihm erwähnten „echten Hapaxlegomena“ kommen auch ἐπιποθία und συμμαμητής in späteren Kommentaren zur Stelle vor.

Diese groben „quantitativen Anmerkungen“ zeigen, dass die Schätzungen der Anzahl der Neologismen für *das ganze NT* von *Deissmann* (50) und *Rehkopf* (80) recht gut ausgefallen sind. Die Angabe von *Morgenthaler* für *Paulus* (132) muss auf jeden Fall nach unten korrigiert werden. Ein detaillierter Vergleich der Angaben von Nägeli/*Classen* mit unserer Liste bleibt vorläufig ein Desiderat.

5.2 Schliesslich noch einige allgemeine Beobachtungen zum obigen statistischen Befund möglicher paulinischer Wortneubildungen und einige Ausführungen an einem Beispiel. Auf der *formalen* Seite fällt auf, dass die meisten der von Nägeli

¹²²Es scheint übrigens, dass er auch den Buchstaben ε nicht vollständig, sondern nur etwa bis εμ- behandelt hat (vgl. die Wortliste von Nägeli mit der ergänzenden Liste von *Classen*).

¹²³*Bauer*, Wörterbuch 21928 (s. Anm. 28), XIX. Die Worte sind: ἀγαθοεργέω, ἀνακαινώω, ἀνακαινώσις, ἀποκαταδοχία, ἀφιλάγαθος, ἀχειροποίητος, διώκτης, ἐδραϊώμα, ἐπιδιατάσσομαι, ἐπιποθία, λογομαχέω, ὀρθοποδέω, προενάρχομαι, συζητητής, φρεναπατάω.

¹²⁴*Morgenthaler*, Statistik (s. Anm. 9), 177.

¹²⁵*Rehkopf*, Griechisch (s. Anm. 14), 231. Vgl. auch Anm. 33 oben.

gemachten Beobachtungen¹²⁶ bei neuen Wortbildungen sich an dem obigen Befund bei Paulus bestätigen lassen:

Alle Worte gehen auf altgriechische Stämme (bzw. lateinische Worte) zurück: Es gibt also keine Wörter, die einen von Grund auf neuen Wortstamm hätten. Man knüpft an Vorhandenem an und variiert.

So werden zwei Wortstämme zu einem neuen Wort zusammengesetzt, z.B. ἑτερο[ς]-διδασκαλῆς, ψευδ[ος]-ἀπόστολος, ὀφθαλμο[ς]-δουλί[α][ος]. Es wird ein neues Wort durch eine neue Endung gebildet, wobei in unserer Liste auffallend viele Nomen mit einer -ία Endung vorkommen: ἀντιμισθία, ἀποκαραδοκία, ἀφειδία, ἐθελοθηρσία, [εἰδωλοατρία], ἐλαφρία, ἐπιποθία, ἐπιχορηγία, κενοφωνία, ματαιολογία, ὀφθαλμοδουλία, [πληροφορία], [προσωποληψία], χρηστολογία. Es wird sehr oft ein neues Wort durch Anfügen einer Präposition gebildet, z.B. ἀπ[ο]-ἐκδυσίς, ἀποκαταλάσσω, κατά-κρίσις, ὑπερ-εντυγχάνω, προ[ς]-ἐνάρχομαι, ἀνα-καινώω, συ[ν]-ζωοποιῶ, ὑπερ-αχμος. Es wird ein neues Wort durch ἀ-privativum gebildet, wie z.B. ἀ-μετανόητος, ἀ-φιλάγαθος, ἀν-εκδιήγητος, ἀν-εξίκακος, ἀν-επαίσχυντος, ἀ-φειδία, [ἀ-χειροποίητος]. Neben diesen formalen Dingen fällt auf, dass ein grosser Teil der Worte (26 von 94) in den Past zu finden ist. Daneben finden wir noch in Kol 2,8–11 einen regelrechten „cluster“ von wahrscheinlichen Wortneubildungen. Auch die Häufigkeit der Bildung eines neuen Wortes durch Anfügung von Präpositionen (zwecks Verstärkung oder Nuancierung eines Wortes?) ist auffallend (ca. bei 40 Worten). Hier wäre eine genauere Betrachtung der fünf ὑπερ¹²⁷ – Worte und noch mehr der zwölf σύν-Worte¹²⁸ bestimmt lohnenswert.

Wie bereits eingehend erwähnt, müsste im Grunde jedes Wort der Liste nun auch noch von *inhaltlicher* Seite her untersucht werden. Ein Blick auf die Liste zeigt, dass die Gründe für eine Wortneubildung an sehr unterschiedlichen Orten vermutet werden können: Wortzusammensetzungen, um eine theologische Wahrheit in ein einziges Wort zu fassen (z.B. θεόπνευστος); Verstärkung eines bereits bekannten Begriffes; theologische Akzentuierungen (v.a. die σύν – Verbindungen); einige Worte werden sich bei genauerem Hinsehen wohl auch als „statistische Zufälle“ erweisen. Insgesamt scheinen die praktisch-sprachlichen Gründe vor den tiefergehend-theologischen zu überwiegen. Allerdings sollte bei jedem Wort danach gefragt werden, welche geistlichen und theologischen Realitäten der Autor mit diesem Wort beschreiben oder bezeichnen wollte. Es scheint mir, dass sehr oft der Wunsch nach Konzentration und die Notwendigkeit einer Kurzform ausschlaggebend für eine Wortneubildung gewesen ist. Die Häufung von Neologismen in den

¹²⁶Nägeli, Wortschatz (s. Anm. 12), bes. 42–53. Vgl. oben das Zitat unter Punkt 2.2.

¹²⁷Vgl. dazu G. Dellings, 'Zum steigernden Gebrauch von Komposita mit ὑπερ bei Paulus, NT 11 (1969) 127–153.

¹²⁸Vgl. dazu W. H. G., Thomas, Together, ET 22 (1910–1911) 523–524; B. McGrath, 'Syn' Words in Saint Paul, CBQ 14 (1952) 219–226. C. B. Hoch jr., The significance of the 'syn'-compounds for Jew-Gentile relationships in the body of Christ, JETS 25 (1982) 175–183.

Pastoralbriefen könnte ein Hinweis auf eine über Jahre gereifte Ausdrucksweise des ältergewordenen Menschen Paulus, gepaart mit einer in der ständigen (wiederholenden) Verkündigung des Evangeliums gewachsenen Fähigkeit zur Prägung neuer (Konzentrat)Begriffe, sein. Solche Vermutungen müssten allerdings von anderer Seite her bestätigt werden können. Dabei darf nicht vergessen werden, dass jeder sprachgewandte Schreiber, der intensiv eine Realität in Worte fassen will, auch ab und zu das Sprachmittel des Neologismus verwendet. Daher sollte auch nicht zu viel in ein solches Phänomen hineingelesen werden. Die exakte Bedeutung eines solchen Wortes zu entschlüsseln ist allerdings eine Herausforderung für jeden Leser und insbesondere auch die Aufgabe des Exegeten.

Dass z.B. als äusserer Anlass zur Wortneubildung die Notwendigkeit der Gedankenkonzentration angesehen werden muss, will ich abschliessend mit einigen Stichworten am Beispiel ἀνακαινώ / ἀνακαινώσις zeigen.¹²⁹ Es wird an der chronologisch ersten Stelle, in der der Begriff auftaucht (2 Kor 4,16) offensichtlich, dass im Umfeld (2 Kor 2–5) die entscheidenden Hinweise auf ein richtiges Verständnis der „Erneuerung des Menschen“ enthalten sind. Einerseits bilden die alttestamentlichen Aussagen zum Thema Neuheit aus Hes 11,19 und 36,26 (vgl. 2 Kor 3,3), Jer 31 (vgl. 2 Kor 3,6.14) und Jes 43,18–19 und 65,17 (vgl. 2 Kor 5,17) den „Schriftuntergrund“ für den gesamten Abschnitt im 2. Korintherbrief. Diese grosse Zahl von Bezugspunkten dokumentiert ein konzentriertes Aufgreifen der alttestamentlichen Neuheitsaussagen genau an dieser Stelle im Brief. Es werden in den Gedankengang aber auch andere, paulinische Themen eingeflochten und damit ein „theologischer Rahmen“ abgesteckt, ohne den der Ausdruck ἀνακαινώ in 4,16 unmöglich verstanden werden kann: Der kosmologisch-eschatologische Rahmen des Anbruchs des kommenden Äons (2 Kor 3,11; 4,4; 4,7–15), der jetzt gleichzeitig mit dem vergehenden, alten Äon existiert, und damit indirekt auch die Adam-Christus-Typologie (die bereits im ersten Brief an die Gemeinde ausführlich ein Thema gewesen war: vgl. 1 Kor 15; besonders 1 Kor 15,49) bilden entscheidende Verstehensgrundlagen für die Aussagen in diesem Abschnitt. Dazu kommt die mit den Stichworten δόξα und εἰκῶν verbundene Beschreibung der christlichen Existenz im Lichte der Heilspresenz Gottes als einer Existenz „in Christus“, als einer „Umgestaltung“, wie sie in der – etwas verklausulierten – Aussage von 2 Kor 3,18 kulminiert: „Wir werden aber alle, mit aufgedecktem Angesicht – die Herrlichkeit des Herrn anschauend – umgestaltet nach demselben Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als durch den Herrn, den Geist.“ Diese Stelle im 2. Korintherbrief ist der Kulminationspunkt des bisherigen Briefteiles und muss als Zentralstelle nicht nur für die Thematik der „Umgestaltung“ (mit ihrem Bezug zur Anteilhabe an der δόξα und dem εἰκῶν Gottes), sondern auch der „Erneuerung des Menschen“ angesehen werden. Die

¹²⁹Ausführlicher dazu in J. Buchegger, Die Erneuerung des Menschen bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Studie, Dissertation Evangelische Theologische Facultät, Heverlee (Leuven), Belgien, 2001.

Stelle strahlt nämlich auch vorwärts ins 4. Kapitel des Briefes hinein (4,4.6) und bestimmt stark das Verständnis von 4,16.

Der Vers 2 Kor 4,16 verbindet als sogenannter „Gelenkvers“ den Abschnitt 4,1–16 mit 4,16–5,5. Innerhalb des bereits erwähnten, komplexen und sehr stark vom Alten Testament geprägten Deutungsrahmens entwickelt Paulus seine Aussagen zur Spannung von Leiden und Herrlichkeit weiter. Er erkennt das Leiden als etwas Unumgängliches an. Ja, Leiden ist offenbar „der übliche Weg Gottes“, um nicht nur mit seinem Messias (4,10), sondern auch mit seinen Nachfolgern ans Ziel zu kommen. Angesichts seiner eigenen Situation der Schwachheit, des Leidens und der Anfechtungen besteht deshalb für Paulus kein Grund zum Aufbegehren. Der äussere Mensch zerfällt zwar, aber der innere wird von Tag zu Tag *erneuert*. In diesem knappen „statement“ will Paulus in äusserst konzentrierter Form eine Art „Fazit“ aus den bisherigen Überlegungen ziehen und zugleich zum nächsten Abschnitt überleiten. Das gelingt ihm offenbar nur mit Hilfe eines singulären Wortpaares („äusserer/innerer Mensch“) und einer Wortneubildung („erneuern“)! Denn, um der zuerst formulierten Aussage in 4,16a („Wenn auch der äussere Mensch zerfällt...“) eine ebenso knappe, einprägsame „positive“ Parallelaussage in 4,16b zur Seite stellen zu können, war ein Verb vonnöten, das die bisher gemachten Ausführungen kompakt in sich zusammenfasst. *Mit dem neu geprägten Wort ἀνακαινώω fasst der Apostel insbesondere die bereits dichte Aussage von 2 Kor 3,18 mit all ihren Facetten (Widerspiegeln der Herrlichkeit Gottes, Umgestaltung, Ebenbild Gottes, Rolle des Heiligen Geistes) in einem einzigen Begriff zusammen!* Äusserer Anlass für die Bildung des Neologismus ist also die Notwendigkeit einer konzentrierten Verbalaussage, die all die Kräfte und Prozesse und Wirkungen des kommenden neuen Äons am Menschen in sich zusammenfasst. Der „innere Mensch“ ist dabei der wiedergeborene Mensch, der neu geschaffen wurde, was dann in 2 Kor 5,17 („neue Schöpfung“) ausdrücklich thematisiert wird. Der reiche Bedeutungsinhalt dieses Neologismus bleibt auch in allen späteren Stellen (Röm 12,2; Eph 4,23; Kol 3,10; Tit 3,5; beachte zum Thema Erneuerung aber auch Röm 8,29 und Eph 3,16) erhalten, und an allen Stellen dient der Begriff innerhalb eines paränetischen Kontextes als Konzentratwort mit gewichtigem theologischem Inhalt.

6. Summary

Der griechische Wortschatz des Apostels Paulus enthält wahrscheinlich einige Worte, die von ihm gebildet wurden. In der Annahme, dass hinter solchen Neologismen besondere Anliegen des Paulus stehen könnten, macht dieser Beitrag die Resultate wortstatistischer Forschung in Form einer „Liste möglicher paulinischer Neologismen“ zugänglich. Die Liste ist in zwei Teile unterteilt: 1. Worte, die erstmals bei Paulus, aber auch nach ihm belegt sind. 2. Worte, die bisher

nur bei Paulus (und Zitate seiner Stelle bei Kirchenvätern) nachgewiesen werden konnten. Einige Hinweise auf sprachwissenschaftliche Fragestellungen im Blick auf Neologismen und ein Überblick über die bisherige Forschung betten die gefundenen Resultate in den notwendigen Bezugsrahmen ein. Die Worte auf dieser Liste müssen in mancher Hinsicht weiter untersucht werden und zu solcher Weiterarbeit mag dieser Beitrag als Anregung dienen.

Wieviel Bibel braucht die evangelische Kirche?

Einleitung Die römisch-katholische Kirche hat im Sommer dieses Jahres für erheblichen Wirbel gesorgt: In der Erklärung *Dominus Iesus* hat die Kongregation für Glaubenslehre im Vatikan festgestellt: „Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nächstfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. ... Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wahrheit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn.“

Als evangelischer Christ reibt man sich verwundert die Augen und fragt: „Woher weiß Rom das eigentlich? Wie kommt es wohl zu dieser Aussage?“

Angesichts hierdurch schwer beschädigter ökumenischer Hoffnungen waren evangelische Kirchenvertreter um eine rasche Reaktion nicht verlegen. So hielt etwa der theologische Referent der württembergischen Kirchenleitung dem Wort aus Rom entgegen: „Wir sind Kirche Jesu Christi so gut wie die katholische Kirche. Wir feiern gültige Sakramente in der Nachfolge Jesu Christi und der Apostel. Wir leben in der apostolischen Nachfolge der ersten Frauen und Männer, die Jesus zur Verkündigung eingesetzt hat.“

Sollte der Papst diese Äußerung zu Gesicht bekommen haben, so mag auch er sich verwundert die Augen gerieben und dieselbe Frage gestellt haben: „Woher wissen die Stuttgarter das eigentlich? Wie kommen sie zu dieser diametral entgegengesetzten Aussage?“

Was vordergründig den Anschein einer unseligen Neuauflage des alten Themas „Theologengezänk“ erwecken könnte, hat gleichwohl einen höchst ernsthaften Hintergrund; enthüllt diese Episode doch nichts weniger als die völlig unterschiedliche Grundbestimmung der jeweiligen Kirche.

Die römische Glaubenskongregation kommt zu ihrer Verlautbarung angesichts der Tatsache, dass sie im Papst den *successor Petri* und *vicarius Christi* im Sinne des sichtbaren Repräsentanten der Kirche Jesu Christi wissen muss, die sich als solche mit der Fülle des Heiligen Geistes ausgestattet zu sehen hat. Sie muss geradezu davon ausgehen, dass aus diesem Grund nur in der römisch-katholischen Kirche das volle Heil in Christus gegeben sein und daher nur innerhalb dieser Gemeinschaft empfangen werden kann.

Der Vertreter einer evangelischen Kirchenleitung aber muss genau diesen Anspruch bestreiten. Er hat das vor dem Hintergrund des reformatorischen Protestrufes „sola scriptura“ zu tun. Nicht die Berufung auf eine fragwürdige Sukzessionslinie von Petrusnachfolgern oder auf eine vorgeblich durch den Heiligen Geist

legitimierte kirchliche Tradition garantiert die Katholizität und Apostolizität der Kirche. Diese Kirche entsteht, steht und besteht vielmehr allein auf dem einzigen Grund Jesus Christus (1.Kor 3,11). Die Kirche ist dort und nur dort, wo dieser ihr Herr in der Kraft des Heiligen Geistes selbst als *Christus praesens* zu Wort kommt, und dieses Geschehen wird erkannt an der Reinheit der Evangeliumsverkündigung und der Stiftungsgemäßheit der Sakramentsausteilung (vgl. CA VII).

Angesichts einer kontroverstheologischen Fragestellung wie der genannten leuchtet der protestantische Rückgriff auf das „sola scriptura“ allgemein und unmittelbar ein. Ganz anders verhält es sich dagegen bei einer Fülle von innerevangelischen Kontroversen, die die Grundlagen von Lehre und Leben aus dem Evangelium Jesu Christi betreffen. Zwar erfordert die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche, dass das „sola scriptura“ als Formel beibehalten wird. Tatsächlich aber wird diese Formel dann so unterschiedlich ausgelegt und auf den Schriftbezug angewandt, dass sich am Ende verschiedenartige und einander widersprechende Meinungen in unübersehbarer Vielfalt finden, die sich zwar alle mit Bibelzitaten schmücken, im Ergebnis aber jeden Verweis auf die „Klarheit der Schrift“ ad absurdum führen.

Wie wird in solcher Verwirrung verfahren? In aller Regel begegnen in den Kirchen synodale Strukturen, in denen Klärungen in Analogie zu politischen Gremien durch Mehrheitsbeschlüsse erzielt werden. Nicht selten wird darüber hinaus von kirchlichen Leitungsorganen ein scheinbar alle unterschiedlichen Richtungen einbeziehender Diskussionsprozess angestoßen, an dessen Ende sich eine gemeinsame Position herauskristallisieren soll, die verschiedenartige Anliegen auf einer Plattform vereint. Dies geschieht offenbar in der Erwartung, dass dabei aus der *vox populi* die *vox Dei* werden möge. Angesichts solcher Verfahrensweisen, grundlegende Anliegen der Gemeinde einer Entscheidung zuzuführen, drängt sich die Frage auf: „Wieviel Bibel braucht die evangelische Kirche“ – und man mag ergänzen: ... dann überhaupt noch?“

Das mit diesen Hinweisen skizzierte Problem soll im Folgenden in drei Schritten bearbeitet werden: Zunächst rufen wir uns die reformatorische Grundlage des „sola scriptura“ in Erinnerung. Dies geschieht nicht im Sinne einer historischen Reminiscenz, auf die eine evangelische Darlegung auch 500 Jahre nach der Reformation immer noch nicht verzichten kann. Vielmehr werden wir hierbei des Vorgangs ansichtig, dass sich die Heilige Schrift als geistliche Wirklichkeit und Kriterium gegen alle anderen Autoritäten als wirksam erweist. Genau dies aber ist für die Kirche zu allen Zeiten – und daher auch heute – fundamental.

Sodann soll das „protestantische Dilemma“ thematisiert werden. Es besteht in unserem Zusammenhang darin, dass das „sola scriptura“ zwar formal festgehalten, durch die Vielschichtigkeit subjektiv begründeter Bibelauslegungen jedoch zugleich völlig verdunkelt und damit als Exklusivpartikel aufgehoben wird.

Schließlich ist danach zu fragen, welcher Raum und Rang, welches Gewicht der Heiligen Schrift in einer Kirche zuzukommen hat, die sich „evangelisch“ nennt,

damit sie dieses Prädikat zu Recht führen kann, mithin die Frage zu beantworten: „Wieviel Bibel braucht die evangelische Kirche?“

1. Die reformatorische Grundlage: Die Wirkmacht des Wortes Gottes der Heiligen Schrift

In Martin Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus über den freien bzw. unfreien Willen kommt der Rolle der Heiligen Schrift verständlicherweise besonderes Gewicht zu. Dabei treten die gegensätzlichen Positionen im Zusammenhang einer Illustration, die Erasmus einführt, anschaulich zutage. Er erinnert an einen römischen Geographen aus dem ersten Jahrhundert, der eine geheimnisvolle Höhle in der Nähe von Korykos in Kilikien beschreibt. Diese „koryzische Höhle“ ist dadurch charakterisiert, dass sie „zuerst durch eine gewisse angenehme Lieblichkeit anlockt und einlädt, bis diejenigen, die tiefer und tiefer eingedrungen sind, endlich ein gewisser Schrecken (*horror quidam*) und die Majestät der dort wohnenden Gottheit (*maiestas numinis illic inhabitantis*) vertreibt.“ In derselben Weise – meint Erasmus – finden sich in der Bibel „unzugängliche Stellen“, bei denen uns immer undurchdringlichere Finsternis umgibt, je mehr wir in sie einzudringen suchen. Sie zeigen uns die „unerforschliche Majestät“ Gottes und zugleich „die Schwäche des menschlichen Geistes“ und regen nicht zur Erforschung sondern zur Anbetung an. Mit anderen Worten: Wer sich mit der Schrift beschäftigt, begibt sich auf ein Terrain, das nicht ungefährlich ist. Schwierige Fragen führen in dunkle Gänge, aus denen man vielleicht nicht mehr heil herausfindet. Erasmus empfiehlt dagegen ein Gebiet des Christentums, das sowohl unverfänglich als auch lohnend ist: Die christliche Tat, das fromme Leben, das Ethos. Was Gott uns ganz klar erkennen lassen wollte – so Erasmus –, „das sind die Vorschriften für ein gutes Leben“.

Erasmus ist ein sympathischer Theologe – bis zum heutigen Tag. Warum über die Auslegung von dunklen Bibelstellen streiten, wenn doch keine einheitliche Klarheit dabei herauskommt? Warum nicht jedem Menschen seine Glaubensanschauung belassen, anstatt sie von irgendwoher normieren und andere dementsprechend missionieren zu wollen? Warum nicht die riesigen Aufgaben eines Weltethos anpacken, bei dem sichtbare Schritte aufgezeigt und gemeinsam gegangen werden können? „Die Lehre trennt“ – aber verbindet nicht das Dienen, das gemeinsame Erleben; die vielfältige Spiritualität?!

Luther widerspricht Erasmus aufs Heftigste. Die Heilige Schrift – das ist kein mehr oder weniger finsternes Höhlensystem: „So verhält sich die Sache in der Schrift nicht.“ Vielmehr ist die „Sache“ (*res*) der Schrift, also das, worum es in der gesamten Bibel geht, „nicht an einem abgeschiedenen Ort, sondern ... in aller Öffentlichkeit und vor aller Augen vorgeführt und ausgestellt“. Luther benützt dafür ebenfalls einen Vergleich: Wer die Heilige Schrift als dunkel und unklar bezeichnet, der benimmt sich wie ein Mensch, der nur aus dem Grund über die

mangelnde Sonne und einen dunklen Tag schimpft, weil er sich die Augen zuhält oder sich in einen finsternen Winkel verkriecht. „Es sollen also die elenden Menschen aufhören, die Finsternis und Dunkelheit ihres Herzens der völlig klaren Schrift Gottes in gotteslästerlicher Verkehrtheit zuzuschreiben.“ Die Dunkelheit liegt also keineswegs bei der Offenbarung Gottes, sondern bei der Unfähigkeit des Menschen: fundamental in der Finsternis seines Herzens, außerdem in seiner mangelnden Sprachkenntnis. Doch wird letzterem dadurch abgeholfen, dass die uns an einer Stelle dunkel dünkenden Worte von einer klaren anderen erleuchtet werden.

In diesem Zusammenhang spricht Luther von der doppelten Klarheit und doppelten Dunkelheit der Schrift: Wer Christus nicht kennt und Gottes Geist nicht hat, der versteht nichts in der Schrift, nicht einmal „ein Jota“. Denn alle Menschen haben ein verfinstertes Herz, das Gottes Handeln nicht erkennt. Dies ist ihre innere Dunkelheit. Diese kann und soll durchbrochen und erhellt werden durch die Verkündigung des Wortes Gottes der Heiligen Schrift. Denn äußerlich betrachtet ist die Schrift vollkommen klar, so dass „ganz und gar nichts Dunkles und Zweideutiges“ in ihr übrigbleibt. Warum ist dies so? Luther antwortet: Weil in Jesus Christus die Klarheit Gottes offenbart worden ist. Das überwältigende göttliche Geheimnis wurde kund getan. Die entscheidende „Sache“ ist ans Licht gekommen! Durch sie wird nun auch die Finsternis des Herzens durch Gottes Licht überwunden. Hans Joachim Iwand bemerkt dazu: „Die Klarheit der Schrift ist die Klarheit Gottes selbst, die sich auf dem Angesichte Jesu Christi spiegelt. Aus diesem Grunde, weil Jesus Christus die Klarheit Gottes und der Schrift zugleich ist, ist er Subjekt und Objekt ihrer Auslegung. Er öffnet uns den Sinn der Schrift (...) und ist selbst ihr Inhalt.“

Hier wird der Unterschied zwischen Luther und Erasmus unzweideutig erkennbar: Erasmus sucht aus der Bibel ein System christlicher Lehre zu erheben, das verstandesmäßig nachvollziehbar ist. Was seiner Ratio dunkel und unergründbar erscheint, das gliedert er in die Rubrik „Schweigen“ bzw. „Anbetung“ aus: Mit diesen Dingen ist so umzugehen, dass wir Gott „selbst in mystischem Schweigen verehren“.

Luther dagegen wird durch die Schrift überwältigt von der Offenbarung des dreieinigen Gottes. Nicht Auslegen und Verstehen stehen im Vordergrund, sondern Hören, Glauben und Gehorchen. Die Bibel ist zu allererst „Christusbuch“: „Nimm Christus aus der Heiligen Schrift, was wirst du außerdem noch darin finden?“ „Innere Klarheit“ bezeichnet somit den Vorgang, dass der dreieinige Gott durch das verkündigte Wort der Heiligen Schrift die Verfinsterung des menschlichen Herzens durchbricht und es mit seinem „wunderbaren Licht“ (vgl. 1.Petr 2,9) erfüllt, ja selbst als dieses Licht im Herzen aufstrahlt (2.Kor 4,6).

Steht in der Begegnung mit der Heiligen Schrift dieses pneumatische Geschehen, dieses Wirken des Heiligen Geistes, im Mittelpunkt, so hat dies notwendige Konsequenzen für den Umgang mit dieser Schrift. Paul Schempp fasst Luthers

Ausführungen mit den Worten zusammen: „Weil der Mensch, auch der heilige und gläubige Mensch, Sünder ist, weil er nur durch den Glauben gerechtfertigt wird, der Glaube aber immer nur Glaube an Christus und das heißt Glaube an das Wort ist, das gehört, also verkündigt werden muß, die Verkündigung wiederum ihren Inhalt nur aus der Schrift empfangen kann, so hat der Mensch vor der Schrift Halt zu machen, sich selber auszuschalten, den Anspruch der Schrift, Wort Gottes zu sein, nicht nur es zu enthalten, anzuerkennen, ohne irgend ein einschränkendes auswählendes Kriterium in Anwendung zu bringen, denn die Schrift sagt ihm ja, daß er gar kein solches Kriterium besitzt“, da er von Haus aus mit Blindheit behaftet ist.

Damit aber wird augenfällig, was die Grundlage reformatorischer Theologie charakterisiert: Weil mittels der Heiligen Schrift unsere Blindheit durch die Offenbarung Christi überwunden wird, darum ist diese Schrift Gottes Wort. Und weil die Schrift Gottes Wort ist, darum wird allein mittels ihr unsere Blindheit überwunden. Da sich beide Sätze gegenseitig begründen, ohne anderweitig begründet werden zu können, handelt es sich hierbei um ein *primum principium*, um eine unhintergehbare Grundlage evangelischer Theologie. Illustriert wird dieser Zusammenhang durch das Bild des Ringes: Es gilt: „Rund und rein, ganz und alles geglaubt, oder nichts geglaubt. Der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch teilen, so daß er ein Stück sollte wahrhaftig und das andere falsch lehren oder glauben lassen. ... Denn alle Ketzler sind dieser Art, daß sie zuerst nur an *einem* (Glaubens-)Artikel anfangen, danach müssen sie alle hernach, und allesamt verleugnet sein, gleich wie der Ring, so er *einen* Sprung oder Riß kriegt, taugt er ganz und gar nicht mehr. Und wo die Glocke an *einem* Ort berstet, klingt sie auch nicht mehr, und ist ganz untüchtig.“ Im Blick auf diesen Glauben aber ist zu sagen: Paulus „zeigt: Es gibt nichts, unsere Lehre und Glauben zu erhalten, denn das leibliche oder schriftliche Wort, in Buchstaben gefasset und durch ihn oder andere mündlich gepredigt; denn es steht hie klar: Schrift, Schrift ... Darum rühme nur nicht viel vom Geist, wenn du nicht das offenbare äußere Wort hast ... Denn der Heilige Geist hat ja seine Weisheit und Rat und alle Geheimnisse in das Wort gefasset und in der Schrift offenbart“.

Vor diesem Hintergrund ist der verbreiteten Meinung entgegenzutreten, Luther sei mit seinem Ansatz „Was Christum treibet“ nicht weniger als ein Vorreiter für die Erhebung eines „Kanon im Kanon“ der Heiligen Schrift gewesen. So sehr er im Sinne des obigen Zitats die christologische Zuspitzung der gesamten Schrift hervorgehoben hat, so zurückhaltend war er mit einem Urteil, das die Einheit der Schrift in Frage gestellt hätte. Ein Hinweis mag dies illustrieren: Bekanntlich wird Luthers Qualifizierung des Jakobusbriefs als einer „strohernen Epistel“ als Paradebeispiel für den kritischen Umgang des Reformators mit der Bibel ausgegeben. Völlig übersehen wird dabei jedoch, dass Luther aus eben diesem Jakobusbrief seinen Paradetext für die Grundlegung der Ekklesiologie gewinnt: „So möge denn

diese These feststehen: daß die Kirche nicht geboren wird und nicht bestehen kann nach ihrem Wesen, es sei denn aus und durch das Wort Gottes. Denn so heißt es [nämlich in Jak 1,18]: 'Er hat uns gezeugt mit dem Wort der Wahrheit'."

Ungeachtet seiner persönlichen Meinung über den Jakobusbrief argumentiert Luther demnach mit dieser Aussage als dem Wort Gottes der Heiligen Schrift, der als solcher göttliche Autorität zukommt und die daher glaubend zu empfangen ist.

2. Das protestantische Dilemma: „Allein die Schrift“ – doch allein so, wie ich sie auslege!

In der Einleitung zu seiner Untersuchung „Luthers Stellung zur Heiligen Schrift“ aus dem Jahr 1929 skizziert Paul Schempp den im Blick auf die Bibel erfolgten Wandel von der Reformation ins 20. Jahrhundert mit den Worten: Die Heilige Schrift als alleiniger „Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einzigen Proberstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und beurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein“ wurde andern Richtern, der Vernunft und dem Gefühl, unterworfen. Gesucht wurde „der Kern, das Unvergängliche“. Doch „wegen der Vielheit der angewandten Kriterien konnte jedes nur beschränktes Ansehen gewinnen und was die Kirchen als ganze nicht zu tun vermochten, das mußten nun die Einzelnen und die Gruppen in der Kirche mit ihren Kräften und Voraussetzungen versuchen, die Verbindung der Schrift mit der Gegenwart, die unhäretische Deutung der Offenbarungsurkunden. Weil heute die reformatorischen Kirchen im strengen Sinne weder Kanon noch Dogma mehr haben, so bedeutet die Freiheit des Protestantismus jetzt mehr als je Not und Verlegenheit gegenüber der Schrift.“ Alle kirchlichen und theologischen Probleme steuern daher stets auf die Doppelfrage zu: „Wo ist in der Schrift göttliche Offenbarung an uns und wie kann sie gehört und zu Gehör gebracht werden?“

D.h.: Das uns Menschen richtende und rettende Wort Gottes wurde menschlichen Richtern unterworfen, die zwischen göttlichem Kern und menschlicher Schale zu richten suchten. Dieses Gericht erwies sich in seinem Ergebnis jedoch als ein verwirrendes „Scherbengericht“, bei dem die Einsichten der Hermeneuten an die Stelle der Erleuchtung durch den Heiligen Geist traten. Die Unterscheidung zwischen Gotteswort und Menschenwort bezog sich nicht mehr auf den fundamentalen Gegensatz zwischen Gottes Offenbarung und unserer Blindheit, sondern sollte nun im Schriftwort selbst ausgemacht werden.

Was Schempp vor über 70 Jahren beobachtete, hat seitdem keine Lösung gefunden, sondern sich in der Zuspitzung der Problematik allenfalls verschärft und entsprechenden Unmut hervorgerufen. Einige Hinweise sollen das illustrieren:

So werden etwa die verschiedenartigen Methoden der historischen Kritik und die Weise ihrer Anwendung auch von den Exegeten selbst stets neu kritisch hinterfragt. Als ein Beispiel für viele sei das Urteil des Alttestamentlers Crüsemann

zitiert: „Die Triumphe oft geradezu ridiküler Literarkritik etwa, die ernst glaubt, das Handwerkszeug zu besitzen, zehn Schichten und mehr in wenigen Versen ausfindig machen zu können, wobei Plausibilität wohl schon gar nicht mehr erwartet wird, sind das eine. Die Abkoppelung vieler Untersuchungen von jeder Art von Relevanzfrage, ja selbst vom gesunden Menschen-verstand, das andere; sie wird vielfach gar nicht mehr als erstaunlich empfunden.“ Oder: „Die historisch-kritische Methode, einst erwachsen aus zentralen theologischen Fragen, droht aber nicht nur zu erstarren, sie erweist sich für viele als eine Variante westlicher tödlicher Wissenschaft und Technik, die das zerstört, was sie erforscht.“ Und: „Die systematisierte angebliche Interesselosigkeit der Exegese entspricht dem grundsätzlichen Desinteresse, auf das solche Exegese trifft.“

Für jede Form der Exegese stellt sich aber unabweisbar die Frage nach ihrer systematischen Relevanz. Dies wird auch dort erkennbar, wo die Auslegung geradezu einen Kahlschlag des Auszulegenden zur Folge gehabt hat. Das Verhältnis von Destruktion der Schrift durch die Exegese und der Verpflichtung zu ihrer (Re-)Konstruktion in der systematischen Bemühung wird besonders eindrücklich anhand der „Leben-Jesu-Forschung“ erkennbar. David Friedrich Strauß bilanziert im letzten Teil seines Werkes „Das Leben Jesu“: „Durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung ist nun, wie es scheint, Alles, was der Christ von seinem Jesus glaubt, vernichtet, alle Ermunterungen, die er aus diesem Glauben schöpft, sind ihm entzogen, alle Tröstungen geraubt. Der unendliche Schatz von Wahrheit und Leben, an welchem seit achtzehn Jahrhunderten die Menschheit sich großgenährt, scheint hiemit verwüstet, das Erhabenste in den Staub gestürzt, Gott seine Gnade, dem Menschen seine Würde genommen, das Band zwischen Himmel und Erde zerrissen zu sein.“ Strauß sieht sich damit vor die Aufgabe gestellt: „So ergibt sich am Schlusse der Kritik von Jesu Lebensgeschichte die Aufgabe, das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen.“ Hans Conzelmann beschreibt denselben Vorgang im Blick auf Rudolf Bultmann mit den Worten: Es ist gelungen, „auf dem Acker der historischen Skepsis eine systematische Christrose zu züchten“. Allerdings scheut sich Jürgen Roloff später nicht, das auf diese Weise entstandene Gebilde als „künstliche Papierblume“ zu beurteilen.

Indem protestantische Schriftauslegung naturgemäß nicht auf einen engen Kreis von Fachgelehrten beschränkt bleibt, finden sich auch heute vielfältige Äußerungen zum Sinn der Heiligen Schrift, die höchst subjektive Sympathien und Antipathien zur dogmatischen Grundlage ihrer Deutung erheben.

So setzen beispielsweise die Überlegungen des Präsidenten des „Deutschen Evangelischen Kirchentags“, Martin Dolde, zum apostolischen Glaubensbekenntnis mit der Einschätzung ein: „Ich nehme es [sc. das Credo] als Zusammenfassung des Glaubens der frühen ChristInnen gerne zur Kenntnis, doch werde ich immer leiser, wenn unsere PfarrerInnen uns auffordern, es im Gottesdienst zu sprechen. Ich werde deshalb leiser, weil diese Worte beginnen mit 'Ich glaube'. Wie komme ich

dazu, ausgerechnet im Gottesdienst vor allen Leuten regelmäßig zu lügen? Oder ist die wissentliche Wiederholung einer Unwahrheit keine Lüge? Ich kann nicht glauben, dass Jesus vom Heiligen Geist gezeugt wurde. Ich kann nicht glauben, dass Maria Jesus als Jungfrau zur Welt gebracht hat. Ich kann nicht glauben, dass Jesus nach drei Tagen körperlich auferstanden ist. Aber ich habe verstehen gelernt, was mit diesen Sätzen gemeint ist. Viele Erläuterungen leuchten mir auch ein. Doch das hat mit einem Bekenntnis nichts zu tun. Es ist eine Aneinanderreihung von Aussagen und Bildern, die mir sehr viel über frühere Traditionen und Glaubenshaltungen sagen, aber die ich schlichtweg nicht glauben will. Warum auch?" Demgegenüber plädiert Dolde für Ehrlichkeit: Er versteht Glaube „als Vertrauen, dass wir in Gottes Hand stehen“. Und schlägt als Formulierung vor: „Wir glauben an Gott, den allmächtigen Gestalter unseres Lebens, und an Jesus Christus, den Wegbereiter zum Reich Gottes.“ Auch hier wurde somit auf dem Acker der historischen Skepsis ein Züchtungsversuch unternommen. Die Frage ist nur, ob dieser dann auch Frucht tragen kann.

Angesichts der Frage nach dem christlichen Zeugnis gegenüber Israel befindet der württembergische Theologe Jochen Vollmer: „Schlimmste antijudaistische Zeugnisse stehen ja im Zweiten Testament und diese Zeugnisse können nur historisch-kritisch und sachkritisch ausgelegt werden. Der Irrtum ist nicht allein in einer falschen Auslegung der biblischen Texte begründet, sondern in einer so genannten ‘bibeltreuen’ Theologie, die nicht zwischen Gotteswort und Menschenwort in der Bibel unterscheidet, in dem fehlenden Mut eine Hermeneutik der Opfer biblischer Traditionen zu erarbeiten und zu sagen dass die biblischen Texte, die nicht dem Geist Jesu entsprechen, weil sie Opfer forderten, für den christlichen Glauben nicht verbindlich sein können.“ Als konkrete Beispiele benennt er: „1 Thess 2,14–16 – wahrscheinlich ein Einschub, den man Paulus nicht anlasten darf, weil auch Paulus einen Anspruch darauf hat, dass wir kein falsches Zeugnis wieder ihn reden – und Phil 3,2–9 sind schlimme antijudaistische Zeugnisse im Corpus Paulinum. Das Toraverständnis, das Paulus im Gal entfaltet – im Römerbrief hat er es dann wesentlich entschärft und zurückgenommen – ist eine antijudaistische Ungeheuerlichkeit, auch wenn man die Gegner, die Paulus im Gal im Auge hat, berücksichtigt.“ Eine judenfeindliche Haltung findet Vollmer in weiten Bereichen von Luthers Theologie: „Sie betrifft sein Verständnis des Gesetzes, seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und seine kohlepechrabenschwarze Anthropologie, wie er sie gegen Erasmus in ‘De servo arbitrio’ entfaltet.“ Dagegen ist Israel gegenüber allein das Tatzeugnis angemessen: „Unser Zeugnis an Juden wird darin bestehen, dass wir die Tora des Bergpredigers und das Reich Gottes leben ... Darin bekunden wir dann auch, dass das universale Reich Gottes angebrochen ist und dass der Gekreuzigte lebt, welches Tatzeugnis wir niemandem schuldig bleiben dürfen. Unser Zeugnis gegenüber Israel kann m.E. allein dieses Tatzeugnis sein.“

Diese sehr verschiedenartigen Beispiele machen eines deutlich: Das sich stets wiederholende Problem ist nicht die Anwendung von historischen Methoden der Auslegung als solchen, sondern vielmehr die Anwendung eines Instrumentariums, das einem subjektiven dogmatischen Vorverständnis unterworfen wird. Damit aber wird der eingangs beschriebene besondere Charakter der Heiligen Schrift missachtet.

Wenn Gott zu uns redet, dann kann die angemessene Reaktion nur Hören und Gehorchen sein. Dies gilt insbesondere auch dann, wenn dieses Wort menschliche Einsicht, Erfahrung oder Einschätzung in Frage oder gar auf den Kopf stellt. Nicht angemessen ist dagegen die Infragestellung des göttlichen Anspruchs an uns durch die zweifelnde Rückfrage: „Ja sollte Gott gesagt haben ...?“

Da Gott durch sein Wort der Heiligen Schrift redet und nicht – wie am Sinai – unter begleitendem Donner und Erdbeben, sind alle denkbaren Formen des Widerspruchs gegen dieses Reden ungleich einfacher als für das Volk Israels damals. Doch tragen wir dafür auch die damit verbundenen hohen Kosten: Wenn unsere menschliche Kritik an der Anrede des Dreieinigen Gottes in Anwendung historischer Methodik der Schriftauslegung diesen Anspruch zum Verstummen gebracht hat, dann hören wir aus der Bibel nur noch das Echo unserer eigenen Einfälle. Damit aber wird die heilsame, weil Gottes Heil in Christus offenbarende und schenkende Lehre ersetzt durch die Gedanken von heillosen Menschen, die doch gerade auch als Theologen auf Gottes Heil angewiesen sind. Was aber hülfte es einer Kirche, wenn sie durch solche Weise der Auslegung nicht mehr Gottes Pflanzung sein wollte, sondern zur Zuchtanstalt verschiedenartigster Papierblumen mutiert wäre?

Die Konsequenzen dieses Zum-Schweigen-Bringens des Wortes Gottes werden in unserer Kirche allerorts und auf durchaus unterschiedlichen Seiten beklagt: Prediger geben in ihren Predigten ihre eigenen Einfälle zum Besten, statt dass sie als Ausleger der Schrift nicht aufhören, Hörer, und zwar „Vollhörer“ der Schrift zu bleiben und gerade so Zeugen des Evangeliums, Sprachrohre des göttlichen Heils sind. Kirchenleitungen sind durch unterschiedliche subjektive Bibeldeutungen, die einander widersprechen, paralysiert und daher unfähig, in zentralen Fragen christlichen Glaubens und Lebens Entscheidungen zu treffen, die die Not wenden. Studierende werfen mit dem Eintritt ins Vikariat ein Gutteil der angesammelten theologischen Kenntnisse wie lästigen Ballast über Bord, um frei zu werden für die Herausforderungen der „Praxis“ – und um dann ggf. ihrerseits irgendwelchen Konzepten zur Erreichung eines wie auch immer gearteten gemeindlichen Erfolgs anheim zu fallen.

Die Frage drängt sich auf: Muss man die Illustration des Erasmus, die der koryzischen Höhle, nicht geradezu als Prophetie werten, die bis in unsere Zeit hinein vielfältig erfüllt wurde? Haben seine Nachfahren in der römisch-katholischen Kirche nicht recht, wenn sie auf den Protestantismus verweisen und zum Ausdruck

bringen: So geht es notwendigerweise zu, wenn die Bibelauslegung aus der Verantwortung des Lehramtes in die freie Verfügung der Kirchenmitglieder gelegt wird. Es entsteht heillooses Chaos, in dem sich am Ende jeder für den Papst hält – und das auf den verschiedenen Ebenen kirchlicher Existenz.

3. Der biblische Zuspruch und Anspruch: Hören auf die Stimme des guten Hirten

Welche Möglichkeiten der Lösung aber bieten sich an? Eine Antwort von beeindruckenden Dimensionen stellt die römisch-katholische Kirche dar. Sie legt die Schrift im Kontext der kirchlichen Tradition durch das dafür zuständige Amt autoritativ aus.

Doch Luther hatte diese Stimme als „Menschenwort“ bestimmt und grundsätzlich von dem in der Heiligen Schrift uns beegnenden „Gotteswort“ unterschieden. Evangelische Kirche gibt es somit nicht anders als mit dem Kampfruf „sola scriptura“. Doch in welcher Weise soll dieser gehört und zu Gehör gebracht werden?

Ein wegweisendes Beispiel dafür findet sich in Luthers Klärung des Ortes der Kirche in den Schmalkaldischen Artikeln. In der Beantwortung der Frage, wo denn die heilige christliche Kirche anzutreffen sei, verweist er auf einen fundamentalen Vorgang: Kirche ist die Schar der „Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören“. Daran erweist sich die heilige christliche Kirche, deren Heiligkeit nicht in Äußerlichkeiten begründet ist, „sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben“. Über die mittelalterliche Kirche wird somit geurteilt: „Wir gestehen ihn[en] nicht [zu], daß sie die Kirche sein, und sind's auch nicht, und wollen's auch nicht h[ö]ren, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten [o]der verbieten.“

Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen im Blick auf die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche. Bei der Bibel handelt es sich demnach offenbar nicht um ein altes Buch, das *meiner* Interpretation bedarf, um von *meinen* Schäflein überhaupt verstanden zu werden. Vielmehr begegnet uns hier nicht weniger als die Anrede des „Erzhirten“ (1.Petr 5,4) an seine Herde aus allen Zeiten und Völkern. Weil diese Stimme zunächst in einer ganz konkreten geschichtlichen Situation ergangen ist, weil Gott in der Geschichte gehandelt und geredet hat, darum schließt das Hören auf diese Stimme natürlich ein: dass die Grammatik erkannt und die Bedeutung der Begriffe erhoben wird; dass die Einzelheiten des politischen, sozialen, historischen Kontextes untersucht werden. Aber in, mit und unter dieser Rückfrage nach den historisch zu erhebenden Gegebenheiten bleibt A und O aller Auslegung: das Horchen auf *diese Stimme*. Denn diese ist tatsächlich allein hier zu hören. Tatsächlich kann es allein um *diesen Christus* gehen, allein um *seine Gnade* und den *Glauben an ihn*. Diese Exklusivpartikel sind unaufgebbar; der stets neu erwogene Weg zurück zur römisch-katholischen Kirche ist kein evangelisch gangbarer Weg.

Luther war sich bewusst, dass die „Freigabe“ der Heiligen Schrift in die Hände, die Augen und die Köpfe der Christen mit Risiken und Nebenwirkungen verbunden ist – die wir bis heute beklagen. Aber für ihn stand völlig ausser Frage, dass diese Risiken in keiner Weise die Wohltat aufwiegen würde, die der Gemeinde durch die Wiederentdeckung des Wortes Gottes der Heiligen Schrift in den Schoß gelegt wurde. Wiederentdeckung der Schrift aber war identisch mit dem wirkmächtigen Erweis des lebendigen Gottes selbst, d.h. des Gottes, der in seinem Wort den Sünder richtet und wunderbarerweise rettet. Dieser Sünder aber ist kein abstraktes oder distanziert zu beschreibendes Wesen, sondern dieser Sünder bin ich selbst – und damit auch dieser Gerechtfertigte.

Bezeichnet die Formulierung „sola scriptura“ somit nicht weniger als dieses durch den Heiligen Geist gewirkte Geschehen, als diese pneumatische Realität, so hat auf dieser Grundlage auch die Auslegung der Heiligen Schrift zu erfolgen. Dabei ist vor allem zu beachten, dass die Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung gerade nicht als *Geschichtsbedingtheit* im Sinne einer gebrochenen Darstellung der Offenbarung missverstanden werden darf, die dann erst durch menschliche Auslegung von ihren jeweils als allzu menschlich empfundenen Partien gereinigt werden müsste. Vielmehr enthüllt uns die Heilige Schrift Gottes Gegenwart *in* der Geschichte, die wir gerade so –und nur so – haben.

Solche Auslegung entlockt der Schrift dann nicht irgendwelche mehr oder weniger einleuchtenden Gedanken, die mittels rhetorischer Kunstfertigkeit weitervermittelt werden. Vielmehr gründet sie – inmitten aller menschlichen Unzulänglichkeit – auf dem Auftrag und der Verheißung Jesu: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16). Luther wehrt sich vehement gegen eine Auffassung, die menschliches Tun und göttliches Wirken voneinander trennt: „Der Mensch predigt, dräut, straft, schreckt und tröstet, der heilige Geist aber wirkt; item, der Diener tauft, absolviert und reicht das Abendmahl des Herrn Christi, Gott aber reinigt das Herz und vergibt die Sünde. O nein, mitnichten nicht; sondern wir schließen also: Gott predigt, dräut, straft, schreckt, tröstet, tauft, reicht das Sakrament des Altars und absolviert selber; wie denn der Herr Christus sagt: 'Wer euch hört, der hört mich'."'

Bedenkt man, dass auch die wissenschaftlich verantwortete Theologie keinen anderen Aufgabenbereich als eben den der Auslegung und Anwendung der Heiligen Schrift im Rahmen der beschriebenen pneumatischen Wirklichkeit hat, so ergeben sich daraus auch Konsequenzen für den Studienbetrieb an einer Fakultät. Lehrende und Lernende wissen sich vor diesem Hintergrund als gemeinsam Hörende, gemeinsam zum Glauben Berufene und gemeinsam zum Bekenntnis zum Dreieinigem Gott Gerufene. Sie sind in dieser Gemeinschaft des Glaubens auch je und je von Zweifeln Angefochtene, die des gegenseitigen Zuspruchs und Beistands bedürfen. Wird diese geistliche Realität negiert, so kommt es zu folgenschweren Fehlentwicklungen, die Albrecht Peters z.B. im Blick auf die Seelsorgeausbildung

mit den Worten beschreibt: „Immer wieder wird berichtet, daß in der gruppensdynamischen Ausbildung von Theologen geistliche Fragen oder gar Glaubensnöte tabu sind.“ „In ihren [sc. der durch S.Freud geprägten Theologen] Schriften breitet sich ein tiefes Schweigen aus über unser Existieren im Angesicht Gottes, über das Glaubenszeugnis und das Gebet. Die Krise der Seelsorge erweist sich als Krise des Glaubens.“

4. Schluss

Die Frage nach dem Ort der Bibel in der evangelischen Kirche berührt nicht weniger als den Lebensnerv, das Fundament dieser Kirche. Indem sie sich als „Kirche des Evangeliums“ bezeichnet, ist sie nicht anders als auf dem gelegten Grund Jesus Christus, als *creatura verbi*, als aus dem wirkmächtig redenden Gott selbst. Indem sie eben so ist, ist sie dieses als auf dieses Wort der Heiligen Schrift Hörende, und zwar allein und ganz auf diese Schrift Hörende.

Sobald jedoch Hören und Gehorchen durch eigenmächtiges Reden und vielfältige Gesetzlichkeit ersetzt, mithin das richtende Wort Gottes in die kritisch zu hinterfragende Gotteserfahrung von Menschen verkehrt wird, verliert die evangelische Kirche den Grund unter ihren Füßen. Sie wird vielleicht noch mit einem Verweis auf vergangene Reformationszeiten ihre Eigenständigkeit gegenüber der römisch-katholischen Kirche verteidigen können; sie wird dies aber wenig überzeugend tun, wenn sie dies lediglich mit einer von vielen möglichen Deutungsvarianten biblischer Texte begründet.

„Wieviel Bibel braucht die evangelische Kirche?“ Diese Frage will und kann nicht irgendwie quantifizierend beantwortet werden. Denn die *evangelische* Kirche braucht die Bibel weder als Dekoration noch als Ballast. Sie braucht sie vielmehr als Quelle allen Lebens, und dies nicht aufgrund irgendeiner sakrosankten Beschaffenheit, sondern als unlösbar mit Gottes Reden und Handeln verknüpfter Urkunde seiner Zuverlässigkeit und Treue. Aus ihr erwachsen kraft des Heiligen Geistes die *assertiones*, die allein das Herz fest und gewiss machen. Was aber für den Einzelnen gilt, das hat für die Kirche als Ganze Gültigkeit: Indem sie ihre eigene Armut erkennt und ihre Bedürftigkeit bekennt, d.h. die Schrift, das Wort, den Christus braucht, gilt ihr die Verheißung ihres Herrn: Selbst die Pforten der Hölle werden die auf den Felsen dieses Wortes gegründete Kirche nicht überwältigen.

Das Theodizeeproblem im Kontext neuzeitlicher Religionskritik und biblisch-theologischer Antworten

„Als Eugen Gerstenmaier, damaliger Bundestagspräsident, Theologe und passionierter Großwildjäger nach Bonn zurückkam, fragte ihn Konrad Adenauer: 'Wo kommen Sie denn her?'. Antwort: 'Aus Afrika'. 'Und was haben Sie da gemacht?'. Antwort: 'Löwen gejagt'. 'Wieviele haben Sie denn erlegt?' 'Keine.' Und darauf Adenauer: 'Na, bei Löwen ist das schon viel'. Analog könnte mich jemand fragen: 'Woran arbeiten Sie denn?'. Antwort: 'Am Theodizeeproblem'. 'Wieviele Antworten haben Sie schon?'. Antwort: 'Keine'. Und dann: 'Beim Theodizeeproblem ist das schon viel.'"¹

Bestimmte Problemstellungen sind offensichtlich so geartet, daß sie weniger definitive Antworten erwarten lassen als vielmehr die Funktion haben, eine grundlegende und unabweisbare Frage offenzuhalten. Und in solchen Kontexten ist es dann schon viel, wenn man sich nicht mit dem bestehenden status quo der Wirklichkeit arrangiert, sondern für die Problematik sensibilisiert, die der Selbstwiderspruch des menschlichen Lebens coram deo in sich schließt.

Man kann das Problem der Theodizee, also die Frage nach der Rechtfertigung Gottes, in unterschiedlichen Zuspitzungen formulieren: „Wie kann ein guter und gerechter Gott das Leid in der Welt zulassen?“ oder anders gewendet „Warum geht es bösen Menschen gut?“ Der entscheidende Punkt liegt jeweils in dem empirisch evidenten Mißverhältnis von Moralität einerseits und der Erfahrung von Glück bzw. Unglück andererseits. Das geschilderte Mißverhältnis kann selbstverständlich auch als Anthropodizee interpretiert werden, wenn im Kontext der Zuordnung von Tun und Ergehen des Menschen der Gottesbezug negiert wird. Aber ihr volles Gewicht erhält – sowohl historisch wie auch systematisch – das Problem der Theodizee durch den Hinweis auf jene Attribute, die Gott in der jüdisch-christlichen Tradition zukommen und die offensichtlich mit der erfahrbaren Wirklichkeit nicht kompatibel sind.

Nun hat die in Europa mit der Epoche der Aufklärung einsetzende Religionskritik ein breites Spektrum sehr unterschiedlicher Begründungen des Atheismus hervorgebracht: Gottesleugnung im Namen der Vernunftautonomie oder der empirischen Wissenschaften. Sodann gibt es Atheismus, der sich auf die Psychologie oder die politisch-ökonomische Emanzipation beruft. Aber keine Ausformung der Negation Gottes hat bis in die Gegenwart hinein so nachhaltig gewirkt, wie der

¹So Odo Marquard in Oelmüller, Theodizee, S. 102)

nicht auflösbare Gegensatz zwischen Gottes Güte und Allmacht einerseits und den Übeln der Welt andererseits. Der Prozeß des Menschen gegen den angesichts der Welt versagenden Gott wird vor dem Forum der kritischen Vernunft seit dem 1710 von Gottfried Wilhelm Leibniz in Amsterdam unter dem Titel „Essai de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ publizierten Beitrag offiziell in Philosophie und Literatur unter dem Stichwort „Theodizee“ geführt. Er endet für den neuzeitlichen Menschen weithin mit dem Freispruch des Angeklagten – wegen dessen angeblicher Nichtexistenz. So kommt Bernhard Gesang in seinem 1997 veröffentlichten Buch „Angeklagt Gott“ zu folgender Schlußfolgerung:

„Die Anklage gegen Gott erweist sich im wahrsten Sinne des Wortes als gegenstandslos. Es spricht alles dafür, daß die Anklagebank während unserer gesamten Gerichtsverhandlung leer gewesen ist.“²

Damit mündet dann die Theodizeefrage notwendig in die Anthropozidee ein, die nicht weniger leidenschaftlich und hart geführt wird und die ebenso wenig einer befriedenden Antwort zugeführt werden kann. Da sich der Mensch aber als hoffnungslos religiöses Wesen erweist, bricht ungeachtet des der Moderne innewohnenden Gefälles zum Atheismus immer neu das überwunden geglaubte Theodizeeproblem auf. In einer pointierten Abwandlung des Diktums über die Boxchampions, von denen man sagt „They never come back“, muß man deshalb im Blick auf die Theodizeefrage festhalten: „They ever come back“.

1. Menschliche Existenz als „Der Schrei“ angesichts des Übels

Das Theodizeeproblem entzündet sich wie ein schweres Gewitter an dem immer neuen Zusammenprall menschlicher Sehnsucht nach Glück einerseits und der Realität der Übel in der Welt andererseits. Es artikuliert sich ganz elementar im Aufschrei des Menschen vor Gott und gegen Gott.

Der norwegische Künstler Edvard Munch hat in seinem Gemälde „Der Schrei“ diesem anthropologischen Urdatum einen unüberhörbaren Ausdruck verliehen: Eine junge Frau steht an einem sonnigen Tag auf einer Brücke, einige Spaziergänger ergehen sich unbekümmert in unmittelbarer Nähe. Alles in allem eine harmonische Welt der Farben und des Lichts, wenn dieser abgründige Schrei nicht wäre, der das Bild in bloßes Entsetzen hineinreißt. Das übergroße verunstaltete Antlitz der jungen Frau gerinnt zu einem einzigen die gesamte Szene beherrschenden Aufschrei, dessen Ursache dem Betrachter verborgen bleibt; möglicherweise ist sie der Betroffenen selbst im letzten entzogen.

So rätselhaft fern und unbestimmt der Schrei in dieser radikalen Bedrohung des Individuums erscheint, so konkret begegnet er uns als Schrei, der die Weltgeschichte durchdringt. Die Sklaven der ägyptischen Pharaonen haben ihn ausgestoßen wie die Völker, die von den Streitwagen der Assyrer niedergemacht wurden. Man

²Bernhard Gesang, *Angeklagt Gott*, S. 180.

hört diesen Schrei in den Folterkammern des Mittelalters ebenso wie in den Konzentrationslagern von Auschwitz und von den Opfern Hiroshimas. Angesichts des Schreis, der durch die Geschichte geht, bleibt der gegenwärtigen Generation nur das erleichterte Gefühl des Davongekommenseins und des Überlebens.

Doch der von Munch so eindrücklich dargestellte Schrei gewinnt darin aktuelle Bedrohlichkeit, daß er heute die Welt beherrscht und um die Welt geht. Die durch die Medien global vernetzte Gesellschaft ist unablässig mit diesem Aufschrei angesichts von Naturkatastrophen, Unglücksfällen, Kriegen, Vertreibungen etc. konfrontiert. Auf diese Weise entsteht eine höchst problematische Apathie gegenüber dem Leiden. Persönliche Distanz im Blick auf das medial vermittelte Elend erscheint angesichts der Massenhaftigkeit des Elends geradezu als einzig erträglicher Ausweg. Allerdings wird der Schrei dann unabweisbar, wenn er dem Individuum in der direkten zwischenmenschlichen Kommunikation begegnet und damit entweder als Leid des Nächsten ans Ohr dringt oder als persönlich betreffendes Leid durch das eigene Herz geht.

Solange der Schrei artikuliert wird und nicht aus Resignation oder Apathie verstummt, erhebt sich die Frage nach dem Grund des Übels in Gestalt der Warumfrage. Sobald dieser Schrei als existentielle Krise erlebt wird, provoziert er die Frage nach dem Sinn in Gestalt der Wozuffrage. Beide Problemstellungen liegen dem Bemühen um Theodizee zugrunde. Dabei gehen die philosophisch differenziert zu betrachtenden Formen, die das Übel in der Welt konkret annimmt, im praktischen Leben ineinander über bzw. überlagern sie sich. Klassischer Weise bestimmt man philosophisch das Übel in dreifacher Gestalt: zunächst als physischen Schmerz und als seelische Verwundung, dann als Leiden an der Bosheit, also als moralisches Übel und schließlich als umfassendes Widerfahrnis der radikalen Endlichkeit aller Existenz überhaupt, also als metaphysisches Übel. In Munchs Gemälde ist es allerdings nicht zuletzt die künstlerische Offenheit und beängstigende Unbestimmtheit des Schreis, die beunruhigt. Der Schrei läßt sich in seiner Abgründigkeit gerade nicht durch philosophische Terminologie definieren, d.h. hier im wörtlichen Sinne „begrenzen“ und damit auch beherrschen.

2. Die Ursache des Übels in der abendländischen Tradition

In der abendländischen Denktradition begegnen zwei recht unterschiedliche Verständnisse vom Ursprung der Übel: zum einen die griechisch-idealistische Depontenzierung des Übels aufgrund des metaphysisch-ontologischen Dualismus; zum anderen die jüdisch-christliche Radikalisierung des moralisch Bösen im theologischen Widerspruch von göttlicher Heiligkeit und menschlicher Sünde bzw. der Allmacht Gottes und der Freiheit des Menschen.

2.1 Der ontologische Dualismus der griechischen Philosophie

Der griechische Idealismus sieht in der materiellen Wirklichkeit die wesentliche Ursache aller Übel. Aufgrund eines prinzipiellen Dualismus von Seele bzw. Geist einerseits und Körperlichkeit andererseits geht die griechische Philosophie platonischer Provenienz davon aus, daß dem geistigen Sein im eigentlichen Sinne das Gute zukommt, während dem Materiellen an sich das Schlechte eigen ist. Die Seele ist im Kerker des Leibes gefangen und wird daraus erst durch den Tod, also den Zerfall des Körpers befreit. Materialität ist nicht nur physisch die Krankheit zum Tode, sondern vor allem metaphysisch, indem in ihr und durch sie alle Übel des Lebens und der Welt entstehen und wirksam werden.

Da das Sein nach Platos und vor allem Plotins Verständnis hierarchisch strukturiert ist, kommt der Welt der Ideen eine qualitativ hohe Seinsmächtigkeit zu, während die Materie an Seinsmangel leidet. Das Übel kann demnach als „privatio boni“ beschrieben werden; es hat keine eigenständige Wirklichkeit. Besiegt werden die Übel moralisch durch eine Verachtung des Physischen, d.h. durch Askese und Apathie; unter Umständen auch zu einen den Leib mißachtenden Libertinismus. Das metaphysische Übel wird letztlich dadurch überwunden, daß die Seele bzw. der Geist per se an den Ideen Anteil hat, denn die Teilhabe (methexis) am Göttlichen macht die Seele als unteilbare Seinsgröße unsterblich. In der Sache weist der Denkansatz des philosophischen Idealismus eine Fülle von Analogien mit dem buddhistischen Weltverständnis und seinem Weg einer religionspsychologischen Selbsterlösung auf.

2.2 Die Sünde als Ursache des Übels in der jüdisch-christlichen Tradition

In grundlegendem Widerspruch zu diesem philosophischen Kozept steht die primär theologisch argumentierende Auffassung der jüdisch-christlichen Tradition bei der Erklärung des Übels. Sie sieht den Dualismus von Gut und Böse nicht ontologisch, da die Schöpfung, gerade auch als materiale Wirklichkeit, ursprünglich und wesensmäßig gut ist. Der Gegensatz ist vielmehr theologischer Natur, weil das Böse in Gestalt des Satanischen und Sündigen dem heiligen und gerechten Gott absolut entgegensteht. Die Wurzel des Übels liegt demnach im „Moralischen“; aus dem moralischen Übel erwächst dann als Konsequenz das physische und metaphysische Übel. Um das Mysterium des Bösen zu erfassen, bedarf es also personaler und keineswegs ontologischer Kategorien. Wie verhalten sich anthropologisch Freiheit und Sünde des Menschen zueinander? Und wie soll man theologisch die Allmacht und Vorsehung Gottes der Selbstverantwortung des Menschen zuordnen? Das Böse wird als hybride Auflehnung des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer begriffen. Aufgrund der sündigen Rebellion des Menschen stellt Gott nicht nur den Menschen, sondern die gesamte Naturordnung unter Fluch und Verderben. Aus der sehr guten Schöpfung wird die gefallene Welt (Gen. 3). Die Überwindung

des Übels und damit die Heilsordnung muß deshalb auch bei der Überwindung der Sünde ansetzen, um Gott und Mensch in eine erneuerte personale Gemeinschaft zu bringen. Die Soteria kann weder intellektuell noch moralisch aus dem Vermögen des Menschen kommen, da dieser durch die Sünde zutiefst korrumpiert ist. Soteria ist vielmehr ein Akt der unverdient von außen, d.h. durch Christus auf den Menschen zukommenden Gnade Gottes. Von daher stellt sich für die christliche Theologie das Theodizeeproblem weder im antiken noch im neuzeitlichen Verständnis als Frage nach der Rechtfertigung Gottes vor dem Tribunal der menschlichen Vernunft, sondern entsprechend den biblischen Grunddaten als theologisches Problem der Rechtfertigung des Sünders coram deo.

3. Theodizee im Prozeß eines syllogistischen Verfahrens und philosophischer Spekulationen

Philosophisch drängt sich das Theodizeeproblem dann auf, wenn die Vorstellung von einem personalen Gott, der per definitionem das absolut Gute verkörpert, rational mit den Übeln der vorfindlichen Welt vermittelt werden soll. Die erste präzise Formulierung des Theodizeeproblems findet sich bei Epikur, der in syllogistischen Varianten spezifische Prämissen und Konklusionen darstellt. „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“³ Der existentielle Schrei des Leidenden gerinnt hier zum bloß logischen Problem der Religionsphilosophie.

Mit der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts verschärft sich der Konflikt um die Gerechtigkeit Gottes durch die konsequente Emanzipation der Philosophie von der Theologie bzw. der autonom werdenden Vernunft von dem Autoritätsanspruch der Offenbarung. Es ist nicht verwunderlich, daß mit der durch die Aufklärung eingeleiteten Wende die Theodizeethematik im Kontext der Religionskritik zunehmend an Brisanz gewinnt. War für die abendländische Christenheit – nicht zuletzt durch die Reformation – die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zur zentralen Herausforderung geworden, so kehrt sich nun das Gerichtsverfahren um, indem Gott vor den Richterstuhl der Vernunft zitiert wird.

Zunächst allerdings geht Gottfried Wilhelm Leibniz in seinem Werk über die

³Epikur, Von der Überwindung der Furcht, Zürich 1949, S. 80.

Theodizee das Thema aus der in Deutschland bestimmenden Sicht der „frommen Aufklärung“ an; d.h. Leibniz versucht, auf rationaler Grundlage den kritischen Prozeß gegen Gott für Gott zu entscheiden. Der Theodizee von Leibniz liegt die Überzeugung zugrunde, daß sich zwei Wahrheiten nicht widersprechen können. Wissenschaftliche Erkenntnisse und philosophische Einsichten sind als Wahrheit kompatibel mit den Offenbarungswahrheiten des Christentums. Deshalb läßt sich Gottes Vorherwissen mit der spontanen, aber nicht willkürlichen Freiheit des Menschen ebenso vereinbaren wie die Tatsache der Weltschöpfung mit den Übeln der Welt. Denn gäbe es nicht diese unsere Welt als die beste aller möglichen Welten, hätte Gott überhaupt keine Welt geschaffen. Gott hat das Gute gewollt und das Böse nur zugelassen. Bemerkenswert im Blick auf die weitere Erörterung des Problems, die im 18. und 19. Jahrhundert von Leibniz ausging, ist die Tatsache, daß bei Leibniz selbst die Theodizee noch unter zwei gegenläufigen Zielperspektiven verhandelt wird: nämlich einmal als Kritik des herkömmlichen Theismus „Etsi deus est, unde malum?“, sodann aber auch als Infragestellung des Atheismus „Etsi deus non est, unde bonum?“ Der letztgenannte in der Sache sehr wesentliche Aspekt wurde in der späteren philosophischen Diskussion weitgehend durch die Eigendynamik des religionskritischen Ansatzes verdrängt.

Während Voltaire für die von Leibniz vorgetragene Argumentation nur satirischen Spott übrig hatte, nahm Immanuel Kant 1791 in seinem Beitrag „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ die Position von Leibniz ernst. Er kam allerdings zu dem Ergebnis:

„Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshof der Philosophie ist nun: Daß alle bisherige Theodizee das nicht leiste was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen.“⁴

Bertrand Russell weist in „A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz“ (London, 1900) kritisch darauf hin, daß Leibniz im Blick auf seinen Theodizeeversuch in einen Selbstwiderspruch zwischen seiner Logik einerseits und seinen metaphysischen Voraussetzungen andererseits geraten sei.⁵ Einen letzten philosophiegeschichtlich höchst wirksamen und positiven Entwurf der Theodizee stellt das Hegelsche System als ganzes dar. In der dialektischen Selbstentfaltung des absoluten Geistes ist Gott als das dynamische Prinzip aller Wirklichkeit in einer universalen Synthese die eschatologische Vollendung des immanenten Geschichtsprozesses. Deshalb sind die angesichts der im Geschichtsprozeß notwendigen Übel im Blick auf das Ziel der Apotheose der Welt gerechtfertigt. Aber bereits die Linkshegelianer Ludwig Feuerbach und Karl Marx haben in ihrem Bemühen, Hegel „vom Kopf auf die Füße zu stellen“, die Theodizee des großen Idealisten negiert und der radikal atheistischen Religionskritik preisgegeben.

⁴ Ausgabe von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, A. 210.

⁵ Bertrand Russell, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, London, 1900.

4. Die Verdichtung und Verschärfung des Theodizeeproblems in der modernen Literatur

Der geistesgeschichtliche Verlauf, den die Theodizeeproblematik in der westlichen Philosophie und Literatur nahm, macht jedoch vor allem eines deutlich: das Thema gewinnt seine Relevanz und Dynamik nicht so sehr aus dem rationalen Diskurs als vielmehr aus der jeweils höchst aktuellen Erfahrung des Leidens. Dieses provoziert angesichts seiner Kontingenz immer neu – und zwar im bloßen Fortschreiten der neuzeitlichen Geschichte in zunehmend verschärfter Form – die Frage nach dem Warum und Wozu der Übel. Da im Blick auf die rationalen Aporien der Philosophie und Theologie gleichermaßen eine in sich kohärente und befriedigende Antwort auf den Prozeß um Gottes Gerechtigkeit nicht erkennbar ist, hat die literarisch künstlerische Darstellung des Problems an Kraft, Dichte und Einfluß gewonnen. Leibniz konnte 1713 gegenüber Herzog Anton Ulrich noch in grenzenlosem Optimismus vermerken: „Niemand ahmt unseren Herrn besser nach als ein Erfinder von schönen Romanen.“ Gott als genialer Schriftsteller und die Weltgeschichte als sein literarisches Werk. Die Kontingenz des Weltgeschehens entspringt einem künstlerischen Geist, den der menschliche Leser erst schrittweise nachvollziehen kann, der aber seinem genialen Konzept nach notwendig schön ist. Daß der Weltroman statt schön zu sein, auch zur Horrorstory werden könnte, wird in der Abwendung der Neuzeit vom Aufklärungsoptimismus besonders angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts deutlich. Die Leiderfahrungen der modernen Welt mit ihren technologisch geführten Vernichtungskriegen, der Massenflucht und den Vertreibungen sowie die massenhafte Liquidation von ideologischen Gegnern haben die rein intellektuelle Bemühung um eine philosophisch begründete Theodizee zum blutleeren Abstraktum werden lassen. Statt dessen wurde zunehmend eine dichterische Bewältigung des Problems in Gestalt des Tragischen in den Vordergrund gerückt. Exemplarisch für die Verdichtung des Theodizeeproblems in der Literatur sei wenigstens auf einige Titel hingewiesen, die aufgrund ihrer überragenden Eindringlichkeit zum Verständnis menschlichen Leidens wesentlich beigetragen haben: So F.M. Dostojewskijs „Die Brüder Karamasow“ mit der Spitzenaussage, daß die Tränen eines einzigen unschuldigen Kindes zur „Erschütterung des Weltalls“ geraten⁶ Zu einer klassischen Formulierung ist Georg Büchners Feststellung in „Dantons Tod“ geworden: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus“⁷ In der Nachkriegszeit wurde Wolfgang Borcherts Bühnenstück „Draußen vor der Tür“⁸ ausgesprochen wirksam als atheistische Anklage gegen den „Bilderbuch-Lieben-Gott“ der Theologie. Schließlich sei in dieser äü-

⁶F.M. Dostojewskij, Die Brüder Karamasow, München 1987; S. 330.

⁷Georg Büchner, Dantons Tod, Werke und Briefe, München 1973, S. 40.

⁸Wolfgang Borchert, Draußen vor der Tür, Reinbeck 1967.

ßerst knappen Aufzählung noch beispielhaft Albert Camus Roman „Die Pest“⁹ genannt, in dem der Arzt Rieux den Kampf gegen Gewöhnung an das Leid und Verzweiflung über das Leid führt. Die theologische Dramatik, die durch die Pestseuche ausgelöst ist, wird besonders in den Dialogen zwischen Dr. Rieux und Pater Paneloux ausgefochten.

Gerade die literarische Gestaltung des Problems in Poesie und Prosatexten macht nicht nur deutlich, daß sich das Theodizeeproblem in der Moderne zunehmend verschärft, sondern auch, daß die Sensibilisierung des zeitgenössischen Menschen gegenüber jedweder Leiderfahrung zunimmt. Odo Marquard spricht in diesem Kontext von einem Prinzessin-auf-der-Erbse-Syndrom, d.h. trotz einer faktischen Minimierung des Leides durch die moderne Medizin und Technik, wird der verbleibende reale „Rest“ an Leid als desto schwerwiegender und schmerzlicher erfahren. Mit den Idealen der französischen Revolution von 1789, die politisch erstmals in der neuen Welt, d.h. in den Vereinigten Staaten von Amerika, umgesetzt wurden, begann der Mensch sich primär nicht mehr von seinen Pflichten, sondern von seinen Rechten her zu verstehen. So wird die „pursuit of happiness“ in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung als selbstevidentes Menschenrecht deklariert und eingefordert.

5. Zur biblisch-theologischen Diskussion des Theodizeeproblems

Den philosophischen und literarischen Versuchen, das Theodizeeproblem zu bewältigen, korrespondiert eine mindestens ebenso intensive wie umfangreiche Bemühung in der Theologie mit diesem höchst sperrigen Thema. Im folgenden sollen elementarisierend einige Linien biblischer Theologie aufgezeigt werden. Im Horizont systematischer Lösungsansätze kann dann der exegetische Befund für die Theodizeediskussion fruchtbar gemacht werden.

5.1 *Der Zusammenhang von moralischem Übel und von physischem bzw. metaphysischem*

Nach biblischem Verständnis spiegelt sich in der physischen Wirklichkeit der Welt der Zustand des Gottesverhältnisses des Menschen. Der Realität der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, wie sie im protologischen Stand des Menschen gegeben war, entspricht dem paradiesischen Zustand der Welt. Mit dem Fall des Menschen verändert sich nicht lediglich seine innere Befindlichkeit, sondern die Sünde bewirkt einen fluchbeladenen Umbruch im Gesamtzustand des Kosmos. Die Welt wird zu einem Ort der Mühsal, der Schmerzen und des Todes. Aus dem moralischen Übel erwächst als Folge das physische und das metaphysische; – Ethik und Physis stehen in einem grundlegenden Korrespondenzverhältnis. Die Strafandro-

⁹Albert Camus, Die Pest, Hamburg, 1995.

hung des Schöpfers: „Von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben“ (Gen. 2,17), wird mit der Tatsache des Falls zur weltbestimmenden Realität, die später Paulus in dem Satz zusammenfaßt: „Der Sünde Sold ist der Tod“ (Röm. 6,23). Bei jeder theologisch sinnvollen Erörterung des Theodizeeproblems muß von diesem Zusammenhang ausgegangen werden. Deshalb greifen die einfachen philosophischen Syllogismen, die vom Scheitern der Theodizee auf den Atheismus als logisch erwiesene Tatsache schließen, zu kurz. Auf den ersten Blick scheinen zwar die nachstehenden Schlußverfahren philosophischer Logik zwingend zu sein:

Gott ist gütig, aber die Welt ist schlecht, ergo kann Gott nicht allmächtig sein.
bzw.

Gott ist allmächtig, aber die Welt ist schlecht, ergo kann Gott nicht gütig sein.

Denn in der Tradition des jüdisch-christlichen Theismus sind die Attribute „gütig und allmächtig“ für die Gotteslehre unverzichtbar. Da sie sich im Sinne der philosophischen Vernunft nicht mit dem Schlechtsein der Welt in Einklang bringen lassen, wird auf die Nichtexistenz Gottes geschlossen. Der Denkfehler dieses philosophischen Verfahrens liegt nicht im formalen Vollzug der Syllogismen, sondern in den theologisch unzureichenden Prämissen. Güte und Allmacht sind zwar unverzichtbare Eigenschaften Gottes, aber im Blick auf das Theodizeeproblem geht es wesentlich um das Attribut Heiligkeit Gottes, seinen Zorn über die Sünde und damit um sein Gericht über die Welt. Die Theodizeefrage kann christlich überhaupt nur vom Problem des sogenannten moralischen Übels her angegangen werden. Sobald man vom pysischen und metaphysischen Übel ausgeht, bleibt am Ende mit innerer Logik nur die Aporie bzw. der Atheismus. Der hier erhobene Sachverhalt bedeutet nun keineswegs eine glatte theologische Lösung des Problems, wohl aber die Veränderung des vor dem gesamten Themenkomplex stehenden Vorzeichens.

5.2 Der Tun-Ergehens-Zusammenhang

Am Anfang der Geschichte Israels steht mit der Konstituierung des Volkes durch den Exodus sowie der Wüstenwanderung und Landnahme zentral die Offenbarung des Gesetzes. Die Torah als gute Weisung ist zuerst Gabe, dann Aufgabe „Wohl dem, ... der Lust hat am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht! Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen,...“ (Ps. 1,1-3). Das Leben gelingt, wenn der Mensch im Bund des Gesetzes bleibt. Am Gehorsam des Glaubens entscheidet sich Segen und Fluch. „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch: den Segen, wenn ihr gehorcht den Geboten des Herrn, eures Gottes, die ich euch heute gebiete; den Fluch aber, wenn ihr nicht gehorchen werdet den Geboten des Herrn, eures Gottes, und abweicht von dem Wege, den ich euch heute gebiete, daß ihr andern Göttern nachwandelt, die ihr nicht kennt.“ (Dtn 11,26-28). Gerade die Verheißung des Landes hat in ihrer lebensvollen Konkretion

den Garten Eden im Blick. Inmitten der Völker soll Israel ein Ort und eine Gemeinschaft des Segens sein. Ein wesentliches Charakteristikum des Bundes ist der unlösbare Zusammenhang von personaler Gottesgemeinschaft Israels mit seinem Gott und der daraus erwachsenden Lebensfülle und Freude. Die innere Heiligkeit dieser Gottesbeziehung wird – gleichsam als göttliche Bestätigung – in gelingendem Leben und Wohlergehen nach außen reflektiert. Weisheit des Herzens stellt die Füße auf weiten Raum:

„Denn der HERR gibt Weisheit, und aus seinem Munde kommt Erkenntnis und Einsicht. 7 Er läßt es den Aufrichtigen gelingen und beschirmt die Frommen. 8 Er behütet, die recht tun, und bewahrt den Weg seiner Frommen. 9 Dann wirst du verstehen Gerechtigkeit und Recht und Frömmigkeit und jeden guten Weg.“ (Prov. 2,6–9).

Die Anfechtung Israels bricht dort auf, wo diese torahorientierte Gewißheit und Lebensweisheit zerfällt. Hiob, der Gerechte Gottes, erleidet unvorstellbares Elend und wird deshalb von seinen Freunden zutiefst in Frage gestellt. Liegt unter seiner scheinbaren Frömmigkeit schwere Schuld verborgen? Und Asaf stellt im 73. Psalm die analoge Frage nur mit umgekehrten Vorzeichen. Warum geht es den Gottlosen so gut?

3 Denn ich ereiferte mich über die Ruhmredigen, als ich sah, daß es den Gottlosen so gut ging. 4 Denn für sie gibt es keine Qualen, gesund und feist ist ihr Leib. 5 Sie sind nicht in Mühsal wie sonst die Leute und werden nicht wie andere Menschen geplagt. 6 Darum prangen sie in Hoffart und hüllen sich in Frevel. ... 12 Siehe, das sind die Gottlosen; die sind glücklich in der Welt und werden reich. 13 Soll es denn umsonst sein, daß ich mein Herz rein hielt und meine Hände in Unschuld wasche? 14 Ich bin doch täglich geplagt, und meine Züchtigung ist alle Morgen da. (Ps. 73,3–6 u. 12–14).

Die Absurdität der Weltverhältnisse scheint den Glauben an Gottes Gerechtigkeit und Bundestreue ad absurdum zu führen.

Wie tief Israel von dieser Irritation des Tun–Ergehens–Zusammenhangs bis in die Zeit des Neuen Testaments erschüttert ist, macht die Schilderung katastrophaler Ereignisse, die in Lukas 13,1–5 berichtet werden, deutlich:

1 Es kamen aber zu der Zeit einige, die berichteten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte. 2 Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Meint ihr, daß diese Galiläer mehr gesündigt haben als alle andern Galiläer, weil sie das erlitten haben? 3 Ich sage euch: Nein; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen. 4 Oder meint ihr, daß die achtzehn, auf die der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, schuldiger gewesen sind als alle andern Menschen, die in Jerusalem wohnen? 5 Ich sage euch: Nein; sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen.

Bemerkenswert ist hierbei die skeptische Rückfrage nach der Schuld der Opfer. Bis heute gilt die Anklage der Täter als unbestreitbar notwendig. Wer ist der verantwortliche Architekt, dessen Turm einstürzte und so das Unglück verursachte? Ohne Zweifel ist Pilatus, der betende Pilger niedermachen ließ, ein korrupter

Machtpolitiker, den man eigentlich als Kriegsverbrecher verurteilen müßte. Dieser Umgang mit Schuld bedarf keiner besonderen Begründung. Aber auch bei den Opfern, die zunächst zufällig und unschuldig erscheinen, muß auf Grund der inneren Logik des Tun-Ergehens-Zusammenhangs gefragt werden, warum gerade sie so von Unheil und Tod heimgesucht wurden. Und charakteristischer Weise wird die Schuldfrage inquisitorisch selbst dort erhoben, wo das Individuum ganz offensichtlich schuldunfähig ist. Dieser Aspekt wird in der Begegnung zwischen Jesus und dem Blindgeborenen ausführlich thematisiert:

- 1 Und Jesus ging vorüber und sah einen Menschen, der blind geboren war.
- 2 Und seine Jünger fragten ihn und sprachen: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist? 3 Jesus antwortete: Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm. (Joh. 9,1-3)

Deutlich wird aus diesen biblischen Hinweisen, daß Israel von der unverbrüchlichen Gültigkeit der Korrelation zwischen Frömmigkeit und Lebensglück einerseits und Sünde und Verderben andererseits ausging. Wenn dieses göttliche Ordnungsgefüge gestört wurde, provozierten derartige Widerfahrnisse nicht nur die Frage nach der Schuld der Täter, sondern auch der Opfer. War das Opfer schuldunfähig, suchte man die fluchbringende Tat bei den Eltern bzw. anderen Vorfahren. Konnte der Zusammenhang von Sünde und Leid nicht evident gemacht werden, so erwuchs daraus die für Hiob typische Gestalt des Theodizeeproblems in seiner spezifischen alttestamentlichen Gestalt. Man klammert sich an den Gott der Bundestreue, dessen „emuna“ auch und gerade im Glauben und Gehorsam festgehalten wurde. Darin bestand die Anfechtung und – e contrario – auch ihre Überwindung.

5.3 Die Universalisierung und Radikalisierung der Sünde

Das für die alttestamentliche Überzeugung unlösbare Problem besteht in der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit angesichts des Leides der Frommen und des Glücks der Gottlosen. Hier nimmt Jesus eine grundlegend andere Position ein: „Wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle genauso umkommen!“ (Lk. 13,5). Neben dieser Verschärfung des Schuldproblems steht in der Antwort auf das Problem des Blindgeborenen – als Kehrseite derselben Medaille – die verheißungsvolle Zusage: „Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.“ (Joh. 9,3). Paulus bringt diese völlig revolutionäre Sichtweise Jesu in einen stringent systematischen Argumentationszusammenhang. Mit geradezu juridischer Präzision macht der Apostel in den ersten drei Kapiteln des Römerbriefs deutlich, daß Juden und Heiden gleichermaßen die Gerechtigkeit Gottes verfehlen; damit steht ausnahmslos jeder Mensch unter dem Fluch des Gesetzes und ist dem tötenden Gerichtszorn Gottes ausgeliefert.

Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. Denn es ist hier kein Unterschied: sie

sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten. (Röm. 3,22–23)

Selbst höchst moralische Leistungen vermögen diesen Schuld–Ergehens–Zusammenhang nicht zu durchbrechen. Die klassische Ausgangsposition für die alttestamentliche Theodizeefrage wird durch die absolute Radikalisierung der Sünde im Neuen Testament in ein völlig neues Licht gerückt. Denn es gibt keinen Gerechten mehr, der unschuldig leiden müßte. Alles Glück der Gottlosen wird sich angesichts der kommenden ewigen Verdammnis als trügerische Täuschung erweisen. Einzig bedeutsam für Zeit und Ewigkeit ist das Christusheil, das dem Sünder als freie Gnade durch die Verkündigung des Evangeliums angeboten wird. Aus dieser Perspektive ist die Forderung der Theodizee, d.h. der Rechtfertigung Gottes vor dem Tribunal des Menschen in sich eine Manifestation der umfassenden Gottlosigkeit des Sünders. Denn der Sünder kann Gott gegenüber keine Rechtsansprüche erheben, sondern ist ausschließlich auf göttliche Begnadigung und Rechtfertigung angewiesen. In dem neutestamentlichen Bußruf geht es deshalb nicht zuletzt um die Abkehr von der Theodizee hin zur Rechtfertigung des Sünders coram deo.

5.4 Eine heilsgeschichtliche Einsicht angesichts der Ursache des Übels

Nun impliziert die neuzeitliche Forderung nach Theodizee noch einen Aspekt, der im Kontext der Radikalisierung und Universalisierung der Sünde diskussionswürdig und –bedürftig ist. Der mit der Theodizee unternommene Versuch einer Rechtfertigung Gottes coram homine beinhaltet nämlich u.a. die Überzeugung, daß der Mensch gerne und bereitwillig die Herrschaft Gottes über sein Leben akzeptieren würde, wenn Gott sich seinerseits darin als gütig und allmächtig erweisen würde, daß er es dem Menschen gut gehen ließe. Der glückliche Mensch wäre demnach der gläubige Mensch, der nicht zum Atheismus verführbar wäre. Das Glück bzw. irdische Wohlergehen ist nach diesem Verständnis Voraussetzung des Glaubens.

Nun wird diese besonders in der Neuzeit gepflegte Hypothese schon dadurch konterkariert, daß äußerlich glückliche Menschen und wohlhabende Gesellschaften keineswegs offener für den Glauben sind als jene, die mit den Nöten der Welt und schweren Schicksalen des Lebens zu kämpfen haben.

Dieser Befund stimmt indes nicht nur mit der allgemeinen Weltbeobachtung überein, sondern ist auch in den heilsgeschichtlichen Rahmendaten der Bibel fest verankert. Das Erfordernis des Glücks als Voraussetzung einer spontan positiven Gottese Erfahrung war protologisch im Paradies als Ausgangssituation für die Menschheit gegeben. Irgendeine Nötigung zur Theodizee erschien für den prälapsarischen Zustand deshalb gänzlich abwegig. Aber gerade unter den Bedingungen des paradiesischen Glücks zeigt sich das Geschöpf empfänglich gegenüber dem Versucher und rebellisch gegen seinen Schöpfer. Entsprechendes gilt spiegelbild-

lich für die eschatologische Ansage des Milleniums. Die Apokalypse des Johannes schildert eine Situation, in der die Bedingungen und Wirkungen des Falls eingeschränkt sind und das Gesetz Christi für die Menschheit bestimmend ist. Dem Theodizeeproblem wird so der Boden entzogen sein. Doch auch diese ideale Konstitution der Welt – einschließlich des Wissens um alle negativen geschichtlichen Erfahrungen der vorausgegangenen Menschheitsgeschichte ohne Gott – vermag den Menschen nicht gegenüber neuen satanischen Versuchungen zu immunisieren, sondern führt auf dem Weg eines erneuten Abfalls zu neuem Leid.

1 Und ich sah einen Engel vom Himmel herabfahren, der hatte den Schlüssel zum Abgrund und eine große Kette in seiner Hand. 2 Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel und der Satan, und fesselte ihn für tausend Jahre, 3 und warf ihn in den Abgrund und verschloß ihn und setzte ein Siegel oben darauf, damit er die Völker nicht mehr verführen sollte, bis vollendet würden die tausend Jahre. Danach muß er losgelassen werden eine kleine Zeit. 7 Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnis 8 und wird ausziehen, zu verführen die Völker an den vier Enden der Erde, Gog und Magog, und sie zum Kampf zu versammeln; deren Zahl ist wie der Sand am Meer. (Apk. 20,1–3 u. 7–8)

Die Überwindung des Unheils und damit die Bewältigung des Theodizeeproblems kann deshalb nicht am Menschenrecht auf Glück ansetzen, sie muß vielmehr die eigentliche Ursache des Schadens beheben, nämlich die prinzipielle Versuchlichkeit und faktische Sünde des Menschen. Alle Heilung äußerer Schäden und Behinderungen menschlicher Existenz – etwa durch besondere göttliche Wunder taten – können nur zeichenhafte und temporäre Bedeutung haben gegenüber der grundlegenden Wiederherstellung des Gottesverhältnisses. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Schilderung der Heilung des sogenannten Gichtbrüchigen in Markus 2,1–12. Die Erwartungen des Kranken sowie seiner vier Freunde und aller Anwesenden richteten sich gespannt auf den Wunderheiler aus Nazareth. Aber statt das lösende Wort: „Nimm dein Bett und gehe!“ zu sprechen, sagt Jesus zu ihm: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (V.6). Die Prioritäten Jesu sind offensichtlich ganz andere als der Erwartungshorizont seiner Hörer. Zuerst muß das Grundübel der Sünde beseitigt werden, erst dann macht die Heilung der leiblichen Behinderung überhaupt Sinn. In dieser Evangeliengeschichte wird also ebenso die Umkehrung der Theodizeefrage in die Frage der Rechtfertigung vor Gott durch die Vergebung der Sünden betont. Die Lösung der „Schuldfrage“ wird der der „Machtfrage“ eindeutig vorgeordnet, wie Karl Heim dies in seinem theologischen Entwurf „Jesus der Weltvollender“ knapp auf den Begriff brachte.¹⁰

5.5 Die schöpfer- und geschichtstheologische Souveränität Gottes

Bedenkt man, daß nach biblischem Verständnis die Hybris die tödliche Wurzel

¹⁰Karl Heim, *Jesus der Weltvollender*, Hamburg, 1952, S. 35–52.

des peccatum ist, dann rückt für das biblische Verständnis die Forderung nach Theodizee angesichts der Souveränität Gottes nochmals in ein gänzlich anderes Licht. Einzig der Schöpfer ist in seinem Willen absolut, das Geschöpf – auch und gerade in seiner Vernunftbegabung – bleibt ihm gegenüber schlechthin abhängig und relativ. Der Mensch kann keine „naturrechtlichen“ Ansprüche auf Glück gegenüber seinem Schöpfer erheben, sondern ist eingeladen, sich der Güte Gottes anzubefehlen und darin das Herrsein Gottes zu respektieren und im Vertrauen zu bejahen. Ungeachtet des anthropologischen Privilegs der Gottesebenbildlichkeit wird der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf überall in der Bibel festgehalten. Theodizee als Rechtstitel gegen Gott ist superbia und damit die Sünde katexochen. Nicht umsonst trägt die Auseinandersetzung Evas mit der Schlange alle grundlegenden Züge eines Theodizeeversuchs. Und auf der anderen Seite vollzieht sich die hoheitliche Selbstoffenbarung Gottes gegenüber dem durch die Theodizeefrage angefochtenen Hiob gerade nicht als argumentative Selbstrechtfertigung Gottes, also als eine von Gott eingelöste Theodizee, sondern als souveräner Herrschaftsanspruch des autonomen Schöpfers.

„Und der HERR antwortete Hiob aus dem Wettersturm und sprach: 2 Wer ist's, der den Ratschluß verdunkelt mit Worten ohne Verstand? 3 Gürtle deine Lenden wie ein Mann! Ich will dich fragen, lehre mich! 4 Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sage mir's, wenn du so klug bist!“ Hiob 38,1-4

Am Ende des Dialogs steht nicht die Theodizee Gottes, sondern ein Sündenbekenntnis Hiobs und seine Beugung vor Gott.

„Und Hiob antwortete dem HERRN und sprach: 2 Ich erkenne, daß du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer. 3 „Wer ist der, der den Ratschluß verhüllt mit Worten ohne Verstand? Darum hab ich unweise geredet, was mir zu hoch ist und ich nicht verstehe. 4 So höre nun, laß mich reden; ich will dich fragen, lehre mich! 5 Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen, aber nun hat mein Auge dich gesehen. 6 Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.“ Hiob 42,1-6

In sachlicher Analogie zur schöpfungstheologischen Begründung der autonomen Freiheit Gottes steht die geschichtstheologische, die im freien Erwählungshandeln Gottes ihren Ausdruck findet. Die Geschichte Israels ist das bleibende Vorbild und theologische Paradigma für diesen Sachverhalt, den Paulus in Römer 9 bis 11 breit entfaltet:

„Was sollen wir nun hierzu sagen? Ist denn Gott ungerecht? Das sei ferne! 15 Denn er spricht zu Mose (2. Mose 33,19): 'Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.' Röm. 9,14+15

Und obwohl gerade der Weg Israels von göttlichen Strafgerichten und Heimsuchungen bestimmt ist und nicht erst seit Auschwitz nach Theodizee schreit, betont der Apostel mit Jesaja 1,9: „Wenn uns nicht der Herr Zebaoth Nachkommen übriggelassen hätte, so wären wir wie Sodom geworden und wie Gomorra“ (Röm. 9,29). Auch für Israel als Ganzes ist statt Theodizee Buße angesagt. Theodizee

wird sich – gleichsam als *donum super additum* – erst am Ende aller geschichtlichen Wege Israels im Sinne einer eschatologischen Doxologie einstellen: „O welche Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ (Röm. 11,33)

Theodizee erweist sich biblisch verstanden als Gnadenakt der souveränen Geschichtsherrschaft Gottes; sie wird nicht eingeklagt, sondern gewährt.

5.6 Die eschatologische Dimension der Theodizee

Diese eschatologische Perspektive der göttlichen Gnade gilt nun über Israel hinaus für die gesamte Universalgeschichte, soweit sich diese als Heilsgeschichte für die Völker in den Bund Gottes einbeziehen läßt.

„Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. 2 Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabkommen, bereitet wie eine geschmückte Braut für ihren Mann. 3 Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron her, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein; 4 und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“ Apk. 21,1–4

Im Horizont dieser Hoffnung wird die Sehnsucht nach Theodizee zum *Movens* des „Wie lange noch?“ Diese Bewegkraft begegnet sowohl bei Hiob als auch bei den in der Apokalypse geschilderten Märtyrern. In diesem Sinne kommt der Theodizeefrage als heilsamer Unruhe angesichts des eschatologischen „Noch nicht“ eine positive und legitime Aufgabe zu. Der Glaube wartet auf Grund des geschehenen Heils und der empfangenen Sündenvergebung auf die Vollendung des Heils. Um die philosophische Terminologie aufzunehmen: nachdem das moralische Übel durch Gottes Tat unverdientermaßen überwunden ist, muß sich auf Grund der Verheißung auch die definitive Beendigung des physischen und des metaphysischen Übels einstellen. Aber diese eschatologische Einlösung der Theodizee wird nicht vom Menschen ertrotzt, sondern von Gott in Freiheit geschenkt werden. Die bleibende und rational nicht auzulotende Souveränität Gottes zeigt sich in diesem Zusammenhang gerade angesichts des doppelten Ausgangs des Weltgerichts.

6. Praktisch-theologische Perspektiven im Horizont der Christologie

Der durch das Schriftwort vorgezeichnete dogmatische Umgang mit der Theodizeefrage ist für die apologetische und lehrmäßige Auseinandersetzung grundlegend, aber er bedarf der praktisch-theologischen Vertiefung. Der leidende Mensch bleibt nicht zuletzt als Glaubender, dem die Erlösung geschenkt ist, angeforchten. Ihm muß in besonderer Weise seelsorgerische Hilfe zuteil werden.

6.1 *Zwei seelsorgerisch relevante Aspekte*

Deshalb abschließend noch einige wesentliche geistliche Aspekte zu diesem virulenten Thema:

Erstens nimmt die Bibel den Schrei des leidenden Menschen auf und ernst. Sie weist zwar den kühl distanzierten Diskurs eines rein intellektuellen Verfahrens gegen Gott durch den Hinweis auf Gottes Souveränität und die Schuld des Menschen zurück, aber sie eröffnet dem vor Gott klagenden Menschen weiten Raum. Die Anfechtung wird nicht verdrängt, die Klage nicht verboten, der Zweifel nicht unterdrückt. Der Glaubende wird vielmehr eingeladen, sein Herz vor Gott auszuschütten. Gerade in der Sprachlosigkeit des Leidens vermögen Hiob, der Psalter, die Väter und die Propheten Sprache zu verleihen. Dabei verdient die Konfession und Einsicht des Asaf in Psalm 73,16f. besondere Beachtung: „So sann ich nach, ob ich's begreifen könnte, aber es war mir zu schwer, bis ich ging in das Heiligtum Gottes und merkte auf ihr Ende.“

Es handelt sich um zwei Gesichtspunkte, die Asaf nach eigenem Urteil geholfen haben, angesichts der Untiefen der Theodizeefragen wieder festen Grund unter die Füße zu bekommen: Neben der Tatsache, daß Asaf in seinem Psalmgebet ein hervorragendes Beispiel für die ehrliche Klage vor Gott ist, verweist er zunächst auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde. Die Gemeinschaft der Glaubenden und Betenden verleiht dem Angefochtenen Kraft und Halt. Beim homo incurvatus in se ipsum handelt es sich um kein theoretisches Konstrukt theologischer Anthropologie, sondern um die seelsorgerisch höchst relevante Situation und Gefährdung des angefochtenen Menschen. Gerade angesichts seiner Glaubenskrise und der ungelösten Lebensfrage steht dieser nämlich in Gefahr, sich zu isolieren und damit aus der tragenden Gemeinschaft des Volkes Gottes herauszufallen. Dagegen steht die Glaubenserfahrung Asafs als Einladung, den Gottesdienst mitzufeiern und in der Gemeinde die Gegenwart Gottes zu erleben – und zwar ungeachtet des scheinbaren Glücks der Gottlosen.

Die andere Hilfe, die Asaf zuteilgeworden ist, besteht in der eschatologischen Perspektive, die das Glück und Unglück in dieser Welt grundlegend relativiert: „... und merkte auf ihr Ende“. Letztlich geht die Theodizeeproblematik mit ihren offensichtlichen Ungereimtheiten im Tun-Ergehens-Zusammenhang nicht auf. Erst der Blick vom Ende bzw. vom eschatologischen Schicksal her offenbart die Evidenz der Gerechtigkeit Gottes. Die Relativierung aller irdischen Verhältnisse und die Orientierung am eschatologischen Ziel des Lebens gibt den Trost, im Leiden zu bestehen und an der Hoffnung festzuhalten, wie sie Paulus in Römer 8,18 beschreibt: „Ich bin überzeugt, daß dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.“ Der Grund solcher Hoffnung, beruht für Christen in der heilsgeschichtlichen Tatsache, daß die neue Schöpfung jenseits der Übel dieser Welt mit der Auferstehung Jesu Christi von

den Toten begonnen hat und in Kraft gesetzt worden ist.

6.2 *Der sympathische Gott, der in Christus stellvertretend leidet*

Mit der Eröffnung des christologischen Horizonts haben wir den spezifischen Zugang der christlichen Theologie angesprochen, der für die Antwort auf die Theodizeefrage zentral ist und der beide Aspekte, die systematisch-theologischen und die praktisch-theologischen miteinander verbindet.

Die antik-griechische Gotteslehre geht von der Apathie der seligen Götter gegenüber allem menschlichen Geschick aus. Islam bedeutet Unterwerfung unter das von Allah verhängte Schicksal, d.h. das Kismet. Hinduismus und Buddhismus fordern, den Durst nach Leben zu überwinden, um dann ins Nirwana eingehen zu können; ein Anspruch des Individuums auf persönliches Wohlergehen wird dabei verneint. Für die Theodizeefrage in ihrer Schärfe und die mit ihr verbundene Anfechtung besteht deshalb im Buddhismus weder die Voraussetzung noch eine ernsthafte Veranlassung.

In einzigartiger Weise begegnet religionsgeschichtlich im Alten Testament die Selbstzusage Gottes als Liebeserklärung an sein Volk und als Verheißung zuverlässiger Bundestreue. Durch das Glück des Gottlosen und das Leiden des Frommen bricht das Verlangen nach Theodizee in spezifischem Sinne überhaupt erst auf. Das Neue Testament verweist nun im Rahmen der Anthropologie nicht nur auf die Radikalität und Universalität der Sünde, sondern unterstreicht im Kontext der Gotteslehre zuerst und vor allem die Solidarität des dreieinigen Gottes mit dem sündigen und leidenden Menschen. Um dies zu verstehen, muß man den gesamtbiblischen Zusammenhang wahrnehmen. Kaum irgendwo anders in der alttestamentlichen Geschichte erhebt sich die drohende Gewitterwand des Theodizeeproblems schwärzer und wuchtiger als in der Aufforderung Gottes an den Patriarchen des Glaubens, nämlich an Abraham: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde“ (Gen. 22,2). Hier steht das Wort der Verheißung Gottes über Isaak gegen das Gebot Gottes zur Opferung Isaaks – und zwar als ein rational nicht auflösbares Geheimnis, das so abgründig ist wie die Theodizeeproblematik. Ja, dies Geheimnis ist hier unmittelbarster Ausdruck für das Theodizeeproblem. Am Ende löst Gott selbst den Konflikt mit der Zusage: „Weil du solches getan hast und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont, will ich dein Geschlecht segnen und mehren.“ (Gen. 22,16f).

Eben diese Verschonung des einzigen und geliebten Sohnes greift Paulus in seiner theologischen Zusammenfassung des Christusheils auf: „Gott, der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm. 8,32). Gott bleibt als souveräner Schöpfer und Herr der Geschichte gegenüber der Welt und den Menschen

nicht apathisch, er ist auch keine bloß transzendente Schicksalsmacht, der es sich zu unterwerfen gilt; er ist auch keine apersonale Sphäre allen Seins im Sinne des Pantheismus, in der sich das Individuum, Freude und Leid vergessend, auflöst, sondern er ist der liebende Vater, der sich im Sohn selbst opfert. Gott in Christus ist ein sympathischer, d.h. mitleidender Gott. Er trägt unsere Schmerzen, er erleidet unsere Krankheit und stirbt unseren Tod. In Christus bricht die Theodizeefrage zwischen Vater und Sohn als innerste Spannung in der Trinität selbst auf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk. 15,34). In der Auferstehung des Gerechten, der an der Stelle des Sünders stirbt und den Gottlosen gerecht macht, wird dann die Theodizee endgültig zwischen Vater und Sohn vollzogen. Gott in Christus ist dogmatisch und seelsorgerisch die einzig mögliche Antwort einer Theodizee. *Curx probat omina*. In ihr hat der Christ als Nachfolger Jesu Anteil an seinem Kreuz und lebt aus der Kraft seiner Auferstehung. Christlicher Glaube tritt der in dieser Welt wirksamen Anfechtung, mit dem Gebet und der Gewißheit Paul Gerhardts entgegen:

Wenn ich einmal soll scheiden, so scheid nicht von mir,
wenn ich den Tod soll leiden, so tritt du dann herfür;
wenn mir am allerbängsten wird um das Herze sein,
so reiß mich aus den Ängsten kraft deiner Angst und Pein.

Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod,
und laß mich sehn dein Bilde in deiner Kreuzesnot.
Da will ich nach dir blicken, da will ich glaubensvoll
dich fest an mein Herz drücken. Wer so stirbt, der stirbt wohl.

Im folgenden noch einige Literaturhinweise, die sowohl philosophisch-theologische Fachbeiträge als auch gemeindebezogene Titel umfassen:

- Becker, Heinz-Dieter. *Meint Gott es wirklich gut? Jesus, der große Ermutiger zum Leben*. Neuhausen-Stuttgart 1998.
- Berger, Klaus. *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Stuttgart 1996.
- Bienet, Walther. *Martin Luther und die Juden*. Frankfurt 1982.
- Blocher, Henri. *Evil and the cross. Christian thought and the problem of evil*. Leicester 1994.
- Boschki, Reinhold. *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*. Mainz 1994.
- Brocke, Michael (Hrsg.) Jochum, Herbert (Hrsg.) *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh 1993.
- Bruckner, Pascal. *Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne. Eine Streitschrift*. Berlin 1997.

- Busch, Wilhelm. *In der Seelsorge Gottes. Angefochtene Gottesknechte*. 4. Aufl., Gladbeck 1982.
- Cotterell, Peter. *Is God Helpless? Suffering and the Sovereignty of God*. London 1996.
- Friedlander, Albert H. *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust*. Gütersloh 1995.
- Ginzel, Günther Bernd (Hrsg.) *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*. 2. Aufl., Gerlingen 1993.
- Groß Walter/ Kuschel Karl-Josef. „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* 2. Aufl., Mainz 1995.
- Kehr, Otto. *Ist die Welt Gott los? Das Angebot der Umkehr*. Stuttgart 1994.
- Kettling, Siegfried. *Zwischen Trauer und Trost. Vom Umgang mit dem Leid*. Giessen 1995.
- Klempnauer, Günther. *Mein Gott – warum? Über das Leiden und den Sinn des Lebens*. 2. Aufl., Wuppertal 1989.
- Kogen, Eugen u.a. *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*. 4. Aufl., Freiburg 1979.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die Theodizee*. 2., ergänzte Aufl., Hamburg 1968.
- Leuzen, Verena. *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*. München 1995.
- Lewis, C.S. *The Problem of Pain*. Collins 1983.
- Lloyd-Jones, Martyn. *Why Does God Allow Suffering?* Wheaton Illinois 1994.
- Maybaum, Ignaz. *The Fate of God after Auschwitz*. Amsterdam 1965.
- Moster, M.B. *Warum, Gott, warum?* Witten 1981.
- Müller, Hans-Peter. *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im alten Orient und im Alten Testament*. 3., um Nachtr. erw. Aufl., Darmstadt 1995.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) *Religion und Philosophie. Band 3: Leiden*, Paderborn 1986.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990.
- Oelmüller, Willi (Hrsg.) *Worüber man nicht schwiegen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. München 1992.
- Parzany, Ulrich. *Wozu Gott?* Moers 1981.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz*. Indianapolis 1966.
- Schuster, Ekkehard. *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*. Mainz 1993.
- Streminger, Gerhard. *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*. Tübingen 1992.
- Wilde, Bärbel. *Wo warst Du, Gott?* Neuhausen-Stuttgart 1995.
- Wilder-Smith, A. *Ernest Warum läßt Gott es zu?* Neuhausen-Stuttgart 1973.
- Schiwy, Günther. *Abschied vom allmächtigen Gott*. München 1995.

- Willert, Albrecht. *Das Leiden der Menschen und der Glaube an Gott*. Göttingen 1997.
- Truesdale, Albert. *If God is God. Then why? Letters from Oklahoma City*. Kansas City 1997.
- Wagner, Harald (Hrsg.) *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*. 2. Aufl., Freiburg 1998.
- Fuchs, Gotthard (Hrsg.) *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*. Frankfurt 1996.
- Kreiner, Armin. *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. 2. Aufl., Freiburg 1998.

Gegenstand und Methode der Praktischen Theologie: Thesen aus evangelikaler Sicht

– Wilhelm Faix zum 60. Geburtstag –

Verhältnisbestimmung von Theologie und Praxis

1. Der christliche Glaube und seine Lebensäußerungen beginnen nicht mit Theologie, sondern mit Gottes Offenbarung, wie sie uns in Gestalt des Wortes Heiliger Schrift in aller zum Heil nötigen Klarheit gegeben ist und sich in einem pneumatischen Geschehen bei der Lektüre oder anlässlich der Kommunikation des Biblischen Wortes beim Empfänger durchsetzt.

2. Dieses Wort ist *Creatura Dei*, d.h. in seiner geschöpflichen Dimension als Menschenwort ist es in der sprachlich-geschichtlichen Gestalt und Klarheit seines Literalsinns der wahrnehmenden Erkenntnis des Menschen zugänglich; und zugleich partizipiert es als Gotteswort in seiner Ganzheit an der Vollkommenheit Gottes, seiner Autorität, Wahrheit und Mächtigkeit, mit der sich der dreieine Gott durch den Glauben den neuen Menschen und seine Gemeinde schafft und erhält.¹

3. Theologie ist im Kern Reflexion über dieses Wort Gottes. Diese Reflexion ist durch die vielfältigen Herausforderungen und Erfordernisse der individuellen und kirchlichen Praxis veranlasst.² Zugleich ist Theologie als Reflexionsvorgang und Reflexionsergebnis kein Ziel in sich selbst. Theologie zielt vielmehr auf biblisch verantwortete Klärungen für die Lebensvollzüge des Individuums und der Kirche. Theologie geschieht angesichts ihres Gegenstands in Gottesfurcht. Die Legitimität einer Theologie bemisst sich dabei an ihrer Übereinstimmung mit dem biblischen Wort. Als höchstes Ziel geschieht sie zur Ehre Gottes. Die Wissenschaftlichkeit einer Theologie bemisst sich zugleich an der Sachgemäßheit ihrer Methoden, Axiome

¹Dieses Verständnis des Bibelwortes als *creatura dei* und *creatura dei* reflektiert das zentrale Element des Schriftverständnisses Martin Luthers, der aus der Menschlichkeit der Schrift nicht ihre Fehlbarkeit, sondern ihre Auslegbarkeit nach dem Literalsinn ableitete, und angesichts ihrer Göttlichkeit ihre Autorität und uneingeschränkte Wahrheit gelten und von daher jede Kritik an Gottes Wort zurückwies. Dieses reformatorische Schriftverständnis anhand sorgfältiger Quellenanalysen gegen die neulutherische Vereinnahmung des Reformators für eine gemäßigte Bibelkritik herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst von Armin Buchholz, *Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28*, Europäische Hochschulschriften XXIII/487, Frankfurt / Bern: P.Lang, 1993, 275 S.

²Die Lehrbildungen geschahen im Lauf der Theologiegeschichte in der Regel veranlasst durch aktuelle Herausforderungen. – Auch bei Luther sind die Herausforderungen der Praxis für die Theologiebildung deutlich, vgl. *WAT* 1.146: „Ich hab mein theologiam nit auff ein mal gelernt, sondern hab ymmer tieffer und tieffer grubeln müssen, da haben mich meine tentationes hin bracht, quia sine usu non potest disci. Das feyten den schwermern vnd rotten auch, das sie den rechten widersprecher nit haben, den Teuffel, der lernt es einen wol... Sine practica kan niemandt gelert sein.“

und Konklusionen sowie an der subjektiven und intersubjektiven Sachkompetenz dessen, der Theologie betreibt.³ Theologie erweist sich damit als eine theonome, biblisch fundierte und normierte wissenschaftliche Theorie zwischen Praxis und Praxis.

Theologie und Praktische Theologie

4. Praktische Theologie ist eine Teildisziplin der Theologie. Als solche hat sie sich im Lauf des 19. Jahrhunderts an deutschen Universitäten entwickelt und seither weltweit durchgesetzt.⁴ Im Unterschied zu ihrer Vorgängerdisziplin, der Pastoraltheologie, erhebt sie theologisch-wissenschaftlichen Anspruch, erschöpft sich also nicht in pragmatischen Ratschlägen für die *praxis pietatis* und *praxis pastoralis*. Zugleich ist aktuell der theologische Charakter der Praktischen Theologie festzuhalten gegenüber einer Tendenz zu ihrer Auflösung in bloße Sozialwissenschaft im kirchlichen Kontext hinein.⁵ Es gilt den Primat des Theologischen in der Praktischen Theologie zu wahren. Es gilt aber ebenso, bei aller Wissenschaftlichkeit den Praxisbezug der Praktischen Theologie zu wahren.⁶

5. Praktische Theologie ist die theologische Theorie der Praxis der Gemeinde. Es ist zu begrüßen, dass sich die Praktische Theologie vom pastoralen zum ekklesialen Paradigma hin entwickelt hat.⁷ Praktische Theologie reflektiert nicht nur den Dienst des Pastors. Eine solche Konzentration auf das Bedenken der Dienstpflichten des Pastors erwiese sich als ein Rückschritt hinter die reformatorische Wiederentdeckung des Allgemeinen Priestertums; solche Pfarrerzentriertheit be-

³Zu den Kriterien der Wissenschaftlichkeit der Theologie vgl. den Aufsatz von S.Findeisen, „Was ist Wissenschaft?“, *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, 4 (1990):107ff. Als Kriterien benennt er 1. Die Übereinstimmung der Sache mit dem Denken über die Sache (Sachgemäßheit des Denkens); 2. Die Klärung der Grundlagen, welche die Übereinstimmung der Sache und des Bedenkens der Sache voraussetzt (Grundlagenklärung des Denkens); 3. Die Bereitschaft, sich die Grundlage des Denkens von der Sache her geben und die eigenen Voraussetzungen in Frage stellen zu lassen (Grundlagenkritik des Denkens); 4. Die Befähigung, über die Sachgemäßheit des Zugangs, der Kenntnisse, der Begrifflichkeit, usw., Rechenschaft zu geben (Subjektive Sachkompetenz); 5. Die Ermöglichung, dies für jeden dazu von der Sache her Befähigten nachzuvollziehen und nachzuprüfen (Intersubjektive Sachkompetenz).

⁴Die Geschichte der Praktischen Theologie ist nun hervorragend dargestellt in *Geschichte der Praktischen Theologie: Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, hg. Chr.Grethlein / M.Meyer-Blanck, Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 2000, 642 S.; nützlich als Quellensammlung ist nach wie vor *Praktische Theologie: Texte zum Werden und Selbstverständnis der Praktischen Disziplin der Evangelischen Theologie*, hg. G.Krause, Wege der Forschung 264, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1972, 509 S.

⁵Nachdem die Praktische Theologie unter dem Einfluss der Dialektischen Theologie von den 20er bis zu den 50er Jahren des 20.Jhd. auf Kosten der Praxisnähe stark theologisch bestimmt war, brachte die 'Empirische Wende' seit den 60er Jahren einen Pendelschlag hin zu einem Zustand, der nicht ganz ohne Recht als eine babylonische Gefangenschaft der Praktischen Theologie unter der Dominanz der Sozialwissenschaften beklagt werden kann.

⁶Hier scheint sich in den Praktisch-Theologischen Fachbereichen deutscher Universitäten teilweise nach wie vor das idealistische Wissenschaftsideal (Kant, Fichte, Humboldt) auszuwirken. Jedenfalls machen Lehrbücher der Praktischen Theologie (vgl. etwa diejenigen von Rössler oder Bloth) nicht immer den Eindruck, als könnten und wollten sie zur Praxis anleiten.

⁷Vgl. P.Bloth, *Praktische Theologie*, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1994, S.42ff.

deutete vor allem auch eine Engführung im Vergleich zur Betonung und Vielfalt von Gemeinde im Neuen Testament. Die Gemeinde als ganze und in ihren Gliedern ist das Subjekt des vielfältigen Handelns auf den verschiedenen Feldern des Gemeindebaus.⁸

6. Praktische Theologie schöpft damit aus der Theologie insgesamt, in die sie eingebettet ist. Sie bezieht ihre Grundlagen aus der Basisarbeit der (exegetischen und systematischen) Bibelwissenschaften. Sie versteht den Hintergrund der ihr aufgetragenen aktuellen Situation durch die Kenntnis der Historischen Theologie. Sie arbeitet Hand in Hand mit der Missionswissenschaft als der Theorie des Gemeindebaus in säkularen, fremdkulturellen und fremdreligiösen Kontexten.

Praktische Theologie und Ekklesiologie

7. Als theologische Theorie der Praxis der Gemeinde bedarf die Praktische Theologie für ihre Arbeit ekklesiologischer Prolegomena.⁹ Ohne deutliche Vorstellungen davon, was „Gemeinde“ nach dem Neuen Testament war und sein soll, ist es unmöglich, theologisch legitime Handlungsanweisungen für die Praxis der Gemeinde heute zu geben. Es gehört daher zur Grundlagenklärung praktisch-theologischer Arbeit, dass sie im Rückgriff auf exegetische und systematische Vorarbeiten zu einem ekklesialen Paradigma kommt, das die biblischen Vorgaben zum Thema „Gemeinde“ unverstellt und umfassend in den Blick nimmt und sich hermeneutisch Rechenschaft gibt, was diese Vorgaben grundsätzlich für die je aktuelle Situation des Gemeindebaus bedeuten.¹⁰

8. Es gehört seit langem zu den Defiziten protestantischer Praktischer Theologie aller Couleur, dass sie die ekklesiologische Grundlegung ihrer Arbeit allzu sehr vernachlässigt hat.¹¹ An der Schwelle zum 21. Jahrhundert mit seinen schon

⁸Diese zutreffende Erkenntnis, dass auf den praktisch-theologischen Handlungsfeldern die Kirche Subjekt gemeindlichen Handelns und nicht einfach Objekt pastoralen Handelns ist, hat sich schon seit F.D.E.Schleiermacher, C.I.Nitzsch und Th.Harnack in der sich im 19.Jhd. entwickelnden Praktischen Theologie durchgesetzt. Allerdings weist G.Hilbert, *Ecclesiola in ecclesia: Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, 2.Aulf., Leipzig: A.Deichertsche Verlagsbuchhandlung / Erlangen: Dr.Werner Scholl, 1924, S.43f, zu Recht darauf hin, dass im Sinne Luthers nicht die Volkskirchengemeinde als ganze, sondern nur die Versammlung derer „die mit Ernst Christen sein wollen“ als Subjekt kirchlichen Handelns in Frage kommt.

⁹Dies hat bereits Mitte der 80er Jahre E.Hübner, *Theologie und Empirie der Kirche: Prolegomena zur Praktischen Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 1985, erkannt und sich der Entwicklung ekklesiologischer Prolegomena für die Praktische Theologie (wenn auch m.E. in noch nicht zufriedenstellender Weise) gewidmet. – Vgl. zur Problemanzeige und Einarbeitung in die Thematik auch meinen Beitrag: H.Stadelmann, *The Need for Ecclesiological Prolegomena in the Pursuit of Practical Theology*, *Trinity Journal*, 19 NS (1998):219–233.

¹⁰Vorarbeiten dazu sucht der Sammelband zu geben: *Bausteine zur Erneuerung der Kirche: Gemeindebau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie*, hg. H.Stadelmann, Gießen: Brunnen, 1998, 329 S.

¹¹Dies mag kein Zufall sein, vielmehr scheint Luther und mit ihm die Reformation eine neutestamentliche Ekklesiologie nicht mit der gleichen Konsequenz herausgearbeitet zu haben, wie etwa eine schriftgemäße Soteriologie. Bernhard Lohse weist zu Recht darauf hin: „Aus dem reformatorischen Schriftprinzip wird nicht gefolgert, daß die Kirchenordnung ganz dem Vorbild des Neuen

begonnenen und noch zu erwartenden kirchlichen Umbrüchen am Ende des konstantinischen Zeitalters in Europa¹² ist deutlich, dass Praktische Theologie der Arbeit an ihren ekklesiologischen Prolegomena Vorrang geben muss, wenn sie ihren künftigen Aufgaben theologisch gerecht werden will.

9. Praktische Theologie, die das reformatorische *sola scriptura* als entscheidenden Bezugspunkt alles Theologisierens ernst nimmt, muss – ggf. über die Reformatoren hinaus – die Schriftnorm konsequent auch für den Bereich der Ekklesiologie und deren Umsetzung in den Praxisfeldern des Gemeindebaus gelten lassen. So trägt sie mit ihrem reformbereiten Bedenken vorfindlicher Gemeindepraxis in der Tat zum Bau der *ekklesia semper reformanda* bei. Aufgabe der Praktischen Theologie ist nicht die Fortschreibung kirchlicher Traditionen oder die theologische Rechtfertigung bestehender ekklesialer Verhältnisse.¹³ Aufgabe der Praktischen Theologie ist vielmehr das analytische und kritische Bedenken vorfindlicher Gemeindepraxis im Licht der biblischen Evidenz mit dem Ziel, Handlungsanweisungen für eine verbesserte Praxis auf den verschiedenen Handlungsfeldern des Gemeindebaus zu geben.

Definition und Methode(n) Praktischer Theologie

10. Die Forschungs- und Lehraufgabe Praktischer Theologie lässt sich wie folgt definieren: Praktische Theologie ist als eine Handlungswissenschaft *sui generis* die biblisch normierte Theorie des kirchlichen Handelns zum Aufbau der Gemeinde, die vorfindliche Praxis auf den verschiedenen Handlungsfeldern analysiert und durch ihre Handlungsanweisungen zu einer qualitativ besseren Praxis anleitet.¹⁴

Testaments zu folgen hat. Vielmehr können diejenigen Riten beibehalten werden, die ohne Sünde beobachtet werden können und die für die gute Ordnung in der Kirche nützlich sind. Abgeschafft werden sollen nur diejenigen, die dem Evangelium entgegen sind“, *TRE IV* (1979):623. Die ekklesiologischen Artikel der *Confessio Augustana* (Art. VII, VIII, XV, XXIV) sind aus Rücksicht auf die Römische Kirche – angesichts der 1530 noch laufenden Einigungsbemühungen – äußerst zurückhaltend gefasst. Die Ekklesiologie der *C.A.* wurde aber bald zur Lehrnorm, unter Rückbezug auf welche die Wittenberger bereits 1532 die Bemühungen der Homberger Kirchenordnung für Hessen zurückwiesen, eine strikter aus dem Neuen Testament entwickelte Gemeindeordnung einzuführen. Rechte Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung genügte für Luther als Kennzeichnung von Kirche (vgl. *W.A.* 6.301: „Die zeichen, da bey man eusserlich merken kann, wo die selb kirch in der welt ist, sein die teuff, sacrament und das Evangelion, unnd nit Rom, disz odder der ort. Dan wo die tauff und das Evangelion ist, da sol niemand zweifeln, es seyn heyligen da, und soltens gleich eytel kind in der wigen seyn“). – Einen bemerkenswerten Fortschritt angesichts dieses protestantischen Defizits brachte die *Barmer Erklärung*, die in Art. III nicht nur die „Botschaft“, sondern auch die „Ordnung“ der Kirche menschlicher Verfügbarkeit entzog und zum Gegenstand ihres Bekennens machte.

¹²Die gegenwärtig sich zeigende kirchliche Umbruchsituation am Ende des konstantinischen Zeitalters und ihre Auswirkungen auf die Volkskirche ist gut berücksichtigt in der vom Theologischen Ausschuss der EKU mit verantworteten Studie *Modell Volkskirche: Kritik und Perspektiven*, hg. W.Hüffmeier, Bielefeld: Luther-Verlag, 1995, aber auch bei E.Winkler, *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora: Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998.

¹³Die von E.Hübner entwickelten ekklesiologischen Prolegomena (s.o.) tendieren m.E. noch zu sehr in diese Richtung

¹⁴Vgl. dazu die folgenden Definitionen: (1) „Die Praktische Theologie erörtert kritisch und kon-

11. Hatten bereits die Reformation (Luther) und der Pietismus (Spener) die Theologie in Anknüpfung an die in der Scholastik aufgenommene aristotelische Unterscheidung von „spekulativer“ und „praktischer“ Wissenschaft¹⁵ als eine eminent praktische Wissenschaft (*scientia eminens practica*) bezeichnet und damit ihren Praxisbezug betont¹⁶, gilt für die Praktische Theologie diese Praxisorientierung in Forschung und Lehre in besonderem Maße. Sie ist Handlungswissenschaft¹⁷, indem sie vorfindliche Praxis auf verschiedenen Handlungsfeldern wissenschaftlich analysiert und bewertet und auf dieser Basis Handlungsanweisungen für eine mögliche Praxis intendiert. Die Analyse und Bewertung vorfindlicher Praxis zwecks der Eröffnung möglicher Praxis geschieht allerdings nicht nur und vorrangig auf empirischer Basis, sondern zugleich wesentlich auf theologischer Basis.

12. Der erste Schritt praktisch-theologischer Methodik¹⁸ ist die exakte Analyse vorfindlicher Praxis der Gemeinde auf einem ihrer Handlungsfelder. Allein schon dieser erste Methodenschritt kann – je nach Gegenstand – ein ganzes Spektrum methodischer Einzelkompetenzen vom Praktischen Theologen erfordern. Erforderlich ist immer die theologische Analyse: welche Theologie drückt sich in der vorfindlichen Praxis aus? Wie begründet sich diese Praxis? Hilfreich ist häufig auch die historische Analyse: Wie ist es dazu gekommen? Welche Entscheidungen in der Ver-

struktiv den aktuellen Aspekt derjenigen Handlungen, Einrichtungen und Beziehungen, in denen lebend eine gegebene christliche Kirche ihre Mission, Kirche Gottes für die Menschen ihrer Gegenwart zu sein, entweder wahrnehmen oder preisgeben wird“, J.Henkys, *Handbuch der Praktischen Theologie*, Bd.1, Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1975, S.14. (2) „Der Begriff „Praktische Theologie“ dient zur Bezeichnung der theologischen Beschäftigung mit den Lebensäußerungen der Kirche und den Tätigkeiten der Funktionsträger“, D.Rössler in *Praktische Theologie*, hg. F.Wintzer, 3.Aufl., Neukirchen-Vluyn, 1990, S.1. (3) „Praktische Theologie ist die Lehre von der Mitteilung des Evangeliums“, E.Winkler, *Praktische Theologie elementar*, Neukirchen-Vluyn, 1997, S.13.

¹⁵Nach Thomas v.Aquin, *Summa Theologiae*, 1.1.4, ist die Theologie noch eine „scientia magis speculativa quam practica“.

¹⁶Nach Luther, *W.A. Tz* 1.72, gilt: „Vera theologia est practica, et fundamentum ejus est Christus, cuius mors fide apprehenditur. Omnes autem hodie, qui non sentiunt nobiscum et non habent doctrinam nostram, faciunt eam speculativam“. Und für Ph.J.Spener bedarf es einer mit geistlicher Praxis verbundenen Theologie als „habitus practicus“, damit Theologie nicht zur „philosophia de rebus sacris“ verkommt (*Umkehr in die Zukunft: Reformprogramm des Pietismus – Pia Desideria*, neu hg. von E.Beyreuther, 3.Aufl. [1.Aufl. 1675], Gießen: Brunnen, 1983, S.69 + 75).

¹⁷Zum Begriff Handlungswissenschaft, der sich im Anschluss an H.Schelsky (*Einsamkeit und Freiheit: Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Rowohlt's deutsche Enzyklopädie Bd.171/172, Hamburg: Rowohlt, 1963, S.283) durchgesetzt hat, vgl. G.Krause, „Probleme der Praktischen Theologie im Rahmen der Studienreform“ [zuerst: ZThK 64/1967, S.474ff] in: *Praktische Theologie: Texte zum Werden und Selbstverständnis*, hg. ders., Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1972, S.430f: Der Begriff „Handlungswissenschaft“ lege sich als Bezeichnung für die Praktische Theologie „nicht nur nahe, weil er in ihrem Namen gleichsam schon enthalten ist, sondern vor allem deshalb, weil er in seiner heutigen Verwendung nicht die Eigentümlichkeit der Praxis von vornherein festlegt, etwa als ‚Begegnung‘, und darum einem theologischen Gebrauch, der das Verhältnis des Handelns der Kirche zum Handeln Gottes zu bedenken hätte, offensteht“.

¹⁸Die drei methodischen Grundschritte Praktischer Theologie, wie ich sie sehe, finden sich bereits näher ausgeführt in meinem Beitrag: H.Stadelmann, „The Need for Ecclesiological Prolegomena in the Pursuit of Practical Theology“, *Trinity Journal*, 19 NS (1998):222-230.

gangenheit haben zu dieser Praxis geführt? Auch sozialwissenschaftliche bzw. humanwissenschaftliche Methoden und Kenntnisse können zur exakten Analyse vorfindlicher Wirklichkeit nützlich sein: Methoden der empirischen und qualitativen Sozialforschung; kommunikationswissenschaftliche, kulturanthropologische, musikwissenschaftliche, (entwicklungs-)psychologische, psychopathologische, psychotherapeutische, medizinische oder auch betriebswirtschaftlich-organisationstheoretische sowie pädagogische Grund- bzw. Methodenkenntnisse können – je nach Fall – zum Erfassen von Wirklichkeit auf einem der Praxisfelder des Gemeindebaus dienen.¹⁹ Bei solchen interdisziplinären Anleihen werden Teilgebiete verschiedener Wissenschaften gewissermaßen zu Hilfswissenschaften der Praktischen Theologie. Deren Voraussetzungen und Methoden sind ihrerseits aber wieder der theologischen Beurteilung zu unterziehen, um jeweils in praktisch-theologischer Verantwortung sachgemäß und nicht sach-widrig vorzugehen.

13. Der zweite Schritt praktisch-theologischer Methodik ist die Bewertung vorfindlicher Praxis unter der Fragestellung, wie es zu einer qualitativ besseren Praxis kommen könne. Die Beurteilung, was eine „qualitativ bessere Praxis“ sei, ist – wie gleich noch näher auszuführen sein wird – zunächst wesentlich eine theologische Fragestellung. Jede Verbesserung von Praxis hat aber auch ihre irdisch-geschöpfliche Seite. Deshalb werden Verbesserungen auch hinsichtlich ihrer organisatorischen, kommunikativen, therapeutischen, pädagogischen, usw., Dimensionen praktisch-theologisch mit bedacht werden können und müssen.

14. Die Forderung nach qualitativer Verbesserung wirft die Frage nach dem Standard auf, anhand dessen beurteilt werden kann, was qualitativ besser oder schlechter ist. Qualität ist nicht von vornherein etwas Selbstverständliches oder Absolutes. Ihre Bestimmung kann auch nicht dem subjektiven Urteil oder Geschmack des Einzelnen überlassen werden. Ohne Qualitätsstandard lässt sich nicht bestimmen, welche Aktionen, Beziehungen oder Institutionen ein höheres oder niederes Maß an Qualität aufweisen. Qualität ist also in jedem Fall an einer legitimen Norm zu messen.²⁰ Die Norm für die Qualität konkreter Gemeindepraxis

¹⁹Evangelikale Theologie tut sich – in unterschiedlichem Maße – schwer mit der sachlich ruhigen Bewertung und partiellen Rezeption solcher Methoden. Während das Heranziehen pädagogischer Einsichten für die catechetische Aufgabe der Kirche weithin unbestritten ist (wobei ja auch hier der jeweilige Ideologieanteil einer päd. Methodik zu prüfen ist), hat es bis in die jüngste Vergangenheit manchen Streit gegeben über die Legitimität der Einbeziehung von Rhetorik in die Homiletik, von psychotherapeutischen Einsichten in die Seelsorge sowie von Managementtheorien in die gemeindliche Kybernetik bzw. in die Evangelistik, usw. Tatsächlich gilt auch für solche Methoden der apostolische Grundsatz [1Thess 5,21], alles zu prüfen und das Gute zu behalten.

²⁰In der Industrie, inzwischen aber auch etwa in der Diakonie, ist es heute selbstverständlich, durch Qualitätsmanagement optimal effektiv mit Ressourcen umzugehen. Längst hat sich hier die Einsicht durchgesetzt, dass Qualität nur in Relation zu Normen (etwa der Industrie-Normenfamilie ISO 9000) bestimmt werden kann und nur auf dieser Basis Zertifizierungen von Betrieben mit hoher Qualität möglich sind. – Zur Übertragbarkeit solcher Verfahren auf die Praktische Theologie vgl. die Diskussion bei Christian Pestel, *Qualitätsmanagement in der Gemeinde? Notwendigkeit und Grenzen qualitativer Maßstäbe als Steuerinstrumente der Gemeindeleitung*, Wiss.

kann nicht der Erfolg sein. Dass etwas erfolgreich funktioniert oder managementtheoretisch erfolgversprechend ist, heißt noch nicht, dass es praktisch-theologisch als erstrebenswert zu beurteilen ist. Die Norm für die Qualität konkreter Gemeindepraxis kann auch nicht die Tradition sein. Der Nachweis, dass etwas ursprünglich bzw. geschichtlich in einer bestimmten Weise gehandhabt wurde, kann zunächst nur deskriptiven, nicht praeskriptiven Charakter haben. Die Norm für die Qualität konkreter Gemeindepraxis kann ebenso wenig in sozial-, human- oder wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen (usw.) liegen. Dass eine Handlung einer bestimmten rhetorischen, psychotherapeutischen, pädagogischen oder kulturanthropologischen Schulmeinung entspricht, besagt letztlich noch nichts über ihre praktisch-theologische Legitimität. Andererseits sind ergebnisorientierte, geschichtliche oder empirische Überlegungen keineswegs in sich illegitim oder wertlos in dem praktisch-theologischen Bemühen um qualitativ bessere Gemeindepraxis. Sie sind in dienender, hilfswissenschaftlicher Funktion hilfreich und nicht zu vernachlässigen, sind jedoch erst sekundäre und untergeordnete Gesichtspunkte. Solange der Primat des Theologischen auch für die Praktische Theologie gilt, können primär keine human- bzw. sozialwissenschaftlichen u.ä. Vorgaben in magisterialer Weise Qualitätsnorm für die Praxis der Gemeinde werden. Die Norm des praktisch-theologischen Urteils hinsichtlich der Qualität von Handlungen auf den Feldern des Gemeindebaus ist Gottes Offenbarung (über die Welt, den Menschen, die Sünde, das Heil u.ä.) in seinem Wort im allgemeinen sowie die neutestamentliche Ekklesiologie im besonderen. An diesem Maßstab sind alle Traditionen, Situationen, Projektionen und Methoden zu messen. An ihm entscheidet sich, was zu verbessernde schlechtere und was zu erstrebende bessere Qualität gemeindlicher Praxis ist.

15. Zugleich ist dieser Qualitätsstandard je in einem konkret gegebenen Kontext umzusetzen. Über die Jahrhunderte hin und in sich schnell verändernde Zeitausprägungen und Kulturzusammenhänge hinein soll(te) es zu einer jeweils optimalen schriftgemäßen Praxis kommen. Die Anwendung biblischer Vorgaben in aktuelle Kontexte hinein erfordert hermeneutische Vorüberlegungen. Praktische Theologie kann auf die Klärung ihrer hermeneutischen Prämissen nicht verzichten.²¹ Ist die Heilige Schrift die allen Interpretations- und Applikationshorizonten vorgegebene, weil gottgegebene Norm, kann das hermeneutische Modell nicht das

Hausarbeit, Gießen: Freie Theologische Akademie, 1997, 69 Seiten.

²¹Hermeneutik ist für den Praktischen Theologen eine zumindest ebenso relevante Disziplin, wie für den Bibelwissenschaftler; allerdings kann es für die Praktische Hermeneutik keine Sonderhermeneutik geben, sondern es geht um die immer gleiche Frage, wie der biblische Text das, was er sagen will, seinen heutigen Lesern bzw. Empfängern auch sagen kann. Es wäre wünschenswert, dass sich die Praktische Theologie wieder verstärkt in die hermeneutische Debatte einbringt; vgl. die Hermeneutik des Praktischen Theologen Kurt Frör, *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, 2. Aufl., München: Chr. Kaiser, 1964, sowie den Sammelband *Praktisch-Theologische Hermeneutik: Ansätze - Anregungen - Aufgaben*, hg. D. Zilleßen u.a., Rheinbach-Merzbach: CMZ, 1991.

der Verschmelzung von biblischem Aussagehorizont und aktuellem Situationshorizont zu einer paritätischen Synthese aus beiden sein.²² Die Kontextualisierung biblischer Aussagen, die zunächst in ihrem eigenen Aussagewillen zu verstehen sind, kann theologisch legitim nicht so aussehen, dass die Bibel als bloße „Tradition“ gleichgewichtig mit der aktuellen „Situation“ ins Gespräch gebracht wird²³, oder dass dem Kontext eine eigene Offenbarungsqualität als Gegenüber zur biblischen Offenbarung zugesprochen wird.²⁴

Kontextualisierung bedeutet, dass das biblische Wort dynamisch-äquivalent in die Situation der jeweiligen Kontexte hineinübersetzt wird.²⁵

16. Der dritte Schritt praktisch-theologischer Methodik ist die Entwicklung von Handlungsanweisungen sowie die Vermittlung von Fähigkeiten zu entsprechendem Handeln. Auf der Basis theologischer Reflexion und unter Berücksichtigung sachdienlicher hilfswissenschaftlicher Erkenntnisse und hermeneutischer Überlegungen zielen diese Handlungsanweisungen auf eine Praxis, die auf den Handlungsfeldern der Gemeinde vorhandene gute Qualität in sich ändernder Zeit als solche erhält und mindere Qualität verbessert. Praktische Theologie braucht sich auch als wissenschaftliche Disziplin vor solchen Handlungsanweisungen und der ihnen entsprechenden Anleitung zum Handeln nicht zu scheuen, denn der praxis-

²²Es stellt sich die Frage, ob etwa die (sogleich zu nennende) Definition Praktischer Theologie von Dietrich Rössler auf dem Gadamer'schen hermeneutischen Modell der „Horizontverschmelzung“ aufbaut: „Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet“, D.Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin / New York: de Gruyter, 1986, S.3. Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich bei diesem hermeneutischen Ansatz die Praktische Theologie allzu leicht ihres „reformatorischen“ Potentials begibt und weithin nur zur Gestaltung und Fortschreibung der jeweiligen „geschichtlichen Gestalt“ der Kirche dient.

²³Praktische Theologen sprechen dann gerne davon, dass die Aufgabe darin bestehe, die „Tradition“ mit der jeweiligen „Situation“ zu „versprechen“.

²⁴In seiner missionstheologischen Dissertation hat Martin Hamel, *Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*, Gießen / Basel: Brunnen, 1993, durchgehend auf diese Gefahr hingewiesen, dass in der Anwendung der Bibel in praktische Kontexte in der Mission hinein diesen Kontexten eine der Schrift nahezu gleichgeachtete Gewichtigkeit und Offenbarungsdignität zugesprochen wird, was umgekehrt zu einer Relativierung des Biblischen Wortes und zu einer Abweichung vom reformatorischen Schriftprinzip führt.

²⁵Der hier aus der Missionswissenschaft übernommene Begriff der „Kontextualisierung“ sollte auch in die Praktische Theologie stärker eingeführt werden; vgl. D.J.Hesselgrave / E.Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, 2.Aufl., Grand Rapids: Baker, 1992; C.Ott, „Die Kontextualisierung neutestamentlicher Ekklesiologie im Gemeindebau“, in: *Bausteine zur Erneuerung der Kirche*, hg. H.Stadelmann, Gießen: Brunnen, 1998, S.220–246. – Der Begriff des „dynamisch-äquivalenten“ Kontextualisierens macht Anleihen an der Theorie der Bibelübersetzung. Als gelungene Übersetzung werden heute weniger „konkordante“ Übersetzungsvorgänge angesehen, die die möglichst strukturgetreu aus der Ursprungs- in die Zielsprache übersetzen, sondern eben „dynamische Äquivalenz“, bei der es um sinngetreue Übertragung geht. So gilt es in der Missiologie und Praktischen Theologie auch, neutestamentliche Sachverhalte sinngetreu in den heutigen Zielkontext zu übersetzen.

ferne Wissenschaftsbegriff des Idealismus wurde im ausgehenden 20. Jahrhundert überwunden.²⁶ Die Chance, dass die Kluft zwischen einer praxisfernen Theorie (Theologie!) und einer von wissenschaftlicher Grundlagenklärung getrennten Praxis mit dem heutigen Wissenschaftsverständnis prinzipiell überwunden ist, gilt es zu nutzen. Damit eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, dass auch in Deutschland die Praktische Theologie praktischer wird, ohne aber pragmatisch zu werden.²⁷ In der Folge könnte es umgekehrt auch dazu kommen, dass die Gemeindepraxis weniger von pragmatisch-zeitgemäßen Einfällen und Experimenten lebt, dafür aber stärker biblisch fundiert und reflektiert würde.

17. Der Dreischritt praktisch-theologischen Arbeitens ist hinsichtlich aller Handlungsfelder der Gemeindepraxis unter prüfender Heranziehung der relevanten Hilfswissenschaften und hermeneutischer Reflexion anzuwenden. Der jeweils unterschiedliche Einzelgegenstand und das dazugehörige relevante Spektrum an Einzelmethode(n) und gegenstands- sowie situationsbezogenen Handlungsanweisungen führt zu einer je typischen Ausgestaltung der Einzeldisziplinen der Praktischen Theologie (wie der Homiletik, der Poimenik, der Pastoraltheologie, der Liturgik, der Gemeindepädagogik, der Kybernetik bzw. Gemeindebau- /Gemeindegrowthforschung, der Evangelistik, der Diakonik). Diese Einzeldisziplinen sind hinsichtlich ihres Gegenstands, ihrer biblischen Vorgaben und ihrer methodischen Durchführung im Rahmen monographischer Einzeldarstellungen oder in Gestalt von Lehrbüchern je gesondert zu entfalten.²⁸

In ihrer Grundlagenforschung ist die Praktische Theologie allerdings nicht in jedem Fall an den oben skizzierten Dreischritt, der auf begründete Handlungsanweisungen zu einer verbesserten Praxis zielt, gebunden. Praktische Theologie kann sich auch monographisch auf Einzelaspekte aus ihrem Tätigkeitsfeld beziehen. Dazu gehört die selbstreflektierende Beschäftigung der Praktischen Theologie mit der Geschichte ihrer selbst, ihrer Teildisziplinen und ihrer Methoden. Es gehört dazu die Einarbeitung in relevante benachbarte Wissenschaftsgebiete und deren theologische Befragung daraufhin, inwiefern sie als Hilfswissenschaften von Gewinn sein können. Es gehört dazu – soweit dies nicht schon durch andere theo-

²⁶Praktische Theologie als Handlungswissenschaft sollte sich nicht scheuen, über Forschungsaufgaben hinaus in der Lehre auf wissenschaftlicher Grundlage nicht nur die Vermittlung von Spezial- und Überblickswissen zu betreiben, sondern auch die theoretische und praktische Vermittlung von methodischem Können. Auch akademische Lehre tut gut daran, als Lernziele die Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten zu intendieren.

²⁷Die Praktische Theologie sollte eben schon im theologischen Hochschulstudium in diesem Sinne „praktisch“ sein, nicht erst im Predigerseminar während der zweiten Ausbildungsphase während des Vikariats.

²⁸Ein Methodenlehrbuch der Praktischen Theologie (analog zu *Das Studium des Neuen Testaments. Bd 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, hg. H.W.Neudorfer / E.J.Schnabel, Wuppertal: R.Brockhaus, 1999), das aus evangelikaler Sicht die Methodik der praktisch-theologischen Einzeldisziplinen beschreiben und begründen würde, ist noch immer ein desiderat und könnte inner-evangelikal zu einer fachlich fundierten und zugleich versachlichten Methodendiskussion im Schnittfeld von Theologie und Sozial- bzw. Humanwissenschaften beitragen.

logische Disziplinen geschieht – die geistige und empirische Beschäftigung mit vorfindlicher Wirklichkeit auf deren philosophie- bzw. religionsgeschichtlichen Hintergrund samt der dazugehörigen theologischen Bewertung. Nicht zuletzt gehört zur Praktischen Theologie als theologischer Disziplin, dass Praktische Theologen wieder vermehrt nicht nur kundige Grenzgänger in die Gebiete der Sozialwissenschaften hinein sind, auch nicht nur Fachleute für meditative Einfälle und kreative Futuristik auf kirchlichem Gebiet, sondern exegetisch und dogmatisch fundierte Fachleute, die sich in den für die Praxis der Gemeinde zentralen Aussagen der Heiligen Schrift eigenständige vertiefte Kenntnisse angeeignet haben²⁹ und auf diesen Gebieten von den Bibelwissenschaftlern entsprechende Vorarbeiten einfordern.³⁰

18. Insgesamt könnte so eine Praktische Theologie entstehen, die das Hin und Her von theologischen zu empirischen und empirischen zu theologischen „Wenden“ überwindet, die vielmehr unter voller Wahrung des Primats einer schriftgebundenen Theologie nach allen Seiten hin nahe an der Praxis bleibt: an der gut analysierten verbesserungswürdigen Praxis auf der einen, wie an einer zu gestaltenden besseren Praxis auf der anderen Seite. In einer immer stärker säkularen nachkonstantinischen Zeit kann es nicht das Motto sein, in Anpassung an den säkularisierten Menschen Stück um Stück die Schrift preiszugeben, um so die Zukunft zu gewinnen, sondern auf dem verheißungsvollen Fundament des Wortes Gottes eine zeitgenössische Praxis zu gewinnen, die biblische Vorgaben deutlich und relevant in die verschiedenen Kontexte gemeindlicher Existenz hinein übersetzt. Solche Praktische Theologie kann dazu beitragen, dass Kirche nicht ihre Zukunft verspielt, indem sie – wie sich Kirche in unserem Land noch immer nicht nur in Ausnahmefällen darstellt – theologisch liberal und zugleich in ihren Formen traditionsbestimmt existiert, sondern vielmehr die Zukunft gewinnt, indem sie konsequent bibeltreu und zugleich kontextual relevant lebt. Dass evangelikale Theologie in dieser Hinsicht einiges zu geben hat, zeigen die aktuellen Gemeindegrowthraten in den Gebieten der Weltchristenheit, die vornehmlich evangelikal

²⁹ Ich denke da an Arbeiten von der Art und Qualität der nach wie vor lesenswerten ekklesiologischen Thesen eines Theodosius Harnack, *Die Kirche – ihr Amt – ihr Regiment: Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche*, Nürnberg 1862, ein Buch, das bis weit ins 20. Jahrhundert nachgedruckt wurde.

³⁰ Es gereicht so manchen Neutestamentern zur Ehre, dass sie – ganz ohne entsprechende Anforderung aus dem praktisch-theologischen Bereich – im Schnittpunkt von neutestamentlicher Ekklesiologie und Gemeindebau Arbeiten hervorgebracht haben, deren Potential für die Praktische Theologie es nun zu heben gilt. Ich denke an Untersuchungen wie H.J.Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt: Kirche bei Paulus*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1992; H.H.Pompe, *Der erste Atem der Kirche: Urchristliche Hausgemeinden – Herausforderung für die Zukunft*, Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 1996; W.Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindegrowth im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Göttingen: V&R, 1995; P.Stuhlmacher, „Kirche nach dem Neuen Testament“, *Theol.Beiträge*, 26(1995):301–325; U.Wendel, *Gemeinde in Kraft: Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998.

bestimmt sind.³¹

³¹Vgl. K.Wetzel, *Wo die Kirchen wachsen: Der geistliche Aufbruch in der Zwei-Drittel-Welt und die Folgen für das Christentum*, Wuppertal / Zürich: R.Brockhaus, 1998.

Buchinformation³²

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Jochen Eber
Altes Testament	Helmuth Pehlke und Walter Hilbrands
Neues Testament	Wilfrid Haubeck und Michael Schröder
Systematische Theologie	Jochen Eber
Historische Theologie	Lutz v. Padberg
Praktische Theologie	Helge Stadelmann

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

Altes Testament

1. Bibelkunde, exegetische Methode, Hilfsmittel

Matthias Augustin; Jürgen Kegler. *Bibelkunde des Alten Testaments: Ein Arbeitsbuch*. 2., völlig überarb. Aufl. Gütersloh: Kaiser, 2000. Kt., 423 S., DM 58,-

Die überarbeitete Auflage des 1987 erstmals erschienenen Arbeitsbuches zur eigenständigen Erarbeitung des bibelkundlichen Stoffes bietet für jedes Buch des Hebräischen Kanons eine Gliederung des Textes (in der Regel eine Grob- und eine Feingliederung) sowie Arbeitsvorschläge im Frage- und Antwortschema. Übersichten und Tabellen im Schlussteil, die z. B. den Festkalender, die Hoffnung auf Frieden im Alten Testament oder das gattungsmäßige Sondergut des Chronistischen Geschichtswerkes zum Thema haben, dienen dem vertieften Studium. Ebenfalls im Anhang findet sich eine Übersicht über wichtige Kommentarreihen und eine (nach Autoren geordnete) Übersicht wichtiger Einzelkommentare, wobei allerdings nichts über die Schwerpunkte und Merkmale der einzelnen Kommentarreihen gesagt ist. Die Anordnung folgt dem Hebräischen Kanon, wobei (im Unterschied zu Esra und Nehemia oder den Chronikbüchern) 1. und 2. Samuel sowie 1. und 2. Könige in getrennten Kapiteln behandelt werden. In der überarbeiteten Auflage findet sich jetzt eine kurze Hinführung zum Inhalt jedes biblischen Buches und manche Gliederung wurde revidiert. Die angegebene weiterführende Literatur ist

³²Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 16 (2002) rezensiert.

an einigen Stellen aktualisiert worden.

Das Werk ist als Bibelkunde abgegrenzt von Einleitung, Exegese und Theologie und orientiert sich an der „jetzt vorliegenden Endgestalt“. Doch wird natürlich auch diese „Endgestalt“ im Lichte bestimmter Entscheidungen, die in Einleitung, Exegese und Theologie gefallen sind, gelesen. An manchen Stellen weist eine „Problemanzeige“ auf verschiedene Auslegungsmöglichkeiten hin. So wird erwähnt, dass andere Ausleger Gen. 2,4a nicht zu Gen. 1,1–2,3 rechnen. Leider erfährt man nichts über die angenommene Toledot-Struktur des Genesisbuches, die dieser Ansicht zugrunde liegt. Auch wird nie ein Chiasmus als strukturierendes Prinzip anerkannt. Stattdessen wirken entstehungsgeschichtliche Annahmen in manchen Textgliederungen nach. So ist wohl die Hypothese einer „Thronfolge-Erzählung“ dafür verantwortlich, dass 1. Kön. 1–2 in der Gliederung von 1. Kön. 3–11 abgelöst sind, trotz des häufig beobachteten chiastischen Aufbaus von 1. Kön. 1–11. Die Konzentration auf die „jetzt vorliegende Gesamtgestalt“ ist allerdings wohl der Grund dafür, dass im Falle von Prediger und Hiob auf eine Polarisierung zwischen Epilog und Hauptteil, beziehungsweise Rahmenerzählung und Reden, verzichtet wird. Die einzelnen Teile des Jesajabuches werden nacheinander behandelt, zwar in ihrer „Endgestalt“, aber ohne dass eine redaktionelle oder thematische Einheit des Buches sichtbar wird. Insgesamt eignen sich die Gliederungen wohl zur Aneignung des Inhalts der Bücher, doch sollten sie nur mit Vorsicht bei exegetischen Entscheidungen herangezogen werden.

Ebenso nehmen die Arbeitsvorschläge im Frage- und Antwortschema manche exegetische Entscheidung vorweg. So wird nach Gen. 19,1–11 und Ri 19,1–30 unter dem Stichwort Verletzung des Gastrechts gefragt. „Problemanzeigen“ dienen gelegentlich auch dazu, andere Auslegungsmöglichkeiten schlichtweg abzulehnen. So wird Westermanns Überzeugung, dass die Erzählungen der Genesis keine Entwicklung aufzeigen, sondern „verschiedene Möglichkeiten menschlichen Verfehlens entfalten, die zu allen Zeiten und an allen Orten wiederkehren“ als Fakt übernommen (Nichtbeachtung der Toledot-Struktur!) und damit „die dogmatische Sicht ... dass auf die Schöpfung ein Sündenfall folgte, der die Erbsünde der Menschheit begründete“ abgelehnt. Dem Leser wird die eigene Entscheidung nicht nur abgenommen, sondern der Problembereich wird auf den einfachen Gegensatz Beispielgeschichten – Erbsündendogma verkürzt. Freilich sind die meisten Arbeitsvorschläge weniger umstritten und bieten häufig hilfreiche Querverbindungen (auch ins Neue Testament hinein und über die Bibel hinaus). Auch wer manche der von den Autoren getroffenen Entscheidungen nicht teilen kann, wird viel in diesem Arbeitsbuch wertschätzen können, nicht zuletzt dass es zur intensiven Beschäftigung mit dem biblischen Text einlädt. Das Buch ist ansprechend geschrieben und verlangt vom Benutzer keine Kenntnis des Hebräischen, wohl aber des Lateinischen.

Thomas Renz

Siegfried Kreuzer; Dieter Vieweger u. a. *Proseminar I: Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1999. 208 S., DM 30,70

Das bis auf zwei kurze Beiträge von S. Kreuzer und D. Vieweger verfasste Arbeitsbuch ist der erste Teil eines zweibändigen Werkes für die drei historischen Fächer des Theologiestudiums. Der zweite Band behandelt das Neue Testament und die Kirchengeschichte.

Das Buch wird seinem Titel „Proseminar I – Ein Arbeitsbuch“ gerecht. Durch übersichtliche Darstellung und verständliche Darbietung wird der Studienanfänger in die Auslegung eingeführt. Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile. Teil I „Exegese des Alten Testaments“ stellt die einzelnen Methodenschritte vor. Teil II bietet „Ergänzende Beiträge“. Ein kurzer dritter Teil gibt praktische Tipps „Zur Anfertigung einer schriftlichen Arbeit“.

Teil I folgt weithin dem üblichen Methodenkanon der historischen Kritik. Es genügt, auf einige Besonderheiten hinzuweisen. Der Teil beginnt mit einer Einführung in „Aufgabe und Geschichte der Exegese“. Es folgt die „Textkritik“, die relativ ausführlich dargestellt ist (23 Seiten). Zwischen „Textkritik“ und „Literarkritik“ bekommt die „Sprachliche Beschreibung“ einen eigenen, wenn auch kurzen Teil (6 Seiten; die restlichen Schritte werden auf 8–13 Seiten dargestellt). Einige Teile (alle von Vieweger verfasst) verbinden bereits im Titel die Elemente: Kritik und Geschichte („Formkritik und Formgeschichte“; „Überlieferungskritik und Überlieferungsgeschichte“; „Traditionskritik und Traditionsgeschichte“). Es stellt sich die Frage, ob diese Nomenklatur nicht konsequent auch auf die anderen Schritte angewandt werden könnte. Der abschließende Teil widmet sich der „Einzelexegese und Gesamtinterpretation“. Hervorzuheben ist, dass in diesem Teil „Ort und Bedeutung eines Textes im Ganzen des Alten Testaments“ sowie die hermeneutische Frage und die Frage nach einer Biblischen Theologie thematisiert werden. Positiv ist zu verzeichnen, dass bei einigen Schritten die Forschungsgeschichte kurz dargestellt wird (so bei der „Literarkritik“, S. 56–58; „Formkritik und Formgeschichte“, S. 67f; „Überlieferungskritik und Überlieferungsgeschichte“, S. 78–80; „Redaktionskritik“, S. 95–99). Auch im Überblick über die Methodenschritte wird die historische Dimension berücksichtigt und festgestellt, dass sie sich in einem historischen Nacheinander, z. T. auch Nebeneinander entwickelt haben (S. 18).

Anzufragen bleibt, ob der Begriff „kritisch“ als „sorgfältig wahrnehmenden, prüfenden und abwägenden Umgang mit den Texten und der bisherigen Auslegung“ (S. 16) im Blick auf die Geschichte der historischen Kritik nicht zu harmlos definiert wird. Des Weiteren muss das Verhältnis von „Sprachlicher Beschreibung“ zur „Literarkritik“, bzw. das Verhältnis von synchroner zu diachroner Lesart der Texte grundsätzlicher bedacht werden. Eine einfache Vorschaltung der „Sprachlichen

Beschreibung" vor die „Literarkritik" dürfte nicht ausreichend sein. Die sprachliche Analyse spricht aufgrund literaturwissenschaftlicher Erkenntnisse stärker für das synchrone Verständnis der Texte. Und ein weiteres grundsätzliches Thema ist kritisch anzusprechen. Im einleitenden Teil wird interessanterweise zur Literarkritik gefordert, den „Text möglichst unbeeinflusst vom jeweiligen theologischen Vorverständnis oder von eigenen Vorlieben in seiner ursprünglichen Aussageabsicht wahrzunehmen und durch alle Stufen seines Werdens ... kennenzulernen" (S. 55), eine Forderung, die im Rahmen historisch-kritischer Exegese immer wieder erhoben wird. Aber ist dies grundsätzlich möglich? Zeigt nicht die Darstellung der Auslegungsgeschichte, dass Exegese immer durch ein Vorverständnis geprägt ist?

Teil II bietet „Ergänzende Beiträge". Dieser Teil wird mit der Feststellung begründet, dass der Kanon der Methoden nicht abgeschlossen ist. „Neue Fragestellungen und Methoden können hinzukommen, traditionelle können sich verändern oder an Gewicht verlieren" (S. 5). Behandelt werden „1. Biblische Archäologie", „2. Soziologische und sozialgeschichtliche Auslegung", „3. Feministische Exegese" und „4. Tiefenpsychologie und Textauslegung". Grundsätzlich sind diese thematischen Ergänzungen zu begrüßen. Es ist jedoch zu fragen, ob nicht sowohl der sehr unterschiedliche Umfang der Themen (zwischen 9 und 23 Seiten) als auch die Auswahl eine gewisse Ausgewogenheit vermissen lassen. Zu bedauern ist, dass nur ergänzende, nicht aber alternative Ansätze etwa aus dem evangelikalischen Bereich zur Sprache kommen. Ebenso wenig wird der literaturwissenschaftliche oder der kanonische Ansatz vertieft.

Trotz der kritischen Anfragen, die sich vor allem auf grundsätzliche Fragen beziehen, bleibt festzuhalten, dass eine verständliche und übersichtliche Einführung in die historisch-kritische Exegese vorliegt. Ausleger, die Anfragen an die historisch-kritische Methode haben und einen anderen Weg der Auslegung für angemessen halten, werden jedoch weiterhin auf eine Alternative warten müssen.

Hartmut Schmid

Wolfgang Nethöfel, Paul Tiedemann. *Internet für Theologen: Eine praxisorientierte Einführung*. 2., überarb. und erw. Aufl. Darmstadt: Primus, 2000. Kt., 178 S., DM 39,90

Der Titel weckt Erwartungen: Endlich gibt es ein praxisorientiertes Internetbuch speziell für Theologen, und das schon in zweiter Auflage. Das lässt auf eine von vielen erprobte, nun überarbeitete, erweiterte Ausgabe und somit noch lohnendere Lektüre hoffen.

Bei diesem Werk, das Teil einer Reihe für mehr als ein Dutzend verschiedener

Professionen vom Althistoriker bis zum Soziologen ist, sind vor allem die typographisch großzügige Gestaltung und der moderate Stil der Darbietung gelungen. Das gesamte Werk ist daher leicht und am Stück lesbar. Einige der tabellarischen Übersichten und Bilder erleichtern das Verstehen der technischen Zusammenhänge, und es werden in den drei Teilen des Buches alle wesentlichen Gebiete zumindest erwähnt, die man in einer Internet-Einführung erwartet.

Im ersten Teil „Einführung in das Internet“ liegt der Schwerpunkt auf der leider zu knappen Erläuterung der Dienste e-Mail, WWW und FTP. Es ist nicht den Autoren anzulasten, dass Angaben zur nötigen Hard- und Software schnell veralten. Gleichwohl können als jeweils untere Grenze Windows 3.1 und Mac System 7.0 kaum mehr überzeugen. Im Abschnitt „Modem oder ISDN“ hätte man zumindest die Erwähnung der ADSL-Technologie erwarten können.

„Wichtige Adressen für Theologen“ bietet der über siebzig Seiten zweite Teil. Die URLs sind im wesentlichen nach theologischen Fachgebieten geordnet und knapp kommentiert, doch unnötig raumgreifend dargestellt. Weitere Abschnitte bieten Verknüpfungen zu Link-Listen, theologischer Literatur, Zeitschriften, Quellen, Kirchen, Mailboxen und Mailing Lists, News-, Discussion und Chatgroups, Pinnwänden, Suchmaschinen u. a. Bei den Literaturlinks vermisst man den Hinweis auf das Zentrale Verzeichnis Antiquarischer Bücher (www.zvab.com), doch darüber darf man nicht vergessen, dass jede der über hundert genannten Seiten wieder Verknüpfungen zu vielen weiteren Seiten bietet. Im Internet sind auf einer Website sämtliche Adressen verfügbar (www.sagena.de/surftips_kl.htm). So erspart man sich die lästige Arbeit, fehlerhafte Adressen selbst in den Computer zu tippen (bspw. rutscht die Tilde (~) bisweilen als Zirkumflex auf das folgende Zeichen, was die URL freilich ungültig macht, S. 40, 70, 89; schon in erster Auflage!). Überhaupt macht das ganze Werk den Eindruck, dass es nicht sorgfältig Korrektur gelesen wurde (Satzzeichen-, Trennungs- und andere Fehler auf S. 13f, 22, 31, 37, 146).

Der dritte Teil, „Publizieren im Internet“, beginnt mit konzisen juristischen Informationen zum Urheberrecht und Urheberschutz in Bezug auf Internetpublikationen. Daraufhin werden kurz Strategien genannt, wie Websites erstellt und im Netz bekannt gemacht werden. Beschlossen wird das Werk von einer anregenden kommentierten Literaturliste, dem Hinweis auf einen „elektronischen Anhang“ im Netz, einem Glossar, einem Computerwitz und einem Register.

Die eingangs beschriebenen Erwartungen werden nicht erfüllt. Der spezifisch theologische Anteil des Buches besteht im wesentlichen in den WWW-Adressen im zweiten Teil, an die man auch über die Suchdienste im Internet gelangen kann. Mangelnder Sachverstand zeigt sich bei den Aussagen über die Arbeit am Mac (nicht „MAC“, S. 10f): Mac-Standardformat „sit“ und die Freeware StuffIt Expander werden überhaupt nicht erwähnt, vgl. S. 43). Der Mac-Anwender wird bei Software- und anderen Hinweisen übergangen (S. 29, 39, 40f, 140f, 165). Knapp

vierzig Mark sind die 178 Seiten auch für Windows-Anwender nicht wert. Übrigens: Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erstehen den Band bereits für den angemesseneren Preis von DM 24,80.

Oliver Roman

Weitere Literatur:

- David W. Baker; Bill T. Arnold (Hrsg.) *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*. Grand Rapids: Apollos; Baker, 1999. 512 S., US \$ 34,99
- Craig Bartholomew u. a. (Hrsg.) *Renewing Biblical Interpretation*. Scripture and Hermeneutics. Seminar Series 1. Grand Rapids: Zondervan, 2000. 432 S., US \$ 34,99
- *Walter A. Elwell. *Die große Themenkonkordanz zur Bibel*. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. Geb., 1200 S., DM 148,-
- William S. LaSor; David A. Hubbard; Frederic W. Bush. *Das Alte Testament. Entstehung – Geschichte – Botschaft*. Hg. v. Helmuth Egelkraut. 4. Aufl. Gießen, Basel: Brunnen, 2000. 834 S., DM 98,- / EUR 50,11
- Heinrich von Siebenthal. *Bibel-Hebräisch: Lösungs- und Begleitband zum Lehrbuch von Thomas O. Lambdin*. Gießen, Basel: Brunnen, 2000. 173 S., DM 29,80 / EUR 15,24

2. Kommentare, exegetische Beiträge

Horst Seebass. *Genesis III: Josephgeschichte (37,1–50,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Kt., VIII+239 S., DM 68,-

Dem Autoren ist zum Abschluss seines umfangreichen Genesiskommentars zu gratulieren. Vor allem wird man ihm und dem Verlag für das zügige Erscheinen der vier Bände (1996 Gen. 1–11, 1997 Gen. 12–22, 1999 Gen. 23–36) dankbar sein. Andere Projekte wie der große Numerikkommentar (BK.AT) mussten dafür in die Warteschleife. Der komplette Kommentar mit seinen rund 1000 Seiten wäre als Sonderband für die Reihe BK.AT durchaus geeignet, da er eine notwendige Aktualisierung und Korrektur zu Westermanns opus magnum darstellt.

Die Vorgehensweise für die einzelnen Perikopen folgt jeweils folgendem Muster: Literaturangaben, Übersetzung, Textkritik, Abgrenzung, Form, Erklärung, zur Überlieferungsgeschichte (Literarkritik, Tradition) und theologische Würdigung. Je nach Perikope kann dieses Grundgerüst reduziert oder ausgebaut werden. Bibelsprachen werden übrigens in Umschrift geboten.

Der Verfasser redet bei Gen. 37–50 von der „Israel–Joseph–Geschichte“ (IJG = Gen. 37–50), im Hinblick auf Gen. 37,2–50,14 von der „Jakob/Israel–Geschichte“. Literarisch sei die IJG konzentrisch aufgebaut. Gen. 46–47 (und nicht Gen. 45) stellt den Höhepunkt der IJG dar, in der Gott trotz menschlicher Widerstände sein Ziel erreicht. „Hier soll man nichts missen, auch nicht etwas für uns Langweiliges wie die Liste in 46,8–27, die in anderen Zeiten anders gelesen wurde.“ (S. 12). Es erfordert allerdings Mut und lässt dieses Zitat apodiktisch erscheinen, wenn zur Namensliste 46,8–27 die erwartete Texterklärung verweigert wird, „weil durch sie bisher ein Erkenntnisgewinn nicht hat erzielt werden können“ (S. 127).

In historischer Hinsicht bleibt nicht viel. „Es scheint mir glaubwürdig, dass Joseph ein Mantiker in ägyptischen Diensten gewesen ist und mit einer Tochter des Chefpriesters von Heliopolis verheiratet war“ (S. 219). Hinzu kommt noch sein Erbbegräbnis in Palästina (Jos. 24,32), das den Schlüssel für die Frage bietet, wie die IJG eine derartige Wirkung entfalten konnte.

Der fortlaufenden Kommentierung schließt sich ein Versuch an, die Komposition der IJG zu rekonstruieren und in ihrer Endgestalt zu würdigen (S. 209–219). Deutlich ist hier erkennbar, dass sich der Verfasser in einer ambivalenten Situation befindet. Auf der einen Seite favorisiert er die synchrone Lektüre des Endtextes, indem „am Anfang aller Erklärung eine Nachzeichnung des canonical shape (steht)“ (S. 13). Auf der anderen Seite stimmt er in den Chor der Literarkritiker mit ein und teilt die IJG unter den Elohisten (als Grundlage) und Jahwisten auf. Hinzu kommen priesterliche bzw. P-nahe Fragmente und eine nachpriesterliche Redaktion, die er im 4. Jh. v. Chr. vermutet.

Den Schluss des Buches bilden diachrone überlieferungsgeschichtliche Analysen zur Erzvätertradition (S. 219–233), die sich in Spekulationen über das Wachstum der Israel/Jakob-Tradition verlieren, und insbesondere zu den Erzväterverheißungen (S. 233–239), die thematisch wie folgt differenziert werden: Sohn, Volk, viel Samen, Segen, Sich Segnen, Mitsein, Land und Führung. Allerdings dürfe die Thematik der Verheißung nicht überbewertet werden, da diese Tradition – obwohl alt (S. 239) – für die Vätergeschichte nicht zentral sei. Erzählziel der IJG sei vielmehr das beharrliche Heilshandeln Gottes, das auf dem Weg der Erhaltung der *familia Dei*, also des Vaterhauses Jakobs/Israels, universalistische Züge trage. Seebass'Ergebnisse entsprechen somit ganz der Toledot-Überschrift 37,2: „so ging es mit Jakob weiter“ und dem theologischen Schlussresümee 50,20: „Gott gedachte es gut zu machen, ... nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk“.

Die kritischen Anmerkungen sollen nicht den Wert der eigentlichen Kommentierung schmälern. Hier liegt die Stärke des Buches. Die griffige Sprache, die Konzentration auf die wesentlichen exegetischen Fragen des Endtextes und die anregende theologische Deutung versöhnt weitgehend mit kritischen Prämissen.

Walter Hilbrands

Herbert H. Klement. *II Samuel 21–24: Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*. EHS, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 682. Frankfurt/M.: Lang, 2000. Kt., 292 S., DM 84,-

Bei diesem Werk handelt es sich um H.H. Klements Dissertationsschrift von 1996 (Universität Coventry in Verbindung mit Wycliff Hall, Oxford). Der Gegenstand dieser detaillierten, von großer Literaturkenntnis und sorgfältiger Arbeit gekennzeichneten Untersuchung sind die Kapitel 2. Sam. 21–24.

Klement bietet im ersten Kapitel seines Buches einen Überblick über die Forschungsgeschichte. Die historisch-kritische Forschung hat, schon beginnend mit Eichhorn, diese letzten Kapitel des 2. Samuelbuches als einen bloßen Anhang betrachtet, der aus nicht zusammenhängenden Einzeltexten besteht. Klement führt aus, wie insbesondere Noths These von einem Deuteronomistischen Geschichtswerk und Rosts (von vielen anderen dann fortgeführte) These einer Thronfolgeerzählung (bestehend aus 2. Sam. 9–20 und 1. Kön. 1–2) diese Sicht in Bezug auf 2. Sam. 21–24 bestärkt haben. Neben einer gut belegten Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen beschreibt Klement neuere Ansätze, die den Text in seiner vorliegenden Endgestalt ernstnehmen. Dieser Abschnitt ist m. E., im Vergleich zu den vorhergehenden Ausführungen und angesichts der zunehmenden Bedeutung dieser alternativen Ansätze, eher zu knapp gehalten. Eng verbunden mit dieser Darstellung neuerer Ansätze skizziert Klement am Schluss dieses ersten Kapitels auch seine eigene hermeneutische Position.

Im zweiten Kapitel bietet Klement eine Darstellung der Funktion und Bedeutung von Struktur in Texten des alten Vorderen Orients. Insbesondere kommt hier der chiastischen Anordnung der Einzeltexte sowie Eingangs- und Schlusskapiteln eine besondere Bedeutung zu. Die Anordnung von Einzeltexten erfolgt in einem Textkorpus nicht notwendigerweise linear-chronologisch, sondern aus einer „aspektiven“ Wahrnehmung der Wirklichkeit heraus. Hier lehnt sich Klement ausdrücklich an E. Brunner–Trauts Arbeiten zur Wahrnehmung von Wirklichkeit in Ägypten an. Ausgehend von dieser Darstellung ist sein Ansatz der, dass der ganze Text 1. und 2. Sam. eine literarische Struktur hat. Klement beschreibt dann im Detail den chiastischen Aufbau von 1. und 2. Sam., er erarbeitet die Parallelität einzelner Texte und stellt eine Fülle von literarischen, formalen, aber auch inhaltlichen Verbindungen und Beziehungen zwischen den einzelnen Texten her. Er weist damit nach, dass die Schlusskapitel in einer engen Verbindung zu den anderen Teilen von Samuel stehen und integraler Bestandteil von 1. und 2. Sam. sind.

Im dritten Kapitel bietet er dann eine detaillierte Ausführung zu 2. Sam. 21–24. Dieser Text besteht nach Klement aus sechs chiastisch angeordneten Abschnitten.

Diese Texte werden zu anderen parallelen Abschnitten in 1. und 2. Sam. in Relation gesetzt. Der Kontext des ganzen Buches ist Interpretationsrahmen der einzelnen Texte. Es gelingt Klement in diesem Kapitel, die literarische Struktur für das Verstehen des Textes nutzbar zu machen. Er bleibt nicht bei der strukturellen Analyse des Textes stehen, sondern bewältigt den Schritt hin zur Erhebung der Textaussage. Auch die Darstellung des theologischen Gehalts der Texte ist eine Frucht der Arbeit an der Struktur des Textes.

Die Schlussfolgerungen seiner Arbeit, beschrieben im vierten Kapitel, verweisen allesamt und zu recht auf die große Bedeutung der Makrostruktur eines Textes für das Verstehen des Ganzen und einzelner Abschnitte. Die Bücher Samuel sind eine eigenständige literarische Einheit, die Schlusskapitel sind innerhalb des Gesamtkontextes des Buches auszulegen und zu verstehen.

Es ist das große Verdienst dieser Arbeit, dass der Text in seiner Endgestalt Gegenstand der Untersuchung ist und damit eine Alternative zu den klassischen Methoden der historischen Kritik geboten wird. Das Aufweisen der literarischen Struktur bleibt nicht Selbstzweck, sondern ist Hilfsmittel und Methode zum Verständnis des Textes und seiner theologischen Aussage. Problematisch könnte es allerdings sein, als Leser aus der gebotenen Darstellung den Schluss zu ziehen, dass sich allein mit der Anwendung des von Klement dargestellten und durchexerzierten Ansatzes das Verstehen eines Textes automatisch ergibt. Auch wenn dieses empfehlenswerte Buch, nicht zuletzt aufgrund der Sprache, dem Leser Mühe abfordert, ist es mit Gewinn zu lesen.

Jens Pracht

Frank-Lothar Hossfeld; Erich Zenger. *Psalmen 51–100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Hg. v. Erich Zenger). Freiburg etc.: Herder, 2000. 727 S., DM 198,- / EUR 101,24

Das Autoren-Tandem Hossfeld und Zenger gehört zu den weltweit führenden Psalmenforschern. Sie sind zugleich Mitinitianten einer neuen Sichtweise, nach der die Psalmen nicht mehr nur als isolierte Einzeltex-te, sondern auch in ihrem Kontext im Psalmenbuch ausgelegt werden – auf ein Stichwort gebracht: von der Psalmenexegese zur Psalterexegese. In einer Vielzahl von Einzelstudien haben die beiden katholischen Alttestamentler diesen Forschungsansatz erprobt und vertieft. Der Ertrag ihrer Arbeit soll in zwei je dreibändigen Kommentarwerken erscheinen, einem allgemein verständlichen (in der Reihe: Neue Echter Bibel: Kommentar zum AT mit der Einheitsübersetzung [NEB.AT]) und einem stärker wissenschaftlich orientierten (in der neuen Reihe: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament [HTHk.AT]). Nachdem in der allgemein verständlichen Reihe ein erster

Band (Psalm 1–50) bereits 1993 erschienen ist, der starke Beachtung gefunden und zur Neuausrichtung der Psalmenforschung im deutschen Sprachgebiet wesentlich beigetragen hat, haben die Autoren einen ersten, hier zu besprechenden Band in der wissenschaftlichen Reihe vorgelegt. Dass eine Akzentverschiebung nicht nur in der Psalmenforschung, sondern der Alttestamentlichen Wissenschaft insgesamt initiiert werden soll, zeigt sich auch daran, dass Zenger nicht nur Mitverfassers der Psalmenbände, sondern auch Herausgeber dieser neuen, ambitionierten Kommentarreihe für das Alte Testament ist. Gegenüber bisherigen Kommentar(reih)en will der HThKAT nach eigenen Angaben „seinen Schwerpunkt auf die Herausarbeitung der Makrostrukturen des Endtextes und auf dessen theologische (und kanonische) Interpretation“ legen. „Damit will das Kommentarwerk ... der christlichen Praxis in Lehre und Verkündigung entsprechen, in der nicht Vorstufen des Textes, sondern der kanonische Endtext als Gotteswort gelesen und verkündet wird.“

Dass zunächst der mittlere Band (Ps. 51–100) vorgelegt wird, begründen Hossfeld und Zenger damit, dass die im ersten Band erscheinende „Einleitung“ in die Buchwerdung des Psalters erst nach der Durcharbeitung sämtlicher Einzelsalmen, Psalmengruppen und ihrer Verknüpfungen aufgewiesen werden kann (die Auslegung von Ps. 101–150 ist vom Herder-Verlag auf 2002, diejenige von Ps. 1–50 samt Einleitung auf 2005 angekündigt). Gleichwohl werden in einer knappen, gleichsam provisorischen „Einleitung“ die namentlich die Entstehung von Ps. 51–100 betreffende Sichtweise in zehn Thesen skizziert. Die Autoren gehen dabei nicht nur von einer gestaffelten Entstehung der Einzelsalmen, sondern auch von einer sukzessiven redaktionellen Tätigkeit aus, in deren Verlauf die Einzelsalmen zu Gruppen zusammengestellt, mit Überschriften versehen und schließlich als Teilgruppen zu „Kompositionsbögen“ zusammengebaut wurden. Im Zuge dieser mehrschichtigen Prozesse wurden Ergänzungen und damit Neuakzentuierungen eingetragen, die ein Redaktionsprofil, d.h. den neuen Gruppenhorizont, reflektieren. Die älteste Sammlung im Bereich von Ps. 51–100 umfasst Ps. 52–68*. Sie ist exilisch und wurde im 5. Jh. v. Chr. zum (zweiten) Davidpsalter Ps. 51–72 ausgebaut. Verantwortlich dafür sind asafitische Theologen, die auch ihre „eigenen“ Psalmen eingebracht haben (Ps. 50; 73–83). Ebenfalls im 5. Jh. erhielt die Asaf-David-Komposition Ps. 50–83 einen Vorbau durch die Korachpsalmen-Gruppe Ps. 42–49, woraus der „elohistische“ Teil-Psalter Ps. 42–83 resultierte. Noch in der Perserzeit entstand unter Einbezug der hinteren Korachpsalmen und Vorschaltung der spätvorexilischen Sammlung Ps. 3–41* der sogenannte „messianische Psalter“ Ps. 2–89. Die stärker hymnisch geprägten Psalmen des vierten und fünften Psalterbuches sind Ende 4. Jh. und später dazugekommen.

Die Auslegung geht den einzelnen Psalmen entlang und enthält die Abschnitte: Literatur, Text, Apparat (Übersetzungshinweise, Variantenlesungen), Analyse (Gesamterfassung, Struktur, Gattung, Entstehung und Datierung), Auslegung (vers[gruppen]weise). Den Schluss bildet die Rubrik „Kontext, Rezeption und Be-

deutung", in der die redaktionelle Einbettung des Psalms in seine Umgebung nachgezeichnet wird, sowie die Darbietung der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte (und damit auch die biblisch-theologische Bedeutung) des Psalms, insbesondere in der Septuaginta und im Neuen Testament. Beigegeben sind eine Vielzahl von Abbildungen aus dem Bereich der altorientalischen Ikonographie, die zur Veranschaulichung und dem besseren Verständnis dienlich sind. Zur Leserfreundlichkeit tragen strukturierende Stichworte am Rand bei.

Zur Beurteilung nur soviel: An diesem Psalmenband wird kein Psalmenforscher herumkommen. Da er sich auch ohne Hebräisch-Kenntnisse lesen lässt, ist er auch – nicht zuletzt durch die Aufweisung innerbiblischer Bezüge – für Praktiker zur Vorbereitung von Bibelarbeit und Predigt hilfreich. Allerdings ist aufgrund des beträchtlichen Umfangs ein gewisses „Standvermögen“ vonnöten. Wem das zuviel ist, der sei auf die in demselben Verlag unter dem Titel „Die Nacht wird leuchten wie der Tag“ erschienen Psalmenauslegungen von Erich Zenger verwiesen. Mit der verstärkten Ausrichtung auf die kanonische Textendgestalt liegt eine Annäherung zu Anliegen vor, welche auch die evangelikale Theologie vertritt. Ähnliches gilt für das Ernstnehmen der poetischen Textgestalt, obwohl diesbezüglich der Kommentar nicht gleich stark ist wie hinsichtlich der Kontextuierung. Deutlich zurückhaltender ist der Rezensent im Blick auf die Abhebung unterschiedlicher Wachstumsstufen innerhalb einzelner Psalmen und deren Zuweisung zu Stadien der Psalterwerdung. Eine diesbezüglich und hinsichtlich der zeitlichen Entstehung andere Sicht hat der Rezensent mit Studien zu den Asaph-Psalmen aufzuzeigen versucht. Wie kam es zu einem dermaßen wohlgeordneten Psalmenbuch? Es ist das Verdienst der beiden Autoren, zur Beantwortung dieser Frage einen wesentlichen Beitrag geleistet zu haben, auch wenn diesbezüglich manches ein Geheimnis ist und vielleicht auch bleibt. Wie auch immer, dem Kommentar ist jedenfalls auch in evangelikalen Kreisen eine gute, aber nicht unkritische Aufnahme zu wünschen.

Beat Weber

Stephan B. Chapman. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Forschungen zum Alten Testament, Bd. 27. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Geb., XVII+356 S., DM 178,-

Ziel von Chapmans Arbeit ist es aufzuzeigen, dass das Alte Testament aus zwei großen Blöcken besteht, dem Gesetz und den Propheten. Diese stellen gleichwertige Einheiten in Gottes Haushalt dar, d.h. weder sind die Propheten dem Gesetz untergeordnet, wie das im späteren Judentum angenommen wurde, noch sind die Propheten von größerem Wert als das Gesetz, wie es das frühe Chri-

stentum sah. Das Alte Testament ist nicht in einem historischen Prozess in drei Blöcken nacheinander entstanden, wie in der traditionellen historisch-kritischen Sichtweise angenommen wird, sondern in einem interaktiven Prozess der beiden Teile miteinander.

In Kapitel 1 „The Question of the Law and the Prophets“ zeigt er auf, wie in der Vergangenheit bis heute das Verhältnis zwischen den beiden eingeschätzt worden ist. In Kapitel 2 „Density within History“ Canon as Theological Grammar“ versucht Chapman, dem Wesen des Kanons auf den Grund zu gehen. Kapitel 3 „No Prophet like Moses? Canonical Conclusions as Hermeneutical Guides“ ist das Herzstück von Chapmans Studie. Dtn. 34,10–12 und Mal. 3,22–24 sind späte kanonische redaktionelle Schlussfolgerungen, durch die die Zweiteilung definitiv belegt wird, und zwar in der Zeit nach der Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft. Die Funktion von Dtn. 34,10–12 ist es, die Tora theologisch mit den Propheten zu verbinden, die ihr folgen. Die Redaktoren von 34,10–12 wussten um die eine oder andere Form prophetischen Schrifttums, das die Tora ergänzte. Ziel war es eben nicht, die Propheten der Tora unterzuordnen. Moses erhielt als Gottes prophetischer Diener den Vorrang und wurde dann von zuverlässigen Propheten gefolgt, die sein Werk fortsetzten. Mal. 3,22–24 besteht aus späteren Zusätzen, die ursprünglich das Buch Maleachi abschließen sollten. Diese Zusätze hatten eine solche literarische Kraft durch ihre bewusst kanonischen Anspielungen (Gesetz des Mose, der Prophet Elia), dass sie den Status einer Schlussfolgerung bekamen, und zwar sowohl für die Zwölf Kleinen Propheten als auch für das gesamte Korpus der Propheten. In Kapitel 4 „The Law and ...“ und Kapitel 5 „The Law and the Word“ geht Chapman den gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Gesetz und den Propheten nach. Hierbei geht er von der Annahme historisch-kritischer Hypothesen aus. Darum ist das letzte Buch, das er behandelt, das Buch Daniel. In Kapitel 6 „The Pre-Eminence of the Torah?“ untersucht Chapman, ob die Tora tatsächlich eine vorrangige Stellung vor dem Rest des Kanons hatte, wie so oft behauptet wurde. Dabei untersucht er unter anderem die Persische Periode, den Samaritanischen Pentateuch, die Septuaginta, die Schriftrollen von Qumran, die Apokryphen und die Pseudepigraphen, Ben Sira, Philo, Josephus, die Frage des Aufhörens von Prophetien und das NT. Er gelangt zu dem Ergebnis, dass erst in späteren rabbinischen Traditionen die Tora eine Vorrangstellung hatte, vorher aber nicht.

In „Reconstruction and Conclusion“ kommt er zu dem Schluss, dass der früheste Kanon Israels aus zwei Sammlungen, nämlich mosaischen und prophetischen Schriften bestand. Dieser Kernkanon ist in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. durch den Deuteronomismus entstanden. Wie sieht es dann aber mit der Stellung der Schriften (*Ketuvim*) aus? Der dritte Teil ist erst nach der Vollendung des zweiteiligen Kanons entstanden. Zunächst formten sie einen Teil von Gesetz und Propheten. Chapman schließt mit theologischen Implikationen für die jüdischen

und christlichen Traditionen. Da Gesetz und Propheten miteinander literarisch wuchsen, kann es also keine Vorrangstellung der Tora über die Propheten im Judentum oder umgekehrt im Christentum geben.

Wertung: Der Ansatz Chapmans, Moses und die Propheten (Tora und Korpus der Propheten) als gleichrangig einzustufen, ist positiv zu werten. Seine Wertung Moses als Prophet ist ebenfalls positiv. Seine Beurteilung Moses als unvergleichbar im Sinne einer zeitlichen Vorrangstellung ist annehmbar. Positiv ist auch seine Zurückweisung der Ansicht, dass die drei Teile des Kanons nacheinander entstanden seien. Wer das Werk Chapmans durchliest, ist von seiner Besprechung der Forschung und von der Menge der einbezogenen Elemente beeindruckt, die eine Rolle bei der Kanonisierung gespielt haben könnten.

Es gibt jedoch auch schwerwiegende Kritikpunkte. Der wichtigste ist der, dass Chapman von den traditionellen historisch-kritischen Hypothesen zur Entstehung der Bücher des AT ausgeht. Gerade die späte Datierung des Pentateuch, mit der Datierung der hypothetischen Quellen D im 7. Jh. und P im 6. / 5. Jh. v. Chr. ist ausschlaggebend für seinen Ansatz der Beschreibung des kanonischen Entstehungsprozesses. Die Folge ist, dass er im angenommenen Deuteronomismus des 6. Jh. v. Chr. seinen ausschlaggebenden Ansatz für den Beginn des Kanons als intertextuelle Sammlung ansieht. Dies ist der größte Schwachpunkt seiner Arbeit. Chapman stellt eine spekulative historische Geschichte über das Entstehen des Kanons vor, die mit vielen Zeugnissen aus dem Kanon des AT selbst im Widerspruch steht. Das Deuteronomium bezeugt, dass das Deuteronomische Gesetzbuch von Mose selbst am Ende seines Lebens geschrieben wurde und kanonischer Maßstab für alle zukünftigen Generationen Israels ist (Dtn. 31,9.24–26; 29,13–14).

Sollte Dtn 34,10–12 wirklich im Rahmen einer interaktiven Entstehung von Tora und Propheten entstanden sein? Die Verse haben nicht nur eine evaluierende, sondern auch eine proklamierende Funktion. Mose ist einzigartig und soll es auch bleiben. Hintergrund dieser Proklamation muss Num. 12,6–8 gewesen sein. Leider erwähnt Chapman Dtn. 34,9 nicht im Zusammenhang mit Josua als möglichen Schlüssel für das Verständnis von 34,10–12. Es liegt auf der Hand, dass Israel während der Einnahme und Verteilung Kanaans Josua verehrt hat, und es war unvermeidlich, ihn mit Mose zu vergleichen. Der Verfasser von Deuteronomium macht hingegen in 34,9 deutlich, dass Josua Weisheit und Autorität hatte, weil Mose ihm die Hände aufgelegt hatte. Damit steht Josua nicht nur in der Nachfolge Moses sondern auch in Abhängigkeit von ihm. Diese Bemerkung weist auf einen Rückbezug aus der (späteren) Zeit Josuas hin.

Nach Chapman ist der Kanonblock der *Ketuvim* erst nach der Vollendung des Kanons als Tora und Propheten entstanden, nach einer Art Umgestaltung. Wenn nach Chapman auch die ältesten Teile der *Ketuvim* (Psalmen, Sprüche) eine Unterpattie des zweiteiligen Kanons bildeten, warum wurden sie dann nicht in dem bipolaren Entstehungsprozess von Tora und Propheten aufgenommen? Wie steht

es dann mit Rut, Hiob, Prediger und dem Hohenlied? Einige wenn nicht alle passen hier nicht hinein. Von einem historisch-kanonischen Standpunkt aus gesehen ist der Beginn des Kanonblockes der *Ketuvim* älter als der Beginn des Prophetenkanons. Chapman ist gegen die Ansicht G. Steins, der das Buch Chronik als „kanonisches Abschlussphänomen“ (sowohl der *Ketuvim* als auch des gesamten Kanons) ansieht (S. 230f). Das ist notwendig, denn sonst haben wir doch wieder drei Kanonteile. Er spricht sich auch gegen die Stellung der *Ketuvim* als Weisheitskanon aus (S. 288f), obwohl sich für diese Ansicht immer mehr Fürsprecher finden. Wenn dies korrekt sein sollte, wird Chapmans Ansicht im Grundansatz erschüttert.

Hendrik Koorevaar

Benjamin D. Sommer. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*. Stanford: Stanford University Press, 1998. Geb., 355 S., ca. US \$ 51,-

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Dissertation, in dem sich Sommer nach der methodischen Klärung auf den ersten 31 Seiten, der Aufnahme von Texten aus dem Buch Jeremia (S. 32–72), dann aus anderen Prophetenbüchern (inkl. den ersten Kapiteln des Jesajabuches) (S. 73–107) zuwendet. In Kapitel 4 (S. 108–131) konzentriert er sich auf poetische Texte und in Kapitel 5 (S. 132–151) auf Texte aus dem Pentateuch. Eine Auswertung und Zusammenfassung findet sich auf S. 152–184. Neben einem guten Literaturverzeichnis, einer graphischen Übersicht von „Allusion“ in Jes. 34–35 und 40–66 sowie einem Index der Bibelstellen und Sekundärquellen liegt im Anhang noch ein Plädoyer für die Einheit von Jesaja 40–66 vor. Vollkommen unverständlich für den Rezensenten ist die Sammlung der Anmerkungen als Endnoten auf S. 203–297.

„Intertextuality“ konzentriert sich seiner Ansicht nach nicht auf den Autor, sondern entweder auf den Text oder auf den Leser und kann deswegen als „synchronic, reader-oriented, semiotic method“ (S. 7) bezeichnet werden. Sommer dagegen will mit seiner Studie die Vorgehensweise des Autors beleuchten und legt sich auf eine diachrone Methode fest. Ausgehend von der kritischen Konsensdatierung zu „Deutero-Jesaja“ erwartet er nicht nur offen zu legen, wie der Autor Bedeutung (neu) geschaffen hat, sondern auch neue Erkenntnisse mit Blick auf die Geschichte der israelitischen Religion (S. 9).

Die Ausbildung und Prägung von Sommer durch jüdische Gelehrte – wie er es im Vorwort erwähnt – spürt man im gesamten Buch. Seine Nähe zum hebräischen Text ist für den Leser m. E. eine Bereicherung. Sein Anliegen, methodisch sauber zu klären, was er unter „Allusion“, „Influence“, „Echo“ und „Exegesis“ versteht (S. 10–18) ist hilfreich, wobei er weiß, dass sich Kategorien überschneiden können.

Die Anwendung der Methodik, verbunden mit dem vorsichtigen Fragen, ob jeweils vielleicht auch gemeinsamer Wortschatz vorliegen könnte, ist gut nachvollziehbar und an vielen Stellen überzeugend. Sommer gründet seine Festlegung von „Allusion“ in erster Linie auf drei Beobachtungen: 1. „split-up pattern“, 2. „sound play“ und 3. „word-play“. Bei der ersten Beobachtung steht im Mittelpunkt, dass zwei Begriffe in einem Ausgangstext direkt miteinander verbunden und im aufnehmenden Text auf zwei (Teil-)Sätze verteilt sind. Gerade im Verhältnis zwischen Jeremia und „Deutero-Jesaja“ stellt Sommer dies mehrfach fest. Dies wandelt sich im Laufe seiner Arbeit fast unmerklich von einer Beobachtung zu dem „entscheidenden“ Kriterium für das Arbeiten von „Deutero-Jesaja“ und der Entscheidung, ob „Allusion“ vorliegt oder nicht. So manche Ausführung zu „sound-play“ und „word-play“ erscheint dem Rezensenten etwas weit hergeholt, was aber daran liegen kann, daß er mit dem Hebräischen und den hebräischen Schriften nicht so vertraut ist wie Sommer oder „Deutero-Jesaja“ selbst.

Wer sich mit Beziehungen von Texten innerhalb des Alten Testaments genauer beschäftigt, sollte m. E. dieses Buch allein wegen der Darlegungen der Methodik gelesen haben. Auch für Menschen, die sich mit dem Buch Jesaja auseinandersetzen, kann die detaillierte Analyse und die Verweise auf andere Bibelstellen eine Bereicherung sein, auch wenn man der Datierung von Sommer und seinem „Deutero-Jesaja“ nicht folgt. Sein Plädoyer für die Einheit von Jesaja 40–66 und das Aufdecken der engen Beziehungen zwischen Jesaja 40–66 und den vorangehenden Kapiteln ist nicht zu verachten.

Heiko Wenzel

Hetty Lalleman-de Winkel. *Jeremiah in Prophetic Tradition: An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Leuven: Peeters, 2000. Kt., 277 S., BEF 1400,- / EUR 35,-

Die überarbeitete Dissertation (Universität Coventry 1997, bei Gordon McConville, Cheltenham, UK) stellt sich der Aufgabe, prophetische Traditionen nachzuzeichnen, aus denen Jeremias Auftreten verstanden sein will. Amt und die Aufgabe des Prophetischen seien ja nicht mit Jeremia neuartig und erstmalig gegeben, sondern bereits durch länger bestehende Traditionsmerkmale charakterisiert. In der Arbeit soll untersucht werden, inwieweit diese neben der Formprägung einen Einfluss auf die Verkündigungsinhalte ausgeübt haben könnten.

Das Buch gliedert sich in sechs Kapitel. Das erste (S. 19–48) gibt einen Überblick zur Jeremiaforschung beginnend mit Bernhard Duhm bis zu den Kommentaren von Carroll und McKane, gegliedert nach quellenkritisch, überlieferungsgeschichtlich oder homiletisch ausgerichteten Arbeiten. In der Auswertung der

bisherigen Forschung wird eine direkte Beziehung zwischen Jeremia und Deuteronomium von Hetty Lalleman-de Winkel nicht erkannt: „I hold that such a relationship existed neither on the historical level, since Josiah's reform is not found in the Book of Jeremiah, nor on the theological level, because Jeremiah is critical of the practises in the temple“ (S. 47).

Das zweite Kapitel widmet sich der Umschreibung des Wesens einer prophetischen Tradition. Recht ausführlich wird diskutiert (S. 49–77), ob dafür die aus der Pentateuchkritik bekannte E-Quelle bzw. E-Schule von Bedeutung gewesen sein könnte. Für diese wurde oft eine Verankerung im Nordreich angenommen. Von dort könne sie über die deuteronomistische Bewegung und das Deuteronomium für die Ausprägung jeremianischer Prophetentexte einen Einfluss ausgeübt haben. Lalleman hält dies für denkbar, beurteilt die Wahrscheinlichkeit jedoch eher skeptisch. Eine Eingrenzung auf das Nordreich fände sich bei Jeremia nicht, vielmehr sei auf die prophetische Verkündigung von Amos und Hosea als Traditionshintergrund für das Auftreten Jeremias zu verweisen. Damit ist sie mit diesen beiden Propheten bei dem Ausgangspunkt der weiteren Diskussion für ihre Arbeit.

Die nächsten drei Kapitel vergleichen die drei Prophetenbücher nach Verkündigungsthemen. Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten werden festgehalten. Als erstes wird das Thema „Buße und Hoffnung“ untersucht, gefolgt von einer Diskussion der Rezeption des Konzeptes „Bund“ sowie einer Untersuchung zur Darstellung der jeweiligen „Rolle des Propheten“. Unter den Hauptthemen werden quer durch alle drei Bücher einzelne Texte zusammengestellt und ausgewertet. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse. Es wird gefolgert, dass die Gemeinsamkeiten in den Büchern nicht einer deuteronomistischen Bearbeitung zuzuschreiben seien, wie es in früheren Kommentaren häufig vorausgesetzt war, sondern einer lebendigen prophetischen Tradition. Die gegebenen Beziehungen zwischen Deuteronomium und Hosea bzw. Jeremia seien nicht direkter Art. Die Bücher seien aufgrund größerer Unterschiede in der theologischen Akzentuierung als je unterschiedlich einzuschätzen. Jeremia sei als in einer eigenständigen prophetischen Tradition stehend zu begreifen, die sich auch bei Amos und Hosea zeige.

Das gestellte Thema der Arbeit bewältigt eine außerordentliche Textfülle und es wird eine Vielzahl von Einzeltexten aus den drei Prophetenbüchern und dem Deuteronomium zitiert. Dabei wirkt es etwas schwerfällig, dass die in der bisherigen Forschung bei den unterschiedlichen Kommentatoren zugrundeliegenden Leithypothesen zu den Verhältnissen der Propheten untereinander, zum Deuteronomium oder einer deuteronomistischen Bewegung weniger systematisch beschrieben und bewertet werden, sondern an jeder einzelnen Textstelle je für sich. Angesichts der großen Vielzahl der ausgewerteten Einzeltexte erschwert das die Übersicht erheblich, da ein Konsens bezüglich der einzelnen Hypothesenwelten ja nicht gegeben ist. Beispielsweise erfolgt ihre Bestreitung einer deuteronomistischen Bearbeitung des

Jeremiabuches ohne dass erkennbar ist, welche Variante von Deuteronomismus denn bei den einzelnen Zitaten gerade gemeint sein kann. Angesichts der breiten Diffusion dessen, was man mit dem Kürzel „dtr“ tatsächlich aussagen kann, wirken solche Aussagen deshalb unscharf und zufällig. Ähnliches ließe sich für die erstaunlich breit diskutierte E-Tradition sagen. Weder deren Existenz noch ihre Charakteristik kann heute in der Forschung als selbstevident vorausgesetzt werden. Dadurch ergeben sich zwangsläufig weitere Schwierigkeiten: Wenn die fraglichen Hypothesenwelt(en) zu den E-Tradenten mit denen der noch diffuser wirkenden deuteronomistischen Bewegung verglichen werden, zusätzlich jedoch verschiedene Varianten einer diese Hypothesenwelten verbindenden Tradition diskutiert bzw. problematisiert werden, dann stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Möglichkeit zutreffender Ergebnisse. Es überrascht deshalb nicht, dass mit der Erarbeitung zunehmend häufig von der subjektiven Wertung der Verfasserin her argumentiert wird. Dies lässt Überzeugte zustimmen, kritische Leser aber werden kaum argumentativ abgeholt oder mitgenommen werden können. So bleibt das Ergebnis dieser langjährigen und fleißigen Arbeit letztlich doch unbestimmt.

Aus Sicht des Rezensenten wäre eine Analyse der traditionellen Prophetenforschung zugrunde liegenden Leitparadigmen hilfreich gewesen. So ist beispielsweise die Forschungsdiskussion zur josianischen Reform ja häufig weniger von dem abhängig, was die biblischen Quellen dazu sagen, als vielmehr von der Rolle dieser Reform in den entwicklungsbestimmten Rekonstruktionsmodellen der Geschichte Israels seit Graf und Wellhausen, von denen nicht wenige der in der Arbeit zitierten Kommentare bis heute wie selbstverständlich ausgehen. Es würde die Wertung der Rolle Jeremias in dieser Zeit jedoch signifikant beeinflussen, wenn man diese Reform in dem in den biblischen Schriften genannten wesentlich kleineren Rahmen eines im Ergebnis nicht erfolgreichen Restaurationsversuchs belässt. Es entfele dann z. B. der Grund, Jeremia eine positive Haltung zu diesem Reformversuch abzusprechen (vgl. z. B. Jer. 3,6; 25,3 oder die erheblichen Parallelen von Jer. 36 mit 2. Kön. 22–23). Dass eine solche Diskussion u. a. in der Arbeit durch Verweis auf Literatur ausgelagert und inhaltlich gar nicht geführt wird, hat mit zu einer eingeschränkten Gesamtwertung beigetragen.

Herbert H. Klement

Thomas Renz. *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*. VT.S, Bd. 76. Leiden: Brill, 1999. Ln., 298 S., NLG 204,95 / EUR 93,-

Die überarbeitete Dissertation (Universität Bristol, 1997) ist in Cheltenham/UK unter Anleitung von Gordon J. Wenham entstanden. Renz versteht das Buch Hesekiel als rhetorisch einheitlich. Es sei im Exil entstanden, wende sich an die

zweite Generation der Exilierten, um sie a) zu einer Distanzierung von der alten Jerusalemer Tradition zu bewegen, sie b) gleichzeitig vor einer Assimilierung mit der babylonischen Umwelt zu warnen und c) zu einer neuen nationalen und religiösen Identität zu leiten, die sich von einer künftigen Gestalt Israels her begreift, wie sie JHWH seinem alten Bundesvolk als Neuschöpfung (Hes. 37 u. a.) zu geben willens ist. Dieses rhetorische Ziel bestimme Auswahl und literarische Anordnung des Buches Hesekiel.

Das Argumentation zu diesem Ergebnis wird in fünf logisch aufeinander folgenden Kapiteln entfaltet. Zunächst diskutiert Renz methodische Fragen. Er versteht Rhetorik als das Nachzeichnen der Ziele des Autors und die Diskussion der literarischen Mittel, durch die der Schreiber seine Ziele zu erreichen sucht, sowie deren Effizienz und die Art der Rezeption auf Seiten der Adressaten. Rhetorische Fragestellungen sind für ihn deshalb nicht nur ästhetische Beschreibungen, sondern mit einer konkreten historischen Situation verknüpft. Da diese extern nicht direkt zugänglich ist, spielen dabei die literaturwissenschaftlichen Fragen nach dem sich vom Text her nahelegenden impliziten Autor (die Rolle, die der wirkliche Autor im Text einnimmt) und der im Text anvisierten idealen Leserschaft (zu unterscheiden von den tatsächlichen Lesern) eine entscheidende Rolle.

Kapitel 2 bearbeitet die historischen Fragen anhand einer Diskussion der bisherigen Hesekielforschung. Die häufig zu findende Bestreitung einer ausschließlich babylonischen Wirksamkeit des Propheten wird als nicht überzeugend abgewiesen. Auch die Entstehung des Buches, das die Wirksamkeit Hesekiels nachzeichnet, sei auf babylonischem Hintergrund zu verstehen. Seine Zielgruppe stände in einer gewissen Kontinuität zur Zielgruppe der (mündlichen) Erstverkündigung des Propheten, sei aber von dieser zu unterscheiden. Rhetorisch hervorgehoben seien weniger einzelne Verhaltenweisen als vielmehr vor allem das Handeln JHWHs und sein Wort (Gericht, Heil). Die Leser werden veranlasst, eine diesem Wort angemessene Antwort zu geben. Bei der Rückorientierung auf JHWHs Wort gehe es vor allem um das grundlegende Selbstverständnis der Exilierten als Gemeinde, weniger um diverse Fragen ihres Überlebens als Minderheit in der babylonischen Kultur.

Im dritten Kapitel wird ausgehend von der bisher gewonnenen rhetorischen Situation Aufbau und innere Stringenz des Prophetenbuches durchgesehen. Renz unterteilt das Buch Hesekiel in drei Hauptteile, I. Kap. 1–24; II. Kap. 25–32 und III. Kap. 33–48. Teil I argumentiere die Situation in verschiedenen eigenen Unterheiten: Kap. 1–7 *Presenting the Case*; 8–13 *Countering Objections*; 14–19 *Challenging the Readers*; 20–24 *Summarising the Argument*. Kapitel 24 mit der ausdrücklichen Datierung am Beginn der Belagerung Jerusalems sei als Höhepunkt der bisherigen Ausführungen anzusehen. Diese hätten den Leser zunächst als Teil der sich gegen JHWH auflehrenden Jerusalemer Bundesvolkes beschrieben. Gleichzeitig wären sie angesprochen, sich von dem Verhalten Jerusalems mit

Abscheu abzuwenden und sich auf die Seite JHWHs in seinem Gerichtshandeln zu stellen. Der Teil II des Buches führe den Gedanken weiter und zeige, dass man JHWHs Gericht nicht eingehen könne, auch nicht unter fremden Völkern. Sich mit ihnen zu verbünden, sei keine Lösung. Teil III thematisiere verstärkt die Verantwortung der Lesergeneration für die eigene JHWH-Treue und die Zukunft eines neuen Israel, wieder im Land der Väter, das aber JHWH mit ungeteiltem Herzen diene. Hes. 33,21–22 mit der Nachricht von der Zerstörung Jerusalems stelle den Wendepunkt dar. Die Wächteraufgabe hatte bisher in dem Bericht des Beobachteten bestanden ohne die Ereignisse selbst beeinflussen zu können oder zu sollen, jetzt soll der Wächter die Leser/Hörer im Exil zu einer neuen Hingabe und Ausrichtung auf JHWH anleiten. Nach dem Wendekapitel 33 erkennt Renz für die folgenden Kapitel einen thematisch angeordneten konzentrischen Aufbau, der das Neuentstehen Israels aus den Toten zur theologischen Mitte hat:

A	34	JHWHs Königsherrschaft in der Vergangenheit
B	35,1 – 36,15	Zweiteilige Prophetie: Anspruch auf das Land vor anderen Völkern
C	36,16 – 38	Anthologie zur geistlichen Umwandlung und Segen
D	37,1 – 14	Zentralvision von Israels Umwandlung (politisch und geistlich)
C'	37,1 – 14	Zeichenhandlung u. Anthologie über Segen der geistlichen Umwandlung
B'	38 – 39	Zweiteilige Prophetie: Israels Sicherheit vor anderen Völkern
A'	40 – 48	JHWHs Königsherrschaft in territorialer Begrifflichkeit

Im vierten Kapitel werden ausgewählte rhetorische Charakteristika und Stilmittel untersucht und diskutiert. Als besonders auffällig wird die radikale Theozentrik betont. Dabei wird die viel diskutierte Anfangsdatierung (Hes. 1,1–2) m. E. überzeugend so verstanden, dass das fünfte Jahr des Exils Jojachins als dreißigstes Jahr (im Text ohne Bezugnahme) nach dem Auffinden des Gesetzbuches unter Josia gilt (2. Kön. 22). Dieser Verweis sei bemerkenswert, denn bereits in Verbindung mit damaliger Prophetie sei die Vernichtung Jerusalems angekündigt worden. In den berichteten Ereignissen und Verheißungen handele ausschließlich JHWH. Der Prophet Hesekiel, angesprochen als Menschenangehöriger, sei nicht Mittler, sondern erster Hörer des Wortes JHWHs, der modellhaft die erwartete Haltung der Leser repräsentiere. Es wird ferner die juristische Sprache und die starke affektive Gebrauch von Bildern, vor allem aus dem Bereich der Prostitution und des Todes diskutiert.

Kapitel 5 stellt die Frage nach der Wirkung des Buches gemäß der erarbeiteten Rhetorik und beantwortet sie – erwartungsgemäß – positiv. Das nachexilische Israel hatte seine Identität primär von dem Selbstverständnis der Heimkehrer aus Babylon gewonnen. Weder die Überlebenden in Juda noch die ägyptische Diaspora habe ein Selbstverständnis Israels in Diskontinuität zu dem vormaligen jersalemer Synkretismus und radikalen Neubeginn nach dem Wort JHWHs so zum Ausdruck gebracht, wie die Rückkehrer aus Babylon. Der Einfluss des Buches auf die Qumran-Gemeinschaft (Tempelrolle) und das Neue Testament sei bedeutend.

Die Arbeit besticht durch eine saubere und stringente Argumentation und wird – hoffentlich – die Hesekieforschung wesentlich beeinflussen. Es stellt einen be-

merkwürdig neuartigen Zugang dar, der Fragen moderner Literaturwissenschaft und traditionelle historische Fragestellungen zusammenführt. Dabei hat sich die pragmatische Frage nach der Wirkung des Buches in einer konkreten Situation als heuristisch äußerst ergiebig erwiesen. Die Argumentation bewegt sich dabei vor allem innerhalb des Buches Hesekiel. Das ist vorteilhaft. Gelegentliche Verweise auf Konzepte alttestamentlicher Forschung, die unter evangelikalen Forschern berechtigterweise kritisch diskutiert werden, erscheinen gelegentlich unkritisch in Zitaten und hätten nach Meinung des Rezensenten ohne jeglichen Verlust übergangen werden können (z. B. die Frage, ob einzelne Lexeme eher zu P oder J gehören, S. 52; die exilische Datierung der Josephsgeschichte, S. 53; die Frage der Abhängigkeit von Lev. 26 von Hes., S. 142). Inhaltlich anzumerken bleiben einige Punkte, z. B. ob die Rolle der *kebod*-JHWHs in der Eingangs- und Schlussvision für die rhetorische Beschreibung des Buchaufbaus nicht eine stärkere Gewichtung verdient gehabt hätte. Auch die Tatsache der verhältnismäßig ausführlichen Darstellung von Tyrus in den Fremdvölkerversprüchen, das ja vormals als Tempelbauer fungierte, scheint mit dem Verweis, dass JHWH auch im Ausland Macht habe, kaum zureichend erfasst. Trotz solcher Anmerkungen zu Einzelpunkten ist die Arbeit insgesamt als ein großer Gewinn anzusehen, sowohl methodisch wie inhaltlich. Sie regt die Lektüre an, zeigt eine Reihe von Lösungen zu schwierigen Fragen auf und ist insgesamt überzeugend argumentiert.

Herbert H. Klement

Gerhard Maier. *Der Prophet Hesekiel*. 2. Teil: Kapitel 25–48. Wuppertaler Studienbibel, Reihe: Altes Testament. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Pb, 378 S., DM 49,-

Mit dem Ende 2000 erschienenen umfangreichen Kommentar über Hes. 24–48 (378 Seiten mit 1611 Fußnoten) setzt Maier das inhaltlich und geistlich hohe Niveau seiner AT-Kommentierung fort. In einer kurzen *Einleitung* ergänzt bzw. korrigiert Maier seine Aussagen im 1. Teil, indem er nun die Beziehung Jesu zum Hesekielbuch, namentlich des Hirtenkapitels Hes. 34 auf dieselbe Stufe stellt wie die Beziehung Jesu zu Mose oder Jesaja. Der Fürst in Hes. 40–48 sei teilweise „eine Art Modell für den Messias“ (S. 17). Die Beziehungen zwischen Hes. und Offb. seien auch in Hes. 25–48 überwältigend. Der *Auslegungsteil* zerfällt in drei etwa gleich große Hauptteile: I. Gericht über die Völker: Kap. 25–32, II. Heil für Israel: Kap. 33–39 und III. Die künftige Gottesstadt: Kap. 40–48.

Der *erste Hauptteil* enthält 13 Abschnitte. Hier und auch beim zweiten Hauptteil vermisst man einen einleitenden Kurzüberblick über Aufbau, Struktur und Auslegungsproblematik, wie er wohlthuend Hes. 40–48 voransteht. Maier bietet

nach prägnanter Überschrift eine eigene Übersetzung aus dem Urtext. Dann folgt eine Vers-für-Vers-Auslegung, die am Ende eines Abschnittes meist noch einmal treffend zusammengefasst wird. Historische, politische und wirtschaftliche Hintergründe, Orts- und Völkernamen, technische und ökonomische Begriffe usw. werden mit großem Fleiß und Fachwissen gründlich recherchiert und so lebendig geschildert, dass der Leser sich nicht nur in die damalige Zeit hineinversetzt fühlt, sondern die heutige Relevanz dieser dunklen Kapitel mühelos erkennt. Übersetzungs- und Auslegungsunterschiede werden ausführlich dokumentiert und diskutiert, jedoch ohne zu langweilen. Maiers Urteil ist stets nüchtern, durchdacht und gibt Nichtwissen zu. Seine Schilderung der Stadt Tyrus und die Auslegung der Gerichtsweissagungen und Klagelieder über diese Phönizierstadt ist brillant und motiviert dazu, auch solche Texte zu predigen. Beachtenswert ist sein Nachweis, dass Hesekiel schon klar die Fortexistenz nach dem Tode lehrt. Schade, dass Maier eine Diskussion über Satans Fall in Hes. 28,11–19 vermeidet und weder die Auslegungsgeschichte noch die jeweiligen Argumente dazu beleuchtet.

Der *zweite Hauptteil* enthält 9 Abschnitte. Konsequenz des Wächterkapitel Hes. 33 sei die Notwendigkeit der Bekehrung und das Fehlen der Heilsgewissheit im AT (S. 142). Hes. 34 erscheint als Modell für Jesus als den guten Hirten. „Knecht David“ ist Messiasbezeichnung (gegen Fruchtenbaum, den Maier offenbar nicht kennt). Kritische Hirtendeutungen werden nicht diskutiert. Der Bund des Friedens mit seinen wichtigen irdischen Aspekten für Israel wird m. E. etwas zu glatt mit dem Neuen Bund identifiziert. Sammlung und Wiederherstellung Israels, Fruchtbarkeit des Landes usw. sieht Maier in der nachbabylonischen Geschichte nur teilweise erfüllt, eine umfassendere Erfüllung erwartet er erst im Tausendjährigen Reich. Das Gericht über Gog und Magog erwartet Maier am Ende des Millenniums parallel zu Offb. 20,7–9.

Der *dritte Hauptteil* gliedert sich in zwei Abschnitte mit zahlreichen Unterabschnitten. Mit Begeisterung spürt er den Baubestimmungen und Ordnungen des Tempels nach. Obwohl hilfreiche Graphiken fehlen, kann er dem Leser ein lebendiges und genaues Bild des Bauplans des neuen Tempels und der zukünftigen Landverteilung vermitteln. Eine rein ideale oder allegorische Interpretation von Hes. 40–48 lehnt Maier zu Recht ab. Die Teile der Schlussvision sieht er entweder mehrfach erfüllt oder siedelt sie zu unterschiedlichen Zeiten an: (z. B. die exklusive Beauftragung der Zadokiten in der nachexilischen Geschichte; die Grenzen des Landes und die Anteile der Stämme im Tausendjährigen Reich; den Strom und die Naturänderungen erst in der Neuschöpfung. Den Tempelbau selbst hält er schon vor dem Tausendjährigen Reich für möglich bzw. von Gott so geboten.

In der *Textkritik* weicht Maier nur in sehr wenigen begründeten Ausnahmefällen (z. B. in Hes. 40–48) vom hebr. Text ab. Das abschließende *Literaturverzeichnis* ergänzt die Literaturangaben des 1. Bandes und enthält 28 Titel, davon erschienen 10 nach 1996. Fazit: Maier ist wieder ein großer AT-Kommentar gelungen.

Bernhard Knieß

Winfried Meißner. *Bücher Joel und Obadja*. Edition C Bibelkommentar, Altes Testament, Bd. 36. Hb., Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Geb., 347 S., DM 34,95

Um es vorwegzunehmen: Auch dieser zweite Band nach Rut im neuen „Edition C Bibelkommentar, Altes Testament“ weist die drei Hauptmerkmale der Reihe deutlich auf: Ausführliche Einleitung, solide historisch-grammatische Exegese am Urtext und eine Hilfe für die Predigt- und Bibelstundenvorbereitung. Den historischen Hintergrund des Buches *Joel* bespricht Meißner gründlich und nachvollziehbar. Er nennt zehn Anhaltspunkte für die Festlegung dieses Zeitraums und gibt unter Benennung der jeweiligen Vertreter der Mitte des 9. Jh. v. Chr. (während Joaschs Herrschaft) den Vorzug vor den anderen zwei am meisten genannten Perioden, nämlich der früh- und spät-nachexilischen (S. 36f). In jener Zeit kam es zu der in Kapitel 1 beschriebenen (realen) Heuschreckenplage. Stil und Grammatik sowie die Stellung des Buches im ersten der drei Blöcke der kleinen Propheten lassen den Verfasser (Archer folgend) eine vorexilische Abfassungszeit erkennen. Die beste Erklärung dafür, dass viele Ausleger das ganze Buch Joel als eine literarische Einheit verstehen, ist, dass die Verfasserangabe in 1,1 für das gesamte Buch gilt (S. 46).

Die für den Laien zunächst verwirrend wirkende Strukturanalyse (zwei sich teils überlappende chiastische [spiegelsymmetrische] Strukturen), erweist sich jedoch im Zuge der Ausführungen als eine sehr große Hilfe in der Texterschließung. Sehr hilfreich empfand der Rezensent die Exkurse über den Empfang des Heiligen Geistes im AT (für bestimmte Personen, Zeiten und Aufgaben), die Erfüllung von Joel 3,1f im NT und den „Tag des Herrn“. Meißner stellt den biblischen Befund zum Tag des Herrn in den Mittelpunkt seiner Ausführungen und kann somit die Schwäche von Mowinkels Ansatz (Ursprung im babylonischen Neujahrsfest) aufzeigen. Seine Definition: „Der Tag Jahwes ist Gottes historisches Eingreifen in die Weltgeschichte, wenn er als ein bereits historisches Ereignis erwähnt wird“ und „Der Tag Jahwes ist ein endgeschichtliches Ereignis, wenn er folgende Kennzeichen hat: ... seine Begleiterscheinungen ... unvergleichbar und unüberbietbar (sind)..., Gericht Gottes über alle Völker (kommt) ... , mit dem Erscheinen Gottes bzw. Messias verbunden (ist) ... , kosmische Begleitererscheinungen (hat) ... , die Geschichte der Weltvölker zum Abschluss (bringt) und Himmel und Erde erneuert“ (S. 72f.). Allerdings kann Meißner für seine Behauptung, dass der Tag des Herrn mit dem ersten Kommen Jesu bereits angebrochen ist (S. 73), auf keine biblische Aussage verweisen, die dies explizit besagt.

In der Exegese wird der Tag des Herrn in 2,1-11 endzeitlich gedeutet, weil die Beschreibung seine Einmaligkeit und seine kosmische Dimension betont (S. 127-29). Exemplarisch für viele hilfreiche Ausführungen sei auf die Erklärung

der Reue Gottes (S. 139) hingewiesen. Sie bedeutet nicht, „dass Gott eine falsche Entscheidung ... erkennen muss, (sondern vielmehr), dass er auf das veränderte Verhalten der Menschen eingeht ...“.

Wenn Meißner auf Petrus'Gebrauch von Joel 3,1–5 als Erklärung des Pfingstgeschehens zu sprechen kommt, betont er vor allem die Ausgießung des Geistes und das Anrufen des Namens Jahwes zur Errettung. Obwohl die geographische Bestimmung des Tales Joschafat (Kap. 4,2) nicht definitiv vorgenommen werden kann, weiß man doch, was dort in der Endzeit geschehen wird: „Die Aufstachelung der Völker zum Kampf gegen Jerusalem (V.9–12a) erweist sich schließlich als Sammlung der Völker zur Vollstreckung des von Gott über sie gefällten Gerichtsurteils (V.12b–14).“ (S. 209).

Meißner nennt die drei vorherrschenden Theorien zur geschichtlichen Einreihung des Buches *Obadja* (9. Jh., Zerstörung Jerusalems, nachexilische Zeit) und führt die Gründe an, weswegen er den frühesten Zeitrahmen wählt. Auf S. 255 nennt er die vierfache Absicht der Obadja-Prophetie: „Sie ist Gerichtsankündigung für Edom, Warnung an Edom von weiteren Freveltaten an Juda, Gerichtsankündigung an die Adresse aller Völker und Heilsverkündigung für Juda“. Auch in diesem Buch erkennt der Verfasser eine chiasmische Struktur, die er durchgängig und hilfreich aufzeigt. Sein längerer Exkurs über Edom (S. 260–66) fasst den biblischen Befund zum Thema übersichtlich zusammen. Dabei stellt er fest: „Auch Judas 'Iskarioth' ... war ein Idumäer [Rez.: also Edomiter], wenn sein Heimatort Karioth im Siedlungsgebiet der Idumäer südlich von Hebron lag. Dann hat Edoms Hass gegen Israel möglicherweise seinen letzten Höhepunkt im Mordversuch Herodes' und im Verrat Judas' gefunden.“ (S. 265).

Meißners Ausführungen zu diesem kurzen Buch lassen erkennen, dass er die Erfüllung des Gerichtswortes über Edom eng mit dem endzeitlichen Heil für Israel selbst verknüpft sieht. Dass der Autor in beiden Büchern eine verheißungsvolle Zukunft für das alte Bundesvolk Gottes sieht, lässt seinen hermeneutischen Ansatz für die Deutung alttestamentlicher Prophetie erkennen. – Die jeweils angehängte Bibliografie und die Bezugnahmen im Buch zeigen, dass die neuere, auch fremdsprachige Literatur berücksichtigt wurde.

Nach dem Dafürhalten des Rezensenten ist es Meißner gelungen, was er als Absicht im Vorwort nannte, nämlich „auf der Glaubensgrundlage der ganzen Zuverlässigkeit der Bibel als des inspirierten Wortes Gottes eine gründliche und wissenschaftlich verantwortete Auslegung zu schreiben“.

Doyle Klaassen

Johannes Vlaardingerbroek. *Zephaniah*. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 1999. Geb., 222 S., BEF 1600,- / EUR 40,-

Diese Auslegungsreihe will in erster Linie an der Endgestalt des Textes arbeiten und dabei die Auslegungsgeschichte berücksichtigen. Das vorliegende Buch wurde aus dem Holländischen in gut lesbares Englisch übersetzt. Der Kommentar liefert neben einer gut sortierten Bibliographie und einer brauchbaren Einführung in die wesentlichen Fragen des Buches zu jedem Abschnitt eine eigene Übersetzung. „Essentials and Perspectives“ bündeln zentrale Auslegungsfragen und werten sie teilweise aus. Darauf folgt die eigentliche Detailexegese eingeleitet durch strukturelle Anmerkungen bzw. Fragen zur Text- bzw. Literarkritik.

Einen großen Teil des Buches, nämlich 1,1–2,3 zusammen mit 3,1–8, datiert der Autor vor der josianischen Reform, weil die Zustandsbeschreibungen von Juda gegen eine Reform sprechen. Außerdem fehlt der König bei den Verantwortlichen, denen Gericht angekündigt wird. Den Abschnitt von 2,4–15 verknüpft er mit der josianischen Reform, wobei eine gemeinsame Sicht vorauszusetzen ist, d. h. der Prophet unterstützte zumindest am Anfang die Reform des Josia. Der Rest des Buches ist ebenso wie einige redaktionelle Ergänzungen oder Glossen in der exilischen oder nachexilischen Zeit beheimatet.

Bereits bei der Frage der Datierung zeigt sich für das Vorgehen ein charakteristischer Punkt, der sich durch den gesamten Kommentar zieht. Vlaardingerbroek stellt die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten vor, was dem Leser die unterschiedlichen Perspektiven aufzeigt (S. 15f). Dabei wägt er die unterschiedlichen Positionen ab und sagt dann: „In my opinion the arguments for a pre- or a post-reformational dating counterbalance each other.“ (S. 17).

Der Vorteil dieser Vorgehensweise für den Leser liegt darin, dass man einen guten Überblick über verschiedene Deutungsmöglichkeiten bekommt (als Beispiel sei auch S. 117f genannt). Der Nachteil für den Kommentar als Ganzes liegt darin, dass die Gesamtschau Vlaardingerbroeks für das Buch Zefanja und das Nachskizzieren der Gedankenentwicklung dünn ist und an manchen Stellen fast vollständig verloren geht. Damit wird der vorliegende Kommentar der Gesamtausrichtung der Kommentarreihe – wie ich sie verstehe – nur bedingt gerecht. Wenn in erster Linie auf die vorliegende Endgestalt des Textes eingegangen werden soll, dann muss geklärt werden, wie sich die Gedanken im Buch entwickeln. Das gilt auch, wenn man mit Glossen und redaktionellen Zusätzen arbeitet – wie das Vlaardingerbroek tut. Schließlich gehört zur Identifikation einer Glosse bzw. einer redaktionellen Überarbeitung die Klärung der Frage, warum *dieser* Abschnitt gerade an *dieser* Stelle eingefügt wurde. Ansonsten erscheint die Ausscheidung willkürlich oder einfach von anderen Autoren übernommen.

Die eben genannten Schwächen sind m. E. in Kapitel 3 und hier in V. 9–20 besonders offensichtlich. Die (Rück-)Bezüge in diesen Versen, die Bündelung mancher Gedanken, z. B. auch solche Details wie der Wechsel in der Anrede des Volkes Israel von V. 19 zu V. 20 werden teilweise nicht einmal erwähnt (z. B. S. 218f.), geschweige denn ausgewertet. Es finden sich kurze Andeutungen (z. B. S. 197) oder Verweise (S. 205, vorletzter Abschnitt). Manchmal, in der Gesamtschau von 3,9–20, wird über die Verbindung zu 2,4–15 kurz nachgedacht (S. 192f.), aber zu einer Zusammenfassung mit Blick auf die Endgestalt kommt es nicht. Die fast wörtliche Wiederholung von 1,18 in 3,8 wird für die Deutung oder Struktur nicht berücksichtigt (siehe S. 113, 188). Die Auswertung der Beobachtung, dass „in der Mitte von“ mehrmals in Kapitel 3 vorkommt fehlt m. E. vollständig; es wird lediglich erwähnt, dass es so ist (S. 209).

In der Frage der Erfüllung der Prophetie des Zefanja vertritt Vlaardingerbroek die Ansicht, dass sich Zefanjas Ankündigungen nicht oder nur teilweise erfüllt hätten. Trotzdem hält er sie deswegen nicht für bedeutungslos. Mit Blick auf die Menschen, die uns das Alte Testament überliefert haben, sagt er: „They preserved the prophetic writings which announced imminent judgement, though it never came. The fact that many prophecies were never fulfilled was no reason for them not to preserve them for posterity.“ (S. 21). Seine Bedeutung bekommt z. B. der Tag des Herrn – auch wenn er sich in dieser Weise nicht erfüllt hat – dadurch dass „threatening is made a general threat which later listeners could not ignore, since they too – who will deny it in all its generality? – ‘sin against YHWH’.“ (S. 104).

Trotz dieser Kritik ist dieser Kommentar zu Zephanja m. E. für all diejenigen ein wertvolles Buch, die sich genauer mit diesem Prophetenbuch beschäftigen wollen, vor allem weil es reiche Informationen zu Auslegungsmöglichkeiten und damit Anregungen und Ergänzungen zur eigenen Position liefern kann. Bedauerlich ist, dass (in der gesamten Reihe) Indizes vollständig fehlen.

Heiko Wenzel

Annette Böckler. *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*. Gütersloh: Kaiser; GVH, 2000. Kt., XV+454 S., DM 78,-

Das vorliegende Werk stellt die überarbeitete Fassung einer im Wintersemester 1999/2000 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal angenommenen Dissertation der Verfasserin dar, in der sie die ursprüngliche Intention der Rede von Gott als „Vater“ im Alten Testament thematisiert. Dementsprechend behandelt sie hauptsächlich diejenigen Stellen des Alten Testaments, in denen mit 'āb auf Jahwe Bezug genommen wird.

Das Buch macht mit seinem systematischen Aufbau und der konzentrierten Behandlung der Themen einen lexikalischen Gesamteindruck. Dieser ermöglicht es dem weniger interessierten Leser, ohne Argumentationsverlust einige Abschnitte zu überspringen, während der weiter interessierte Leser in zahlreichen im Kleindruck eingefügten Absätzen tiefer in das behandelte Thema eingeführt wird. Der leicht verständliche Stil und das Glossar am Ende des Buches sollen es schließlich auch dem (theologisch interessierten) Laien ermöglichen, der detaillierten theologischen Diskussion zu folgen.

In ihrem kurzen Überblick über die gegenwärtige Forschungslage beschreibt Böckler die Lücke in der Erforschung des alttestamentlichen Gott-Vater-Bildes, die sie mit der vorgelegten Arbeit zu schließen sucht. Den umfangreichen Hauptteil des Werkes bildet eine grammatikalische und lexikalische Analyse aller mit 'āb gebildeten und auf Jahwe bezogenen Personennamen sowie eine detaillierte exegetische Analyse und Auswertung aller alttestamentlichen Stellen, in denen explizit von Jahwe als Vater gesprochen oder die Sohnschaft anderer gegenüber Jahwe adressiert wird.

Die durchweg als suffigierte Aussagenamen interpretierten Personennamen werden in den Kontext ähnlicher alttestamentlicher und altvorderorientalischer Belege gestellt und sodann textkritisch und lexikalisch analysiert; eine Interpretation des Namens in seinem jeweiligen literarischen Kontext wird nicht geboten. Da sich Böckler auf eine knappe Darstellung der selbst erzielten Ergebnisse und Forschungsergebnisse beschränkt, erhält dieses Kapitel einen stark lexikalischen Charakter, wogegen eine detailliertere Diskussion durchaus wünschenswert gewesen wäre. In der abschließenden Auswertung der Befunde ringt Böckler mit den beiden sich ausgrenzenden Interpretationen, nämlich dass sich die Personennamen auf Jahwe als Gott oder auf die Göttlichkeit verstorbener Vorfahren beziehen, und zieht schließlich die zweite Möglichkeit vor.

Im dritten, exegetischen Teil ihrer Arbeit stellt Böckler die Verse, in denen von Jahwe als 'āb Vater gesprochen wird, zunächst in ihren literarischen, in diesem dann jedoch hauptsächlich in ihren traditionsgeschichtlichen Kontext. Mit unterschiedlicher Gewichtung und Gründlichkeit bietet sie die Einordnung des jeweiligen Textes sowie eine knappe Exegese problematischer Worte und Wortgruppen in ihrem literarischen Kontext, eine Datierung des Textes nach literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Gesichtspunkten und einen Überblick über die neuere Forschung, insofern er zur Problemlösung beiträgt. In diesem Zusammenhang wäre der Arbeit jedoch zusätzlich eine Würdigung der Gott-/Götter-Vater-Vorstellungen in Israels Umwelt zuträglich gewesen. Überblickend lässt sich nichtsdestotrotz folgende Linie nachzeichnen, mit der Böckler argumentiert, dass sich das Verhältnis von Jahwe zu Israel im Laufe der Geschichte grundlegend gewandelt habe. Während 2. Sam. 7,14 noch bedingungslos von Jahwe als Vater des Königs Davids spreche und damit die Grundlage für das Verständnis der Könige

der davidischen Dynastie als Söhne Gottes bilde, habe sich nach dem Zusammenbruch der Dynastie während des Exils die Interpretation von Jahwe als Vater des als Gottessohn verstandenen Volkes Israel durchgesetzt (Jer. 31,8_9), in dem Jahwes Vätertreue weiterbestehe. Schließlich habe sich der Gebrauch des Bildes nach dem Exil grundlegend gewandelt, indem nun betont wurde, dass der Einzelne Sohn Jahwes sei und sich dieses Verhältnis im Halten der Gebote des Vaters Jahwe ausdrücke (Mal. 1,6; 2,10; 3,17). Ergänzend behandelt Böckler sodann mit bewährter Methodik einige Verse, in denen das Vatersein Gottes durch die Darstellung des Sohnesverhältnisses Israels gegenüber Jahwe auch ohne den Gebrauch des Wortes 'āb charakterisiert wird. Hier lässt die bis dahin geübte Vollständigkeit der Belege jedoch leider zu wünschen übrig, denn in Gesellschaft mit den behandelten Versen Ex. 4,22f. und Hos. 11,1.3 hätten auch Verse wie Ps. 2,7 und Jes. 1,2; 43,6.15; 45,11 ihren Platz gefunden.

Diese Dissertation stellt mithin einen wichtigen Beitrag zur Traditionsgeschichte und Interpretation des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volk im Alten Bund dar, insofern dieses durch das Bild von Vater und Sohn beschrieben werden kann. Aufgrund der Komplexität des Themas wurde die exegetische Argumentation zugunsten einer nahezu vollzähligen lexikonartigen Bearbeitung der relevanten Belege recht knapp gehalten. Während diese Gewichtung einen auf exegetische Vollständigkeit bedachten Leser kaum zufrieden stellen wird, macht aber gerade sie diese Studie zu einem lohnenden Ausgangspunkt für weitere Forschungen. Es ist daher zu wünschen, dass dieses Werk den Anstoß für weitere exegetisch ausgerichtete Arbeiten auf diesem Gebiet gibt, die sich dann mehr am literarischen Kontext orientieren.

Wolfgang Bluedorn

Weitere Literatur:

- Francis I. Andersen. David Noel Freedman. *Micah: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. New York: Doubleday, 2000. 624 S., US \$ 42,50
- Paul S. Ash. *David, Salomon and Egypt: A Reassessment*. JSOT.S 297. Sheffield: Academic Press, 1999. 160 S., US \$ 37,-
- *Wolfgang Bluedorn. *Yahweh versus Baalism: A Theological Reading of the Gideon–Abimelech Narrative*. JSOT.S 329. Sheffield: Academic Press, 2001. 342 S., US \$ 84,-
- Brevard S. Childs. *Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary*. OTL. Louisville/KY: Westminster, 2000. 700 S., US \$ 59,95
- *Duane L. Christensen. *Deuteronomy*. 2 Bde. WBC. London: Nelson, 2001. 592; 450 S., je US \$ 34,99

- *Dorothea Erbele-Küster. *Lesen als Akt des Betens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. WMANT 87. Neukirchen: Neukirchener, 2001. Ca. 220 S., DM 88,-
- *Stefan Fischer. *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*. Wiener Alttestamentliche Studien 2. Frankfurt/M.: Lang, 1999. 270 S., DM 79,-
- Michael V. Fox. *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. New York: Doubleday, 2000. XIX, 474 S., US \$ 42,50
- Jan Christian Gertz. *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung: Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. FRLANT 186. Göttingen: V&R, 2000. 438 S., DM 144,-
- *Knut Heim. *Like Grapes of Gold Set in Silver: An Interpretation of Proverbial Clusters in the Book of Proverbs*. BZAW 273. Berlin: De Gruyter, 2001. Ca. 290 S., ca. DM 178,-
- Cornelis Houtman. *Exodus*. Vol. 3: *Chapters 20–40*. HCOT. Leuven: Peeters, 2000. 737 S., EUR 53,-
- John Jarick. *1 Chronicles*. Readings. A New Biblical Commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Ca. 225 S., US \$ 23,75
- *Rainer Kessler. *Micha*. HThK.AT. Freiburg: Herder, 1999. 320 S., DM 128,-
- *Thomas Krüger. *Kohelet (Prediger)*. BK.AT, Sonderband. Neukirchen: Neukirchener, 2000. XXI, 376 S., DM 148,-
- *Jacob Milgrom. *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. Garden City: Doubleday, 2000. 720 S., US \$ 50,-
- Achim Müller. *Proverbien 1–9: Der Weisheit neue Kleider*. BZAW 291. Berlin, New York: De Gruyter, 2000. IX, 356 S., DM 188,-
- Friedbert Ninow. *Indicators of Typologie within the Old Testament: The Exodus Motif*. Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A. Theologie, Bd. 4. Frankfurt/M.: Lang, 2001. 329 S., DM 86,-
- Albert de Pury; Thomas Römer; Jean-Daniel Macchi (Hrsg.). *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. JSOT.S 306. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. 573 S., US \$ 95,-
- Albert de Pury; Thomas Römer (Hrsg.). *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: Neue Einsichten und Anfragen*. OBO 176. Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: V&R, 2000. 212 S., DM 71,-
- *Peter Riede. *Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*. WMANT 85. Neukirchen: Neukirchener, 2000. Ca. 430 S., DM 138,-
- Thilo Alexander Rudnig. *Zu scheiden Heilig und Profan: Der sog. Verfassungsentwurf (Ez 40–48) im Wachstumsprozeß des Ezechielbuches; Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. BZAW 287. Berlin: De Gruyter, 2000. Ca. 320 S., ca. 168,-

- *Hartmut Schmid. *Das erste Buch der Könige*. WStB. Wuppertal: Brockhaus, 2000. 630 S., DM 49,-
- *Wilfried Warning. *Literary Artistry in Leviticus*. Biblical Interpretation Series 35. Leiden: Brill, 1999. XV, 256 S., EUR 64,-
- *J. W. Watts. *Reading Law: The Rhetorical Shaping of the Pentateuch*. The Biblical Seminar. Sheffield: Academic Press, 1999. 192 S., US \$ 19,95

3. Umwelt, Archäologie, Geschichtsschreibung

Tomoo Ishida. *History and historical writing in ancient Israel: Studies in biblical historiography*. Studies in the history and culture of the ancient Near East, Bd. 16. Leiden: Brill, 1999. Ln., 219 S., EUR 58,-

Ishida veröffentlicht in diesem Band eine Auswahl von Aufsätzen aus den Jahren 1973–1993. Diese Aufsätze wurden zwar leicht überarbeitet, um neuerer Literatur Rechnung zu tragen, die wesentlichen Argumentationslinien der einzelnen Arbeiten sind aber gegenüber der Erstveröffentlichung unverändert geblieben.

In einer kurzen Einleitung zu diesem Aufsatzband skizziert Ishida seine Position. Grundsätzlich hält er an der These von einem Deuteronomistischen Geschichtswerk fest, weist aber auf eine Reihe von Punkten hin, die seiner Ansicht nach für das Verständnis historischer und historiographischer Texte von Bedeutung sind. So fordert er, einzelne historische Traditionen nicht isoliert, sondern in ihrer Position innerhalb des Gesamtwerkes zu untersuchen, um ihren Inhalt und ihre Intention zu erfassen. Er weist darauf hin, dass die deuteronomistische Redaktion des Geschichtswerkes erst in der letzten Stufe stattgefunden habe, die zugrunde liegenden Traditionen aber könnten wesentlich älter sein und seien zumeist historisch verlässlich. Er fordert die stärkere Beachtung religiöser und politischer Motive bei der Untersuchung von Geschichtsdarstellungen ein, denn Historiographie war im alten Vorderen Orient keine rein literarisch orientierte Tätigkeit.

In einem ersten Teil des Buches, unter dem Titel „Dynamism in History and Historiography“, behandelt er u. a. die Listen vorisraelitischer Nationen, die Bezeichnung *Schofet* für die Führer Israels in vormonarchischer Zeit, *Nagid* als Begriff für die Legitimation des Königs sowie den Begriff „Haus Ahabs“. Er untersucht hier detailreich und sorgfältig das Vorkommen, die Verwendung und auch den Bedeutungswandel dieser Textstücke und Begriffe innerhalb der Geschichte Israels und innerhalb des literarischen Rahmens des Deuteronomistischen Geschichtswerkes. Damit versucht er dann jeweils zu belegen, dass die historische Tradition, die einem Text oder Begriff zugrunde liegt, verlässlich ist.

Im zweiten Teil des Buches bietet er Aufsätze zum Thema der Thronfolgeer-

zählung aus historiographischer Perspektive. Die Themen der Aufsätze hier sind Salomos Nachfolge auf den Thron Davids, Nathans Prophetien, die Episode der Geburt Salomos und der Bericht von der Ermordung Abners. Ziel Ishidas ist es, die einzelnen Texte und Abschnitte in ihrem Gesamtzusammenhang der Thronfolgeerzählung zu sehen. Diese „Succession Narrative“ sieht er als in sich geschlossenes und durchstrukturiertes historiographisches Werk an. Aus dem Vergleich mit anderen Sukzessionsberichten des alten Vorderen Orients schließt er, dass es eine eigene Gattung gegeben hat, für die er die Bezeichnung „Royal Historical Writings of an Apologetic Nature“ (S. 107) findet. Ishida belegt und führt aus, dass in der Königsideologie des alten Vorderen Orients die Legitimität eines Königs durch die Herkunftslinie, durch göttliche Erwählung und die Kompetenz zur Herrschaft begründet ist. Diese Themen bestimmen dann auch seine Untersuchungen in den genannten Kapiteln. Er sieht die Thronfolgeerzählung als prosalomonisch an; sie wurde früh, zu Beginn der Regierungszeit Salomos, abgefasst, später folgten deuteronomistische Überarbeitungen. Die Thronfolgeerzählung dient der Legitimation der Herrschaft Salomos, sie beschreibt seine Überlegenheit gegenüber seinem Vorgänger David und rechtfertigt die Art und Weise, wie Salomo mit Adonija und Joab umging und zum König wurde. In den letzten zwei Kapiteln des Buches führt Ishida exemplarisch, detailliert und kritisch einen Vergleich zwischen dem biblischen Sukzessionsbericht und vergleichbaren altvorderorientalischen Texten durch.

Ishidas Ausführungen sind sorgfältig und kenntnisreich. Auch ältere Aufsätze sind noch lesenswert. Seine bereitwillige Abhängigkeit von der These eines Deuteronomistischen Geschichtswerkes, und einer Thronfolgeerzählung als selbstständiger literarischer Einheit darin, haben aber zur Folge, dass er in der Argumentationsführung und in den Ergebnissen seiner Untersuchungen festgelegt ist. Demzufolge ist ein zu benennender Mangel der Arbeit, dass in seinen Ausführungen zu Salomo die Kapitel 1. Kön. 3–11 keine Rolle spielen. Die neuere Forschung steht der These einer „Succession Narrative“ nicht mehr so kritiklos gegenüber. Positiv dagegen ist zu sagen, dass er sich nicht auf die Literarkritik und Fragen zum Werden des Textes beschränkt, sondern seine Untersuchungen auch auf die Analyse der Komposition des Textes und den Vergleich mit der historiographischen Literatur des alten Vorderen Orients gründet. Wenn sich Ishida in der Einleitung zu seinem Buch selbst als konservativ bezeichnet, kann dies, wie dargestellt, nur bedingt gelten. Das Buch ist demzufolge nicht unkritisch zu lesen, dann aber allemal mit Gewinn.

Jens Pracht

Thomas L. Thompson. *The Bible in History: How Writers Create a Past*. London: Pimlico, 2000. Kt., XX+412 S., £ 12,50/ca. DM 37,50

Thompson, der durch eine Reihe von Veröffentlichungen vor allem zur Frühgeschichte Israels hervorgetreten ist, äußert sich hier nicht nur zu Fragen der Historizität, sondern präsentiert vielmehr eine Art hermeneutischen Gesamtentwurf zum Alten Testament. Das Buch, bereits 1999 in einer Erstauflage bei Jonathan Cape erschienen, ist an eine weitere Leserschaft gerichtet und verzichtet demzufolge auf eine dokumentierte Auseinandersetzung mit der einschlägigen Sekundärliteratur, die Thompson aber selbstverständlich geläufig ist.

Die Studie gliedert sich in drei Teile, wobei der erste den literarischen Charakter der biblischen Geschichten und Traditionen hervorhebt und argumentiert, dass das Alte Testament keineswegs als Geschichtsbuch verstanden werden will. Im zweiten Teil legt Thompson dann auf der Grundlage archäologischer Funde und unter vollkommenem Verzicht auf textliche Evidenz (nicht nur das Alte Testament, sondern auch andere altvorderorientalische Quellen fallen diesem Ansatz zum Opfer) einen alternativen Entwurf zur Geschichte Israels und Palästinas vor. Der dritte Teil geht schließlich auf die soziale, geschichtliche, literarische und theologische Welt der alttestamentlichen Autoren ein, die Thompson in der hellenistischen und römischen Zeit ansiedelt.

Die Grundthese des Autors läuft darauf hinaus, dass die alttestamentliche Wissenschaft im Allgemeinen, und die biblische Archäologie im Besonderen, die Schriften des Alten Testaments grundsätzlich missverstanden haben. Nach Thompson können diese nämlich nicht zur Rekonstruktion der Geschichte Israels herangezogen werden, da sie keine historischen Berichte sind bzw. sein wollen. Als Produkte der hellenistischen und römischen Zeit spiegeln sie vielmehr das Weltbild einer jüdischen Sekte wider, die sich in und mit diesen Texten eine Vergangenheit „erschafft“. Und dabei gilt das eigentliche Interesse nicht dem Israel der Vergangenheit, sondern vielmehr dem gegenwärtigen Gottesvolk, dessen Existenz sie mit Hilfe von so genannten Ursprungsmythen zu erklären und rechtfertigen sucht. Auf fast allegorisch anmutende Art und Weise wird dabei in den Geschichten, Liedern und Gedichten der Philosophie der zwei Wege (vgl. besonders Ps. 1) Ausdruck verliehen. Ähnlich wie in den Schriften der Qumrangemeinschaft, die Thompson wiederholt zum Vergleich anführt, ist also die Hauptintention der alttestamentlichen Texte eine paränetische, da sie die Leserschaft dazu anleiten wollen, den Weg der Welt zu meiden und stattdessen den Weg Gottes zu beschreiten.

Laut Thompson haben wir es nicht nur bei den vorsintflutlichen und den Patriarchenerzählungen mit Mythen zu tun. Nein, auch beim Auszug Israels aus Ägypten, der Landnahme, der Periode der Richter, dem vereinten Königreich un-

ter Saul, David und Salomo und der sich daran anschließenden Zeit des getrennten Königreichs handelt es sich um Fiktionen. Auch das Exil hat es in der in den alttestamentlichen Schriften beschriebenen Form nie gegeben. Thompsons vornehmlich auf archäologischen Daten basierende alternative Rekonstruktion der israelitischen Geschichte kann hier nicht wiedergegeben werden, doch sei darauf hingewiesen, dass sie mit dem im Alten Testament Berichteten nichts gemeinsam hat.

Auch eine Auseinandersetzung mit Thompsons Thesen ist hier nicht möglich, doch sei betont, dass er z. B. mit seiner radikalen Spätdatierung eine Position vertritt, die nur wenige zu überzeugen vermag. Akzeptiert man sie jedoch nicht, dann wird man auch nicht zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Texte eine Zeit zum Thema haben, von der sie faktisch nichts zu berichten vermögen. Weitere Problemfelder sind mit dem Misstrauen gegenüber jeglicher textlicher Evidenz und der damit einhergehenden Monopolisierung der Archäologie sowie mit der Annahme gegeben, dass ein theologischer Ansatz, wie er nicht nur in den alttestamentlichen Texten sondern auch in anderen altvorderorientalischen Quellen zweifellos gegeben ist, ein Interesse an historischen Fakten grundsätzlich ausschließt.

Eine Stärke des Buches besteht darin, ganz konsequent den theologischen Anspruch des Alten Testaments hervorzuheben, was angesichts der in der Vergangenheit häufig vorherrschenden Konzentration auf historische Fragen durchaus zu begrüßen ist. Dies ändert jedoch nichts daran, dass das Buch wirklich nur denjenigen empfohlen werden kann, die ein gewisses Interesse an der Auseinandersetzung mit dem Ansatz der sogenannten Minimalisten mitbringen.

Karl Möller

Joachim Braun. *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas: Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*. OBO 164. Fribourg: Universitäts-Verlag; Göttingen: V&R, 1999. Hb., XII+388 S., DM 138,-

Der Untertitel des Buches spricht nur bescheiden von „Studien“. Dies hat insofern seine Berechtigung als uns eine Rekonstruktion der Klangwelt Israels und des gesamten Alten Vorderen Orients für immer verschlossen sein wird. Nur an drei Stellen im AT wird das Material von Musikinstrumenten genannt (Num. 10,2; 1. Kön. 10,12; 1. Chr. 15,19), nur einmal etwas zur Spielweise gesagt (1. Sam. 16,23). Deshalb wendet Braun sich den schriftlichen, archäologisch und vergleichenden ethnologischen Quellen zu. Dies geschieht allerdings so umfassend und kenntnisreich, dass die Bezeichnung „Studien“ untertrieben ist.

Seine Methodik legt er offen dar: Besonderes Schwergewicht kommt dem archäologisch-ikonographischen Befund zu, dem gegenüber dem biblischen sogar Priorität eingeräumt wird, was „im Verlauf der Arbeit zu Zweifeln an bzw. Wi-

derlegungen von tief verwurzelten Einstellungen der 'biblischen Musikgeschichtsschreibung'" geführt habe (S. X).

Auch wer den biblischen Befund höher als Braun einschätzt, wird großen Gewinn an dem Überblick S. 32–63 haben, wo die biblischen Instrumente aus AT und auch NT vorgestellt werden. So bedeutet das hebräische *nevel* und *kinnor* nicht Harfe sondern Leier (die 30 gefundenen Saiteninstrumente sind ausnahmslos Leiern), *chalil* meint wohl eher eine Oboe statt Flöte (in der Eisenzeit nur Doppelrohrinstrumente), *schofar* ein Widderhorn (und nicht Tuba oder Posaune), *tof* eine hölzerne Rahmentrommel mit einer (Widder-)Membran. Nach der neueren Forschung geben die Psalmüberschriften eher Informationen über die Aufführungspraxis als über die Instrumententypen.

Das relevante ikonographische Quellenmaterial wird auf den Seiten 225–350 in durchweg guter Qualität abgebildet und im historischen Überblick (S. 65–218) des Textteils besprochen. Der Verfasser geht hierbei in aller Breite durch die historischen Epochen: Beginnend mit der natufischen Kultur der Steinzeit ab 12000 v. Chr. (S. 65–75), über die Bronze- (S. 77–102), und Eisenzeit (S. 103–140) bis zur hellenistisch-römischen Zeit (bis 4. Jh. n. Chr.) (S. 145–218). Die nachexilische Zeit präsentiert sich nach biblischem Zeugnis als ein Höhepunkt der israelitischen Musikkultur (Chronik, Esra, Nehemia). Dies steht in ungewöhnlicher Diskrepanz zu einer 300jährigen totalen archäologischen Fundlücke. Exkursartig beschreibt Braun diesen Widerspruch unter dem Titel: „Das Geheimnis der Absenz: ein *Argumentum e silentio*? Ein Interludium anstelle des Kapitels 'Die babylonisch-persische Zeit (586–333 v. Chr.)'". Ebenso fehlen für die vorhellenistische Zeit archäologische Belege für die im AT häufig genannten Schofar-Hörner und Silbertrompeten, während das weit verbreitete Tritonshorn (aus dem Schneckengehäuse der *Charonia tritonis nodifera*) im AT nicht erwähnt wird. Es stammt aus philistäisch-phönizischer Kultur.

Eine umfangreiche Bibliographie (S. 343–376) und die Register (S. 377–388) runden das Werk ab. Eine typologische Tabelle führt auf einen Blick alle 400 archäologischen Funde nach Instrumentengruppe chronologisch auf (S. 220f). Hinzu kommen 200 Artefakte unbekannter Herkunft. Trotz mancher Fragezeichen, die an den Umgang mit dem AT zu setzen sind, legt Braun ein vorzügliches Nachschlagewerk vor, das nun wiederum zu einer Quelle für die weitere Forschung werden und vermutlich lange Standard sein wird. *Musica praeludium vitae aeternae*.

Walter Hilbrands

Ulrich Dahmen, Armin Lange, Hermann Lichtenberger (Hrsg.). *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000. Pb., 160 S., DM 48,-

Der Sammelband enthält die Beiträge eines Symposiums, das 1999 in Tübingen stattfand. Vor allem muss der Aufsatz von Emanuel Tov, „Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda – Eine neue Synthese“ (S. 1–34), hervorgehoben werden. Er ist zwar nur eine leicht überarbeitete Übersetzung eines bereits 1998 auf Englisch erschienen Artikels, doch derjenige, der Tavs unentbehrliches Standardwerk *Der Text der Hebräischen Bibel* (Stuttgart 1997) kennt, findet darin eine gute Zusammenfassung der Ergebnisse mit weitergehenden Gedanken zu einzelnen Themenbereichen (z. B. über Fragmente in paleohebräischer Schrift), Literaturhinweisen und nützlichen Details (z. B. über einzelne Fragmente). Von den übrigen Beiträgen seien Heinz-Josef Fabry, „Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literargeschichte?“ über Dtn. 27 und Jos. 8,30–35 (S. 35–52), Arie van der Kooij, „Textual Witnesses to the Hebrew Bible and the History of Reception: The Case of Habakkuk 1:11–12“ (S. 91–108) und Ulrich Dahmen, „Psalmtext und Psalmsammlung: Eine Auseinandersetzung mit P. W. Flint“ (S. 109–126) gesondert genannt. Auch wenn man Fabrys literarkritischer Analyse von Dtn 27 nicht folgt, ist der Aufsatz interessant, weil Fabry u. a. auf die schon bekannte Bedeutung textkritischer Befunde für Fragen über die Entstehung der heutigen Form von alttestamentlichen Büchern hinweist, am Ende die in letzter Zeit intensiv diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Text- und Literarkritik erneut aufwirft und sich für eine Synthese ausspricht. Van der Kooij zeigt den Nutzen von kontextuellen Interpretationen von Textzeugen wie dem *Pescher* 1QpHab und den alten Übersetzungen für die Rekonstruktion der jeweiligen Textvorlage und Dahmen stellt dar, dass es keinen Nachweis für vom masoretischen Text abweichende Psalter-Editionen in qumranischer Zeit gebe. Ferner finden sich die folgenden zwei Aufsätze in dem Band: Odil Hannes Steck, „Bemerkungen zur Abschnittgliederung in den Jesaja-Handschriften aus der Wüste Juda: Ein Vergleich auf der Grundlage von 1QIsa^a“ (S. 53–90); Rolf Schäfer, „Der Masoretische Text der Klagelieder und die Handschriften 3QLam, 4QLam und 5QLam^{a,b} aus Qumran“ (S. 127–147). Die nicht immer leicht lesbaren Aufsätze sind nicht als Einstiegslektüre gedacht und darum als solche durchaus nicht geeignet (dies gilt auch für den Artikel von Tov). Doch führen sie auch einem Leser ohne eigentliches Interesse für die speziellen Themen die herausragende Bedeutung der Textfunde von Qumran sowohl für die alttestamentliche Textkritik als auch für die Einleitungswissenschaft deutlich vor Augen.

Michael Malessa

Weitere Literatur:

William W. Hallo; K. L. Younger, Jr. (Hrsg.). *The Context of Scripture. Bd. 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2000. XXVIII, 440 S., EUR 91,-

*Eugene H. Merrill. *Die Geschichte Israels: Ein Königreich von Priestern*. Hg. v. Helmuth Pehlke. Holzgerlingen: Hänssler, 2001. 800 S., DM 69,95

4. Theologie

Horst Dietrich Preuß. *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bände. Stuttgart: Kohlhammer, 1991; 1992. Pb., VIII+340; VIII+372 S., DM 36,- und 39,-

Preuß (1927–1993) begann nach zehn Jahren des pastoralen Dienstes seine akademische Karriere in Celle (1963–1971), war dann einige Jahre in Göttingen, wo er 1969 habilitiert wurde, um 1973 an die Augustana-Hochschule Neuendettelsau zu wechseln.

Eine bekannte Stärke von Preuß ist seine Kenntnis der Literatur, die sich auch in seinen Forschungsüberblicken niederschlägt (EdF 164, WdF 480 u. a.). Die beiden Bände seiner Theologie enthalten über 4000 Anmerkungen. Durchschnittlich werden auf jeder Seite 10–20 biblische Belege angeführt, so dass seine Theologie enzyklopädischen Charakter trägt. Die *vox ipsissima* von Preuß ist oft allerdings nur schwer auszumachen, da kompilatorisch neuere Monografien exzerpiert werden und sich ein Wortstudium an das andere reiht (z. B. § 2 u. 3 u. I, S. 278ff.). Eine weitere Schwäche ist, dass nahezu ausschließlich deutschsprachige Literatur angeführt wird. So tut es nicht Wunder, dass Preuß ganz und gar auf den Ergebnissen der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Methode aufbaut.

Die Aufteilung in zwei Bände ist nicht nur dem Umfang zu verdanken, sondern hat auch inhaltliche Gründe: Bd. I beschreibt „JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln“, Bd. II „Israels Weg mit JHWH“. Der Titel des ersten Bandes stelle zugleich die Mitte des AT dar. Nach einer ausführlichen Darstellung der Erwählung im AT (S. 31–157) handelt der zweite Hauptteil über Gott, über seine Namen, seine Manifestationen, seine Eigenschaften, seine Welt und seine Schöpfung usw. (S. 158–302). Band 2 fährt fort mit „Die Auswirkung und das Weiterdenken der Urewählung“ (S. 1–104), dem sich Fragen von Ethik und Ethos anschließen: „Folgen und Folgerungen der geschichtlich erfahrenen Erwählung“ (S. 105–327). Schon am Aufbau ist erkennbar, dass Preuß ganz in der Tradition der Theologien von Eichrodt und von Rad steht.

Sein Ansatz ist systematisch, wenngleich er bemüht ist, nicht die klassischen

Begriffe und Kategorien zu übernehmen, sondern eine Systematik zu erheben, die dem AT selbst zu Grunde liegt. Deshalb beginnt er mit der *Erwählung*. Allerdings erscheint diese Vorstellung im 2. Bd. nur an wenigen Einzelstellen, wodurch die propagierte „Mitte“ künstlich erscheint. In der sog. Priesterschrift, Hesekiel und der Weisheitsliteratur begegnet der Erwählungsgedanke gar nicht. Dafür wird dem Deuteronomium und „Deuterocesaja“ ein hoher Stellenwert beigemessen (über die Preuß Forschungsbände in EdF geschrieben hat). Ich zitiere aus Albertz' Religionsgeschichte, S. 36: „Wenn H. D. Preuß, a. a. O., 23, angesichts dieser Forschungslage formuliert, daß ‚das AT letztlich doch wohl eine Mitte hat‘, dann klingt das eher wie eine Beschwörung“.

Preuß' starke Relativierung der biblischen Weisheit (vgl. seine *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 1987) gründet zum einen in der Verwandtschaft mit der altorientalischen Weisheit, wodurch sich eine Distanz zur biblischen „Mitte“ ergebe. Hiob und Prediger belegen, dass der Jahweglaube in eine Krise geraten sei. „So wird man gegenüber Versuchen, der atl. Weisheitsliteratur ihren Wert für das atl. Zeugnis von Offenbarung Gottes zu sichern, skeptisch zu sein haben.“ (I, S. 238). Zum anderen steht der sog. Tun-Ergehen-Zusammenhang der optimistischen Weisheit der lutherischen Rechtfertigungslehre diametral gegenüber: „Im Neuen Testament hingegen wurde die grundsätzliche Kritik durch Luk. 13,2 und Joh. 9,2 sowie durch die Annahme gerade des Sünders durch Gott aufgenommen und weitergeführt.“ (I, S. 213). Demgegenüber sieht Preuß die Apokalyptik im Gegensatz zu Gunkel (Religionsgeschichte), Mowinkel (Kultus) und von Rad (Weisheit) im Jahweglauben selbst verwurzelt.

Im Hinblick auf die Biblische Theologie sollte man nicht zuviel erwarten. Die Register führen nur jeweils gut 20 Verweise auf das NT auf. Werden Verse daraus zitiert, geschieht dies meist in der Form von *dicta probantia*, die die Kontinuität der Testamente beweisen sollen. Aber ob in Jes. 1,5f. bereits „das Gottesvolk als ein ‚Leib‘ mit Gliedern verstanden“ wird, ist eher zweifelhaft. Oder: Gott „nimmt auch schon im AT Menschengestalt an (Phil 2,7)“ (I, S. 283). Das AT endet im negativen Sinn offen, da keine letzten Antworten geliefert werden, z. B. was denn mit den Völkern geschehen wird (II, S. 326f).

Für einen günstigen Preis hat man sich mit Preuß eine Art Kompendium erworben, das alle wichtige neuere deutschsprachige Literatur verarbeitet. Neue Wege außerhalb des kritischen Konsens werden freilich nicht beschritten.

Walter Hilbrands

Weitere Literatur:

John W. Cooper. *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and*

- the Monism–Dualism Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. 241 S., ca. DM 55,-
- Donald E. Gowan. *Eschatology in the Old Testament*. 2. Aufl. Edinburgh: T&T Clark, 2000. 176 S., US \$ 24,95
- *Rolf Rendtorff. *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen–Vluyn: Neukirchener, 2000. Ca. 200 S., DM 49,80
- *Rolf Rendtorff. *Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung*. Neukirchen: Neukirchener, 1999. 406 S., DM 58,-
- Martin Rösel. *Adonaj. Warum Gott „Herr“ genannt wird*. FAT 29. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. 257 S., DM 148,-
- Rudolf Smend. *Altes Testament christlich gepredigt*. DAW 86. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 160 S., DM 26,-
- **Die Würde des Menschen*. JBTh 15. Neukirchen: Neukirchener, 2001. Ca. 260 S., DM 68,-

5. Religionspädagogik

Horst Klaus Berg. *Altes Testament unterrichten: Neunundzwanzig Unterrichtsentwürfe*. Handbuch des biblischen Unterrichts, Bd. 3. München: Kösel; Stuttgart: Calwer, 1999. Kt., 392 S., DM 49,80

In diesem praxisorientierten Buch für (angehende) Lehrerinnen und Lehrer versucht Berg anhand von neunundzwanzig Unterrichtsentwürfen für verschiedene Altersstufen von der Primarstufe bis zur 10. Klasse das Alte Testament jungen Leuten nahe zu bringen. Dabei hat er elf Schwerpunktthemen gewählt (Schöpfung, Urgeschichte, Vätergeschichte, Freiheit und das Land, die Tora, Rut, Könige, Propheten, das Babylonische Exil, Psalmen und Hiob), die sich größtenteils in den Rahmenrichtlinien der meisten Bundesländer wiederfinden. Die einzelnen Themen werden zunächst durch knapp gehaltene theologische und didaktische Erwägungen aufbereitet, welche durch genannte weiterführende Literatur vertieft werden können. Für einen voll beschäftigten Lehrer mögen dabei die wenigen Literaturhinweise genügen.

Den didaktischen Erwägungen schließen sich mindestens zwei Unterrichtsvorschläge für verschiedene Klassenstufen und das Material dazu an. Dieses ist sehr vielfältig und enthält z. B. Texte, Gedichte, Bilder, Lieder oder Karikaturen. Die Unterrichtsvorschläge sind so offen gehalten, dass sie als Anregung zu verstehen sind, die noch weiter ausgearbeitet und der jeweiligen Klassensituation angepasst werden müssen. Jedem Vorschlag liegt mindestens eines der dreizehn im Anhang

skizzierten hermeneutischen Konzepte zugrunde (historisch-kritisch, existentialistisch, linguistisch, tiefenpsychologisch, interaktional, ursprungsgeschichtlich, materialistisch, feministisch, lateinamerikanisch, intertextuell, wirkungsgeschichtlich, verfremdend, jüdisch). Berg führt die benutzte(n) Konzeption(en) zu Beginn des eigentlichen Unterrichtsvorschlags jeweils an. Die Schülerinnen und Schüler sollen durch die verschiedenen Zugänge zu den alttestamentlichen Texten erfahrungsorientiert an diese herangeführt werden.

Nach den elf ausgearbeiteten Schwerpunktthemen folgt ein Anhang, der zunächst einen Überblick über die Geschichte Israels, wie sie dem heutigen kritischen Forschungsstand entspricht, gibt. Den einzelnen geschichtlichen Epochen ordnet er die Verfassung der jeweiligen biblischen Bücher zu. In einem zweiten Abschnitt werden steckbriefartig die bereits genannten dreizehn verschiedenen Auslegungsmethoden charakterisiert und jedem Steckbrief die Unterrichtsentwürfe zugeordnet, die nach jenem Auslegungsverfahren ausgearbeitet worden sind. Der letzte Abschnitt im Anhang befasst sich in einem kurzen Abriss mit didaktischen Überlegungen und einigen Anstößen zur abwechslungsreichen methodischen Umsetzung beim Unterrichten von biblischen Texten.

Die Stärken dieses Buches liegen einmal in der großen Transparenz von Bergs Arbeitsweise und in der kompakten, verständlichen Darstellung der einzelnen Themenbereiche. Durch sein vielfältiges Arbeitsmaterial und die verschiedenen hermeneutischen Ansätze bietet dieses Buch eine große Abwechslung im Unterrichten der verschiedenen Texte in ihren Epochen. Wer den Ergebnissen der Theologie und modernen, religionspädagogischen Ansätzen aufgeschlossen gegenübertritt, findet einen Fundus an vorbedachten Unterrichtsbeispielen. Leider findet sich keine Differenzierung für die unterschiedlichen Schulformen und so erscheinen die Vorschläge zumindest für Haupt- und Realschulklassen oft ungeeignet. Auch manches Material und das Einführen bestimmter hermeneutischer Ansätze ist für die gedachte Klassenstufe vor allem im Grundschul- und Unterstufenbereich oft nicht altersgemäß. Es findet sich ebenfalls keine Reflexion darüber, ob in allen Teilen der Bundesrepublik – besonders in den fünf neuen Bundesländern – so unterrichtet werden kann, weil die Ausgangssituation in diesen Bundesländern eine völlig andere ist. Dem Lehrenden bleibt so die wichtige und schwierige Aufgabe, die Vorschläge auf die jeweilige Situation der Klasse und Schule umzuarbeiten.

Sabine Schröder

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Samuel Byrskog. *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. WUNT I, Bd. 123. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Gb., 386 S., DM 178,-

Der schwedische Neutestamentler Samuel Byrskog (Jahrgang 1957), seit 1996 Associate Professor an der Universität Göteborg, hat sein zweites Buch der Rolle von mündlicher Tradition und Augenzeugenberichten im frühesten Christentum gewidmet. Mit dieser Thematik knüpft er an die Arbeiten seines Lehrers Birger Gerhardsson an, der in seiner Studie *Memory and Manuscript* (1964) die Entstehung der neutestamentlichen Evangelien auf dem Hintergrund der mündlichen Überlieferungspraxis der Rabbinen erklärt hatte. B. entfaltet in seiner Studie den Grundgedanken, dass sich die zuverlässige Überlieferung und die theologische Interpretation von Augenzeugenberichten über das Leben Jesu keineswegs gegenseitig ausschließen, sondern im Gegenteil unlöslich miteinander verschmolzen sind.

In einem forschungsgeschichtlichen Überblick (Kap. 1: S. 18–47) arbeitet B. heraus, dass die antike Geschichtsschreibung kaum mit schriftlichen Quellen arbeitete, während in der modernen Historiographie mündliche Quellen so gut wie keine Rolle spielen. Eine Ausnahme stellt das Konzept der *oral history* dar. Der Relevanz dieses Ansatzes für die Evangelienforschung ist B.s Untersuchung gewidmet, da die mündliche Überlieferung in der neutestamentlichen Wissenschaft nach wie vor keine ausreichende Berücksichtigung gefunden habe. So weist B. zunächst nach, dass Augenzeugenberichte nicht nur in der antiken Geschichtsschreibung, sondern auch für die neutestamentlichen Evangelien eine (wenn nicht die) entscheidende Quelle waren (Kap. 2: S. 48–91). Die Augenzeugenberichte über das Leben Jesu wurden mündlich überliefert; schriftliche Texte hätten vor allem als Gedächtnisstütze innerhalb eines überwiegend mündlichen Traditionsprozesses gedient (Kap. 3: S. 92–144). Allerdings wurden die Zeugnisse der Autopten im Zuge der Überlieferung von diesen selbst und von ihren späteren Trägern in interpretierter Form weitergegeben (Kap. 4: S. 145–198). Alle an der mündlichen Weitergabe Beteiligten hätten den Überlieferungsstoff standortgebunden und aus der Perspektive ihrer eigenen Zeit geprägt. Bereits die von den Augenzeugen selbst geformten Berichte seien nicht objektiv gewesen, da die Autopten nicht als neutrale Beobachter, sondern aus ihrer subjektiven Sicht als Beteiligte berichteten. Subjektive Interessen spielten auch eine Rolle, als die mündlichen Überlieferungsstücke in die schriftlichen Erzählungen einfließen (Kap. 5: S. 199–253). Dabei habe die Beru-

fung auf die Augenzeugen zur Legitimation theologischer Aussagen gedient. Durch ihre Interpretation der Augenzeugenüberlieferung deuteten die urchristlichen Historiker ihre eigene Gegenwart (Kap. 6: S. 254–199). Überliefert wurde, was im Blick auf aktuelle theologische Fragestellungen als relevant betrachtet wurde. B. erinnert immer wieder daran, dass die urchristlichen Geschichtsbücher zu einem wesentlichen Teil auf mündlich überlieferten Augenzeugenberichten basieren. Dass diese Überlieferungen einer theologischen Interpretation unterworfen waren, schließt jedoch in seinen Augen die historische Zuverlässigkeit des Traditionsprozesses nicht aus. Daher dürften die Evangelien weder als Kerygma ohne historischen Gehalt, noch als historische Fakten ohne kerygmatische Intention gelesen werden.

Eine kurze Bemerkung in eigener Sache will ich allerdings nicht unterdrücken, nachdem ich dem von B. behandelten Thema einen längeren Abschnitt meiner Dissertation gewidmet hatte (1993: *Lukas als Historiker*, S. 40–102). Darin war ich u. a. der These des Altertumswissenschaftlers A. J. Woodman (1988: *Rhetoric in Classical Historiography*) entgegengetreten, in der Antike habe man nicht zwischen Geschichtsschreibung und Dichtung unterschieden. Darin pflichtet mir B. bei. Zugleich schreibt er mir jedoch die Ansicht zu, antike Historiker hätten reine Fakten ohne jede poetische oder rhetorische Färbung präsentieren wollen. Er selbst entscheidet sich daher für einen Mittelweg zwischen den von Woodman und mir vertretenen Extrempositionen (S. 185). Dieses Versehen könnte daher rühren, dass B. meine Argumentation nur selektiv zitiert hat. Ich hatte nämlich im Gegenteil ausführlich zu zeigen versucht, dass antike Historiker wie Polybios und Lucian eine poetische und rhetorische Gestaltung des historischen Stoffes als zulässig und sogar wünschenswert betrachteten, sofern dadurch der historische Wahrheitsgehalt des Berichts nicht beeinträchtigt wurde (S. 44–64). Zur Begründung dieser Behauptung finden sich an der genannten Stelle zahlreiche Zitate antiker Geschichtsschreiber und –theoretiker.

Wie dem auch sei. Mit seiner Studie leistet B. einen wesentlichen Beitrag zu einem immer noch vernachlässigten Faktor der Evangelienentstehung. Dies gilt auch, wenn man mit dem etwa zeitgleich erschienenen Buch von Alan Millard (2000: *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton*) die Rolle früher schriftlicher Aufzeichnung für die Evangelienentstehung höher einstuft als B. und Gerhardsson. Denn sowohl im Blick auf die Bedeutung der Augenzeugen als auch auf die historische Zuverlässigkeit der (mündlichen und/oder schriftlichen) Überlieferung sind sich die beiden Forscher gegen die formgeschichtliche Schule einig.

Armin D. Baum

2. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Hae-Kyung Chang. *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung: Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19–22*. BWM, Bd 7. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Kt., 398 S., DM 58,-

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation, die an der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen angenommen wurde. Die beigelegte Korrekturliste muss wohl entschuldigt werden, erfahren wir doch auf dem Buchrücken, dass der Autor aus Südkorea stammt. Vollständig ist die Liste nicht. Weitere Fehler sind vorhanden. U. a. auf S. 6: statt „dieser Werk“ muss es „dieses Werke“ heißen und auf S. 91 erscheint zweimal ἀπεκδέχεται statt ἀπεκδέχεται.

Inhaltlich geht es Chang (C.) darum, entgegen der gängigen Literatur nachzuweisen, dass Paulus den theol. dichten Abschnitt aus Röm 8,19–22 nicht aus dem frühjüdisch apokalyptischen Umfeld speist, sondern vielmehr auf den atl. Wurzelboden gründet. Nach einleitenden Ausführungen über die Vorgehensweise der Arbeit reiht sich die Darstellung der Forschungsgeschichte mit einem kritischen Dialog an (S. 1–45). Als notwendige Vorarbeit präsentiert C. die „Frage des paulinischen Schriftgebrauches im Römerbrief“ (S. 46–70), um sich dann dem ersten Hauptteil mit der Exegese von Röm 8,19–22 zu widmen (S. 71–176). Der Umfang des zweiten Hauptteils lässt unschwer erkennen, dass C. dem atl. Hintergrund gründlich nachgeht (S. 177–351). Überhaupt zeigen die über 1400 Anmerkungen mit nahezu 160 lexikalischen Artikeln die tiefeschürfende Arbeit am Text sowie die fleißige Diskussion mit den Kommentaren. Dem Fazit (S. 352–364) folgt ein Anhang, der parallele Ausdrücke bei Paulus und im AT aufführt (S. 365–372). Drei Exkurse sind eingeschoben: „Paulus im Verhältnis zu Jesaja“ und „Paulus im Verhältnis zu den Psalmen“ (S. 68–70), sowie der interessante Artikel „der vorpaulinischen hebraisierenden LXX-Rezensionen“ (S. 195–205). Das Buch schließt mit einer Bibliographie. Leider fehlen jegliche Register. So muss auf den schnellen Zugriff der wertvollen exegetischen Einzelaussagen verzichtet werden. Da es für die Veröffentlichung der Dissertation zu keiner Überarbeitung kam, wird sich das Lesepublikum wohl auf die beschränken, die der griechischen Sprache mächtig sind. Schöpfungstheologische und eschatologische Überlegungen sind zwar innerhalb der Exegese zu finden, wären aber zum Schluss der Untersuchung in einer systematischen Aufbereitung zur weiterführenden Anwendung hilfreich gewesen.

Zu Beginn führt C. in einem gedrängten Überblick die neueren Vertreter (u.a. O. Michel, E. Käsemann) auf, die davon ausgehen, Paulus habe in Röm 8,19ff Apokalyptisches übernommen (S. 5–11). Die Fragwürdigkeit dieser Annahme wird in einem minutiösen Vergleich zwischen den apokalyptischen Quellen und Röm 8,19ff mit Sachkenntnis vorgeführt. Das Ergebnis der Untersuchung ist eindeutig: Kein einziger Textblock lässt sich finden, der mit dem zu untersuchenden bibl.

Abschnitt übereinstimmen würde (S. 41).

Da C. in seiner Arbeit immer wieder relevante Fragen zum Verständnis des Textes aufwirft, nimmt er den an der Exegese interessierten Leser mit in seine Überlegungen hinein. Mit großer Sorgfalt, im Arbeiten am Detail, werden jegliche exegetischen Steine umgedreht. So untersucht C. u.a. die Bedeutung von *κτίσις* zuerst in seinem ntl. Vorkommen, um dann dem breiten Bedeutungsspektrum im paulinischen Gebrauch nachzugehen (S. 85–89). Schließlich bestimmt er den Begriff konkret in Röm 8,19 weder als gläubige und ungläubige Menschheit noch als Engel und Dämonen, sondern einzig als „außermenschliche, vernunftlose Schöpfung.“ (kursiv C., S. 90). Eben diese Schöpfung ist den Glaubenden „als mit-leidende, mit-wartende und mit-zu-verherrlichende Heilspartnerin zur Seite“ gestellt (S. 90). Zugleich ist sie den Christen aber auch entgegengesetzt. Die anderen Wortwendungen in diesem Vers sind mit dem Substantiv *ἀποκαταδοκία* und Verb *ἀπεκδέχεται* aufeinander bezogen. C. sieht darin eine wohlüberlegte tautologische Ausdrucksweise von Paulus, um die „Stärke der Erwartung“ zu betonen (S. 93). Am Schluss dieser Untersuchung wendet der Verfasser die beiden Wörter auf die außermenschliche Schöpfung an und bemerkt, dass damit „bereits das Ausdrucksmittel der Personifikation des Anthropomorphismus gebraucht wird“; eine Beobachtung die im übrigen für den ganzen Abschnitt gilt (kursiv C., S. 100).

Nach dem Durchgang aller wichtigen Leitworte in Röm 8,19–22 wendet sich C. der begriffsgeschichtlichen Verbindung zwischen dem paulinischen Gebrauch und dem AT (MT, LXX und ihrer Rezeptionen) zu. Dazu nur soviel: Neben den oft zitierten Genesisaussagen, die in der ntl. Exegese hinter Röm 8,19ff vermutet werden, kann C. kompetent ihre abgeschwächte Stellung nachweisen (S. 206–228). Vielmehr sieht er die Aufnahme der Psalmen (73,18; 103,24) etwa für den *κτίσις*-Gebrauch (S. 178–189) und maßgeblich Hos 4,1–3. Letztere Stelle enthält zum einen die Vorstellung aus Röm 8,22, dass „die ganze außermenschliche Schöpfung zusammen mit den Menschen seufzt“ und andererseits ihr Unheilszustand „zeitlich befristet und auf die kommende Heilszeit hin offen ist“ (kursiv C., S. 343). Als überragend kann C. jedoch die Verbindungen zum Jesajabuch (u.a. 2,2–4; 4,2; 25,6–8; 28,5; 35,1–2; 45,22–23; 66,7–8) nachweisen, die die „Vorstellung von einer Teilhabe der außermenschlichen Schöpfung an der Befreiung und Verherrlichung der eschatologischen Heilsgemeinde“ enthalten (S. 43).

Manfred Baumert

André Heinze. *Taufe und Gemeinde: Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe.* Wuppertal; Kassel: Oncken, 2000. Kt., 144 S., DM 13,90

Die um Allgemeinverständlichkeit bemühte Untersuchung des baptistischen Au-

tors ist in drei Teile gegliedert: „Die Taufe im Neuen Testament“ (S. 11–93), „Die Entwicklung der christlichen Taufe in der Geschichte der Kirche“ (S. 94–122) und „Die Taufe, der Christ und die Gemeinde“ (S. 123–141). In erfreulicher Klarheit stellt H. „die Taufe als selbstverständliche Praxis der ersten Christen“ dar, auch wird ihre herausragende Bedeutung in der Kirchengeschichte sowie in der heutigen Gemeindepraxis plausibel gemacht. Ein direkter Zusammenhang zwischen der Taufe in Qumran und der Johannestaufe sowie zwischen der Proselytentaufe und der christlichen Taufe ist nach H. nicht nachweisbar (S. 29ff.). Hinsichtlich des neutestamentlichen Befundes betont er den grundsätzlichen „Zusammenhang zwischen Gläubigwerden und Getauftwerden“ sowie „auch die Reihenfolge, dass nur der getauft wird, der zuvor begonnen hat, an Jesus zu glauben.“(S. 13)

In merkwürdiger Spannung dazu steht jedoch eine Behauptung H.s zu Röm 6,3f., die sich durch das ganze Buch zieht: „Das Untertauchen ins Wasser hinein bedeutet tatsächlich ein Sterben.“ (S. 40, vgl. 46. 81 u.ö.) Paulus spricht dagegen nur davon, dass der Täufling in der Taufe mit Christus begraben wird, was das Gestorbensein bereits voraussetzt. Wer hier nicht genau auf den Wortlaut achtet, wird der Lehre einer Taufwiedergeburt kaum entgehen können. Einer solchen entspricht es, wenn H. zu Tit 3,5–7 schreibt: „In der Taufe schenkt also der Heilige Geist eine schöpferische Wiedergeburt und eine grundlegende Erneuerung.“ (S. 79) Wenn H. später (S. 130) zur Vorsicht mahnt, im Zusammenhang der Taufe von Wiedergeburt zu sprechen, widerspricht er sich. Der Betonung, dass Gott in der Taufe handelt, ist durchaus zuzustimmen, die Texte verbieten ein rein symbolisches Taufverständnis. Der Akt der Taufe darf als solcher jedoch keinesfalls aus seinem Zusammenhang mit dem anfänglichen Glauben herausgelöst werden. Wo dies dennoch geschieht, wird der Anschein einer „fast magischen Handlung“ unvermeidlich, H. merkt dies und grenzt sich davon ab. (S. 79) Nach H. wird dem Glaubenden in der Taufe „das Angebot einer grundsätzlichen Lebensveränderung“ gemacht. (S. 73) Jedoch sind der anfängliche Glaube und die darauffolgende Taufe nicht zwei Ereignisse, die je für sich eine völlige Veränderung bedeuten. Vielmehr muss die geistgewirkte Veränderung dem gesamten Prozess des Christwerdens zugeschrieben werden, innerhalb dessen die Taufe eine wichtige, aber nicht die einzige Station darstellt. Dem entspricht erfreulicherweise H.s Beschreibung des Christwerdens in einem Dreischritt: 1. „die Anrede Gottes durch die Predigt des Evangeliums“, 2. „die glaubende Annahme dieser Botschaft durch den Menschen, den der Heilige Geist hierfür öffnet“, 3. die Taufe als Bekenntnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott (S. 125, 128). U.a. in seinen Ausführungen zu Hebr 6,1–6 sieht H. mit Recht die Buße als Ort des entscheidenden Wechsels des Menschen „ins Licht“. (S. 85) Das Sterben des „alten“ Menschen ereignet sich m. E. tatsächlich bereits vor der Taufe da, wo es durch das Wirken des Heiligen Geistes zur willentlichen Anerkennung der Christusherrschaft kommt. Der so erneuerte Mensch begehrt danach, dass dieses Handeln Gottes auch sogleich

seine Verleiblichung in der Taufe erfährt: der Gestorbene wird öffentlich mit dem Grab des toten Christus verbunden, seines Mitlebens mit dem Auferstandenen vergewissert und so in die sichtbare Gemeinschaft all derer integriert, die zum Leib Christi gehören. Empfängt der anfängliche Glaube die Taufe, dann „überwindet die Taufe jeden Glaubensindividualismus“, wie H. richtig feststellt. (S. 66)

In seinem kurzen Überblick über die Tauflehre einiger Freikirchen meint H., in den Freien evangelischen Gemeinden könne „auch die Kindertaufe als gültige Taufe anerkannt werden“. (S. 121) Dies mag zwar vereinzelt der Fall sein; vorherrschend dürfte jedoch eine Haltung sein, die ausschließlich die Glaubenstaufe anerkennt, zugleich aber die Gewissensentscheidung desjenigen respektiert, der seine eigene Säuglingstaufe als gültige Taufe ansieht.

Fazit: Das positive Anliegen H.s, den Leser das Geschenk der biblischen Taufe (wieder-) entdecken zu lassen, kommt durchaus zum Tragen. Beeinträchtigt wird es jedoch dadurch, dass der Leser z.T. unzutreffende und widersprüchliche Auskunft darüber erhält, was in der Taufe geschieht.

Johannes Demandt

Cornelia Mack; Friedhilde Stricker (Hrsg.). *Begabt und Beauftragt: Frausein nach biblischen Vorbildern*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Kt., 500 S., DM 39,95

Die Frage nach der Rolle der Frau in der Gemeinde begleitet die christliche Kirche seit ihren Anfängen. Dabei wird immer wieder reduktionistisch auf der Grundlage weniger, von ihrem Kontext isolierter Bibelstellen versucht, eine wie auch immer geartete hierarchische Gemeindeordnung zu erstellen, in der Frauen eine eingeschränkte Rolle zugewiesen wird. Das vorliegende Buch, verfasst von 29 Autorinnen und Autoren aus Landeskirche, Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen, überwiegend Theologinnen und Theologen, geht bewusst einen anderen Weg. Es spannt einen großen Bogen von der Schöpfung über den Sündenfall mit seinen zerstörerischen Konsequenzen auch für die Geschlechterbeziehung bis hin zur Erlösung in Jesus Christus und dem Horizont eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Eingerahmt werden die exegetischen Aufsätze von einem Beitrag zur Rolle der Frauen in der Bibelübersetzung zu Beginn des Buches und zwei Artikeln zu Kirchen- und Missionsgeschichte zum Abschluss. Dieser Abschluss fügt sich in den gesamten Duktus des Buches, während der Eröffnungsaufsatz inhaltlich irgendwie isoliert stehen bleibt. Die Beiträge sind in einem leicht lesbaren Stil verfasst, ohne jedoch inhaltlich flach zu werden. Natürlich besteht die Problematik, dass die Person der Tabita in wenigen Seiten mehr oder weniger erschöpfend abzuhandeln ist, während die Auslegung von 1. Korinther 11,2–16 oder Epheser 5,21–33 auf 15

respektive 8 Seiten notwendigerweise nicht umfassend geschehen kann. Darin liegt wohl auch eine Schwäche der Anlage des Buches: Eine große Vielfalt (38 Beiträge plus Vor- und Nachwort auf knapp 500 Seiten) schränkt den möglichen Tiefgang der Darstellung ein. Dabei haben die Herausgeber und der Verlag eine hervorragende Arbeit der Abstimmung der einzelnen Aufsätze aufeinander geleistet, dem Rezensenten ist nur ein einziger Fauxpas aufgefallen, wo es mit einem Verweis auf einen anderen Beitrag Probleme gab. Auch ansonsten ist dem Verlag für die Herausgabe dieses Buches zu danken, der Druck ist leserlich, die Gestaltung sehr ansprechend – nur die Endnoten sind für den an Anmerkungen interessierten Leser etwas lästig.

Bei so vielen einzelnen Aufsätzen ist es immer gefährlich, einzelne ob ihrer Qualität hervorzuheben, ohne anderen Unrecht zu tun. Es soll aber trotzdem gewagt und auf zwei Beiträge hingewiesen werden, ohne damit etwas über andere sagen zu wollen. Besondere Beachtung verdient m. E. der Aufsatz von Siegfried Ketting: „Der dritte Weg – die Worte von Jesus zu Ehe und Ehelosigkeit (Mt 19,3–12)“ Sein Verweis auf das Reich Gottes als perspektivische Mitte gilt nicht nur in der von ihm verhandelten Frage, sondern sollte wegweisend sein für all unser theologisches und pastorales Handeln in dieser Welt. Diese Perspektive wird in ganz anderer Weise sichtbar in dem Beitrag von Peter Zimmerling „Starke fromme Frauen – der Pietismus als Vorkämpfer für die Rechte der Frau“. Dabei erscheint der Titel des Beitrags dem Rezensenten der schwächste Teil des Aufsatzes zu sein – der Pietismus hat sich nicht, auch nicht nach den dargestellten Quellen, als „Kämpfer“ für Frauenrechte verstanden, auch wenn seine Vertreter sehr aktiv dafür eintraten, Frauen und Männer zu aktiven Mitarbeitern in allen Diensten der Gemeinde zu machen. Peter Zimmerling beendet seinen Aufsatz mit Folgerungen für heute, die wiederum die Zielperspektive klar machen – das Evangelium weitersagen. Darum, d.h. um das Evangelium und seine Ausbreitung, geht es letztlich auch in dieser Frage. Und darin sind sich interessanterweise auch die Herausgeber dieses Buches und die Herausgeber eines anderen, in vielem eine gegensätzliche Position vertretenden Werkes, eins. Sowohl Robert W. Yarborough (in: *Frauen in der Kirche: 1. Timotheus 2,9–15 kritisch untersucht*. Andreas J. Köstenberger, Thomas R. Schreiner, H. Scott Baldwin, Hrsg. Gießen; Basel: Brunnen, 1999, S. 243) als auch Friedhilde Stricker (hier S. 8) insistieren, dass es in der „Frauenfrage“ nicht um eine Randfrage gehe, sondern um „die Mitte des christlichen Glaubens“, „um das Wesen des Evangeliums.“

Ich bin nicht der Auffassung, dass wir deshalb diese Frage zum *status confessionis* erheben sollten, aber eine Besinnung auf die Mitte, auf das Evangelium kann uns helfen, die rechte Perspektive zu wahren.

Das Buch von Stricker und Mack ist als Arbeitsbuch gedacht und es steht zu hoffen, dass es als solches seinen Beitrag leistet, die Reich-Gottes-Perspektive in der sogenannten „Frauenfrage“ zu behalten oder neu zu gewinnen.

Norbert Schmidt

Rainer Metzner. *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*. WUNT I, Bd. 122. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Gb., 406 S., DM 178.–

Wie schon in seiner Dissertation (*Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petr*, WUNT II. Bd. 74, 1995) berücksichtigt R. Metzner (M.) in seiner Habilitationsschrift evangelikale Beiträge (z.B. D. A. Carson, L. Morris), die er in seinem siebenundzwanzigseitigen Literaturverzeichnis aufweist. Innerhalb seiner Einleitung führt M. die forschungsgeschichtlichen Ansätze (S. 4–23) sowie den sprachlichen Befund der ἀμαρτία (23–26) auf. Der Sündenbegriff wird nach einem kurzen Gesamtaufriss im vierten Evangelium (30–33) innerhalb der Wundergeschichten (Joh 5 u. 9) näher in den Blick genommen (S. 34–114). Es folgt die exegetische Untersuchung der einschlägigen 17 Belegstellen, in denen hamartologische Konzeptionen der urchristlichen Theologie verarbeitet sind (S. 115–282). Zuletzt vergleicht der Autor den Sündenbegriff des vierten Evangeliums mit dem 1. Brief des Johannes (S. 384–327), der dort ebenfalls siebzehn Mal vorkommt (S. 284). Danach wird die Beziehung zu Paulus erarbeitet (S. 328–350). M. kennt die Problematik von Wortstudien. Unsachgemäße Engführungen will er vermeiden und so bezieht er Äquivalenzbegriffe in seine Arbeit ein (u. a. die bösen Werke, Welt, Finsternis, nicht glauben, nicht annehmen, nicht sehen), die das Phänomen der Sünde umschreiben (S. 25–26).

Es ist zu fragen, ob M. diesem Anspruch im ersten Teil seiner Untersuchung gerecht wird. Denn in beiden Heilungen (Joh 5 u. 9) sollen „keine überzeugenden Hinweise auf eine mit der Heilung verbundene Sündenvergebung“ enthalten sein (kursiv M., S. 114). Vier Beobachtungen sind dazu anzumerken.

1. In 5,14 erfolgt ausdrücklich die Mahnung Jesu „hinfort nicht mehr zu sündigen.“ 2. Auch der Begriff ἔγειρε deutet auf ein umfassendes „Lebendigmachen der Toten“ (5,8) hin. 3. Weil 7,23 die Heilung aus Kap. 5 aufnimmt und von der Heilung des ganzen Menschen spricht, muss davon ausgegangen werden, dass das Gesundgewordensein einerseits die körperliche Heilung und andererseits eine darin erfolgte Sündenvergebung des erlösungsbedürftigen Menschen involviert. Selbst M. nimmt bezug auf diese Stelle, aber er reduziert die Heilung des ganzen Menschen auf das „ganz körperlich und seelische“ Gesundsein (kursiv M, S. 59). 4. Es ist zwar richtig, dass in Joh 9 explizit der Begriff der Sündenvergebung fehlt, aber in 9,35–38 legt der geheilte Blinde ein Bekenntnis zum Glauben an den Menschensohn ab. Eine Studie des Zum-Sehen-Kommens als Äquivalenzbegriff zur Gabe des Glaubens wäre angemessen gewesen, um zu prüfen inwieweit bereits die Erkenntnis der Sünde darin eingeschlossen ist, was nach A. Schlatter (*Die Theologie der Apostel*, Stuttgart, ⁴1984, S. 153–154) zum typischen Stilelement des vierten Evangeliums gehört. Es hat den Anschein, als hätte M. den Zusammenhang der

doppeldeutigen Sprache des Johannes zwar in der Exegese wahrgenommen (S. 92, Am. 127 und 96) und in einem abschließenden Punkt erwähnt (S. 113f.), aber letztlich doch nicht auf die Wundergeschichten angewandt (S. 114).

Abgesehen von diesen Teilanfragen entfaltet M. den Sündenbegriff auf dem Hintergrund des Rechtsstreits Jesu mit der Welt. Ausführlich geht M. auf Joh 1,29 ein, das er als „programmatische Leitthese“ der ganzen johanneischen Christologie versteht (kursiv M., S. 137). Eindeutig entfaltet er die Bedeutung des Kreuzes Jesu als sündentilgendes Opfer des Passalammes (S. 113–158). Als Hauptergebnis des johanneischen Sündenbegriffes ermittelt der Verfasser weder eine „einzelne Tat des Gesetzesverstoßes“ (S. 352) noch eine moralische Kategorie, sondern eine sich „manifestierende Verweigerung der Welt gegenüber dem Gesandten Gottes“ (S. 354). Diese eine ἀμαρτία hat M. ab Joh 8 differenzierend u.a. als „Verdrängung der Wahrheit“, „Knechtschaft“ und „Teufelskindschaft“ (kursiv M, S. 165–204), „Hass“, „Eigenliebe der Welt“, „Verlust der Gottesherrlichkeit“ und „Störung der Gottesbeziehung“ herausgearbeitet (kursiv M., S. 211–232). Innerhalb des Parakletenspruches (Joh 16,8–11) kommt besonders ein kreuzestheologischer Gesichtspunkt des Sündenbegriffes heraus, der nicht als „innerweltlich vorfindliche und allgemein mit den Mitteln der Ethik und Vernunft zu beurteilendes Phänomenen der Welt begriffen werden (kann), sondern nur als ein das am Kreuz gefällte Urteil des Unrechts der Welt. Durch den Offenbarer und den Parakleten kommt die Sünde als nackte, unverhüllte Sünde zu Geltung. ‘Sünde’ ist daher ein streng offenbarungstheologisch definierter Begriff, der nur als Unglaube, d.h. als die eigene Selbstverschließung vor der Wahrheit des Offenbarers vollzogenen Ablehnung Jesu als Gesandter Gottes zu sehen“ (kursiv, M., S. 247). Aus Joh 20,10–23 ergibt sich ein „juristisch geprägte(r) Sündenbegriff“ (S. 275), der die „sündenvergebende und -behaltende Vollmacht“ der geisterfüllten Gemeinde (S. 262–282) enthält. Darin setzt sich das Heil und Gericht des Handelns Jesu in der Welt fort. Doch selbst wenn Heil und Gericht definitiv festliegen, so ist die Welt durch diesen Auftrag des innergemeindlichen Trägerkreises (keine Amtsträger) nicht auf ihr Verlorensein in ihren Sünden festgenagelt.

Auffällig ist die Spannung des Sündenbegriffes innerhalb des 1. Joh. Einerseits wird die Erfahrung der Sünde in der Gemeinde vorausgesetzt, andererseits stehen der Realität der Sünde Aussagen von der Sündlosigkeit der Gottgezeugten gegenüber. Diese Sündlosigkeit bezeichnet aber nicht ein „Wesen und Sein“, sondern ein nachprüfbares Tun, speziell das der Bruderliebe (S. 293). Gerade dieses Nicht-Sündigen wird im „Unterschied zur Position der Gegner nicht ontologisch als verwirklichte Gegebenheit, sondern paränetisch als Aufgabe begründet“ (S. 294). Darum kann diese beanspruchte Sündlosigkeit nur als „unmögliche Möglichkeit“ in Christus, im Widerstand gegen die Sünde sowie im Tun der Liebe verifiziert werden (S. 295). Weiter ist die Sündlosigkeit sowohl von der Gewissheit der bleibenden Fürbitte Christi vor Gott sowie als ein „dynamisches Ereignis“ zu

verstehen, „das in Vergebung und Reinigung und im Bekenntnis der Sünde zum Ausdruck kommt“ (S. 295).

Die große Zahl von Übereinstimmungen im Sündenbegriff bei Paulus und Johannes (S. 334–341) erklärt M. traditionsgeschichtlich damit, dass Johannes in Ephesus Kenntnis vom Sündenverständnis des Paulus erhielt.

Weil die Ergebnisse der Einzelexegesen jeweils am Schluss der Abschnitte zusammengefasst werden, können sie für die Verkündigung ausgewertet werden, ohne dass vorher das ganze Buch gelesen werden muss. Formal wird die Arbeit durch ein Stellen- sowie Namens- und Sachregister abgerundet.

Manfred Baumert

John Stott. *Die Botschaft der Apostelgeschichte: Ein exegetisch-homiletischer Kommentar*. Holzgerlingen: Hänssler, 1998. Kt., 635 S., DM 49,95

Der vorliegende Band stammt von einem der Altmeister evangelikaler Theologie und ihrer allgemeinverständlichen Vermittlung. Er ist die im Großen und Ganzen gelungene Übersetzung von *The Message of Acts* (Leicester: IVP, 1990), erschienen in der hervorragenden Kommentarserie *The Bible Speaks Today*, deren neutestamentlicher Herausgeber Stott selbst ist. Stott sucht allgemeinverständliche solide Exegese und praktische Anwendung zu verbinden: „... to expound the biblical text with accuracy, to relate it to contemporary life, and to be readable. These books are, therefore, not ‚commentaries‘, for the commentary seeks rather to elucidate the text than to apply it, and tends to be a work of reference rather than of literature. Nor, on the other hand, do they contain the kind of ‚sermons‘ which attempt to be contemporary and readable, without taking Scripture seriously enough“ (General Preface).

Bei den Einleitungsfragen und in der Auslegung der Apostelgeschichte vertritt Stott durchweg Positionen, die auch von britischen evangelikalen Forschern wie F. F. Bruce (*The Acts of the Apostles*, 3. Aufl.; Leicester: Apollos; Grand Rapids: Eerdmans, 1990) und I. H. Marshall (*The Acts of the Apostles*, TNTC; 1980; repr. Leicester: IVP; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) vertreten wurden. Diese Positionen werden gut zusammengefasst und dargestellt. Bei vielen – in diesem Rahmen ausreichenden – Ansätzen zur Auseinandersetzung mit historisch-kritischen Thesen findet keine ausführliche Auseinandersetzung statt. Dazu müssen die erwähnten Kommentare dienen oder die neueren Bände von W. J. Larkin (*Acts, IVP NT Commentary*; Downers Grove, Leicester: IVP, 1995, mit knappen Erwägungen zur Anwendung und Predigt) und B. Witherington (*The Acts of the Apostles*; Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Stotts Schwerpunkt und origineller Beitrag ist:

„Während alle Kommentare versuchen, die ursprüngliche Bedeutung des Textes zu erklären, weiß sich dieses Buch dazu verpflichtet, auch die Anwendung in unserer Zeit zu betonen. Deshalb habe ich versucht, insbesondere auf die wichtigsten Fragen einzugehen, die die Apostelgeschichte für heutige Christen hervorruft, z. B. die Geistestaufe und charismatische Gaben, Zeichen und Wunder, die Gütergemeinschaft der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem, die Gemeindegliederung, die unterschiedlichen Ämter, die christliche Bekehrung, ethnische Vorurteile, missionarische Prinzipien, den Preis christlicher Einheit, Motive und Methoden in der Evangelisation, die Aufforderung für Christus zu leiden, Kirche und Staat und göttliche Vorhersehung“ (S. 10).

Hier liegt die besondere Stärke des vorliegenden Bandes, der in teils längeren, ausgewogenen Exkursen diese und andere Fragen aufgreift und zu beantworten versucht. Interessierte Bibelleser, Prediger und auch Forscher werden bei Stott zu diesen wichtigen Fragen gründliche und sachliche Diskussion sowie hilfreiche und teilweise sehr herausfordernde Wegweisung finden. Daneben bietet Stott auch reichlich Anregung für persönliches Bibelstudium, ebenso eine Vorbereitungshilfe und Diskussionsgrundlage für Kleingruppen. Bei diesem willkommenen Schwerpunkt des Bandes sind m. E. die grundsätzlichen einführenden hermeneutischen Überlegungen zur Anwendung und Anwendbarkeit von Aussagen der Apostelgeschichte zu knapp ausgefallen (S. 10–12; vgl. Witherington, S. 97–102). Die Fußnoten der englischen Ausgabe erscheinen als teilweise – wohl vom Übersetzer – für den deutschsprachigen Leserkreis bearbeitete Endnoten (S. 596–631). Leider sind die guten Exkurse nirgendwo im knappen Inhaltsverzeichnis aufgeführt, und es fehlt ein Sachregister.

Aus der deutschsprachigen Literatur sei hingewiesen auf die ähnlich ausgerichtete evangelikale Apostelgeschichtsauslegung von H.–W. Neudorfer in der Reihe Edition C (Neuhausen: Hänssler) und die historisch-kritische Auslegung von J. Zmijewski (*Die Apostelgeschichte: Übersetzt und erklärt*. RNT; Regensburg: F. Pustet, 1994; vgl. meine Rezension in *EuroJTh* 6, 1997, 83–85), die sich ebenfalls bemühen, das theologisch und paränetisch Bedeutsame hervorzuheben.

Die gründliche Übersetzung hätte davon profitiert, wenn sie mit mehr theologischen Kenntnissen und Vertrautheit der deutschsprachigen Actaforschung lektoriert worden wäre. Vielleicht wäre Stotts „the very unorthodox Adolf Harnack“ besser einfach mit „liberal“ übersetzt worden anstatt mit „sehr unkonventionell“ (S. 21). Bei „theologian of salvation“, wäre zu überlegen, ob „Heilstheologe“ (S. 33) die beste Übertragung ist, auch wenn das übliche „Theologe der Heilsgeschichte“ (E. Lohse) etwas andere Schwerpunkte setzt. Die im Deutschen übliche Übertragung von „Luke-Acts“ ist nicht das „Lukanische Doppel“, sondern das „Lukanische Doppelwerk“ (S. 597). Hervorzuheben ist jedoch die Verwendung deutscher Originalzitate an Stellen, wo Stott englische Übersetzungen zitiert hat. Schwer nachzuziehen ist die Entscheidung, der deutschen Ausgabe die englische Erstauflage

von 1990 zugrunde zu legen, da Stott der zweiten englischen Auflage (1991) einen hilfreichen *Study Guide* (S. 407–41) beigelegt hat, der somit nicht berücksichtigt wurde. Ein entsprechendes Beiheft oder eine Ergänzung bei der zweiten deutschen Auflage wären wünschenswert, damit sich der Band noch besser „... zum persönlichen Bibelstudium, aber auch als Vorbereitungshilfe und Diskussionsgrundlage für Kleingruppen, Haus- und Bibelkreis“ eignet (Rückseite).

Zu wünschen wäre ferner, dass weitere Bände der im englischsprachigen Raum beliebten und weit verbreiteten Serie *The Bible Speaks Today* deutschsprachigen Lesern erschlossen würden. Vor allem könnten alttestamentliche Bände das bestehende deutschsprachige Angebot gut ergänzen.

Christoph Stenschke

Anthony C. Thiselton. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Gb., XXXIII + 1446 Seiten. US \$ 75,-

Der neueste Band der evangelikalen Reihe *New International Greek Testament Commentary* ist im englischsprachigen Raum der erste große Kommentar zum griechischen Text des Ersten Korintherbriefes seit 1914 (Robertson & Plummer). Im Vergleich mit dem ca. 500 Seiten längeren, aber bei Kosten von DM 554 für den Nichtspezialisten wahrscheinlich unerschwinglichen vierbändigen Kommentar von W. Schrage könnte dieser neue Kommentar auch im deutschsprachigen Raum für Studenten sowie für Pastoren, die auf die Lektüre des Urtextes nicht verzichten wollen, die erste Wahl sein. Anthony Thiselton, Dekan der theologischen Fakultät an der Universität von Nottingham, war bislang vor allem durch seine einflussreichen Beiträge zur aktuellen hermeneutischen Diskussion hervorgetreten. Mit diesem Kommentar wird sein Name für immer mit der Exegese der Korintherkorrespondenz verbunden sein.

Nach einer ausführlichen Einleitung (52 S.), in der aus archäologischen und literarischen Quellen die historischen und gesellschaftlichen Realitäten der römischen Kolonie Korinth im 1. Jh. in den Blick genommen werden und die Abfassungsbedingungen des Briefes diskutiert werden (mit einer Verteidigung der Einheit des Briefes), folgt eine kenntnisreiche Skizze der für 1. Kor relevanten Ergebnisse der neueren rhetorischen Forschung. Die Kommentierung der einzelnen Abschnitte erfolgt nach folgendem Muster: (1) Übersetzung, (2) Einleitung, mit Bemerkungen zu Gliederung, Argumentationsfluss, Traditionsgeschichte, Hauptpositionen der Auslegung, Thema [nicht immer in dieser Reihenfolge], (3) Bibliographie, (4) Kommentierung. Die Fußnoten sind relativ konsequent auf die Dokumentation der im Text behandelten Positionen in der Sekundärliteratur beschränkt; d. h. die Diskussion mit anderen Autoren findet im Text selbst statt, häufig in direkten und

ausführlichen Zitaten. Dieses Verfahren bezieht den Leser ständig in Thiseltons Gespräch mit der Auslegungsgeschichte ein: Er will nicht „seinen“ Kommentar vorlegen, sondern mit Hilfe der Erkenntnisse anderer den Text verstehen. Dieses Verfahren kann, wenn man eine schnelle Orientierung zur Meinung des Autors sucht, als störend empfunden werden. Die Einzelkommentierung bleibt einerseits nah am Wortlaut des griechischen Textes und kommentiert grammatikalische, textkritische, übersetzungstechnische, traditionsgeschichtliche und historische Sachverhalte, führt aber gleichzeitig konsequent in die theologische Dimension der Texte ein.

Thiselton begründet den Umfang seines Kommentars unter anderem mit dem Ziel, die zahlreichen Fragen zu berücksichtigen, die Leser mitbringen (S. XVI). Dies ist im m. E. an manchen Punkten besser gelungen als bei Schrage. Drei Beispiele sollen genügen. In der sich aus 1. Kor 7,10–11 ergebenden Diskussion über Scheidung und Wiederheirat bekommen wir bei Schrage einen Abriss der Auslegungsgeschichte verbunden mit dem Diktum, dass sich die Erkenntnis Bahn gebrochen habe, dass die Scheidungsregeln der Urkirche nicht einfach wiederholt werden können und die Kirche heute die Freiheit hat, flexibel zu sein (EKK VII/2, S. 120f.). Thiselton beschäftigt sich mit den Argumenten, die bei der Diskussion von Scheidung und Wiederheirat eine Rolle spielen, viel ausführlicher (S. 521–525, 540–543), einschließlich der Argumente für die Unauflöslichkeit der Ehe, weil er offensichtlich von der „application of NT material“ (S. 543) nicht absehen will. Während W. Schrage die in der Alten Kirche, Schlatter und von mehreren neueren Autoren vertretenen Ansicht, dass die Glossolalie (1. Kor 12,10) im Sinn von Fremdsprachigkeit zu verstehen sei, im Text des Kommentars schroff und ohne Argumentation zurückweist und die angehängte Fußnote zwar die Vertreter dieser Position nennt, aber ihre Argumentation unterschlägt (EKK VII/3, S. 159 mit Anm. 251, etwas ausführlicher im Abschnitt zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte S. 197f.), behandelt Thiselton auf zwanzig Seiten (S. 970–989) alle relevanten Aspekte der exegetischen und aktuellen Diskussion. Auch die Frage der Prophetie wird von Thiselton viel ausführlicher behandelt (vgl. die „notes“ S. 956–965 und 1087–1094).

Die reichlichen bibliographischen Angaben sind auf dem neuesten Stand, Lücken gibt es wenige (z. B. in der Diskussion von chronologischen Fragen S. 29–32 fehlt R. Riesner, *Frühzeit des Apostels Paulus*, 1994, engl. Übers. 1998). Evangelikale Autoren, allen voran der Kommentar von G. Fee, werden konsequent in die Diskussion mit einbezogen. Die Integration von Erkenntnissen der modernen Linguistik, vor allem der Sprechakttheorie, mag für manche deutsche Exegeten etwas esoterisch klingen, entspricht aber dem hermeneutischen Interesse Thiseltons und lohnt den Aufwand der Rezeption. Thiseltons Kommentar wird auf dem Schreibtisch jedes Exegeten liegen, der sich ernsthaft mit dem Ersten Korintherbrief und mit Paulus beschäftigt.

Eckhard Schnabel

Ulrich Wendel. *Die erstrebenswerte Gabe: Prophetie in der Gemeinde heute : Neutestamentliche Erkundungen*. Horizonte des Glaubens. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 2000. Kt., 154 S., DM 21,80

Im Gefolge der verschiedenartigen weltweiten pfingstlichen und charismatischen Aufbrüche und Bewegungen wird die Frage nach den Wirkungen und Gaben des Heiligen Geistes und den entsprechenden biblischen Grundlagen häufiger aufgegriffen. Nach einer Flut populärer Bände von ganz unterschiedlicher Qualität sind ebenso einige, wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werdende, einschlägige Untersuchungen und Beiträge zu verzeichnen (vgl. z. B. Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*, Carlisle: Paternoster, 1996). Im vorliegenden Band versucht der Lüneburger Baptistenpastor Dr. Wendel beide Anliegen zu vereinigen. Er will – soweit im abgesteckten Rahmen möglich – gründlich exegetisch arbeiten, sich an der Fachdiskussion um Wesen und Merkmale der prophetischen Gabe beteiligen und zugleich die Frage nach der konkreten Umsetzung in der Gemeindepraxis mit bedenken. Was hat es also mit der Gabe der prophetischen Rede auf sich, um die sich, nach Paulus, Christen bemühen sollen (1. Kor 14.1,39)?

In seinen Vorüberlegungen definiert W. Prophetie (P.) als „eine Botschaft, die von Gott oder Christus oder dem Heiligen Geist eingegeben wurde. P. entsteht dort, wo jemand eine Offenbarung empfängt. Die betreffende Erkenntnis hätte sie bzw. er nicht auf andere Weise empfangen können, etwa durch bloße Schriftauslegung oder Überlegung oder Analyse. Diese Offenbarung wird vom Propheten an jemand anderen weitergegeben. P. ist geäußerte Botschaft. Demzufolge können Offenbarungen, die jemand für sich selbst empfängt, nicht als P. angesehen werden. P. kann weder von ihrem Inhalt noch von ihren Empfängern her definiert werden. Entscheidend ist, dass sie Empfänger hat, aber nicht, welche das sind“ (S. 19). Ferner geht es um die Abgrenzung zur atl. P. (im NT ist der Prophet in die Gemeinde eingeordnet und ihr rechenschaftspflichtig: „Der ntl. Prophet kann von der Gemeinde ‚überstimmt‘ werden, wenn seine P. nicht der Beurteilung standhält“, S. 23) und die Abgrenzung der P. zu anderen Gaben. W. unterstreicht den Gemeindebezug der P. Nachdem er auf die Vielzahl von Propheten im NT hingewiesen hat (S. 29f.), kommt W. zur Auslegung von 1 Korinther 12–14 und 1 Thessalonicher 5. Dabei beschreibt er die „prophetischen Normalzustände“, und gerade nicht „die Art und Weise, wie P. in der Gemeinde zu Korinth gepflegt wurde, sondern die Art und Weise, die Paulus richtigstellend als Normalfall verstanden wissen möchte“ (S. 31). W. schließt: „Eine prophetische Äußerung hat zunächst einen Menschen

zum Inhalt und beleuchtet dessen verborgene Biographie" (S. 35). Ferner fragt er nach der Größe des Anteils der Propheten in der Gemeinde (S. 35–39). Handelt es sich bei der „Geisterunterscheidung“ um Deutung oder Beurteilung von P.? W. argumentiert im zweiten Sinn für die Einschätzung und versucht, entsprechende Maßstäbe aufzuzeigen (S. 39–50).

Weitere Kapitel greifen das Verhältnis von P. und Lehre auf (S. 53–62; „P. geht über Lehre hinaus, und der Empfang von Offenbarung ist unverfügbar, wird auch nicht durch Bibelauslegung garantiert“, S. 62) sowie das prophetische Gebet und die Berufung (Lk 1–2; Apg 13.1–3; 1. Tim): „Bestimmten Menschen wird ihre künftige Aufgabe zugesprochen, und ihr Weg als Mitwirkende an der Gottesherrschaft wird erhellt. Propheten berufen einzelne im Namen Gottes" (S. 73).

Das neunte Kapitel geht in der Gewichtung und für den intendierten Leserkreis m. E. zu ausführlich auf die Frage nach dem prophetischen Charakter der Paulusbriefe ein (S. 75–107). Neben Paulus als Propheten geht es um prophetische Briefe im AT und NT, um prophetische Passagen bei Paulus, prophetische Briefzustellung und abschließend um den Ertrag für das Verständnis der P., wenn die Paulusbriefe denn P. enthalten. Am Ende des exegetischen Teils unterstreicht W. die Ausübung von „P. im Team" (S. 109–12): „P. nach dem NT ist ein gemeinschaftliches Geschehen" (S. 109).

Das letzte Viertel des Buches wendet sich praktischen Fragen zu: „Wie empfängt man Prophetien?" Hier präsentiert W. die herausfordernde These, dass im NT Gemeindepredigt nicht durch Visionen empfangen wird (S. 113–21). Und weiter: „Wie strebt man nach dieser Gabe" und wie ist sie zu erkennen (S. 123–26)? Dann folgen Hinweise, wie Prophetien geprüft werden können (S. 127–32). Nicht immer ist der Zusammenhang des exegetischen Teils mit den durchaus hilfreichen Hinweisen zur Gestaltung der Gemeindepraxis erkennbar. Der Zusammenfassung in zwölf Thesen, „P. nach dem NT", folgt ein Brief des Autors an ein Gemeindeglied, der Orientierung zum Umgang mit einer entdeckten prophetischen Gabe gibt.

Neben Anfragen an die Gültigkeit einiger Interpretationen und Vorschläge fällt auf, dass W. seine Überlegungen wiederholt auf – teilweise – nicht unumstrittenen Annahmen aufbaut (z. B. S. 60. 66. 69. 78–80. 89. 91. 99). Dies ist in der Bewertung der entsprechenden Ergebnisse zu berücksichtigen. Insgesamt bemüht sich W. objektiv um ein biblisch begründetes Verständnis und die Neubelebung und Wiederentdeckung der prophetischen Rede, ohne sich an der Diskussion zwischen dem pfingstlich-charismatischen Lager und seinen Kritikern zu orientieren. Beide Seiten würden gut daran tun, sich Ws Ausführungen und biblisch begründeter Kritik zu stellen, denn auf der einen Seite sieht er häufige Vernachlässigung, Unkenntnis und die Angst vor Kontrollverlust, auf der anderen Seite, wo die Entfaltung von Geistesgaben betont wird, wird diese Gabe zu wenig vom Neuen Testament her entwickelt und begleitet und „zu sehr wird sie bloß von

gegenwärtigen Erfahrungswerten aus gestaltet" (S. 12). Hinzuweisen ist zu diesem Thema auf die von W. nicht berücksichtigte Untersuchung von W. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, 3. Aufl., Eastbourne: Kingsway, 1992, 351 S.

Christoph Stenschke

3. Zeitgeschichte und Archäologie

Jostein Ådna & Hans Kvalbein (Hrsg.). *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. WUNT I, Bd. 127. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Gb., IX + 313 S., DM 198,-

Dieser Band vereinigt größtenteils Vorträge, die auf einem Symposium im April 1998 an der Hochschule für Mission und Theologie in Stavanger (Norwegen) gehalten wurden. Die Beiträge von U. Luz, H. Stettler und R. Riesner wurden zusätzlich aufgenommen. Die Lektüre dieses Bandes informiert den Leser über viele wichtige Einzelaspekte der urchristlichen Mission.

Vier Beiträge beschäftigen mit dem Missionsbefehl in Mt 28. Peter Stuhlmacher („Matt 28:16–20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age“, S. 17–43) versteht den Missionsbefehl entgegen des traditionellen kritischen Konsenses als „sehr alte jüdisch–christliche Tradition“, die den tatsächlichen Verlauf und Charakter der urchristlichen Mission erklärt. Hans Kvalbein („Has Matthew Abandoned the Jews?“, S. 45–62) setzt sich mit Auslegung von U. Luz auseinander, nach dem der Missionsbefehl in Mt aus der Situation nach dem Jahr 70 n.Chr. zu verstehen sei: Die Kirche des Matthäus habe sich von den Juden ab– und in exklusiver Weise den Heiden zugewandt. Kvalbein zeigt aus dem Kontext von Mt 28,16–20 und anderen Texten, dass das Mt weder anti–jüdische Tendenzen hat noch Israel bzw. die Juden von der Mission der Jünger ausschließt. Ulrich Luz („Has Matthew Abandoned the Jews?“, S. 63–68) schreibt in seiner Antwort auf P. Stuhlmacher und H. Kvalbein, dass seine Ausführungen zum Thema „Matthäus und die Juden“ nur vorläufigen Charakter gehabt hätten, gesteht aber zu, dass er sich ungeschützt ausgedrückt habe (S. 63 Anm. 2). Er schließt nicht aus, dass „alle Völker“ in Mt 28,18 doch das jüdische Volk mit einschließt, obschon Matthäus nicht allzu viele Hoffnungen im Blick auf den Erfolg einer Judenmission hege. Aber Luz vermag in Mt 28,16–20 keine universale Beauftragung zum Taufen und Missionieren erkennen, die den Jerusalemer Aposteln bekannt gewesen wäre. Oskar Skarsaune („The Mission to the Jew – A Closed Chapter?“, S. 69–83) zeigt, dass die patristische Interpretation den mt. Missionsbefehl einerseits als erfüllt betrachtete, sowohl was die Juden– als auch was die weltweite Völkermission betrifft, andererseits aber eine weitergehende Mission sowohl unter Juden wie unter den Völkern befürwortete und unterstützte.

Zwei Beiträge untersuchen Aspekte der urchristlichen Mission in der Apg. James M. Scott („Acts 2:9–11 as an Anticipation of the Mission to the Nations”, S. 87–123) versteht die Genealogie in Lk 3,23–38, die nach textkritischen Operationen vor allem mit Hilfe von Irenäus auf 72 Namen reduziert wird, sowie die Aussendung von 70/72 Jüngern in Lk 10,1–24 auf dem Hintergrund der Völkertafel in Gen 10 als symbolische Vorausschattungen der universalen Völkermission der Apostelgeschichte. Auf diesem Hintergrund sowie im Kontext einschlägiger Betonungen von Lukas in Apg 2 und der Völkerliste von Hippolyt (Chron 10–43) kann man die Völker in Apg 2,9–11 als Liste verstehen, die *pars pro toto* die Nachkommen von Sem, Ham und Japhet aufzählt. Scott gesteht ehrlicherweise ein, dass auch sein Vorschlag nicht jedes Detail endgültig klärt (S. 120). Der Beitrag von Jostein Ådna („James’ Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem [Acts 15]”, S. 125–161) ist größtenteils eine revidierte Fassung seines Beitrags zur P. Stuhlmacher-Festschrift (1997). Ådna argumentiert für die Echtheit der Jakobusrede, in der er die Heidenmission von Paulus und Barnabas als Erfüllung der Prophezeitung von Amos 9,11–12 begründet.

Zwei Beiträge behandeln Aussagen von Paulus über Mission und Leiden. Scott Hafemann („The Role of Suffering in the Mission of Paul”, S. 165–184) beschäftigt sich mit Gal 4,13: Die „Schwachheit“ von Paulus war nicht nur der historische Grund, weshalb der Apostel sich länger als geplant in Galatien aufhielt, sondern spielte eine zentrale Rolle in seiner Mission, da sie das Leiden von Jesus Christus dem Gekreuzigten veranschaulichte und reflektierte. Hanna Stettler („An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul’s Mission Theology”, S. 185–208) versteht die „Leiden Christi“, die Paulus in seinem „irdischen Leben“ (Einheitsübersetzung) erstattet, im Zusammenhang der urchristlichen/paulinischen Interpretation der Zeit zwischen Kreuzigung und Parusie als eschatologische Zeit der messianischen Wehen, in der Mission und Leiden zusammen gehören.

Unter dem Thema „Historische Beiträge“ sind drei Aufsätze zusammengestellt. Rainer Riesner („A Pre-Christian Jewish Mission?”, S. 211–250) argumentiert wie mehrere neuere Beiträge, dass es keine frühjüdische Heidenmission gab und die Völkermission der Jünger deshalb nur von Jesus selbst abgeleitet werden kann. I. Howard Marshall („Who Were the Evangelists?”, S. 251–263) setzt sich mit den Studien von W.-H. Ollrogg und W. P. Bowers auseinander und zeigt, dass sowohl Matthäus, Lukas, Johannes als auch Paulus beides kennen: eine Mission von göttlich berufenen und begabten Aposteln, Missionaren und Mitarbeitern, und eine lokale Mission bzw. Evangelisation der Ortsgemeinden. Mission war die Verantwortung nicht nur von einigen wenigen Missionaren, sondern der ganzen Gemeinde und ihren einzelnen Mitgliedern. Reidar Hvalvik („In Word and Deed: The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era”, S. 265–287) behandelt die Mission der Kirche im 2. und 3. Jh., die offenkundig weniger durch mobile Missio-

nare getragen wurde: Heiden wurden vor allem durch das Zeugnis des veränderten Lebens der einzelnen Christen für den Glauben gewonnen.

Eckhard Schnabel

Jostein Ådna. *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung.* WUNT II, Bd. 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. XVIII+502 S., DM 98,-

Obwohl die Tübinger Dissertation des norwegischen Neutestamentlers in der vorliegenden Gestalt mit über 500 Seiten schon einen durchaus beachtlichen Umfang besitzt, stellt sie nur einen Teil des Gesamtopus dar. Die archäologisch-historischen Fragen, die mit dem herodianischen Tempel und dem damit verbundenen Tempelmarkt in der „königlichen Halle“ an der Südseite der Tempelplattform in Jerusalem zusammenhängen, veröffentlichte er gesondert unter dem Titel: *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins (ADPV) Bd. 25, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999 (vgl. dazu meine Rez. in: *Judaica* 56 [2000], 43–45). Das Ergebnis dieser zuerst erschienenen Studie ist für den vorliegenden exegetischen Teil grundlegend, da die Lokalisierung der „Tempelreinigung“ (nach der Lektüre erweist sich diese Bezeichnung als missverständlich, Å. selbst schreibt meist von „Tempelaktion“) Jesu in eben diesem von Herodes gebauten Mehrzweckgebäude für das Gesamtverständnis von entscheidender Bedeutung ist (zusammengefasst finden sich die Ergebnisse S. 243–256). Schon allein die Tatsache, dass sich Å. auf die Suche nach archäologischen Details für die Lokalisierung einlässt, zeigt, dass ihm an einem konkreten, anschaulichen und historisch nachvollziehbaren Verständnis der Bedeutung des Tempels und seines Kults für Jesus gelegen ist. Die Historizität des Vorganges in der letzten Woche von Jesu Wirken in Jerusalem wird mit guten Argumenten begründet (vgl. Kap. 6, S. 300–333) und auch in der Frage der Überlieferung der Worte Jesu ist die Arbeit konservativ-kritisch im besten Sinne des Wortes, wie sie überhaupt fast als ein Lehrbeispiel dafür gelten kann, was eine solide, unaufgeregte, an der ganzen Bibel orientierte historisch-kritische Exegese zu leisten vermag.

Wer sich der Mühe unterzieht, die 500 Seiten durchzulesen oder noch besser durchzuarbeiten, erhält viel mehr als nur eine materialreiche und detaillierte Auslegung von Mk 11,15–19 und Mk 14,58; 15,29 samt ihren Parallelen. Das Buch ist, gerade weil es zu zeigen vermag, dass die Tempelaktion für Jesu Sendung und Selbstverständnis eine eminent wichtige theologische Bedeutung besitzt, zugleich eine gute Einführung in zentrale christologische Fragen, nämlich denen nach der Messianität Jesu und dem Verständnis seines Todes als Sühne für Israel und dar-

über hinaus für die Völker der Welt. In dieser Hinsicht gehört das Buch in eine Reihe mit den inzwischen schon fast „klassischen“ Tübinger Arbeiten zur Sühnetheologie von Hartmut Gese, Peter Stuhlmacher, Martin Hengel, Otfried Hofius, Bernd Janowski u.a. Das verwundert nicht, da Å. von 1988–93 als Assistent von Stuhlmacher in Tübingen arbeitete. In gewisser Weise bildet diese Studie einen Abschluss und eine Synthese der von den Genannten erarbeiteten Sühnetheologie. Wer die diesbezüglichen Passagen in Stuhlmachers *Biblische[r] Theologie des Neuen Testaments* kennt, ist auch mit dem Ergebnis von Å. bereits vertraut. Seine 1994 eingereichte Promotion bildet die Grundlage für Stuhlmachers Position, oder anders gesagt: Lehrer und Schüler haben sich in kongenialer Weise ergänzt und gemeinsam ein beeindruckendes Gesamtbild der Tempelaktion Jesu vorgelegt, das – wiederum als Ergebnis der Einbindung in das Unternehmen einer umfassenden Biblischen Theologie zum Neuen Testament – nicht nur ein mehr oder weniger wichtiges Mosaiksteinchen in der kritischen Rekonstruktion des Wirkens Jesu darstellt, sondern gleichsam den Schlussstein der Umkehr-Botschaft Jesu bildet: Denn an dem Ort, der nach dem alttestamentlichen Zeugnis von Gott erwählt wurde, Sühne für das Volk zu schaffen, konfrontiert Jesus die mit dem Sühne-Kult betraute Priesterschaft mit seinem Anspruch, der von Gott gesandte Nachkomme Davids zu sein, dazu beauftragt, das in Ex 15,17b.18 verheißene neue, eschatologische und nicht mit Händen erbaute Heiligtum zu schaffen, das nach Jes 56,7b ein „Bethaus für alle Völker“ sein soll. Das Umstürzen der Tische der Geldwechsler, die Unterbindung des Verkaufs von Tauben als Opfergaben und das Verbot des Transports von Geld für das tägliche Tamidopfer vom Tempelmarkt aus in das eigentliche Heiligtum (so interpretiert Å. m.E. überzeugend den schwierigen Vers Mk 11,16, vgl. S. 257–265) sind zeichenhafte *Unterbrechungen* des Opferkults (darum sollte nicht länger von *Tempelreinigung* geredet werden). Diese „zur Umkehr rufende, messianische Zeichenhandlung“ (so die abschließende Interpretation, in der sich Å. neben Stuhlmacher insbesondere auf Helmut Merklein und Thomas Söding beruft, vgl. S. 381ff.) zeigte an, dass mit dem Kommen Jesu nach Gottes Willen die sühnende Funktion des Tempels *erfüllt* ist und etwas Neues beginnen soll, nämlich die eschatologische Königsherrschaft Gottes vom Tempel auf dem Zion aus über die ganze Welt. Hätte das Volk und die Priesterschaft diesem Angebot Jesu geglaubt, dann würde – so formuliert Å. – die darin enthaltene Verheißung „der gegenwärtige Tempel nicht wie der salomonische dem Zerstörungsgesamt anheimfallen. Stattdessen würde eine Transformation zur eschatologischen Wirklichkeit mit dem neuen bzw. qualitativ erneuerten Tempel auf dem Zion stattfinden“ (S. 383).

Nach Å. war es erst die Ablehnung dieses letzten und alles entscheidenden Umkehrrufs durch die Priesterschaft, die Jesus endgültig dazu brachte, sein eigenes Leben als Sühnopfer einzusetzen, da der Tempel diese ihm von Gott gewiesene Funktion nun nicht mehr erfüllen konnte, da er im Moment der Ablehnung – aber

eben *erst* von da an – Ausdruck einer „sich dem aktuellen Ruf Gottes durch seinen Repräsentanten Jesus“ verschließenden Haltung geworden war (S. 383). Die Ansage der Tempelzerstörung, wie sie Mk 12,1–12 vorliegt, gehört darum s. E. ebenso wie die Klage Jesu (Mt 23,37–39 par. Lk 13,24f.) zeitlich in die Situation *nach* der Tempelaktion. In der Einsetzung des Abendmahls wird die Abkehr vom Tempelaltar zum Tisch des Herrn manifest: „Verglichen mit dem Sühnopferkult im Tempel tritt m. a. W. einerseits Jesus an die Stelle des Opfertieres und andererseits das Essen und Trinken des mit Jesu stellvertretend geopfertem Leben identifizierten Brotes und Weines an die Stelle der die Identifizierung des Opferherrn mit seinem Opfertier bewirkenden Handaufstimmung“ (S. 421f; das zugrunde liegende Opferritual am Tempel beschreibt Å. ausgehend von Gese und Janowski auf S. 392–394). Die Einsetzungsworte bedeuten damit nichts weniger als die „definitive Ablösung“ des Tempelkults (S. 427).

Das Buch von Å. ist aber nicht nur wegen seines Ergebnisses ein lesenswerter Beitrag zur Sühnetheologie im Neuen Testament, sondern darüber hinaus auch gut geschrieben. Es ist gelegentlich redundant, die Zitate der Positionen, mit denen er sich kritisch oder wohlwollend auseinandersetzt, sind eher zu lang als zu kurz, aber gerade darin liegt der Vorteil für alle, die keine Seminarbibliothek vor der Haustür haben. Die kompetenten und umfangreichen Referate über die intensive Diskussion der „Tempelreinigung“ in den letzten Jahren informieren über Ansätze und Aspekte, die Å. für falsch hält; dem Leser ermöglichen sie jedoch ein eigenständiges Urteil. Denn zumindest gelegentlich kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Å. die Grenzen der Interpretationsmöglichkeiten zu eng zieht, um ein möglichst eindeutiges und klares Ergebnis zu erzielen. Zu der guten Lesbarkeit trägt weiter bei, dass er die behandelten Dinge erklärt und auf eine unverständliche „Meta-Sprache“ verzichtet. Ein Buch, das erkennbar nicht nur für Fachkollegen geschrieben ist und darum sowohl Studierenden als auch solchen, die in einem praktischen Dienst stehen, nur empfohlen werden kann als ein exegetischer Beitrag, der gepredigt werden *will* und – das zeigt das Buch – auch gepredigt werden *kann*. Sein Geld ist es allemal wert.

Roland Deines

P.S. Die Intensität der Debatte um Jesu Stellung zum Tempel zeigen die folgenden Arbeiten, die zu spät erschienen sind, als dass sie Å. noch hätte berücksichtigen können:

Heiner Ganser-Kerperin. *Das Zeugnis des Tempels: Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk*. NTA NF, Bd. 36. Münster: Aschendorff, 2000.

Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, hg. v. Beate Ego,

Armin Lange u. Peter Pilhofer. WUNT I, Bd. 118. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. Darin findet sich u. a. ein zusammenfassender Aufsatz von Ådna: „Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death“ (S. 461–475).

Kurt Peasler Das Tempelwort Jesu: *Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelrenewerung im Neuen Testament*. FRLANT 184. Göttingen: V&R, 1999.

Zur Fortsetzung der Debatte zwischen David Seeley u. J. M. Casey über die Historizität der Tempelreinigung, auf die Ådna ebenfalls eingeht, s. D. Seeley, „Jesus' Temple Act Revisited: A Response to P. M. Casey“, CBQ 62 (2000), 55ff.

Roger W. Gehring. *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden – von Jesus bis Paulus*. BWM, Bd. 9. Gießen: Brunnen, 2000. Kt., 582 S., DM 74,-

Dieses mit 582 Seiten umfangreiche Werk veröffentlicht eine im Wintersemester 1998 von der Tübinger Universität angenommene Inaugural-Dissertation, die von P. Stuhlmacher betreut wurde. R. Gehring war langjähriger Mitarbeiter von Campus für Christus, u. a. in Berlin und in Giessen. Seit 1999 unterrichtet er am Western Evangelical Seminary in Portland, Oregon. Neben anderen hat der AfeT die Publikation der Dissertation finanziell unterstützt.

Die Arbeit ist in sechs Teile gegliedert. Die Einführung (S. 13–50) gibt einen Überblick über die Forschungsgeschichte, die vor allem zwei Fragen offen lässt: Welches der vorgeschlagenen Modelle (Schule, Verein, Synagoge, Oikos) kommt der urchristlichen Gemeinde- und Missionsrealität am nächsten? Haben Hausgemeinden neben Ortsgemeinden existiert? G. will mit seiner Studie die vorliegenden Forschungsergebnisse kritisch sichten und eine Synthese der „Forschungsbemühungen der letzten zwanzig Jahre“ vorlegen (S. 49). Ab und an erwartet man eine stärkere Heranziehung außerbiblischer klassischer Quellen und Studien. Z. B. sollte man für die These, „die Einsicht [setzt sich immer mehr durch], dass der antike Oikos grundlegende Bedeutung für Gesellschaft und Wirtschaft hatte“ (S. 35), nicht nur 13 Neutestamentler, E. A. Judge und die Studie von M. I. Finley zur antiken Wirtschaft (1977) zitieren. Man vermisst auch eine ausführliche archäologische Diskussion zu Häusern in Galiläa und im griechisch-römischen Raum; die wenigen Bemerkungen auf S. 88f. und 252f. sind recht knapp.

Der zweite Teil („Die vorösterliche Verwendung von Häusern“, S. 51–127), behandelt die „Verwendung“ von Häusern durch Jesus in Kapernaum und Bethanien und der Jünger anlässlich ihrer „Haus- und Dorfmission“. Leider hat die Einarbeitung der seit 1998 erschienenen Literatur die Ausgrabungen von Betsaida nicht mehr erfasst, wo im Mai 1994 im sog. Haus des Winzers eine kreuzförmige Markierung entdeckt wurde, die mindestens von M. Appold als Beleg für eine Hausge-

meinde gedeutet wird (M. Appold, in: R. Arav & R. A. Freund, Hrsg., *Bethsaida II*, Kirksville, MO, 1999, S. 373–396). Die Schlussfolgerungen von G. sind wenig revolutionär, aber im Gespräch mit divergierenden Meinungen gut begründet: Jesus hatte in Kapernaum ein Haus bzw. eine Familie für seine Botschaft gewonnen; von diesem Haus aus hat er zusammen mit neugewonnenen Anhängern „versucht“, die ganze Stadt und das umliegende Gebiet zu erreichen. Die Diktion von G. ist m. E. an einigen Stellen zu vorsichtig: Die Vermutung, Jesus habe „wohl“ auch außerhalb des „evangelischen Dreiecks“ von Kapernaum, Chorazin und Betsaida gewirkt, nötigt zu einem Blick auf die Karte, der rasch zeigt, dass es innerhalb dieses „Dreiecks“ von möglichen (noch nicht lokalisierten) Dörfern abgesehen keine anderen Städte gab; niemand nimmt meines Wissens ernsthaft an, Jesus habe nur in diesen drei Orten gewirkt.

Der dritte Teil („Die nachösterliche Verwendung von Häusern in der Urgemeinde“, S. 128–219) analysiert die Apostelgeschichte. Ein Nebeneinander von Hausgemeinden und Gesamtgemeinden gab es nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Antiochien. Das vermutete rasche quantitative Wachstum der Gemeinden in Antiochien kann man m. E. allerdings nicht mit dem Verweis auf den kosmopolitischen Charakter der Stadt und ihre stabile römische Regierung begründen (S. 209f.). Der vierte Teil („Die Verwendung von Häusern in der paulinischen Mission“, S. 220–384) behandelt die Angaben bei Paulus und in der Apg, die Städte mit nachweisbaren Hausgemeinden und das Leben in einer paulinischer Hausgemeinde, mit Ausführungen zur sozialen Schichtung, Gottesdienst, Hausmission, Leitungsstrukturen und Organisationsformen. Der fünfte Teil („Das Weiterwirken von Oikos-Strukturen in den paulinischen Antilegomena“, S. 385–477) bespricht die Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefs, sowie Haus-, Gemeinde- und Leitungsstrukturen in den Pastoralbriefen, mit einem Exkurs zum 2. und 3. Johannesbrief (G. scheint mindestens Eph und Past für unpaulinisch zu halten). Im Unterschied zu den vorangegangenen Kapiteln fehlt in Teil V eine Zusammenfassung des Ergebnisses. Die Haustafel in Kol 3 ist nach G. eine Oikos-Ordnung, während die Haustafel in Eph 5–6 eine Gemeindeordnung ist: Der gut organisierte Haushalt einer Familie wird zum Modell einer recht geführten Gemeinde. Für die Past schliesst sich G. den Forschern an, die deren presbyteriale Strukturen einschließlich eines Ältestenamtes als christliche Neuschöpfung ansehen. Diese Konsolidierung der Organisationsstruktur kann als Antwort auf eine strukturelle Schwäche von Hausgemeinden gesehen werden: Isolierte Hausgemeinden mit schwacher Leitung stehen Irrlehrern ziemlich schutzlos gegenüber.

Der sechste Teil („Die ekklesiale und missionarische Funktion und Bedeutung der Hausgemeinden“, S. 478–507) bietet einen zusammenfassenden Rückblick und einen Ausblick auf die Bedeutung des Hausgemeinde-Modells für die Gegenwart, mit Hinweisen auf Gefahren und positive Möglichkeiten. Der Band schließt mit acht Abbildungen und einem ausführlichen Literaturverzeichnis (S. 517–582); ein

Autoren- und ein Stichwortverzeichnis fehlen. G. hat ein mit großem Fleiß erarbeitetes Werk vorgelegt, das alle wesentlichen Fakten sammelt, einigermaßen ausführlich behandelt und die wichtigsten Standpunkte bewertet.

Eckhard Schnabel

Steve Mason. *Flavius Josephus und das Neue Testament*. Aus dem Amerikanischen von Manuel Vogel. UTB, Bd. 2130. Tübingen; Basel: Francke, 2000. Kt., 354 S., DM 36,80

Das vorliegende Einführungswerk ist bereits 1992 in den USA herausgekommen, die deutsche Übersetzung bietet gleichzeitig eine nicht unerhebliche Überarbeitung. Der Verfasser, Professor für Klassische Philologie in Toronto, Kanada (Diss. über „Flavius Josephus on the Pharisees“, erschienen 1991 in Leiden), ist in den letzten Jahren in die Reihe der führenden Josefusforscher aufgerückt. So ist er Herausgeber des „Brill-Projekts“ zu Josefus, bei dem ein internationales Team von Fachgelehrten die Werke des jüdischen Historikers in englischer (Neu-)Übersetzung mit Kommentar vorlegt. In dieser Reihe ist nach einem ersten Band mit ant.1–4 (bearbeitet von L. H. Feldman) jetzt (Febr./März 2001) auch die von ihm selbst bearbeitete Vita erschienen. Programmatische Bedeutung hat seine 1998 in England erschienene Aufsatzsammlung „Understanding Josephus“, in der er mit Gleichgesinnten unüberhörbar für eine Neuorientierung in der Betrachtung des jüdischen Historikers eintritt, und zwar eben in dem Sinne eines verstehenden Umgangs mit seinem Schrifttum, d. h. einer Annäherung an die Person und den Schriftsteller, die ihn ernst nimmt und nicht gängige Vorurteile (gedankenloser Abschreiber, Opportunist und Verräter) wiederholt. Bis heute ist es ja durchaus üblich, Wert und Verdienst dieses ungeliebten Autors nicht in dem zu suchen, was er selbst zu sagen beabsichtigte, sondern allein in dem Material, das er uns vermittelt hat, und dies Material wird dann – im Gegensatz zur Beurteilung des Josefus als Mensch – wiederum recht unkritisch verwendet. Gegenüber einer solchen Verwendung des Josefus als bloßem „Steinbruch“ für andere Fragestellungen legt Mason (und die Gruppe um ihn) Wert darauf, dass hier eine (innerhalb der literarischen und rhetorischen Konventionen seiner römischen Umwelt) eigenständige Schriftstellerpersönlichkeit (S. 50) zu erkennen ist, deren Eintreten für die jüdischen Belange im Rom des ausgehenden ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung sehr hoch einzuschätzen ist.

Masons Buch will den Lesern des NT „einen gangbaren Weg in die Welt des Flavius Josephus weisen“ (S. 5). Der Vergleich mit dem NT kommt erst in der zweiten Hälfte des Buches (Kap.4–6), während in den ersten drei Kapiteln zunächst von Josefus selbst die Rede ist (Gebrauch und Missbrauch des J., Werdegang, Schrif-

ten). Vor allem im dritten Kapitel (über die Schriften des J.) entfaltet Mason seine Josefus-Konzeption. Dem Durchgang durch die einzelnen Werke stellt er programmatisch eine Erörterung über „römische Wahrnehmungen des Judentums“ voran. Die „zentrale Stellung der Religion im römischen Staat“ wird herausgearbeitet, auch ihre grundsätzliche Toleranz gegen andere Kulte, gleichzeitig aber der Vorwurf der Menschenfeindlichkeit (die Übersetzung „Misanthropie“ verfremdet m. E. den Sachverhalt eher), dem die Juden im römischen Reich gegenüberstanden. In dieser Lage ist Josefus etwas ganz anderes als ein Hofschriststeller der Flavier, der nur ihren Weisungen folgt. Er ist vielmehr bereits in der Kriegsdarstellung ganz Anwalt seines Volkes. „Seine Schriften ... zeigen, dass er hart und mit Überzeugungskraft an der Verteidigung seines Volkes gearbeitet hat“ (145). Was ihn selbst bestimmt, und zwar durchgängig vom *Bellum* bis hin zur Schrift gegen Apion, ist eine priesterliche und aristokratische Grundüberzeugung. Den Pharisäern hat er innerlich nie nahegestanden, obwohl er sich um seiner Karriere willen ihnen anschloss (*Vita* 12, Mason 221f.). Man darf aber durchaus, wie Mason in der Behandlung der *Antiquitates* erkennen lässt, die Frage nach einem eigenen theologischen Profil an ihn Historiker stellen. Besonders Daniel (!) und Jeremia hat er hoch geschätzt und ihre Aussagen in seiner Geschichtskonzeption zum Zuge gebracht (S. 128f.). Er hat sich in seiner Warnerolle gegenüber seinem Volk vor den Toren des belagerten Jerusalem ja in die Rolle Jeremias hineingestellt (*bell.* 5). Von Bund und Erwählung spricht er nicht ausdrücklich, stellt dafür aber die Vorbildlichkeit der hebräischen Verfassung, eben der (aristokratisch konzipierten) Theokratie – dies Wort haben wir von Josefus! –, heraus (S. 109–117). In der Interpretation der *Vita*, die Mason ganz im Unterschied zur sonstigen Forschung als „Meisterstück der biografischen Geschichtsschreibung“ qualifiziert (S. 130), geht Mason eigene und neue Wege. Sie sei ein „Essay“ über seinen Charakter (S. 132) und keineswegs auf neue und gegenüber dem *Bellum* bessere Informationen zu befragen. Entsprechend den Vorgaben der römischen Rhetorik illustriere vielmehr jede Episode eine weitere Tugend des Verfassers (S. 133). Vielleicht wird sich an dieser These einer „unhistorischen“ Interpretation am ehesten Widerspruch zu Mason entzünden.

Die zweite Hälfte des Buches (Kap. 4–6) ist dann der Gegenüberstellung mit dem NT gewidmet. Hier wird durchgeführt, dass aus Josefus nicht nur „Material über ...“ (Herodes und sein Herrscherhaus, die römischen Statthalter, die jüdischen Hohenpriester, die verschiedenen Gruppierungen: Pharisäer, Sadduzäer etc.) zu holen ist, sondern dass Josefus' eigener (sozialer und literarischer) Kontext ein besseres Verstehen und Einordnung dieser Quellentexte ermöglicht, bevor wir sie in irgendeiner Weise für das Studium des NT oder die Geschichte des Judentums „auswerten“. Wichtig ist z. B. ein Ergebnis im Kapitel über die Hohenpriester: „Der augenfälligste Widerspruch zwischen Josephus und den neutestamentlichen Autoren betrifft die grundsätzliche Bewertung der priesterlichen Oberschicht“ (S.

206). In Kap.5 geht Mason dann – umgekehrt wie im Kap. zuvor – von zentralen Gestalten des NT aus, die auch bei Josefus vorkommen (Johannes der Täufer, Jesus, Jakobus), behandelt zu Jesus natürlich vornehmlich das sog. *Testimonium Flavianum* (ant.18, Mason 245–259). Einen Höhepunkt bringt der Verfasser am Schluss mit einem Vergleich des Josefus mit dem lukanischen Geschichtswerk (Kap.6). Beide Autoren sind im literarischen Genus (der Übersetzer schreibt „Genre“) der hellenistischen Historiographie miteinander verbunden (Proömien, Reden) (S. 272ff, 281ff.), beide genießen im sozialen Kontext die Segnungen von Mäzenen, sei es des Epaphroditos oder des Theophilos (S. 279ff.). Beide sind einer ähnlichen (apologetischen) Zielsetzung verpflichtet. Beide wollen auch die Gruppierung, die sie vertreten, in einem positiven Licht darstellen und ihre Leser als Multiplikatoren dieser positiven Einstellung gewinnen. „Sie müssen zeigen, dass ihre Gruppen den Respekt ihrer Umwelt verdienen, weil sie entgegen dem ersten Eindruck in die älteste Vergangenheit zurückreichen, moralische Standards ihr eigen nennen, um die man sie nur beneiden kann, und keinerlei Bedrohung für die römische Ordnung darstellen. Im Endeffekt beziehen sich beide Autoren auf das großartige Erbe des Judentums“ (S. 298). Im Einzelnen behandelt Mason Gestalten und Ereignisse, die von beiden Autoren behandelt werden, z.B. den Zensus unter Quirinius und die in Apg 5 erwähnten Aufstandsführer (S. 299ff.). Hier zeigt sich: Man muß den Kontext des Josefus kennen, um die knappen Darstellungen des Lukas auch nur einigermaßen einordnen zu können. Dass Lukas das Material des Josephus in irgendeiner Form gekannt hat, erweist sich als wahrscheinlich (S. 310 u.ö.). Auch in der Schilderung Jesu und des Urchristentums ist Lukas – und auch darin steht er Josefus nahe – offenbar an der hellenistischen Popularphilosophie und ihren Idealtypen orientiert (einfaches Leben, Kritik an den Reichen). Ja, die Vermutung legt sich nahe, „dass sich Lukas direkt auf die josphische Präsentation des Judentums als Philosophie stützt, wenn er die Kirche in eben diesem Kontext ansiedelt“ (S. 321). Als Altphilologe kann der Verfasser reiches Material aus der römischen Umwelt heranziehen (z. B. S. 78–86: „Römische Wahrnehmungen des Judentums“).

Methodisch ist Masons Arbeit ganz an der schriftstellerischen Absicht innerhalb seines jeweiligen Kontextes ausgerichtet. Quellenkritik – also etwa die Frage nach dem Anteil des Nikolaos von Damaskus in der Herodesdarstellung oder gar die nach einer römischen Quelle in der Schilderung des Kampfes um Jerusalem – spielt keine oder kaum eine Rolle (vgl. S. 161). Auch die Annahme einer Änderung seiner Anschauungen im Laufe seines Lebens (R. Laqueur) kann nach Mason nicht herangezogen werden, um das umfangreiche Werk des Historikers besser zu verstehen. Wo er sich später (*Antiquitates*, *Vita*) anders äußert als noch im frühen *Bellum*, sei dies allein auf eine pragmatische Änderung seiner Zielsetzung zurückzuführen. Auch die Fragen historischer Genauigkeit seien seiner jeweiligen rhetorischen Abzweckung unterzuordnen. Es fällt etwas schwer, Mason zu folgen, wenn er über

Josefus – wie übrigens ähnlich auch über die Verfasser der Evangelien – urteilt: „Dem Geist seiner Zeit folgend ... , hatte er nicht die geringsten Probleme damit, Einzelheiten abzuändern oder sich über historische Präzision überhaupt hinwegzusetzen, um seine Darstellung nach den Vorgaben der zeitgenössischen literarischen Rhetorik zu gestalten“ (S. 137, vgl. S. 67).

Das Buch stellt innerhalb der Josefusforschung ein Ereignis von besonderem Rang dar: einmal weil es zusammenfassend über diesen bedeutenden Historiker berichtet und so vielleicht auch der langen Zeit verbreiteter Josefus-Abstinenz ein Ende macht, zum anderen wegen der in ihm vertretenen neuen Sicht, die sich mit ihrer konsequenten Kontext-Orientierung auf der Höhe der heutigen Forschungssituation bewegt. Es bietet eine ausgezeichnete Literaturliste, einige Karten, Bilder, Tabellen. Es hat auch ein Stellenregister, leider fehlen Autorenregister und Sachregister. Letzteres war – wenigstens in knapper Form – in der amerikanischen Fassung noch enthalten.

Helgo Lindner

Alan R. Millard. *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*. Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 9. Gießen; Basel: Brunnen, 2000. Pb., 256 S., DM 39,80

Bei dem vorzustellenden Werk handelt es sich um die Übersetzung und in den Anmerkungen für den deutschsprachigen Leser durch den Herausgeber der Reihe, Rainer Riesner, bearbeitete und ergänzte Fassung des im gleichen Jahr erschienenen Buches *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield Academic Press). In gekonnter, unprätentiöser Weise führt der bekannte Liverpools Semitist in 8 Kapiteln in die literarische Welt des 1. Jahrhunderts ein. Den Schwerpunkt bildet dabei die palästinische Heimat Jesu. Der Autor beschränkt sich jedoch nicht auf diesen geographischen Focus sondern blickt aus einer reichsrömischer Perspektive auf Palästina und analysiert die dortige Situation aufgrund der reichlich fließenden Informationen aus Ägypten (Papyri-Funde) und Rom (literarische Überlieferungen über den Literaturbetrieb des 1. Jh.).

Das *erste Kapitel* „Alte Bücher und ihr Überleben“ gibt einen knappen Überblick über Bibliotheken in der Antike und die Zufälligkeiten der Überlieferung antiker Literaturwerke. Weiter behandelt wird „Das Schreibmaterial“, u. a. Papyrus, Leder und Ostraka. Hervorzuheben sind hier die Notizbücher aus Wachstafeln oder Holzblättern, die ein schnelles Mitschreiben vor Ort erlaubten. Solche „Notizbücher“ sind archäologisch für das Palästina der Zeit Jesu bezeugt u. werden von M. in den letzten beiden Kapiteln für die Möglichkeit des unmittelbaren Festhaltens von Jesusworten durch seine Jünger bzw. Zuhörer herangezogen. Der unter der

etwas irreführenden Überschrift stehende Abschnitt „Die Textzeugen“ bietet einen interessanten Einblick in die Papier- (besser müsste man sagen: Papyri-)flut der gut funktionierenden hellenistischen und römischen Bürokratien, wobei die darin referierten statistischen Berechnungen einmal mehr zeigen, wie bruchstückhaft das Erhaltene ist. Dennoch kann daraus ein umfassender Einblick in die literarischen und bürokratischen Verhältnisse abgeleitet werden, weil die meisten dokumentierten Vorgänge (Kaufverträge, Quittungen, Steuerbescheinigungen, Militärdiplome) tausendfach in derselben Weise vorkamen. Schwerer wiegt dagegen der Verlust von literarischen und persönlichen Dokumenten, da sie einen stärker individuellen Charakter besitzen.

Das *zweite Kapitel* „Frühchristliche Manuskripte“ bietet einen Überblick über erhaltene christliche, in erster Linie ntl. Texte bis ins 4. Jh. Während aus dem 1. Jh. keine gesicherten Textzeugen überliefert sind (die Identifizierung von 7Q5 als Teil des MkEv und von P⁶⁴ ins 1. Jh., wie sie publikumswirksam C. P. Thiede vertritt, werden ausführlich vorgestellt u. abgelehnt), stammen acht aus dem 2. Jh. Drei davon enthalten Teile des MtEv, zwei des JohEv und bezeugen damit schon für das 2. Jh. die Vorrangstellung dieser beiden kirchlichen Hauptevangelien. Das 3. Jh. mit rund 80 Textzeugen belegt überlieferungsgeschichtlich die rasch angewachsene Vielfalt der christlichen Literatur (zur Bewertung dieser Zahlen s. auch Kap. 3, S. 75–79).

Kapitel 3 informiert über die „Die Form des Buches: Kodex kontra Rolle“ und die Thesen über die Entstehung des Kodex, der sich wohl aus Pergamentheften (eine Variante der hölzernen Notizhefte) zum eigentlichen Pergamentbuch entwickelt hat (S. 64f.). Die Ansätze dafür liegen möglicherweise im Rom des 1. Jh. Die Christen scheinen von Anfang an den Kodex gegenüber der unhandlicheren Rolle bevorzugt zu haben, die Gründe dafür sind jedoch nicht eindeutig (einen Überblick über die verschiedenen Hypothesen S. 65f. u. 71–75). Die christlichen Texte besaßen schon sehr früh (Anfang des 2. Jh. oder noch eher) einige charakteristische Besonderheiten, darunter die Verwendung von Abkürzungen für die *nomina sacra*. Dahinter steht möglicherweise eine christliche Schreibertradition, die im syro-palästinischen Raum aufkam und in Antiochia am Orontes ihr Zentrum gehabt haben könnte (S. 71). Zu erwähnen ist ferner die Anlehnung des Schriftbildes, der Abschnittmarkierungen und der Schreibweise der Zahlen an *dokumentarische* und nicht an literarische Texte (S. 67–71). Die kritische Bedeutung dieser Beobachtung für die literaturwissenschaftliche Behandlung der Evangelien, wie sie im Rahmen des *literary criticism* derzeit Mode ist, ist bisher noch nicht untersucht worden.

Das *4. Kapitel* „Schreibkunst im herodianischen Palästina“ ist mit fast 50 Seiten das umfangreichste. Es informiert über die Verwendung des Aramäischen, Griechischen, Hebräischen und Lateinischen im 1. Jh. im religiösen, literarischen und alltäglichen Gebrauch, teilweise mit Textbeispielen in Übersetzung. Das Kapi-

tel ist eine gute Einführung in die vorhandenen literarischen und nichtliterarischen Texte (Münzlegenden, Graffiti, Ostraka, Inschriften).

Direkt anschließend geht das 5. Kapitel „Eine mehrsprachige Gesellschaft“ der Frage nach, ob die verschiedenen Sprachen auf verschiedene Sprechergruppen verteilt werden müssen, oder ob es Überschneidungen gab. Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang zweisprachige Inschriften und sonstige Hinweise, die auf die Kenntnis mehrerer Sprachen hindeuten. Ausführlich werden die aramäischen Lehnwörter im Neuen Testament sowie die Latinismen besprochen, die M. als Beleg dafür auffasst, dass Latein weiter verbreitet war als allgemein angenommen (vgl. S. 147–153: Gesprochenes Latein im herodianischen Palästina?). Ein eigener Abschnitt ist der Sprache Jesu (S. 139–146) gewidmet. Nach M. sprach Jesus Aramäisch, aber die Möglichkeit, seine Worte ins Aramäische zurückzuübersetzen, beurteilt er mit Recht zurückhaltend. Hebräisch als Sprache der Heiligen Schriften seines Volkes konnte er lesen, ob er es auch sprach, ist nicht nachweisbar (anders Riesner in seinem Geleitwort S. 5). Die bekannten Sprecher des Hebräischen stammen vielmehr „aus einem relativ kleinen Gebiet um Jerusalem ... und aus einer kleinen Anzahl von Familien, die Verbindung zum Tempel hatten“ (S. 146). Dagegen hält es M. für möglich, dass Jesus Griechisch verstand und auch gelegentlich gebrauchte.

Im 6. Kapitel geht der Vf. der Frage nach „Wer las, und wer schrieb?“. Darin zeigt er, dass für Palästina (einschließlich Galiläas, vgl. S. 182–184) im 1. Jh. zumindest einfache Lesekenntnisse weit verbreitet waren und nicht nur ein städtisches Phänomen darstellten. Außerdem gab es sowohl in der Stadt wie auf dem Land eine größere Anzahl von Personengruppen, die aufgrund ihres Berufs mit Schreibtätigkeiten betraut waren und darum der Bevölkerung über ihre eigentliche Arbeit hinaus bei der Anfertigung schriftlicher, insbesondere juristischer Dokumente behilflich sein konnten. Die Fähigkeit des Schreibens war zwar weit weniger verbreitet als die des Lesens, allerdings war das Schreibenkönnen für viele Berufe auch nicht wichtig. Es genügte, Zugang zu jemand zu haben, der schreiben konnte.¹ Weiter geht M. auf die Frage ein, wer überhaupt Bücher besaß (S. 158–167), wo sie zu finden waren (z. B. in Synagogen und Lehrhäusern, im Tempel und nicht ganz selten in Privatbesitz) und wie teuer die Abschrift eines Buches in etwa war. Es versteht sich von selbst, dass hier vieles auf Vermutung und Analogien beruht, aber doch so, dass ein lebendiges und nachprüfbares Bild der Lese- und Schreibtätigkeiten entsteht, wobei M. sehr deutlich zwischen Literatur im engeren Sinn (wozu auch die Heiligen Schriften zählen) und Gebrauchstexten

¹Noch heute findet man beispielsweise in Ostjerusalem professionelle Schreiber vor den Behörden ihre Dienste auf dem Gehweg anbieten: wer einen Antrag oder ein Formular auszufüllen hat, nimmt sie in Anspruch, da sie über die nötigen formalen Kenntnisse und eine Schreibmaschine verfügen! D. h. aber nicht automatisch, dass die Kunden der Schreiber nicht schreiben können; sie wollen lediglich in formalen Dingen alles richtig machen; zudem verfügt nicht jeder über eine Schreibmaschine oder eine leserliche Handschrift.

aus Verwaltung, Handel, Militär- und Steuerwesen, aber auch Briefen und persönlichen Aufzeichnungen unterscheidet. Der Umgang mit Letzteren war in weiten Teilen der Bevölkerung eine Selbstverständlichkeit. Die literarische Produktion in Palästina (Qumrantexte, apokalyptische Literatur, Gebete u. psalmenähnliche Sammlungen etc.) zeigt jedoch, dass es nicht wenige Juden gab, die auch im eigentlichen Sinn (religiöse) Literatur produzieren wollten und konnten, was wiederum auch Rezipienten solcher Literatur voraussetzt. Die Übersetzung zahlreicher hebräischer oder aramäischer Texte ins Griechische, ein keineswegs auf die Diaspora einzuschränkender Vorgang, zeigt darüber hinaus, dass es auch Bedarf an Lesestoff in Griechisch gab. Ein Teil der jüdischen Literatur ist bekanntermaßen von Anfang an auf Griechisch geschrieben worden.

Mit dem 7. Kapitel geht M. dann auf die Evangelienüberlieferung im engeren Sinn ein, indem er die in der Überschrift genannte Alternative „Mündliche Überlieferung oder schriftliche Berichte?“ als Scheinalternative darstellt und damit die Grundlagen der klassischen Formgeschichte mit guten Gründen in Frage stellt. Seines Erachtens spricht aufgrund der verbreiteten Fähigkeit zu verwaltungsmäßigen Notizen und Aufzeichnungen nichts gegen die Annahme, dass sowohl von den Aussprüchen Jesu als auch von seinen Taten schon vorösterlich Notizen von Zuhörern oder Betroffenen angefertigt worden waren, so dass von Anfang an schriftliche und mündliche Tradierung einander ergänzten und darum nicht in ein Nacheinander aufgespalten werden sollten. Er zeigt ferner, dass die Hervorhebung der mündlichen Lehre sowohl in der griechischen Schulphilosophie wie in der rabbinischen Überlieferung kein Argument gegen eine schriftliche Abfassung des Lernstoffes darstellt, sondern lediglich die *ausschließlich* schriftliche Weise des Lernens ohne Lehrer und die Möglichkeit der Nachfrage als defizitär angesehen wurde.

Das *abschließende Kapitel* „Antike Schreibkunst und die Evangelien“ fasst den Ertrag noch einmal zusammen unter Hervorhebung der Möglichkeiten, sehr früh mit schriftlichen Vorformen der Evangelienüberlieferung zu rechnen. Auf die Frage der Sprache (Aramäisch? Griechisch? Beides?) dieser frühen Notizen geht er leider nicht ein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass M.s Buch eine kompetente, knappe Einführung in die relevanten Fragen darstellt, dass als erster Einstieg bestens geeignet ist. Die Fußnoten verweisen auf eine Fülle einschlägiger, auch entlegener publizierter Literatur zum Thema Literatur- und Buchwesen der Antike und verlocken zur Weiterarbeit. Erfreulich ist auch die gute Dokumentation mit Bildmaterial. Auf ein gesondertes Literaturverzeichnis wurde leider verzichtet, dafür gibt es ein ausführliches Sachregister, das ein schnelles Auffinden erlaubt. Das Abkürzungsverzeichnis S. 239–241 ist nicht vollständig und sollte für eine eventuelle Neuauflage ergänzt werden. Die Übersetzung ist weithin gelungen und gut lesbar, lediglich einige Abschnitte und Formulierungen sind missverständlich (z. B. die Bezeichnung „orthodox“ bzw. „Orthodoxie“ für das pharisäisch-rabbinische

Judentum), gelegentlich ist ein Teil des Textes ausgefallen (etwa S. 90 in der 4. Zeile; S. 112 letzter Abschnitt; S. 166 Anm. 32). Kleinere inhaltliche Schwächen offenbaren sich im Bereich der rabbinischen Überlieferung (z. B. uneinheitliche Zitierung der Mischna S. 194 u. ö.). Außerdem muss hier Frühes und Spätes stärker unterschieden werden als es M. tut.

Dennoch: alles in allem ein hilfreiches, im besten Sinne „britisches“ Buch, das die literarischen Theorien an die vorhandenen Fakten und Realien erinnert.

Roland Deines

Wolfgang Reinbold. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*. FRLANT, Bd. 188. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Gb., 386 S., 144,-

Im Herbst 1998 von der theologischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen als Habilitationsschrift angenommen, unternimmt die vorliegende Untersuchung den ambitionierten Versuch, die Koordinaten der Ausbreitung des Christentums in seinen ersten Jahrhunderten neu zu vermessen. Das ist ein hoher Anspruch, denn kein Geringerer als Adolf von Harnack hat mit seinem bis heute benutzten grundlegenden Werk *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* die Eckpunkte gesetzt (Leipzig 1902, ⁴1924, 1000 S.), die trotz intensiver Detailforschung bislang kaum verrückt worden sind. Danach ist durch die „Missionspredigt in Wort und Tat“ (S. 526) von Glaubensboten im ersten Jahrhundert das Fundament gelegt worden, wonach die Mission abflaute, aber es im zweiten und dritten Jahrhundert gleichsam von selbst in einem Prozess der Ausbreitung immer größer und stärker wurde (S. 342). Daraus hat sich die Vorstellung entwickelt, die Frühzeit der Kirche sei eine Epoche intensiver Mission gewesen, oder, wie Martin Hengel es einmal formulierte, „Geschichte und Theologie des Urchristentums sind ‘Missionsgeschichte’ und ‘Missionstheologie’“ („Die Ursprünge der christlichen Mission“, in: *New Testament Studies* 18, 1972, S. 15–38, S. 38). Was aber, so Reinbolds Ausgangsfrage, bedeutet eigentlich Mission in jener Zeit? Deshalb will er die folgenden Fragen beantworten: „Auf welche Weise breitet sich die Christenheit in neutestamentlicher Zeit aus? Mit welchen Phänomenen haben wir es zu tun? Mit welcher Terminologie lassen sie sich angemessen beschreiben? Welcher Stellenwert kommt der Mission im ältesten Christentum zu?“ (S. 2). Einschränkend wird an späterer Stelle bemerkt, dass es weniger um das Warum der Mission als vielmehr um „das Wie der Verbreitung der ältesten Kirche“ gehen solle (S. 6).

Von zentraler Bedeutung ist bei einem solchen Vorhaben natürlich die Termino-

logie. Mit „Mission“ ist bei Reinbold „die gezielte Ausbreitung einer Religion unter Menschen gemeint, die nicht Anhänger dieser Religion sind“ (S. 10). „Propaganda“ bedeutet „Beeinflussung, Werbung durch Wort oder Schrift in Verfolgung eines bestimmten Interesses“ (S. 12). „Menschen propagieren in ihrem persönlichen Umfeld ihre religiösen Überzeugungen und gewinnen auf diese Weise, unter Umständen, absichtsvoll oder absichtslos, neue Anhänger“ (S. 14). Dabei sieht er die beiden zugrunde gelegten Begriffe nicht als Gegensätze an. „Jedwede Mission ist immer auch Propaganda, denn sie stellt den gezielten Versuch einer Beeinflussung dar“ (S. 12). Mission ist der Oberbegriff, und der Unterschied besteht vor allem darin, „dass ‘Mission’ per definitionem an die Überschreitung der Grenzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft gebunden ist, ‘Propaganda’ hingegen nicht. Ein Christ kann unter Christen nicht missionieren, wohl aber Propaganda treiben: für seine Auffassung vom rechten Leben in der Kirche, von der rechten christlichen Lehre, der rechten Frömmigkeit, usw.“ (S. 12f.). Darüber hinaus wird zwischen „individueller“ (im alltäglichen Umgang, bisher oft „Gelegenheitsmission“ genannt) und „gezielter“ (größer angelegte Versuche der Beeinflussung) Propaganda unterschieden, so dass sich ergibt: „Die Ausbreitung der Kirche ist allenthalben entweder ein Resultat von Mission oder ein Resultat gezielter Propaganda oder ein Resultat individueller Propaganda“ (S. 14, kursiv jeweils im Original).

So verständlich Reinbolds Bemühen um begriffliche Differenzierung auch sein mag, es müsste doch eingehender als das hier möglich ist diskutiert werden, ob seine Wahl glücklich ist. Die Probleme beginnen schon mit dem Begriff „Propaganda“, dessen „negatives Begriffsfeld“ Reinbold in einer Anmerkung zu schnell beiseite schiebt (S. 12, Anm. 25). Denn durch den Streit der christlichen Konfessionen hat der Begriff seit dem 17. Jahrhundert eine polemische Bedeutung und durch den Missbrauch seitens des Nationalsozialismus ist es bis heute unmöglich, in einem positiven Sinne von Propaganda zu sprechen (dazu Wolfgang Schieder und Christof Dipper, „Propaganda“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 69–112). Darüber hinaus fragt es sich, ob in einer Zeit, in der die Situation der Gemeinden von Verlorenheit im Raum gekennzeichnet waren, überhaupt zwischen Innen- und Außenwirkung getrennt werden kann. Wenn „Mission zur Kirche als die volle Entfaltung ihres Wesens, oder besser als voller Gehorsam gegen ihren Auftrag“ gehört (TRE 23, 1994, S. 68), dann ist „Mission“ der entscheidende Begriff, der dann in Verkündigung (gelegentlich oder geplant), Tat, Lebensform, Zeugnis, Verhalten usw. Gestalt gewinnt. Kurzum, es wäre vermutlich doch besser, bei einem weit gefächerten Missionsbegriff zu bleiben.

Um den Modalitäten der Ausbreitung des Christentums auf die Spur zu kommen, wählt Reinbold einen prosopographischen Weg und behandelt zunächst die Wirksamkeit der Apostel, wobei er dem Erklärungsmodell, sie „hätten sich von Anfang an energisch in der Mission engagiert“, mit Skepsis begegnet (S. 116). Im

Mittelpunkt seiner Analyse steht Paulus als Apostel der Heiden (S. 117–225), dessen Aktivitäten im Detail untersucht werden (S. 182–225). Es folgen Hinweise zu möglichen missionarischen Einsätzen der Boten der Logienquelle (S. 226–240), des Stephanuskreises (S. 241–252) und weiterer Glaubenszeugen (S. 253–283). Während sich diese Kapitel auf das erste Jahrhundert konzentrieren, behandelt das letzte die Ausbreitung der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen (S. 284–341), wobei nunmehr deren Modalitäten als Propaganda verstanden werden. Das alles geschieht in detaillierten Schritten unter eifrigem Einsatz der historisch-kritischen Methode. Ausdrücklich sei vermerkt, dass diese Aspekte nicht Gegenstand dieser Rezension sind, die allein die missionsgeschichtliche Seite im Blick hat.

Die abschließende Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 342–353) betont, dass das „Wachstum der Kirche durch einen Prozess stetiger Gärung ... das herausragende Kennzeichen der ersten drei Jahrhunderte insgesamt“ sei und dass, im Gegensatz zu dem von Harnack gezeichneten Bild, praktisch von Anfang an „die nicht-missionarische Form der Ausbreitung des Christentums durch individuelle Propaganda und die bloße Existenz über das Imperium verstreuter, zumeist kleiner Ekklesiai eine immense Rolle“ gespielt habe (S. 342). Deshalb seien die meisten Gemeinden ohne Beteiligung von Missionaren entstanden und es sei „Paulus als Missionar eine atypische Figur gewesen“ (S. 343). Also nicht die Missionare oder Propagandisten waren die entscheidenden Personen, sondern von „mindestens ebenso großer, wenn nicht größerer, allzu oft unterschätzter Bedeutung für die Ausbreitung der Kirche war die individuelle Propaganda der einzelnen, kaum je mit Namen bekannten Schwester und des einzelnen meist anonymen Bruders, der vielen kleinen Gemeinden, die in Folge ihrer alltäglichen privaten und beruflichen Kontakte die Gemeinschaft der Heiligen langsam aber stetig wachsen ließen“ (S. 343). Damit werden im Grunde bekannte Forschungsergebnisse etwa von Arthur Darby Nock (*Conversion*, Oxford 1933, S. 77ff.) bestätigt. Die neuere Forschung verklärt die Anfänge der Mission durchaus nicht nostalgisch, wie Ernst Dassmann in seiner *Kirchengeschichte I* zeigt: „Sie geschah weithin unorganisiert und spontan durch Glaubensboten, die sich zu diesem Werk gedrängt fühlten, noch mehr durch Christen, die ihre Heimat verlassen oder ihren Wohnort wechseln mussten“ (Stuttgart u.a. 1991, 2000, S. 257).

Das eigentlich Neue an Reinbolds Zugang ist die begriffliche Aufspaltung in „Mission“ und „Propaganda“ und die bleibt auch nach seinen Ergebnissen fragwürdig. Wenn nach der glücklichen Formulierung von Karl Suso Frank zahlreiche Christen „Missionare im Nebenberuf“ waren (*Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn 1996, S. 66), dann darf eben der Begriff „Mission“ nicht zu eng auf eine berufliche Tätigkeit beschränkt werden und genau das entspricht dem Selbstverständnis der frühen Christen. Natürlich spielte deshalb die Missionspredigt nicht die entscheidende Rolle, und natürlich breitete sich das Christentum aus „zwischen Ehepartnern, Eltern, Kindern, Sklavenherr(inn)en und Sklav(inn)en,

Geschwistern, Verwandten, Bekannten, Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden, Nachbarinnen und Nachbarn, im Umfeld des alltäglichen Lebens der Gemeinden, später auch zwischen Lehrern und Schülern, am Rande der Martyrien usw." (S. 345; die politisch korrekte Formenverdoppelung, die nicht einmal genau durchgehalten wird, wirkt lesehemmend und geradezu lächerlich, wenn S. 347 von „Juden und Jüdinnen“ die Rede ist). Missionare im Sinne einer Berufsdefinition mag es wenige gegeben haben, aber deshalb wie Reinbold zu behaupten, Mission sei „keine typische, überall gegenwärtige Situation im Alltag der frühen Kirche“ gewesen, sondern dies auf „individuelle Propaganda“ zu beschränken (S. 346), ist nicht sachgemäß. Mission war, recht verstanden, durchaus eine fundamentale Lebensäußerung der frühen Kirche.

Aber, das sei eingeräumt, die ganze Debatte hängt an den Begriffen und für manche Entwicklungsschritte gilt sicher das, was Reinbold in anderem Zusammenhang formuliert hat: „Wir tapen im Dunkeln“ (S. 146). Das trifft besonders auf Kalkulationen zum prozentualen Anteil der Christen an der Reichsbevölkerung zu, die Reinbold selbst zu Recht als „Zahlenspiel“ einschätzt, wobei er von einem durchschnittlichen Wachstum von unter 0,1% pro Jahr ausgeht (S. 352). In der Tat gibt es beispielsweise für Christen im Osten in der Frühzeit nur selten sichere Belege, aber das Fehlen des Beweises darf nicht verwechselt werden mit dem Beweis des Fehlens. Ohne eine Berücksichtigung der archäologischen Evidenz wird man daher in dieser Frage kaum weiterkommen. Insofern ist Reinbolds Mahnung zur Vorsicht sicher berechtigt.

Eine Bibliographie (S. 354–369) und ein Stellenregister (S. 370–386) schließen den sorgfältig edierten Band ab (lediglich S. 290 fehlt am Beginn des 4. Absatzes ein „zu“), auf ein Personen- und Sachregister wurde leider verzichtet. Reinbolds Buch hätte einen guten Dienst getan, wenn es in der Forschung eine neue Diskussion um die Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche anstoßen würde.

Lutz E. v. Padberg

4. NT – Theologie

John Wenham. *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. 236 S., DM 34,95

John Wenham (1913–1996) war einer der bedeutendsten evangelikalischen Neutestamentler des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Raum. Das vorliegende Werk geht in seinen Anfängen auf Vorträge in den dreißiger Jahren zurück und wuchs über Jahrzehnte in einem ständigen Erweiterungsprozess. Nun liegt das Buch zum ersten Mal in deutscher Sprache vor. Dank einer exzellenten Einführung von A. D. Baum wird dem Leser der Horizont des Autors und seines Schaffens gut erschlossen und so der Zugang erleichtert. Im Grunde handelt es sich um eine ausführlichere

Monographie und zwei Aufsätze, die hier zu einem Werk verschmolzen wurden. Die ersten fünf Kapitel unternehmen den originellen Versuch, die Autorität der Heiligen Schrift von Jesu eigenem Schriftverständnis her zu begründen. Kapitel sechs befasst sich mit dem Problem des atl. und ntl. Kanons, und das abschließende Kapitel 7 gibt eine Einführung in die alt-, v. a. aber neutestamentliche Texterforschung.

Der sich über fünf Kapitel erstreckende Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit dem ehrgeizigen Unterfangen, den herkömmlichen Zirkelschluss zu überwinden, nach dem die Bibel Gottes Wort ist, weil sie es behauptet, und diese Behauptung wahr ist, weil sie in der Bibel steht. Demgegenüber wählt W. seinen Ansatzpunkt für die Begründung der Glaubwürdigkeit der Schrift im Glauben an Jesus Christus: „Um einen Weg aus dem Dilemma zu finden, muss man erkennen, dass das Vertrauen in die Bibel auf dem Glauben an Christus basiert, und nicht umgekehrt, und dass es möglich ist, vom Glauben an Christus zu einer Lehre über die Heilige Schrift zu kommen, ohne die Probleme der Bibelkritik auszublenden (kursiv bei J. W.)“ (S. 21). Daraus ergeben sich die beiden folgenden axiomatischen Ausgangspunkte:

Der in der Bekehrung gewonnene Glaube an Christus ist die Basis, von der her sich alles erschließt, verbunden mit der These, „dass Jesu Sicht der Heiligen Schrift immer noch die Sicht der Christen von der Schrift sein kann und sein sollte“ (S. 19).

Die Darstellung der Evangelien ist im Allgemeinen zutreffend. – Ausgehend von diesen Axiomen, für die er um die ausdrückliche Zustimmung des christlichen Lesers bittet, zeigt Wenham zunächst in Kapitel 1 in einer umfangreichen Zusammenstellung von Belegen, dass Jesus das Alte Testament als historisch verstand und von seiner Inspiration überzeugt war.

Kapitel 2 befasst sich mit Jesu Autoritätsanspruch für seine eigene Lehre sowie mit seinem messianischen Anspruch und Selbstbewusstsein. In Kapitel 3 geht W. auf Einsprüche gegen Jesu Autoritätsanspruch ein und behandelt dabei u. a. das Problem der Parusieverzögerung, das Abjathar-Problem (Mk 2,25f.) oder das Sacharja-Problem (Mt 23,35f.). Während Kapitel 4 den Autoritäts- und Inspirationsanspruch der übrigen neutestamentlichen Schriften behandelt, beschreibt das folgende, wie Jesus in seinem Autoritäts- und Wahrheitsanspruch auch bereits seine Apostel im Blick hatte und das gesamte NT somit indirekt von Jesus her legitimiert ist.

Ein Urteil über diesen Hauptteil fällt nicht leicht. So sehr der interessierte Mitarbeiter eine erschöpfende Darstellung von Jesu Verständnis des AT und seiner eigenen Sendung sowie interessante Auslegungsvorschläge für die einschlägigen Problemstellen einer auf die Vertrauenswürdigkeit der Schrift zielenden Hermeneutik findet, so wenig wird der gewählte axiomatische Ausgangspunkt eine wirkliche Hilfestellung für den neuzeitlichen, von der historischen Kritik angefochtenen

Bibelleser sein. Die neuzeitlichen Fragestellungen sind längst auch über W.s Ansatzpunkte hinweg geschritten und bedürfen weitergehenderer Antworten als die hier gebotenen.

Die für den Studienanfänger informativsten Teile dürften die beiden in guter Weise einführenden Beiträge über die Kanonfrage und Textforschung sein. Im Anschluss an die Kanontheorie von R. T. Beckwith geht W. von einem Abschluss des alttestamentlichen Kanons unter Esra aus. Im Blick auf die in der Forschung häufig als entscheidende Instanz für den alttestamentlichen Kanon gehandelte Synode von Jamnia geht W. davon aus, dass der Kanon hier nicht definiert, sondern lediglich überprüft wurde. Ferner sieht W. den jüdischen Kanon gegenüber dem LXX-Kanon durch die vielfältigen Zeugnisse der Alten Kirche bestätigt. Auch die komplexe Entstehung des neutestamentlichen Kanons wird von W. mit einer wohlthuenden wissenschaftlichen Zurückhaltung dargestellt, die man im ersten Hauptteil des Buches mancherorts etwas vermisst. Geradezu spannend ist die Einführung in die Textforschung zu lesen. Vor allem die theologisch-geistliche Reflexion des „unsicheren Randes“ (215ff.) bietet eine ausgezeichnete Hilfestellung für den ob der textkritischen Unschärfen angefochtenen Studenten.

Volker Gäckle

David Wenham. *Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?* Paderborn: Schöningh, 1999. Gb., 408 S., DM 88,-

Mit der vorliegenden Arbeit macht der Oxforder Neutestamentler die Jesus-Paulus-Frage einem breiten Publikum zugänglich und greift gleichzeitig Probleme der wissenschaftlichen Diskussion auf.

Die Frage, ob Paulus und Jesus ein Evangelium verkündigt haben, hält W. für zentral. Sollte Paulus sich für den historischen Jesus nicht besonders interessiert haben, könnte das dem christlichen Glauben die geschichtliche Grundlage entziehen. W. will vor allem zeigen, dass der historische Jesus und seine Traditionen für die Theologie des Paulus wichtig sind. W. unterscheidet Zitate, Anspielungen und Anklänge. Es gelingt ihm, die Identifizierung derselben zu objektivieren.

In sechs Kapiteln behandelt W. systematisch die Lehre von Jesus und Paulus. Jedes Kapitel umfasst zwei Teile. Der erste untersucht, inwieweit die Lehre Jesu und die paulinische Theologie übereinstimmen, und der zweite (stärker fachwissenschaftlich orientiert), inwieweit Paulus von der Lehre Jesu und der Jesustradition beeinflusst ist.

Bei dem Thema „Reich Gottes“ sieht W. bei Paulus zwar andere Akzente als bei Jesus, aber den gleichen Grundgedanke, dass nämlich die Zeit des Heils angebrochen ist. Unter der Überschrift „Wer ist Jesus?“ zeigt W., dass Paulus mit

seiner Rede von der Präexistenz, dem neuen Adam und dem Herrn deutlich über Jesu Selbstverständnis als Messias Israels und Sohn Gottes hinausgegangen ist. In der paulinischen Verwendung des Wortes *Abba* sieht W. einen eindeutigen Beleg, dass Paulus Jesustradition kannte. Nach W. hatten Jesus und Paulus weitgehend übereinstimmende Auffassung von Jesu Stellvertretungstod. Auch bei dem Thema „Jesus und die Gemeinde“ arbeitet W. sehr viele Berührungen zwischen Jesus und Paulus heraus. Mit guten Argumenten zeigt W., dass Paulus die Aussendungsrede und die Tempelweissagung Jesu kannte. Enge Verbindungen sieht W. auch bei der Ethik trotz mancher Unterschiede, z. B. in der Gesetzeslehre. Bezüglich der Eschatologie geht W. davon aus, dass Paulus verschiedene Gleichnisse Jesu aufgegriffen hat.

Resümierend stellt W. zu dem theologischen Vergleich fest, dass bei Jesus und Paulus übereinstimmend das rettende Eingreifen Gottes im Kommen Jesu – besonders in seinem Opfertod – der Kern der Theologie ist. Die Terminologie sei aber teilweise unterschiedlich. Insgesamt ist nach W. die paulinische Theologie stärker christologisch akzentuiert. Auch der Geist spiele bei Paulus eine größere Rolle als bei Jesus. Leider konzentriert W. seine Untersuchung insgesamt auf die Synoptiker, obwohl er selbst meint, dass auch Joh „in erheblichem Umfang frühe Jesustradition enthält“ (S. 21).

Ein wichtiges Ergebnis ist, dass Paulus direkt oder indirekt von der Jesustradition beeinflusst gewesen sein muss. Positiv zu vermerken ist dabei Wenhams detaillierte Differenzierung nach Wahrscheinlichkeiten, die bei bisherigen Arbeiten zu diesem Thema meist zu vermissen war. Als sehr wahrscheinlich nimmt W. z. B. an, dass Paulus die Tradition vom Abendmahl und von der Auferstehung kannte. Für wahrscheinlich hält W. z. B., dass Paulus Kenntnis von Jesu Taufe, Jesu Reich-Gottes-Verkündigung, Jesu Lebensstil und der Verklärung hatte. Plausible Verbindungen ließen sich u. a. zu Jesu Versuchung zeigen.

W. insistiert auf der „kumulativen Argumentation“ (S. 15), nach der die einzelnen Argumente im Licht der Gesamtargumentation an Wahrscheinlichkeit gewinnen. W. folgert (zu Recht), dass Paulus den größten Teil der in den Evangelien berichteten Geschichte Jesu kannte.

Insgesamt hat W. gezeigt, dass die Jesustradition im Mittelpunkt der paulinischen Theologie steht. Somit kann W. auch die Frage des Buchtitels beantworten. Paulus verstand sich als „Knecht Jesu Christi“ und nicht als Begründer des Christentums. Dieses Ergebnis hat in der Tat Konsequenzen für das Verständnis der Evangelientradition, des Urchristentums und Paulus' selbst.

Angesichts der Knappheit der Darstellung der Theologie von Jesus und Paulus müssen Vereinfachungen in Kauf genommen werden. Dennoch bietet W. einen guten und vor allem auch verständlichen Überblick über die wichtigsten Aspekte der Lehre Jesu und der paulinischen Theologie und deren Zusammenhang. Das Buch ist auch für interessierte Nichtfachleute geeignet und zu empfehlen, zumal

besonders schwierige Aspekte in den Anmerkungen diskutiert werden. Die einzelnen Kapitel sind jeweils für sich allein verständlich. Allerdings kann man sie nur im Gesamtkontext ganz würdigen.

Der Theologe wird die fachwissenschaftlichen Details mit Interesse lesen, auch wenn in einer derart breit angelegten Arbeit selbstverständlich nicht alle umstrittenen Fragen umfassend geklärt werden können.

Positiv fällt die Übersichtlichkeit und die einheitliche Gliederung auf. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, Bibelstellen- und Sachregister helfen bei der Arbeit mit diesem Buch, das ein wirklich wichtiger Beitrag zur Jesus-Paulus-Frage ist, der die Diskussion bereichern kann. Deshalb ist ihm eine breite Rezeption zu wünschen.

Detlef Häußler

Historische Theologie

1. Allgemeines

August Franzen. *Kleine Kirchengeschichte*. Hg. v. Remigius Bäumer, durchgesehen und erweitert bis in die Gegenwart von Roland Fröhlich. Freiburg u.a.: Herder, 2000. Kt., 474 S., DM 36,-

Die Fachdisziplin Kirchengeschichte scheint Konjunktur zu haben. Diese Vermutung legt in jüngster Zeit zumindest eine Reihe von Publikationen handbuchartigen und einführenden Charakters nahe. Die mehrbändige *Geschichte des Christentums* des Herder-Verlages nähert sich dem Abschluss, ebenso hat Armin Sierszyn mit dem vierten Band seine Gesamtdarstellung beendet (siehe die Rezensionen weiter unten). Ein *Bücherverzeichnis zur Kirchengeschichte* ist erschienen (vgl. *JETH* 14, 2000, S. 268f.), ebenso eine methodische Einführung sowie tabellarische Übersichten (beide im Anschluss vorgestellt). In dieses Bild fügen sich zwei kompakte Überblicke, nämlich *Die Geschichte der Kirche* von Guy Bedouelle (Amateca, Bd. 14; Paderborn: Bonifatius, Ln., 316 S., DM 68,-) und das hier anzuzeigende Werk. Auffallend ist übrigens, dass etliche der genannten Publikationen von katholischen Gelehrten stammen und / oder in entsprechend geprägten Verlagen erschienen sind. Das deutet eine gewisse Abstinenz der protestantischen Fachkollegen zumindest an, was nicht gerade für den Stellenwert der Kirchengeschichte an den Fakultäten spricht. Evangelikale Autoren sind da nicht eifriger, wie die Fehlanzeigen für einige Rubriken dieses Literaturberichtes zeigen. Vielleicht wirkt ja die Produktivität der katholischen Kollegen ansteckend.

Das hier anzuzeigende Werk ist keine Neuerscheinung, sondern gilt an katholischen Fakultäten schon seit längerem als Standardwerk der Kirchengeschichte. 1965 erstmals vorgelegt, erlebte der kompakte Überblick des Freiburger Kirchenhistorikers August Franzen (1912–1972), dessen Forschungsschwerpunkt die Reformationsepoche war, bis 1993 immerhin siebzehn Auflagen, seit 1988 durch Remigius Bäumer in aktualisierter Neuauflage. Die jetzt vorgelegte erneute Neubearbeitung wird dem Tübinger Roland Fröhlich verdankt. Ein Einblick in diese Entwicklungsgeschichte wird in dem Buch selbst leider nicht gegeben, auch erfährt man misslicherweise nicht, welche Teile von Bäumer und Fröhlich stammen. Da nur der letzte § 62 „Entwicklung seit den 90er Jahren“ (S. 396–419) mit Anmerkungen und neueren Literaturhinweisen versehen ist (S. 439–441), dürfte dieser von Fröhlich geschrieben worden sein. Das bestätigt die Bibliographie (S. 424–439), die nur Werke bis in die 80er Jahre verzeichnet und damit eindeutig veraltet ist. Von einer echten Neubearbeitung kann also nicht die Rede sein. Diese nicht gerade benutzerfreundliche Verfahrensweise hätte in einem Vorwort offen gelegt werden

müssen.

Der Aufbau des Werkes und seine inhaltliche Gestaltung entsprechen einem konservativen Bild der Kirchengeschichte. In 62 Paragraphen wird die Entwicklung der Kirche von den Anfängen bis in die Gegenwart in leicht lesbarer Sprache beschrieben, wobei alle Epochen angemessene Berücksichtigung finden. Stichproben zeigen indes, dass vielfach mit überholter Terminologie auf der Basis eines veralteten Forschungsstandes argumentiert wird. So ist heute nicht mehr von der „iro-schottischen Kirche“ die Rede (S. 128) und die Klassifizierung der Angelsachsen als „primitive Naturvölker“ (S. 133) verkennt völlig deren lebendige Religiosität. Im Großen und Ganzen ist die Darstellung jedoch zutreffend und gerade hinsichtlich der Reformation ausgewogen. Das ändert sich allerdings in dem Teil über die Neuzeit. Hier überwiegt unangemessen die Schilderung des Weges der katholischen Kirche (Dass diese Kritik auch umgekehrt gilt, zeigt unten die Besprechung des Werkes von Sierszyn). Demgegenüber ist es heute nicht mehr akzeptabel und auch nicht sachgemäß, auf eine wenigstens knappe Erörterung des Pietismus, der Erweckungsbewegung und der protestantischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts zu verzichten. Auch die Rolle der „Bekennenden Kirche“ im Dritten Reich wird nur gestreift und beispielsweise Bonhoeffer nicht einmal erwähnt. Entsprechende Beispiele ließen sich ohne Probleme fortführen. Darüber hinaus erfährt der Leser von neueren methodischen Ansätzen der Forschung wie etwa der Mentalitätsgeschichte rein gar nichts.

Kurzum, dieses sogenannte Standardwerk entspricht zumindest für die Neuzeit nicht mehr dem Standard der Forschung, daran ändert leider auch die solide Darstellung der anderen Epochen nichts. Der Verlag wäre gut beraten gewesen, eine wirkliche Neuausgabe zu veranlassen. Man kann nur hoffen, dass Theologiestudenten nicht nur nach „dem Franzen“ lernen.

Lutz E. von Padberg

Manfred Heim. *Einführung in die Kirchengeschichte*. C. H. Beck Studium. München: Beck, 2000. Br., 234 S., DM 24,80

Mit diesem wohlfeilen Werk hat der Münchener katholische Kirchenhistoriker Heim nach seinem *Kleinen Lexikon der Kirchengeschichte* (München: Beck, 1998. Geb., 485 S., DM 39,80) seinen Bemühungen um gute Arbeitsgrundlagen für Theologiestudenten einen weiteren gelungenen Beitrag hinzugefügt. In konzentrierter Form und guter Lesbarkeit vermittelt das dreigeteilte Buch dem Leser die notwendigen Kenntnisse. Der erste Teil führt knapp in Gegenstand, Aufgabe und Methode der Kirchengeschichte ein, beschreibt die sachliche und chronologische Gliederung, stellt die Quellen zusammen und skizziert die Geschichte der

Kirchengeschichtsschreibung (S. 11–39). Hier hätte man sich ausführlichere Hinweise zu methodischen Zugängen und Arbeitsweisen sowie zur Quellenkunde gewünscht. Der zweite Teil wagt es, auf begrenztem Raum einen Gesamtüberblick zur Geschichte von „Christentum, Kirche und Kirchen“ von den Anfängen bis zur Gegenwart zu geben (S. 41–132). Das ist mutig, weil sogleich jeder Kenner Versäumnisse aufzulisten in der Lage ist, aber gleichwohl als gelungen zu bezeichnen. Lediglich der Pietismus ist denn doch zu kurz behandelt worden (S. 99f.), denn Spener und Francke werden nicht einmal erwähnt. Insgesamt bekommt man aber als Einstieg einen guten Überblick der gesamten Kirchengeschichte.

Am umfassendsten ist der dritte Teil „Hinweise auf Quellen und Literatur“ (S. 133–196), der die für Studenten wichtigen Materialien in der nötigen Auswahl zusammenstellt. Natürlich wären auch hier Ergänzungen möglich (zu S. 192f. ist unbedingt zu ergänzen René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire* [Subsidia hagiographica, Bd. 80], Brüssel 1953, das 2000 mit einer umfangreichen, vorzüglichen Bibliographie nachgedruckt worden ist), aber als Arbeitsinstrument sind die bibliographischen Angaben völlig ausreichend. Hervorzuheben ist der Abschnitt über die „Gegenstände der Kirchengeschichte“ (S. 175–196), der auch entlegene Gebiete berücksichtigt. Im Anhang finden sich eine Zeittafel, Papstliste, ein Verzeichnis der Ökumenischen Konzilien, verschiedene Abkürzungsaufösungen sowie Personen- und Sachregister (S. 199–234).

Da das *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* des protestantischen Kirchenhistorikers Christoph Marksches (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995; vgl. *JETH* 10, 1996, S. 304f.) den Akzent mehr auf die Aufbereitung der Quellen legt, können sich die beiden Bücher gut ergänzen und dem Studenten bei seinem Einstieg in die kirchengeschichtliche Arbeit dienlich sein.

Lutz E. v. Padberg

Manfred Sitzmann; Christian Weber. *Übersichten zur Kirchengeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. DIN A 4, kt., 96 S., DM 43,80

„Kirchengeschichte macht Spaß“, mit diesem erfrischenden Bekenntnis beginnen die beiden Autoren dieses rundum begrüßenswerten Buches ihr Vorwort. Geschichte sei ein „unverzichtbares Thema für Glaube und Theologie“. Denn Kirchengeschichte „erforscht, welche Gestaltungen der christliche Glaube hervorgebracht hat – und zu welchen Verirrungen es dabei kam. Davon zu wissen, ist unverzichtbar, um den christlichen Glauben heute zu leben und Theologie zu treiben. Kirchengeschichte hält die Frage wach, wie Gott inmitten der alltäglichen Ereignisse erfahren werden kann, und erinnert daran, dass der Glaube nicht auf ein geschichtsloses, allgemein-gültiges System von Wahrheiten reduziert werden darf“

(S. 5). Recht haben sie, nur wird ihnen, zumindest was den Spaß anbetrifft, nicht jeder vor dem Examen stehende Theologiestudent ohne weiteres zustimmen. Zweitausend Jahre Kirchengeschichte mit unzähligen Daten, Personen und Ereignissen stehen dann nämlich wie ein Berg vor einem. Da ist Hilfestellung willkommen, und genau die bieten Sitzmann und Weber, indem sie die „unüberwindliche Höhe in kleine Stufen“ aufteilen.

Entsprechende Überblicke liegen bereits vor. Was dem vorliegenden neuen Versuch Qualität verleiht, ist der Mut zur Vereinfachung. Der gesamte Stoff wird aufgeteilt in die Epochen Alte Kirche vor Konstantin, Alte Kirche seit Konstantin, Frühmittelalter, Hochmittelalter, Spätmittelalter, Reformationszeit, Konfessionelles Zeitalter, Pietismus und Aufklärung, 19. Jahrhundert und 20. Jahrhundert. Ihnen sind in der Regel fünf Seiten zugeordnet, die in immer gleichem systematischem Aufbau die Felder Einstieg, Themen und Begriffe, Zeitliche Abgrenzung, Untergliederung, Zitate, Zur Theologiegeschichte, Lerntipps, Zur Diskussion, Zusammenhänge, Geografie, Chronologie, Prüfungsthemen und Große Linien behandeln. Hat man sich erst einmal an dieses Konzept gewöhnt, kann man sich rasch und vor allem zuverlässig über die jeweilige Epoche informieren. Die einzelnen Felder erleichtern dies noch durch übersichtliche Anordnung und Hervorhebungen in Fettdruck. Lediglich die Karten wirken etwas schwammig und bei den ohnehin sehr petit gesetzten chronologischen Tabellen sind die orangefarbenen Stichworte schlecht lesbar. Besonders hilfreich sind die Lerntipps, die der Theologischen Aufnahmeprüfung in Bayern der Jahrgänge 1975 bis 1999 entnommenen Prüfungsthemen und die jedes Kapitel abschließenden exemplarischen Längsschnitte, die epochenübergreifend informieren (z. B. Kirchenverfassung, Konzilien, Papsttum, Mönchtum, Staat und Kirche, Mission, Ökumene).

Natürlich kann man sich mit solch einem Hilfsmittel lediglich Grundkenntnisse erwerben, und ohne die Lektüre einschlägiger Handbücher (einige sind S. 81 angegeben) bleibt das Wissen rudimentär. Das betonen auch die Autoren, die die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte erleichtern und nicht etwa Lerninhalte abdecken wollen. So wird man den meisten Nutzen dann haben, wenn die Übersichten zur Auffrischung des schon einmal erarbeiteten Stoffes dienen. Die angegebenen Daten, bei deren Auswahl stets an den Zwang zur Vereinfachung zu denken ist, sind jedenfalls korrekt. Eine gute Idee ist die Liste häufiger Verwechslungen, die Klarheit in drohende Namensvertauschungen (z. B. Otto [I.] und Otto [III.]) oder Begriffsverwirrungen (z. B. Romanik und Romantik) bringt (S. 75–80). Ein ausführliches Register erleichtert die Arbeit. Insgesamt gesehen sind die *Übersichten zur Kirchengeschichte* ein gelungenes Hilfsmittel mit solidem Konzept und guter Durchführung. Wer sie durchgearbeitet hat, kann sich getrost jeder Prüfung stellen.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Gott und die Welt in Württemberg: Eine Kirchengeschichte.* Hg. v. Hermann Ehmer u.a. Stuttgart: Calwer, 2000. Geb., 264 S., Abb., DM 39,80
- Servais Pinckaers. *Das geistliche Leben des Christen: Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin.* Paderborn u.a.: Bonifatius, 1999. Ln., 342 S., DM 78,-
- Siegfried Raeder. *Der Islam und das Christentum: Eine historische und theologische Einführung.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., ca. 260 S., DM 49,80
- Neues Lexikon des Judentums.* Hg. v. Julius H. Schoeps. Gütersloh: Gütersloher Verl.haus, 2000. Ln., 896 S., DM 39,80

2. Alte Kirche

Jochen Eber. *Tertullian – „Gott ist gut und groß“: Tertullians Spiritualität in Lehre und Leben.* Bettingen: Winteler; Lahr: Johannis, 2000. Kt., 87 S., DM 14,80

Tertullian als Vorbild für Evangelikale? Immerhin gilt der Nordafrikaner als erster bedeutender christlicher Schriftsteller und Theologe der lateinischen Welt. Von der Biographie des um 160 in Karthago Geborenen und dort nach 220 Verstorbenen sind nur wenige Bruchstücke bekannt. Als umfassend gebildeter Offizierssohn erlebte Tertullian vor 197 seine Bekehrung zum Christentum, das er fortan mit oft scharfer Polemik gegen konkurrierende Systeme verteidigte. Sein kritischer Geist führte bald zu einer Entfremdung mit der katholischen Kirche, und er schloss sich dem Montanismus an, den er eigenständig weiterentwickelte.

Tertullian hat ein umfangreiches Werk hinterlassen, aus dem als bekanntestes das *Apologeticum*, eine Auseinandersetzung mit den politischen Vorwürfen gegen die Christen, hervorsticht. Seine theologisch-dogmatischen Traktate sind oft hochpolemisch und sarkastisch, dann aber auch witzig und eingängig. Entschieden definierte er Bekehrung und Taufe als einschneidende Neuorientierung und vertrat die Verpflichtung jedes Christen zur Heiligkeit. Zuweilen fast schon sektiererisch, forderte er gleichsam als Vorläufer der Pietisten eine scharfe Trennung von den Idealen der Welt. Dementsprechend lehnte er etwa in *De spectaculis* den Besuch von Schauspielen für Christen ab (mit dem merkwürdigen Argument, sie bekämen schließlich demaleinst beim Gericht ein viel prächtigeres Schauspiel geboten) und wetterte in *De cultu feminarum* heftig gegen die Schönheitspflege der Frauen, wobei er allerdings überraschende Kenntnisse der einschlägigen Methoden offen-

barte. Rigoros betrachtete Tertullian die Ehe als Schule der Enthaltbarkeit und konnte an Sexualität nur mit Abscheu denken. Frauen waren für ihn immer verführerisch, auch die Taufe änderte daran nichts, und deshalb, so seine griesgrämige Meinung, müssten sie stets daran erinnert werden, dass sie von Eva stammten, „die dem Teufel Eingang verschafft hat“ (*De cultu feminarum* I,1,2). An der zunehmend leibfeindlichen Einstellung des Christentums ist Tertullian nicht ganz unschuldig. Ein begnadeter Schriftsteller voller Originalität also, aber auch ein Mann mit Licht- und Schattenseiten.

Das aber macht Tertullian zu einem normalen Menschen, und deshalb lohnt es sich in der Tat, in seinen Werken zu lesen und mit dem Prüfstein der Heiligen Schrift das Vorbildliche und Wegweisende herauszufiltern. Jochen Eber hat sich dieser Aufgabe unterzogen und nach einer knappen Einführung in Leben und Werk aus immerhin 31 Schriften des Nordafrikaners Zitate ausgewählt und zu den unterschiedlichsten Themen zusammengestellt. Sowohl Tertullians theologisches Denken wie auch seine ethische Haltung werden darin durchaus deutlich, obschon die kurzen Textstücke den gesamten Argumentationsgang nicht erkennbar werden lassen können. Zitate, die nicht für sich selbst sprechen, werden durch kurze, kursiv gesetzte Hinweise eingeleitet. Erläuternde Anmerkungen, Literaturhinweise und ein Register runden das Bändchen ab. Es wäre wünschenswert gewesen, vor allem hinsichtlich der Rezeptionsgeschichte auch einige Ansichten Tertullians deutlich kritischer zu beleuchten. Trotzdem ist es verdienstvoll, dass auf diese Weise der Zugang zu einem bedeutenden Theologen des frühen Christentums eröffnet wird, der vielen heute noch nicht einmal dem Namen nach bekannt ist.

Lutz E. v. Padberg

Wolfgang Reinbold. *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*. FRLANT, Bd. 188. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Gb., 386 S., 144,-

Siehe die Besprechung im Gebiet Neues Testament!

Weitere Literatur:

**Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)*. Hg. v. Luce Pietri, dt. Ausg. bearbeitet von NN. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg.v. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, dt. Ausg. hg. v. Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Bd. 3. Freiburg u.a.: Herder, 2001 (zuerst Paris: Desclée, 1997). Ln., ca. 1300 S.,

Abb., DM 298,-

Susanne Hausammann. *Alte Kirche*, Band 1: *Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*, Teilband 1,1: *Frühchristliche Schriftsteller: „Apostolische Väter“, Häretiker, Apologeten*; Teilband 1,2: *Verfolgungs- und Wendezeit der Kirche: Christenverfolgungen, Märtyrer und Büsser, Gemeindeleben im 2./3. Jh., Konstantinische Wende*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., ca. 240 S.; ca. 240 S., je DM 39,80

Wenrich Slenczka. *Heilsgeschichte und Liturgie: Heilsgeschichtliche Ereignisse im Spiegel von Taufe und Abendmahl in der Alten Kirche*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 78. Berlin; New York: De Gruyter, 2000. Ln., X, 290 S., DM 168,-

Hans Georg Thümmel. *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom: Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 76. Berlin; New York: De Gruyter, 1999. Ln., X, 102 S., 66 Taf., DM 98,-

Daniel Wanke. *Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon*. BZNW, Bd. 99. Berlin; New York: De Gruyter, 2000. Ln., X, 500 S., DM 228,-

3. Mittelalter

Für den Berichtszeitraum liegen für die Bereiche Mittelalter und Reformationszeit keine zu rezensierende Werke vor, was auf ein gewisses Desinteresse an diesen Epochen bei evangelikalischen Autoren schließen lässt.

Weitere Literatur:

Friedrich Prinz. *Von Konstantin zu Karl dem Großen: Entfaltung und Wandel Europas*. Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler, 2000. Geb., 636 S., 16 Farbtaf., DM 68,-

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Hg. v. Peter Dinzelbacher. Bd. 2: *Hoch- und Spätmittelalter*. Hg. v. Peter Dinzelbacher. Paderborn: Schöningh, 2000. Ln., 530 S., 60 Abb., 20 Farbtaf., DM 168,-

4. Reformationszeit

Weitere Literatur:

- Johannes Bugenhagen. *Reformatorsche Schriften*. Bd. I,1: 1518–1524. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., ca. 900 S., DM 178,-
- Ernst Koch. *Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (156–1675)*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/8. Leipzig: EVA, 2000. Geb., 356 S., DM 48,-
- Robert M. Kongdon (Hrsg.). *The Registers of the Consistory of Geneva at the Time of Calvin*. Bd. 1: 1542–1544. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Pb., 478 S., US\$ 50,-
- Rudolf Mau. *Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532*. In: *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/5*. Leipzig: EVA, 2000. Geb., 250 S., DM 44,-
- Jean Henri Merle d'Aubigné. *Die Geschichte der Reformation*. Bd. 1–4. Nachdruck. Hamburg: Beese, 2000. Pb., zus. 1920 S., DM 120,-
- Thomas Reinhuber. *Kämpfender Glaube: Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von „De servo arbitrio“*. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 104. Berlin; New York: De Gruyter, 2000. Ln., XI, 265 S., DM 148,-

5. Neuzeit

Aufklärung, Revolution, Restauration (1750–1830). Hg. v. Bernard Plongeron, dt. Ausgabe bearb. v. Thomas Bremer u.a. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. v. Jean-Marie Mayeur, Charles (†) und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, dt. Ausgabe hg. v. Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Bd. 10. Freiburg etc.: Herder, 2000 (zuerst Paris: Desclée, 1997). Ln., XXIII, 880 S., 44 Farbabb., 56 Schwarzweißabb., 30 Karten, DM 298,-

Die absolutistischen Monarchien Europas, die französische Revolution und die Herrschaft Napoleons, die Neuordnung Europas durch den Wiener Kongress, die Geburt der Vereinigten Staaten von Amerika, das Erwachen des Nationalismus, die Spannung zwischen Christentum und Aufklärung – alles dies prägte nachhaltig jene achtzig Jahre, von denen der vorliegende Band der vorzüglichen *Geschichte des Christentums* handelt, die damit bereits auf zehn stattliche Bände angewachsen ist (vgl. *JETH* 6ff., 1992ff., zuletzt 13, 1999, S. 224–227). Für die Kompetenz

der Autoren, die Weite des Blicks, die umfassenden Bibliographien, die Ausstattung und die verlegerische Sorgfalt gilt uneingeschränkt das in den bisherigen Rezensionen Gesagte.

Siebzehn Autoren haben Beiträge geliefert und sieben Wissenschaftler die deutsche Ausgabe bearbeitet, aber die ganz überwiegende Hauptlast der Erarbeitung hat Bernard Plongeron getragen, Forschungsdirektor am CNRS und Professor am „Institut catholique“ in Paris, dessen Forschungsschwerpunkt die Französische Revolution ist. Rund 600 Seiten des Bandes hat er selbst verfasst, so dass schon rein rechnerisch auf die anderen Autoren lediglich kurze Kapitel entfallen und nur bedingt von einem „Gemeinschaftsunternehmen“ (S. XXIII) gesprochen werden kann. Das trägt zwar zur Geschlossenheit der Darstellung bei, hat aber auch eine problematische Seite wegen der Festlegung auf die Konzeption eines Verfassers. Gerade wegen der thematischen Breite ist deshalb grundsätzlich eine ausgewogenere Verteilung der Arbeit auf mehrere Schultern, so wie das bei den bisherigen Bänden meist der Fall war, wohl die bessere Lösung. Das bestätigt sich in dem umfangreichen Kapitel über die Spannung von Glaube und Unglaube im 18. Jahrhundert (S. 233–301), dem der deutsche Bearbeiter Bernhard Schneider eine längere Einführung voranstellen musste, um etwa Plongerons leicht missverständlichen Begriff „christliche Aufklärung“ zu erklären. Wenn dabei konstatiert wird, dass sich sein „Konzept auch nicht generell durchgesetzt hat“ und Plongerons „eigenwilliger Sprachgebrauch und ein beinahe hermetischer Stil“ bemängelt werden, so ist das nicht gerade eine vertrauenerweckende Maßnahme (S. 233). An der immensen Leistung des Verfassers und dem Respekt vor seinem Werk ändern diese Bemerkungen freilich nichts.

Die Krise überkommener Glaubensvorstellungen bei gleichzeitigem Aufkommen säkularer Ersatzreligionen hat in dem behandelten Zeitraum die Suche nach neuem Sinn beflügelt und die Frage nach dem möglichen Untergang des Christentums aufkommen lassen. Sie zu beantworten ist letztlich das Ziel von Plongeron und seinen Mitautoren, wobei es insbesondere um die „vielfältigen Bezüge zwischen der Aufklärungstheologie und –philosophie und dem Christentum“ sowie die umstrittene Bewertung der Französischen Revolution geht (S. XV). Die Rolle der Kirche wird dabei hoch angesetzt, denn der „französische Katholizismus war ein Opfer der Revolution, aber langfristig wurde die Republik auch ein Opfer der Kirche, weil letztere einen Kampf gegen die Aufklärung und die Ideale der Revolution einleitete“ (S. XVI). Dem Protestantismus wird in dieser Phase sogar eine größere zivilisierende Kraft bescheinigt, so dass im Grunde Christentum und Moderne durchaus nicht nur als Gegensatzpaar verstanden werden müssen. Die Umwälzungen auf wissenschaftlichem, politischem, kulturellem und industriellem Gebiet waren allerdings erheblich und forderten neue Antworten. Das gewissermaßen apologetische Ziel des Bandes ist es, die bisherige Perspektive, die das Christentum gegenüber den Herausforderungen der Moderne als erstarrt, rückwärtsgewandt

und sprachlos ansah, umzukehren und nachzuzeichnen, wie die Christen „selbst ihre Kraft erkannten und eine messianische Dynamik an den Tag legten, die aus ihrem Glauben erwuchs“ (S. XX).

Der Zielsetzung gemäß ist das Werk in drei Teile gegliedert. Der erste behandelt „Moderne und Staatsraison am Ende des 18. Jahrhunderts“ (S. 1–301) und stellt die Leitideen der Epoche vor, die dann für die verschiedenen kulturellen Räume und konfessionellen Ausprägungen diskutiert werden. Am Anfang stehen dementsprechend die Monarchien des katholisch geprägten Absolutismus (Frankreich, Österreich, Italien, Spanien, Portugal) und der Staaten mit Reformansätzen (Preußen, England, Schweiz, Niederlande, Skandinavien), gefolgt von den Randzonen westlicher Modernität in Lateinamerika und im Osten (Russland, Balkan, Naher Osten, China, Korea). Der nächste Abschnitt lenkt den Blick auf die Konfrontation zwischen den Kirchen und der Moderne etwa am Beispiel der Stellung zum Jesuitenorden, zur Toleranz und zu freigeistigen Strömungen (Freimaurerei, Illuminatentum). In diesem Zusammenhang werden unter der Überschrift „Räume für Protestbewegungen: die Geographie der religiösen ‘Erweckungsbewegungen’“ (S. 201–211) auch Pietismus und Methodismus erörtert. Der Pietismus wird als „eine der faszinierendsten, aber auch widersprüchlichsten Erscheinungen innerhalb des europäischen, insbesondere des deutschen Christentums“ vorgestellt (S. 201) und in knappen Strichen zutreffend beschrieben. Auf's Ganze gesehen war er eine „Erweckungsbewegung, die eine tiefgreifende und dauerhafte Veränderung des religiösen Empfindens bewirkte, die in Spuren noch heute fassbar ist“ (S. 206). Abschließend wird die Spannung zwischen Glaube und Unglaube unter besonderer Beachtung von Plongerons Konzept des „Frömmigkeitsmodells der katholischen Aufklärung“ diskutiert.

Der zweite Teil behandelt die Entwicklung der Moderne als „Kind der Revolution“ unter dem Vorzeichen des Humanismus, der den religiösen Bereich eben nicht ausschloss (S. 305–618). Wie nicht anders zu erwarten, steht hier die Französische Revolution mit ihren weltweiten Auswirkungen im Mittelpunkt, aufgeteilt nach der Entwicklung bis 1792, der Phase des Kampfes der Revolutionsregierung gegen das Christentum 1793–1795 und der „unmöglichen Laizität“ des republikanischen Staates 1795–1801. Daneben wird die Situation in Nordamerika sowie die Stellung der gläubigen Laien in der Revolutionszeit beschrieben. Die Reaktionen der anderen Länder auf die Ereignisse in Frankreich (wie beispielsweise die der Pietisten) wird demgegenüber vernachlässigt.

Der dritte Teil beschreibt die Moderne als einen unabgeschlossenen Prozess (S. 621–866) und lenkt folgerichtig die Aufmerksamkeit wieder über die Grenzen Frankreichs hinaus. Zunächst geht es jedoch um die dortige Entwicklung unter Napoleon, dann aber um die kirchliche Restauration und die ungeheure Bandbreite von katholischer Antimoderne in Spanien und Portugal auf der einen und protestantischer Dynamik etwa in England und Nordeuropa auf der anderen Seite. Der

um 1830 erwachende Nationalismus in seiner Auswirkung auf Religion und Kultur wird am Beispiel von Deutschland, dem Balkan, Belgiens, Irlands und Polens erörtert. Ein eigener Abschnitt ist Lateinamerika gewidmet. Am Schluss steht die Bewertung des Christentums als „gesellschaftspolitischer Messianismus“, die wiederum Bernard Plongeront verdankt wird. Beschrieben wird etwa die „pietistische Tradition: auf dem Weg zu einem sozialen Europa“ (S. 831–836) am Beispiel von Johann Friedrich Oberlin, Franz Heinrich Haerter und Johann Hinrich Wichern. Während man sich hier den Herausforderungen der Zeit stellte, ergaben sich andere religiösen Utopien, und diese Spannung mag am besten die Zerrissenheit der Epoche verdeutlichen.

Insgesamt betrachtet hat der vorliegende Band trotz der weltweiten Perspektive einen eindeutigen Schwerpunkt in der Problematik der Französischen Revolution und ihren Auswirkungen. Das ist durch die geschichtliche Entwicklung ebenso vorgegeben wie durch den Forschungsschwerpunkt des Hauptautors. Auf eine Zusammenfassung wurde zugunsten einer engen Verzahnung mit Band 11 verzichtet (S. XXI; vgl. *JETH* 12, 1998, S. 289–291), was allerdings bedauerlich ist, weil dieser 1997 erschienene Teil noch nicht Plongerons Konzept berücksichtigen konnte. Gleichwohl wird auch dieses Werk der *Geschichte des Christentums* in seinem Aspektreichtum grundlegend sein für die Beschäftigung mit der Zeit von 1750 bis 1830 und sicher zu intensiven Diskussionen anregen.

Lutz E. v. Padberg

Erich Beyreuther. *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: Selbstzeugnisse und Bilddokumente; Eine Biografie*. Mit einer Einführung von Peter Zimmerling. Gießen; Basel: Brunnen, 2000. Pb., XXIII, 148 S., DM 22,80

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. *Er der Meister, wir die Brüder: Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder*. Hg. v. Dietrich Meyer. Geistliche Klassiker, Bd. 5. Gießen, Basel: Brunnen, 2000. Pb., XX, 356 S., DM 34,-

Am 26. Mai 2000 jährte sich der Geburtstag des Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf zum 300. Mal. Der Brunnen-Verlag in Gießen nutzte dies zu zwei durchaus sinn- und verdienstvollen Projekten.

Auch wenn das Zinzendorfjahr keine neue wissenschaftlichen Minimalanforderungen genügende Biografie gebracht hat, die den ja nicht ganz geringen Ertrag der Pietismusforschung (mit wichtigen Studien zu Herrnhut und Zinzendorf) seit dem Erscheinen von Erich Beyreuthers dreibändiger Zinzendorf-Biografie (1957–1961) verarbeitet hätte, so ist immerhin verschiedentlich der Versuch unternommen worden, den „interessierten Laien“ mittels populärer Lebensbilder an diesen neben Spener und Francke bedeutendsten Vertreter des älteren Pietismus heranzuführen. Die knappe einbändige Biografie Beyreuthers ist zwar auch nicht mehr ganz

tauflich (sie erscheint hier zum dritten Mal, das Ersterscheinungsjahr 1965 wird nicht genannt), sie hat aber immerhin den Vorzug, von einem der besten Zinzendorfkenner geschrieben worden zu sein.

Beyreuther ist es gelungen, durch geschicktes und ausführliches Zurückgreifen auf den Originalton Zinzendorfs ein sehr lebendiges Bild dieses Mannes, seines Lebens und seiner Zeit zu zeichnen. Die Biografie erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch und sollte hier auch nicht so beurteilt werden. Das Buch ist liebevoll ausgestattet. Allerdings ist die „Zeittafel“ (S. 20–124) keine solche, sondern vielmehr ein Itinerar, das buchstäblich den *Lebensweg* Zinzendorfs nachzeichnet; die Auswahl der Zinzendorfsworte (S. 128–130) erscheint mir ebenso willkürlich und zufällig wie die Zeugnisse mehr oder weniger prominenter Zeitgenossen und Nachgeborener (S. 130–136) überflüssig; wertvoll ist dagegen die (Auswahl-)Bibliographie (S. 137–145).

Ein richtiges Studienbuch ist dagegen der vom Zinzendorfkenner Dietrich Meyer herausgegebene Quellenband *Er der Meister, wir die Brüder: Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder*. Dieses Buch ist eine Fundgrube für alle, die sich mit dem frommen Grafen näher beschäftigen wollen; biografische Zeugnisse, apologetische Stücke, theologische Texte sowie Gedichte und Lieder sind zu einem repräsentativen Spektrum zusammengefügt, das einen intensiven Einblick in Frömmigkeit, treibende Motive und Lebensziele dieses ungewöhnlichen Mannes ermöglicht. Herausgeber und Verlag gebühren Dank für diese sorgfältig gearbeitete gelungene Edition. Sonst weit verstreute oder gar unveröffentlichte Texte sind nun bequem zugänglich, durch knappe Einführungen des Herausgebers kundig aufgeschlossen und erlauben es auch dem vielbeschworenen interessierten Laien, sich mit Zinzendorf selbst auseinander zu setzen.

Thomas Baumann

Wolfgang Bromme; Paul Martin Clotz; Ulrich Dahmer u. a. *Nicht nur fromme Wünsche: Philipp Jakob Spener neu entdeckt*. Frankfurt a. M.: Spener Verl., 2000, ca. 200 S., DM 19,80

Das Interesse an Philipp Jakob Spener liegt jenseits der kirchenhistorischen Forschung vermutlich vor allem im Bereich der heutigen Frömmigkeit, die ihre eigenen Wurzeln im klassischen Pietismus sieht. Im Vorfeld des Evangelischen Kirchentages, der im Jahr 2001 in Frankfurt am Main stattfand, ist nun im ehemaligen Presseverlag der Ev. Kirche von Hessen und Nassau, der inzwischen den Namen „Spener Verlag“ trägt, eine kleine Schrift erschienen, in der – wie schon der Untertitel aussagt – Spener für Kirche und Christen neu entdeckt werden soll, ein Bereich also, in dem man nicht zu aller erst nach einer Spenerrezeption für das

Christsein heute sucht. Der Band, der acht Aufsätze veröffentlicht, wird mit einem Geleitwort der Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages *Friederike Woltdt* eingeleitet. Sie schlägt den Bogen zwischen dieser modernen Großveranstaltung und dem Theologen des 17. Jahrhunderts mit diesen Worten: „So wie der Kirchentag die Botschaft aus alten Zeiten für die Menschen der Gegenwart neu fasst, so wie er neue Formen ausprobiert und alte Inhalte neu entdeckt, so hat auch die Botschaft Speners die Menschen erreicht und sie in eine persönliche Glaubensverantwortung gerufen“ (S. 7).

Nach einem kurzen Überblick über Speners Leben aus der Feder von Ralf-Andreas Gmelin (S. 9–18), werden verschiedene Themenbereiche des Christseins im Leben und Wirken Speners befragt, so etwa von Paul Martin Clotz das Beten mit eigenen Worten (S. 19–36), von Wolfgang Bromme das Verhältnis Speners zur Jugend (S. 37–52), von Karl Dienst Speners kirchenreformerische Schrift *Pia Desideria* (S. 53–76), von Antje Schrupp seine Theologie als eine Reaktion auf die Zeitgeschichte (S. 77–98), von dem Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau Peter Steinacker der Ertrag des Bildungsgedankens bei Spener für die heutige Zeit (S. 99–110), von Jutta Taege-Bizer der Aufbruch der Frauen im frühen Pietismus im Umfeld Speners (S. 111–131) und von Ulrich Dahmer Speners Rolle in den Hexeprozessen in Frankfurt am Main (S. 134–150). Es gehört zu Ziel und Stil des Bandes, in flüssiger, teilweise journalistischer Form die Bemühungen Speners zur Darstellung zu bringen und dabei immer wieder moderne Fragen mit einzubringen. Dabei wird bald deutlich, ob die primären Fragestellungen eher in der kirchenhistorischen Erfassung des Stoffes oder in den modernen Praxisfeldern liegen.

Unter kirchenhistorischen Gesichtspunkten ist der Beitrag von Jutta Taege-Bizer hervorzuheben, der eine Skizzierung des frühen Frankfurter Pietismus unter dem Gesichtspunkt des Engagements der Frauen vornimmt. Sie verzichtet auf eine direkte Aktualisierung ihres Stoffes, lässt aber unterschwellig erkennen, wie der Pietismus gerade in Bezug auf die Mitarbeit der Frauen im Rahmen der Kirche die Diskussion – und vor allem die Praxis – vorangebracht hat. Dass in den anderen, weniger unter kirchenhistorischen Aspekten geschriebenen Beiträge manche Ungenauigkeiten in der Interpretation des Werkes Speners auftreten, ist wohl schon deswegen kaum zu vermeiden, weil einige Autoren sich ihm offenbar nur mit Hilfe von Sekundärliteratur genähert haben. Insgesamt stört das aber nicht den erfrischenden Eindruck, Speners Wirken positiv für das Christsein heute aufzunehmen.

Dass dabei freilich der Gefahr nicht immer entgangen wurde, zu stark eigene Vorstellungen in Speners Schriften hineinzutragen, zeigt der Beitrag von Peter Steinacker, der – abgesehen von deutlichen stilistischen Schwächen – die Betonung des persönlichen Glaubens bei Spener über den Begriff der „Herzensbildung“ zur Forderung der Bildung uminterpretiert, so dass er seine Darstellung der *Pia De-*

sideria so zusammenfasst: „Im Zentrum von Speners Reformgedanken steht – wie wir heute sagen würden – der Bildungsgedanke. Spener nannte es noch ‘Unter-richt’ und ‘Erbauung’, wobei gerade das letzte Wort gar nichts ‘Erbauliches’ meint.“ (S. 104). In Anwendung auf heute fordert Steinacker dann einen „erneuerte(n) Bildungsgedanke(n, der) dazu beitragen kann, die Kirche von Grund auf zu reformieren“ (S. 106). Mit einer „Bildungsoffensive und –initiative“ (S. 107), die vor allem von „gut ausgebildeten“ Mitarbeitern in den kirchlichen „Schlüsselpro-fessionen“ (S. 106) ausgehen soll, soll die „religiöse Herzensbildung in dem von Spener angedachten Sinne eines verständigen Wachsens und Reifens im Glauben als ‘Frömmigkeit’, also als Lebensgestalt“ vorangetrieben werden (S. 107). Damit sei das „wahre Erbe des Pietismus“ (ebd.) wieder zu entdecken. So erfreulich die Entdeckung Speners auch auf diesem Gebiet ist, so problematisch erscheint seine Adaptation, wenn sie – wie an diesem Beispiel aufgezeigt – zu wenig bemüht ist, zunächst Spener selbst zu verstehen, bevor man nach der Übertragung seiner Gedanken in die heutige Zeit fragt.

An diesem Beispiel sollte exemplarisch die Möglichkeit und die Grenze einer solchen Unternehmung vorgestellt werden. Kirchengeschichtliche Erkenntnis nicht im Elfenbeinturm der Forschung zu belassen, sondern nach ihrem Ertrag oder ihren Impulsen für das aktuelle Christenleben zu fragen, ist nötig, wenn sich die Kirchengeschichte als Disziplin der Theologie verstehen will. Diese Aktualisierung bedarf jedoch einer großen Sachkenntnis, wenn sie den historischen Stoff nicht zu einem beliebig auszubeutenden Steinbruch degradieren will. Insgesamt ist es mit diesem schmalen Bändchen durchaus gelungen, Spener mit seinem Werk und seinen Gedanken für Kirche und Christsein heute fruchtbar zu machen. Angedeutete Grenzen dieses Unternehmens sollen dabei keineswegs das Ganze verdunkeln. Dass die Ziele von Speners Wirken, sich „zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Kirche“ einzusetzen, auch auf dem Kirchentag besprochen werden und Hilfen zur Umsetzung in die Praxis gegeben werden und dies mit Hilfe dieses Buches geschehen kann, wäre nur erfreulich.

Klaus vom Orde

Geschichte des Pietismus, Bd. 3: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hg. v. Ulrich Gäbler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., XIII, 607 S., 33 Abb., DM 158,-

Auf den vorliegenden dritten Band des Sammelwerkes *Geschichte des Pietismus* musste man lange warten. Von der Abfassung der ersten Artikel bis zum Erscheinen des Bandes vergingen mehr als sieben Jahre. Schon dieser Tatbestand zeigt die Schwierigkeit des Unterfangens: Der Neupietismus ist weit weniger gut

aufgearbeitet als der klassische Pietismus. An vielen Punkten müssen noch Forschungslücken geschlossen werden. Trotzdem liegt mit diesem Buch eine erste Gesamtdarstellung des neueren Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert vor, die einen hervorragenden Überblick über die erweckten Kreise gibt.

Nach einer hilfreichen Einführung von Hartmut Lehmann in die zeitgeschichtlichen Koordinaten der Epoche (S. 1–26) beschäftigt sich der Basler Kirchenhistoriker Ulrich Gäbler zunächst mit Evangelikalismus und Réveil in Großbritannien, Frankreich, der Schweiz und den Niederlanden (S. 27–88). Mit diesem ersten Beitrag wird gleich die internationale Perspektive des Bandes deutlich. Gäbler versteht es, komprimiert zu schreiben und neueste Forschungsergebnisse einfließen zu lassen. Die lokalen Unterschiede sowie die Gemeinsamkeiten dieser Erweckungsbewegungen werden dabei deutlich und treffend herausgearbeitet.

Über die Erweckungsbewegung in Deutschland berichten gleich fünf Beiträge. Der Bamberger Kirchenhistoriker Horst Weigelt schreibt sehr kenntnisreich über die Allgäuer Erweckung und ihre Auswirkungen sowie über die Herrnhuter Diasporaarbeit samt der Christentumsgesellschaft (S. 89–149). War erstere mehr innerlich orientiert, engagierte sich letztere auch gesellschaftlich. Der Mainzer Kirchenhistoriker Gustav Adolf Benrath packte die schwierigste Aufgabe an: Er berichtet auf 120 Seiten im Überblick über alle Erweckungen innerhalb der deutschen Landeskirchen von 1815–1888, was bei der Vielfalt der Erscheinungen naturgemäß nur in Abrissform geschehen konnte (S. 150–271). Benrath betont dabei deren Verwurzelung in Romantik und Idealismus samt der damit verbundenen Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens. Der besondere Wert dieses Beitrages liegt in der komprimierten Darstellung der Erweckungsbewegung in 26 verschiedenen Regionen und vier Städten mit all ihren Eigenheiten und Besonderheiten! Die geographische Gliederung reicht von Ostpreußen bis ins Rheinland und von Schleswig–Holstein bis nach Württemberg.

Arnd Götzmann aus Speyer informiert in einem eigenen Kapitel über die soziale Frage und deren Lösungsansätze innerhalb der Erweckungsbewegung (S. 272–307). Karl Rennstich aus Bad Urach führt in die protestantische Missionsgeschichte ein. Dieser kurze Beitrag (S. 308–319) bleibt leider in seiner Qualität hinter den anderen Aufsätze zurück, da er sich inhaltlich fast ausschließlich auf die Basler Mission konzentriert und die vielfältigen Bezüge zwischen Erweckung und Mission nicht benennt.

Ein ausgewiesene Kenner des Gemeinschaftsbewegung, der Greifswalder Praktische Theologe Jörg Ohlemacher, zeichnet für zwei wichtige Beiträge verantwortlich, die den Übergang zum 20. Jahrhundert markieren: „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“ und „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“. Im ersten Beitrag (S. 371–391) bleibt die Verbindung von Evangelikalismus und Heiligungsbewegung etwas im Dunkeln, wenn er auch die vielfältigen Bezüge andeutet. Es wäre zudem inter-

essant gewesen, einmal die Heilungslehren der klassischen Erweckungsprediger vor 1875 unter die Lupe zu nehmen. Der Aufsatz zeigt, dass die Erforschung der deutschen Heiligungsbewegung weiter vorangetrieben werden muss. Ausführlicher und detaillierter berichtet Ohlemacher dagegen über die deutsche Gemeinschaftsbewegung (S. 393–464) in ihren verschiedenen Stadien.

Den Blick zu den Erweckten und Evangelikalen in Skandinavien, in Ostmitteleuropa und in den USA eröffnen Pentti Laasonen (S. 321–357), Pavel Filipi (S. 359–369) und Mark Noll (evangelikaler Kirchenhistoriker am Wheaton College; S. 465–531) und zeichnen dabei die nationalen Besonderheiten dieser Aufbruchsbewegungen nach.

Eine Definition von Pietismus, Neupietismus, Erweckungsbewegung, Réveil, Evangelikalismus etc. wird in diesem Band von vornherein gar nicht versucht, und die dahinterliegende Problematik wird pragmatisch gelöst. Die klare Abgrenzung voneinander wäre sowieso unmöglich gewesen. In dem Band werden einfach alle Frömmigkeitsformen dargestellt, die „Themen und Motive“ vorweisen, die auch den klassischen Pietismus bekannt gemacht haben.

Natürlich wird man bei einem solch umfassenden Thema immer wieder Bereiche finden, die fehlen, so auch bei diesem voluminösen Band. Vollständigkeit zu erzielen wäre tatsächlich ein unmögliches Unterfangen. Es ist aber m.E. unverzeihlich, dass zwei Bewegungen auf den vorliegenden 600 Seiten so gut wie überhaupt nicht erwähnt und gewürdigt werden, die seit dem 19. Jahrhundert das Gesicht der Weltchristenheit stark geprägt und verändert haben und die zum Neupietismus bzw. Evangelikalismus gerechnet werden müssen: Die Freikirchen und die charismatisch-pfingstlichen Bewegungen. Für die Gründer der Baptisten-gemeinden und Freien Evangelischen Gemeinden, Oncken und Grafe, hatte man im vorliegenden Band nur 20 Zeilen übrig. Brockhaus, der Vater der deutschen Brüderbewegung, kommt gar nicht vor. Auch die Ausbreitung des Methodismus wird nur am Rande gestreift. Typisch ist auch, dass unter dem Kapitel der Missionen (leider wird nur das 19. Jahrhundert behandelt!) nur kirchliche Missionsgesellschaften genannt werden, keine einzige freikirchliche und auch keine der neueren evangelikalen Glaubensmissionen, die doch weit wirksamer waren als die klassischen kirchlichen Missionen.

Noch frappierender ist das Fehlen einer Darstellung der neueren Pfingst- und Charismatischen Bewegungen, die mittlerweile weltweit 400 Millionen Anhänger haben und seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts das Bild der Weltchristenheit verändert haben. Es ist tatsächlich symptomatisch für die Situation in Deutschland, dass diese weltweiten Zusammenhänge bisher kaum zur Kenntnis genommen und in dem vorliegenden Band auch nur durch den amerikanischen Historiker Noll gestreift werden. Nun sei es dahingestellt, ob man diese Bewegungen als „Neupietismus“ oder „Evangelikalismus“ bezeichnen kann. Von einer erwecklichen Aufbruchsbewegung muss man aber auf jeden Fall sprechen. Neu-

pietismus ist und bleibt für die derzeitige Forschergeneration wohl immer noch ein innerkirchliches Phänomen. Außerkirchliche – sprich außerlandeskirchliche – Gruppierungen werden vielfach ignoriert oder eher stiefmütterlich behandelt. Gerade an diesem Punkt muss die Forschung einer gründlichen Revision unterzogen werden und sich konfessionellen Bereichen zuwenden, die sich außerhalb des landeskirchlichen Spektrums befinden. Berührungängste mit solchen Bewegungen gibt es in anderen Ländern längst nicht mehr und hat es auch innerhalb der Erweckungsbewegung nicht gegeben.

Äußerst störend wirken einige Ohrfeigen, die manche Autoren dem Neupietismus meinen austeilen zu sollen. Schon im Einleitungsartikel von Lehmann finden sich eine Reihe von pauschalen Beschuldigungen und Vorurteilen, die nicht verifiziert werden. Besonders negativ fallen allerdings die ans Ironische grenzenden Formulierungen und Äußerungen von Eberhard Busch auf, der als Nachkomme einer bekannten pietistischen Familie seinen abschließenden Beitrag über den 'Pietismus seit 1945' wohl als späte Abrechnung mit seiner eigenen Vergangenheit versteht (S. 533–562). Immer wieder meint der Autor, er müsse seine historische Darstellung unterbrechen und den Vertretern des neueren Pietismus Noten verteilen. Dieser Beitrag fällt völlig aus dem Rahmen und passt nicht zu den sachlichen Darstellungen der anderen Artikel. Schon die verwendeten Suggestivvokabeln „Demonstration“, „Radikalität“, „Inquisition“ usw. weisen auf die Entgleisungen des Autors hin. Der Beitrag endet zudem mit dem Jahr 1992 und bezieht deshalb die neuesten Entwicklungen (Vereinigungen Ost–West) nicht mit ein. Angesichts dieser Schwächen drängt sich die Frage auf, warum man nicht einen profilierten Theologen der Gemeinschaftsbewegung gebeten hat, diesen Beitrag zu schreiben.

Trotz dieser Kritik kann festgehalten werden: Mit diesem Band, der durch Personen-, Orts- und Sachregister gut erschlossen ist (S. 569–605), liegt die beste und umfangreichste neuere Darstellung über den Neupietismus und die Erweckungsbewegung vor. An diesem Standardwerk müssen sich alle nachfolgenden Studien messen lassen. Es wird aber auch deutlich, wie viele empfindliche Lücken noch geschlossen werden müssen, damit in Zukunft ein abgerundetes und ganzheitliches Bild der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert nachgezeichnet werden kann.

Stephan Holthaus

Werner Hauser. *Aloys Henhöfer (1789–1862): Erweckung und Erneuerung der Kirche*. Telos 71. Lahr: Johannis, 2000. Pb., 176 S., DM 22,80

Den Autor treibt als Pfarrer und ehemaligen Vorsitzenden des Gemeinschaftsverbandes für Innere Mission Augsburgischen Bekenntnisses in Baden auch persönliches Interesse bei der Abfassung des vorliegenden Buches. Eine gewisse Be-

geisterung kann der Darstellung eines der Väter dieses Gemeinschaftsverbandes abgespürt werden. Dabei ist es ein Verdienst des Autors, mit der kenntnisreich und flüssig geschriebenen Lebensbeschreibung das Werk einer der prägenden Gestalten der badischen Erweckung einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben. In die Darstellung sind auch bisher unveröffentlichte Quellen zu Henhöfers Leben eingeflossen.

In vier Kapiteln zeichnet Hauser auf lebendige Art und Weise die Entwicklung Henhöfers und die Stationen seines Wirkens nach. In einem kurzen ersten Kapitel werden Jugend und Ausbildungszeit dargestellt (S. 11–16). Im nächsten Abschnitt konzentriert sich Hauser auf den Übergang Henhöfers vom katholischen Priester in Mühlhausen zum evangelischen Pfarrer (S. 17–42). Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit Henhöfers erster Pfarrstelle in Graben und seinen Verbindungen zum Hof des badischen Großherzogs (S. 43–71). Der Hauptteil beschreibt die Tätigkeit Henhöfers in Spöck und Staffort, die dadurch vorangetriebene Erweckung in Baden, die Auseinandersetzungen mit feindlich eingestellten Pfarrern und zahlreiche Einzelschicksale von Freunden, Schülern und Gegnern (S. 71–171).

Hauser versucht das Leben eines pietistischen Glaubensvaters dem Leser plastisch vor Augen zu malen. Viele eingefügte Details und Zitate aus Briefen und Predigten machen die Lebensbeschreibung lebendig. Detaillierte Informationen erhält der Leser über Henhöfers Frömmigkeit. Ausführungen über die Gnade Gottes und seine Vergebung spiegeln seine theologischen Schwerpunkte wieder. Das Literaturverzeichnis am Ende des Buches bietet dem interessierten Leser zahlreiche Möglichkeiten, sein Wissen über Aloys Henhöfer durch aktuelle Veröffentlichungen zu vertiefen. Gelegentlich streut Hauser Literaturhinweise auch in seine Ausführungen ein (z. B. S. 19). Die in den einzelnen Kapiteln abgedruckten Bilder helfen dem Leser, sich in die Welt Henhöfers zu versetzen.

Besonders schön wird in Hausers Buch die Verflechtung der verschiedenen Zeitgenossen der deutschen Erweckungsbewegung miteinander deutlich. Immer wieder werden Besuche und Briefpartner genannt, die Henhöfers Verbindungen zu anderen Erweckten seiner Zeit vor Augen führen (z. B. S. 23, 55, 83, 149f.). Genannt werden unter anderen die Familie Schlatter, Tholuck, von Stuve, Spittler und Frommel.

Zahlreiche und originelle Zitate und Anekdoten aus Henhöfers Leben bieten sich für den Leser zur eigenen Verwertung als Predigtbeispiele an. Eingeschränkt wird die Freude an den zahlreich erwähnten Aussprüchen und Erlebnissen Henhöfers allerdings durch die generell fehlenden Quellenangaben. Weil Hauser Henhöfers Leben teils thematisch und teils chronologisch behandelt, muss der Leser gelegentlich in der Zeit vor- oder zurückspringen. Dadurch wird die Abfolge der Ereignisse manchmal unübersichtlich (z. B. S. 69).

Die pfarramtliche Tätigkeit des Autors lässt sich auch in manchen predigtartig ermahnenden und moralisch wertenden Passagen erkennen. So wird der „alte

Pfarrer Geiger" als „zu gutmütig und zu wenig streng" beschrieben (S. 17). Auch Henhöfers frühe Predigten werden geistlich gewertet. „Er wusste noch nicht, dass das Gesetz kein neues Leben schafft, sondern nur Erkenntnis der Sünde" (S. 17). Auch die überall eingestreuten Anekdoten haben einen erbaulich ermahnenen Charakter. Beispielsweise wird von einem hartgesottenen Wilderer erzählt, der erst auf dem Totenbett Reue zeigt und um Vergebung bittet. „Da hätte man sehen sollen, wie der Todkranke unter vielen Tränen um Verzeihung bat, die ihm auch gewährt wurde" (S. 22). Eine Seite später wird Anna Schlatter zitiert, die ihren ersten Besuch bei Henhöfer beschreibt: Die Magd fragt „Hat sie wohl den Herrn Jesus lieb? Nun überfloss Mund und Herz des guten Mädchens zum Lob ihres Heilands und seines Evangeliums ... " (S. 23). An anderer Stelle formuliert Hauser: „So tröstete dazumal der Schüler den Lehrer. Aber auch dieser köstliche Trost aus Freundesherz und –mund sollte durch des Teufels List und der Menschen Schwachheit ihm für eine Zeit genommen werden" (S. 63). Immer wieder finden sich geistliche sowie sprachlich ungewohnte Formulierungen, die zum Teil allerdings auch einen Einblick in die Sprache und Gefühlswelt der Erweckung geben.

Hinweise auf die geistesgeschichtlichen, sozialen und politischen Entwicklungen der Zeit Henhöfers werden nur sehr vereinzelt gegeben. Die von Hauser beschriebenen Personen begegnen dem Leser direkt, eine historische Trennung ist dabei kaum zu spüren. Ohne die entsprechenden Hinweise auf die theologischen Entwicklungen in Henhöfers Umwelt werden manche Ereignisse aus seinem Leben dem kirchengeschichtlich wenig vorgebildeten Leser nur schwer verständlich sein, so etwa seine Nachfrage zur Erlaubnis seiner Hochzeit (S. 89), die Zusammenarbeit der Pietisten mit katholischen Christen (S. 23, 28) oder die Verfolgung Henhöfers in der Revolution von 1849 (S. 142f).

Nach der Lektüre dieser Lebensbeschreibung Henhöfers hat der Leser den Eindruck, einem echten Glaubenshelden gegenüberzustehen, der zwar manchmal angegriffen und versucht wird, aber eigentlich keine tiefere Schwächen aufzuweisen hat. Eine etwas ausgeglichene Darstellung hätte das Bild Henhöfers lebendiger werden lassen und seiner Vorbildlichkeit sicher keinen Abbruch getan. Auch die inneren Veränderungen Henhöfers, beispielsweise vom Priester zum evangelischen Pfarrer, lesen sich gelegentlich zu glatt. In Konfliktsituationen werden lediglich die Motive seiner Gegner immer wieder moralisch bewertet.

Vielleicht spiegelt der Stil des Buches auch die Persönlichkeit Henhöfers wider. Der wird von seinem Großherzog wie folgt beschrieben: „Gelehrt predigt er nicht ... das kann man nicht sagen, aber seine Worte gehen ans Herz" (S. 50). Dabei muss die intensive Hintergrundarbeit des Autors, die ihm eine vielschichtige Beschreibung von Henhöfers Leben ermöglicht hat, durchaus gewürdigt werden. Jedenfalls spürt der Leser Hauser die engagierte Auseinandersetzung mit Henhöfers Leben und Lehren ab. Durch den lebendig geschriebene Erzählstil wird das Buch bei historisch interessierten Laien mit Wohlwollen aufgenommen werden. Aber auch

für interessierte Theologen lohnt die Lektüre dieser Biographie durchaus, denn auf unterhaltsame Art und Weise wird der Lebensweg Aloys Henhöfers und damit ein entscheidender Abschnitt der badischen Erweckung dargestellt.

Michael Kotsch

Eleonore Pieh. *„Fight like David – Run like Lincoln“: Die politischen Einwirkungen des protestantischen Fundamentalismus in den USA*. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 18. Münster: LIT, 1999. Gb., 248 S., DM 59,80

Vorliegende Heidelberger Dissertation setzt sich kenntnisreich und sachlich mit den vielen Vorurteilen auseinander, die dem protestantischen Fundamentalismus entgegengebracht werden. Anhand eingehender Beschäftigung mit den Bibeltreuen vergangener und gegenwärtiger Zeiten in den USA weist die Autorin nach, dass der Fundamentalismus keineswegs, wie so oft behauptet, aus der Unterschicht kommt, weder antimodernistisch noch stur-dogmatisch, weder unprofessionell noch extrem, weder undemokratisch und totalitär noch rassistisch war und ist. Auch von einer Gewaltbereitschaft wie im islamischen Fundamentalismus kann überhaupt keine Rede sein. Der Fundamentalismus sei vielmehr anpassungsfähig, professionell, nutze die modernsten Medien, unterstütze die Demokratie, habe sich auch theologisch auf die neuen Herausforderungen der Moderne eingestellt und sei selbst Produkt der Moderne. Anhand eines methodischen Ideologievergleiches mit dem Rechtsradikalismus kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, dass hier kaum Parallelen zu erkennen sind. Damit liegt nun eine fundierte Studie vor, die endlich einmal mit den häufig wiederholten und polemischen Vorurteilen aufräumt und anhand von vielen Fakten ein wahrheitsgemäheres Bild der bibeltreuen Bewegung liefert.

Eine weitere Stärke der Arbeit liegt in der Erforschung der politischen Einflussnahme der Fundamentalisten in den USA. Im Gegensatz zu Deutschland wurde hier von Anfang an Einfluss auf höchste Regierungskreise genommen, um die amerikanische Nation für Christus zurückzugewinnen. Nur so sind die Aktivitäten auf juristischem und politischem Gebiet zu verstehen. Selbst die Akteure des „Pray-TV“ haben diesen nationalen und politischen Ansatz genutzt, der auch im Zusammenhang mit dem Einfluss der „Reconstructionst-Theology“ und des „Prä-millenniarismus“ zu sehen ist. Der amerikanische Fundamentalismus beschränkt sich also nicht nur auf die innere Frömmigkeit des Einzelnen, sondern ist an einer gesellschaftlichen Umgestaltung der ganzen Nation interessiert. Er ist deshalb immer politisch – so die Hauptthese der Verfasserin.

Um zu diesen Ergebnissen zu kommen, war die Autorin gezwungen, interdiszi-

plinär zu arbeiten. So werden nicht nur theologische, sondern auch soziologische und politologische Studien ausgewertet, die für die amerikanische Szene mittlerweile vorliegen. Diese ungewohnte Vorgehensweise, sich auf verschiedenen Wegen einem Thema zu nähern und die Teile dann zusammenzufügen, ist sehr zu begrüßen, denn sie eröffnet neue Verstehensmöglichkeiten religiöser Phänomene. An diesem Punkt geht die Arbeit neue Wege.

Trotzdem bleiben auch bei dieser insgesamt begrüßenswerten Arbeit einige Anfragen: Schon bei der Definition des Begriffes werden m. E. die verschiedenen Gruppierungen der Evangelikalen und Fundamentalisten in den USA nicht differenziert. Es gibt sehr wohl auch in den USA fundamentalistische Gruppen, die völlig unpolitisch sind. Längst nicht alle Fundamentalisten und Evangelikalen vertreten oder vertraten zudem eine prämillennialistische Eschatologie. Die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel wurde zudem nicht erst seit der Niagara-Konferenz vertreten, sondern ist protestantisches Allgemeingut spätestens seit der Orthodxie. Sie ist deshalb auch nicht durch die Scottish-Common-Sense-Philosophie entstanden – ein seit 30 Jahren häufig wiederholte Behauptung, die schon mehrfach widerlegt worden ist. Die bekannte Schriftenreihe „The Fundamentals“ war keineswegs „polemisch und unprofessionell“, wie die Autorin behauptet (S. 31), sondern eine äußerst kenntnisreiche und in Ton und Inhalt gemäßigte Auseinandersetzung mit dem Liberalismus. Der Einfluss der „Reconstructionist“ auf den amerikanischen Fundamentalismus scheint mir von der Autorin überschätzt worden zu sein. Die Lehre von einer „Vortrübsalsentrückung“ der Gemeinde wurde keineswegs erstmals von William Blackstone vertreten, sondern schon Jahrzehnte früher in der eschatologischen Bewegung Englands und Amerikas.

Obwohl die Autorin mit einigen Vorurteilen aufräumt, führt sie andererseits neue ins Feld. Der Fundamentalismus sei „antihumanistisch“ (S. 112), weil ihm zufolge nur die wahren Christen und nicht alle Menschen errettet würden. In der Heilsfrage sei er zudem „antijudaistisch“ (S. 111). Er sei für den Kapitalismus (S. 124), vertrete eine „atomistische Ekklesiologie“ (S. 124) und lehne jede Hermeneutik ab (S. 189). Überhaupt sei die Trennung der Menschen in „Gerettete“ und „Verlorene“ Produkt eines manichäischen Weltbildes (S. 190). – Auffallend sind die vielen Rechtschreibfehler in der Arbeit, selbst im Vorwort von Prof. Beyme tauchen einige offensichtliche Druckfehler auf. Mehrmals wird in der Arbeit fälschlicher Weise von „Niagra-Creed“, statt „Niagara-Creed“ gesprochen. Störend wirken auch die dauernden Amerikanismen im Text. Schmunzeln mag man zudem über die Behauptung, schon D.L. Moody habe das Radio benutzt (S. 155). Wenn das der Fall ist, müsste er der Erfinder desselben gewesen sein.

Fazit: Ein interessantes Buch, das neuen Wind in die Fundamentalismusdebatte bringt, mit alten Vorurteilen aufräumt, aber von einer abschließenden Phänomenologie noch weit entfernt ist.

Stephan Holthaus

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Bd. 26. Hg. v. Udo Sträter u.a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 [2001 ausgeliefert]. Pb., 317 S., DM 80,-

Zur guten Tradition des alljährlichen Literaturberichtes über Neuerscheinungen zur Historischen Theologie gehört inzwischen die Vorstellung des jeweils neuesten Bandes von *Pietismus und Neuzeit*. Auch die 26. Ausgabe des erstmals 1974 erschienenen Jahrbuches überzeugt wieder in der Zusammenstellung verschiedenster Beiträge, die eindrucksvoll die zunehmende Weite und Interdisziplinarität der Pietismusforschung belegen. Neben neun Aufsätzen finden sich zwanzig Rezensionen und die wichtige, durch eigene Register erschlossene Pietismus-Bibliographie mit diesmal 406 Nummern. Das Personen- und Ortsregister macht in bewährter Weise das breit gestreute Themenspektrum des Bandes leichter zugänglich.

Die Reihe der Aufsätze wird eröffnet von Martin Brecht, der zu „Christoph Besold. Versuche und Ansätze einer Deutung“ vorlegt (S. 11–28). Der Tübinger Besold (1577–1638) war ein engagierter politischer Schriftsteller von eigentümlicher Frömmigkeit, der „bis heute eigentlich immer nur partiell wahrgenommen worden (ist), z. B. als Jurist, als problematischer Konvertit, als Chiliast oder im Zusammenhang mit den Rosenkreuzern“ (S. 12f). Brecht vermag einige Bausteine für die noch immer ausstehende Monographie über Besold zusammenzutragen. „Zur Rezeption Johann Arndts in Sachsen-Gotha (1641/42) und in den Auseinandersetzungen um den Pietismus der 1690er Jahre“ äußert sich Veronika Albrecht-Birkner (S. 29–49). Ihr zweigeteilter Aufsatz beschreibt zunächst die Kontroversen um die Definition des Pietismus 1689 bis 1697 und danach im Rückgriff ausführlich Elias Johannes Heßlings (um 1605– um 1667) Traktat gegen das gothaische Reformprogramm von 1642, in dem es um die Auseinandersetzung mit Arndts *Wahrem Christentum* ging. Mit „Antoinette Bourignon in der Beurteilung Philipp Jakob Speners und ihre Rezeption in der pietistischen Tradition“ beschäftigt sich Klaus vom Orde (S. 50–80), wobei es ihm gelingt, das Bild dieser Dame (1616–1680), die auf der Insel Nordstrand eine vollkommene Gemeinde gründen wollte, der kirchenhistorischen Vergessenheit zu entreißen. Der Schwerpunkt des Aufsatzes liegt in der Darlegung ihrer Einschätzung durch Spener, für den sie sich schließlich „klar als eine falsche Prophetin (entpuppte), weil sie nicht die in der Reformation gewonnene Rechtfertigungslehre lehrt“ (S. 75). Nach Spener veränderte sich das Bild, als nämlich ihre Gedanken „eine größere Verbreitung in der pietistischen Tradition erhielten, als das angenommen werden könnte“ (S. 79). Die Ursache dafür dürfte in einem verstärkten Anthropozentrismus liegen, der Speners Betonung der Rechtfertigungslehre zurückzudrängen in der Lage war. Dieser „zeigte sich sowohl auf der Ebene des Individuums als auch der Gemein-

de. Die Folge war die Vorstellung eines Perfektionismus, der die Möglichkeit der persönlichen Heiligung, wie sie von Spener vertreten wurde, deutlich überschritt" (S. 79). Zumindest an dieser Stelle ist also Ritschls Urteil über den Pietismus als Rückfall in den vorreformatorischen Katholizismus erklärlich.

Die „Übersetzungen englischer und deutscher Erweckungsliteratur im Spiegel der Bestände der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen zu Halle 1700–1750“ untersucht Renate Wilson in einem literaturgeschichtlichen Beitrag (S. 81–93). In die gleiche Gattung gehört Hermann Patschs Aufsatz „Arnoldiana in der Biblia Pentapla. Ein Beitrag zur Rezeption von Gottfried Arnolds Weisheits- und Väter-Übersetzung im radikalen Pietismus“ (S. 94–116). Es folgt von Ute Mennecke-Haustein „Die Nordwestpassage entdecken. Zur religiösen Identität und Wirkungsabsicht von Matthias Claudius' Wandsbecker Bothen“ (S. 117–146). Quellengesättigt wird nachgewiesen, dass Claudius „aus der Literatur von Empfindsamkeit und Sturm und Drang das Sprach- und Bildmaterial (bezieht), aus dem er auf höchst originelle Art seine eigene religiöse Erfahrungswelt sprachlich gestaltet“, in der er daran festhält, dass „es einen göttlichen Geist gibt, der die Natur belebt, aber ihr selbst transzendent ist“ (S. 146). Philipp Hendriksen bietet in „Der heitere Tag besserer und seliger Zeiten. Eine Einführung in die Eschatologie des kirchlichen Pietismus bei Samuel Lutz unter besonderer Berücksichtigung seiner Schrift 'Neue Welt' von 1734“ (S. 147–170). Der Aufsatz präsentiert mit ausführlichen Quellenzitaten eine Einführung in das Denken des schweizerischen Pietisten Lutz (1674–1750) über die „letzten Dinge“ und kommt zu dem Ergebnis, dass das Konzept von Lutz in direkter Abhängigkeit von Spener stehe (S. 168) und daher dem eschatologischen System des lutherischen Pietismus des 17. Jahrhunderts zuzuordnen sei. Lutz „gehört somit klar zu den Vertretern des frühen Pietismus, deren Geschichtsschau von positiven Zügen geprägt war und die die in der Orthodoxie immanente pessimistische Deutung der Zukunft überwunden hatten“ (S. 170).

Den internationalen Kontakten und Verflechtungen des Pietismus gewidmet sind die letzten beiden Aufsätze. Der Gegenstand des Beitrages von Zoltán Csepregi ist „Der Pietismus in Transdanubien (1700–1760)“ (S. 171–182), ein beachtliches Zeugnis für das Bemühen der westungarischen Pietisten um den Aufbau des evangelischen Kirchenlebens nach der Gegenreformation. Gertrud Bense behandelt in ihrer sprach- und literaturgeschichtlichen Studie „Vorbilder und Impulse für das preußisch-litauische Schrifttum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ (S. 183–197) und kann darin „ein Stückchen Wegs pietistischen Erbes“ markieren (S. 197).

Der umfassende Rezensionsteil (S. 198–264) informiert in teilweise recht umfangreichen Beiträgen über wichtige Neuerscheinungen und gibt dabei durchaus nicht nur Referate, sondern auch vielfältige Anregungen. Das gilt etwa für Martin Gierls Besprechung der Aufsätze von Martin Brecht zum Pietismus (S. 198–204), die nach der Würdigung von dessen Werk mit dem nachdenkenswertem Satz endet:

„Zu hoffen ist aber auch, dass sich genügend Historiker finden, die die Theologie in der Alltagswelt verorten, damit Pietismus als Bewegung sichtbar wird und nicht das bleibt, was einmal geschrieben worden ist“ (S. 204). Martin Friedrich muss darauf hinweisen, dass in dem ansonsten verdienstvollen Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 2 von Wolf-Dieter Hauschild der Pietismus nicht die nötige Berücksichtigung findet (S. 205–208). Positiv gewürdigt werden die Arbeiten von Martin Stober über Christoph Friedrich Blumhardt d.J. (S. 244–246) und Bernd Brandl über die Neukirchener Mission (S. 256–258).

Zusammen mit der gut gegliederten Pietismus-Bibliographie (S. 265–304) also wieder ein gelungenes Jahrbuch, das die Forschung voranbringen wird.

Lutz E. v. Padberg

Nicholas M. Railton. *No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*. Studies in Christian Mission, Bd. 24. Leiden u.a.: Brill, 2000. Geb., XXII, 286 S., US \$ 96

Der britische Historiker Nicholas Railton legt mit diesem Band schon seine zweite Studie über die Evangelische Allianz vor. 1998 verlegte er bei Peter Lang sein Buch *The German Evangelical Alliance and the Third Reich: An Analysis of the „Evangelisches Allianzblatt“* (Bern, 1998). Nun folgt mit dem angezeigten Werk ein Buch über die internationalen Beziehungen der Allianzleute in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Railton beschäftigt sich mit den wichtigsten Persönlichkeiten der Ev. Allianz in Deutschland, der Schweiz und Frankreich, insbesondere mit den Gründungsmitgliedern von 1846. Ein Schwerpunkt liegt auf den deutschen Vertretern. Dabei werden nicht nur die bekannteren Führer der Ev. Allianz wie A. Monod, Kuntze, Oncken oder Barth behandelt, sondern die Studie gibt auch erstmals nähere Informationen über bislang unbekannte deutsche Allianzvertreter (Bialloblotzky, Tiarks, Wintzer, Plitt, Reinthaler, Zündel). Die intensiven Kontakte von August Tholuck, einer Schlüsselperson für die Ev. Allianz, nach England werden zudem minutiös nachgezeichnet. Weitere wichtige Verbindungsleute wie Karl Steinkopf, Robert Pinkerton, Christian Gottlob Barth, Theodor Fliedner, Georg Müller, William Marriott, E. Millard und Christian Karl Josias Bunsen werden ausführlich dargestellt und gewürdigt.

Railton weist aus den Quellen nach, dass die ersten deutschen Allianzgruppen erst 1853 mit ihrer Arbeit begannen und zitiert dabei aus der ersten Allianzzeitschrift in Deutschland, *Die Kirche des Herrn* (1852ff.), herausgegeben von Kuntze in Berlin. Durch die revolutionären Unruhen, die starke Initiative des Kirchentages und die konfessionellen Streitigkeiten war es vorher nicht zu einer

Allianzarbeit gekommen. Den Höhepunkt der frühen Allianzarbeit in Deutschland sieht Railton in der Berliner Allianzkonferenz von 1857, die er ausführlich beschreibt. Abschließend befasst sich der Autor mit der Frage der Judenmission, die ebenfalls zu internationalen Verbindungen der Erweckten führte und innerhalb der Allianz stark gefördert wurde.

Der Autor zeigt überzeugend, dass die Ev. Allianz von Anfang an einen starken aktivistischen Zug enthielt. Man kann also nicht von einer introvertierten Allianz sprechen. Auf dem Hintergrund von apokalyptischen Überzeugungen wurden große Anstrengungen unternommen, um das Evangelium auszubreiten und soziale Nöte zu lindern. Selbst konfessionelle Schranken wurden diesem großen Ziel untergeordnet. Dabei halfen die internationalen Kontakte, sei es die „London–Basel–Achse“ oder die vielen Verbindungen zwischen Preußen und England, um diese Ziele voranzutreiben.

Der Autor ist äußerst detailkundig, führt eine Vielzahl von bisher unbekanntem Quellen an, überschüttet aber den Leser mit einer Masse von Namen und Zusammenhängen. Darunter leidet der Lesefluss. Es scheint auch, dass der Autor sich in Details verrennt und dadurch die großen Linien und Zusammenhänge manchmal aus dem Blick verliert. Das Kapitel über die französischsprachigen Allianzvertreter ist sehr interessant, passt jedoch nicht zum Titel des Buches. Trotzdem ist dieses Werk eine Fundgrube voller Fakten und ungemein anregend, da es die nationale Begrenztheit der Forschung sprengt und eine internationale Dimension entfaltet, die für die Zukunft wegweisend sein kann.

Stephan Holthaus

Armin Sierszyn. *Zweitausend Jahre Kirchengeschichte*, Bd. 4: *Die Neuzeit*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Pb., 200 S., DM 34,95

In dem vorliegenden vierten und letzten Band seiner Kirchengeschichte beschreibt Sierszyn die Entwicklungen vom 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Diese Ausführungen sind aus seinen Kirchengeschichtsvorlesungen an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule (STH) in Basel entstanden. Gemessen an den vielfältigen kirchengeschichtlichen Entwicklungen der vergangenen 400 Jahre verwundert möglicherweise der mit 449 Seiten verhältnismäßig geringe Umfang dieses Bandes. Bewusst hat Sierszyn allerdings den Schwerpunkt seiner Darstellung der pietistisch– evangelikalen Bewegung gewidmet. Ausführlicher als in vergleichbaren Werken beschreibt er den Pietismus des 17./18. Jahrhunderts (S. 25–114), die Erweckungsbewegung des 18. /19. Jahrhunderts (S. 154–186; 216–272) sowie die Weltmission (S. 335ff; 402ff) und die evangelikale Auseinandersetzung mit neueren bibelkritischen Ansätzen (S. 312ff; 324ff, 396ff). Für den interessierten evangeli-

kalen Leser ist das eine sinnvolle Gewichtung, die der eigenen Prägung Rechnung trägt. Sierszyn stellt darüber hinaus die Grundzüge der deutschen Aufklärung vor (S. 115–153), bespricht relativ knapp die Geschichte der katholischen Kirche im 18./19. Jahrhundert (S. 187–215), streift das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert (S. 273–279) und berührt die „Soziale Frage“ (S. 280–288). Mehr Platz nimmt bei ihm die Beschreibung der Beeinflussung der neueren evangelischen Theologie durch die Philosophie und die Entstehung der Bibelkritik (S. 289–334; 385–395) ein. Neben einer Auseinandersetzung mit den Einflüssen sozialistischer und nationalsozialistischer Ideologie auf die Kirche im 20. Jahrhundert (S. 341–384) erwähnt Sierszyn das Zweite Vatikanische Konzil (S. 402–405), die Ökumenische Bewegung (S. 420–425) und die Verbreitung christlicher Kirchen am Ende des 20. Jahrhunderts (S. 406–419).

Zu den Stärken des Buches gehören auch Sierszyns prägnante und verständliche Einordnungen historischer Ereignisse (z. B. Freiheitskriege S. 289ff) und geistesgeschichtlicher Zusammenhänge (z. B. Erweckung S. 154ff; Frankfurter Schule S. 358ff) sowie deren christliche evangelikale Wertung (z. B. Aufklärung S. 144ff). Neben den kirchengeschichtlichen Ereignissen in Deutschland erwähnt Sierszyn immer wieder die zeitgleichen Entwicklungen in der Schweiz, worüber sich nicht nur Schweizer Leser freuen werden. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis und das umfangreiche Register tragen viel zur Übersichtlichkeit des Werkes bei und erleichtern dem interessierten Leser die Orientierung. Erfreulich sind einzelne Hinweise auf Standardwerke und neuere Literatur zu den besprochenen Themen, die es dem Leser ermöglichen, die im Buch angesprochenen Themen zu vertiefen.

Die gewollte Akzentuierung auf evangelikale Geschichte führt bei Sierszyn aber zu einem schmerzlichen Verzicht auf wichtige Themen, die wesentlichen Anteil an der Geschichte der christlichen Kirchen haben. Vor allem fällt auf, dass die außereuropäische Kirchengeschichte nur am Rande gestreift oder unter dem Kapitel „Mission“ lediglich aus europäischem Blickwinkel berücksichtigt wird. Die theologischen und geschichtlichen Entwicklungen der christlichen Kirchen außerhalb Europas und Nordamerikas sucht der Leser vergeblich. Nur als Objekt der missionarischen Tätigkeit werden diese Länder genannt, obwohl doch gerade im 19. und 20. Jahrhundert die demographische Verschiebung der christlichen Kirchen in die Länder der ehemaligen Dritten Welt als eine entscheidende Entwicklung dieser Zeit angesehen werden muss. Darüber hinaus erstaunt es, kaum etwas über die Entstehung und beeindruckende Verbreitung der Pfingstkirchen und der Charismatischen Bewegung zu lesen. Auch die Auseinandersetzungen der etablierten Kirchen mit deren Theologie findet keine Beachtung.

In anderen Bereichen stellt der Leser ebenso ein beträchtliches Ungleichgewicht fest. Die vierhundertjährige Entwicklung der orthodoxen Kirchen in dieser Zeit wird weitgehend übersprungen. Die katholische Mission tritt vollkommen hinter der Darstellung der evangelischen zurück. Einzig das Zweite Vatikanische Konzil

wird als katholisches Datum in der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts näher besprochen. Im Gegensatz zur europäischen Erweckungsbewegung (79 Seiten) wird die nordamerikanische auf lediglich acht Seiten abgehandelt.

Die starke Beschränkung bei Fußnoten und Literaturangaben erleichtern durchaus das flüssige Lesen, wobei gezieltere Quellenangaben und ein ausgesuchtes Literaturverzeichnis eigentlich bei der vierbändigen Kirchengeschichte einer theologischen Fachbuchreihe erwartet werden könnten.

Zweifellos werden die meisten Leser Sierszyn in seiner evangelikalen Geschichtsdarstellung zustimmen. Kritischen Lesern wird aber die Erwähnung und die argumentative Auseinandersetzung mit alternativen Interpretationen historischer Ereignisse fehlen.

Die Hauptgedanken der verschiedenen kirchengeschichtlichen Strömungen werden zutreffend und gut verständlich dargeboten. Wichtige Fachbegriffe und Schlagworte werden genannt und erklärt, und gelegentlich werden auch Zitate prägender Theologen und Philosophen eingefügt.

Alles in allem lässt sich das Buch gut lesen und vermittelt dem interessierten Christen einen ersten Einblick in die Grundzüge neuzeitlicher Kirchengeschichte. Der erzählende Schreibstil lässt auch einem Leser ohne große historische und theologische Vorbildung kompliziertere Sachverhalte verständlich werden. Schüler und Studenten werden es zu schätzen wissen, sich auf eingängige Art und Weise Grundlagen kirchlicher Entwicklungen in den vergangenen vier Jahrhunderten aneignen zu können. Dem Kenner der Kirchengeschichte wird zwar nicht viel Neues geboten, doch aber wird auch ihn dieses in sich geschlossene Panorama neuzeitlicher moderner Kirchengeschichte Freude bereiten.

Michael Kotsch

Die Werke Philipp Jacob Speners: Studienausgabe. Hg. v. Kurt Aland (†) und Beate Köster. Bd. I: *Die Grundschriften*, Teil 2. Gießen; Basel: Brunnen, 2000. Geb., XVII, 553 S., DM 148,-

Wenige Jahre nach dem ersten Band dieser begrüßenswerten Studienausgabe liegt nun der zweite Teil zu Speners Grundschriften vor. Der Start dieses Vorhabens ist mit einer zu erwartenden Ausnahme von in der Regel wohlwollenden Besprechungen begleitet worden (siehe *JETH* 11, 1997, S. 310–312), freilich ist damit zu rechnen, das die ärgerlichen Querelen um die Edition der Werke Speners (dazu *JETH* 8, 1994, S. 85–117) auch weiterhin im Hintergrund wetterleuchten. Erfreulicherweise haben sich weder Verlag noch Herausgeberin davon beirren lassen und ihr wichtiges Unternehmen weiter gefördert.

Vorgelegt werden zwei umfangreiche Schriften Speners, nämlich „Die allgemei-

ne Gottesgelehrtheit" von 1680 (S. 23–351) und „Der Klagen über das verdorbene Christenthum missbrauch und rechter gebrauch" von 1684 (S. 377–521). Die erste war zuletzt 1741 in den *Kleinen Geistlichen Schriften* nachgedruckt worden und liegt damit nach 260 Jahren erstmals wieder vor. In der Einführung zu dieser Schrift (S. 3–20), die noch aus der Feder von Kurt Aland († 1994) stammt und von Beate Köster überarbeitet und aktualisiert worden ist, wird herausgestellt, dass es sich im Kern um eine Entfaltung des fünften Reformvorschlages aus den *Pia desideria* handelt, demzufolge das Theologiestudium nur unter der Leitung des Heiligen Geistes möglich sei. Dagegen hatte 1679 Georg Konrad Dilfeld aus Nordhausen polemisiert und betont, die Theologie sei eine Wissenschaft wie jede andere auch. Spener sah sich zu einer Auseinandersetzung genötigt, deren Gegner nicht so sehr die Orthodoxie als vielmehr der Rationalismus war. Vor allem mit zahlreichen und mitunter überlangen Zitaten schöpfte er zum Beleg seiner Rechtgläubigkeit die lutherische Tradition voll aus, weshalb ihm seine Antwort auf die 24 Seiten Dilfelds auf fast 700 Seiten im Duodez-Format anwuchs. In seiner umfassenden Arbeit kommt Spener schließlich zu einer eindeutigen Aussage: „Eine nur mit menschlichem Fleiß erworbene Erkenntnis göttlicher Dinge aus der Schrift ist nicht die wahre Erkenntnis Gottes. Zu einer solchen Wissenschaft muß die durch den Geist gewirkte Erkenntnis kommen. Wer ein sündhaftes Leben führe, d.h. wer nicht wiedergeboren sei, könne die Gnadenwirkung und Erleuchtung des Heiligen Geistes nicht erlangen. Die wahre Theologie braucht neben der natürlichen Erkenntnis der Schrift die göttliche Erleuchtung. Den Zweck der Theologie, die Erbauung des Nächsten und seine Hinführung zur Seligkeit, kann nur derjenige in seinem Amt ausrichten, dem das göttliche Licht von oben, göttliche Weisheit und göttliche Kraft geschenkt sind" (Einleitung S. 16f.).

Das Werk „Der Klagen über das verdorbene Christenthum missbrauch und rechter gebrauch" liegt herausgegeben von Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß seit 1984 in der Reprintausgabe des Olms-Verlages vor. Angesichts der sich verschärfenden Gefahr des Separatismus, die 1682 in Frankfurt zum Auszug der Frommen unter Führung von Johann Jakob Schütz aus der offiziellen Kirche führte, musste Spener seine Kirchenkritik präzisieren und auch seinen Anhängern gegenüber deutlich machen, dass seine *Pia desideria* eben nicht als Aufruf zur Lösung von der Kirche gedacht waren sondern auf deren innere Erneuerung zielten. Der eigentliche Schreibanlass war jedoch, wie die Einleitung (S. 355–373) verdeutlicht, der Wunsch des Weseler Verlegers Andreas Luppianus an Spener, ein Vorwort zu einem Neudruck einer kleinen Sammlung von kritischen Theologenäußerungen zum Zustand der Kirche zu schreiben. Das gab ihm die willkommene Gelegenheit zu der Klarstellung, die berechtigte Kritik dürfe nicht zum Separatismus missbraucht werden. Allerdings sah er schnell, dass die Sache nicht in einem Vorwort zu klären war, und so entstand noch 1684 (gedruckt in demselben Jahr, jedoch mit dem Erscheinungsjahr 1685) eine umfassende Schrift. Nachdrücklich macht Spener „klar,

dass eine Absonderung vom Abendmahl oder gar eine Trennung von der Kirche nicht dem Willen Gottes entspreche“, weil solche „Trennungen stets neue Trennungen nach sich“ zögen, „so dass immer mehr Sekten entstünden“ (Einleitung S. 367 zu Text S. 441 und 462ff). Die Herausgeber konnten es sich nicht versagen, am Schluss der Einführung einen aktuellen Bezug herzustellen: „Gewiss hat die Erweckungsbewegung der Kirche in immer neuen Wellen neue Lebendigkeit zugeführt. Aber die Erweckten haben stets in der Gefahr gestanden, daran zu verzweifeln, ihre Forderungen innerhalb der offiziellen Kirche verwirklichen zu können, und deshalb den Weg der Trennung von ihr gewählt. Auch heute besteht diese Gefahr. Mindestens die Vorstufe der Trennung, Kritik an der Kirche und der Protest gegen ihre Gestaltwerdung oder vielmehr Nichtgestaltwerdung, ist heute in erheblichen Kreisen erreicht, unter Theologen wie sogenannten Laien. So kann man Speners Schrift durchaus aktualisieren und in vieler Hinsicht viel Nutzen aus ihr ziehen“ (S. 372f). Ob solche Werturteile in eine wissenschaftliche Edition gehören, darf mit Fug und Recht bezweifelt werden, zumal der gegenwärtige Zustand der Kirche nicht mit dem des späten 17. Jahrhunderts vergleichbar ist. Hier besteht die Gefahr der Instrumentalisierung der Argumente Speners, was indes nichts an der Aktualität seiner Schrift ändert.

Beide Schriften sind wie gewohnt sorgfältig ediert und nach Eingewöhnung in das differenzierte Druckbild gut benutzbar, was auch durch das Personen- und Bibelstellenregister erleichtert wird. So ist zu hoffen, dass die Studienausgabe weiterhin rasch voranschreitet und auch in der akademischen Arbeit die verdiente Beachtung findet.

Lutz E. v. Padberg

Christine Stuber. „*Eine fröhliche Zeit der Erweckung für viele*“: *Quellenstudien zur Erweckungsbewegung in Bern 1818–1831*. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 59. Bern u.a.: Lang, 2000. Br., 395 S., DM 86,-

Erfreulicherweise wächst die Zahl der Studien, die sich mit der Erweckungsbewegung beschäftigen und die notwendig sind, um dieses vielgestaltige Phänomen der Kirchengeschichte besser erfassen zu können. Die vorliegende Arbeit, die als Dissertation in Bern im Jahr 1999 angenommen wurde, beschäftigt sich mit einem Teil der Schweizer Erweckungsbewegung, der bislang eher am Rande des Interesses lag. Anders als der „Réveil“ in der französischsprachigen Schweiz, insbesondere in Genf, und die emsigen Aktivitäten in Basel als prominentestem Zentrum der Schweizer Erweckungsbewegung, ist Bern im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts noch nicht besonders hervorgetreten. Aus diesem Grund sind die in dieser Arbeit

schwerpunktmäßig vorgestellten tragenden Personen der Berner Erweckung, Antoine Jean-Louis Galland (1792–1862), Auguste Schaffter (1788–1861) und Jeremias Lorsa (1757–1837), vermutlich auch vielen Kennern der Erweckungsbewegung nur am Rande bekannt.

Diesen dreien, und hier noch einmal in herausgehobener Stellung Galland, sind die Hauptteile der Arbeit gewidmet. Dabei werden, nach ausführlicher Einführung in Forschungsstand und Quellenlage (S. 13–32) sowie in die politische und kirchliche Lage Berns in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts (S. 33–74), die drei Genannten zunächst biographisch dargestellt (S. 75–110). Zur Abrundung werden Skizzen über einzelne Werke der Bewegung und andere, weniger bedeutende Erweckte hinzugefügt (S. 111–171), bevor die Reaktion der kirchlichen Umgebung und deren Folgen beschrieben werden (S. 172–204). Der zweite Hauptteil unter der Überschrift „Theologie“ (S. 205–280) widmet sich theologischen Einzelthemen wie die Christologie, Hamartologie, Buße und Bekehrung, Abendmahl, Ekklesiologie usw. Dabei wird wiederum vor allem Galland in den Blick genommen. Wichtige Werke werden vorgestellt (S. 205–227) und seine Theologie wird nach den aufgeführten theologischen Topoi abgeklopft (S. 228–261). Ein zweiter Abschnitt dieses Hauptteils ist nun nicht auf eine Person, sondern auf das Thema der Ekklesiologie bezogen und stellt die Meinungen einzelner Erweckter (u. a. auch Galland) dazu vor (S. 262–270). Abgerundet wird der Hauptteil „Theologie“ durch Ausführungen zur Ökumene (S. 271–277) und internationalen Beziehungen dieser Erweckungsbewegung (S. 277–279). In einem Nachwort (S. 281–291) werden schließlich die „Hauptmerkmale und Auswirkungen der Berner Erweckungsbewegung“ zusammengefasst, ihre Haltung zur reformierten Kirche und anderen Konfessionen zugespitzt und Vergleiche zum Pietismus angestellt. Kurzbiogramme zu einzelnen Personen (S. 293–302) und ein Quellenanhang (S. 303–337) runden die Darstellung ab. Personen-, Orts- und Sachregister sind hilfreiche Arbeitsinstrumente zur Durchdringung des vorgeführten Stoffes.

Die Darstellung der Berner Erweckungsbewegung konzentriert sich dabei im wesentlichen auf die Zeit zwischen 1818 bis zur Entstehung der Evangelischen Gesellschaft als „Vereinigung der Gläubigen, besonders im Schosse unserer evangelisch-reformierten Kirche“ (Zitat aus den Statuten; S. 200) im Jahr 1831 und der Freien Evangelischen Gemeinde 1832. Dabei wird Galland, der von 1816–1824 als Pfarrer in Bern wirkte, bevor er für kurze Zeit Direktor der Société de Missions de Paris wurde, um dann wieder in die Schweiz zurückzukehren, in den Mittelpunkt gestellt. Er war von dem Genfer Réveil geprägt. Die andere prägende Gestalt war Auguste Schaffter, der in Neuwied bei den Herrnhutern – im übrigen gemeinsam mit Ami Bost – seine Ausbildung erhielt. Der dritte im Bunde war Jeremias Lorsa, ebenfalls von Herrnhutern geprägt, und vor allem mit der Christentumsgesellschaft und Christian Friedrich Spittler in engem Kontakt stehend. Neben diesen Hauptpersonen werden weitere Erweckte in Bern vorgestellt. Insgesamt

zeigt schon der Blick auf die Hauptpersonen, woher sie vor allem geprägt worden waren, und wieso die Erweckungsbewegung dort die typischen Vereine, Gesellschaften und missionarisch-evangelistischen (z. B. Bibel- und Traktatverein) und missionarisch-diakonischen Einrichtungen (z. B. Diakonissenmutterhaus) hervorrief. Es werden lange Zitate gebracht, so dass die Akteure selbst zu Wort kommen. Dabei gelingt es aber leider der Verfasserin nicht im erwünschten Maße das Bild abzurunden, so dass statt eines deutlichen Ganzen lediglich eine Addition einzelner, durchaus interessanter Züge entsteht.

Für den Kirchenhistoriker ist neben einer quellenbasierten Darstellung meist auch die genetische Herkunft der vorgestellten Ideen von Interesse. Hier nun zeigen sich sehr deutliche Mängel der Arbeit. Zwar wird biographisch die Verbindung zum Genfer Réveil dargestellt, aber nicht in gleichem Maße nach der Intensität oder auch Grenze der Adaption seiner Gedanken, was etwa in der Darstellung der Theologie Gallands hätte geschehen können. Diese wird im übrigen vor allem anhand seiner Passionspredigten vorgenommen (S. 228). Wieso nun diese in besonderem Maße geeignet sind, diese Aufgabe wahrzunehmen, wird nicht begründet. Immerhin wird der Versuch eines Vergleichs der durch die Lektüre der Predigten gewonnenen Einsichten in Gallands Theologie mit den Aussagen des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses vorgenommen (S. 248–253). Wieso dies geschieht, wird dem Leser zwar nicht mitgeteilt, aber der Grund dafür lässt sich immerhin aus der Tatsache erraten, dass Galland mit Bedacht Pfarrer der reformierten Kirche war und die erweckliche Frömmigkeit in ihr bezeugen wollte. Als „spektakulärstes“ Ergebnis erweist sich dabei, dass – anders als an vielen anderen Orten der Erweckungsbewegung – der Chiliasmus keine Rolle spielte (S. 290) und die Eschatologie im Rahmen der herkömmlichen Lehre des zweiten Helveticum blieb (S. 250).

Die Theologie Gallands wird insgesamt zu wenig herausgearbeitet, als dass überhaupt fruchtbare Vergleiche möglich wären. Der „Vergleich mit dem Pietismus“ (S. 287–289) aber, dem ein gesonderter Abschnitt gewidmet ist, kann schon deswegen nicht gelingen, weil die verwendete Begrifflichkeit nicht geklärt ist. Das lassen schon die ersten Sätze des Abschnittes erkennen: „Der These, wonach die Berner Erweckung eine veränderte Form des Pietismus ist, kann nicht zugestimmt werden. Sie ist – wie jede geschichtliche Bewegung – etwas Einmaliges und kann deshalb nicht als gradlinige Fortentwicklung des Pietismus bezeichnet werden. Sie schöpft zwar aus dem Pietismus, weist aber auch eigene Merkmale auf, die vor allem in Neugründungen von verschiedenen Vereinen, Werken und Gemeinschaften sichtbar wird.“ Man vermisst nicht nur eine Definition dessen, was die Verfasserin unter „Pietismus“ versteht, sondern sie widerspricht in einem Atemzug der Aussage, die sie zuerst gemacht hat. Indem von einer „veränderten Form“ des Pietismus die Rede ist (dazu werden maßgebliche Historiographen der Schweizer pietistischen Tradition wie Hadorn, Geiger und Gäbler als Zeugen bemüht), werden die „eige-

nen Merkmale" und die Einmaligkeit, die jeder geschichtlichen Bewegung eigen ist, ja impliziert. Wenn nun die Berner Erweckungsbewegung in ihrer Eigenart pietistische Merkmale aufweist (die freilich nicht vorgetragen werden), dann liegt zumindest der Anfangsverdacht nahe, dass die von der Verfasserin zurückgewiesene These doch stimmt. Dass sie selbst die Nähe zum „Spät Pietismus“ (ein Begriff, der inzwischen wegen seiner Unbrauchbarkeit nicht mehr benutzt wird, wie Bd. 2 der *Geschichte des Pietismus* erweist, in dem der entsprechende Abschnitt „Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert“ überschrieben wird) ausdrücklich für die Berner Bewegung reklamiert, unterstreicht nur ihre Verortung der Berner Bewegung in der pietistischen Tradition.

Trotz dieser kritischen Aussagen sei zum Schluss hervorzuheben, dass die Verfasserin ein relativ wenig bekanntes Stück Geschichte der Erweckungsbewegung beschrieben hat und dabei neues Quellenmaterial in langen Auszügen sowie in einem gesonderten Anhang mit Briefen aus der vorgestellten Zeit bereitstellt (wobei die französischen Texte auch eine deutsche Übersetzung erhalten). Ausdrücklich sei auch auf die kurzen Biogramme von Personen hingewiesen, die eine knappe Orientierung ermöglichen. Für die Erforschung der Berner Erweckungsbewegung kann die Arbeit ein Ansporn sein, das bereitgestellte Material aufzunehmen und auf dem Boden dieser Arbeit die noch offenstehenden Fragen weiter zu bedenken.

Klaus vom Orde

Weitere Literatur:

- Michael Bergunder (Hrsg.). *Missionsberichte aus Indien im 18. Jahrhundert: Ihre Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte und ihr wissenschaftlicher Quellenwert für die Indienkunde*. Halle: Verl. d. Franckeschen Stiftungen, 1999. Br., X, 260 S., DM 49,-
- Rolf Lieberwirth (Hrsg.). *Biographisches Register zum Hauptarchiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle (Saale)*, Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte, Bd. 20. Stuttgart: Steiner, 2000. Geb., 337 S., DM 148,-
- Johann Christoph Blumhardt. *Gesammelte Werke: Schriften, Verkündigung, Briefe*. Reihe III: *Briefe*. Hg. v. Dieter Ising. Bd. 7: *Bad Bollener Briefe 1852-1880; Register*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., ca. 232 S., ca. DM 100,-
- Christfried Böttlich (Hrsg.). *Tischendorf-Lesebuch: Bibelforschung in Reiseabenteuern*. Leipzig: EVA, 1999. Br., 270 S., DM 28,-
- Vicco v. Bülow. *Otto Weber (1902-1966): Reformierter Theologe und Kirchenpolitiker*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., 503 S., 3 Abb., DM 118,-
- Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland: Von*

- der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Hg. v. Lucian Hölscher. Bd. 1–4. Berlin; New York: De Gruyter, 2000. Ln., insges. ca. 3056 S., DM 698,-
- *Eckhard Düker. *Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius (um 1536–1603) als Förderer nachreformatorischer Frömmigkeit*. AGP, Bd. 38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., ca. 352 S., DM 112,-
- Johann Wolfgang von Goethe. *Träume und Legenden meiner Jugend*. Hrsg. Paul Raabe. Kleine Texte des Pietismus 3. Leipzig: EVA, 2000. Br., 100 S., DM 19,80
- Goethe und der Pietismus*. Hg. v. Hans-Georg Kemper; Hans Schneider. Halle-sche Forschungen, Bd. 6. Tübingen: Verl. d. Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 2001. Kt., 290 S., DM 84,-
- *Stephan Goldschmidt. *Johann Konrad Dippel (1673–1734): Seine radikal-pietistische Theologie und ihre Entstehung*. AGP, Bd. 39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Geb., ca. 328 S., DM 108,-
- Peter Hertel. *Glaubenswächter: Katholische Traditionalisten im deutschsprachigen Raum; Allianzen, Instanzen, Finanzen*. Würzburg: Echter, 2000. Br., 216 S., DM 29,80
- Frank Holmes. *Robert C. Chapman: Ein Mann Gottes*. Dillenburg: CVH, 2000. Geb., 240 S., DM 18,80
- Dagmar Konrad. *Missionsbräute: Pietistinnen des 19. Jahrhunderts in der Basler Mission*. Münster: Waxmann, 2000. Br., 540 S., DM 49,90
- Eckhard Lessing. *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Bd. 1: 1870–1918. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Geb., 493 S., DM 128,-
- Dietrich Meyer. *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000*. Kleine Vandenhoeck Reihe, Bd. 4019. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Kt., 175 S., DM 21,80 [Hierbei handelt es sich um einen Nachdruck des entsprechenden Beitrages aus *Geschichte des Pietismus*, Bd. 2, rezensiert in *JETH* 10, 1996, S. 368–374]
- Adolph Monod. *Abschiedsworte an seine Freunde und an seine Kirche (1877)*. RVB-Reprints, Bd. 6. Hamburg: Beese, 2000. Pb., 158 S., DM 19,80
- Rudolf Mohr (Hrsg.). „*Alles ist euer, ihr aber seid Christi*“ Festschrift für Dietrich Meyer. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd. 147. Köln: Rheinland-Verl., 2000. Geb., XXII, 1228 S., DM 69,-
- William F. Mundt. *Sinners Directed to the Saviour: The Religious Tract Society Movement in Germany (1811–1848)*. Mission, Bd. 14. Zoetermeer: Boekencentrum, 1996. Pb., 345 S., NLG 54,-
- Joachim Neander. *Einfältige Bundeslieder und Dankpsalmen*. Hg. v. Rudolf Mohr. Kleine Texte des Pietismus 4. Leipzig: EVA, 2001. Br., 96 S., DM 19,80

- Mark A. Noll. *Das Christentum in Nordamerika*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/5. Leipzig: EVA, 2000. Geb., 276 S., DM 48,-
- Jean-Pierre van Noppen. *Transforming Words: The Early Methodist Revival from a Discourse Perspektive*. Religions and Discourse, Bd. 3. Bern u.a.: Lang, 1999. Pb., 248 S., DM 74,-
- Percy Livingstone Parker. *Das Tagebuch John Wesleys*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Pb., 486 S., DM 29,95
- August Rische. *Johann Heinrich Volkening*. Groß Oesingen: Harms, 1999. Kt., 313 S., DM 22,80
- Philipp Jakob Spener. *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686*. Bd. 3: *Die Briefe von 1677-1678*. Hg. v. Johannes Wallmann in Verb. mit Markus Matthias und Martin Friedrich. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Ln., XXVIII, 1132 S., DM 598,-
- Willem van't Spijker. *Calvin: Biografie und Theologie*. Die Kirche in ihrer Geschichte. Lfg. J/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. Kt., 160 S., DM 58,-
- James Hudson Taylor. *Rückblick*. Übersetzt und hg. v. Simone Jaumann-Wang. Edition AfeM, mission classics, Bd. 3. Bonn: VKW, 2000. Pb., 136 S., DM 29,80
- John Wesley. *Über allem die Liebe: Ein John-Wesley-Brevier*. Stuttgart: Anker, 1999. Kt., 456 S., DM 19,80
- Zeugen einer besseren Welt: Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Hg. v. Karl Joseph Hummel und Christoph Strohm. Leipzig: EVA, 2000. Kt., DM 24,-
- Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. *Schriften*. Materialien und Dokumente, Reihe 2: Leben und Werk in Quellen und Darstellungen, Bd. 24, 1 und 2: *Herrnhut im 18. und 19. Jahrhundert: Beschreibung und Zuverlässige Nachricht von Herrnhut ...* Leipzig 1735; *Hauptschlüssel zum Herrnhuthischen Ehe-Sacrament ...* Leipzig 1755; *Ideen, im Geiste des wahren Herrnhuthianism ...* Leipzig 1735, 1811 und 1755. Mit einer Einleitung von Peter Zimmerling. Reprint. Hildesheim: Olms, 2000. Geb., DM 396,-

Systematische Theologie

1. Dogmatik

Johann Gerhard. *Meditationes Sacrae (1606/7)*. Doctrina et Pietas (DeP) I, 3. Lat.-dt., hg. v. Johann Anselm Steiger. 2 Bände, geb., 797 S., DM 298,-

Andachtsbücher werden nicht rezensiert! Dieser ungeschriebene Grundsatz gilt für jedes wissenschaftlich-theologische Periodikum, wenn ein Verlag wider Erwarten doch einmal unaufgefordert ein Buch dieser Literaturgattung an die Redaktion schickt. Da es sich bei der vorliegenden, vor gut 400 Jahren erstmals erschienenen Publikation aber um das Erstlingswerk des größten lutherischen Dogmatikers des 17. Jahrhunderts handelt, verdient es besondere Beachtung (vgl. *JETH* 13, 181–183). Doch auch die Tatsache, dass bisher etwa 220 Auflagen dieses Buches in sechzehn Sprachen (!) ermittelt werden konnten (S. 658f; 690), sollte das Interesse von Theologen erwecken. Steiger spricht von Gerhards *Meditationes*, nicht von Arndts *Wahrem Christentum* als dem bekanntesten und erfolgreichsten protestantischen Meditationsbuch! (S. 658). Johann Major, Josua Stegmann, Johann Rist, der in einem frommen Elternhaus aufgewachsene Johann Salomo Semler und weitere ausgewählte notable Theologen und Poeten werden als Belege für die weite Verbreitung des Buches aufgeführt (S. 728–748).

Die vorliegenden beiden Bände umfassen die lateinische Fassung der *Meditationes* von 1606 und die erste deutsche Übersetzung durch Johannes Sommer aus dem Jahr 1607. Die Druckausgabe von 1606 unterscheidet sich von der 1603/4 erschienenen Urfassung Gerhards, die Steiger 1998 in derselben Reihe ediert hat (DeP I, 2); der Text von 1606 wurde maßgeblich für die folgenden Nachdrucke. Ziel theologischer Betätigung ist für Gerhard nicht die reine Theorie, sondern der gelebte Glaube. Deshalb ist ein „praktisches“ Andachtsbuch eine höchst theologische Aufgabe: „Ist nun die Gottes=Gelahrheit eine practische Wissenschaft, so muss auch allerdings der Endzweck derselben, nicht eine blosser Erkenntniß und subtile Vorstellungen, sondern die Ausübung sebst seyn“ (S. 353). Damit soll nicht die Bemühung um rechte Lehre verworfen sein, denn diese ist und bleibt für Gerhard wichtig. Aber ebenso wichtig sind – ganz im pietistischen Sinn – das christliche Leben und die Liebe (S. 355f).

In einundfünfzig Betrachtungen meditiert Gerhard Themen des Glaubens und des Lebens. In Auswahl seien hier die Hauptthemen genannt: Sündenerkenntnis, Buße, Bekehrung, Trost, Passion Christi, Versöhnung, Glaube, unio mystica, Inkarnation Christi, Taufe, Abendmahl, Himmelfahrt, Heiliger Geist, Kirche, Gnadenwahl, Gebet, Engel, Satan, christliches Leben, Nachfolge, Selbstverleugnung, Liebe, Demut, Vergänglichkeit, Anfechtung, Tod, Jüngstes Gericht, ewiges

Leben und doppelter Weltausgang. In einem umfangreichen Nachwort erhellet der Herausgeber verschiedene Probleme der Herausgabe von Gerhards Werk (S. 625–748). Die kritische Ausgabe richtet sich nach den Originalausgaben, die erst später übersetzte deutsche Vorrede wurde nach Albrecht Friedrich Model 1739 zitiert (S. 606–697). Der Herausgeber gibt Rechenschaft von seinen Editionsgrundsätzen und erklärt sein Vorgehen im textkritischen und kommentierenden Apparat. Besonders interessant sind seine Ausführungen zur Entstehungssituation des Buches während Gerhards Krankheit im Winter 1603 auf 1604 (S. 635f). In dieser Zeit schrieb er das Werk angesichts des Sterbens als ein Trostbüchlein für sich selbst. Johann Arndt hat sein geistliches Leben in dieser Zeit brieflich begleitet und äußerte sich wahrscheinlich zustimmend zum noch unveröffentlichten Manuskript (S. 635–643). Mit der Klärung des Kontextes von Gerhards zeitgenössischer und vorangegangener Meditationsliteratur leistet Steiger einen Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte jener Zeit, die noch viel zu wenig erforscht ist (S. 657–675). Durch Gerhard wurde die lutherische Meditationsliteratur erst ange-regt (S. 665). An passender Stelle konnte Gerhard, ökumenisch in der Weite des Glaubenskonsensus im Wandel der Zeiten und eklektisch in der Methode, altkirchliche und mittelalterliche Kirchenschriftsteller wie (Ps-)Bernhard von Clairvaux, (Ps-)Augustin, (Ps-)Anselm, Thomas von Kempen und andere, sogar Jesuiten, zitieren (S. 669–675)! Nach Betrachtungen zum Begriff der *meditatio* bei Gerhard kommt Steiger auf die Druck- und Wirkungsgeschichte der Erbauungsschrift zu sprechen (S. 690–748). Ein enormer Arbeitsaufwand steht hinter der Ermittlung der wahrscheinlich über 220 Auflagen des Buches, die in Latein und prosaisch auf Deutsch oder sogar bereimt und illustriert erschienen sind. In verschiedene europäische Sprachen für viele Länder wurde das Werk übersetzt, vor allem ins Englische und auch für die USA. Unter anderen sorgten Philipp Jacob Spener 1665 und der bekannte pietistische Leipziger Dichter Joachim Feller für weitere Nachdrucke der *Meditationes* (S. 720f). Der Nachtrag des Herausgebers schließt mit den am Anfang der Rezension schon erwähnten Dokumenten zur Wirkungsgeschichte des Buches; es schließt sich ein Beitrag von Ralf Georg Bogner zu J. Sommers deutscher Übersetzung an (S. 748–765). Zu nennen ist schließlich das Personenregister (S. 766–789), in das Kurzbiographien eingearbeitet sind.

Die kritische Ausgabe der *Meditationes* ist eine bedeutende wissenschaftliche Leistung. Johann Anselm Steiger und seinen Mitarbeitern von der Johann-Gerhard-Forschungsstelle ist für ihre Bemühungen um die protestantische Frömmigkeitsgeschichte zu danken, ebenfalls der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das Projekt mit Zuschüssen gefördert hat. Gegen das verbreitete Clichée von den bahnbrechenden Umwälzungen durch den Pietismus Speners und seiner Nachfolger wird hier durch gründliche Untersuchungen belegt, dass wahre Frömmigkeit, Leben aus dem Glauben und rechte Lehre in der genuinen Orthodoxie zusammengehören. Spener hat nicht Neues gefordert, aber durch ihn wird es als „Pietismus“

zur breitenwirksamen Bewegung. Steigers Forschungsunternehmen hat erstmals die enorme Verbreitung von Gerhards Buch ans Licht gebracht. Allein schon diese Tatsache rechtfertigt den Aufwand der Untersuchungen. Am Schluss möchte der Rezensent seine Hoffnung ausdrücken, dass auch Pietisten in der Erforschung des Altprotestantismus und seiner Frömmigkeitsgeschichte tätig werden, denn auf diesem Gebiet werden ihre eigenen Interessen verhandelt. Das Werk darf in keiner evangelikalischen Seminarbibliothek fehlen.

Jochen Eber

Bo Giertz. *Der lebendige Gott*. Bielefeld: Missionsverl., 2000, Kt., 95 S., DM 12,80

Bo Giertz, der 1998 verstorbene Göteborger Bischof, legt in dieser Schrift den christlichen Glauben anhand der drei Glaubensartikel mit folgenden Überschriften dar: *Teil 1: Der lebendige Gott*, *Teil 2: Warum gerade Christus?* und *Teil 3: Der unbekannte Geist*. Giertz führt den Leser in *Teil 1* von der Frage über die allgemeine Religiosität, die in der Natur oder im Gewissen gründet, zur Offenbarung Gottes in der Geschichte und somit zur Bibel. Er leitet dann ohne Umschweife zum Hauptproblem hinüber, was unsere Beziehung mit Gott betrifft und was viele Menschen vom christlichen Glauben abhält: zum Sündenbekenntnis. Nach Ausführungen über das Böse in der Welt, worin er auch der Frage „Wie kann Gott das zulassen?“ nicht ausweicht, erläutert er mit befreiender Frische, was wirklicher Glaube an Gott ist. Im *Teil 2* erläutert Giertz wer Jesus gewesen ist und setzt dabei bei der Geschichte Israels und den Messiasverheißungen an. Seine Ausführungen, dass Jesus die, die zu ihm kommen, in erster Linie zu Jüngern und nicht zu Bekennern macht, sind provokativ aber heilsam. Giertz zeigt anhand von Jesu Jüngern, was es heißt, an Jesus zu glauben und wie wir heute ein Leben unter der Vergebung leben können. In *Teil 3* legt der Autor dar, dass es in der Natur der Sache liegt, dass das Thema Heiliger Geist für einen normalen Menschen unverständlich ist, da die Welt den Geist nicht empfangen kann. Der Vf. legt dann Schritt für Schritt dar, was es mit dem Heiligen Geist auf sich hat, was der Geist im Christenleben bewirkt und wo er zu finden ist („... in der Kirche, im Gottesdienst, im Wort und Sakrament“, S. 67). Giertz führt weiter den Kampf zwischen Geist und Fleisch aus und geht auch auf die Frage der Gnadengaben ein, wobei er der Zungenrede eine eigene Überschrift widmet und darin eine vermittelnde Position einnimmt.

Bo Giertz spricht mit diesem Büchlein sowohl Menschen an, die sich suchend dem christlichen Glauben zuwenden, wie auch Christen, die sich auf ihre Glaubensgrundlagen besinnen möchten. Die besondere Stärke der Schrift liegt darin,

dass Giertz den biblischen Begriffen nicht ausweicht, diese aber so erklärt, dass sie auch für den Suchenden verständlich werden, ohne zu simplifizieren. Ebenfalls sind Giertz's apologetische Argumente schlüssig und durchdacht, dass selbst Theologen herausgefordert werden dürften (siehe Giertz zur Jungfrauengeburt, S. 49). Die Schwäche des Büchleins liegt eindeutig in der fehlenden Sorgfalt der Herstellung. Das beginnt beim Schriftsatz, der manche Zeilen halbleer erscheinen lässt, geht über die etwas verwirrenden Zwischenüberschriften bis zu unverständlichen Sätzen (S. 23, Z. 8 / S. 55, Z. 15), fehlendem Wort (S. 15, Z. 9 muss heißen: „... über diese Dinge *nicht* mehr wissen ...“) und ungenauen Bibelstelle (S. 12, Z. 24 muss heißen: „Und im Römerbrief [2,15] ...). Die Schrift hat eindeutig sorgfältigere Arbeit verdient und es ist zu hoffen, dass dies für die zweite Auflage verbessert wird, damit das Äußere des Büchleins auch dem Inhalt entspricht.

Daniel Rüegg

Claudia Hake. *Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths*. EHS, R. 23, Bd. 681. Frankfurt/Main: Lang 1999. Br., 296 S., DM 84,-

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Dissertation, die 1998/99 von der Evang.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster angenommen wurde. Dem Buch liegt als Arbeitshypothese zugrunde die Überzeugung der Vf.in, dass Barth bei der Neuformulierung seiner Theologie maß geblich von Beck beeinflusst worden ist und das namentlich in den Fragen der Rechtfertigung und der Eschatologie (S. 15). Gemeint ist die Neuformulierung, die nach den Anfängen Barths im Römerbriefkommentar I. Aufl. (Römer I) von 1919 vorliegt. Es wird damit ein Aspekt von Barths früher Theologie beleuchtet, der bisher kaum beachtet wurde. Eberhard Busch gehört zu den wenigen Barthinterpreten, die darauf hinweisen (vgl. S. 19). In G. Gloeges Barthartikel in der RGG³ wird Beck nicht erwähnt, in Jüngels Artikel in der TRE nur einmal nebenbei, das im Unterschied zu den beiden Blumhardt und den Religiös-Sozialen Kutter und Ragaz, auf die immer hingewiesen wird.

In sorgfältiger Analyse von Römer I kommen direkte und indirekte Bezugnahmen auf Beck zur Sprache. Selbst feine Unterschiede zwischen dem Manuskript und dem redigierten Text werden beachtet, wobei der Einfluss Becks im Manuskript noch stärker spürbar ist als im Text. Deutlich und überzeugend wird die Abwendung Barths von Beck in Römer II dargestellt. Es folgen Hinweise auf zwei Erwähnungen Becks in der KD und auf die Darstellung in: *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, eine distanzierte Würdigung, die keine persönliche theologische Nähe mehr erkennen lässt.

Das Buch von Frau Hake beschränkt sich auf die frühe Entwicklung Barths. Die Frage, ob der Sache nach im Barth der Reifezeit noch Ähnlichkeiten zu Beck festzustellen wären, wird nicht erörtert. Es würde sich lohnen zu fragen, ob nicht auch da Vergleichbares vorliegt. Sowohl beim reifen Barth als auch bei Beck hat sich die Theologie an Vorgegebenes zu halten und ist insofern Nacherzählung, wobei Beck als Biblizist nur die Bibel als Vorgabe gelten lassen will, während für Barth auch das Bekenntnis der Kirche maßgebende Bedeutung hat (daher der Titel *Kirchliche Dogmatik*).

Das Gros der Leser wird vermutlich Beck kaum kennen. Daher ist es sehr dankenswert, dass die Vf.in zunächst Becks Theologie in Grundzügen erörtert (S. 27–84). Entsprechend dem, was nachher verglichen wird, erhält man Einblick in Becks Verhältnis zur Bibel, in sein Verständnis von Rechtfertigung und Eschatologie und in die der Natur entlehnte Begrifflichkeit. Die Schrifttheologie Becks wird gut dargestellt. Für ihn ist die Bibel direkt Wort Gottes und damit ohne Widersprüche, direktes Zeugnis und Abbild der stufenweise wachstümlich geschehenen Offenbarung bis hin zu ihrem Höhepunkt in Christus. Wichtig ist die Personalinspiration der Autoren durch den Heiligen Geist.

In der Rechtfertigung unterscheidet Beck zwischen Begnadigung und Begabung. Es läuft auf *Gerechtmachung* hinaus, und der rein forensische Rechtfertigungsbegriff wird abgewiesen. Man kann fragen, ob Hake den Glaubensbegriff Becks richtig gefasst hat. Der Glaube sei bei Beck der alles entscheidende *Grund*, auf den hin Gott rechtfertigt (S. 58). Ich würde das nicht so absolut sagen. Es gibt zwar Stellen, wo der Glaube als Bedingung für die Rechtfertigung erscheint. Andererseits kann Beck gerade in der Ethik sagen: „Die Gnade ist nicht nur Objekt und Inhalt des subjectiven Glaubens, sondern ist eben durch ihr Glaubenswort und den Glaubensgeist die substantielle und die dynamische Begründung des subjectiven Glaubens ... die Gnade ist das Schöpferische, und der Glaube ist in diesem Sinn eine Gnadengabe Gottes“ (*Vorlesungen über christliche Ethik*, 1. Bd., 1882, S. 190).

Ich würde bei Beck auch nicht von Ansätzen zu Pantheismus reden und davon, dass die Begegnung zwischen Mensch und Gott nicht streng personal gefasst sei (S. 83). In der Schöpfungslehre betont Beck, dass Gottes Wesen und Walten bei allem Wirken in der Welt diese zugleich „überschwenglich überragt“ (*Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre* 1887, 2. Teil, S. 217). Er redet von Gottes absoluter freier Willensmacht im Verhältnis zur Welt (S. 220). Und er betont, dass dem Menschen in der Rechtfertigung ein neues reelles Personverhältnis zu Gott geschenkt werde (S. 633). – Diese Anmerkungen sollen dem Eindruck einer im Ganzen sachgemäßen Kurzdarstellung der Theologie Johann Tobias Becks keinen Abbruch tun.

Der Hauptteil von Claudia Hakes Buch gilt der Beckrezeption in Römer I (S. 85–230). Die kritische Absetzung von Beck in Römer II wird anschließend auf 34

Seiten behandelt. Barth ist durch seinen Vater Fritz Barth mit Becks Theologie bekannt geworden. In seiner Bibliothek finden sich fast alle Hauptschriften Becks. Frau Hake begnügt sich nicht mit der Untersuchung von Römer I und seinen Vorarbeiten. Sorgfältig wird der Glaubensbegriff und der Reich-Gottes-Gedanke auch in Predigten und Vorträgen in den Jahren zuvor untersucht und Letzteres sogar in den Unterlagen zum Konfirmandenunterricht in der Zeit von 1909–1911, als Barth Pfarrer der deutschsprechenden Gemeinde in Genf war. Schon in dieser frühen Zeit verschieben sich die Gewichte mehr und mehr vom Erleben und Tun des Menschen hin zu Gottes den Glauben begründendem Handeln. Kreuz und Auferstehung Jesu rücken mehr in die Mitte. Das Reich Gottes ist die neue Welt Gottes, von der die Bibel zeugt, und an der der Mensch in gläubigem Annehmen der Gnade teilhaben soll. Barth hat sich ja schon 1914 vom Liberalismus und Kulturprotestantismus abgewandt, und schon vor Römer I kommt sein theozentrisches Denken in Sicht. Barth bemüht sich schon jetzt wie Beck um sachgemäße Schriftauslegung und beanstandet, dass die historische Kritik der eigentlichen Aussage der Texte nicht gerecht wird. Allein die Schrift redet sachgemäß von Gott. Aber während bei Beck das Wort Gottes in der Bibel aufweisbar ist, bleibt es für Barth unverfügbar.

Das theozentrische Denken Barths zeigt sich in seinem Glaubensbegriff, z.B. in der Auslegung von Römer 1,16f. *Gott* handelt zum Heil, und die Gerechtigkeit Gottes ist als gen. subj. zu verstehen. Anders als bei Barth besitzt der Mensch nach Beck seit der Schöpfung die Anlage zum Glauben und bleibt im Grundwesen gut, woran Gott dann anknüpfen kann (S. 128). Und Beck betont im Unterschied zu Barth die Aktivität des Menschen in Busse und Bekehrung. Hingegen findet sich die naturhafte Metaphorik in Römer I auch bei Barth, so, wenn er den Menschen durch den Glauben organisch eingepflanzt sieht in das lebendige Wachstum der göttlichen Gerechtigkeit (S. 118). Auch im Rechtfertigungsverständnis zeigen sich Gemeinsamkeiten. Sowohl Beck als Barth in Römer I verstehen die Rechtfertigung effektiv als Gerechtmachung, wobei Barth Becks Unterscheidung von begnadigender und begabender Rechtfertigung ablehnt.

In der Frage der Eschatologie stellt Claudia Hake ebenfalls Gemeinsamkeiten fest. Das Reich Gottes ist auch in Römer I ein organisch wachsender Lebenszusammenhang. Welt und Menschheit tragen das Samenkorn der kommenden Welt schon in sich (S. 219). Nicht einverstanden ist Barth mit Becks Verlaufs- und Stufenschema, in dem ein zweimaliges Kommen Jesu angenommen wird, das erste vor und das zweite nach dem 1000-jährigen Reich. Barth betont demgegenüber stärker die herrlich verwandelnde Gegenwart des Reiches. *Jetzt* ist die Stunde da, und in Anklang an 2Petr 3,13: es wird eine andere Stunde kommen (S. 206). In der Hoffnung auf die Vollendung von Gott her und im Realisieren allein durch Gott in einem allmählichen Wachsen im Menschen zeigt sich Barth stark durch die beiden Blumhardt beeinflusst (S. 209–217).

Es ist zu begrüßen, dass die weithin nicht explizit ausgesprochene kritische Abgrenzung Barths gegen Beck in Römer II 1922 auch und gut dargestellt wird. Hier, in der Theologie der Krisis und der Dialektik gibt es im Unterschied zu Beck keine Unmittelbarkeit mehr zwischen Gott und Mensch. Der *naive* biblische Realismus weicht dem *kritischen* (S. 233). Betont wird jetzt (wie schon im Tambacher Vortrag von 1919) das *ganz* Andere und Unverfügbare des Reiches Gottes, damit verbunden auch stärker das Eschatologische. An dieser Unverfügbarkeit nimmt auch der Glaube teil, damit auch die Rechtfertigung, die jetzt streng forensisch verstanden wird. In diesem Denken ist für organologische Metaphorik kein Raum mehr.

Alles in allem darf man sagen, dass Claudia Hake sehr sorgfältig und gründlich recherchiert hat. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen Barth und Beck bis hin zur schroffen Gegensätzlichkeit in Römer II treten klar zutage. Darf man sagen, dass es die Bibel ist, die Barth zu Beck hin und dann auch wieder von ihm weg, resp. über ihn hinausführte? (Immerhin wird Beck auch im Vorwort zu Römer II noch positiv erwähnt S. 98). Auch der reife Barth wollte ja nichts anderes sein als Bibeltheologe.

Johannes Heinrich Schmid

Heinzpeter Hempelmann. *Wie wir denken können: Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*. TVG STM, Bd. 3. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, Pb., 150 S., DM 39,80

Die vorliegende Publikation verfolgt ein umfassendes Ziel: Wer immer sich mit Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie oder Hermeneutik befasst, solle von der Offenbarung des dreieinigen Gottes lernen. Gelernt werden solle, dass Gott der Vater sich in Erschaffung des Alls demütig herabgeneigt hat, Gott der Sohn in der Menschwerdung Jesu und Gott der Heilige Geist in der Inspiration der Heiligen Schrift. Als Muster dafür, wie man sich das Vorbild solcher Kondeszendenz zu eigen machen kann, dient Johann Georg Hamann. H. nennt sein Buch eine „Studie über die Gegenwartsbedeutung“ dieses Denkers (S. 9), wobei en passent auch andere Positionen (Chicago-Declaration, Derrida, Ricoeur, Nietzsche, Bultmann) reflektiert werden.

Das Buch, das in vieler Hinsicht H.s Publikation „Gott – ein Schriftsteller: Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen“ (Wuppertal 1988, 64 S.) ähnelt, erhebt also einen interdisziplinären Anspruch: Echtes Verstehen irgendeines Gegenübers in Vergangenheit oder Gegenwart werde dann möglich, wenn ich auf meine mit-

gebrachten Begriffe und Maßstäbe demütig verzichte und mich statt dessen, auf die Gefahr hin, mich selbst zu verlieren, aus Liebe und in Liebe auf den anderen einlasse (S. 47). Der Inbegriff für solches Einlassen sei die Kondeszendenz des sich von der Welt prägen lassenden Gottes, was als „universaler Schlüssel“ (!) (S. 14. 35) dient, das heißt „als Prototyp von Kommunikation überhaupt“ (S. 19).

Beim Menschen ereigne sich solche Kommunikation freilich nur als Prozess, und zwar als geschichtlicher, weil unser ganzes Erkennen ein geschichtliches sei: „Wer Fortschritt von Erkenntnis und von Wissenschaft denken können will, der darf sie mithin nicht als System logischer, zeitlos gültiger Sätze begreifen, sondern muss Wissenschaft historisch als einen geschichtlichen Prozess verstehen. Hamanns Einsicht, dass ein historischer Plan einer Wissenschaft besser als ein logisch-axiomatischer ist, erinnert an die Vorläufigkeit und Überholbarkeit aller Erkenntnis, übrigens – wie wir heute klar sehen – doch nicht nur der Hypothesen, sondern eben auch der sogenannten Axiome. Auch deren geschichtlicher Charakter ist heute durchschaut“ (36).

Hier entstehen Fragen. 1. Als unüberholbar wird hier die Erkenntnis der ständigen Überholbarkeit aller Erkenntnis bezeichnet (vgl. das zweimalige „heute“). Daraus folgt, dass auch die *Inspirationslehre nicht als Axiom* unseres Glaubens der Exegese vorausgehen solle, sondern als ein „kritisch, d.h. sehend und prüfend zu bewährendes Vor-Urteil“ (S. 135); H. will damit vermeiden, dass irgendeine vorgefasste Auffassung von Wort Gottes und Heiliger Schrift unser Erkennen einschränkt wie in Orthodoxie und Aufklärung (S. 90ff.). Dieses Anliegen scheint mir gut nachvollziehbar, nicht aber die Preisgabe der Inspirationslehre als Axiom von Glaube und Lehre. 2. Die Fokussierung auf „geschichtliches“ Erkennen führt zur Behauptung, es gebe nur geschichtliches Erkennen (S. 36f.) bzw. Gott begegne nur geschichtlich und durch geschichtliche Arbeit hindurch (S. 122. 149). 3. Wo spricht die Schrift von Schöpfung und Inspiration als Akt der Demut Gottes, d.h. in Parallele zur Menschwerdung (Phil 2,6 S. 19)? 4. Offen bleiben die Fragen nach der absoluten Geltung der Schrift (objektive Seite) bzw. nach der Gewissheit (subjektive Seite), denn geschichtliches Erkennen erzeuge (so H. mit Troeltsch) nur Wahrscheinlichkeitsurteile (S. 113f. 129f. 141–144). Problematisch ist das Postulat: „Erst die historische Rekonstruktion und Einzeichnung lässt das spezifische Profil des in den biblischen Schriften jeweils bezeugten konkreten Willens Gottes erkennen“ (S. 126). Wenn dieser Satz keine apriorische Behauptung bleiben sollte, müsste seine Gültigkeit an der Exegese der Apostel oder Kirchenväter nachgewiesen werden. Dies dürfte in den meisten Fällen nicht mehr möglich sein; vielfach käme wohl das Gegenteil heraus: dass nicht historisch rekonstruiert und dennoch der konkrete Wille Gottes erkannt wurde.

Es gibt gottlob noch ein anderes Erkennen als das nach dem Korrelationsprinzip verfahrenende geschichtliche – H. selbst nennt es im Bericht von Hamanns Bekehrungserlebnis: Dass ich im Hören des Wortes Gottes erkenne: *tua res*

agitur „Ich erkannte meine eigenen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volkes, ich las meinen eigenen Lebenslauf“ (S. 144). Hier ist die Verfremdung des Textes durch einem mir fernen – möglicherweise in sich stimmigen – Ursache-Wirkungs-Zusammenhang aufgehoben, weil hier tatsächlich der sich des Wortes bedienende Heilige Geist „Subjekt der ‘Auslegung’“ ist (S. 145. 149) und das Aufbrechen der menschlichen Verkrümmung *aus Gnade geschenkt* wird (nach H. prozesshaft: S. 36–39. 47) – eine der theologisch unüberholbaren Erkenntnisse, die in diesem Buch stark zurücktreten zugunsten des Anliegens, für „offene historische Arbeit“ (S. 147) zu werben. Dass der Heilige Geist als Subjekt unserer hermeneutischen Arbeit zu glauben und dafür zu beten ist, wie H. an anderen Stellen sagt, kann man einer säkularen Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie freilich nicht ohne weiteres vermitteln. Das mag der Grund dafür sein, dass in der vorliegenden Studie das „Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes“ bzw. von seiner Demut einen appellativen und darin leider redundanten Charakter hat.

Wenn es wahr ist, dass auch unser bester, also demütigster Wille zum Verstehen noch den Willen zur Macht in sich birgt (H. mit Derrida: S. 109f. 147), dann mag der interfakultäre Anspruch auf den natürlichen Menschen wirken wie das Gesetz Gottes, das die Sünde aufdeckt und darum entweder verstockt, oder, wenn die Gnade im Wort vom Kreuz ergeht, zu Christus führt.

Stefan Felber

Herbert H. Klement (Hrsg.). *Theologische Wahrheit und die Postmoderne: Bericht von der 11. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 5.–8. September 1999*. TVG 439. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, Pb., 427 S., DM 39,80

In diesem Berichtsband werden die Vorträge im Plenum und in den Arbeitsgruppen der 11. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) im September 1999 vorgelegt. Das Tagungsthema war „Der theologische Wahrheitsanspruch und die Postmoderne“.

Für den Berichtsband sind die Vorträge im Plenum zusammen mit den Beiträgen der Facharbeitsgruppen thematisch in drei Gruppen zugänglich gemacht. Der erste Teil fasst die Referate zur Darstellung der „Postmoderne“ im analytischen Sinne zusammen (Rolf Hille, Herbert H. Klement, Heinzpeter Hempelmann, Eberhard Hahn). Die Studien im zweiten Teil sind unter dem Schwerpunkt „Theologische und biblische Aspekte“ zusammengestellt (Friedrich Beißer, Reinhard Frische, Johannes Demandt, Hartmut Schmid, Manfred Dreytza, Heinrich v. Siebenthal, Roland Gebauer, Gerhard Maier). In der dritten Gruppe geht es um die Beschreibung von Praxisfeldern. Eingeleitet durch einen Ausblick auf

mögliche Entwicklungen der Theologie (Gerhard Maier) folgt ein Rückblick auf Beispiele aus der Geschichte der Christen im Umgang mit kulturellen Herausforderungen (Norbert Schmidt, Klaus vom Orde, Jochen Eber). Der Berichtsband schließt mit drei Referaten, die die postmodernen Veränderungen im Alltag der Gemeindearbeit thematisieren (Christfried Kulosa, Hans-Georg Wüch, Wilhelm Faix). Ein Namens- und Bibelstellenverzeichnis erleichtert die Arbeit mit dem Buch. Aus den – durchweg gründlich erarbeiteten – zahlreichen Beiträgen soll auf drei wegweisende Arbeiten insbesondere hingewiesen werden:

Rolf Hille, der Vorsitzende des AfeT, entwickelt in seinem Beitrag die philosophischen Hintergründe heutiger postmoderner Wahrheitskonzeptionen. Im Anschluss an Karl Heim plädiert er für eine apologetische Arbeit ausgehend von einer biblischen Hermeneutik. An drei Beispielen aus der Philosophiegeschichte entfaltet er die Möglichkeiten einer christlichen Argumentationsstils: Blaise Pascal, Johann Georg Hamann und Sören Kierkegaard. Programmatisch beschreibt er die Arbeitsaufgabe für die evangelikale Theologie, „durch solide Lehre und Forschung der Gemeinde Jesu Christi in unseren Tagen zu helfen, ihrer Berufung in der modernen Welt besser gerecht zu werden“ (S. 45).

Auf die Bestreitung des theologischen Wahrheitsanspruchs durch postmoderne Exegese geht Herbert H. Klement, der theologische Referent des AfeT, ein. Zwar werde aus postmoderner Perspektive oft Kritik an der im Rationalismus wurzelnden historisch-kritischen Forschung geübt, doch dürfe das nicht darüber hinwegtäuschen, dass im postmodernen Paradigma gültige Erkenntnisfähigkeit überhaupt in Frage gestellt werde: „Auf die Götterdämmerung der menschlichen Ratio folgt nicht zwingend die Apotheose der Pluralität“ (S. 70).

Wie in einem „Bericht zur Lage der Nation“ formuliert Gerhard Maier „Chancen und Herausforderungen der Theologie im 21. Jahrhundert“. Gerhard Maier weiß aus jahrelanger kirchenleitender Verantwortung, wovon er spricht: „Die Pluralität innerhalb der protestantischen Kirchen wird die Frage nach der Einheit der Kirche aufwerfen ...“ (S. 274). Annahme des Glaubens, glaubwürdiges Zeugnis, Umgang mit Irrlehre und christliches Profil in der Lebensgestaltung werden zentrale Herausforderungen für die Theologie und für die evangelischen Kirchen sein müssen.

Das Buch geht auf die mit der Postmoderne gegebenen Herausforderungen facettenreich ein. Neben der Analyse der kulturellen Veränderungen zeigt es grundlegende Ansätze, biblisch-theologische Wahrheit zu erfassen und den christlichen Wahrheitsanspruch glaubwürdig zu bezeugen. Der AfeT hat mit seiner Studientagung und mit diesem Buch einmal mehr einen ganz wichtigen Beitrag zur biblisch-theologischen Orientierung geleistet.

Erhard Bernburg

Markus Liebelt. *Allgemeines Priestertum: Charisma und Struktur; Grundlagen für ein biblisch-theologisches Verständnis geistlicher Leitung.* TVG. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Pb., 315 S., DM 48.–

Das anzuzeigende Buch ist die leicht überarbeitete Form einer Dissertation, welche im Herbst 1999 von der Evang. Theol. Fakultät Heverlee/Leuwen angenommen wurde. Es besteht aus zwei selbständigen Teilen. Der erste gilt der Frage nach dem allgemeinen Priestertum und dem „Priesterlichen“ in der biblischen Tradition. Der zweite Teil ist überschrieben mit: Charisma zwischen Struktur und Erwählung. Der Untertitel bezeichnet das Gesamtanliegen des Buches.

In Teil I behandelt der Vf. gründlich *Luthers* Lehre vom allgemeinen Priestertum. Es folgt ein Blick auf Calvin und auf radikalreformerische Rezeptionen. Die Stossrichtung von *Luthers* Lehre gegen das röm.-kath. Amtsverständnis kommt gut zur Geltung. Die soziologische Gleichstellung aller Glieder in der Gemeinde ist begründet in der Rechtfertigung und damit im freien und direkten Zugang jedes Einzelnen zu Gott. Priester sein heißt „dass du darfst für Gott treten“ (S. 31, Anm. 21, bei Luther WA 12, 317, 26). An die Stelle der Priesterweihe tritt die Taufe, nicht als selbstwirkender Ritus, sondern zusammen mit dem Glauben und der Salbung durch den Hl. Geist. Am Begriff des geistlichen Amtes hält Luther fest, aus Einsetzung Christi und um der Ordnung willen. Das Amt hat göttlichen Charakter und ist göttliche Stiftung. Der Vf. betont, dass es sich bei Luther nicht um Delegation durch die Gemeinde handelt, sondern um „Verwilligung“ (S. 40, bei Luther WA 10/12, 239, 35), was wohl bedeuten soll, dass die Gemeinde lediglich in Gottes Berufung einwilligt. Es ist Amt des Wortes und der Sakramentsverwaltung, und seine Autorität ist die Autorität des Wortes Gottes. Fraglich erscheint mir, ob der Vf. Recht hat, wenn er behauptet, Luther habe mit dem Festhalten am Priestergedanken die Konzentration auf das Kultisch-Sakramentale nicht überwinden können, und das Wort werde vom Sakrament her verstanden und damit ebenfalls zum Element des Kultischen (S. 16). Die Gemeinde ist bei Luther nicht Kultgemeinde, sondern, wie Liebelt andernorts selber sagt: *creatura verbi* (S. 51). Man sollte mit dem aus der Religionswissenschaft stammenden Begriff des Kultischen überhaupt vorsichtig umgehen. Zur Charakterisierung reformatorischen Kirchenverständnisses ist er ungeeignet.

Nach Luther wird *Calvin* behandelt. Für ihn hat die ganze Gemeinde teil am dreifachen Amt Christi, nach 1.Petr 2,9 insbesondere an seiner priesterlichen Würde: „Wir bringen uns selbst und alles, was wir sind und haben, Gott zum Opfer dar“ (S. 60, bei Calvin Inst. II 15, 6) Wie bei Luther ist Calvins Kritik am katholischen Amtsverständnis soteriologisch bestimmt: Jeder hat unmittelbaren Zugang zum Allerheiligsten. Der Amtsträger ist Diener als Hirt und als Lehrer. Er besitzt nicht eine besondere Würdestellung vor Gott.

Im Abschnitt: Radikalreformerische Rezeptionen werden *Karlstadt* und das *Schweizer Täuferium* kurz behandelt. Es zeigt sich in diesen Bewegungen die Gefahr des Subjektivismus. Objektive Ordnungen in Kirche und Staat werden geringgeschätzt, dafür aber pneumatische Unmittelbarkeit gross geschrieben.

Der zweite Teil von Kapitel I geht der Frage nach dem *Priesterlichen in der biblischen Tradition* nach. Gründlich wird der „Priester“-Begriff im Alten Testament analysiert, die Stellung und Aufgabe des *Cohen*. Zum kultischen Dienst des *Cohen* gehörte auch das Segens- und das Fürbittegebet. Neben dem Dienst im Heiligtum hatte die Lehrverantwortung große Bedeutung, ebenso die Verpflichtung zur Rechtsprechung. In der Frage nach dem Priesterbegriff im Neuen Testament steht 1. Petr 2,5 und 9 im Vordergrund. Im Rückgang auf Ex 19,5,6 zeigt der Vf., dass schon dort mit dem Ausdruck „Königreich von Priestern“ nicht ein besonderes priesterliches Amt gemeint ist. Grundlegend ist vielmehr der Zuspruch der Erwählung zum Eigentumsvolk der Gottzugehörigkeit und damit elementar verbunden der Sendungsauftrag der ganzen Gottesgemeinde (S. 150f). Königliche Priesterschaft interpretiert dabei der Vf. von den Parallelbegriffen: auserwähltes Geschlecht, heiliges Volk, Volk des Eigentums her. Es handelt sich nicht um allgemeines Priestertum im kultisch-rituellen Sinn, sondern um Unmittelbarkeit zu Gott durch Christus und um den Zeugendienst der ganzen Gemeinde.

Kapitel II gilt der Frage: *Charisma zwischen Struktur und Erwählung*. (S. 152–286) Liebelt unterscheidet zwischen einem soziologischen und einem theologischen Charismabegriff. Auch Ersteren behandelt er im Auseinandersetzung mit Max Webers Religionssoziologie sehr gründlich. Er zeigt, dass sich Weber mit seinem Begriff der charismatischen Persönlichkeit zu Unrecht auf das Neue Testament beruft, und dass es ganz generell biblisch nicht gerechtfertigt ist, wenn man von diesem oder jenem Charisma eines Menschen spricht. Neutestamentlich gesehen gibt es keine charismatische Begabungen. Charisma kommt von *Charis*, „Gnade“, und die Endsilbe *-ma* bedeutet die Wirkung. Der Vf. möchte deshalb überhaupt nicht von Gnadengaben sprechen, sondern von Gnadenerweisen und Gnadenwirkungen. Damit entfällt jede Verfügungsgewalt des Menschen. Nicht anthropozentrisch, sondern pneumazentrisch und damit theo- und christozentrisch müssen die Geistesgaben gesehen werden. Somit kann von Charismatikern als besonderen Gläubigen und von charismatischen Gemeinden nicht mehr gesprochen werden. Gnadenerweise und Gnadenwirkungen gibt es in der ganzen Gemeinde. Der Vf. definiert kurz und bündig: „Charisma signifiziert das göttliche Heilshandeln im Blick auf das Heil und Wohl der Menschen“ (S. 179).

In Röm 1,11 meint, geistliche Gabe, *charisma* mitteilen die apostolische Heilsv Verkündigung. Röm 6,23 ist die Gnadengabe Gottes Rechtfertigung und ewiges Leben. Die individuelle Konkretion der Gnadengaben ist von der Gesamtgemeinde und ihrer Zusammengehörigkeit als Leib Christi her zu verstehen. Gerade in den wichtigen Kapiteln 1. Kor 12 bis 14 ermahnt der Apostel zur Einheit der Gemein-

de, die durch die Verschiedenheit der Geistesgaben gefördert und nicht behindert werden soll. Die dort genannten Geistesgaben (*pneumatika*) seien Konkretionen der Gnade und nicht individuelle Befähigung. (S. 225) Sorgfältig geht dabei der Vf. dem Begriff des Habens (*echo*) nach, vgl. 1. Kor 12,20; Röm 12,6; 1. Kor 7,7. Er sagt, *echo* erscheine überall als Ausdruck der Zugehörigkeit im Sinne einer Gemeinschaft und Beziehung (S. 203ff.). Einen Gegensatz von Charisma und Amt lässt Liebelt zu Recht nicht gelten. Gnadenerweise geschehen sowohl in spontanen Aktivitäten wie in institutionalisierten Gemeindefunktionen.

Spezielle Aufmerksamkeit schenkt der Vf. den Pastoralbriefen. Insbesondere 1. Tim 4,14 und 2. Tim 1,6 werden behandelt. Die Gnadengabe ist auch hier Gnadenweis und Auftrag zur Verkündigung. In der Handauflegung wird der geistliche Auftrag übertragen und damit die geistliche Vollmacht und Legitimation. Der Vorgang ist konkret, aber nicht substantiell materiell (S. 257). Schließlich wird der problematische Amtsbegriff selber behandelt und betont, dass er in der Bibel fehlt. Statt von Ämtern sollte man vom Mandat des Dienens reden.

Alles in allem handelt es sich in Markus Liebelts Buch um eine wirklich sorgfältige und gerade für die heutige Gemeindesituation hilfreiche Studie. Die eigene Sicht des Vf. wird in gründlicher Auseinandersetzung mit anderen Positionen dargelegt. Man muss zugeben, dass Luthers Rede vom allgemeinen Priestertum, so deutlich seine Spitze gegen das katholische sakrale Priestertum ist, doch Fragen offen lässt. Aber ist der Vf. nicht ein wenig befangen in der Vorstellung, dass „Priester“ so oder so an sakrales, kultisch rituelles Denken Anklang habe? Priester sein ist etwas genuin Biblisches. So kann Paulus sich einen priesterlichen Diener Christi Jesu an den Heiden nennen. Das ist nicht kultische Begrifflichkeit, wie Liebelt meint (vgl. S.142f.) Priesterliche Existenz ist schlicht und einfach Pro-Existenz, für andere vor Gott stehen, vor Gott für andere eintreten.

Auch in Bezug auf Charisma als Gabe, als ein Geschenk und ein Haben scheint mir der Vf. zu ängstlich zu sein. *Hermann Hanse* sagt im Art. *echo*, „haben“ im *ThWNT*, Bd. 2: „Übersehen wir das NT im Ganzen, so stellt sich uns das Christentum als eine *Religion des Habens* dar“ [kursive Auszeichnung des Textes, im Original gesperrt]. Wobei Hanse allerdings auch sagt: Es muss auffallen, wie selten sich *pneuma echein* findet. Nun, offenbar gehört eine gewisse Einseitigkeit dazu, wenn man etwas ganz deutlich herausstellen will. Jedenfalls wird völlig klar, was Liebelt sagen will und, wogegen er sich abgrenzt, und dafür weiß ihm der Leser Dank.

Johannes Heinrich Schmid

James I. Packer. *Prädestination und Verantwortung: Gott und Mensch in der Verkündigung*. 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Kt., 88 S., DM 19,80

James I. Packer, Professor am Regent College in Vancouver/Kanada und Mitherausgeber der für den angelsächsischen Sprachraum wichtigen evangelikalen Zeitschrift *Christianity Today*, ist auch für viele deutsche Leser kein Unbekannter. Besonders sein vor einigen Jahren im Brunnen-Verlag erschienenes umfangreiches Werk über den Heiligen Geist hat ihn als gediegen arbeitenden biblisch orientierten systematischen Theologen ausgewiesen.

Das vorliegende Buch geht zurück auf Vorträge, die Packer bereits 1959, also vor über 40 Jahren, vor Studenten in London gehalten hat (so der Verfasser im Vorwort). Erstmals erschienen diese in Buchform auf Deutsch 1964 bei R. Brockhaus. Der Leser fragt sich unwillkürlich, aus welchen Gründen sich der Verlag nach so vielen Jahren zu einer unveränderten Neuauflage entschlossen hat. Die Antwort darauf wird bereits in der Einleitung sehr schnell deutlich: Es geht Packer darum, systematisch-theologische Kriterien im Hinblick auf die in der evangelistischen bzw. missionarischen Verkündigung zur Anwendung kommenden Mittel und Weg zu entwickeln. Bereits in den 50er Jahren war innerhalb der evangelikalen Bewegung – bei grundsätzlicher Übereinstimmung bezüglich der Notwendigkeit, den Missionsbefehl zu erfüllen – ein Streit über die Legitimität bestimmter evangelistischer Methoden entbrannt, wie sie etwa Billy Graham in seinem Ruf zur Entscheidung anwandte. Packer will mit seinen Überlegungen zur Behebung dieser Uneinigkeit beitragen.

In unseren Tagen ist dieser Streit vor allem in Deutschland zwischen den unterschiedlichen Flügeln der evangelikalen Bewegung neu ausgebrochen. Dabei geht es primär um die im Rahmen der Willow Creek-Bewegung entwickelten Überzeugungen und Methoden des Gemeindeaufbaus (z. B. „seekers service“), die inzwischen in unserem Land eine große Zahl von Anhängern und Nachahmern gefunden haben. Damit liegt die Aktualität der 40 Jahre alten Überlegungen Packers ohne weiteres auf der Hand.

Nun zum Inhalt des Buches: Der Verfasser macht von Anfang an deutlich, dass es ihm nicht um eine umfassende Darstellung der systematisch-theologischen Probleme geht, die mit der Frage nach dem freien oder unfreien Willen des Menschen gegenüber Gott verbunden sind. Er will diese Probleme nur thematisieren, soweit sie im Hinblick auf die in der evangelistischen Verkündigung zur Anwendung kommenden Methoden relevant sind. (Der Haupttitel des vorliegenden Buches „Prädestination und Verantwortung“ ist insofern äußerst missverständlich und hätte besser durch den Untertitel „Gott und Mensch in der Verkündigung“ ersetzt werden sollen.) Nach der Einleitung und einer Definition dessen, was die Bibel unter

göttlicher Souveränität versteht (Kap. 2), versucht Packer zunächst, das Verhältnis zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung zu klären (Kap. 3). Er kommt dabei aufgrund des biblischen Zeugnisses zu dem Schluß, dass hier eine echte Antinomie vorliegt, wobei keine Aussage auf Kosten der anderen über- bzw. unterbetont werden darf: „In der Bibel sind göttliche Souveränität und menschliche Verantwortung keine Feinde. ... Sie sind Freunde und gehören zusammen“ (S. 25). Diese Erkenntnis wendet der Verfasser im Zentralkapitel des vorliegenden Buches dann auf die Frage nach Wesen und Gestalt evangelistischer Verkündigung an (Kap. 4). Das geschieht in vier Unterabschnitten: a) Der Missionsauftrag; b) Der Inhalt der Heilsbotschaft; c) Der Beweggrund zur Verkündigung; d) Mittel und Wege.

Im Schlusskapitel faßt Packer seine Überlegungen zur Bedeutung der Souveränität Gottes für die christliche Verkündigung zusammen. Dabei gewinnt das Gebet für die Verkündigung einen entscheidenden Stellenwert. Die Erkenntnis der Souveränität der göttlichen Gnade in der Verkündigung führt nämlich zu dem Schluss, dass der Missionsbefehl unaufgebbar zwei Seiten umfasst: den Auftrag, nicht nur zu predigen, sondern auch zu beten; „nicht nur zu Menschen über Gott zu reden, sondern auch zu Gott über die Menschen zu reden“ (S. 87).

Insgesamt ein lohnendes Buch, das manche Anstöße zum gegenwärtigen, kontrovers geführten Gespräch über Methoden evangelistischer und missionarischer Verkündigung bietet.

Peter Zimmerling

Rolf J. Pöhler. *Continuity and Change in Christian Doctrine: A Study of the Problem of Doctrinal Development*. Friedensauer Schriftenreihe, A: Theologie, Bd. 2. Frankfurt/M.: Lang, 1999. Br., 156 S., DM 54,-

Rolf Pöhler unterrichtet Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der adventistischen Universität Friedensau, manchen Lesern wird er als Teilnehmer der AfeT-Studienkonferenzen bekannt sein. Seine Dissertation reichte er 1995 bei Prof. Raoul Dederen an der Andrews Universität in Michigan, USA, ein; sein Thema waren die Veränderungen in der Theologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Der zu besprechende Titel enthält den ersten Teil dieser Hochschulschrift, der allgemein das Problem der Lehrveränderung behandelt. Im zweiten Teil der Arbeit wird dann die Lehrentwicklung der Adventisten untersucht (*Continuity and Change in Adventist Teaching*, Friedensauer Schriftenreihe A, Bd. 3. Frankfurt/M.: Lang, 2000. Br., 380 S., DM 98,-). Pöhlers Arbeit zerfällt in drei Teile. Zuerst untersucht er induktiv die Frage von Lehre und Entwicklung im Rahmen der Theologie- und Philosophiegeschichte (S. 17-49). Dann stellt

er in drei Gruppierungen verschiedene Antworten auf das Problem der Lehrentwicklung dar: unbeweglich–stationäre, fortschreitend–evolutionäre und revisionistisch–revolutionäre Modelle (S. 51–95). Diese führt er im dritten Teil auf drei Grundtypen zurück den statischen, den evolutionär / revolutionären und den dynamischen (S. 97–117). Im Anhang werden fünf weitere Modelle, u. a. von A. A. van Ruler, kurz vorgestellt (S. 123–125) und die drei Hauptanschauungen der Lehrentwicklung tabellarisch einander gegenübergestellt (S. 127–130). Eine umfangreiche Bibliographie beschließt den Band (S. 131–156).

Pöhlers Werk fasst wichtige Erkenntnisse der Problemgeschichte der Lehrentwicklung präzise und lesbar zusammen. Seine Bibliographie genügt zwar nicht immer den Maßstäben, die an eine deutschsprachige wissenschaftliche Monographie angelegt werden, wenn z. B. Aufsätze einmal unter „Aufsätzen“ und dann unter „Büchern“ zu finden sind oder Werke deutschsprachiger Autoren in verschiedensten Übersetzungen zitiert werden. Aber die bewältigte Literaturfülle ist enorm, wenn sich der Rezensent auch ein näheres Eingehen auf die 4. Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Montreal 1963 (die „Tradition“ und „die Traditionen“) und die neutestamentlichen Grundlagen in ihrer altkirchlichen Entfaltung gewünscht hätte (z. B. die kritische Äußerung des Lukas in Apg 17,21 über das „Neue“ in der paulinischen Botschaft, die Identifikation des „Neuen“ mit dem Häretischen in der Alten Kirche, Vinzenz von Lerins *Commonitorium*, z. B. in *Enchiridion Patristicum* 2168). Schließlich löst das Konzept der „Lehrentwicklung“ in der Aufklärung nicht nur die älteren statischen Lehrauffassungen ab, sondern diese haben in konservativen evangelischen und katholischen Kreisen bis heute ihre Anhänger. – Es bleibt nach der Lektüre des Buches die Frage bestehen, ob hier nicht dogmatische Entscheidungssituationen durch historische Entwicklungskategorien ersetzt und damit die eigentlichen theologischen Probleme umgangen werden. Anscheinend gibt es in der Adventistischen Kirche Widerstände gegen die Modifikation oder Adaptation bestehender Traditionen an neue Situationen (S. 14). Insofern kann der Dissertation eine bedeutende Rolle im theologischen Klärungsprozess dieser Freikirche zukommen.

Jochen Eber

Michael J. Rainer (Red.). „*Dominus Iesus*“: *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen.* Wissenschaftliche Paperbacks, Bd. 9. Münster: Lit, 2001. Br., 349 S., DM 39,80

Zur aktuellen Diskussion um den Stellenwert der Religionen in der heutigen Gesellschaft und die ökumenischen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen erscheint in diesem Jahr ein wichtiger Sam-

melband im Münsteraner Lit-Verlag. Der Herausgeber, in Theologie promovierter Cheflektor des Lit-Verlages, erinnert in seinem Vorwort an Aussagen von Joseph Ratzinger, der in den achtziger Jahren nicht die Einheit, sondern die Trennung der Kirchen für begründenswert hielt, im Jahr 2000 aber, jetzt als Präfekt der römischen Glaubenskongregation, die Erklärung *Dominus Iesus* verantwortet. Er äußert den Verdacht einer neuen römischen Leitkultur „mit klaren Axiomen und Definitionen auf der einen Seite“ und den entsprechenden „Ausschlüssen und Abwehrgesten auf der anderen Seite“ (S. VI).

Im ersten Teil des Sammelbandes wird die vollständige Erklärung *Dominus Iesus – Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* der Kongregation für die Glaubenslehre abgedruckt (S. 3–28). Darauf folgen die Interviews mit Kardinal Ratzinger aus der *FAZ* und Bischof Lehmann aus der *Welt am Sonntag*. Stellungnahmen prominenter katholischer und evangelischer Theologen (Peter Hünemann, Eberhard Jüngel, Bernd J. Hilberath und Siegfried Wiedenhofer) zur Hermeneutik der Erklärung als einem römisch-katholischen Dokument schließen sich an (S. 29–91). Beiträge im zweiten Teil der Sammlung widmen sich besonders dem Spannungsfeld Katholizismus, Pluralismus und Religionen (S. 95–165). Im folgenden wird schwerpunktmäßig das Verhältnis der Katholischen Kirche zu den anderen Kirchen behandelt (S. 169–250), wobei sich Überschneidungen mit anderen Beiträgen des Werkes – z. B. in der Frage nach der Bedeutung des „Subsistierens“ der wahren Kirche Christi in der katholischen – nicht vermeiden lassen. Verschiedene bekannte Theologen wie Hans Küng, Hans-Martin Barth, Konrad Raiser, Theodor Schneider, Maria Jepsen und Wolfgang Huber kommen in Teil 4 zu Wort (S. 253–302). Der Anhang präsentiert fünf weitere institutionelle und private Stellungnahmen (S. 305–335) und stellt eine hilfreiche, wenn auch nicht erschöpfende Bibliographie zu *Dominus Iesus* zusammen (S. 336–335). Die Zahl der Aufsätze katholischer Autoren überwiegt, es sind indessen die evangelischen mit etwa einem Viertel der 31 Beiträge nicht unterrepräsentiert. Bei vielfältiger Zustimmung überwiegt jedoch die Kritik an dem Dokument, die vermutlich repräsentativ für die Weiterentwicklung des (bis auf zwei Beiträge) deutschsprachigen Katholizismus und des ökumenischen Gesprächs in Deutschland steht. Das Buch stellt eine wertvolle Quellensammlung für Seminare, Gesprächskreise u. ä. dar, die anhand der aktuellen Debatte die theologischen Grundfragen Kirche, Ökumene und Religionen klären wollen.

Jochen Eber

Johannes Heinrich Schmid. *Die Auferweckung Jesu aus dem Grab*. Basel: Reinhardt, 2000. Kt., 139 S., DM 22,80

Prof. Dr. theol. Johannes Heinrich Schmid (*1925) war nach vier Jahren Missionsdienst in Angola 15 Jahre Pfarrer in Hauptwil/Thurgau. 1978 habilitierte er sich für Systematische Theologie in Bern, wo er von 1983 bis 1996 als Honorarprofessor tätig war. Das vorliegende Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen. Es gliedert sich in zwei Teile: *I. Geschehen und Zeugnis* (S. 9–71), *II. Wege der Erkenntnis* (S. 72–139).

Innerhalb des ersten Teils wird zunächst *der Weg Jesu zum Kreuz* verhandelt (den er als Gottes Willen ansah), das letzte Mahl mit seinen Jüngern und damit die Frage, wie Jesu Tod die Jünger getroffen hat. Dieser sei für die Jünger nicht überraschend erfolgt; Lk 24,21 sei nicht repräsentativ für die Jünger (S. 19); im Blick auf Jes 53 müsse er sogar erwartet worden sein. Gleichwohl „ließ das Kreuz ... schmerzlich brennende Fragen offen, die erst durch die Auferstehung und den Geist ihre Antwort erhielten“ (S. 19). Sodann werden die *Berichte von Begräbnis und Erscheinungen* untersucht, wie immer im kenntnisreichen Gespräch mit v.a. deutschsprachigen Neutestamentlern. Schließlich werden *die Zeugen* verhandelt, denen wir die Berichte verdanken: Ohne Auferstehung wäre das Apostelamt undenkbar; die Apostel sind Freudenboten und Auferstehungszeugen. Über Bultmann und Kierkegaard heißt es: „Der Ernst des Kerygmas ist gesehen, aber die tiefe Freude des Evangeliums scheint zu fehlen“ (S. 69).

Auch der zweite Teil ist dreifach untergliedert. In „1. Wer wird erkannt?“ (S. 72ff.) findet sich m.E. der *Kern des Buches*, und spannend wird es gerade da, wo das Gespräch mit der Literatur etwas zurücktritt. Der Exegese sei mit dieser Frage die Glaubensfrage gestellt (S. 72). „In der Erkenntnis Jesu als des Herrn sind Schriftbeweis und Überführung durch die Begegnung, resp. durch die Kunde von den Erscheinungen, unauflöslich verbunden, so dass man sagen muss: Keine Erkenntnis des Herrn ohne Schrift und: keine Erkenntnis des Herrn ohne die Erscheinungen, wobei die Erscheinungen die Auferstehungsgewissheit begründeten. Auferstehungsgewissheit ist zugleich Christusgewissheit, und diese war und bleibt auf Engste verbunden mit der Schriftgewissheit“ (S. 73). Glaube an die Auferstehung sei zugleich Glaube an den Auferstandenen; beides dürfe nicht getrennt werden (S. 75). Die Problematik der Auferstehung könne allein vom *Wer des Auferstandenen* her richtig und sinnvoll angegangen werden (S. 74), denn auferweckt werde nicht irgend ein Leichnam, sondern der gekreuzigte Jesus von Nazareth. Das Historisch-Leibliche dürfe man also nicht als sekundär abtun, sondern es „zeigt ... und verschärft das eigentümliche Ineinander des personal Soteriologischen mit dem personal Geschichtlichen“ (S. 79). Zum Fragenkomplex

der Leiblichkeit (S. 80–93) schreibt Sch.: „Dass der Auferstandene einen Leib nicht nur hatte, sondern Leib war, das ist nach biblischer Auffassung nicht zu bestreiten. Für den biblischen Menschen gibt es Leben im Vollsinn des Wortes nur als leibliches. ... Und wie die erste Schöpfung, sofern sie Schöpfung und nicht einfach Natur ist, dem wissenschaftlichen Zugriff verborgen bleibt, so auch die zweite“ (S. 86).

Sehr instruktiv ist der Abschnitt „2. Moderne Erkenntniswege“ (S. 94ff.). Grundtypen moderner Auferstehungsverständnisse sind: Die Hypothesen vom *Scheintod* (H. E. G. Paulus, Schleiermacher posthum) und vom *Jüngerbetrug* (T. Woolsten, S. Reimarus) werden nicht mehr gelehrt. Dagegen wird die *Visionshypothese* in verschiedenen Varianten (D. F. Strauß, A. Schweitzer, J. Weiß, H. Graß) nach wie vor vertreten. Gegen sie sprechen die biblischen Berichte, nach denen die Auferstehung Jesu Geschehen in Raum und Zeit ist und gleichwohl Christus der Herr von Raum und Zeit bleibt (S. 106–109). „Dem Wort der Osterzeugen folgen heißt, dass wir uns ohne den Schutzschild der Wissenschaft der Ich–Du–Begegnung mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn aussetzen so, wie die Jünger es taten. ... Man muss die Ostergeschichten so schlicht und einfach nehmen, wie sie dastehen. ... Diese Kargheit der Ostergeschichten steht in auffallendem Gegensatz zu vielen Visionsberichten. Nirgends wird gesagt, wie Jesus ausgesehen hat, nirgends erscheint er in himmlischem Gefolge ...“ (S. 108).

Besonders zu würdigen ist auch die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff, u.a. anhand der Theologen G. Lüdemann, G. Ebeling und I. Dalferth. „Erfahrung ist ... ein anthropologischer Begriff, und eine *Erfahrungstheologie* wird immer anthropozentrisch sein“ (S. 111, Hervorh. orig.). „Das Entscheidende in den Osterberichten sind die Begegnungen mit dem auferstandenen lebendigen Herrn“ (S. 119). Deshalb: „Der Erfahrungsbegriff ist ... unbrauchbar, weil er den Blick der Untersuchung in Engführung anthropologisch und anthropozentrisch auf Menschen und ihr Erleben fixiert und von der Art ihres Erlebens und Erfahrens her zurückschließen möchte auf den Inhalt des Erfahrenen“ (S. 123). Licht und Erkennen gehe vom Auferstandenen selbst her aus (S. 125).

In der Kürze des Buches liegt seine Würze; in der Begegnung mit dem Auferstandenen durch das Schriftwort liegt seine geistliche Wucht. Es strebt nicht nach Originalität, sondern Solidität, weshalb ich ihm eine weite Verbreitung wünsche.

Stefan Felber

Elmar Spohn. *Mission und das kommende Ende: Karl Hartensteins Verständnis der Eschatologie und dessen Auswirkungen auf die Mission*. Lehr: Verl. d. Liebenzeller Mission, 2000. Pb., 192 S., DM 29,80

Die Magisterarbeit von Elmar Spohn gibt einen Einblick in das Leben und die Theologie Karl Hartensteins im Dienst für die weltweite Kirche und Mission. Hartenstein war im deutschsprachigen Raum der prägende Missionstheologe zwischen der zweiten Weltmissionskonferenz in Jerusalem (1928) und der fünften Weltmissionskonferenz in Ghana (1958).

Elmar Spohn gelingt bereits im *ersten Kapitel* (S. 9–13) der Nachweis, dass in der Theologie Hartensteins der Zusammenhang zwischen Mission und Eschatologie nicht ein Randgebiet darstellt, sondern in der Mitte seines missionstheologischen Denkens zu finden ist. Im *zweiten Kapitel* (S. 14–18) stellt uns der Autor Hartenstein als Seelsorger, Kirchenmann Württembergs, führenden Missionstheologen und Ökumeniker vor, dessen Theologie von Karl Heim und Adolf Schlatter, später auch von Karl Barth geprägt war. Leider verschweigt Spohn, weshalb sich Hartenstein von der Barth'schen Theologie distanzierte. Im *dritten Kapitel* (S. 19–22) erwähnt der Autor, dass sich nach dem Tod Hartensteins in der ökumenischen Missionstheologie nicht nur ein schmerzlicher Paradigmenwechsel vollzogen hat, sondern sein Vermächtnis mit Ausnahmen (W. Metzger, K. Rennstich, L. Wiedenmann, G. Schwarz, K. Bockmühl, G. Sautter, P. Beyerhaus und C. Sauer) fast verloren gegangen ist. Das *vierte Kapitel* (S. 23–46) unterstreicht sorgfältig die seelsorgerliche Intention, das heilsgeschichtliche Bibelverständnis und die reichsgeschichtliche Auslegung der Offenbarung des Johannes als Voraussetzung; den württembergischen Pietismus (F. C. Steinhöfer, P. M. Hahn, J. A. Bengel, M. Hahn, F. Oetinger und C. A. Auberlen) und die heilsgeschichtliche Theologie (A. Schlatter, K. Heim, O. Cullmann) als Quellen der Theologie Hartensteins. Im *fünften Kapitel* (S. 47–87) widmet sich Spohn einer allgemeinverständlichen Darstellung von Hartensteins Eschatologie im Spannungsfeld zwischen gegenwärtigem und zukünftigem „Eschaton“. Für die *Gegenwart* bedeutet die Hoffnung des Glaubens a) die Errettung aus dem dämonischen Zeitalter (Kol 1,13), b) die Gabe des Heiligen Geistes als Unterpfand (2. Kor 1,22; 5,5; Röm 8,16), und c) die Entmachtung der Finsternis durch den Sieg Jesu am Kreuz (Kol 2,14–15). Für die *Gemeinde* bedeutet die Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu Christi Bereitschaft zum Zeugnis und zum Leiden als Minderheits- oder Fremdlingkirche. Für die *Zukunft* bedeutet die Hoffnung des Glaubens einerseits das Hereinbrechen antichristlicher Mächte, die in der Herrschaft des Antichristen mündet, und andererseits das Warten auf die glorreiche Wiederkunft Jesu Christi, das Tausendjährige Reich und die „Rettung aller“ Diese Sichtweise Hartensteins

führt nach Spohn nicht in die Resignation, sondern eröffnet Zukunftsperspektiven für das positive Ziel Gottes mit der Menschheit (S. 87). Ob die „Rettung aller“ tatsächlich Zukunftsperspektiven eröffnet und nicht den Tod unseres missionarischen Handelns bedeutet, beantwortet Spohn angesichts der tatsächlichen Verlorenheit der Menschen ohne Jesus Christus zu wenig deutlich. Das *sechste Kapitel* (S. 88–128) zeigt die Auswirkungen von Hartensteins Eschatologie auf die ökumenische Missionstheologie, wie sie in den Weltmissionskonferenzen zwischen Jerusalem 1928 und Achimota/Ghana 1958 dargestellt wurde. In einem zweiten, kürzeren Teil gelingt es Spohn aufzuzeigen, wie Hartensteins universal-heilsgeschichtliches Missionsverständnis die deutschsprachige Theologie der Mission bis in die Gegenwart nachhaltig geprägt hat. Im *siebten Kapitel* (S. 129–167) verweist der Autor auf die Aktualität der Eschatologie Hartensteins. Jenseits eines nationalistischen oder marxistischen Idealismus und jenseits eines nordamerikanischen Aktivismus führt uns Hartensteins Eschatologie zu geduldigem Warten, nüchterner Wachsamkeit, froher Zukunftserwartung und in die Bereitschaft, Leiden um Christi Willen auf uns zu nehmen. Hartensteins Eschatologie lädt ein zu einer biblischen, hoffnungsvollen und realen Zukunftserwartung: „Ohne diese Vision Gottes wäre die Geschichte nicht mehr auszuhalten“ (S. 167). Die umfangreiche *Bibliographie* (S. 168–192) ist für ein vertieftes Studium der Eschatologie Hartensteins sehr hilfreich.

Spohns Magisterarbeit gibt nicht nur einen Einblick in das missionstheologische Denken Hartensteins. Sie erschließt uns erneut den Reichtum der christlichen Hoffnung für das missionarische Handeln in der Seelsorge, in der Gemeindegarbeit und in der Diakonie.

Hans Ulrich Reifler

Michael Welker: *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart: Quell, 1999. Pb., 204 S., DM 29,80

Der Autor des außerordentlich umsichtig gearbeiteten Buches, *Michael Welker*, ist Professor für Systematische Theologie und Direktor des Internationalen Wissenschaftsforums der Universität Heidelberg.

Beim Thema *Abendmahl* geht es in den Gemeinden häufig engagiert zu: Traubensaft – ja oder nein? Gemeinschaftskelch oder Einzelkelche – ja oder nein?, sind hier ernst und gewissenhaft zu erforschende Anliegen. Ferner spielt die gemeindliche Tradition eine nicht unwesentliche Rolle. Hinzu kommt die Liturgie bzw. die Art und Weise, wie das Abendmahl im Gottesdienst oder vor dem regulären Gottesdienst (Brüdergemeinden etc.) eingesetzt und gefeiert werden soll. Mit all diesen und darüber hinausgehenden Fragen setzt sich Welker kundig und für den Leser gewinnbringend auseinander. Seine Arbeit ist wohltuend, weil biblisches

Ernstnehmen, kundige Befragung der Situation und historische Genauigkeit in der Tradition des Abendmahls, seit der Einsetzung desselben durch Jesus Christus, ihre Berücksichtigung finden.

Passamahl und Abendmahl, auch dies wird untersucht und in Verbindung zueinander gesetzt, so dass es durchaus sinnvoll und überzeugend ist, etwa am Gründonnerstag, beides, zunächst das Passa- und dann das Abendmahl in den Gemeinden zu feiern. Wird dadurch doch anschaulich, wie Gott die Seinen vor *äußerer Bedrohung* zusammenführt (Passamahl) und in *äußerer wie innerer Bedrohung* begleitet und durchträgt (Abendmahl). Letzteres ist heute wieder neu zu sehen, da die Gemeinden Jesu Christi in innerer Spannung und Bedrohung stehen – als Jesus das Abendmahl austeilte war Judas, der spätere Verräter, anwesend, ebenso Petrus, der ihn nachher dreimal hintereinander verleugnete und die Jünger, die in Gethsemane schliefen.

Aber auch die Bedeutung von *Brot* und *Wein*, als Jesu Leib und Leben, für uns dahingegeben, werden ausführlich diskutiert und in ihrer geistlichen Wesenhaftigkeit klar benannt. Das Abendmahl wird damit deutlich zu einem „Mahl“, das zu Jesu Gedächtnis, zur Verkündigung seines Todes und seiner Wiederkunft gefeiert wird. Bei diesem sagen die Teilnehmenden Gott Dank und erleben gleichzeitig zeichenhaft ein Gemeinschaftsmahl in der bedrohten Welt.

Bewegend und in der Sprache deutlich auf den geistlichen „Punkt“ gebracht wird bei Welker die Bedeutung des Todes Jesu Christi am *Kreuz* von Golgatha. „Am Kreuz wird die Hölle offenbar. Es wird aber auch offenbar, dass Gott selbst die Hölle nicht fremd ist, dass Gott an der Hölle leidet, dass Gott das göttliche Leben diesem Leiden aussetzt“ (S. 117).

Das Buch von Welker zum Thema Abendmahl sprengt die dogmatischen Grenzen in wohlthuender Weise, da es christozentrisch ist und somit zeigt, dass das Abendmahl um Jesu und um des Menschen willen zu halten ist. Es will Frieden und Dankbarkeit, Freude über den Sieg Jesu Christi, der allen teuflischen Banden und Versklavungen ein Ende bereitet hat, vermitteln und die Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu Christi wach halten. Gleichzeitig verdeutlicht es die äußere und innere Gefährdung eines gottwohlgefälligen Lebens, sowohl des Einzelnen, wie der Gemeinde Gottes.

Dass sich im und durch das Abendmahl geistliche Tiefe und echte christliche Nachfolge ergibt, ist die Lesefrucht, die mir beim Studium des rezensierten Buches von Welker zuteil wurde. Möge diesem deshalb weite Verbreitung in den Kirchen und Gemeinden, besonders unter den Theologen und Verantwortlichen in den unterschiedlichen Leitungen, zuteil werden. Es bietet in gut ökumenischer Art auch Hilfestellungen zum Gespräch über die eigene Gemeindegrenze hinaus, so dass Protestanten und Katholiken, Methodisten und Evangelikale sich verstehen lernen und sich hoffentlich dann auch auf der biblischen Grundlage des Abendmahls treffen können. Nicht die Festigung der eigenen dogmatischen Position, sondern

die biblische Bedeutung und Entsprechung bzgl. des Abendmahls liegt dem Autor des Buches „Was geht vor beim Abendmahl“ und seinem Rezensenten am Herzen.

Klaus Rudolf Berger

Arthur Ernest u. Beate Wilder-Smith. *Es war ein reiches Leben: Die Lebensgeschichte von Beate und A. E. Wilder-Smith*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Pb., 440 S., Abb., DM 34,95

Der britische Gelehrte Arthur Ernest Wilder-Smith (geb. in Reading, Berkshire 1915, gest. in Bern 1995) ist weit über Deutschland hinaus bekannt als Autor, dessen Engagement vor allem der Schöpfungstheologie in Abgrenzung zur Evolutionstheorie gilt. Auch seine akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit als Chemiker und Pharmakologe hatte einen bemerkenswert breiten geographischen Radius: Er erwarb akademische Titel bzw. lehrte und forschte unter anderem in London, Genf, Zürich, Luzern, Basel, Chicago, Bergen/Norwegen und in Ankara. Noch ausgedehnter erstrecken sich seine Vortragsreisen, in denen er immer wieder Fragen der Evolutionstheorie und der Drogenproblematik behandelte.

Nach seiner Bekehrung (S. 93ff.) wurde er Glied der „Offenen Brüder“ (S. 162. 169f. 333). Seine Frau war eine Tochter des lutherisch-erwecklichen Pfarrers Wilhelm Gottwald (Kraschnitz/Schlesien, Gollnow/Pommern, nach der Vertreibung in Frankfurt/M.). Als besonderes geistliches Prinzip erkannte Wilder-Smith, dass neue und tiefere Glaubenserkenntnis entsteht, wenn Christen dem bisher Erkann-ten gehorsam Folge leisten (S. 98f.). In die Schweiz übersiedelt, war er im Nachkriegsdeutschland vor allem als Redner vor Studenten aktiv (S. 154ff.).

Die darwinistische Evolutionstheorie hält er für „gänzlich unwissenschaftlich“ (S. 276); „logisches Denken“ führe „letztlich zur Erkenntnis eines Schöpfergottes“ (S. 275). Die in der Autobiographie genannten Hauptargumente sind:

- a) Die Evolutionstheorie beraubt uns der absoluten Werte (S. 237).
- b) Die Informationstheorie strafe materialistische Entstehungstheorien Lügen, „und zwar aus dem einfachen Grund, weil keine uns bekannte Sprache, keine Grammatik und kein Code jemals aus Zufallsprozessen hervorgegangen sind“ (S. 284, vgl. 414 unter Nr. 2).
- c) Biologisches Gewebe besteht aus optisch reinen Molekülen. „Jeder erfahrene Chemiker weiß, solche können nicht durch irgendwelche darwinistischen Zufallsprozesse hergestellt werden. Die thermodynamischen Gesetze verbieten es. ... Anhand des stereochemischen und informatorischen Beweismaterials kann die Unmöglichkeit einer spontanen Biogenese eindeutig gezeigt und belegt werden“ (S. 285).

d) Biologische Reaktionen sind „meist“ reversibel: „Egal, wie viele Jahrbillionen auch die Darwinisten vorschlagen, es wird ihnen nicht gelingen, biologische Prozesse vorwärts zur Vollendung zu treiben. Es wird nur ihr Equilibrium vervollkommen“ (S. 329; vgl. 414 unter Nr. 1: „immer reversibel“).

e) Zufällige Entstehung irgendeines lebenswichtigen Proteins unter den von Fox und Miller experimentell nachvollzogenen Bedingungen ist unmöglich (S. 415).

Diese Argumente verwandte Wilder-Smith auch in einer akademischen Diskussion der Oxford Union (Vorlesung zum Huxley Memorial 1986; die Oxford Union ist einer der vornehmsten Debattierklubs in England). Die Opponenten waren Prof. Maynard Smith und Prof. Richard Dawkin; auf seiner Seite stand Prof. Andrew. Bei der anschließenden Abstimmung gewannen die Kreationisten 114 von 300 Stimmen – ein nach uniformer materialistischer Denkerziehung erstaunliches Ergebnis. Allerdings wurde die Debatte später vertuscht, obwohl sonst über die meisten Debatten der Oxford Union in den landesweiten Medien berichtet wird. In der Bibliothek konnte später kein Bericht mehr davon gefunden werden (S. 415f.).

Man mag es Wilder-Smith ankreiden, nicht zwischen verschiedenen evolutionistischen Ansätzen zu unterscheiden. Aus theologischer Sicht scheint es mir problematischer, dass sein Wissenschaftsbegriff optimistische Züge trägt: Wenn man nur stringent logisch nachdenke (S. 268: „rein wissenschaftlich gesehen ...“), komme man zur Erkenntnis eines Schöpfergottes. Hat diese Argumentation nicht selbst eine evolutionistische Tendenz: die Hoffnung auf wissenschaftlichen Fortschritt? Und nimmt sie die pneumatische Verblendung des Menschen ernst, die nur durch Gnade überwunden werden kann? Die Betonung des freien Willens passt in dieses Bild (S. 196. 404)!

Als Veröffentlichungszahlen von Wilder-Smith werden genannt (S. 440): 45 wissenschaftliche Veröffentlichungen, 23 Bücher in Englisch oder Deutsch (in bis zu 7 Sprachen übersetzt), ferner mehrfach ausgezeichnete Origin-Filme (in vielen Sprachen). Seine wichtigsten Veröffentlichungen stellt er auf den Seiten 274–277 im Abriss vor. Vielfach ging er dabei auch theologische Themen an: Theodizee, Ehe, Taufe, Persönlichkeitsentwicklung (nach Phil 3), Gott – Sein oder Nichtsein, Aids.

Zwar hat die Autobiographie eine Reihe interessanter Pluspunkte: Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland, Freimaurer-Geheimnisse (S. 102–112, u.a. der geheime synkretistische Gottesname der Freimaurer und sein Gebrauch), gute Beobachtungen türkischer Mentalität (Unfähigkeit zum ehrlichen Umgang mit Schuld, S. 364). Wer freilich das *Denken* von Wilder-Smith besser kennen lernen will, sollte in erster Linie seine Bücher lesen, nicht seine Autobiographie. Denn lange ausgeführt werden Episoden, die für die Allgemeinheit belanglos sind (Kindheitserlebnisse,

ausgedehnte Reiseberichte). Schade auch, dass keine Bibliographie und kein Register geboten werden. Die theologischen Aussagen sind bisweilen eher dürftig (Kinderabendmahl, S. 334); die Chronologie wird nicht durchgehalten (was geschah seit 1971?); der Stil ist oft mündlich, und: die Seitenzahlen sind mit einem seltsamen schwarzen Fleck als Hintergrund versehen.

Dennoch kann man dem Titel nur zustimmen: Gott hat A. E. Wilder-Smith ein reiches Leben geschenkt: reich an Erfahrung mit verschiedenen Kulturen, reich an wissenschaftlicher und geistlicher Erkenntnis, und reich an Liebe zu den Verlorenen. Für sein hingeegebenes apologetisches und erweckliches Engagement als Redner und Autor sollten wir ihm ein dankbares Andenken bewahren.

Stefan Felber

Hartmut Frische. *Prophetische Bilder: Leitbilder der Gemeinde Jesu Christi*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 2000. Pb., 175 S., DM 21,90

Hartmut Frische, Pastor in Lüdenscheid und ehemaliger Reisesekretär der SMD, erarbeitet in diesem Taschenbuch dreizehn Betrachtungen über dreizehn sprachliche Bilder der Bibel. In unserer Zeit ist das „Leitbild“ ein beliebtes Thema, das Leitsätze der Unternehmensführung nach dem Vorbild des englischen Begriffs „*mission statement*“ bezeichnet (S. 16). Der Vf. möchte nun von den Leitbildern der Gegenwart zu den biblischen „Leitbildern“ kommen, die oft genug gar nicht im Blick sind. Menschliche Utopien werden damit überflüssig (S. 17f). Die prophetischen Bilder der Bibel analysieren ihre Zeit und bieten Leitlinien für die Zukunft (S. 18). Frische ist sich durchaus bewusst, dass auch der Teufel versucht, mit seinen Visionen und Utopien Menschen zu beeinflussen (S. 20).

Die folgenden geistlichen „Bildbetrachtungen“ sind zwischen vier und zwanzig Seiten lang. In meditativen Denkbewegungen nähert sich der Vf. den biblischen Bildern, wobei er sich in seinen Exegesen besonders auf Bonhoeffer und Schlatter bezieht. Der größere Teil der Bilder ist aus dem Neuen Testament entnommen, aber auch alttestamentliche Texte werden aufgenommen. Themen sind Bilder aus Gleichnissen Jesu wie die kostbare Perle, der Schatz im Acker, der Sämann und der Sauerteig. Bildworte Jesu über den wahren Weingärtner, die Henne und ihre Küken werden ebenso erläutert wie die (nicht nur) alttestamentlichen Bilder des guten Hirten, des Feuers, der Trompete und des Königs der Könige.

Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für Mitarbeiter, Presbyterien und Gemeindeglieder, von den am Unternehmensmanagement orientierten Leitbildern wegzukommen und das Gespräch auf die biblischen Grundlagen zu konzentrieren, die das eigentliche Fundament unserer Arbeit sind.

Jochen Eber

2. Ethik

Leonardo Boff. *Ethik für eine neue Welt*. Düsseldorf: Patmos, 2000. Geb., 128 S., DM 29,80

Leonardo Boff, geb. 1938, ist einer der profiliertesten Vertreter lateinamerikanischer Theologie und Spiritualität. Der Brasilianer gehörte bis 1992 dem Franziskanerorden an. In Deutschland wurde er als einer der Väter der sog. Befreiungstheologie bekannt, wobei er – schon aufgrund seiner Ordenszugehörigkeit – von Anfang an um eine Verknüpfung von spirituellem und politischem Engagement bemüht blieb. Eine größere Anzahl seiner Bücher liegt auch in deutscher Übersetzung vor.

Das vorliegende Werk stellt den Entwurf einer Ethik in globalen Dimensionen dar. Boffs Stimme verdient zu diesem Thema allein deswegen gehört zu werden, weil er einer der wenigen Theologen des Südens ist, die auch im Norden der Welt zur Kenntnis genommen werden. Der Verfasser weist in seinem Vorwort selbst darauf hin, dass die Perspektive des Südens eine andere ist als die des reichen Nordens, nämlich „die Betrachtungsweise der Armen und Ausgeschlossenen“ (S. 7f) und in den mit den Globalisierungsprozessen verbundenen zukünftigen Entwicklungen unbedingt zur Geltung gebracht werden sollte.

Boff plädiert angesichts der Globalisierung der Menschheitsprobleme für einen gleichermaßen globalen Lösungsansatz. Dabei sieht er die globalen Probleme vor allem in drei Bereichen angesiedelt: im Bereich der Verteilung der Ressourcen, also im Verhältnis von Arm und Reich, im Bereich der Arbeit, d. h. in der zukünftigen Entwicklung der Beschäftigungsverhältnisse, und schließlich im Bereich der Ökologie, hier in der zunehmenden Globalisierung ökologischer Krisenerscheinungen.

Der Verfasser geht davon aus, dass mit dem sich ausbreitenden Bewusstsein, dass die Erde „das gemeinsame Vater- und Mutterland aller Existenzen“ darstellt, „eine neue Entwicklungsstufe im Werdegang der Geschichte, ja des gesamten Planeten“ angebrochen sei (S. 18). Hierauf zu reagieren, sei für heutige ethische Überlegungen unausweichlich. Als Ziel schwebt ihm eine „planetarische Ethik“ vor, die auf Achtsamkeit, Verantwortung, Solidarität, Dialog und wechselseitiger Beziehung mit dem Andersartigen beruht. Immer wieder weist Boff darauf hin, dass es keine Gerechtigkeit ohne die Berücksichtigung der Armen und Ausgeschlossenen geben kann (S. 74ff). Sie sind gewissermaßen die Nagelprobe für alle ethischen Bemühungen. Vor allem das Kriterium der Achtsamkeit und die Forderung nach einer „holistischen Ethik“ erscheinen mir bemerkenswert. Achtsamkeit, ein wohl aus der östlichen Religiosität stammender Begriff, bedeutet für Boff, die Welt einschließlich ihrer Bewohner nicht länger als Objekt des Besitzes und der Ausbeutung, sondern als Gegenüber „zärtlicher Zuwendung und Sorge“ zu entdecken (S. 98). Die Forderung nach einer holistischen Ethik soll zu einer

positiven Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Anderen und Fremden in einer immer pluralistischer werdenden Welt führen.

Das vorletzte Kapitel des vorliegenden Buches bilden Überlegungen Boffs zu Mystik und Spiritualität. Es fällt auf, dass er nicht auf Mystik und Spiritualität bei der Entwicklung einer planetarischen Ethik verzichten will. Boff sieht durchaus, dass darin starke Kräfte enthalten sind, die im Zusammenhang mit ethischen Überlegungen nicht übersehen werden sollten. Leider sind seine diesbezüglichen Gedanken äußerst kurz gehalten; es bleibt mehr oder weniger bei Andeutungen. Die Leser hätte an dieser Stelle interessiert, wie der Verfasser das spezifisch Christliche in den ethischen Diskurs eingebracht wissen will. Man bekommt allerdings den Eindruck, dass es Boff gar nicht um diese Fragestellung geht. Vielmehr scheint er das Heil in einer möglichst allgemein zustimmungsfähigen und darum notwendigerweise vagen mystisch geprägten Spiritualität zu sehen.

Entsprechendes gilt auch für die im abschließenden Kapitel des Buches vorge-tragenen Thesen, in denen Boff die inhaltlichen Charakteristika des von ihm in-tendierten Weltethos zusammenfassend darlegt. Ganz im Sinne von Hans Küngs „Projekt Weltethos“ – dem sich Boff auch sonst verpflichtet weiß, wie an vielen Stellen des vorliegenden Werkes deutlich wird –, spricht der Verfasser sich hier für einen ethischen Minimalkonsens aus, der von den unterschiedlichsten Gesellschaf-ten, Religionen und Gruppen akzeptiert werden könnte.

Insgesamt ein Buch, dass eine äußerst wichtige Fragestellung angesichts ra-sant fortschreitender Globalisierungsprozesse aufnimmt. Allerdings vermisst man ganz stark Überlegungen, die sich wenigstens ansatzweise mit der Frage ausein-andersetzen würden, ob es ein spezifisch Christliches im Hinblick auf Ethik und Spiritualität auch in Zukunft geben sollte.

Peter Zimmerling

Helmut Burkhardt. *Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfra-gen des Wirtschaftslebens*. TVG Orientierung. Gießen: Brunnen, 2000. Pb., 96 S., DM 17,80

Mit seinen sechs, bisher an verschiedenen Orten veröffentlichten Studien möchte Helmut Burkhardt das „biblische Wissen um den Menschen und seine Bedeutung für wirtschaftliches Handeln für die heutige Frage nach ethischer Orientierung in der Wirtschaft fruchtbar machen“ (S. 9). Aufgrund ähnlicher Fragestellungen überschneiden sie sich z. T. inhaltlich, v. a. bei den Themen „Eigentum“ und „Arbeit“ in den Beiträgen drei, vier und fünf.

Im ersten Beitrag „Kraft zur Ethik“ stellt Burkhardt zunächst das Naturrecht als – auch aus biblischer Sicht – positive Norm menschlichen Handelns dar und wie es

Wirtschaft und Ethik in den Systemen der freien und der Sozialen Marktwirtschaft sinnvoll miteinander verbindet. Leider funktioniert aufgrund der Sünde „das System natürlicher Ethik immer wieder auch nicht“ (S. 11). Die einzige Möglichkeit, dieses universalgeschichtliche „Handlungshemmnis“ (S. 11) zu überwinden, liegt in der radikalen „Hinwendung des Einzelnen zu Gott in Jesus Christus“ (S. 18). Diese wirkt sich dann auch im Bereich der Wirtschaft aus. Die Ordnung der Sozialen Marktwirtschaft ist „die beste, weil dem real existierenden Menschen am besten entsprechende“ (S. 18) Wirtschaftsordnung. Ohne „christliches Zeugnis in der Gesellschaft“ (S. 18) muss sie aber zwangsläufig scheitern. – In sehr komprimierter Form umreißt hier Burkhardt die dogmatische Grundlage der wirtschaftsethischen Überlegungen seiner folgenden Beiträge.

Die zweite Studie widmet sich einem Thema, das in ethischen Lehrbüchern sonst kaum begegnet: „Konkurrenz“. Aufhänger sind Fragen aus dem Bereich des Musik-Geschäfts. Konkurrenz ist nicht etwas prinzipiell Negatives, sondern aufgrund der unterschiedlichen menschlichen Begabungen notwendig und grundsätzlich positiv. Nur durch den Vergleich mit anderen werden wir der uns gegebenen Möglichkeiten, aber auch der uns gesetzten Grenzen bewusst und können uns entsprechend entfalten. Insofern ist Konkurrenz ein „organisierendes, sachgemäße Ordnung herstellendes Prinzip“ (S. 22), auch im Bereich des Künstlerisch-Kreativen. Der christliche Künstler darf sich deshalb dem Konkurrenzgesetz nicht entziehen. Wo aber Konkurrenz pervertiert und zum Kampf wird, ist es seine Aufgabe, solche Situationen in Glaube und Liebe zu überwinden. – Burkhardts Verständnis von Konkurrenz als positivem Ordnungsprinzip ist ein interessanter Ansatz. Die Ausführungen sind jedoch sehr knapp. Biblische Belege sind kaum möglich, und die Argumentation kann einen gewissen „kulturprotestantischen Touch“ nicht ganz verleugnen.

Der dritte Vortrag handelt von „Armut und Reichtum in biblischer Sicht“. Burkhardt untersucht biblisch-systematisch die Themen „Eigentum“, „Armut“ und „Reichtum“ und kommt hier zu dem Fazit, dass die Bibel grundsätzlich das private Eigentum bejaht und weder pauschal Reichtum verdammt noch Armut glorifiziert. Die Bibel lehrt aber auch, dass der Bereich des Eigentums „ein bevorzugter Wirkungsbereich der menschlichen Sünde ist“ (S. 42). Als „Proprium neutestamentlicher Eigentumsethik“ versteht Burkhardt die „innere Freiheit im Umgang mit dem Eigentum und zeichenhafter Verzicht auf Eigentum ‘um des Reiches Gottes willen’“ (S. 39). Diese im Glauben begründete Freiheit kann aber nicht zu einer Forderung allgemeiner Wirtschaftsethik werden. – Die Studie vermittelt einen kurzen, aber guten thematischen Überblick. Die Ausführungen sind durch eine Vielzahl an Bibelstellen untermauert.

Der vierte Beitrag behandelt „Das biblische Verständnis von Eigentum und Arbeit und seine wirtschaftsethische Konsequenzen“. Das Thema „Eigentum“ wird gegenüber dem vorhergehenden Artikel noch weiter vertieft (was m.E. auch not-

wendig ist). Nach einem kurzen biblischen Überblick über den Begriff „Arbeit“ versucht Burkhardt dann in einem dritten Teil in Auseinandersetzung mit der sogenannten „Okkupationstheorie“ sowie der „Arbeitstheorie“ „Ethische Leitlinien zum Verständnis von Arbeit und Eigentum als Grundelemente humaner Wirtschaftsordnung“ aufzuzeigen. Entscheidend aus Sicht der Bibel ist: Eigentum und Arbeit sind positive „Grundelemente einer dem Wesen des Menschen entsprechenden Ordnung des Lebens allgemein und der Wirtschaft im besonderen. Die Sünde ist also nicht ... ihr Ursprung“, sondern der liegt „in der guten Schöpfung Gottes. Die Sünde führt nur zur Pervertierung und zum Missbrauch von Arbeit und Eigentum“ (S. 60). – Dass aus biblischer Sicht Arbeit in sich nicht „Fluch“ bzw. negativ ist, ist ein im Kontext christlicher Theologie selten gehörter Gedanke. Seine Begründung in diesem Beitrag ist m.E. noch nicht umfassend genug, eine notwendige Vertiefung folgt dann aber in der nächsten Studie.

Diese fünfte Studie trägt den Titel „Arbeit – Segen oder Fluch“. Burkhardt übernimmt jedoch bewusst nicht diese Themenvorgabe, sondern hält die Aspekte „Chance“ und „Last“ für geeigneter, um das biblische Verständnis von Arbeit zu beschreiben. Seine in fünf Thesen zusammengefassten Untersuchungen bündelt er mit einer sechsten These: „Arbeitenmüssen ist Belastung menschlichen Lebens, bis hin zur Gefährdung der Humanität ... Arbeitendürfen ist zugleich Chance zu wahrhaft menschlichem Leben“ (S. 73). Die Studie schließt mit einigen Überlegungen zum Thema „Arbeitslosigkeit“. – Burkhardt gibt hier einen guten biblischen Überblick über das Thema „Arbeit“. Ob der auf den Sündenfall folgende Fluch nur die Beschwerlichkeit der Arbeit verschärft, oder ob er nicht doch auch zu einer qualitativen Veränderung von Arbeit führt, müsste m.E. noch weiter diskutiert werden.

Im letzten Beitrag geht es um „Globalisierung aus der Sicht der Bibel“. Burkhardt greift dieses Thema anhand des auch in der Theologie geläufigen Gegensatzpaares universal/partikular auf. Im Abschnitt „Globalisierung und biblische Religion“ zeichnet er zunächst die Globalisierung in der biblischen Heilslinie nach. Die biblische Religion ist eine Universalreligion, sie hat aber ihre eigentliche Spitze in „der Partikularität des Heils in der individuellen Annahme im Glauben“ (S. 84). Daneben gibt es aber auch eine Globalisierung in der Unheilslinie. Sie zeigt sich in der Öffnung des nationalen israelitischen Horizontes hin zu einer im Zeichen des Gerichtes Gottes stehenden universalen Zukunftsschau. Im letzten Abschnitt „Gegenwärtige Globalisierung und biblische Ethik“ werden Chancen und Grenzen von Globalisierung anhand ihrer Konsequenzen für die Freiheit des Menschen, die Gerechtigkeit zwischen den Menschen und die Spiritualität des Menschen aufgezeigt. – Burkhardt gelingt es hier, ein scheinbar ausschließlich neuzeitliches Phänomen und Wort „passend“ im biblischen Welthorizont einzuordnen. Gegenüber den vorangehenden, stärker ausgearbeiteten Abschnitten fällt der letzte Teil über die Spiritualität des Menschen inhaltlich deutlich ab.

Fazit: Burkhardts Aufsatzsammlung bietet einen konzentrierten biblisch-systematischen Überblick über wirtschaftliche Grundthemen, manchmal – zumindest für Nichttheologen – fast zu konzentriert. Der kritisch-positive Ansatz gegenüber Fragen des Wirtschaftslebens ist nicht zu überlesen. Er bildet eine gute Voraussetzung für das immer noch eher stockende Gespräch zwischen Theologie und Wirtschaft.

Etwas schade ist, dass dieses Buch nicht „aus einem Guss“ ist. Man merkt dies zum einen an der Themenüberschneidung (s.o.), die nicht nur Vertiefung bietet, sondern z.T. auch zu unnötigen Wiederholungen führt. Zum anderen hat der Verlag den Gesamttext nur noch oberflächlich redigiert (unterschiedlich ausformulierte und gesetzte Überschriften; fehlende Worte, die vermutlich im neuen Umbruch untergingen; einzelne falsche Bibelstellen, z.B. auf den S. 51 und 63 zum Verzehr von Tierfleisch). – Wer sich aber an solchen formalen Schwachstellen nicht stößt, dem bietet Burkhardts Buch durch seine ausgewogene und fachlich überzeugende Argumentation gute Anstöße für das eigene Nachdenken und dann auch für die Diskussion über die Möglichkeiten ethischer Orientierung in der Wirtschaft.

Markus Ocker

Ulrich Eibach, Menschenwürde an den Grenzen des Lebens: Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Pb., 212 S., DM 24,80

Das anzuzeigende Buch setzt sich zusammen aus sechs überarbeiteten Vorträgen, hier z.T. erstmals veröffentlicht, und zwei Stellungnahmen. Eine gilt Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, die zweite der medizinischen Behandlung und Pflege von Menschen mit schweren hirnrorganischen Schädigungen. *Ulrich Eibach* (1942) hat Biologie, Philosophie und Theologie studiert, ist Pfarrer und Professor für systematische Theologie und Ethik an der Universität Bonn, ferner Beauftragter der Ev. Kirche im Rheinland für Fortbildung und Fragen der Ethik in Biologie und Medizin.

Der Vf. stellt sehr klar das biblische Menschenbild der modernen Vorstellung vom Menschen gegenüber. Der von Gott geschaffene Mensch weiß um seine bleibende Abhängigkeit von Gott, um seine Geschöpflichkeit, zu der auch Schwäche, Krankheit und Tod gehören, und um seine Mitmenschlichkeit, dass er der Fürsorge bedarf und auch Fürsorge leisten und u.U. zu Verzicht und Opfern bereit sein soll. Dazu steht in krassem Gegensatz die moderne Vorstellung vom autonomen Individuum, das vor allem sich selber verwirklichen und irdisch diesseitiges Leben, Gesundheit und Glück als einziges Gut anstrebt und genießen will. In dem Zusammenhang spricht der Vf. vom Zwang zur Gesundheit.

Je nach dem zugrunde liegenden Menschenbild wird auch die Menschenwürde sehr verschieden gesehen und beurteilt, hier abgestuft nach dem Stand der Zurechnungsfähigkeit und Gesundheit, dort unveräußerlich und vom Moment der Zeugung an bis zum Tod unverändert als Gabe des Schöpfers. Lebensunwertes Leben gibt es da nicht und auch nicht ein Abwägen der Interessen zwischen zu erhaltendem und der Fortdauer angeblich nicht würdigem Leben. Der Vf. erinnert wiederholt an die ersten Artikel des in christlichem Geist konzipierten Grundgesetzes von 1949. Die Präambel hält fest am Gegebenen des Lebens in seiner unantastbaren und unverlierbaren Würde. Daraus folgt das Recht jedes Menschen auf unverlierbaren Schutz des Lebens und insbesondere auf Schutz vor Missachtung und Benachteiligung wegen Behinderung (S. 20 u. ö.)

Es ist sehr hilfreich, dass Eibach alle einzelnen Fragen des heutigen Gesundheitswesens bis hin zur Abwägung der Kosten in diesem oder jenem Fall, und insbesondere auch die Probleme der Biomedizin von diesen Grundvoraussetzungen des Menschenbildes her beleuchtet und so auch schlüssig seine Antworten begründet. Zu Recht zeigt er sich besorgt darüber, dass entsprechend dem modernen Menschenbild die Ethik der Fürsorge zunehmend einer egoistischen Ethik der Autonomie, der Interessen und der Starken weicht. U. a. wird in dem Zusammenhang das Problem der Patientenverfügungen sorgfältig durchgesprochen. (S. 58ff. 177–191) Restlose Verfügung des Menschen über sein Leben und seinen Tod gibt es vom christlichen Ethos her nicht, denn das Leben ist unveräußerliche Gabe des Schöpfers. Damit entfällt das Recht, aktive Sterbehilfe zu verlangen oder zu leisten. Zum Recht auf Schutz des Lebens gehört auch das Recht auf Ernährung, was nicht bedeutet, dass auch Ernährung mit der Sonde um jeden Preis fortgesetzt werden muss.

Ein besonderes Kapitel gilt dem in Deutschland noch nicht unterzeichneten „Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin“ des Europarats von 1997 (Konvention genannt S. 62–90). Eibach beanstandet, dass wichtige Fragen in der Konvention nicht geklärt sind, so das Problem verbrauchender Forschung mit Embryonen, was im deutschen Embryonenschutzgesetz von 1990 verboten wurde, ferner die Frage fremdnütziger Forschung an nicht einwilligungsfähigen Personen (S. 65). Zur Diskussion steht dabei die Frage, von welchem Moment an der Mensch Person ist. Nach dem biblischen Menschenbild vom Moment der Zeugung an. Die Konvention ist da nicht so klar (S. 66). Eibach reklamiert auch *Kant* für diese Sicht, weil für Kant der Mensch, auch als Naturwesen, stets als Zweck und niemals nur als Mittel zum Zweck zu behandeln sei (S. 18). Es ist hilfreich, wenn man zwischen Person und Persönlichkeit unterscheidet. Ersteres ist gegeben, Letzteres entsteht nicht von selbst. Es ist Aufgabe und Ziel der Entwicklung. Aber die Menschenwürde hängt eben unverlierbar und unerwerbbar an der Person und nicht an der Persönlichkeit (S. 27. 69f.).

Zwei besondere Kapitel gelten der Frage der Menschenwürde am Anfang und

am Ende des Lebens. Es versteht sich, dass Eibach von seinem Menschenbild her Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich ablehnt. Er zitiert u. a. Bonhoeffer, der ihn als Mord bezeichnet hat (S. 99). Und er betont zu Recht, dass die Frage der Zumutbarkeit von Leben, eben z. B. eines Kindes, dessen Behinderung die pränatale Diagnostik festgestellt hat, und die Frage der Zumutbarkeit von schwer behindertem Leben eines alten Menschen aufs Engste miteinander zusammenhängen. Wer hier abwägt, wird über kurz oder lang auch dort abwägen. Eibach zeigt gut, dass all diese Fragen ihre soziale Dimension haben. Angehörige, Ärzte und Pflegepersonal sind in ihrem Gewissen mitbetroffen. Sie sind nie nur Vollzugsorgane, weder dann, wenn es um werdendes, noch dann, wenn es um endendes Leben geht. Und gemäss den im Grundgesetz verankerten Grundrechten kann man niemanden zwingen, bei einem Schwangerschaftsabbruch oder bei aktiver Sterbehilfe mitzuwirken. Eibach wendet sich auch entschieden gegen Präimplantationsdiagnostik, gegen Zeugung auf Probe und damit verbundene Selektion vor der Schwangerschaft (S. 122–133).

Ich halte das Buch von Ulrich Eibach für einen äußerst wichtigen Beitrag in einer auch in der Schweiz hochaktuellen Diskussion, in der es um Zentralfragen des Menschseins überhaupt geht. Die unwahrscheinlichen Erkenntnisse und Entwicklungen der modernen Medizin erfordern dringend ein Ethos, das damit Schritt hält. Ist Gesundheit um jeden Preis (dies wörtlich verstanden) erstrebenswert? Wird es eine Zweiklassenmedizin geben? Bleibt der Mensch als nach wie vor schwaches Geschöpf Herr und König, oder wird er zunehmend zum Versuchskaninchen einer autonom gewordenen entfesselten Forschung? – Es ist beeindruckend, wie Eibach zu zeigen vermag, dass tiefe Menschen- und Lebenswerte gerade im hingebenden Dienst an sogenannten lebensunwertem Leben zum Tragen kommen.

Man kann es ihm nicht verübeln, dass er angesichts der heutigen Situation der Forschung eher kritisch gegenübersteht. Wir wollen und dürfen aber auch und gerade als Christen freimütig anerkennen, dass dank der modernen Medizin früher nicht vorstellbare Segnungen und Hilfen zahllosen jüngeren und älteren Menschen zugute kommen. Auch diese Segnungen können der Menschenwürde dienen, wenn sie mit Gerechtigkeit und Liebe gepaart sind.

Johannes Heinrich Schmid

Markus Flückiger. *Geschenk und Bestechung: Korruption im afrikanischen Kontext*. Edition AfeM mission scripts, Bd. 16. Bonn: VKW, 2000. Pp., 128 S. DM 29,80

Markus Flückiger, Personalchef bei OM Schweiz, war von 1989–1996 mit der Evangelischen Mission im Kwango als theologischer Mitarbeiter bei der Evangelischen

Kirche des Kwangos in der Schulung und Jugendarbeit tätig. In seinem siebenjährigen Missionseinsatz in der Demokratischen Republik Kongo (ehemals Zaire) war der Autor täglich hineingenommen in das Spannungsfeld von Bürokratie, Bestechung und Korruption. Flückiger diskutiert in dieser Magisterarbeit Geschenk und Bestechung im Horizont des biblisch-ethischen Kontextes und den animistischen Kulturen Afrikas.

Nach einer kurzen *Einleitung* (S. 1–17), in der die Thematik Korruption und Bestechung als universelles Problem darstellt wird, versucht Flückiger im *zweiten Kapitel* (S. 18–33) die Herkunft, Bedeutung, Motive, Merkmale, Formen, Ursachen und Konsequenzen von Bestechung und Geschenk in der Welt-, Kirchen- und Missionsgeschichte zu definieren. Das *dritte Kapitel* (S. 34–49) aktualisiert die Problematik „Geschenk und Bestechung“ im Kontext der animistischen Bantuvölker. Dabei zeigt Flückiger, dass in präkolonialer Zeit die archaische Form des Austausches von Gabe und Gegengabe fester Bestandteil aller sozialen Gruppen war. Durch den Kolonialismus prallten zwei verschiedene Weltanschauungen aufeinander: das Geld verdrängte die Gaben, der Individualismus den Kollektivismus und der eindringende Säkularismus den Animismus. Das Resultat war eine wachsende Bestechungsanfälligkeit politischer und wirtschaftlicher Entscheidungsträger. Das *vierte Kapitel* (S. 50–68) analysiert „Geschenk und Bestechung“ im Horizont des Alten und Neuen Testaments. Dabei stellt Flückiger fest, dass unser Handeln bestimmt sei durch unser Gottesverständnis, den Glauben an einen unbestechlichen, gerechten und heiligen Gott (Dtn 10,17). In diesem Kapitel zeigt sich Flückigers Anlehnung an die Dissertation von P. Kleiner, *Bestechung: Eine theologisch-ethische Untersuchung* (Europäische Hochschulschriften, Bd. 23, Bern: Lang, 1992). Im *fünften Kapitel* (S. 69–102) fragt Flückiger nach ethischen Überlegungen und praktischen Ansätzen zur Überwindung der Geschenkkorruption. Dabei stellt Flückiger das Evangelium als Geschenk und Gabe ins Zentrum seiner Überlegungen. Diese selbstlose Gabe soll auch unser Dankopfer (Kirchenkollekte), das Beziehungsnetz innerhalb der Gemeinde und die Beziehung zwischen Kirche und Staat prägen. Das *sechste Kapitel* (S. 103–107) bündelt die Ergebnisse in Form von praktischen Impulsen für den transkulturellen Missionsdienst. Die Arbeit wird abgerundet durch eine Umfrage über Korruption im Zaire/Kwango (S. 108–119) und eine umfangreiche Bibliographie (S. 120–126).

Die kurz gefasste Magisterarbeit eignet sich als vorbereitende Lektüre für einen Missionseinsatz in der Zweidrittelwelt, insbesondere für einen Dienst in Afrika.

Hans Ulrich Reifler

Marilyn B. Smith; Ingrid Kern (Hrsg.). *Ohne Unterschied? Frauen und Männer im Dienst für Gott*. Gießen: Brunnen, 2000. Pb., 160 S., DM 24,80

Die vorliegende Studie wurde von der Kommission für Frauenfragen der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEF) erarbeitet. Die Untersuchung der Kommission setzt bei Frauen ein, die die Gaben der Leitung und Verkündigung haben. Kann Gott, so wird gefragt, den Gebrauch ihrer Gaben in der Gemeinde verbieten (S. 9)? Wie könnte er! Zumindest geht man anscheinend davon aus, dass er sich nicht wehrt, wenn sie es tun. Als „Gegner“ allseitig einsetzbarer begabter Frauen bleiben nur die Gruppierungen in den Gemeinden übrig, die der Meinung sind, auf biblischer Grundlage Einspruch gegen das Lehr- und Leitungsamt von Frauen erheben zu müssen. Sie werden „Traditionalisten“ genannt und damit sprachlich in die Nähe konservativer katholischer Kreise gerückt, für die nicht die Schrift allein, sondern auch die kirchliche Tradition in Fragen der Lehre und des Lebens in der Kirche normativ ist.

Gleich am Anfang des Buches werden drei Fragen zum Thema formuliert (S. 12): Bestimmt das Geschlecht einer Person deren Dienst im Reich Gottes? Entwickelt sich der Dienst aus Berufung und Begabung? Auf welcher Grundlage und nach welchen Kriterien suchen wir die Antworten? Mit der Beantwortung dieser Fragen soll eine „sachgerechte“ Sichtweise des Einsatzes von Frauen in den Gemeinden ermöglicht werden (S. 17). Wer die „Sichtweise Jesu Christi“ übernehme, wird seine bisherigen Vorstellungen von Macht und Autorität korrigieren müssen (S. 29). Mit dem seit der Aufklärung angewandten, aber im Text nicht benannten methodischen Hilfsmittel der Akkomodation wird in der dann folgenden Untersuchung biblischer Texte (S. 31–110) das Patriarchat als entscheidendes Problem der Gesellschaftsordnung in biblischen Zeiten festgemacht und behauptet, die Auswirkungen des Sündenfalls seien in dieser Hinsicht im Rahmen der Kirche aufgehoben: „Zu den Folgen der Sünde gehört auch die männliche Vorherrschaft“ (S. 28). Statt des Referenzrahmens „Sündenfall“ sei „Erlösung“ in dem Sinne einzusetzen, dass Gal 3,28 die hermeneutische Funktion eines Kanons im Kanon erhält (S. 29; 151). Damit sei dem Patriarchat als dem beherrschenden wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen System der damaligen Zeit (S. 51) der entscheidende Todesstoß versetzt und – auch in der Theologiegeschichte wiederholt sich alles – der wahre Kern erfolgreich von der historischen Schale getrennt.

Entsprechend erinnert die Christologie stark an das liberale Jesusbild des 19. und 20. Jahrhunderts. „Die Lehre Jesu und sein Umgang mit den Frauen zeigen deutlich, dass das Modell für die Rollenverteilung von Frauen und Männern innerhalb der Gemeinde so gestaltet werden soll, dass wir einander ermutigen und vorwärts bringen auf der Grundlage von Begabungen und motiviert durch die Be-

reitschaft zum Dienst. Jesus begründete eine neue Ära, und sein Umgang mit Frauen soll für uns ein Vorbild sein." (S. 58). Die Frage nach Jesu Handeln, als er zwölf Männern das Evangelium anvertraute (Mt 10,1-4) und weshalb diese immer sehr sorgfältig von den Nachfolgerinnen Jesu geschieden werden, kommt definitiv nicht auf. Der folgende Abschnitt über das „Offenlegen der kulturellen Einflüsse“ zeichnet sich durch besondere Oberflächlichkeit in der Quellenbearbeitung aus. Unter der Überschrift „Stellung der Frau in den beiden ersten Jahrhunderten nach Christus“ (S. 113-115) werden aus englischer Sekundärliteratur unbelegte Zitate aus Kirchenvätern bis ins 6. Jh. angeführt, deren Selektion und Auswertung nicht einmal das Niveau einer theologischen Proseminararbeit erreichen. Über die folgenden Auslassungen zu Mittelalter und Neuzeit kann man nur höflich schweigen (S. 116-117). In einem abschließenden Teil wird der Leser dazu aufgefordert, aus dem Gelesenen Konsequenzen zu ziehen (S. 124-138). Alle Teile des Buches werden durch Diskussionsfragen abgerundet.

Das Buch genügt in seiner formalen Gestalt nicht wissenschaftlichen Kriterien und erfüllt sie inhaltlich am ehesten im Sinne einer liberalen Theologie. Mit dieser Veröffentlichung ist der Sache der Frau in der Gemeinde Christi sicher nicht gedient. Das Engagement der Mitarbeiterinnen des Bandes zugunsten der Frauenfrage ist zu loben, doch auf diese Weise fallen Eigentore. Charles G. Finney als Kronzeuge der Frauenbefreiung im Evangelikalismus (S. 117) mag vielleicht noch für den positiv klingen, dem die Dürftigkeit zentraler Teile der Theologie der Heiligungsbewegung und der pragmatische Ansatz ihrer Missionen unbekannt ist. Schwerer wiegen die Bedenken von Theologen, die aufgrund des biblischen Zeugnisses meinen, man könne die Schöpfungsordnungen bzw. Erhaltungsordnungen nicht als ungültig ansehen und die Folgen des Sündenfalls soteriologisch relativieren. Schließlich bleibt dem Rezensenten, der selbst schon in einer der WEF-Kommissionen mitgearbeitet hat, die tröstliche Einsicht, dass diese keineswegs repräsentativ arbeiten, sondern nur Privatmeinungen versammelter Theologen publizieren. Anderes wäre auch, wenn man von der Organisationsstruktur der *World Evangelical Fellowship* ausgeht, nicht denkbar.

Treffend bemerkt Rudolf Westerheide im Geleitwort (S. 9): „Wir machen alles so wie alle anderen auch – nur zwanzig Jahre später als die Gesellschaft und fünfzehn Jahre später als die liberalen Kirchen“. Diesem Votum werden die Herausgeberinnen und Kritikerinnen und Kritiker des Buches gleichermaßen zustimmen können.

Jochen Eber

Gerhard Ludwig 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,-

Müllers Quellensammlung unterscheidet sich von dem vorhergehend besprochenen Werk von Smith und Kern in mancherlei Hinsicht. Der katholische Münchener Professor beherrscht die Quellen souverän und stellt die entscheidenden Texte zur Frage der Frauenordination in Auszügen strukturiert zusammen. Im ersten Teil (S. 31–61) sind 57 biblische Belege, überwiegend aus dem Neuen Testament, gesammelt. Darauf folgen Texte des kirchlichen Lehramtes der katholischen Kirche und „weitere offizielle Dokumente“ überwiegend aus der Zeit der Alten Kirche, aber auch aus dem Mittelalter und besonders aus der Diskussion seit dem 2. Vatikanum (S. 63–222). Klar unterschieden werden davon im 3. Teil Theologentexte als „allgemeines Glaubensbewusstsein der Kirche“ (S. 24; 223–452), die wiederum besonders aus der Alten Kirche, aber auch aus dem Mittelalter und der Neuzeit stammen. Den letzten Teil widmet Müller Aussagen der Reformatoren und Dokumenten aus dem gegenwärtigen ökumenischen Dialog (S. 455–474). Eine Auswahlbibliographie (S. 475–503) und Register stehen am Schluss des Bandes. Die Quellentexte werden in einigen einleitenden Sätzen jeweils kommentiert, schwierige Stellen meist auch in zusätzlichen Anmerkungen erläutert.

In seiner Einleitung nennt der Vf. die Gründe für seine Zusammenstellung relevanter Quellentexte (S. 21–32). Im römisch-katholischen Horizont ist die Feststellung von Papst Johannes Paul II., dass die Kirche keinerlei Vollmacht habe, Frauen zu Priesterinnen zu weihen. In der neuen heißen Diskussion um das Thema ist die These, die gegenwärtige Weihepraxis beruhe auf einer in der Offenbarung enthaltenen Wahrheit, sowohl durch neuprotestantische Kritik als auch mit dem Vorwurf der Frauendiskriminierung angegriffen worden (S. 21–23). Entscheidend ist für Müller das Verständnis der Weihe als Sakrament mit den Stufen des Bischofs, Presbyters und Diakons. Der Priester repräsentiert als Mann in sakramentaler Weise Christus, und dies ist notwendige Voraussetzung für den gültigen Empfang der Priesterweihe (S. 28).

Müllers Auswahl im ersten Teil seiner Studie beschränkt sich nicht auf Texte, die etwas über Frauen in der Urchristenheit aussagen. Er zitiert auch Stellen, die die Amtseinsetzung der Apostel und die Leitung der Gemeinden durch Apostel und Presbyter betreffen. Frauen wie Männer sind Adressaten der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu und arbeiten am Aufbau der Kirche mit. Unter den Belegen für Mann und Frau in Ehe und Familie fällt der Beleg aus dem apokryphen Buch Tobit 8,4–9 auf (S. 57f).

Die ersten nachneutestamentlichen Zeugen für die Berufung von Männern in die

Nachfolge des Lehramtes der Apostel sind im 1. Klemensbrief und in der Didache etwa 100 n. Chr. zu finden (S. 65f). Die Didaskalia verbietet im 3. Jh. die Taufe von Frauen durch Frauen, erlaubt aber aus Anstandsgründen die Mithilfe einer Diakonin (S. 73–78). Auch das Aufkommen des Zölibatsgebots um 300 n. Chr. ist für Müller ein Beleg für die alleinige Einsetzung von Männern in klerikale Ämter, denn ein vergleichbares Gesetz für weibliche Amtsträgerinnen ist nicht nachweisbar. Epiphanius von Salamis wendet im 4. Jh. die gängigen Bibeltexte gegen häretische Gruppierungen ein, die Frauen zu Bischöfen und Presbytern weihen (S. 85–87). Weitere interessante Texte belegen unter anderem, dass die Begriffe *presbytera* und *diaconissa* für die Frauen von geweihten Presbytern und Diakonen, die im Enthaltensamkeitszölibat lebten, verwendet wurden (S. 111). Im Notfall können in der Alten Kirche und im Mittelalter nicht nur christliche Frauen und Männer generell, sondern sogar Ungläubige die Taufe spenden (S. 128). Auch angesichts der Frauenemanzipation in der Moderne und veränderter Ordinationspraxis in evangelischen Kirchen hält der römische Katholizismus in Synodalverlautbarungen, Papst- und Bischofsworten an seiner bisherigen Weihepraxis fest (S. 127–222).

Unter den Theologentexten im dritten Teil seines Buches sind besonders die ältesten Kirchenväterzeugnisse von Interesse: „Weder Origenes noch Chrysostomos leiten aus ihren Interpretationen von Röm 16,1 (Phöbe) und Röm 16,7 (Junias oder Junia) einen gleichberechtigten Apostolat von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Apostels Paulus ab, das die Grundlage für einen Dienst von Frauen als Presbyter bilden könnte“ (S. 233). Das Prophetenamt der Apostel wird bei den Kirchenvätern vom Charisma prophetischer Rede von Laien in der Gemeindeversammlung unterschieden (S. 234). Öffentliches Lehren der Priester wird von persönlicher Schriftauslegung von Frauen besonders in Auslegungen des 1. Timotheusbriefes immer wieder unterschieden (S. 236ff, 249ff). Äbtissinnen können auch Diakonissen sein (S. 253). Die Rede von Tertullian als einem Frauenfeind wird anhand der Quellen relativiert (S. 276), wie dies auch für das Mönchtum der Fall ist. Durch die Eva-Maria-Typologie wird „eine anthropologische, heilsgeschichtliche und gnadentheologische Unterbewertung der Frau a limine ausgeschlossen“ (S. 293).

Der vierte Teil des Buches arbeitet die Differenz zwischen dem evangelischen Amtsverständnis und dem katholischen Weihesakrament heraus. Neuere ökumenische Gesprächstexte werden ohne Kommentar nach der bekannten Ausgabe *Dokumente wachsender Übereinstimmung* zitiert. Sie belegen, dass es in dieser Frage noch keinen Konsens zwischen den Kirchen gibt. – Die sorgfältige Ausarbeitung des Bandes und das differenzierte Sachurteil des Herausgebers anhand der vielfältigen Quellen legen eine klare Empfehlung auch für alle Evangelischen, die sich mit dem Thema „Frauenordination“ beschäftigen, nahe.

Jochen Eber

Weitere Literatur

- David L. Balch, (Hrsg.). *Homosexuality, Science, and the „Plain Sense“ of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Pb., 314 S., US \$ 20,-
- Ursel Fuchs. *Die Genfalle: Die Versprechungen der Gentechnik, ihre Nebenwirkungen und Folgen*. Düsseldorf: Patmos, 2000. Geb., ca. 260 S., DM 39,80
- Lothar Gassmann. *Globalisierung und Antichrist: Gemeinde Jesu im 3. Jahrtausend*. Wuppertal: Verl. der EG, 2000. Tb., 64 S., DM 5,80 DM
- Glaube und Denken: Jb. der Karl-Heim-Gesellschaft*. Jg. 12, 1999. Frankfurt: Lang, 1999. Pb., 214 S., DM 48,-; Jg. 13, 2000. Pb., 208 S., DM 58,-
- Glaube und Denken: Jb. der Karl-Heim-Gesellschaft. Theologie zu Beginn des 3. Jahrtausends im globalen Kontext – Rückblick und Perspektiven. Sonderband 1999, anlässlich des 60. Geburtstags von Hans Schwarz*. Hg. v. David C. Ratke. Frankfurt: Lang, 1999. Br., 340 S., DM 89,-
- Karin Grau. „Healing Power“: *Ansätze zu einer Theologie der Heilung im Werk Paul Tillichs*. Tillich-Studien, Bd. 4. Münster: Lit, 2000. Br., 256 S., DM 49,80
- Stanley J. Grenz. *Theology for the Community of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Pb., 715 S., US \$ 34,-
- Eberhard Hahn (Hrsg.). *Was hält Christen zusammen? Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch Individualismus und Erlebnisgesellschaft*. TVG Orientierung. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Pb., 228 S., DM 24,80
- Martin Haizmann (Hrsg.). *Treue – Trauung – Trauma? Biblische Perspektiven zu Partnerschaft und Ehe*. Marburg: Francke, 2000. Porta Studien 1. Pb., 180 S., DM 12,-
- Holger Hammerich. *Geschichte des Taufaufschubs*. Hamburger Theologische Studien, Bd. 15. Münster: Lit, 1997. Gb., 408 S., DM 78,80
- Reinhard Haupt; Werner Lachmann; Stephan Schmitz (Hrsg.). *Die Wertekrise: Eine Bedrohung für Wirtschaft und Gesellschaft?* Hänssler, 2000. Tb., 224 S., DM 19,95
- Christian Henning. *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person: Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*. Gütersloh: Kaiser; GTV, 2000. Kt., 452, DM 78,-
- Reinhard Junker. *Samenfarne, Bärlappbäume, Schachtelhalme: Pflanzenfossilien des Karbons in evolutionstheoretischer Perspektive*. Studium Integrale. Baisersbronn: Wort und Wissen, 2000. Pb., ca. 150 S., DM 29,95
- Karl-Hermann Kandler; Walter-Künneht-Institut (Hrsg.). *Behindertenethik in christlicher Verantwortung*. Wuppertal: Verlag der Ev. Gesellschaft, 2000.

DM 12,80

- Karl-Hermann Kandler (Hrsg.). *Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche*. Lutherisch glauben 1. Neuendettelsau: Freimund, 2000. Kt., 88 S., DM 14,80
- Ulrich G. Leinsle; Jochen Mecke (Hrsg.). *Zeit – Zeitenwechsel – Endzeit: Zeit im Wandel der Zeiten, Kulturen, Techniken und Disziplinen*. Schriftenreihe der Univ. Regensburg, Bd. 26. Regensburg: Universitätsverl., 2001. Kt., 206 S., DM 39,80
- Klaus Müller. *Philosophische Grundfragen der Theologie: Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten*. Mitarb. v. Saskia Wendel. Münsteraner Einführungen: Theologie, Bd. 4. Münster: Lit, 2000. Br., 432 S., DM 44,80
- Geiko Müller-Fahrenholz. *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns; Eine Einführung*. Gütersloh: Kaiser, GVH, 2000. Kt., 208., DM 39,80
- John Polkinghorne; Michael Welker, Hrsg. *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Pb., 309 S., DM 68,-
- Thomas Schirrmacher; Walter Schrader; Hartmut Steeb. *The Right to Life for Every Person. Lebensrecht für jeden Menschen: Abortion – Euthanasia – Gen Technology: Proceedings of the 1st European Right to Life Forum – Berlin 1998. Abtreibung – Euthanasie – Gentechnik: Beiträge des 1. Europäischen Forum Lebensrecht – Berlin 1998*. Aktion christl. Gesellsch. 4. Bonn: VKW, 2000. Kt., 310 S., DM 59,80
- Thomas Schirrmacher; Christa Meves. *Ausverkaufte Würde? Der Pornographie-Boom und seine psychischen Folgen*. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. Tb. kt., 128 S., DM 12,95
- Siegfried F. Weber. *Ist die Bibel zuverlässig? Ein Votum für das Buch der Bücher als das unvergängliche und ewige Wort Gottes*. Barntrup: Lebensquelle, Pb., 160 S., DM 14,80
- Paul Weingartner, Hg. *Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern*. Stuttgart: Kohlhammer, 2000 [erscheint 2001] Kt., ca. 320 S., ca. DM 69,-
- Thomas Wild-Wey. *Gottes Geistesgegenwart: Hl. Geist zwischen Verheißung und Wirklichkeit*. Horizonte des Glaubens. Tb., Neukirchener: Aussaat, 2000. 234 S., DM 29,80
- Ursula Wollasch. *Normenkodizes im Unternehmen: Kundenorientierung – Strategisches Management und Christliche Sozialethik im Dialog*. Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster 40. Münster: Lit, 1999. Br., 400 S., DM 59,80

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Christian Grethlein; Michael Meyer-Blanck (Hrsg.). *Geschichte der Praktischen Theologie: Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. Leipzig: Evangelische Verlanstalt, 2000. Kt., 642 S., DM 48,-

Diese Geschichte der Praktischen Theologie ist zweifellos eine der wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre im praktisch-theologischen Bereich. Profiliert entfaltet sich vor den Augen des Lesers ein Mosaik, das Verständnis für 200 Jahre Praktischer Theologie als wissenschaftliche Disziplin eröffnet und zugleich genügend Material für die eigene Urteilsbildung bietet. Natürlich hat auch diese „Geschichte“ ihre Tendenz. Sie singt den Schwanengesang des ekklesialen Paradigmas der Praktischen Theologie und markiert vorsichtig den Übergang zum Paradigma einer praktischen „Theologie“ menschlicher Religiosität im gesellschaftlichen Kontext. In gewisser Weise liest sie sich damit als Dokument des Spätsiegs des Gert-Otto'schen Verständnisses von PT und beschreibt damit eine (aber eben: nur eine) mögliche Denk- und Handlungskonsequenz aus dem Ende des konstantinischen Zeitalters. Die Alternative eines unter evangelistisch-missionarischen Vorzeichen generalüberholten ekklesialen Paradigmas, wie es sich vom Neuen Testament her nahelegen würde, kommt nicht ins Blickfeld.

Das Werk bietet in einem ersten Teil (S. 1–66) in konzentrierter Form einen Längsschnitt durch die zweihundertjährige Geschichte der deutschen Praktischen Theologie, in dem alle wesentlichen Praktischen Theologen und Entwicklungen skizziert werden (allerdings fällt auf, dass E. Thurneysen, E. Lange und R. Bohren fehlen). Sechs Entwicklungsetappen werden dabei herausgearbeitet: 1. Die Etablierung von PT als wiss. Disziplin (Schleiermacher, Marheineke, Nitzsch). 2. Die Begründung von PT im Dialog mit einem normativen Kirchenverständnis (Th. Harnack) bzw. der Geschichte (Achelis). 3. Das Verständnis von PT als empirisch die pluriforme Wirklichkeit erforschende Disziplin (Drews, Baumgarten, Niebergall, Schian). 4. PT im Umfeld der Dialektischen Theologie (Fendt, Stählin, Dehn, Müller, Haendler). 5. PT im Zeichen der empirischen Wende (Schröer, G. Otto, Rössler). Schließlich 6. PT im Kontext der Wiedervereinigung und Internationalisierung. Dabei wird (im Unterschied zur EKD-Synode 1999) die Wiedervereinigung nicht als Impuls zum notwendigen evangelistisch-missionarischen Handeln der Kirche verstanden; und auch bei der Skizzierung der jüngsten Internationalisierung der Praktischen Theologie bleiben die durch die Missiologie erarbeiteten Perspektiven praktisch-theologischen Handelns im interkulturellen Kontext völlig außen vor.

Im Hauptteil (S. 67–500) werden in eingehenden Porträts die Verfasser der zehn wichtigsten Gesamtentwürfe der Praktischen Theologie dargestellt (Schleiermacher [durch W. Gräb], Nitzsch [durch E. Hauschildt], Harnack [durch B. Schröder], Achelis [durch M. Kumlehn], Niebergall [durch A. Plagentz u. U. Schwab], Schian [J. Hermelink], Fendt [durch R. Roosen], Haendler [durch M. Meyer-Blanck], Otto [durch Chr. Grethlein], Rössler [durch A. Grözinger]). Sorgfältig wird jeweils der zeitgenössische Kontext skizziert, die Biographie porträtiert, die Konzeption des Werkes analysiert und die relevante Literatur dazu dokumentiert. An diesen gelungenen Darstellungen wird keiner vorbeikommen, der sich künftig mit diesen Hauptvertretern der Disziplin beschäftigt. Eine Kommentierung der einzelnen Entwürfe würde allerdings den Rahmen dieser Besprechung sprengen.

Ein dritter Teil (S. 501–624) ergänzt diese Einzeldarstellungen durch Überblicksartikel 1. zur PT im Umfeld der Dialektischen Theologie [R. Schmidt-Rost], 2. PT im katholischen Bereich [N. Mette], 3. PT in Nordamerika [F. Schweitzer] und 4. PT im französischsprachigen Raum [B. Reymond]. Man vermisst hier – wenn man nur einmal an den holländischen Einfluss auf die deutsche Seelsorgebewegung denkt – einen entsprechenden Artikel zum niederländischen Bereich. Und hinsichtlich Nordamerikas scheint Friedrich Schweitzer völlig entgangen zu sein, welche Bedeutung dort evangelikale Entwürfe hatten und haben (man denke nur an die Wiederentdeckung der Bedeutung der Patristik für die Pastoraltheologie oder an die Gemeindegrowthsbewegung). Aber vielleicht bleibt auch darin das Werk einfach nur seiner Tendenz treu.

Man mag den von der Tendenz des Werkes gewiesenen Weg als eher verhängnisvollen Holzweg kirchlichen Handelns für die nach-konstantinische Ära ansehen und durch das Buch motiviert werden, zu einer ganz anderen Fortschreibung der Geschichte Praktischer Theologie in Deutschland beizutragen. Trotzdem ist die übersichtliche und exakte Aufarbeitung einer ungeheuren Materialfülle in dieser Disziplingeschichte – dazu noch in einem durchgängig gut lesbaren Stil – eine Leistung, für die sowohl den Autoren, als insbesondere auch den Herausgebern zu danken ist. Jeder, der mit Praktischer Theologie zu tun hat – vom Fachvertreter bis zum potentiellen Nachwuchs der Disziplin – sollte dieses Buch gelesen haben. Vergleichbares gibt es nicht.

Helge Stadelmann

Wilhelm Faix. *Die christliche Familie heute: Ergebnisse einer Umfrage unter evangelikalen Familien über ihr Glaubens- und Familienleben und ihre Erziehungspraxis*. Edition Pro Mundis, Bd. 5. Bonn: VKW, 2000. Kt., 126 S., DM 29,80

Angeregt durch das „Internationale Jahr der Familie“ 1994 führte Wilhelm Faix, Dozent am Theologischen Seminar Adelshofen, eine statistische Erhebung durch mit dem Ziel, das Glaubens- und Familienleben sowie die Erziehungspraxis von evangelikalen Familien zu untersuchen. Hierzu verteilte er ca. 6000 Fragebögen auf evangelikalen Veranstaltungen, wovon er 627 ausgefüllt zurückerhielt.

Nach einer kurzen Einführung stellt der Autor in tabellarischer Form die Umfrageergebnisse dar und kommentiert sie fortlaufend (S. 13–88). Dieser erste Teil des Buches befasst sich in drei Abschnitten mit Fragen zum Glaubensleben, zum Familienleben und zur Erziehung. Zur besseren Übersicht bietet Faix jeweils am Ende der drei Abschnitte eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Die „Fragen zum Glaubensleben“ behandeln Themen wie Stille Zeit, Familienandacht, Hilfen für das Glaubensleben. Faix kommt zu dem Ergebnis, dass der Wunsch nach einem geistlich geprägten Familienleben sehr groß ist, die Hilflosigkeit bei der konkreten Gestaltung jedoch mindestens ebenso groß. Eine wesentliche Hilfestellung könnte dabei die Gemeinde bieten. Zu Recht schreibt Faix: „Die Kleingruppen in der Gemeinde sind die einschneidenden Impulsgeber für das geistliche Leben“ (S. 25). – Die „Fragen zum Familienleben“ behandeln Themen wie Kommunikation, Konfliktbewältigung, Fernsehverhalten in der Familie. Die zusammenfassende Beurteilung des Autors lässt erkennen, dass die Väter in allen Bereichen des Familienlebens zu wenig Zeit in die Familie investieren. Auch hier sieht Faix einen Lösungsansatz bei den Gemeinden, die familiengerechter ausgerichtet sein sollten. – Die „Fragen zur Erziehung“ behandeln Themen wie Erziehungsziele, Erziehungsmittel, Gemeinde und Erziehung. Bei den Erziehungszielen steht erfreulicherweise die Glaubensvermittlung mit Abstand an erster Stelle. Eine Unsicherheit in Erziehungsfragen ist jedoch weithin erkennbar, so dass Faix als Ergebnis wiederum formuliert, dass die Gemeinde Verantwortung zur Hilfestellung übernehmen sollte.

In einem zweiten Teil unter der Überschrift „Christliche Erziehung heute“ (S. 89–124) zieht Faix „auf dem Hintergrund der Umfrage Folgerungen für das christliche Familienleben“ (S. 9). Dabei geht er auf Themen ein wie z. B. „Die Bedeutung des Vaters für die Kinder“ oder „Familie und Gemeinde“. Grundsätzlich stellt Faix fest, dass in christlichen Familien ein Spannungsfeld zwischen dem „biblischen Ideal und dem gelebten Alltag“ (S. 91) existiert. Deshalb gibt er in diesem Abschnitt praktische Hilfen für die im ersten Teil erkannten Defizite.

In seiner Einführung schränkt der Autor die Aussagekraft dieser Untersuchung

mit Recht ein. Die Auswahl der Analyseeinheit war zu sehr dem Zufall überlassen. Auch bekamen die Personen keinerlei Hilfestellung beim Ausfüllen des Fragebogens, was aber bei manchen Fragen unabdingbar gewesen wäre. Einige Worte zur Vorgehensweise sowie ein Abdruck des Fragebogens wären dem fachkundigen Leser sicherlich willkommen gewesen. Der zweite Teil enthält viele hilfreiche Gedanken, die jedoch isoliert für sich stehen, so dass der Leser nicht immer den exakten Bezug zu den Umfrageergebnissen herstellen kann. Die äußere Form vermittelt den Eindruck, dass dieses Buch unter Zeitdruck entstanden ist. Besonders die hohe Anzahl von Rechtschreibfehlern schmälert den Leseindruck. Eine Bibliographie wäre hilfreich gewesen. Bei aller formalen Kritik soll aber zugleich der Wert dieser Untersuchung hervorgehoben werden. Ihre Ergebnisse geben die künftige Richtung für gemeindepädagogisches Handeln vor, nämlich Hilfestellungen für ein geistlich geprägtes Familienleben zu bieten. Da evangelikale Gemeinden zu häufig an der Lebenswirklichkeit der Familien vorbei arbeiten, ist diesem Buch eine große Beachtung zu wünschen.

Matthias Rüther

Stephan Holthaus. *Operation Zukunft: Christsein im neuen Jahrtausend*. Basel; Gießen: Brunnen, 2000. Kt., 251 S., DM 26,80

Ein ungewöhnliches Buch mit ungewöhnlichen Details. Unter dem Titel *Operation Zukunft* schreibt Holthaus über gesunde Essgewohnheiten, ausgewogene Vitamin- und Kalorienwerte, darüber, wie „sinnvoller Urlaub“ („Gott gebietet Entspannung“, S. 126) aussieht und wie viele Bücher Christen mindestens haben sollten; wer über den Wert von Freundschaft in einer Ich-Kultur nachlesen und sich über die richtige Zeiteinteilung für seinen Alltag informieren will, wird hier fündig. Warum steht das alles in einem Buch mit diesem Titel? Weil Christen nach Auffassung des Verfassers all das – das Leben bis in die Einzelvollzüge – auf dem Hintergrund eines globalen Erosionsprozesses neu finden und sich aneignen müssen.

Stephan Holthaus legt nach *Trends 2000* mit seinem neuen Buch eine umsichtige und gleichzeitig griffige Beschreibung eines Epochenwandels als Herausforderung an Christen vor. In neun Durchgängen stellt er die wesentlichen Katalysatoren des Umbruchs vor: Welt (globale village), Wirtschaft, Kinder, Kultur, Beziehungen, Bildung, Gemeinde, Evangelisation und persönliches Christsein sind die Kampffelder, auf denen nichts mehr selbstverständlich ist. Deshalb gibt es zwei Teile in jedem Kapitel: „Daten und Prognosen“ als Information und Einstieg in jedes der neun Themen; und „Impulse und Auswege“, die zeigen wie *Christsein im neuen Jahrtausend* möglich ist.

Hinter den äußerst praktischen Durchgängen öffnen sich größere Zusammenhän-

ge. Der Leser lernt die Gründe für die Auflösung der abendländisch-christlichen Kultur kennen und sieht, was sich – und warum – nicht mehr von selbst versteht. Seine einst vom Christentum durchdrungene Kultur bietet keine „Leitlinien“ mehr. Grundbegriffe wie „Natur“, „Familie“ und „Arbeit“ haben sich aufgelöst. In einer gründlichen, allgemein verständlichen biblischen Diagnose werden die neun Themenbereiche analysiert, so dass Missverständnisse aus Tradition und Gewöhnung aufgedeckt und die eigentliche Herausforderung des Problems für das „Christsein im neuen Jahrtausend“ erkennbar werden. Im zweiten Teil jeden Kapitels werden biblische Zusammenhänge und ein breites Erfahrungsspektrum zu einer ethischen Option geführt. Dabei erfährt der Leser viel Hintergrundwissen und nüchterne Lehre. Im Bereich „Wirtschaft“ z. B. betreibt Holthaus keine Ideologieschelte, sondern spricht ungewöhnlich kritisch von einem „ungehemmten, unmoralischen Kapitalismus“ (S. 60), bespricht die Ab-Arten der Arbeit (Workaholics, Arbeiter als „Maschine“, S. 63) und führt in den Zusammenhang von „Arbeit unter Segen und Fluch“ ein. Dabei lernt der Leser Arbeit als „schöpfungsmäßiges Grundrecht aller Menschen“ und „Berufung von Gott“ (S. 62), „Arbeitslosigkeit und Fürsorgepflicht“ sowie das Recht auf Eigentum („freier Umgang mit erworbenen Gütern ist ein von Gott bestimmtes Grundrecht“, S. 55) als ethische Eckpfeiler kennen. Ziel ist jedoch keine Rekonstruktion konservativer Werte, sondern eine „Gegenkultur“ (S. 57), die weder der Planwirtschaft („Feind des Menschen“) anhängt, noch dem „Degenerationsprozess der totalen Marktwirtschaft“ verfällt, sondern mitten im „kalten Krieg des Kapitalismus“ (S. 242) das „Geschenk der Einfachheit“ lebt (S. 57). Das Buch legt Zusammenhänge aus den wichtigsten Lebensszenarien aus Staat, Gesellschaft, Kirche, Gemeinde, Familie und persönlichem Leben dar, um Christen nach dem Verlust der „Leitplanken“ (S. 227) die Notwendigkeit von „Ei-genverantwortlichkeit“ (S. 60) zu zeigen.

Das Buch ist ein leidenschaftlicher Aufruf, wach zu werden. Christen sollen hier Fakten einer veränderten Welt wahrnehmen: Ökologische Krise, Globalisierung, Bevölkerungsentwicklung, Armutstrends, Verstädterung, Rohstoffverknappung, Konsumgesellschaft, Medienflut und Gentechnik haben das Gesicht der Welt verändert und fordern neue Antworten und vor allem neue Verhaltensweisen. Das Buch fordert auf, die Lethargie, in der (auch) Christen die Welt gern sich selbst überlassen, zu überwinden und Verantwortung zu übernehmen. „Der Glaube hat eine ganzheitliche Dimension und einen globalen Anspruch“ (S. 13). Den neun Lebensbereichen entnimmt der Verfasser Stichproben gewaltiger Umbrüche und zeigt ermutigende und äußerst praktische Anleitungen, wie man der „Wirklichkeitsflucht“ und dem „Konformismus“ (S. 245), dem größten aller Trends entgegen kann: der Anpassung (S. 223).

Das Buch entgeht der Versuchung, hinter der breiten Analyse von Negativ-trends einen anonymen Allgemeinschuldigen zu suchen. Es greift durch die gut recherchierten Fakten zum eigentlichen Problem durch: Nicht Umstände, sondern

der Mensch selbst ist Verursacher der Not. Damit reicht die Diagnose bis in die Beurteilung der evangelikalen Welt: Die „starke Ich-Zentrierung“ in der Gesellschaft spiegelt sich durchaus in einer „individualisierten Ich-Frömmigkeit“ (S. 31) und einer Selbstgenügsamkeit gläubiger Christen (S. 182) wider.

Deshalb kann Holthaus eine Fülle von Ideen, Impulsen und Tipps für eine „Erneuerung“ des Christseins bieten und unverdächtig einfach über die Gestaltungskraft von Tugenden (Liebe, Demut, Sanftmut, Geduld, Treue, Erbarmen, Friede, Freude, Keuschheit, Wahrheit und Dankbarkeit, 228ff.) sprechen. Die vielen Grundeinsichten, die gut begründeten Erinnerungen an einst schon bewährte Lebensregeln – von der Hausandacht mit Uhrzeit-Tipps bis zur Anleitung einer christlichen Gesprächskultur – werden in den Horizont zukunftsöffnenden Handelns gestellt. Holthaus findet die glückliche Verbindung von unvoreingenommener Wahrnehmung und biblischer Beurteilung in einer erfrischend unkonventionellen und außerordentlich lehrreichen Weise. Dabei spiegeln sich in tausend Einzelheiten jeweils die Konturen eines „Schicksalsjahrhunderts“, das Europa verändert und in dem „sich entscheiden wird, wie es mit den christlichen Kirchen weitergehen wird“ (S. 10f.).

Herausgehobene Zitate, die jeweils im Computerfenster erscheinen, sollen das Schriftbild des Buches auflockern, wirken aber etwas mächtig. Eine durch alle Seiten laufende breite gestrichelte Linie, die einen Zusammenhang symbolisieren soll, stört die Konzentration ein wenig. Die Sprache ist aktuell und anspruchsvoll aber allgemeinverständlich, das Buch flüssig und griffig geschrieben und über weite Strecken spannend zu lesen.

Ein Trend-Buch darf einseitig sein. Aber ein wenig überrascht bei den ansonsten präzise recherchierten Fakten eine gewisse Unschärfe bei der Darstellung der Landeskirchen. Einzelne Entwicklungen werden pauschaliert und verstellen den Blick für den tatsächlichen missionarischen Faktor, den die lebendigen Gemeinden in ihr darstellen und der in früheren Jahrzehnten kaum höher war. Auch die Darstellung der „Verkirchlichung“ und „Verkrustung“ von Freikirchen, in denen man sich „genügt, seine Kirchenangelegenheiten in Tausenden von Gremien“ zu regeln (S. 182), zeigt einen richtig beobachteten Trend, aber nur einen Teil der Wirklichkeit. Das Buch vermeidet sonst aber Schlagworte und bringt dafür informative und lehrreiche Zusammenhänge. Die bisweilen knappen Darlegungen verzeiht man dem Buch als Preis dafür, dass es den Überblick über ein wahrhaft großes Gebiet schafft: das Leben als Christ in einer unübersichtlich gewordenen Welt. Und eine seltene „Beigabe“: Man kann das Buch nicht einfach weglegen. Die „Transformation der Welt durch den christlichen Glauben“ und – davon gut unterschieden – das Ringen um Erweckung (S. 246) durch „hellwache Christen“ (S. 249) trifft zu genau die Kernfrage an der Schwelle zum neuen Jahrtausend.

Harm Bernick

Martin Nicol. *Grundwissen Praktische Theologie: Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart etc.: Kohlhammer, 2000. Kt., 262 S., DM 35,80

Dieses *Grundwissen Praktische Theologie* des Erlanger Lehrstuhlinhabers für PT will dem Examenskandidaten und dem an neueren Fragestellungen der Fachdisziplin interessierten Theologen nicht nur den relevanten Wissensstoff aus allen Teilgebieten der Praktischen Theologie vermitteln, sondern Wege eröffnen, um praktisch-theologisch denken zu lernen. Es ist ein methodisch gut aufgebautes, lesbar geschriebener Leitfaden, der geschichtliche und aktuelle Fragestellungen erschließt und sich als Hilfe anbietet, eine begründete eigene Position zu finden.

Das Buch erschließt zunächst die Hauptgebiete der Praktischen Theologie in sieben Kapiteln: 1. Oikodomik (Gemeinde / S. 19–44); 2. Liturgik (Gottesdienst / S. 45–72); 3. Homiletik (Predigt / S. 73–98); 4. Poimenik (Seelsorge / S. 99–130); 5. Religionspädagogik (Unterricht / S. 131–164); 6. Diakonie (Nächstenliebe / S. 165–182); 7. Publizistik (Medien / S. 183–198). Jedes Kapitel weist dabei drei Hauptteile auf: eine Hinführung; eine Vorstellung wichtiger Konzeptionen; und schließlich unter der Überschrift „Perspektiven“ wesentliche Einzelspekte der betreffenden Teildisziplin. Schon in diesem Teil des Buches werden immer wieder Verknüpfungen zwischen ähnlichen Fragestellungen oder Handlungen der verschiedenen Teildisziplinen hergestellt und insoweit ein Anliegen der in der neueren Praktischen Theologie immer wieder geäußerten Unzufriedenheit mit der klassischen Aufteilung der Disziplin aufgegriffen (vgl. jetzt auch die im Erscheinen begriffene Gesamtdarstellung von Wolfgang Steck, *Praktische Theologie*, Bd.1, Stuttgart 2000). – Diese Verknüpfungstendenz wird dann noch vertieft in den Kapiteln 8–11 (S. 199–242), die einzelne disziplinübergreifende Handlungsfoci herausstellen: den Umgang mit Sprache; die Dimensionen von Spiritualität; die religiöse Gestaltung von Zeitabschnitten und Lebensübergängen; sowie das Verhältnis von Glaube, Kunst und Religion. – Ein abschließendes 12. Kapitel (S. 243–257) führt dann an eine Grundlegung der Praktischen Theologie als wissenschaftliche Disziplin heran.

Richtig gebraucht, ist dies nicht nur ein Lese-, sondern ein Arbeitsbuch. Der zur Einarbeit in die Praktische Theologie eingeladene Leser wird zu den verschiedensten Fragestellungen einerseits an Pflicht-Texte gewiesen (kleinere Texte und Textauszüge von insgesamt 1158 Seiten Umfang), andererseits an vertiefende Kür-Texte (von insgesamt 1196 Seiten Umfang). Dazu findet der Leser noch eine Fülle von Hinweisen auf weiterführende Literatur, deren Kenntnis jedem PT-Doktoranden gut anstehen würde. Die vom Leser erwartete Lektüre umfasst das Studium von klassischen Texten, von solchen, die es einmal werden könnten, und von einfach nur (Denk-)Anstöße vermittelnden Texten. Sie besteht aus gut

ausgewählten Abschnitten von Lehrbüchern und Monographien, führt im großen Umfang aber auch in Texte der neueren Fachzeitschriftenliteratur und Sammelwerke ein.

Dass Nicol die Darstellung der PT-Teildisziplinen mit der Oikodomik eröffnet, erweist ihn einerseits als einen Mann der Erlanger Schule (→ Manfred Seitz): „Natürlich gehört es zu meiner Position, dass ich die Gemeinde für die theologische Basisgröße halte und deswegen mit der Oikodomik beginne“ (S. 17). Andererseits erweist ihn der Fortgang des Buches als einen Vertreter der neuen, jungen Mehrheit auf PT-Lehrstühlen, die das ekklesiologische Paradigma der Praktischen Theologie verlassen haben und sich nun im Rahmen einer allgemein-religiös / ästhetischen Wende dem Menschen als Subjekt religiösen Empfindens und Handelns in Alltag, Kirche, Kunst und Gesellschaft zuwenden (vgl. S. 233. 244–252), womit er auf die schon bei Dietrich Rössler und vor allem Gert Otto gegebenen Ansätze aufbaut und an die Seite von Praktologen wie Michael Meyer-Blanck, Wilhelm Gräb, Albrecht Grözinger, Henning Luther (u. a.) tritt. Letztlich ist dieser „neue“ Ansatz eine Spätblüte Schleiermacher’schen Denkens unter den Vorzeichen der Postmoderne. Die Bezugsgrößen Bibel und Ekklesiologie treten hinter denen von Subjekt und Religiosität zurück. Vielleicht bedarf es angesichts dessen des neuen Nachdenkens über das größere theologische Recht des Ansatzes von C. I. Nitzsch, der schon vor 150 Jahren die subjekt-zentrierte Schleiermacher’sche Religionsästhetik durch sein ekklesiologisches Paradigma Praktischer Theologie überwand. Dies wird aber nur dann neu möglich werden, wenn die Praktische „Theologie“ wieder konsequent Theologie wird, deren Basis und Kriterium die Heilige Schrift bildet, und die sich ihre Offenbarungsgrundlage nicht im religiösen Handeln und Erleben allgemein holt. (Vgl. die ganz ähnliche Fragestellung in der benachbarten Disziplin ökumenischer Missionstheologie; dazu M. Hamel, *Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*, Gießen 1993, 560 S.) – Zumindest ist zu hoffen, dass die eigene Urteilsbildung die Leser von Nicols Leitfaden dazu führen möge, dass sie die fundamentaltheologische und ekklesiologische Schwäche seines Ansatzes durchschauen und ihm in dieser Hinsicht nicht folgen. Unter dieser Prämisse kann dieses methodisch gut gemachte Buch ein Gewinn für jeden Leser sein.

Helge Stadelmann

2. Homiletik

Frank Thomas Brinkmann. *Praktische Homiletik: Ein Leitfaden zur Predigtvorbereitung*. Stuttgart etc.: Kohlhammer, 2000. Kt., 192 S., DM 35,-

Zunächst freut man sich, für die Predigtvorbereitung eine „Praktische Homiletik“ an die Hand zu bekommen. Der Bochumer Privatdozent und Dortmunder Gemein-

depfarrer Brinkmann hat eine solche vorgelegt, veranlasst durch die Überlegung, „dass es nicht auf die vielfältige Fülle an kulturtheoretischen, ästhetischen, semiotischen, phänomenologischen Bonmots ankommt“, sondern „nur auf dasjenige, was dauerhaft von Nutzen und Bedeutung sein wird für die kirchliche Berufsausübung“ (S. 10). Wer die oft wenig fruchtbaren Theoriegebäude gegenwärtiger Praktischer Theologie kennt, geht erwartungsvoll an Brinkmanns Buch heran.

Über sechs Stationen weist Brinkmann den Weg vom Schreibtisch zur Kanzel. Die 1. Station (S. 29–52) behandelt die Predigenden (Leitfragen: Wer und Warum?); die 2. Station (S. 53–66) den liturgischen Kontext in Kirche und Gottesdienst (Leitfragen: Wann, Wo und Weshalb?); die 3. Station (S. 67–90) den Predigttext (Leitfragen: Womit und Worüber?); die 4. Station (S. 91–114) den Predigthörer in seinem Kontext (Leitfragen: Wem und Wohin?); die 5. Station (S. 115–134) die Entwicklung von Predigtstypus und Botschaft (Leitfragen: Wozu und Was?); die 6. Station (S. 135–156) die Gestaltung der Predigt (Leitfrage: Wie?). Es folgt als Zusatz das Protokoll einer Predigtentwicklung des Vf. (S. 157–174) sowie tabellarische Anhänge und ein Literaturverzeichnis.

Zweifellos gelingt es Brinkmann, die Komplexität der Predigtentwicklung nachzuzeichnen: angefangen von der Prägung, den Präferenzen und der psychologischen Typologie des Predigers, über die landeskirchlich zu berücksichtigende Einbindung der Predigt in einen vom Ordinarium und Proprium der Liturgie vorgegebenen Kontext, die zu klärenden hermeneutischen Fragen, die nötige Reflexion der Hörerschaft und ihrer Situation und dann die Predigterstellung unter Berücksichtigung dieser Faktoren. Zu wenig gelingt ihm aber, in diesem Prozess die unverwechselbare Botschaft des allein maßgeblichen biblischen Wortes durchzuhalten. Das Anliegen, das Horst Hirschler einmal mit seinem Entwurf *Biblich predigen* (Hannover 1988) auf fast 600 Seiten zu etablieren suchte, nämlich im Chor all der anderen Stimmen – der Predigerpersönlichkeit, des kirchlichen und gesellschaftlichen Kontextes sowie der Hörer – der biblischen Stimme wieder den Cantus firmus zu geben, scheint vergessen. Erst recht ist der Entwurf weit entfernt von dem der Auslegungspredigt (vgl. H. Stadelmann, *Schriftgemäß predigen*, 4. Aufl., Wuppertal 1999). Noch immer klappt der alte Aufklärungsgraben zwischen Bibel und heute; eine an U. Eco und H. G. Gadamer erinnernde Hermeneutik lässt den Bibeltext auch nur als ein Element in den Syntheseprozess mit den Kontexten von Prediger, Liturgie, Hörer und Umwelt eingehen; und die Intention wird nicht spürbar, diese Kontexte gerade dafür sehr bewusst und genau wahrzunehmen, dass sie nicht unter der Hand die biblische Botschaft verfälschen, dass vielmehr in sie hinein die biblische Aussageabsicht umso gezielter kommuniziert werden kann. Von daher lebt Brinkmanns Predigtvorbereitung auch von vielfältigen Assoziationen in der Beschäftigung mit Text, Situation und Hörer. Inwieweit dann noch der reformatorische Predigtgrundsatz „Die Predigt des Wortes Gottes ist Gottes Wort“ (H. Bullinger, Zweites Helvetisches Bekenntnis) durchzuhalten ist, lässt sich nicht

befriedigend beantworten.

Den evangelikalen Leser kann angesichts dieses Problems diese Homiletik, so praktisch sie auch sein mag, nicht zufriedenstellen. Die Fragen, die Brinkmann stellt, wird auch eine „Auslegungspredigt“ beantworten müssen. Die Antworten werden aber, angesichts anderer hermeneutischer Weichenstellungen, anders ausfallen. Dazu ist anzumerken, dass der erfreulich schlanke Umfang des Buches durch ein relativ kleines Schriftbild erkauft ist. Auf S. 144 schildert Brinkmann fast poetisch, was „eine gute Predigt“ seiner Meinung nach aufweisen muss. Deutlich wird: durch die assoziative Predigtvorbereitung ergibt sich der in unseren Kirchen lang bekannte, jeder neuen Situation anpassbare meditative Predigtstil. Kommunikative Auslegung des Wortes Gottes in die Situation hinein würde ein etwas anderes Bild „guter Predigt“ abgeben.

Helge Stadelmann

3. Seelsorge

Lawrence J. Crabb. *Connecting – Das Heilungspotential der Gemeinschaft*. Basel; Gießen: Brunnen, 2000. Kt., 269 S. DM 29,80

„In diesem Buch erreicht Crabbs Lebenswerk seinen Höhepunkt. Es kostete ihn großen Mut, es zu schreiben. Wird die Gemeinde den Mut haben, ihm zu folgen?“ Mit diesen Worten wird der Buchautor Philip Yancey auf der Rückseite des Buches zitiert. Wer so angekündigt wird, muss viel zu bieten haben, um dem Anspruch gerecht zu werden. Um es vorne weg zu sagen: Dieser Anforderung wird das Buch nicht gerecht.

Doch zuerst einmal zum Inhalt: Zunächst stellt der Autor sehr persönlich dar, wie er dazu kam, große Teile seiner bisherigen Meinungen über Psychotherapie und Seelsorge zu verwerfen und das Neue, das er in diesem Buch zu sagen hat, dazu in Gegensatz zu stellen. Sowohl persönliche Krisen als auch Krisen in der Erziehung seiner Kinder spielten hierbei eine Rolle, andererseits die Erfahrung von echter, tief gehender, heilender geistlicher Gemeinschaft. Hiermit ist er beim Thema: *Connecting* – sich verbinden. Er stellt dies in Gegensatz zu ermahnenen Ansätzen in der Seelsorge (vielleicht implizit zum Ansatz von Jay Adams, ohne diesen ausdrücklich zu erwähnen), die er als moralisch bezeichnet, und zu Ansätzen der Psychotherapie, an denen er zu Recht bemängelt, dass sie die Dimension der Beziehung zu Gott nicht haben. Sodann beschreibt die drei Grundelemente dessen, was er unter „Connecting“ versteht: Christi Freude an den Menschen, das Gute suchen, engagiertes Aufdecken des Bösen oder Schmerzlichen. Im weiteren Verlauf des Besuches beschäftigt er sich damit, dies möglichst praxisgerecht und teilweise theologisch untermauert weiter auszuführen.

Es ist ein engagiertes Buch, das mit großer persönlicher Beteiligung geschrieben

ist. Ebenfalls sehr zu würdigen ist, dass er die Bedeutung von echter Gemeinschaft (sowohl mit Gott als auch mit den Nächsten vor Gott) so deutlich hervorhebt und zur Geltung bringt. Sein Ansatz ist ein grundsätzlich positiver und lebensbejahender und kann helfen, den Auftrag Christi zu wirklicher Liebe untereinander inhaltlich auszugestalten. Dennoch bleiben gravierende Kritikpunkte sowohl im Hinblick auf die Art der psychologischen und theologischen Argumentation, als auch im Hinblick auf die Differenz zwischen dem selbstgestellten Anspruch („ein radikal neuer Ansatz“) und der wirklichen Tragweite seiner Ideen.

Der leichtfertig aufgenommene Gegensatz zur Psychotherapie mag für amerikanische Verhältnisse angemessen sein, von denen der Autor behauptet, dass vielfach die Auffassung bestehe, man könne Lebensprobleme nur mit professioneller Hilfe lösen. Ob dies tatsächlich zutrifft, kann vom Rezensenten nicht geprüft werden. In Bezug auf die Situation in Deutschland – und vor allen in Bezug auf die Situation in evangelikalen Kreisen hier – scheint dies jedenfalls nicht angemessen. Für die Situation in Deutschland besteht eher die Gefahr, dass problembeladene Christen durch dieses Buch davon abgehalten werden, die Hilfe zu suchen, die sie dringend benötigen. Doch damit nicht genug: Mit seiner Argumentation unternimmt er mehr oder weniger explizit den Versuch, 100 Jahre Psychotherapiegeschichte vom Tisch zu fegen und mit einem Handstreich durch seinen Ansatz zu ersetzen. Mit diesem Anspruch wird er sich bei psychotherapeutisch gebildeten Menschen nicht gerade Respekt verschaffen. Hierzu trägt auch bei, dass vieles von dem, was er – theologisch verpackt – als „neuen Ansatz“ verkauft, in Wirklichkeit nicht neu ist. So steckt beispielsweise in seinem Grundsatz, im Ratsuchenden nicht zunächst das Problem, sondern die Möglichkeit zu sehen, viel von dem, was man in der Psychotherapie seit vielen Jahren als „ressourcenorientiert“ kennt. In ähnlicher Weise wirken auch seine theologischen Argumente oft dürftig und bemüht, so zum Beispiel seine Herleitung von „Connecting“ aus der Dreieinigkeit. In keinem Fall erfolgt eine gründliche exegetische Begründung, ebenso wenig ist ein fundierter systematisch-theologischer Hintergrund zu erkennen, obwohl schwierige Themen angesprochen werden, die mit der Lehre von der Sünde, von der Errettung und von der Heiligung zu tun haben. Auch wenn das Buch keinen wissenschaftlichen Anspruch erhebt, wäre in diesen Punkten eine bessere Fundierung wünschenswert und mit Sicherheit auch möglich, ohne dem Buch die Verständlichkeit zu nehmen. – Der größte Kritikpunkt betrifft jedoch den Anspruch, den der Autor seinem Buch selber gibt. Er greift eine sehr wichtige und richtige Erkenntnis heraus und betont zu Recht die Bedeutung echter Gemeinschaft vor Gott. Er schießt dabei jedoch weit über das Ziel hinaus und erweckt den Eindruck, als seien alle psychischen Probleme hiermit zu lösen. Dies ist eine Versprechung, die weder geistlich noch menschlich einzuhalten ist. In dieser Übersteigerung des eigenen Anspruches liegt das eigentliche Problem des Buches. Etwas mehr Bescheidenheit hätte gut getan, um den wichtigen Grundanliegen deutlicher Geltung zu verleihen.

Karl Plüddemann

Holger Eschmann. *Theologie der Seelsorge: Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. Kt., 284 S., DM 68,-

Dreißig Jahre nach dem Durchbruch der empirischen Wende bietet die vorliegende, bei Christian Möller geschriebene Heidelberger Dissertation des Reutlinger methodistischen Pastoraltheologen den Versuch einer trinitarischen Begründung der Seelsorgelehre, die sich vornimmt, die Einseitigkeiten und Gegensätze früherer Konzeptionen zu überwinden. Mit ihrem theologischen Anspruch steht sie in einer Reihe mit Helmut Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, 1975 [21979], der seine Seelsorgelehre von der Anthropologie und Soteriologie her begründet, und mit Rolf Sons, *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie*, 1995, der sein Komplementaritätsmodell von theologischen und humanwissenschaftlichen Aspekten in Analogie zur Zwei-Reiche-Lehre entwickelt. Keine Frage, dass der trinitätstheologische Ansatz von Eschmann vielfältigere Begründungsmöglichkeiten und Kriterien bietet. Keine Frage aber auch, dass der gewählte Ansatz so viele Perspektiven eröffnet, dass diese nur in strenger Auswahl expliziert und selbst dann nur knapp dargestellt und kaum kritisch analysiert werden können.

In einem Teil A (S. 5–25) ruft Eschmann nochmals schwerpunktmäßig die wechselvolle Geschichte der Seelsorgelehre im 20. Jahrhundert in Erinnerung, die „das noch immer nicht befriedigend geklärte Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften“ (S. 1) verdeutlicht. Um einen Ansatz für diese Klärung zu finden, wendet sich Vf. in Teil B (S. 26–50) der Renaissance der Trinitätslehre in der jüngeren Theologie „als eine(r) Art Rahmen für Theologie, Glaube und Leben“ (S. 38) zu, die er dann – ohne eine (ja durchaus mögliche!) stringente Begründung – als Indikator und Kriterium für die möglichen Horizonte der Seelsorge heranzieht. Das In-Beziehung-Setzen von Trinitätslehre und Seelsorgelehre erfolgt damit mehr assoziativ, als einer theologisch erwiesenen Notwendigkeit folgend. Statt dessen investiert der Autor in einen – sachlich nicht nötigen – „Exkurs: Zur feministischen Kritik an den männlichen Namen Gottes“ (S. 40–44), der weniger dem getreuen Nachzeichnen der biblischen Gottesoffenbarung dient, als den Eindruck eines vorsichtig devoten Hofknickses gegenüber der aktuellen Macht des Feminismus macht. Ersatz für eine eigene trinitätstheologische Begründung der Praktischen Theologie bietet dann (S. 44–48) die auf alle kritische Auseinandersetzung verzichtende Nachzeichnung des Ansatzes von A. Grözinger (*Erzählen und Handeln*, München 1989). Trotz dieses Begründungsdefizits hat Eschmanns abschließende Skizzierung einer „Seelsorge im Horizont der trinitarischen Gottesgeschichte“ (S. 48–50) durchaus viel Plausibilität für sich; sie hätte lediglich eine eingehendere Begründung verdient. Der Teil C (S. 51–68) sucht in einem kurzen Durchgang durch die zeitgenössische Seelsorgelektur schon einmal nach Spuren der Trinitätslehre, die

hier ihren Niederschlag gefunden haben könnten, beschränkt sich dabei aber auf die Darstellung und verzichtet auf kritische Analyse.

In den folgenden Teilen des Buches werden nun die Horizonte der Seelsorgelehre in Entsprechung zum trinitarischen Ansatz entfaltet: Teil D (S. 69–116) entfaltet im Rahmen einer trinitarischen Theologie des 1. Artikels Seelsorge als „Hilfe zum Leben“ im Horizont von „Schöpfung und Erhaltung“. Eschmann knüpft dabei an den überzeugenden Aufsatz von Albrecht Peters, „Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel“ (*ThLZ* 114, 1989, Sp. 641–660) an, in dem die wichtige reformatorische Unterscheidung von menschlichem Handeln *coram Deo* und *coram mundo* begründet wird, und folgert daraus: „Im Blick auf die geschaffene Welt ist es dem Menschen möglich, heilsam und bewahrend auf seine Mitwelt, den Mitmenschen und auch auf sich selbst einzuwirken. Im Blick auf die Gottesbeziehung und auf das durch Gott gewirkte Heil ist menschliche Mitarbeit ausgeschlossen“ (S. 70). Zugleich wird selbst im Bereich des helfenden Handelns im geschöpflichen Kontext die Fixierung des Menschen auf sich selbst aufgebrochen und Gründe genannt, warum – trinitätstheologisch eingebettet – selbst das seelsorglich–therapeutische Handeln Seelsorge und nicht Psychotherapie ist (S. 71f): Es findet im Kontext des Bekenntnisses zum dreieinigen Gott statt, geschieht durch Seelsorger, die ihr heilendes Wirken im So–Geschaffen–Sein und im welterhaltenden Handeln Gottes begründet sehen, die zudem ernst nehmen, dass der Mensch auf Gott hin geschaffen ist, und die insofern das Handeln im Horizont des 1. Artikels von dem im Horizont des 2. Artikels zwar unterscheiden, aber nicht isolieren, die darüber hinaus die so gewährte Hilfe zum „Leben“ nicht auf die Hilfe zu besserer biologischer Existenz beschränken, sondern als Teil des Gelingens eines gottgeschenkten Lebens sehen, und die entsprechend ihr seelsorgliches Handeln in Gebet einbetten. Hier sind wichtige Überlegungen von Eschmann genannt, die manche einseitige Debatten im Spannungsfeld von Seelsorge und therapeutischem Handeln auf den Boden theologischer Sachlichkeit zurückführen könnten. Im übrigen wird der gewonnene Ansatz – wie in den folgenden Buchteilen auch – an zwei „Konkretionen“ exemplifiziert: Zunächst am „klientenzentrierten Ansatz“ von Carl Rogers (S. 73–95); und dann an der „Logotherapie und Existenzanalyse“ von Viktor Frankl (S. 96–116). In diesen Abschnitten ist Eschmann wieder stärker darstellend als kritisch analysierend, legt aber die jeweiligen weltanschaulichen Implikationen von Rogers und Frankl gut dar und erweist sich durchgehend als gut informiert und vorsichtig in der Beschränkung auf Wesentliches. Als Beiträge dieser Ansätze für ein heilsames Handeln im Rahmen einer schöpfungstheologisch verankerten Seelsorge sieht er seitens des klientenzentrierten Ansatzes die Anleitung zu aktivem Zuhören und zur Auseinandersetzung mit sich selbst, und seitens der Logotherapie die Frage nach dem Lebenssinn, die Betonung der menschlichen Fähigkeit zur Selbstdistanz und Selbsttranszendenz sowie das Ernstnehmen des Aufgabencharakters des Lebens und der Würde des Menschen selbst in unabän-

derlichem Leiden.

Teil E (S. 117–190) entfaltet im Rahmen einer trinitarischen Theologie des 2. Artikels Seelsorge als „Hilfe zu Glaube und Umkehr“ im Horizont von „Offenbarung und Versöhnung“. Die beiden Konkretionen haben diesmal den „Trost in der Seelsorge“ (S. 121–151) und den „Umgang mit Schuld und Vergebung in der Seelsorge“ (S. 152–190) zum Inhalt. Eschmann macht zunächst viererlei deutlich: 1. „Seelsorge im Bereich des zweiten Glaubensartikels ist vor allem auf das Wort angewiesen“ (S. 119). 2. „Zum eigenen Heil und zum Heil seiner Mitmenschen kann der Mensch nichts beitragen, aber er kann sehr wohl von Gott als ein Zeuge in Dienst genommen werden, der seinem Gegenüber das Heil zuzusprechen vermag“ (ebd.). 3. Bei allen kreatürlichen Aspekten, die auch solch ein Gespräch haben wird, gilt: „Wichtig ist nur, dass dabei deutlich wird, dass die Annahme, um die es im Bereich des Christusheils geht, an Christus selbst gebunden bleibt und nicht mit der Selbstannahme oder der Annahme durch das Gegenüber verwechselt wird, so sehr letztere auch in Worten und Gesten zum Hinweis auf die göttliche Annahme werden kann“ (S. 120). 4. Solche Seelsorge als Hilfe zum Glauben und zur Umkehr ist nur sehr begrenzt methodisch lehrbar; hier geht es um „den Zuspruch des Evangeliums“, und die seelsorgerliche Kompetenz erwächst dabei „vor allem aus dem eigenen Glauben“ an das geoffenbarte Christusheil (S. 121). Sowohl hinsichtlich der Konkretion des „Tröstens“ als auch der des Umgangs mit „Schuld“ kommt Eschmann im kritischen Gespräch mit psychologischen Ansätzen über diese hinaus und zeigt die jeweiligen biblischen Dimensionen auf. (Hinsichtlich des Umgangs mit Schuld und Schuldgefühlen fällt allerdings auf, dass dem Autor die gehaltvolle Abhandlung von U. Eibach zu „Schulderleben – Schuldgefühle – Sündenerkenntnis“, in: ders., *Seelische Krankheit und Christlicher Glaube*, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 43–227, entgangen zu sein scheint).

Teil F (S. 191–252) entfaltet schließlich im Rahmen einer trinitarischen Theologie des 3. Artikels Seelsorge als „Hilfe zu Gemeinschaft und Spiritualität“ im Horizont von „Nachfolge und Heiligung“ – womit er zentrale methodistische Anliegen zur Sprache bringt. Als Konkretionen bietet Eschmann hier einen Abschnitt über „Gemeinde als Raum der Seelsorge“ (S. 195–225) und einen über „Spiritualität und Seelsorge“ (S. 226–252). Dabei bleibt er wieder vor allem bei seiner verschiedenen pastoraltheologische Ansätze beschreibenden Methode. Mit einem kurzen Schlussteil G (S. 253–260) zu „Trinität und Seelsorge“ zieht Eschmann ein abschließendes Resümee. Er will die Seelsorgelehre durch seinen Entwurf davor bewahren, dass es „zu ungunsten Einseitigkeiten kommt“ (S. 254). Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Handelns werden gut markiert und jeweils hinsichtlich der unterschiedlichen trinitätsbezogenen Horizonte differenziert (siehe vor allem S. 255). Auch wenn nicht durchgehend eine stringente Argumentation geboten wird, bietet dieses Buch doch wertvolle Gesamtperspektiven und praktisch-theologische Unterscheidungen, die auch die inner-evangelikale Seelsorgediskussion wesentlich

weiter bringen könnten.

Helge Stadelmann

David Johnson; Jeff VanVonderen. *Geistlicher Mißbrauch: Die zerstörende Kraft der frommen Gewalt*. Asslar: Projektion J, 1996 [3. Nachdr. 1999]. Pb., 276 S., DM 29,80

Der Titel „Geistlicher Mißbrauch“ deutet eine Parallele zu dem seit Beginn der 90er Jahre viel diskutierten Thema des sexuellen Missbrauchs und des Missbrauchs von Menschen durch körperliche Gewalt an. Diese Assoziation ist gewollt und wirkt gleichermaßen als Blickfang und als Provokation. Die Parallele wird im Buch ausdrücklich gezogen, die schädlichen Wirkungen von geistlichem Missbrauch werden denen von sexuellem und körperlichem Missbrauch gleich gesetzt. Der Begriff „Missbrauch“ erscheint zunächst etwas übertrieben, dieser Eindruck relativiert sich jedoch bei der Lektüre, da es den Autoren gelingt, die Bedeutung des Problems und die Schwere der Folgen für die Betroffenen plastisch darzustellen.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: im ersten Teil wird der Begriff des geistlichen Missbrauchs dargestellt. Die Definition ist nicht ganz exakt, es handelt sich eher um eine Vielzahl von Handlungsweisen, die Identität, Selbstbestimmung und eigenständigen Zugang zu Gott behindern. Zentraler Punkt hierbei ist eine „verhaltensorientierte“ Glaubenshaltung, was inhaltlich weitgehend mit einer gesetzlichen, auf die äußere Form bedachte Ausformung des Glaubenslebens identifiziert wird. Hinzu kommen eine übermäßige Machtstellung von Führungspersonen und falsch verstandener Frieden, bei dem diejenigen, die notwendige Kritik äußern, als Störenfriede und als ungeistlich hingestellt werden. Im zweiten Teil wird das Verhalten von geistlichen Leitern beschrieben, die geistlichen Missbrauch ausüben. Im dritten Teil werden sehr praktische Hilfen gegeben, um die eigene Lage zu beurteilen und Schritte aus der Falle des geistlichen Missbrauchs vornehmen zu können.

Im Großen und Ganzen entsprechen die Merkmale, die die Autoren für geistlichen Missbrauch nennen, denjenigen Merkmalen, die bereits seit längerem aus der Sektenforschung bekannt sind, und deren schädliche Wirkung auf die Betroffenen vielfach belegt ist. Das neue und herausfordernde an diesem Buch ist, dass es diese Merkmale nicht nur auf die jeweils anderen anwendet, sondern auf das eigene Lager, also auf Gemeinden mit weitgehend evangelikalem Hintergrund. Dies wird anhand vieler Fallgeschichten belegt, die verschiedenen Aspekte werden anschaulich entfaltet. Hinzu kommt an vielen Stellen eine sehr klare theologische Stellungnahme, vor allem dort, wo es um den Anspruch der christlichen Gemeinschaft auf Folgsamkeit, den Anspruch von geistlichen Autoritäten auf Gehorsam

und die Unterminierung der Erkenntnis der Gnade durch eine falsch verstandene Heilungslehre geht, bei der durch die Hintertür das „Werk“ doch wieder heilsnotwendig wird. In einigen Punkten ist der Hintergrund in der gemeindlichen Situation in Amerika nicht zu übersehen, vor allem dann, wenn es um den geistlichen Missbrauch um des „Erfolgs“ der Gemeinde willen geht; eine Übertragung auf die hiesigen Verhältnisse wird jedoch für den Einzelnen zu leisten sein.

Insgesamt ist es ein sehr engagiertes Buch mit einer klaren Botschaft: es ruft auf zu einem deutlichen Schritt des Vertrauens in Jesus – auch in Hinblick auf die Führung innerhalb von Gemeinden. Dies bedeutet konsequenten Verzicht auf kontrollierende, bevormundende und manipulative Maßnahmen zu Gunsten der Wahrheit, des Vertrauens und des Mutes. Auf der anderen Seite kann die Lektüre dieses Buches Betroffenen helfen, Strukturen zu erkennen, die sie gefangen halten und die ihnen den Glauben verleiden. Es kann helfen, sich daraus zu befreien und wieder den Zugang zu Jesus selber zu finden.

Karl Plüddemann

4. Gottesdienst

Wolfgang Klippert. *Praxisbuch Gottesdienstleitung*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Kt., 191 S., DM 29,80

Der Gottesdienst ist wieder ins Gespräch gekommen. Überall im Lande entstehen sogenannte Gottesdienste für „Kirchendistanzierte“. Aber K. beschreibt nicht neue Gottesdienstformen oder einen bestimmten Zielgruppengottesdienst, sondern (wie er in der Einleitung hervorhebt) den „ganz normalen Gottesdienst“. Damit meint K. den gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst in Gestalt eines freikirchlichen Wortgottesdienstes (S. 7). Es ist hilfreich, wenn K. gleich in der Einleitung sagt, was er mit dieser Veröffentlichung nicht will: keine Theologie des Gottesdienstes, kein Muster für neue, kreative Gottesdienstformen, kein Wegweiser für einen evangelistischen Gottesdienst, keine Anleitung für Kasualgottesdienste. K. möchte in besonderer Weise dem „Laien“ Hilfen anbieten, die in den wöchentlichen Gottesdiensten der freikirchlichen Gemeinden Leitungsaufgaben wahrnehmen.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Grundlagen, Bausteine für den Gottesdienst und Rhetorik und Organisation.– Im 1. Teil „Grundlagen“ behandelt K. Wesen und Ziel des Gottesdienstes, Spontaneität und Planung, die Aufgabe des Gottesdienstleiters, die Programmplanung und die Kunst der Improvisation. – Im 2. Teil „Bausteine des Gottesdienstes“ geht es um das Ansingen, Begrüßung und Grüße, die Textlesung, Lieder und Musikbeiträge, das Gebet, die Kollekte, den thematischen Anriss, das Interview, Zeugnisse, Anspiele und Theaterstücke, die Ansagen, den Abschlusssegen und Kinder im Gottesdienst. – Im 3. Teil „Rhetorik und Organisation“ werden Themen wie Anrede, Stimme und Sprache; Gestik /

Mimik / Blickkontakt; Pult und Mikrofon; das Bühnenbild; Unarten und Tricks; das Konzept und der Umgang mit Gefühlen behandelt.

Die Auflistung der einzelnen Themen macht bereits deutlich, dass eine Fülle von Aspekten angesprochen werden, die für jeden, der einen Gottesdienst zu leiten hat oder an einer Gottesdienstgestaltung beteiligt ist, hilfreich sind. Das gilt nicht nur für die freikirchlichen Gottesdienste, sondern auch für Gottesdienste in den Gemeinschaftsverbänden und im kirchlichen Raum. Auch in den Landeskirchen bürgert es sich immer mehr ein, dass „Laien“ am Gottesdienst beteiligt werden. Wer erlebt hat, dass eine Begrüßung zu leise, Ansagen unverständlich, Gebete unpassend waren, der wird gerne zu einem Buch greifen, das ganz praktische Hilfen bietet. Auch Lektoren und Prädikanten können hier manches lernen, besonders vom 3. Teil: Rhetorik („Stimme und Sprache“, „Gestik, Mimik, Blickkontakt“).

Auch wenn K. nur den „ganz normalen Gottesdienst“ im Auge hat, bietet er doch auch Bausteine an, die mir nicht so ganz normal in jedem Gottesdienst vorzukommen scheinen, wie z. B. „Das Interview“, „Zeugnisse“, „Anspiele und Theaterstücke“. Diese Beiträge sind wohl doch noch mehr die Ausnahme als die Regel. Es wäre durchaus wünschenswert, wenn in den Gottesdiensten mehr und öfters „Zeugnisse“ vorkommen würden. Aber auch bei K. scheint dieser Teil nicht so ganz selbstverständlich zu sein, denn er sichert sich beim Leser ab, wenn er schreibt, „dass ein Zeugnis natürlich nicht der Heiligen Schrift gleichzusetzen sei“, was natürlich stimmt, aber das ist eine Predigt auch nicht. In diesem Teil hätte ich mir mehr didaktisch-methodische Hilfen gewünscht. Es wäre aber schon viel gewonnen, wenn die Ausführungen von K. für das „Zeugnis-Geben“ im Gottesdienst aufgegriffen und beachtet würden.

Die Ausführungen zu „Anspiele und Theaterstücke“ beschränken sich auf das Notwendigste, worauf K. selber verweist. Sie sind sicherlich nicht ausreichend für eine funktionierende Theatergruppe, aber wenn die Ausführungen, die K. bringt, beachtet werden, wäre bereits ein entscheidender Schritt in die richtige Richtung getan. Geboten wird das Minimum, das man über „Anspiele und Theaterstücke“ im Gottesdienst wissen sollte.

Alles im allem kann man sagen, dass die Ausführungen von K. solide, ausgewogen, praxisnah und nachvollziehbar sind. Hier liegt die Stärke des Buches. Das Buch sollte in allen Mitarbeiterbibliotheken stehen, es eignet sich als Geschenk für Mitarbeiter und kann als Grundlage für Mitarbeiterschulungen dienen. Es schadet aber auch nicht, wenn Hauptamtliche sich die Grundelemente einer Gottesdienstleitung wieder einmal vor Augen führen, denn auch sie sind nicht frei von Fehlern in der Gestaltung des Gottesdienstablaufs.

Wilhelm Fair

5. Gemeindebau

Michael Blömer. *Die Kirchengemeinde als Unternehmen: Die Marketing- und Managementprinzipien der US-amerikanischen Gemeindegrowthbewegung*. Hamburger Theologische Studien, 18. Münster: Lit, 1998. Kt., 248 S., DM 39,80

Nachdem der volkskirchliche Liberalismus der Gemeindegrowthbewegung mit ihrer evangelistischen Akzentsetzung und freikirchlich anmutenden Ekklesiologie schon immer distanziert gegenüber stand (vgl. H. W. Grosse, *Pastoraltheologie*, 82/1993, S. 278–297), hat in den letzten Jahren die Bekenntnisbewegung vor allem das Willow-Creek-Konzept bekämpft, weil dieses „die Präsentation des Evangeliums mit Marketing-Methoden“ betreibt (*Informationsbrief* Nr.187, 1998, S. 15). In dieser Situation ist es verdienstvoll, dass sich Michael Blömer in seiner Hamburger Dissertation einmal näher mit den Marketing- und Managementmethoden in der Gemeindegrowthbewegung auseinandersetzt. Nachdem in der Praktischen Theologie die Einbeziehung von Erkenntnissen der Pädagogik, der Kommunikationswissenschaften, der Psychologie und der Soziologie kaum prinzipiell abgelehnt wird, will er nun die Frage nach Recht und Grenze des Beitrags dieser betriebswirtschaftlichen Methoden näher diskutieren (S. 37).

In einem ersten Teil (S. 19–39) schildert er in Grundzügen die Entwicklung der Gemeindegrowthbewegung (GWB) als einer in der Dritten Welt entstandenen und in den USA entwickelten gemeindebezogenen Missionsstrategie innerhalb der evangelikalen Bewegung. Der zweite Teil des Buches (S. 40–88) ist den ekklesiologischen Voraussetzungen der GWB und der Entfaltung ekklesiologischer Beurteilungskriterien gewidmet. Zu Recht stellt er das (von mir in *JETH*-Rezensionen schon oft beklagte) Ekklesiologie-Defizit der Gemeindebauliteratur fest (S. 40) und fordert: „Welche Gemeinde zu bauen ist, muss zunächst vor allem biblisch-theologisch bestimmt werden. Erst danach kann gefragt werden, mit welchen Mitteln dies am besten geschehen kann“ (S. 58). Zwar bleibt seine Kritik der Ekklesiologie der GWB relativ flach; es ist aber bemerkenswert, dass er in seinem Bemühen um eine am Neuen Testament gebildete Ekklesiologie über die beiden in C. A. VII beschriebenen *notae ecclesiae* (Evangeliumsverkündigung und Sakrament) hinauskommt und als Kennzeichen der Kirche als geistlicher Gemeinschaft noch „Glaube“, „Gebet“, „ein von Liebe geprägtes Miteinander“, das „Priestertum aller Gläubigen“ und die „Bezeugung der Liebe Gottes in Wort und Tat“ nennt (S. 72ff.). Blömers Unterscheidung von Kirche als „geistlicher Gemeinschaft“ und als „menschlicher Gemeinschaft“ eröffnet unter letztgenanntem Aspekt aber auch die Möglichkeit, die irdischen Existenzbedingungen der Kirche als Organisation und Ort der Kommunikation ernst zu nehmen. Dies begründet er als prinzipiell legitim, wehrt aber zugleich illegitime Ausformungen dieses

Ernstnehmens ab: Es „darf in der Kirchengemeinde der Kunde mit seinen Bedürfnissen nicht zum König werden. Eine Anpassung des Evangeliums an die Bedürfnisse der Menschen, bei der das Evangelium verfälscht und mit seinem Anspruch zu kurz kommt, kann es nicht geben ... Für die Kirchengemeinde gilt dabei als selbstverständlich, dass Prinzipien und Methoden des Managements und des Marketings nur im Raum der Kirchengemeinde Anwendung finden können, wenn sie christlichen Werten nicht widersprechen und der Entwicklung der geistlichen Gemeinschaft dienen“ (S. 85.86).

In Teil 3 (S. 89–142) analysiert und bewertet Blömer dann zunächst verschiedene Marketingprinzipien hinsichtlich ihrer Einsetzbarkeit im Gemeindebau. Es geht dabei 1. um die Bestimmung von Auftrag und Angebot, 2. um Zielgruppenorientierung ganz allgemein, 3. um Legitimität und Illegitimität von Konzentration auf Zielgruppen (inkl. einer hervorragenden Auseinandersetzung mit McGavrans Homogenitätsprinzip), 4. um die Bedeutung von Bezugsgruppen für die Zielperson, 5. um die Konzentration auf offene Zielgruppen, und 6. um die empirische Erforschung von Zielgruppen. Der Leser wird dabei immer sowohl über die tatsächliche Verwendung der Prinzipien im abnehmerorientierten Marketing, als auch über deren Rezeption in der GWB kenntnisreich und theologisch nuanciert informiert. – In Teil 4 (S. 143–214) analysiert und bewertet Blömer daraufhin verschiedene Managementprinzipien hinsichtlich ihrer Einsetzbarkeit im Gemeindebau. Es geht dabei 1. um Organisationsanalysen, 2. um die Entwicklung eines Leitbilds für die Organisation, 3. um Modelle der Leitung, 4. um die Einschätzung und Einsetzung von Mitarbeitern, und 5. um geeignete Organisationsstrukturen. Wieder kommen jeweils der säkular-wirtschaftliche und der ekklesiale Bereich ins Blickfeld.

Der abschließende 5. Teil (S. 215–229) weist – nicht zu Unrecht – vielfältige Defizite der GWB nach. Zugleich macht Blömer aber auch deutlich, dass die Möglichkeit einer theologisch legitimen Verwendung selektiver Marketing- und Managementmethoden im Rahmen praktisch-theologischer Gemeindebautheorie nicht bestritten werden sollte, insofern die „irdische“ Seite kirchlicher Existenz als eben auch menschlicher Gemeinschaft nicht zu vernachlässigen ist. Kriterium bleibt aber immer, was der Kirche als geistlicher Gemeinschaft theologisch angemessen ist. – Jedem Teil des Buches ist eine Zusammenfassung der Inhalte in Thesenform vorangestellt. Am Ende findet sich ein umfängliches Literaturverzeichnis. Insgesamt ist dies ein nützliches Buch, das in der gerade entflammten Debatte um „Marketing- und Managementprinzipien“ im evangelistischen Gemeindebau versachlichend wirken kann.

Helge Stadelmann

Daniel Herm; Andreas Ebert. *Bewahren oder Verändern? Gemeinde im Spannungsfeld von Kultur und Tradition*. Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus, 2000. Kt., 108 S., DM 19,80

Daniel Herm, bis 1994 Leiter des Missionshaus Bibelschule Wiedenest, und Andreas Ebert, bis 1998 ebenda in der Jugendarbeit tätig, legen in diesem kleinen Buch zwei Tagungsvorträge in schriftlicher Form vor. Die beiden Aufsätze wollen bewusst keine umfassenden Erarbeitungen zum Thema sein. Vielmehr wollen sie praktische Hilfen für Gemeinden bieten, die vor der Frage stehen, ob vorhandene Strukturen und praktizierte Formen bewahrt oder verändert werden sollen. Herm und Ebert arbeiten hilfreiche Kriterien heraus, mit deren Hilfe eine Gemeinde im Einzelfall zwischen Bewahren und Verändern entscheiden kann. Im Zentrum des Interesses steht die Situation von Brüdergemeinden, was an den praktischen Beispielen immer wieder deutlich wird. Dem Leser wird es aber nicht schwer fallen, die Erläuterungen und praktischen Hinweise auf andere Richtungen christlicher Gemeinde zu übertragen.

Im ersten Beitrag „Bewahren oder Verändern“ (71 S.) gibt Daniel Herm eine verhältnismäßig gründliche Einführung in das Thema Kultur. Er beschreibt, was Kultur ist und in welchem Verhältnis sie zur christlichen Gemeinde steht. Im Anschluss an diese Ausführungen versucht er, folgende Fragen ansatzweise zu klären: Was muss christliche Gemeinde auf Grund der Schrift und entgegen der sich verändernden Kultur bewahren? Welche Veränderungen in der Kultur kann oder muss die Gemeinde annehmen? Welche dieser Veränderungen kann die Gemeinde sogar positiv gebrauchen? Herm zählt Bekehrung, Verkündigung, Lehre, Gemeinschaft, Abendmahl und Gebet zu den biblisch begründeten und gebotenen *Inhalten* des Gemeindelebens, macht aber deutlich, dass die *Formen* dieser Elemente in weiten Teilen nicht biblisch vorgegeben, sondern der Kultur anzupassen sind. Biblisch vorgegebene Inhalte dürften nicht kulturell angepasst, sondern müssten bewahrt werden, und die Veränderung äußerer Formen dürften nur vom Anliegen der geistlichen Erneuerung der Inhalte angetrieben sein. In diesem Prozess der Bewahrung und Veränderung müssten alle Generationen der Gemeinde zusammenarbeiten. Weder dürfe die jüngere Generation alles radikal verändern, noch dürfe die ältere Generation an vergangenen äußeren Formen festhalten, als seien sie biblisch geboten. Schließlich stellt Herm dar, wie Gemeinde auf verschiedene Äußerungen des Zeitgeistes mit Absonderung oder Anpassung biblisch begründet reagieren kann und wie Gemeindespaltungen aufgrund von äußeren Veränderungen verhindert werden können.

Im kürzeren zweiten Beitrag des Bandes mit dem Titel „Die Gültigkeit eigener Tradition“ (28 S.) geht Andreas Ebert auf die von Herm zuletzt angesprochene

Thematik der Verhinderung von Gemeindespaltungen ausführlicher ein. Nachdem Ebert den Begriff Tradition von religionsgeschichtlicher und biblischer Seite aus beleuchtet, sucht er nach Gründen für die Tatsache, dass Gemeindefraditionen häufig ein stabiles Eigenleben entwickeln. Seiner Meinung nach würden Veränderungen von Traditionen nur möglich, wenn die notwendigen Denkvoraussetzungen entwickelt und die eigene Tradition von der Heiligen Schrift unterschieden werden. Am Beispiel des Abendmahls zeigt Ebert anschaulich, was als biblisch geboten gelte, was uns die Bibel lediglich vorschlage und welche Einzelheiten frei gestaltet werden könnten. Wenn eigene Traditionen den Auftrag der Gemeinde verhindern oder biblische Vorgaben sogar außer Kraft setzen, seien Veränderungen von Traditionen nötig. Alte oder auch neue Tradition sei kein Wert an sich, sondern lediglich Werkzeug, anhand dessen der Inhalt zur Geltung kommen solle.

In ihrem kleinen Buch entwickeln Herm und Ebert viele gute Kriterien im Umgang mit gemeindlichen Formen und Traditionen. Sie halten klar am Inhalt der Heiligen Schrift fest und fordern den Leser dazu auf, diesen Inhalt persönlich und in der Gemeinde zu bewahren. Sie fordern aber genauso deutlich eine Hinwendung zum Menschen in der aktuellen Kultur, welche nur geschehen könne, wenn Gemeinde ihre Formen und Traditionen stetig verändere. Aufgrund der Kürze des Buchs können manche Themenbereiche von Herm und Ebert nur angeschnitten werden. Leider sind nur fünf Fußnoten mit Hinweisen auf weiterführende Literatur enthalten, und ein Literaturverzeichnis sucht der Leser vergeblich. Ein nützliches Buch für den Gemeindebau!

Gunnar Berchner

6. Spiritualität

Peter Zimmerling. *Die Charismatischen Bewegungen: Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*. Veröff. des Konfessionskundl. Instituts des Evang. Bundes, Bd. 42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Kt., 436 S., DM 68,-

P. Zimmerling legt mit diesem Buch seine Heidelberger Habilitationsschrift vor. Er versteht sie als eine „kritische Auseinandersetzung auf breiter Ebene“ und möchte „Möglichkeiten und Grenzen einer Integration charismatischer Impulse in die traditionelle Theologie und Frömmigkeit“ aufzeigen (Vorwort). Das Buch ist übersichtlich gegliedert und sorgfältig redigiert. Vf. widmet sich nach einem einleitenden Forschungsüberblick dem Thema in sechs Kapiteln: 1. „Standortbestimmung der charismatischen Bewegungen in der Gegenwart“; 2. „Die Geistestaufe“; 3. „Geistegaben“; 4. „Gemeinschaft im Geist: Zum charismatischen Gottesdienstverständnis“; 5. „Leben im Geist: Charismatische Spiritualität und Seelsorge“; 6. „Stellung zu Kirche und Welt“. Ein „Kritisches Resümee“ schließt das Buch ab.

Im Forschungsüberblick begründet Vf., warum er von „Bewegungen“ spricht, weist auf die von ihm berücksichtigte „oral history“ hin, konstatiert im „westlichen Christentum“ eine „Geistvergessenheit“ (S. 16) und stellt die einschlägigen Arbeiten von W. J. Hollenweger, K. Hutten, H.-D. Reimer, S. Großmann sowie wissenschaftlich-theologische Untersuchungen aus dem evangelischen und katholischen Bereich instruktiv vor. Nachzutragen wäre hier noch das materialreiche Buch *Die Charismatische Bewegung im Licht der Bibel* von R. Ebertshäuser (Bielefeld 1995). Das 1. Kapitel gibt einen knappen Überblick über die Entstehungsgeschichte der Pfingstkirchen, der charismatischen Bewegungen in den traditionellen Kirchen sowie der sogenannten „Dritten Welle“ bis zur Gegenwart. Der Mitgliederstand der klassischen Pfingstkirchen wird für 1995 mit 217 Millionen angegeben (S. 45). Die Attraktivität der charismatischen Frömmigkeit wird mit wertvollen Einsichten in das Wesen der Postmoderne verständlich gemacht (S. 55–75). Interessant sind die Hinweise auf die „Erfahrbarkeit Gottes in der Welt“ beim späten Karl Barth (S. 56). Vf. ordnet schließlich aufgrund der „Dimension der Glaubenserfahrung“ die moderne Charismatik in den „traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem älteren Pietismus und den ihm nachfolgenden amerikanischen Erweckungsbewegungen“ ein (S. 74). Hier wäre zu fragen, ob die klassischen Erweckungen mit dem Stichwort der „Glaubenserfahrung“ wirklich hinreichend beschrieben werden können. Es ist ein Unterschied, ob jemand Christus oder eine „Glaubenserfahrung“ sucht. – Die umstrittene Frage der „Geistestaufe“ wird im 2. Kapitel in einem knappen theologiegeschichtlichen Überblick und exegetischen Exkursen entfaltet. Vf. bemüht sich dabei, die pfingstlerischen und charismatischen Auffassungen im Licht der reformatorischen Theologie zu würdigen und zu korrigieren. In der Liste der Vertreter der „Geistestaufe“ als zweiter geistlicher Grunderfahrung fehlt der bis heute einflussreiche R. A. Torrey. Die exegetischen Ausführungen sind hilfreich, man vermisst aber eine Auslegung von Eph 5,18b–21. In seinen „Kriterien einer theologisch verantwortlichen Rede von der Geistestaufe“ (S. 112–117) hat Vf. z. T. Prinzipien der pfingstlerischen Theologie übernommen, z. B. wenn er die These aufstellt „Die Geistestaufe ist zu verstehen als Ausrüstung zum Dienst für Gott“ (S. 115). – Das 3. Kapitel über die „Geistesgaben“ beginnt mit exegetischen Vorüberlegungen, in denen die Charismen als „Folge der Christuszugehörigkeit“ bezeichnet werden (S. 118). Vf. erörtert dann das Verhältnis von natürlichen Fähigkeiten und charismatischen Begabungen und die Frage der Erweckung von Charismen. In der „Wiederentdeckung der charismatischen Dimension der Gemeinde“ sieht er „ein schweres Defizit der reformatorischen Kirchen offenbar“ werden (S. 128) und erkennt im Diakonissenamt des 19. Jahrhunderts einen ersten Schritt zur paulinischen Ämtervielfalt (S. 129). Breiten Raum widmet er der Darstellung der „spektakulären Charismen“ Glossolalie, Krankenheilung und Prophetie. Er wehrt einerseits die immer wieder zu Tage tretende Überhöhung dieses Charismen in den pfingstlerischen und

charismatischen Gruppen ab und schlägt andererseits ihre Neuintegration in die klassischen Konfessionskirchen vor. Insbesondere liegt ihm im Anschluß an 1. Kor 14 eine „Demokratisierung der Prophetie“ am Herzen (S. 173). Er wünscht sich unter Berufung auf Bonhoeffer u. a. eine Aktivierung des Wächteramtes der Kirche gegenüber der Öffentlichkeit (S. 182) und das „prophetische Wort zum Weg der Kirche“ (S. 184). Schließlich gibt er eine „trinitarisch konzipierte“ Charismenlehre zu bedenken (S. 186–190). Insgesamt wünschte man sich im Blick auf dieses Kapitel eine kritischere Reflexion der behandelten außergewöhnlichen Erscheinungen. Das Buch von W. Bühne, *Die Propheten kommen*, wurde anscheinend nicht verarbeitet. Das im angelsächsischen Bereich oft anzutreffende Verständnis der Glossolie als speziell für das Volk Israel gegebenes Gerichtszeichen wird leider nicht diskutiert. – Im 4. Kapitel gibt Vf. einen informativen Einblick in die charismatische Gottesdienstkultur. Er stellt die in diesen Gruppen verbreiteten Gemeinschaftsformen vor und behandelt dann ausführlich die Stärken und Schwächen der sog. Lobpreisgottesdienste, denen er bei aller Würdigung der Emotionalität und Spontaneität eine Verengung auf die „epikletische Orientierung“, also auf das spontane Wirken des Geistes vorhält (S. 206ff.). Er sieht die Gefahr von Gewissheitsverlusten des Glaubens, der Dimension der Klage und eines Zurücktretens des 1. Glaubensartikels. „Die Freude an Gott schlägt um in die Sucht, Gott genießen zu wollen“ (S. 227). – Das 5. Kapitel stellt die charismatische Spiritualität besonders im Blick auf die hier geübte Seelsorge dar. Larry Christenson, ein lutherischer Charismatiker aus den USA, kommt ausführlich zu Wort. Die problematische Aufnahme eines „Wohlstandsevangeliums“, des „positiven Denkens“ und der von dem Koreaner Cho propagierten „Visualisierung“ in pfingstlerischen und charismatischen Gruppen wird ebenso kenntnisreich referiert und kommentiert wie die Praxis der sogenannten „inneren Heilung“ und des sogenannten „Befreiungsdienstes“. Die Auswüchse des „Ruhens im Geist“ und „Lachens im Geist“ werden kritisch beleuchtet. „Der Heilige Geist bleibt trotz emotionaler oder leiblicher Manifestationen ein Artikel des Glaubens“ (S. 297). E. Thurneysens Seelsorgelehre wird empfehlend eingeblendet (S. 299ff.). – Das 6. Kapitel behandelt Gemeindeaufbaukonzepte der charismatischen Bewegungen, ihre Haltung zur Ökumene sowie die sogenannte „Geistliche Kampfführung“ und charismatische Gebetsbewegungen. Die Konzeptionen von J. Wimber und C. P. Wagner werden kritisch durchleuchtet, wobei die Frage entsteht, inwieweit Wimbbers „vollmächtige Evangelisation“ überhaupt als Gemeindeaufbaustrategie gemeint ist. Bei C. P. Wagner bemerkt Vf. die Gefahr einer „Wachstumsideologie“ (S. 321). In den eher kongregationalistischen Gemeindekonzeptionen der pfingstlerischen Gruppen sieht er die Einheit der christlichen Gemeinde gefährdet (S. 324ff.), aber gleichzeitig auch einen Ansporn, über „zusätzliche Sozialgestalten von Gemeinde“ nachzudenken (S. 333). Die „Geistliche Kampfführung“ lehnt er nach präziser Darstellung und einem interessanten kirchengeschichtlichen Exkurs vehement ab,

die „Jesus-Marsch-Bewegung“ mit ihrer öffentlichen Proklamation der Macht Jesu sieht er skeptisch. Eine kleine Anmerkung zur Auslegung der „Geistlichen Waffenrüstung“ in Eph 6: Auch das „Schwert“ ist hier eine Verteidigungswaffe (S. 383). – Die Zusammenfassung im kurzen 7. Kapitel ist eine willkommene Hilfe für solche Leser, die das Buch (noch) nicht vollständig lesen wollen.

Insgesamt gesehen ist Zimmerlings Buch ein unverzichtbarer Beitrag zur Erforschung der modernen Charismatik. Es ist gut lesbar geschrieben und auch in seinen kritischen Urteilen fair. Ob und wie Gemeinden und christliche Leiter künftig charismatische Praktiken stärker berücksichtigen wollen – hier können sie sich ihr Urteil bilden.

Joachim Cochlovius

7. Evangelistik

Walter Chantry. *Die Verkündigung des Evangeliums heute: Jesus im Gespräch mit dem reichen Jüngling*. Friedberg: Wartburg Verl.verein, 2000. Pb., 93 S., DM 14,90

Das vorliegende Buch ist eine „völlig überarbeitete“ (S. 4) Version der ersten deutschen Auflage aus dem Jahr 1978 (Bundes-Verlag, Witten). Das englische Original erschien erstmals 1970. Es bleibt unklar, wer die „völlige“ Überarbeitung vorgenommen hat – der Autor selbst oder der Verlag bzw. der Übersetzer? (Die meisten der 20 Fußnoten stammen von Übersetzer und Verleger, die Herkunft der restlichen Fußnoten bleibt unklar). Der Leser weiß also nicht genau, wessen Text er nun vor sich hat. – Die Grundthese des Buches lautet: Die gegenwärtige Theologie und Praxis evangelikaler Evangelisation sei durch „Gedankengut des 20. Jahrhunderts“ (S. 11) verfälscht und als „Mischung, die der Teufel bestens gebrauchen kann“ verantwortlich für die Vollmachtslosigkeit in Gemeinde und Mission. Anhand einer Betrachtung der Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling soll deutlich gemacht werden, dass die Evangelisation Jesu im „Kern der Sache“ „in krassem Gegensatz“ zur Evangelisation heute stehe (S. 14).

Zunächst wird festgestellt (Kap. 1), dass Jesus sein evangelistisches Gespräch mit einem Hinweis auf das Wesen Gottes beginnt: „Niemand ist gut als nur einer, Gott“. Von dort ausgehend wird postuliert, in der „evangelistischen Verkündigung von heute“ komme Gottes Wesen „häufig ... gar nicht vor“ (S. 23). Man konzentriere sich „im Kern der Botschaft auf den Menschen“. Es folgt das nächste Postulat: Evangelikale Evangelisation (im Zentrum der Kritik stehen die „Vier geistlichen Gesetze“, vgl. S. 25.26.30.42) beginne fälschlicherweise mit der Liebe Gottes. Richtig jedoch sei, mit der Heiligkeit und dem Zorn Gottes zu beginnen. Gott sei „in diesem Augenblick auf den Sünder zornig“ (S. 27). Der moderne Mensch werde durch die Botschaft von der Liebe Gottes nur in falscher Sicherheit

gewiegt.

Es fällt auf, dass in diesem Buch zum Teil wichtige Anliegen als pauschale Anklagen formuliert werden, die weder konkret nachgewiesen werden, noch so allgemein zutreffen. Wer ist mit „die evangelistische Verkündigung von heute“ gemeint? Kommt Gottes Wesen in der heutigen Evangelisation wirklich nicht mehr vor? Ist nicht auch die Liebe ein Wesenszug Gottes? Wie oft betont Jesus das Erbarmen Gottes für Sünder – und Gottes Zorn gegenüber den Pharisäern, die auf ihre eigene scheinbare Heiligkeit pochten? Gehören Gottes Heiligkeit und Liebe nicht untrennbar zusammen? Hier malt jemand bewusst „schwarz“, um dann die eigene Position – im Kleid „biblischer“ Erkenntnisse – als krassen „weißen“ Gegensatz darzustellen. Die Wirklichkeit – sowohl des biblischen Befundes, als auch der gegenwärtigen Evangelisation – sieht anders aus. Hätte man Jesu Evangelisation im Kontext der Evangelien insgesamt untersucht, wäre deutlich geworden, dass Jesus manchmal vom Anliegen des Menschen (Heilung von Kranken) ins theologische Zentrum gelangt und manchmal umgekehrt; dass er manchmal kürzer und prägnanter ist, als die viel kritisierten „Vier Geistlichen Gesetze“, und manchmal viel ausführlicher. Es wäre deutlich geworden, dass Jesus sehr vielfältig handelte. Aber immer ist eines klar: Gottes heiliges Wesen und sein Anliegen für die verlorenen Menschen bilden eine Einheit und das Zentrum des Auftrages Jesu. Diese Einheit wird im vorliegenden Buch immer wieder aufgesprengt, um zu polarisieren. Das ist leider weder biblisch wahrhaftig, noch hilfreich zur Erneuerung in Gemeinde und Mission.

Nach dem Muster des ersten Kapitels ist auch der Rest des Buches aufgebaut: Kern der Evangelisation Jesu sei im Weiteren das Gesetz Gottes, die Buße, der Glaube als uneingeschränkte Hingabe an Gott und die völlige Abhängigkeit des Evangelisten von Gottes Handeln. Es finden sich hier eine Reihe richtiger und wichtiger Einsichten. Chantry hat Recht, wenn er sagt: „Manchmal ist es auf richtiger, suchende Menschen traurig nach Hause zu schicken, damit sie ‘die Kosten’ überschlagen können“ (S. 71). Seiner Kritik an einem Status-quo-Konzept vom „fleischlichen Christen“ ist zuzustimmen (also: Erlösung und Nachfolge gehören untrennbar zusammen!). Mit Recht wird menschliche Manipulation in der Evangelisation aufgezeigt und kritisiert. Mit Chantry bin ich tief davon überzeugt, dass „unsere evangelistischen Aktionen ... fundamental vom Herrn abhängig sein [müssen]“ (S. 86). Doch nach fast jeder biblisch zutreffenden Aussage verfällt Chantry wieder ins Polarisieren, baut künstliche „Strohänner“ auf, um sie nachher abzuschießen: „Die Bedingungen für das ewige Leben bestehen eben nicht nur darin, dass man nach vorne kommt, die Sünden bekennt und um Vergebung bittet. Wenn ein Sünder sich nicht von seinen Sünden abkehrt und sich Jesus unterwirft, kann er nicht das ewige Leben haben“ (S. 71). Wer behauptet denn konkret, dass das Nach-vorne-Kommen normativ oder ausreichend sei? Hier wird eine *mögliche* äußere Handlung und die *notwendige* innere Haltung gegeneinander ausgespielt

– statt sie aufeinander zu beziehen. Auch im Bezug auf die Frage nach dem Handelnden in der Evangelisation folgt der wichtigen Betonung der Souveränität Gottes sofort die Schwarz-Weiß-Falle: Im modernen Evangelikalismus werde Gott „so behandelt, als wäre sein Geist nicht in der Welt ...“ (S. 82). Warum? Weil „schwungvolle Musik“ und „zeitgenössische Techniken“ (S. 91) eingesetzt würden. Wieder werden biblisch und evangelisationspraktisch zusammengehörige theologische und anthropologische Kategorien als Gegensatz dargestellt.

Fazit: Dies ist ein Büchlein, das auf Fehlentwicklungen aufmerksam machen möchte, dabei aber sowohl in der biblischen Theologie als auch in der Beobachtung der evangelistischen Arbeit heute die Wirklichkeit in großen Teilen oberflächlich und polarisierend verzeichnet und damit Fehlentwicklungen eigener Art fördert. Das ist schade und macht es schwer, die dazwischen liegenden berechtigten Anliegen des Autors zu hören.

Friedemann Walldorf

Evangelisation und Mission: Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999. Pb., 114 S., 9,80 DM

Die Arnoldshainer Konferenz ist ein 1967 gegründeter Zusammenschluss von sechzehn Kirchenleitungen aus den Gliedkirchen der EKD, die nicht der VELKD angehören (also vor allem den unierten und reformierten Landeskirchen). Ziel der Arnoldshainer Konferenz ist es, Übereinstimmung und Einheit im Rahmen der EKD zu fördern. Der vorliegende Text wurde vom Theologischen Ausschuss der Konferenz verfasst. Das Votum versteht sich zugleich als Beitrag zur 9. Synode der EKD, die sich im November 1999 in Leipzig dem Thema „Evangelisation und Mission“ widmete.

Erfreulich umfassend und gleichzeitig prägnant führt der Text in die wichtigsten Themengebiete ganzheitlicher (in Wort, Tat und Sein) und gemeindeorientierter Evangelisation und Mission im westlichen, v. a. deutschen, Kontext ein. Einer Beschreibung von Herausforderungen und Chancen der Erlebnisgesellschaft, folgen biblische Grundlinien zur Evangelisation. Treffend wird die Bibel selbst als „evangelistisches Buch“ bezeichnet (S. 20). Alttestamentlicher Ausdruck der Evangelisation ist die prophetische Verkündigung von Gericht und Gnade. (Leider folgen die Verfasser in ihrer Darlegung zum AT einer m. E. fraglichen Geschichtsinterpretation, die sich in der These zeigt, dass die Erlösungshoffnung für außerisraelitische Völker erst spät [nachexilisch] in der Geschichte Israels aufgekommen sei). Neutestamentlich wird die Evangelisationspredigt als „Wort auf der Grenze zum Glauben“ (S. 24) definiert; ein Wort, zu dem der Geist Gottes bewegt und be-

vollmächtig und dem die Nachfolger Jesu als „Zeugen und Interpreten des Heils“ dienen. Das christologische Zentrum der Evangelisationspredigt wird zunächst treffend skizziert, allerdings kommt der paulinische Beitrag entschieden zu kurz – die Rechtfertigung des Sünders durch den und vor dem heiligen Gott allein durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn: die gute Nachricht, für die Paulus alles andere als Schaden erachtete (Phil. 3). Schade! Anschließend wird eine kurze, aber treffende Geschichte der Mission und Evangelisation im westlichen Kontext geboten – von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Erfreulich, dass die Ende des 19. Jahrhunderts kirchlich so umstrittene „Evangelisation“ der Gemeinschaftsbewegung heute ein so positives Urteil bekommt: „Sie erreichte Bevölkerungsschichten, die zu bürgerlich-konventionellen Kirchgemeinden keinen Kontakt fanden“ (S. 34).

In der folgenden systematisch-theologischen Beleuchtung wichtiger evangelistischer loci (Begründung, Inhalt, Ziele, Methoden, Adressaten und Träger der Evangelisation) wird dem Leser eine knappe, aber informierte und differenzierte Auseinandersetzung mit neueren missionstheologischen Entwürfen geboten. Ausgangspunkt ist oft Karl Barth, von wo aus dann lutherische, römisch-katholische und evangelikale Positionen (Lausanner Bewegung, Anton Schulte etc.) konstruktiv einbezogen werden. Die ÖRK-Erklärung von 1982 „Mission und Evangelisation“ wird gewürdigt, aber auch einer deutlichen Kritik unterzogen: Armut und Ungerechtigkeit seien „das eigentlich leitende hermeneutische Prinzip“, was dazu führe, dass „dem Zeugnisauftrag ... die ihm gebührende, theologisch unbedingte Priorität nicht zugestanden wird“ (S. 43). Betont wird weiterhin die methodische Vielfalt der Evangelisation. Der klassische monologische Evangelisationsvortrag bildet nicht mehr das Monopol. Zentral wichtig ist das Gespräch, wo „auch die Ablehnung, der Zweifel oder der Halbgläubigkeit des ‚Adressaten‘ wirksam werden, ... bei dem auch der Glaube des Zeugen nicht einfach unberührt“ bleibt (S. 47). Blass bleibt die Skizze des vorchristlichen Menschen, der in „Selbstwidersprüchen“ verstrickt sei. Hier wirkt sich m. E. die biblisch unzureichende Vorarbeit im Bereich paulinischer Theologie aus. Das „Ja“ Gottes steht barthianisch so massiv im Vordergrund, dass die Realität der Sünde und die „Frage nach dem gnädigen Gott“ kaum zu hören ist (S. 39 und 50). Positiv ist andererseits das klare Konzept von der Notwendigkeit der persönlichen Bekehrung unter die Herrschaft Jesu als zentrales Ziel der Evangelisation. „Dieser Ansatz, der zunächst vor allem im pietistisch-evangelikalen Raum vertreten wurde, ist heute in seiner Berechtigung und Bedeutung in aller Breite anerkannt“ (S. 44). Das zu hören ist erfreulich, allerdings scheint sich diese Anerkennung in der Pfarrerausbildung und Kirchenpolitik noch nicht entsprechend auszuwirken.

Der Topos „Träger der Evangelisation“ bringt angesichts der alten Thematik „Evangelisation an der Kirche vorbei“ einen Knotenpunkt zutage. Hier wird unter der Hand das bis dahin so überzeugend dargestellte missionarische Wesen der Kir-

che zugunsten der „Institution Kirche“ fast preisgegeben. Zwar ist es völlig richtig, dass Evangelisation nicht an bestehenden geistlich lebendigen Gemeinden vorbei geschehen darf. Aber dann wird weiter argumentiert: auch in Gebieten („weiße Flecken“), wo kaum Menschen durch die örtlichen Parochialgemeinden erreicht würden, verbiete es sich, „Neu-Evangelisierung“ an diesen Gemeinden vorbei zu betreiben oder von „Neuland-Mission“ zu sprechen (S. 55). In einem weiteren Schritt wird dann sogar der Erfolg von (unkirchlicher) Evangelisation zum „Problem“, nämlich dem Problem „der kirchlichen Beheimatung der Bekehrten“. „Wenn dann nicht eine neue Kirche entstehen und der Prozeß der Ökumene umgekehrt werden soll, fällt jenes Problem (sic!) auf die Kirche zurück, ohne dass sie auf seine Bewältigung vorbereitet ist“ (S. 59). Das hier zu Tage tretende institutionsgebundene Verständnis von Mission, Evangelisation (und Ökumene) steht im Widerspruch zu den vorher überzeugend ausgearbeiteten Grundlinien zum missionarischen Wesen und Auftrag der Kirche (als der von Jesus Christus berufenen und in die Welt gesandten Gemeinde). Natürlich brauchen christliche Gemeinden als Sozialgestalt des Glaubens auch Institution, aber warum sollten sich nicht neue Institutionen bilden, wenn alte dem Auftrag Jesu Christi gleichgültig gegenüber stehen oder zur Unkenntlichkeit mit der Kultur des Status quo verschmolzen sind und ihre Sendung nicht mehr wahrnehmen wollen und können?

Anschließend werden unterschiedliche Modelle der gemeindeorientierten, ganzheitlichen Evangelisation vorgestellt: Von der Telefonaktion „neu anfangen“, der Thomas-Messe, der Ökumenischen Gemeindeerneuerung, dem Willow-Creek-Konzept, bis hin zu Glaubenskursen, Pro Christ und Haus-zu-Haus-Aktionen. Erfreulich ist, dass auch hier der Mut zur Kritik an biblisch-theologisch gesehen bedenklichen Sachverhalten gefunden wird. So wird im Bezug auf das missions-theologische Konzept der Ökumenischen Gemeindeerneuerung angemerkt, dass „die Frage nach der Einzigartigkeit Jesu Christi ungeklärt“ bleibe, „zumal ein Aufleuchten des Heilshandelns Gottes auch in anderen Religionen für möglich gehalten wird“. „Ihre Schwäche [liegt] in einer Unterbetonung von erwecklicher Verkündigung“ (S. 91).

Alles in allem ist der Text ein lesenswertes Votum, das – ernstgenommen – in der EKD manches bewegen könnte. Gleichzeitig bietet das Buch eine kleine, aber erstaunlich umfassende „Evangelistik“ für die Gegenwart, deren positive Aspekte – bei aller notwendigen Kritik (s. o.) – überwiegen.

Friedemann Walldorf

Wolfgang Kabus (Hrsg.). *Populärmusik, Jugendkultur und Kirche*. Friedensauer Schriftenreihe, hg. v. J. Gerhardt u. a., Reihe C: Musik – Kirche – Kultur, 2. Frankfurt/M: Lang, 2000. Pb., 206 S., DM 65,-

Das vorliegende Buch bietet einen guten Einblick in die seit einigen Jahren auf wissenschaftlicher Ebene geführte Diskussion zur Thematik von Populärkultur und Kirche. Der Sammelband enthält zehn Fachaufsätze, die zunächst als Vorträge auf Kongressen im Rahmen des Forschungsprojektes „Populärmusik, Jugend, Zukunft, Kirche“ des Instituts für Kirchenmusik der Theologischen Hochschule Friedensau gehalten wurden.

Der Herausgeber des Bandes, Professor für Kirchenmusik, Leiter des genannten Instituts und Prorektor der Hochschule, W. Kabus, macht im eröffnenden Aufsatz deutlich, dass Popmusik heute nicht mehr vorrangig ein „Vehikel“ des Generationskonfliktes, sondern ein vermarkteter und facettenreicher Fluchtmechanismus der Gegenwart sei, ein „Aus-Druck“ (im Sinne des Computers) unserer Zeit (S. 30). Auf diese Wirklichkeit müsse die Kirche offen zugehen, um in der Zukunft noch eine Rolle zu spielen.

Der evangelische Theologe G. Fermor bietet in seinem Beitrag im wesentlichen eine Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Dissertation (vgl. Rezension in *JETH* 14/2000, S. 324ff.). Seine Grundthese lautet, dass die religiös-ekstatische „Entgrenzung“ zum Wesen des popmusikalischen Erbes gehöre und in der säkularen Popmusik auch zur theologischen Ent-Grenzung geführt habe. Christliche Popmusik mit ihrer Bindung an biblische Theologie und Ethik stünde im Widerspruch zu ihren eigenen (ekstatischen) Ursprüngen, wodurch „die befreiende Sprengkraft der ekstatischen Musikreligiosität“ behindert würde (S. 50–51). Fermor plädiert für eine Ent-Grenzung im Bezug auf christliche Normen in der christlichen Popmusik und eine Ent-Grenzung im Bezug auf einen überzogenen Individualismus in der säkularen Musik.

Bernd Schwarze, evangelischer Pastor in Lübeck und (zusammen mit G. Fermor) Leiter des Arbeitskreises Populäre Kultur und Religion, beschreibt die religiöse Funktion der Popmusik als Lebensbegleitung, Kult und Erzählung und illustriert seine Aussagen am Beispiel der „Crash Test Dummies“, von „Sting“ und „Madonna“. Religionswissenschaftlicher Interpretationsrahmen ist für ihn die Aussage Friedrich Schleiermachers: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte“ (S. 67).

Der Beitrag von M. Baum, Redakteur des ERF, ist dem innerevangelikalen Umgang mit Popmusik (zwischen Konsum und Mission) gewidmet. Nüchtern räumt er mit einigen evangelikalischen Popmusik-Mythen auf und zeichnet Grundli-

nien zur Beziehung zwischen Popmusik und Mission im diesem Bereich. Evangelikale Popmusik sei zu einem durch den Wohlstand ermöglichten Kommerz- und Konsumgut der christlichen Subkultur geworden (diese Feststellung sei aber nicht an sich verwerflich). Das grundsätzlich darin vorhandene missionarische Potential sei dann nutzbar, wenn „wirklich junge Christen ihre Freunde ... einladen würden“ (S. 73). Darüber hinaus gibt es einige wenige ausgesprochene „Musikmissionare“, die mit dem Evangelium in wirklich säkulare Kontexte vordringen (z.B. White-Metal-Club Germany). Eine missionarische Schlüsselfunktion räumt Baum Christen ein, die in der Unterhaltungsbranche Fuß gefasst hätten, wenn sie „ihre christliche Identität nicht zuhause [lassen]“ (S. 75). Dieser Bereich sei der Kirche „so sehr entfremdet, wie kaum eine andere Berufsgruppe“ (S. 76). Das soteriologisch-missiologische Gegenüber von Gemeinde und Nichtchristen, das z. B. bei Fermor gerade in Frage steht, setzt Baum als gegeben voraus. Hier hätte man sich einen grundsätzlicheren Beitrag aus evangelikaler Sicht gewünscht.

W. Kabus zeigt in einem weiteren Essay musikgeschichtlich die Beziehung zwischen (tanzorientierter) Populärmusik und (vokal orientierter) Kirchenmusik auf. In Israel sei der Tanz als Teil des religiösen Lebens selbstverständlich gewesen. Die „rigorose Verwerfung dieser urmenschlichen Lebensäußerung“ habe erst mit der politischen und kulturellen Machtstellung der Kirche begonnen (S. 81). In der Person J. S. Bachs jedoch seien beide Linien wieder zusammengelaufen: bei ihm lernten auch die Choräle tanzen (S. 83). Seitdem jedoch sei wieder eine auseinanderlaufende Entwicklung eingetreten, die heute einen drastischen Höhepunkt erreicht habe. Aufgabe sei es, wieder Wege zueinander zu finden.

H. Rösing, Professor für system. Musikwissenschaft an der Uni Hamburg, geht in seinem Aufsatz auf die sogenannten „Rückwärtsbotschaften“ in der Rockmusik ein. Sie seien erstens nur selten und stellten zweitens nur für diejenigen eine Gefahr dar, die „daran glauben“ (genau wie auch an entsprechende „Vorwärtstexte“), d. h. sie verstehen und sich damit identifizieren. Die pseudowissenschaftliche „Rezeptionstheorie“, nach der solche Botschaften unbewusst entschlüsselt würden und im Unterbewusstsein wirkten, sei nach den Ergebnissen amerikanischer Forscher nicht zutreffend und „selbst mehr dem Okkultismus denn wissenschaftlicher Erkenntnis entsprungen“ (S. 111).

Der evangelische Pastor Udo Feist meint, dass die Voraussagen der „Theologie vom ‘Tode Gottes’“ (Sölle) nun gesellschaftlich wahr geworden seien. Er zitiert Coupland über die Generation X: „Ihr seid die erste Generation, die ohne Religion aufwuchs“ (S. 193). Auf diesem Hintergrund plädiert Feist – dargestellt am Beispiel der Techno-Szene – für eine Öffnung der Kirche für einen nach vorne gerichteten jugendkulturellen „Synkretismus“. Feist sieht im Techno einen ernstzunehmenden Bewältigungsversuch der modernen und oft unmenschlichen Wirklichkeit: „Es geht bei Techno um die Verwendung modernster Technik entgegen den mitgelieferten Gebrauchsanweisungen und um das subversive Verständnis von

Fortschritt als lustvoll erlebbarer Einnistung im Beat einer hochtechnisierten Welt und ihrer maschinellen Akustik" (S. 199). Die theologische Grundlage für diesen Synkretismus sieht Feist in der Säkularismustheologie von E. Troeltsch, F. Gogarten und in Sölles Theologie nach dem „Tode Gottes“, ebenso in einem „naturtheologisch gefärbten Kondeszendenzansatz“ bei J. G. Hamann.

Den längsten Beitrag des Buches bietet W. Ferchhoff, Pädagogik-Professor in Bielefeld, mit einem gut dokumentierten, fast 50seitigen Überblicksaufsatz zu den „Jugendkulturen in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts“.

Die Aufsätze, die fast alle mit Fußnoten und einer Bibliographie ausgestattet sind, decken ein breites thematisches Spektrum ab und führen gut in die Diskussion ein. Dort, wo es um theologische Positionen geht, kommen hauptsächlich diejenigen zu Wort, die für die Aufnahme einer synkretistischen säkularen Pop-Spiritualität in die Kirchen eintreten (Fermor, Feist, Schwarze). Grundsätzliche evangelikale Positionen fehlen leider (bei Baum geht es um eine inner-evangelikale Fragestellung). Der Herausgeber plädiert in seinen Beiträgen für das kulturelle Aufeinanderzugehen, bleibt aber (als Kirchenmusiker) theologisch recht blass. Dennoch stammt ein richtungsweisender Satz aus seiner Feder: „Wer der Kirchenmusik für die Zukunft Gutes wünschen möchte, der muss ihr vor allem wünschen, dass die christliche Kirche gesund bleibt in Theologie und Glauben. Nur so kann sie sich dem Vielheitsprogramm unserer Jahrzehnte stellen“ (S. 89).

Friedemann Walldorf

8. Mission

Klaus W. Müller; Thomas Schirrmacher (Hrsg.). *Ausbildung als missionarischer Auftrag: Referate der AfeM-Jahrestagung 1999*. Edition AfeM – mission reports, Bd. 7. Bonn: VKW, 2000. Pb., 237 S., DM 39,80

Der Band enthält die Hauptreferate der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM), abgehalten im Januar 1999 im Studienzentrums der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Missionen in Korntal. Es ist dem AfeM sehr zu danken, dass er die gründlichen Ausarbeitungen über den bei der Jahrestagung anwesenden Kreis der Fachleute hinaus allen anderen Missionsinteressierten zugänglich macht. Mit Ausnahme der Tagung von 1995 sind alle Jahrestagungen des AfeM seit 1993 veröffentlicht worden.

Das Tagungsthema reflektierte die sich rapide verändernde Situation in den Missionsgebieten. Die Anforderungen an den Missionar werden immer höher, sie verlagern sich u. a. auch auf den Lehrauftrag. Dieser wird immer ganzheitlich verstanden und hat deutlich andere pädagogische und didaktische Perspektiven, als das die meisten Missionare von ihrer eigenen Ausbildung her gewohnt sind. Selten sind im deutschsprachigen Raum so viele herausfordernde und hochaktuelle

Beiträge von Experten zur theologischen Ausbildung und zur Vorbereitung auf die Missionsarbeit zusammengekommen.

Der Band wird eröffnet mit einer grundsätzlichen biblischen Studie von Thomas Schirrmacher unter dem Thema „Ausbilden wie Jesus und Paulus“, in dem auf den engen Zusammenhang von Lehre und Leben bei Jesus und Paulus abgehoben wird: „Jesus und Paulus bildeten ... Jünger aus, indem sie 1) Wissensvermittlung, 2) Seelsorge am Einzelnen, 3) Seelsorge und Beratung in der Gruppe, 4) Anleitung zur Selbständigkeit und 5) die konkrete Zusammenarbeit ... miteinander verwoben“ (S. 26). In einundzwanzig Thesen werden praktische Konsequenzen für eine Reform der theologischen Ausbildung sichtbar: „Die Ausbildung sollte eine umfassende und ganzheitliche christliche Weltansicht vermitteln. Dies gilt ebenso für den Stil der Vermittlung wie für die Inhalte.“ Statt herkömmlicher strenger Fächertrennung im Curriculum komme es in Zukunft – sowohl für die Weltmission als auch für die heimische Evangelisation – darauf an, die Fächer im Bezug auf ihre missionarische Dimension zu unterrichten. – Lothar Käser stellt in seinem Beitrag die Ausbildungsthematik in einen kulturellen Bezugsrahmen, wie er von vielen Missionaren erlebt wird: Lehr- und Lernvorgänge in Stammeskulturen. Craig Ott entfaltet ein ganzheitliches Lehrkonzept unter dem Stichwort „Mentoring“. Klaus Müller, Vorsitzender des AfeM, entwirft ein umfassendes Bild von den Erfordernissen bei der „Ausbildung des Missionars zum Lehrer und Mentor“. Praxisberichte und Analysen aus der Missionsarbeit runden das Bild ab. Besonders beachtenswert ist der Beitrag des Missionars Hans Bär, der einen Bibelunterricht in konsequenter Aufnahme des heilsgeschichtlichen Denkens von Oscar Cullmann und Walter Freytag darstellt. Mit aufgenommen in den Band ist die Laudatio zur Verleihung des George-W.-Peters-Preises an Erich Scheurer (Dissertation zur theologischen Begründung der Mission im Alten Testament) durch Peter Beyerhaus.

Manchen Artikeln sind im Anhang oder in den Fußnoten zahlreiche Literaturhinweise beigelegt – eine Fundgrube zur Weiterarbeit. Der Rezensent hätte sich gewünscht, wenn die Autoren kurz in ihrem Lebens- und Forschungszusammenhang vorgestellt worden wären. Die Beiträge machen deutlich, dass die evangelikale Theologenausbildung tiefgreifende Veränderung nötig hat, um ihrer Aufgabe in der Zukunft gewachsen zu sein. Die Artikel des Bandes sind allerdings nicht nur für Missionstheologen und Missionspraktiker wichtig, sondern in vielfacher Hinsicht auch für die Erneuerung theologischer Ausbildung an theologischen Fakultäten, Theologischen Seminaren und Bibelschulen wegweisend.

Erhard Berneburg

Rainer Scheunemann. *Mission und Evangelisation aus der Sicht indonesischer protestantischer Theologen*. Edition Afem – mission academics, Bd. 8. Bonn: VKW, 1999. Pb., 664 S., DM 98,-

Die vorliegende Arbeit wurde im Januar 1995 von der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven (Belgien) als Dissertation angenommen. Es handelt sich um eine Darstellung und Bewertung missionstheologischer Ansätze ausgewählter Theologen der drei indonesischen Kirchenbünde PGI (Gemeinschaft der Kirchen in Indonesien; ökumenisch orientiert), PII (Indonesische Evangelikale Gemeinschaft) und DPI (Indonesischer Pfingst-Rat) zwischen 1950 und 1993. Der Autor hat dabei jeweils die theologischen Grundlagen, die Missions- und Evangelisationsstrategien für den indonesischen Kontext, das Verständnis des Verhältnisses von Evangelium und Kultur, des Verhältnisses des Evangeliums zu den Religionen und des Verhältnisses von Evangelium und gesellschaftlicher Verantwortung der verschiedenen Theologen untersucht. Wiederholungen lassen sich dabei kaum vermeiden.

Die Dissertation wählt bewusst den Weg, die betroffenen Theologen selbst ausführlich zu Wort kommen zu lassen, gerade auch, weil ihre Schriften fast ausschließlich in indonesischer Sprache vorliegen und damit für die allermeisten westlichen Theologen unzugänglich sind. Dieser Zugang ist umso wichtiger, als etwa zwei Drittel aller Christen in der südlichen Hemisphäre leben. Es ist wünschenswert, dass auf diese Weise die theologische Arbeit asiatischer Theologen die theologische Arbeit in Europa befruchtet und belebt. Die zahlenmäßig starke christliche Gemeinschaft in Indonesien (ca. 30 Millionen), eingebettet in eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft, bietet für diese missionswissenschaftliche Arbeit einen hervorragenden Kontext.

Die Dissertation ist eine immense Fleißarbeit. Immerhin wurde das Schrifttum von 23 Theologen gesichtet, dargestellt, bibliographisch aufgearbeitet (40 Seiten) und bewertet. Die Auswahl ist dabei unterschiedlich gut gelungen. Bei der PGI ist die Auswahl voll repräsentativ und am besten gelungen. Es wurden die zahlreichen Schriften der 14 einflussreichsten Theologen hervorragend dargestellt. Bei der PII wurden mit den acht beschriebenen Theologen immerhin die wesentlichen gewählt. Beim DPI hätte man sich neben Dr. H. L. Senduk weitere Theologen pfingstlicher Prägung gewünscht.

R. Scheunemann arbeitet die unterschiedlichen Positionen klar heraus. Die Beurteilung der verschiedenen Theologen mit ihren unterschiedlichen Überzeugungen ist wohlthuend im Ton und sachgemäß in der Substanz. Die ökumenisch ausgerichteten und evangelikalen Theologen unterscheiden sich besonders in der Soteriologie (Tendenz zum Heilsuniversalismus bei den einen, Betonung des *sola fide* bei den anderen) und im Reich-Gottes-Verständnis (Tendenz zur Koinzidenz

von Reich Gottes und Kosmos sowie von Heilsgeschichte und Weltgeschichte bei der Mehrheit der PGI Theologen). Scheunemann macht deutlich, dass ohne eine gemeinsame biblisch-theologische Klärung des soteriologischen Ansatzes, des Verständnisses vom Reich Gottes, der Ekklesiologie und der Eschatologie eine Annäherung zwischen den Bündnissen kaum möglich sein wird. Nach Scheunemann wird in Zukunft den Fragen nach dem Schriftverständnis und einer biblischen Hermeneutik eine Schlüsselrolle in der theologischen Auseinandersetzungen in Indonesien zukommen.

Rainer Scheunemann ist für diese missionstheologische Studie hervorragend geeignet. Er ist als Missionarskind in Indonesien aufgewachsen und hat dort auch an einer indonesischen Schule in Malang (Ostjava) sein Abitur gemacht. Nach deutschem Abitur, Theologiestudium und Promotion arbeitet er nun seit 1996 mit der Vereinigten Evangelischen Mission (VEM, Wuppertal) in Indonesien. Er unterrichtet als Dozent für Missionswissenschaft, Neues Testament und Geschichte der westlichen Philosophie an der Theologischen Hochschule der Evangelischen Kirche in Irian Jaya (STT – GKI Irja) in Abepura, Irian Jaya, Indonesien. Rainer Scheunemanns Vater, Detmar Scheunemann, hat 32 Jahre als theologischer Lehrer, Evangelist und Seelsorger in Indonesien gearbeitet (1957–1989).

Das Buch ist flüssig geschrieben und hoch interessant zu lesen. Die geringe Zahl von Druckfehlern in den deutschen, indonesischen, holländischen und englischen Texten sowie 1.696 Fußnoten auf 664 Seiten zeugt von großer Sorgfalt. Man kann dem Buch nur wünschen, dass möglichst viele Missionare und kirchliche Mitarbeiter in Indonesien diese missiologische Studie intensiv lesen. Eine Übersetzung ins Englische und / oder Indonesische wäre wünschenswert, um den theologischen Dialog in Indonesien zu befruchten.

Dietrich Kuhl

Rezensionen (JETH 2001) im Überblick

- Ådna, J., & Kvalbein, H. (Hrsg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*. WUNT I, Bd. 127. Tübingen 2000. Gb., IX + 313 S. (R) S. (Schnabel) S. 136
- Ådna, J., *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*. WUNT II, Bd. 119. Tübingen 2000. XVIII+502 S. 138
- Die Werke Philipp Jacob Speners: Studienausgabe*. Hg. v. Kurt Aland (†) und Beate Köster. Bd. I: *Die Grundschriften*, Teil 2. Gießen-Basel 2000. Geb., XVII, 553 S. (v. Padberg) S. 184
- Augustin, M., Kegler, J., *Bibelkunde des Alten Testaments: Ein Arbeitsbuch*. 2., völlig überarb. Aufl. Gütersloh 2000. Kt., 423 S. (Renz) S. 83
- Berg, H.K., *Altes Testament unterrichten: Neunundzwanzig Unterrichtsentwürfe*. Handbuch des biblischen Unterrichts, Bd. 3. München: Kösel; Stuttgart 1999. Kt., 392 S. (S. Schröder) S. 119
- Beyreuther, E., *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: Selbstzeugnisse und Bilddokumente; Eine Biografie*. Mit einer Einführung von Peter Zimmerling. Gießen; Basel 2000. Pb., XXIII, 148 S. (Baumann) S. 168
- Blömer, M., *Die Kirchengemeinde als Unternehmen: Die Marketing- und Managementprinzipien der US-amerikanischen Gemeindegrowthbewegung*. Hamburger Theologische Studien, 18. Münster: Lit, 1998. Kt., 248 S. (Stadelmann) S. 248
- Böckler, A., *Gott als Vater im Alten Testament: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*. Gütersloh 2000. Kt., XV+454 S. (Bluedorn) S. 107
- Boff, L., *Ethik für eine neue Welt*. Düsseldorf 2000. Geb., 128 S. (Zimmerling) S. 217
- Braun, J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas: Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*. OBO 164. Fribourg: Universitäts-Verlag; Göttingen 1999. Hb., XII+388 S. (Hilbrands) S. 114
- Brinkmann, F. T., *Praktische Homiletik: Ein Leitfaden zur Predigtvorbereitung*. Stuttgart etc. 2000. Kt., 192 S. (Stadelmann) S. 238
- Bromme, W., u. a. *Nicht nur fromme Wünsche: Philipp Jakob Spener neu entdeckt*. Frankfurt a. M 2000, ca. 200 S. (vom Orde) S. 169
- Burkhardt, H., *Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens*. TVG Orientierung. Gießen 2000. Pb., 96 S. (Ocker) S. 218

- Byrskog, S., *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. WUNT I, Bd. 123. Tübingen 2000. Gb., 386 S. (Baum) S. 121
- Chang, H.-K., *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung: Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19–22* BWM, Bd. 7. Wuppertal 2000, 398 S. (Baumert) S.123
- Chantry, W., *Die Verkündigung des Evangeliums heute: Jesus im Gespräch mit dem reichen Jüngling*. Friedberg 2000. Pb., 93 S. (Walldorf) S. 254
- Chapman, S. B., *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Forschungen zum Alten Testament, Bd. 27. Tübingen 2000. Geb., XVII+356 S. (Koorevaar) S.93
- Crabb, L. J., *Connecting - Das Heilungspotential der Gemeinschaft*. Basel; Gießen 2000. Kt., 269 S. (Plüddemann) S. 240
- Dahmen, U. u.a. (Hrsg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bible* Neukirchen-Vluyn 2000. Pb., 160 S. (Malessa) S. 116
- Eber, J., *Tertullian - „Gott ist gut und groß“: Tertullians Spiritualität in Lehre und Leben*. Bettingen: Winteler; Lahr 2000. Kt., 87 S. (v. Padberg) S. 162
- Eibach, U., *Menschenwürde an den Grenzen des Lebens: Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht*. Neukirchen-Vluyn 2000. Pb., 212 S. (J. H. Schmid) S. 221
- Eschmann, H., *Theologie der Seelsorge: Grundlagen - Konkretionen - Perspektiven*. Neukirchen-Vluyn 2000. Kt., 284 S. (Stadelmann) S. 242
- Evangelisation und Mission: Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz*. Neukirchen-Vluyn 1999. Pb., 114 S. (Walldorf) S. 256
- Faix, W., *Die christliche Familie heute: Ergebnisse einer Umfrage unter evangelikalen Familien über ihr Glaubens- und Familienleben und ihre Erziehungspraxis*. Edition Pro Mundis, Bd. 5. Bonn 2000. Kt., 126 S. (Rüther) S. 233
- Flückiger, M., *Geschenk und Bestechung: Korruption im afrikanischen Kontext*. Edition AfeM mission scripts, Bd. 16. Bonn 2000. Pb., 128 S. (Reifler) S. 223
- Franzen, A., *Kleine Kirchengeschichte*. Hg. v. R. Bäumer, durchgesehen und erweitert bis in die Gegenwart von R. Fröhlich. Freiburg u.a. 2000. Kt., 474 S. (v. Padberg) S. 158
- Frische, H., *Prophetische Bilder: Leitbilder der Gemeinde Jesu Christi*. Neukirchen-Vluyn 2000. Pb., 175 S. (Eber) S. 216

- Geschichte des Pietismus*, Bd. 3: *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Hg. v. U. Gäbler. Göttingen 2000. Geb., XIII, 607 S., 33 Abb. (Holthaus) S. 171
- Gehring, R. W., *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden - von Jesus bis Paulus*. BWM, Bd. 9. Gießen 2000. Kt., 582 S. (Schnabel) S. 141
- Giertz, B., *Der lebendige Gott*. Bielefeld 2000, Kt., 95 S. (Rüegg) S. 194
- Grethlein, C. - Meyer, M.-Blanck (Hrsg.), *Geschichte der Praktischen Theologie: Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. Leipzig 2000. Kt., 642 S. (Stadelmann) S. 231
- Hake, C., *Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths*. EHS, R. 23, Bd. 681. Frankfurt/Main 1999. Br., 296 S. (J.H. Schmid) S. 195
- Hauser, W., *Aloys Henhöfer (1789-1862): Erweckung und Erneuerung der Kirche*. Telos 71. Lahr 2000. Pb., 176 S. (Kotsch) S. 174
- Heim, M., *Einführung in die Kirchengeschichte*. C. H. Beck Studium. München 2000. Br., 234 S. (v. Padberg) S. 159
- Heinze, A., *Taufe und Gemeinde: Biblische Impulse für ein Verständnis der Taufe*. Wuppertal; Kassel 2000. Kt., 144 S. (Demandt) S. 124
- Hempelmann, H., *Wie wir denken können: Lernen von der Offenbarung des dreieinigen Gottes für Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie und Hermeneutik*. TVG STM, Bd. 3. Wuppertal 2000, 150 S. (Felber) S. 198
- Herm, D. - Ebert, A., *Bewahren oder Verändern? Gemeinde im Spannungsfeld von Kultur und Tradition*. Wuppertal; Zürich 2000. Kt., 108 S. (Berchner) S. 250
- Holthaus, S., *Operation Zukunft: Christsein im neuen Jahrtausend*. Basel; Gießen 2000. Kt., 251 S. (Bernick) S. 234
- Hossfeld, F.-L. - Zenger, E., *Psalmen 51-100*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg u.a. 2000, 727 S. (Weber) S. 91
- Ishida, T., *History and historical writing in ancient Israel: Studies in biblical historiography*. Studies in the history and culture of the ancient Near East, Bd. 16. Leiden 1999. Ln., 219 S. (Pracht) S. 111
- Johnson, D. - VanVonderen, J., *Geistlicher Mißbrauch: Die zerstörende Kraft der frommen Gewalt*. Asslar 1996 [3. Nachdr. 1999]. Pb., 276 S. (Plüdemann) S. 245
- Kabus, W. (Hrsg.), *Populärmusik, Jugendkultur und Kirche*. Friedensauer Schriftenreihe, hg. v. J. Gerhardt u. a., Reihe C: Musik - Kirche - Kultur, 2. Frankfurt/M 2000. Pb., 206 S. (Walldorf) S. 259

- Klement, H. H. (Hrsg.), *Theologische Wahrheit und die Postmoderne: Bericht von der 11. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 5.–8. September 1999*. TVG 439. Wuppertal 2000, Pb., 427 S. (Berneburg) S. 200
- Klement, H. H., *II Samuel 21-24: Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*. EHS, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 682. Frankfurt/M. 2000. Kt., 292 S. (Pracht) S. 90
- Klippert, W., *Praxisbuch Gottesdienstleitung*. Wuppertal 2000. Kt., 191 S. (Faix) S. 246
- Kreuzer, S. u. a. *Proseminar I: Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart, Berlin, Köln 1999. 208 S. (H. Schmid) S. 85
- Lalleman-de Winkel, H., *Jeremiah in Prophetic Tradition: An Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Leuven 2000. Kt., 277 S. (Klement) S. 97
- Liebelt, M., *Allgemeines Priestertum: Charisma und Struktur; Grundlagen für ein biblisch-theologisches Verständnis geistlicher Leitung*. TVG. Wuppertal 2000. Pb., 315 S. (J.H. Schmid) S. 202
- Mack, C. - Stricker, F. (Hrsg.), *Begabt und Beauftragt: Frausein nach biblischen Vorbildern*. Holzgerlingen 2000. Kt., 500 S. (Schmidt) S. 126
- Maier, G., *Der Prophet Hesekiel*. 2. Teil: Kapitel 25-48. Wuppertaler Studienbibel, Reihe: Altes Testament. Wuppertal 2000. Pb, 378 S. (Knieß) S. 102
- Mason, S., *Flavius Josephus und das Neue Testament*. Aus dem Amerikanischen von Manuel Vogel. UTB, Bd. 2130. Tübingen; Basel 2000. Kt., 354 S. (Lindner) S. 143
- Meißner, W., *Bücher Joel und Obadja*. Edition C Bibelkommentar, Altes Testament, Bd. 36. Hb., Holzgerlingen 2000. Geb., 347 S. (Klaassen) S. 104
- Metzner, R., *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium*. WUNT I, Bd. 122. Tübingen 2000. Gb., 406 S. (Baumert) S. 128
- Meyer, D. (Hrsg.), *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er der Meister, wir die Brüder: Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder*. Geistliche Klassiker, Bd. 5, Gießen - Basel 2000, XX, 356 S. (Baumann) S. 168
- Millard, A. R., *Pergament und Papyrus, Tafeln und Ton: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*. Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 9. Gießen; Basel 2000. Pb., 256 S. (Deines) S. 146
- Müller, G. L. (Hrsg.). *Der Empfänger des Weihesakraments: Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*. Würzburg 1999. 512 S. (Eber) S. 227

- Müller, K. W. - Schirmmacher, T. (Hrsg.), *Ausbildung als missionarischer Auftrag: Referate der AfeM-Jahrestagung 1999*. Edition AfeM - mission reports, Bd. 7. Bonn 2000, 237 S. (Berneburg) S. 261
- Nethöfel, W. - Paul Tiedemann, P., *Internet für Theologen: Eine praxisorientierte Einführung*. 2., überarb. und erw. Aufl. Darmstadt 2000. Kt., 178 S. (Roman) S. 86
- Nicol, M., *Grundwissen Praktische Theologie: Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart etc. 2000. Kt., 262 S. (Stadelmann) S. 237
- Packer, J.I., *Prädestination und Verantwortung: Gott und Mensch in der Verkündigung*. 2. Aufl. Wuppertal 2000. Kt., 88 S. (Zimmerling) S. 205
- Pieh, E., „*Fight like David - Run like Lincoln*“: *Die politischen Einwirkungen des protestantischen Fundamentalismus in den USA*. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 18. Münster 1999. Gb., 248 S. (Holthaus) S. 177
- Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)*. Hg. v. B. Plonger, dt. Ausgabe bearb. v. T. Bremer u.a. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. v. Jean-Marie Mayeur u.a.; dt. Ausgabe hg. v. Norbert Brox u.a. Bd. 10. Freiburg etc. 2000 (zuerst Paris 1997). Ln., XXIII, 880 S., 44 Farbabb., 56 Schwarzweißabb., 30 Karten (v. Padberg) S. 165
- Pöhler, R. J., *Continuity and Change in Christian Doctrine: A Study of the Problem of Doctrinal Development*. Friedensauer Schriftenreihe, A: Theologie, Bd. 2. Frankfurt/M. 1999. Br., 156 S. (Eber) S. 206
- Preuß, H. D., *Theologie des Alten Testaments*. 2 Bände. Stuttgart 1991; 1992. Pb., VIII+340; VIII+372 S. (Hilbrands) S. 117
- Railton, N. M., *No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*. Studies in Christian Mission, Bd. 24. Leiden u.a. 2000. Geb., XXII, 286 S. (Holthaus) S. 181
- Rainer, M. J. (Red.), „*Dominus Iesus*“: *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Wissenschaftliche Paperbacks, Bd. 9. Münster 2001. Br., 349 S. (Eber) S. 207
- Reinbold, W., *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*. FRLANT, Bd. 188. Göttingen 2000. Gb., 386 S. (v. Padberg) S. 150
- Renz, T., *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*. VT.S, Bd. 76. Leiden 1999. Ln., 298 S. (Klement) S. 99
- Scheunemann, R., *Mission und Evangelisation aus der Sicht indonesischer protestantischer Theologen*. Edition AfeM - mission academics, Bd. 8. Bonn 1999. Pb., 664 S. (Kuhl) S. 263

- Schmid, J. H., *Die Auferweckung Jesu aus dem Grab*. Basel 2000. Kt., 139 S. (Felber) S. 209
- Seebass, H., *Genesis III: Josephgeschichte (37,1-50,26)*. Neukirchen-Vluyn 2000. Kt., VIII+239 S. (Hilbrands) S. 88
- Sierszyn, A., *Zweitausend Jahre Kirchengeschichte*, Bd. 4: *Die Neuzeit*. Holzgerlingen 2000. Pb., 200 S. (Kotsch) S. 182
- Sitzmann, M. - Weber, C., *Übersichten zur Kirchengeschichte*. Göttingen 2001. DIN A 4, kt., 96 S. (v. Padberg) S. 160
- Smith, M. B. - Kern, I. (Hrsg.), *Ohne Unterschied? Frauen und Männer im Dienst für Gott*. Gießen 2000. Pb., 160 S. (Eber) S. 225
- Sommer, B. D., *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*. Stanford 1998. Geb., 355 S. (Wenzel) S. 96
- Spohn, E., *Mission und das kommende Ende: Karl Hartensteins Verständnis der Eschatologie und dessen Auswirkungen auf die Mission*. Lahr 2000. Pb., 192 S. (Reifer) S. 211
- Steiger, J. A. (Hrsg.), Johann Gerhard. *Meditationes Sacrae (1606/7)*. Doctrina et Pietas (DeP) I, 3. Lat.-dt., 2 Bände, 797 S. (Eber) S. 192
- Stott, J., *Die Botschaft der Apostelgeschichte: Ein exegetisch-homiletischer Kommentar*. Holzgerlingen 1998. Kt., 635 S. (Stenschke) S. 130
- Sträter, U. u.a. *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Bd. 26. Göttingen 2000 [2001 ausgeliefert]. Pb., 317 S. (v. Padberg) S. 179
- Stuber, C., „Eine fröhliche Zeit der Erweckung für viele“: *Quellenstudien zur Erweckungsbewegung in Bern 1818-1831*. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 59. Bern u.a. 2000. Br., 395 S. (vom Orde) S. 186
- Thisleton, A.C., *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids 2000. Gb., XXXIII + 1446 Seiten (Schnabel) S. 132
- Thompson, T.L., *The Bible in History: How Writers Create a Past*. London 2000. Kt., XX+412 S. (Möller) S. 113
- Vlaardingerbroek, J., *Zephaniah*. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven 1999. Geb., 222 S. (Wenzel) S. 106
- Welker, M., *Was geht vor beim Abendmahl?* Stuttgart 1999. Pb., 204 S. (Berger) S. 212
- Wendel, U., *Die erstrebenswerte Gabe: Prophetie in der Gemeinde heute: Neutestamentliche Erkundungen*. Horizonte des Glaubens. Neukirchen-Vluyn 2000. Kt., 154 S. (Stenschke) S. 134
- Wenham, D., *Paulus: Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?* Paderborn 1999. Gb., 408 S. (Häußer) S. 155

- Wenham, J., *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments*. Holzgerlingen 2000. 236 S. (Gäckle) S. 153
- Wilder-Smith, A. E. & B., *Es war ein reiches Leben: Die Lebensgeschichte von Beate und A. E. Wilder-Smith*. Holzgerlingen 2000. Pb., 440 S., Abb. (Felber) S. 214
- Zimmerling, P., *Die Charismatischen Bewegungen: Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*. Veröff. des Konfessionskundl. Instituts des Evang. Bundes, Bd. 42. Göttingen 2001. Kt., 436 S. (Cochlovius) S. 251

Anschriften

- Doz. Dr. Armin D. Baum, Talstr. 8, D-35625 Hüttenberg
 Dr. Thomas Baumann, Heiligenstr. 9, D-77933 Lahr
 Doz. Manfred Baumert M. A., Theol. Seminar Adelhofen, Kaltenbergstr. 23,
 D-75031 Eppingen
 Drs. Gunnar Berchner, Dickmannstr. 32, D-42287 Wuppertal
 Dd. phil. Klaus Rudolf Berger, Bentzlerstr. 8, D-32657 Lemgo
 Studienleiter Dr. Erhard Berneburg, Studienarbeit des Geistl. Rüstzentrums
 Krelingen, Krelingen 152, D-29664 Walsrode
 Studienleiter Pfr. Harm Bernick, Schwanallee 53, D-35037 Marburg
 Dr. Wolfgang Bluedorn, Paul-Langen-Str. 50, D-53229 Bonn
 Pfr. Dr. Joachim Cochlovius, Lerchenweg 3, D-29664 Walsrode
 Dr. Roland Deines, Steglen 72, D-71083 Herrenberg
 Doz. Dr. Johannes Demandt, Theol. Seminar Ewersbach, Jahnstr. 49, D-35716
 Dietzhöhlztal
 Doz. Dr. Jochen Eber, Theologisches Seminar St. Chrischona, Chrischonarain
 216, CH-4126 Bettingen BS
 Doz. Wilhelm Faix, Wartbergstr. 13, D-75031 Eppingen
 Doz. Pfr. z. A. Dr. Stefan Felber, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen BS
 Pfr. Volker Gäckle, Wilhelm-Keil-Str. 12, D-72072 Tübingen
 Dr. theol. habil. Roland Gebauer, Hermann-Löns-Str. 9, D-72764 Reutlingen
 Rektor Dr. Wilfrid Haubeck, Theol. Seminar Ewersbach, Jahnstr. 23, D-35716
 Dietzhöhlztal
 Doz. Detlef Häusser, An der Schäferbuche 20, D-35039 Marburg
 Lektor Drs. Walter Hilbrands, FTA, Schiftenberger Weg 111, D-35394 Gießen
 Doz. Dr. Stephan Holthaus, FTA, Schiftenberger Weg 111, D-35394 Gießen
 Doz. Doyle Klaassen, Bibelschule Brake, D-32657 Lemgo-Brake
 Prof. Dr. Herbert H. Klement, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel
 Doz. Bernhard Kniess, Bibelschule Bergstraße, Postfach 116, D-78121 Königfeld
 Prof. Dr. Hendrik J. Koorevaar, Bijbelinstitut België, St. Janbergsesteenweg 97,
 BE-3001 Heverlee/Leuven
 Doz. Michael Kotsch, Detmolder Str. 40, D-32805 Horn-Bad Meinberg
 Dr. Dietrich Kuhl, Wilhelmstr. 4, D-45219 Essen
 Doz. Rainer Kuschmierz, Bruchstr. 1B, D-51702 Bergneustadt
 Pfr. Dr. Helgo Lindner, Katzenbachtal 11, 35232 Dautphetal
 Drs. Michael Malessa, Universiteit Leiden, Onderzoekschool CNWS, Nonnensteeg
 1-3, Postbus 9515, BE-2300 RA Leiden
 Dr. Karl Möller, 5 Gladiator Close - Brockworth, GB-Gloucester GL3 4US

- Pfr. Markus Ocker, SMD-Schülerarbeit Württemberg, Kelterstr. 2, D-73235
Weilheim/Teck
- Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel
- Doz. Dr. Helmuth Pehlke, FTA, Schiffenberger Weg 111, D-35394 Gießen
- Dipl. Psych. Karl Plüddemann, Plockstr. 4, D-35390 Gießen
- Drs. Jens Pracht, Rheinfelser Str. 60, D-35398 Gießen
- Dozent Hans-Ulrich Reifler M. Th. Theologisches Seminar St. Chrischona, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen, BS
- Dr. Thomas Renz, 2 Farm Lane, Southgate, GB-London N14 4PP
- P. Daniel Rüegg, Zum Bischofstein 3, CH-4058 Basel BS
- Oliver Roman, Fuchshofstr. 34, D-71638 Ludwigsburg
- Doz. Matthias Rüter, Eickermannsberg 12, D-32657 Lemgo-Brake
- Studienleiter Pfr. Hartmut Schmid, Albrecht-Bengel-Haus, Ludwig-Krapf-Str.
5, D-72072 Tübingen
- Prof. Dr. Johannes Heinrich Schmid, Junkerstr. 16, CH-9500 Wil SG
- Direktor Doz. Dr. Norbert Schmidt, Theol. Seminar Tabor, Dürerstr. 22,
D-35039 Marburg
- Prof. Dr. Eckhard J. Schnabel, Trinity International University, 2065 Half Day
Road, Deerfield, IL 60015, USA
- Michael Schröder, Jahnstr. 54, D-35716 Dietzhöhlztal
- Sabine Schröder, FTA, Schiffenberger Weg 111, D-35394 Gießen
- Rektor Prof. Dr. Helge Stadelmann, FTA, Schiffenberger Weg 111, D-35394
Gießen
- Doz. Dr. Christoph Stenschke, Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper Straße
10, D-51702 Bergneustadt
- Dr. Klaus vom Orde, Gnadauer Theol. Seminar Falkenberg, Uchtenhagen 3,
D-16259 Falkenberg
- Doz. Dr. Friedemann Walldorf, FTA, Schiffenberger Weg 111, D-35394 Gießen
- Pfr. Dr. Beat Weber, Evang. Pfarramt, Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden BE
- P. Heiko Wenzel, Hermsheimer Str. 94, D-68163 Mannheim
- PD Dr. theol. habil. Peter Zimmerling, Am Büchsenackerhang 33, D-69118
Heidelberg

