



N12<517807318 021



ubTÜBINGEN



# Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

17. Jahrgang 2003

Herausgegeben im Auftrag des  
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (FET Deutschland)  
und der  
Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)  
von  
Rolf Hille, Helge Stadelmann, Bat Weber  
Und Jochen Eber (Redaktion)  
Roland Gebauer (Buchinformation)

*Arndt Daniel Baum*  
Wie begründen wir die Grenzen des neutestamentlichen Schriftkanons?  
Vier evangelikale Modelle im Vergleich . . . . . 63

*Stephan Hollhaus*  
„Ich bin der Herr, dein Arzt“: Krankenheilung in der deutschsprachigen  
Heiligungsbewegung . . . . . 119

*Reinhard Ott*  
Theologische Ausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis . . . . . 149

*Christine Schürmayer*  
Der Islam in der neueren Diskussion . . . . . 167

*Jochen Eber*  
Zur Verwendung von Logarithmen im kirchenhistorischen Kontext . . . . . 217

*Buchinformation*  
Altes Testament . . . . . 217

Neues Testament . . . . . 243

Patristik . . . . . 297

Systematische Theologie . . . . . 323

Praktische Theologie . . . . . 377



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



© 2003 R. Brockhaus Verlag  
Satz: Ulrich Harst, Markgröningen  
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26747-1  
Bestell-Nr. 226 747

ZA 7295 - 17

# INHALT

<b>Vorwort</b> . . . . .	5
<b>Aufsätze</b>	
<i>Herbert H. Klement</i> Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten . . . . .	7
<i>Beat Weber</i> Prophetische Predigt im Asaph-Psalm 81 . . . . .	35
<i>Andreas Hahn</i> Was meinen wir mit Kanon? Die alttestamentliche Kanonforschung im letzten Jahrhundert zwischen einem funktionalen und einem formalen Kanonbegriff . . . . .	45
<i>Armin Daniel Baum</i> Wie begründen wir die Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons? Vier evangelikale Modelle im Vergleich . . . . .	83
<i>Stephan Holthaus</i> „Ich bin der Herr, dein Arzt“: Krankenheilung in der deutschsprachigen Heiligungsbewegung . . . . .	119
<i>Bernhard Ott</i> Theologische Ausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis . . . . .	149
<i>Christine Schirrmacher</i> Der Islam in der neueren Diskussion . . . . .	197
<i>Jochen Eber</i> Zur Verwendung von Tonträgern im Kirchengeschichtsunterricht . . . . .	207
<b>Buchinformation</b>	
Altes Testament . . . . .	213
Neues Testament . . . . .	243
Systematische Theologie . . . . .	297
Historische Theologie . . . . .	325
Praktische Theologie . . . . .	374
Hinweise für Mitarbeitende . . . . .	407
Rezensionen (JETH 2003) im Überblick . . . . .	409
Anschriften der Autoren und Rezensenten . . . . .	414



## Einen Kanon

besitzt die Kirche in den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Doch nicht nur die Kirche hat sich mit der Kanonfrage ein Problem aufgeladen, das ihre Fachleute beschäftigt. Marcel Reich-Ranicki hat vor einigen Monaten die Literaturwissenschaft in helle Aufregung versetzt, als er mit „DER KANON: Die deutsche Literatur“ (Frankfurt a. M.: Insel, 2002) eine 9000 Seiten umfassende Sammlung bedeutender Romane herausgab, die jeder gelesen haben sollte. Bis heute ist die Diskussion nicht abgeflaut, ob es eine solche Entscheidung geben dürfe und wie denn der Umfang des Kanons zu bestimmen sei. — In der Theologie wird der Umfang des biblischen Kanons zwar seit fast 1900 Jahren diskutiert. Das Gespräch über *die* Bücher, die Theologiestudierende im Lauf ihres Studiums neben der Bibel lesen sollen und können, ist aber noch nicht richtig in Gang gekommen. Thomas C. Oden hat zwar die Bedeutung klassischer theologischer Literatur herausgestellt, doch sind wir von einem Theologiestudium im Horizont der bedeutendsten theologischen (und erbaulichen) Schriften noch weit entfernt. Warum nicht Thomas von Kempen statt Henri Nouwen, Augustinus statt Schlatter, Luther anstelle von Rosenius lesen? Weil sich die älteren Schriftsteller dem modernen Leser nicht so aufdrängen wie die des 19. und 20. Jahrhunderts, denen die Studierenden sowieso früher oder später begegnen. Nur ein Lesekanon, der über die Sonderpfündlein der eigenen kirchlichen Tradition hinausgeht, kann die Fähigkeit und den Willen heranbilden, über die eigenen Spezialthemen hinaus das Ganze zu sehen und darin zu unterscheiden, was wichtig und richtig ist. So wird das Denken des theologischen Nachwuchses in der Auseinandersetzung mit den großen Entwürfen und Themen der Theologie reifen. In diesem Sinne: *ad fontes!*

Den ersten Beitrag zum Jahrbuch liefert in diesem Jahr der theologische Referent des Afet, Herbert Klement. Er gibt einen Überblick über die Datierungsprobleme, die mit der Geschichte Israels verbunden sind. Der schweizerische Präsident der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT), Beat Weber, untersucht die prophetische Predigt im Asaph-Psalm 81. Andreas Hahn, Dozent am Theologischen Seminar Breslau und Armin Baum von der Freien Theologischen Akademie in Gießen beschäftigen sich aus je eigener Perspektive mit der Kanonfrage der beiden Testamente. Dekan Stephan Holthaus vom gleichen Institut stellt im Überblick die an Krankenheilung interessierten Kreise der Heiligungsbewegung vor und leistet damit einen Beitrag zu Vorgeschichte und Theologie der Pfingstbewegung. Bernhard Ott, Studienleiter des Theologischen Seminars Bienenberg bei Basel in der Schweiz, fasst in einem umfangreichen Aufsatz seine mehrjährigen Forschungen zu Theorie und Praxis des Theologiestudiums zusammen. Gerade dieser Beitrag sei den Lehrenden an

Theologischen Seminaren zur Lektüre empfohlen! Die Islamkennerin Dr. Christine Schirmacher rundet mit einer Sammelrezension zur neueren Islamliteratur das Jahrbuch ab. Eine Miscelle zu praktischen Fragen des Unterrichts in Kirchengeschichte hat der Verfasser dieses Beitrags am Schluss eingefügt. Die Buchbesprechungen geben einen Überblick über wichtige theologische Neuerscheinungen, überwiegend aus dem Jahr 2002. — Mitarbeiter künftiger Jahrgänge werden auf die Richtlinien am Ende dieses Jahrbuchs hingewiesen.

Englischsprachige Zusammenfassungen sind den Aufsätzen des vorliegenden Jahrbuchs angefügt. Sie wurden überwiegend von den Autoren angefertigt und wie im vergangenen Jahr von Dozent Dr. Christoph Stenschke, Wiedenest, und Professor Dr. Ian Howard Marshall, Aberdeen, durchgesehen. Für das Layout sorgte in bewährter Weise Herr Pfr. z. A. Ulrich Harst.

Das gegenwärtige evangelikale Gespräch um das Schriftverständnis wird durch ein Lutherzitat vielleicht nicht vorwärts gebracht, aber mancher Teilnehmer vielleicht zum Nachdenken. So heißt es in einer Tischrede, die man auf den Gemeindebau als Bau am Haus der Kirche beziehen kann: „Wie einer lieset in der Bibel, So stehet am Hause sein Gibel“ (WA TR 6, S. 366, Nr. 7066). Und für die Lateiner: „Sacrae scripturae comes indissolubilus Spiritus Sanctus“ (WA TR 5, S. 397, Nr. 5904).

*Jochen Eber*

Herbert H. Klement

## Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten

Schaut man in jüngste Veröffentlichungen zum Thema Geschichte Israels, so erstaunt ein dramatischer Vertrauensverlust in die Tragfähigkeit der zur Verfügung stehenden historischen Daten. Dass die Geschichten der Patriarchen als unhistorisch eingestuft werden, hat schon viele Jahrzehnte Tradition. Kontroversen um die Art Landnahme und die Datierung des Exodus haben die Debatten der 50er Jahre bestimmt. Veröffentlichungen in jüngster Zeit haben zu einer weiteren Erosion beigetragen. Die These, dass die biblischen Angaben zum Exodus, zur Eroberung des Landes Kanaan und zu den Anfängen des Königtums in Israel aus archäologischen Gründen im Wesentlichen als unzutreffend anzusehen seien und die tatsächliche Geschichte Israels neu geschrieben werden müsste, wird seit dem Erscheinen von *Keine Posaunen vor Jericho: die archäologische Wahrheit über die Bibel*<sup>1</sup> nicht mehr nur in Fachkreisen, sondern in der allgemein interessierten Öffentlichkeit aufgenommen. Exodus, Landnahme oder ein Großreich unter David und Salomo habe es in der in der Bibel beschriebenen Form nicht gegeben. Angesichts solcher Ansätze versteht sich jetzt der von Peter van der Veen und Uwe Zerbst herausgegebene Sammelband *Biblische Archäologie am Scheideweg*<sup>2</sup> als eine die Bibel bestätigende Alternative. Dies ist Anlass die gegenwärtig diskutierten Ansätze zu skizzieren und versuchsweise zu qualifizieren.

### 1. Alte Kontroversen

Die grundlegende Abkehr in der theologischen Forschung von dem kanonisch vermittelten Bild der Geschichte Israels wird meist mit dem Namen Julius Wellhausen verbunden. Sie bestand in dem Umbau der israelitischen Geschichte auf

- 1 Israel Finkelstein; Neil Asher Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho: die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München: Beck, 2002 [übers. aus dem Engl.: *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York: Free Press 2001]; popularisiert in der Weihnachtsausgabe 2002 des Magazins *Der Spiegel* unter dem Titel: „Die Erfindung Gottes: Archäologen auf den Spuren der Heiligen Schrift“.
- 2 Peter van der Veen; Uwe Zerbst, *Biblische Archäologie am Scheideweg: Für und Wider einer Neudatierung archäologischer Epochen im alttestamentlichen Palästina*, Holzgerlingen: Hänssler, 2002.

der Folie eines optimistischen Entwicklungsdenkens im Klima einer hegelianisch denkenden Epoche.<sup>3</sup> Anstelle der biblischen Epochen von Patriarchenzeit, Exodus und Sinai, Eroberung und Richter, Königszeit, Exil und Wiederaufbau rechnet Wellhausen mit einem vierstufigen Entwicklungsschema der Religion Israels von der Nomadenreligion über die Bauernreligion (Zentralisierung, JE) und die Prophetenreligion (Ritualisierung, D) zur Priesterreligion (Denaturierung, P). Diese Periodisierung hat die wissenschaftliche Diskussion der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts dominiert. Sie ist variiert, aber kaum revidiert worden und übt bis heute einen nachhaltigen prägenden Einfluss aus.

Nomadenreligion	J	Kindheit		um 1000
Bauernreligion	E	Jugend	Zentralisierung	um 800
Prophetenreligion	D	Reife	Ritualisierung	vorexilisch
Priesterreligion	P	Alter	Denaturierung	nachexilisch

#### Entwicklung der *Religion Israels* auf der Folie von J. Wellhausen

An der Weiterentwicklung haben vor allem Albrecht Alt und seine Schule gearbeitet. Ohne das Grundschema zu verlassen, hatte Martin Noth in Anlehnung an griechische Städtebünde von einer frühen Stämme-Amphyktionie gesprochen.<sup>4</sup> Vormalig separate Volksgruppen hätten sich miteinander zu Gesamtisrael verbunden. Der Bund drückte sich in einem gemeinsamen kultischen Zentrum aus (Zeltheiligtum). In dem gemeinsamen Kult seien die geschichtlichen Erfahrungen einzelner Gruppen und Stämme zu einer gemeinsamen Geschichte aller Stämme zusammengewachsen. Es sei anzunehmen, dass eine Teilgruppe wohl aus ägyptischer Sklaverei geflohen war. Diese sei zwar zahlenmäßig und historisch als eher unbedeutend einzuschätzen, ihre Erfahrung habe sich jedoch in der kollektiven Erinnerung der sakralen Amphyktionie in eine zentrale Position geschoben. Andere Teilgruppen wussten etwas von Kämpfen der Nomaden gegen kanaanäische Städte. Unter historischen Gesichtspunkten habe es weder einen Exodus des ganzen Volkes noch eine umfassende Eroberung Israels gegeben. Vielmehr seien vorwiegend nomadisch oder halbnomadisch lebende Gruppen

3 Trotz Lothar Perliß, *Vatke und Wellhausen: Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*, Berlin 1965; vgl. u. a. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 4. Aufl. 1988 [= 3. Aufl. 1982] zur dreistufigen Periodenordnung: „Wer in diesen auffallenden Punkten Rudimente der Geschichtsphilosophie Hegels nicht wiederzuerkennen vermag, übt offenbar einen anderen ‚Sehakt‘ aus“ (S. 264); und C. Houtman, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen: Kok Pharos, 1994, S. 89f.107–114: „... indem er die Religion Israels als einen Entwicklungsprozess darstellt, war Wellhausen ein Kind seiner Zeit.“ (S. 114).

4 Martin Noth, *Geschichte Israels*, Berlin: EVA, 2. Aufl. 1953.

allmählich sesshaft geworden. Die allmähliche Landnahme habe sich, von einzelnen Konflikten mit der Stadtbevölkerung abgesehen, über einen langen Zeitraum vorwiegend unkriegerisch vollzogen. Die biblische Darstellung sei nicht direkt als historisch anzunehmen, das beginne erst mit der Königszeit. Gerhard von Rad hatte 1944 die von E. Rost 1926 „rekonstruierte“ Erzählung von der Thronfolge Davids<sup>5</sup> als ältestes Stück der Geschichtsschreibung Israels angesehen.<sup>6</sup> Er meinte, im Gegensatz zu den Heldensagen des Richterbuches befände man sich mit den Familienstreitigkeiten und Bettgeschichten in Davids Palast auf historisch festem Grund.

Mit weit größerem Vertrauen in die biblischen Angaben hatte sich die amerikanische Forschung unter dem maßgeblichen Einfluss von William F. Albright<sup>7</sup> entwickelt. Bis zum Erweis des Gegenteils sollten die biblischen Angaben ernst genommen werden. Die seit Wellhausen in Deutschland fast dogmatisch postulierte Quellenscheidung des Pentateuch<sup>8</sup> wurde zurückhaltender betrachtet oder nicht mitvollzogen. Die wissenschaftliche Bestätigung wurde nicht in der historisch-kritischen Zuordnung von Textteilen zu einer der postulierten Quellen JEDP, sondern in der Archäologie gesucht. Ihr kam die bestätigende Schlüsselrolle in der wissenschaftlichen Beweisführung zu. Auch wenn dabei den biblischen Angaben zum Exodus und zur Eroberung, den Richter- und Königbüchern mit deutlich mehr Vertrauen begegnet wurde, war bei Konflikten die archäologische Evidenz deutlich vorgeordnet.<sup>9</sup>

Ein breiter Diskussionspunkt war die richtige chronologische Zuordnung der biblischen Ereignisse. Vor allem aufgrund der archäologisch schwer aufweisbaren Zerstörungsschichten der von Josua eroberten kanaanäischen Städte<sup>10</sup> und der Erwähnung der ägyptischen Städte Ramses und Pithom in Zusammenhang mit dem Exodus (Ex 1,11) wurde der Exodus in der Zeit Ramses II. vermutet. Diese „Spätdatierung“ der sog. Albright-Wright-Synthese wurde, da sie mit einer wirk-

5 Leonhard Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT, Bd. 42, Serie 3d, H. 6, Stuttgart: Kohlhammer, 1926.

6 Gerhard von Rad, „Die Anfänge der Geschichtsschreibung im alten Israel“, *Archiv für Kulturgeschichte* Bd. 32, Weimar 1944, S. 1–42, Nachdr.: ders., *Gesammelte Studien zum AT* (1958), München: Kaiser, 4. Aufl. 1971, 67–98; ders., *Theologie des AT*, München: Kaiser, 9. Aufl. 1987, S. 324ff (Nachdr. 4. Aufl. 1962).

7 William F. Albright, *The archaeology of Palestine and the Bible*, New York u. a.: Revell 1933; ders., *From stone age to Christianity*, Baltimore: Hopkins, 1940.

8 Vgl. Herbert H. Klement, „Textrecycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik“, *JETH* 9 (1995): S. 7–20.

9 Ein klassisches Beispiel ist die Diskussion um das Auftreten von Kamelen: in der Bibel sind sie bereits bei den Patriarchen erwähnt, für Albright wären sie archäologisch erst gegen Ende des 2. Jahrtausends belegt und somit in den Abrahamsgeschichten ein Anachronismus. Heute ist längst bekannt, dass er sich geirrt hat; vgl. u. a. Burchard Brentjes, „Camel Ancestry and Domestication in Egypt and the Sahara“, *Archaeology* 36/3 (1983): S. 21–27.

10 Vergleiche den Abschnitt 3.4.

lichen Eroberung rechnete, im Gegensatz zu den Annahmen der Alt-Noth-Variante der frühen Geschichte Israels von vielen konservativen Theologen übernommen.<sup>11</sup>

Der Haupteinwand dagegen liegt in den biblischen chronologischen Angaben selbst. Danach war die Zeit der Richter mit 300 Jahren angegeben (Ri 11,26) und – unabhängig davon – der Tempelbau unter Salomo in das Jahr 480 nach dem Exodus datiert (1Reg 6,1. 37–38). Bei Annahme der Richtigkeit der Chronologie Thieles<sup>12</sup> weisen diese Angaben auf einen Exodus um 1447 v. Chr. in der 18. Dynastie. Diese „Frühdatering“ entspricht auch am ehesten den biblischen Angaben in den narrativen Texten. Wie sie mit der zeitgenössischen ägyptischen und kanaanäischen Geschichte verknüpft werden kann, ist verschiedentlich diskutiert und demonstriert worden.<sup>13</sup>

## 2. Weiterentwicklungen und Radikalisierungen

Nach der Kontroverse zwischen den sog. Alt- und Albright-Schulen in den fünfziger Jahren hat zumindest in der kritischen Theologie in Europa und auch in weiten Teilen des englischen Sprachraums die Alt-Schule zunächst die Meinungsführerschaft übernommen.<sup>14</sup> Die beiden Forschungsrichtungen bestanden jedoch weiter nebeneinander. Zu den Grundpositionen, die je mit zahlreichen Varianten vertreten werden, ist es in der weiteren Diskussion zu erheblichen Abweichungen gekommen. Vor allem drei Gründe führten zu einer radikalen Infragestellung der bisherigen Ansätze: 1. die Aufnahme soziologischer Fragestellungen; 2. eine generelle Spätdatierung aller biblischen Quellen; 3. Veränderungen in der archäologischen Methodologie.

11 U. a. John Bright, *A History of Israel*, London: SCM, 1981; Roland K. Harrison, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

12 Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings (1951)*, Grand Rapids: Kregel, 4. Aufl. 1994.

13 Ausführlich und kenntnisreich dargestellt: James K. Hoffmeier, *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford: OUP, 1996; vgl. die eigenständige deutsche Dissertation: Hans Georg Asmussen, *Zur Datierung des Auszugs* [Diss. Theol. Kiel 1960; ders.: *Sonne stehe still...! (Jos 10,12): Frühe Geschichte Israels neu durchdacht*] Heide: Selbstverlag, 1980; Charles H. Dyer, „The Date of the Exodus Reexamined,“ *BibSac*, Vol. 140 (1983): S. 255–243; Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests*, Grand Rapids: Baker, 1987 [Dt. *Die Geschichte Israels: Ein Königreich von Priestern*, Holzgerlingen: Hänssler, 2001].

14 Vgl. u. a. Rolf Rendtorff, „Nach vierzig Jahren: Vier Jahrzehnte selbsterlebte alttestamentliche Wissenschaft – in Heidelberg und anderswo“, in: ders.: *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1991, S. 29–39.

### 2.1 Die Aufnahme soziologischer Fragestellungen

Mit der verstärkten Aufnahme soziologischer Fragestellungen in den sechziger und siebziger Jahren erschienen die Rekonstruktionen zur Entstehung Israels etwa von Martin Noth mit dem Bild einer „landhungrigen Nomadenbevölkerung voll Sehnsucht nach Befreiung von ihrem mühseligen beduinennähnlichen Wanderleben“ als hoffnungslos romantisch und falsch, bar aller soziologischen Begründung und ohne ausreichende historische Anhaltspunkte. Mit teilweise unverhohlener Ironie hat die Arbeit von Norman Gottwald *The Tribes of Jahwe* (1979) die Schwächen der Rekonstruktionen dieser Schule bloßgestellt.<sup>15</sup> Wie Noth geht er bei der Entstehung Israels weniger von einer Einwanderung von außen aus, sondern von Prozessen innerhalb der einheimischen Bevölkerung. Er beschreibt sie als Kampf der unterprivilegierten und landlosen Habiru gegen die kanaanäische landbesitzende Stadtbevölkerung. Ein mit dem Jahweglauben verbundenes egalitäres Ideal hat zur Solidarität in dem Kampf gegen die Herrschenden erheblich beigetragen.

Gottwald ist dabei einem soziologischen Ansatz verpflichtet, der auf Max Weber aufbaut und sich offen zu Karl Marx als einem wesentlichen Inspirator seines Denkens bekennt. Dass dieser Ansatz wiederum – bei verdienstvollen Beobachtungen und wertvollen Anregungen in vielen Einzelpunkten – kaum auf weite Akzeptanz gestoßen ist, liegt auch an den zu stark ideologisch-marxistisch ausgerichteten Konzepten des „Klassenkampfes“ und der „Revolution“ Israels. Zur Problematisierung der evolutiven Immigrationshypothese z. B. eines Martin Noth haben die soziologischen Fragestellungen allerdings so erheblich beigetragen, dass dessen Ansatz als Verstehensmodell heute kaum noch seriös vertretbar erscheint. Verbunden mit dem Schwinden der mit dessen Ansatz verbundenen Sicherheiten der literkritischen Quellenanalyse ist er heute weitgehend fallen gelassen worden.<sup>16</sup>

### 2.2 Generelle Spätdatierung biblischer Texte

Die Anwendung der Kriterien traditioneller Literarkritik hat zu vielfältiger Aufspaltung<sup>17</sup> und zu einer radikalen Spätdatierung nahezu aller biblischen Texte

15 Norman K. Gottwald, *The Tribes of Jahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*, London: SCM, 1980 [= New York: Orbis 1979].

16 Vgl. u. a. Robert B. Coote, *Early Israel: a new horizon*, Minneapolis: Fortress, 1990.

17 Bodo Seidel, „Entwicklungslinien der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert“, *ZAW* 106 (1994): S. 476–485: Die Interpretationen bei der Fortführung des literarkritischen Erbes „driften auseinander, und produzieren nicht nur weitere Differenzierungen in der Theorielage, sondern bringen Alternativkonzepte hervor, deren Einzelanschauungen Überschneidungen und Verflechtungen mit konkurrierenden Konzepten aufweisen“ (S. 480). Vgl. R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW, Bd. 147, Berlin: De Gruyter, 1976; ders.: „The Future of Pentateuchal Criticism“, *Henoch*

geführt. Nachdem sich die Evidenz eines Elohisten verflüchtigt hatte<sup>18</sup> wurde E mit J der Einfachheit halber oft unspezifisch zu J/E verschmolzen. Die Identität des Jahwisten<sup>19</sup> verschwamm gleichfalls. Sie wurde völlig unterschiedlich und gegensätzlich gefüllt bei Beibehaltung des etablierten Sigels J. Andere haben den Jahwisten als eigenständige Quelle ganz preisgegeben.<sup>20</sup> Die traditionelle literarkritische Analyse hat sich angesichts literarischer Fragestellungen insgesamt als problematisch herausgestellt.<sup>21</sup> Die Diskussion tendierte dabei in

- 
- VI (1984): S. 1–15; H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich: TVZ, 1976; Rainer Riesner, „Die Ursprünge der Geschichtsschreibung in Israel: Der Beitrag von Moshe David Cassuto (1883–1951) zur Pentateuchfrage“, *ThBeitr* 6 (1975): S. 106–114; John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven: YUP, 1975; ders.: *In Search for History: Historiography in the ancient World and the Origins of Biblical Historiography*, New Haven: Yale, 1983. Gerhard Maier, „Kritisches zur Pentateuchkritik“, *ThBeitr* 16 (1985): 286–289; Gordon J. Wenham, „Genesis: An Authorship Study and Current Pentateuchal Criticism“; R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, JSOT. S 53, Sheffield 1987; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW Bd. 189, Berlin, De Gruyter, 1990; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York: Doubleday, 1992. Vgl. Herbert H. Klement, „Rezension zu S. Boorer, *The Promise of the Land as Oath*“, *JETH* 8 (1994): S. 140–142.
- 18 Vgl. P. Volz; E. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* BZAW, Bd. 63, Berlin 1933; R. N. Whybray, „The Joseph Story and Pentateuchal Criticism“, *VT* 18 (1968): 522–528; G. W. Coats, *From Canaan to Egypt*, CBQ, MS 4, Washington: CBA, 1978; Claus Westermann, *Genesis 37–50*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982.
- 19 Für Werner H. Schmidt, „Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten“, *BZ NF* 25 (1981): S. 82–102, ist J der älteste Geschichtsschreiber einer Pt-Quelle, präzise zu datieren: Wegen der Ähnlichkeit des Frondienstes bei den Baumaßnahmen in Pithom und Ramses als Vorratsstädte in Ex 1,11 mit 1 Reg 9,19 „... blickt die jahwistische Darstellung auf die Glanzzeit Davids bereits zurück und entstand in der Bauperiode von Salomos Regierungstätigkeit“ (S. 96); für John Van Seters 1983, bestand zunächst das DtrG, das von einem einzigen Autor zusammenhängend in exilischer Zeit geschrieben wurde. Diesem wurde von einem anderen Schriftsteller, dem Jahwisten, Gn–Num als einheitliches Vorwort exilisch oder nachexilisch vorgeschaltet. Zu den ähnlichen Spätdatierungen von M. Rose und H. H. Schmid vermutet B. Seidel, „daß mit dieser Absicht eine gewisse Mutlosigkeit verbunden sein könnte, zu einer festen Definierung des Anfangs in der literarischen Genese bestimmter Pentateuchtexte zu gelangen – vielleicht aus imaginären Ängsten vor ‚Historismus‘ oder ‚Positivismus‘“ (S. 483).
- 20 H. H. Schmid 1976; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*, AthANT, Bd. 67, Zürich: TVZ, 1981; R. Rendtorff, 1976, 144: „Die Diskussion über die Fragen der Abgrenzung der Quellen wurde ... sehr bald zu einem höchst esoterischen Spiel“, und: „Die Annahme von ‚Quellen‘ im Sinne der Urkundenhypothese vermag heute keinen Beitrag mehr zum Verständnis des Werdens des Pentateuch zu leisten.“ (S. 148). Die Metamorphose des Jahwisten wandelte den Verfasser bzw. Theologen einer Ur-Schrift zum abschließenden Sammler bzw. Redaktor einer Tradition bis zu einer exilisch/nachexilischen Redaktions-schicht im Laufe der Texttransmission, die von anderen meist dtr-siglierten Redaktions-schichten derselben Zeit nicht mehr seriös zu unterschieden ist.

problematisch herausgestellt.<sup>21</sup> Die Diskussion tendierte dabei in Richtung einer allgemeinen Spätdatierung der Texte und Redaktionen. Nachdem J exilisch datiert wurde, eine deuteronomistische Bearbeitungsschicht in fast allen Büchern entdeckt wurde und P traditionell nachexilisch datiert war, scheinen alle geschichtlich relevanten Bücher erst in dieser Zeit ihre Gestalt bekommen zu haben.<sup>22</sup>

Unter diesen literarkritischen Voraussetzungen verschaffte sich seit den achtziger Jahren ein grundsätzlicher Geschichtsskeptizismus Gehör und bestimmte wesentlich die Diskussion. Er drückt sich aus etwa in den Arbeiten von Giovanni Garbini<sup>23</sup>, Philip R. Davies<sup>24</sup>, Thomas L. Thompson<sup>25</sup> oder Niels Peter Lemche<sup>26</sup> um nur einige zu nennen. Danach wird die Möglichkeit einer historischen Besinnung auf die Geschichte Israels häufig als recht schwierig bis geradezu aussichtslos bewertet. Dieser Skeptizismus ist begründet einerseits in einer gewissen Resignation angesichts der als unzureichend empfundenen vorherigen historisch-kritischen Versuche, andererseits mit der Vieldeutigkeit des archäologischen Befundes, und außerdem mit einer veränderten, radikalisierten Beurteilung der biblischen Texte. Danach handele es sich bei den Geschichtsbüchern der Bibel nicht um zutreffende Überlieferungen, sondern um eine ideologisch stark verformte Literatur. Sie sei lediglich in dem Sinne historisch, als sie das Bewusstsein der

21 Abgesehen von den Einsichten der literaturwissenschaftlichen Ansätze, die den in der theologischen Literarkritik immer noch wirksamen Stand der Literaturwissenschaft des vorigen Jahrhunderts außerordentlich kritisch werten. Vgl. u. a. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: IUP, 1985 zur alttestamentlichen Literarkritik, die er charakterisiert als „incredible abuse ... for over two hundred years of frenzied digging into the Bible's genesis, so senseless as to elicit either laughter or tears. Rarely has there been such a futile expense of spirit in a noble cause; rarely have such grandiose theories of origination been built and revised and pitted against one another on the evidential equivalent of the head of a pin; rarely have so many worked so long and so hard with so little to show for their trouble.“ David Gunn stellt in „New Directions in the Study of Biblical Narrative“, *JSOT* 39 (1987): S. 66 fest: „It is no exaggeration to say that the truly assured results of historical critical scholarship concerning authorship, date and provenance would fill but a pamphlet“.

22 Rolf Rendtorff, „Welche Folgerungen hat der Wandel der Pentateuchforschung für unsere Sicht der Geschichte Israels?“, in: *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Bericht der AfeT-Studienkonferenz 1995 in Bad Blankenburg, hrsg. von Gerhard Maier, Wuppertal: R. Brockhaus 1996, S. 43–60.

23 Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London: SCM, 1988 [übers. aus ital. *Storia e Ideologia nell' Israele Antico*, Brescia: Paideia 1986].

24 Philip R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*, *JSOT.S*, Bd. 148, Sheffield 1992.

25 Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*, Leiden: Brill, 1992.

26 Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, *VT.S*, Bd. 37, Leiden: Brill, 1985; ders.: *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, *JSOT* Sheffield 1988 [übers. aus dänisch *Het Gamle Israel*, 1987].

jüdischen Rückkehrergemeinde aus dem Exil spiegele und deren Selbstbild von ihrer Geschichte repräsentiere. Für N. P. Lemche zeigen die gelegentlichen Übereinstimmungen von biblischen und außerbiblischen historischen Angaben lediglich, dass „die alttestamentlichen Verfasser die Vorzeit Palästinas nicht besser kannten als z. B. in der romantischen Epoche des 19. Jahrhunderts Künstler wie Walter Scott das englische Mittelalter oder Richard Wagner die deutsche Vorzeit“ (1985, S. 87).<sup>27</sup> Hatten Alt und Noth für die vorkönigliche Zeit ähnlich plädiert, so verschiebt sich die von ihnen für die Patriarchen- bis Richterzeit angenommene Argumentationslogik jetzt auf die gesamte vorexilische Zeit.

Die damit angesprochene Fragestellung wird neuerdings auch als Kontroverse zwischen *Minimalisten* und *Maximalisten* diskutiert. Die Minimalisten stützen sich dabei einerseits auf die literarkritischen Unsicherheiten bei der Etablierung echter Texte. Gleichzeitig begründen sie ihren Skeptizismus mit der Archäologie. Es gebe für die Patriarchen, den Exodus und die Landnahme und auch für die frühe Königszeit keinerlei archäologische Zeugnisse. Man sei für historische Aussagen zurückverwiesen auf die Textzeugnisse, deren Glaubwürdigkeit generell zu hinterfragen sei. Es sei nach Davies seriös und wissenschaftlich kaum möglich, eine andere als die minimalistische Position einzunehmen. Die Alternative sei, ob man als Historiker arbeite oder als Anhänger eines Glaubens, der sich als Historiker ausgibt. Wissenschaftliche und kritische historische Forschung sei nach Davies zu einer minimalistischen Position verpflichtet.

Diese radikale Position ist natürlich nicht unwidersprochen geblieben. Die generelle Abwertung und Ausklammerung der biblischen Texte erweist sich als bizarr. In jedem Bereich der Forschung werden alle zur Verfügung stehenden Quellen berücksichtigt. Es hat sich auch die Einsicht herumgesprochen, dass es eine ideologie- (bzw. theologie-) und interessefreie Geschichtsschreibung nirgends gibt, weder in der Bibel noch in der Moderne. Deshalb entspricht diese Haltung der Minimalisten kaum wissenschaftlich-methodischem Standard, sondern ist seinerseits auf Ideologieverdacht zu hinterfragen. Außerdem hat sich herausgestellt, dass die biblischen Texte da, wo sie durch externe Daten tatsächlich überprüfbar waren, sich als erstaunlich tragfähig und verlässlich herausgestellt haben. Auch wenn die Debatte die aktuelle Diskussion stark bestimmt, so gebührt der minimalistischen Position keineswegs der Charme, den sie beansprucht.<sup>28</sup>

27 Vgl. Herbert H. Klement, „Gott und die Götter im Alten Testament“, *JETH* 11 (1997): S. 7–41.

28 Kritisch dazu u. a. Iain W. Provan, „In the Stable of the Dwarves: Testimony, Interpretation, Faith and the History of Israel“, in: *Windows into OT-History: Evidence, Argument and the Crises of Biblical History*, hrsg. von V. Philips Long, David W. Baker, Gordon J. Wenham, Grand Rapids: Eerdmans, 2002, S. 161–197; V. Philips Long, „How reliable are biblical reports? Repeating Lester Grabbe’s comparative experiment“, *VT* 52 (2002): S. 367–384. Detailliert zur Frage mündlicher und schriftlicher Überlieferung: Jens Bruun

### 2.3 Veränderungen in der archäologischen Forschung

Kann die umfassende Spätdatierung als endgültiges Scheitern der mit der Quellenscheidung eng verwobenen Geschichtskonstruktionen in der Tradition Wellhausens angesehen werden, so haben die Veränderungen in der archäologischen Forschung zu einer generellen Skepsis des von Albright-Wright vertretenen archäologischen Geschichtsbildes geführt. Zwei Entwicklungen haben dazu beigetragen: Die Debatte um das Selbstverständnis Biblischer Archäologie, die mit dem Namen William G. Dever verbunden ist, und die Debatte um das Davidisch-Salomonische Zeitalter, die mit dem Namen Israel Finkelstein verbunden ist.<sup>29</sup>

In einem Vortrag von 1972 hatte William Dever eine nachhaltige Diskussion zum Selbstverständnis biblischer Archäologie ausgelöst, indem er die seit W. F. Albright unkritisch gebräuchliche Bezeichnung der Disziplin als „Biblische Archäologie“ problematisierte.<sup>30</sup> So wie es keine Ilias-Archäologie gäbe, solle man auch bei der archäologischen Forschung in Israel nicht von einer biblischen, sondern eher von syro-palästinischer Archäologie sprechen. Seiner Meinung nach solle man eine wissenschaftliche Disziplin neutral und nicht nach religiösen Texten benennen. Wer von biblischer Archäologie spreche, rechne mit den Zeitepochen der Bibel, nicht mit denen, die in der archäologischen Forschung üblich und verifiziert sind. Außerdem sei die Landkarte der Bibel viel zu weit und unpräzise um den Inhalt der Disziplin zu beschreiben. Unter biblischer Archäologie sei unter Albright so etwas wie eine exegetische Hilfswissenschaft geworden, wenn darunter auch die Erforschung und Interpretationen ugaritischer Texte und der Fragmente aus Qumran gefasst würden. Die Idee, dass archäologische Forschung dazu diene, biblische Ereignisse und Texte zu verifizieren oder zu falsifizieren, sei dem Fach Archäologie nicht gemäß.

Dever hat keine generelle Namensänderung herbeiführen können, zu viele Institute und Publikationen hätten ihren Namen ändern müssen.<sup>31</sup> Jedoch werden seither beide Bezeichnungen mit unterschiedlicher Nuancierung nebeneinander gebraucht. *Biblische Archäologie* schließt die Relevanz archäologischer Forschung für die Interpretation biblischer Texte ein. Eine *syro-palästinische Archäologie* oder *Ancient Near Eastern Archaeology* kann relativ unabhängig von biblischen Vorgaben vorgehen. Hinter der Begriffsdiskussion steckten jedoch

---

Kofoed, *Text and History: The Old Testament Texts as Sources for the History of Ancient Israel*, Diss. Theol. Universität Aarhus, Dez. 2002.

29 Vgl. Ziony Zevit, „Three Debates about Biblical Archaeology“, *Bib* 83 (2002): S. 1–27; Zevit nennt als dritte die unter 2.2 skizzierte Minimalisten-Maximalisten-Debatte.

30 William G. Dever, *Archaeology and Biblical Studies: Retrospects and Prospects*, The Winslow Lectures at Seabury-Western Theological Seminary, 1972, Evanston: Seabury-Western, 1974 (46 S.).

31 1998 änderte die von der *American School of Oriental Research* herausgegebene Zeitschrift *Biblical Archeologist* ihren Namen in *Near Eastern Archaeology*.

auch inhaltliche Anfragen. Unter der neuen Bezeichnung sollten nicht die Themen der Bibel im Fokus der archäologischen Erforschung stehen, sondern u. a. die Analyse politisch-ökonomischer Verhältnisse und sozial-anthropologische Fragestellungen. Fragen der Ernährung, der klimatischen Verhältnisse, Bewässerungstechnik, Bevölkerungsdichte etc. werden als wichtiger angesehen als die Zuordnung zur biblischen Zeittafel. Die Archäologie gab ihre eigenen Antworten zur Charakterisierung der jeweiligen Epochen.

Eine andere Frage wurde von Israel Finkelstein aufgeworfen. Traditionell werden Datierungen in der archäologischen Forschung aufgrund einer akzeptierten Keramikchronologie vorgenommen. Zu absoluten Daten gelangt man, wenn es möglich ist, die zunächst relative Chronologie an einem Ausgrabungsort in einer Schicht historisch zu verankern. Die Basis dieser Chronologie wurde am Ende des 19. Jahrhunderts gelegt.<sup>32</sup> Grundlegend waren die Arbeiten von W. M. Flinders Petrie in der Stadt Lachisch. Mit Hilfe des Keramikvergleichs und der stratigraphischen Bestimmung dieses Tells konnte die Zerstörungsschicht durch die Assyrer bestimmt werden. Darauf aufbauend war es möglich, weitere Schichten mit ihrer jeweils charakteristischen Keramik zunächst relativ, anhand von anderen historischen Ereignissen dann auch präziser zu datieren. Das Verfahren wurde verfeinert, und ist bis heute gültig. Eine Überprüfung der Daten durch Radiokarbonatierungen hat bisher nicht zu eindeutigen und allseits befriedigenden Ergebnissen geführt. Deshalb gelten Keramikdatierungen nach wie als einer der wichtigsten Schlüssel zu chronologischen Aussagen.

Eine Neubewertung der Keramikdatierung führt deshalb zu einer veränderten chronologischen Ansetzung archäologischer Schichten. Ist die Chronologie der Ereignisse, wie das in der Bibel der Fall ist, davon unabhängig, dann verschiebt sich jedoch der archäologisch aufgehellte Hintergrund. Dies ist das Thema von Israel Finkelstein. Mit komplexen Argumenten plädiert er für eine Neudatierung der traditionell der frühen Königszeit zugerechneten Schichten in Meggido. Die bisher Salomo zugeschriebenen Bauten stammen nach seiner Keramikdatierung von Königen, die erst 50 Jahre nach dessen Tod lebten. Da bei den betreffenden Bauten bisher keine einzige Inschrift Davids, Salomos oder sonst eines Herrschers gefunden wurde, folgert er, dass es in der Zeit Davids und Salomos keine Großbauten und kein Großreich Davids gegeben habe. David und Salomo seien eher kleinere Lokalgrößen gewesen. Die Vorstellungen von einer davidisch-salomonischen Glanzzeit stammten ausschließlich aus den biblischen Texten, archäologisch habe es sie nicht gegeben.<sup>33</sup> Das archäologische Zeugnis für sie sei

32 Grundlegend sind nach wie vor der von W. M. F. Petrie entwickelte Keramikvergleich und die darauf aufbauende stratigraphische Archäologie, zuerst publiziert bei Ausgrabungen in Lachisch: W. M. Flinders Petrie, *Tell el-Hesi*, London 1891.

33 Israel Finkelstein, „The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan“, *TA* 22 (1995): S. 218–225. 229–233; ders.: „The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View“, *Levant* 28 (1996): S. 177–187; ders.: „The Stratigraphy and Chronology of Meggido and Beth Shan in the 12th–11th Centuries B. C. E.“, *TA* 23 (1996): S. 170–184; ders.:

leer. Wo man ein Großreich erwarte, sei archäologisch nichts dergleichen nachzuweisen.

Auch wenn Finkelstein methodisch anders vorgeht als die Minimalisten, so werden seine Ergebnisse von diesen gerne rezipiert und popularisiert. Dass seine Umdatierung archäologischer Schichten und seine keramische Neudatierung alles andere als zwingend sind, ist in Fachkreisen bekannt.<sup>34</sup>

### 3. Konservative alternative Konzepte

Menschen, denen die biblischen Geschichten Zeugnis vom Handeln Gottes sind, sind in der Regel nicht geneigt, sie für weitgehende Fiktion zu halten. Der Gott der Bibel ist nicht darstellbar durch ein Bildnis, wohl aber durch die im Laufe der Geschichte gemachten Erfahrungen mit ihm. Bei der Frage nach der Historie dieser Erfahrungen geht es deshalb mitlaufend auch um die Identität des mit diesen Zeugnissen verbundenen Gottes. Als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ identifiziert er sich selbst mit den mit diesen Personen verbundenen Erfahrungen von Führung und Verheißung (Ex 3,6). Als „Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Knechtshaus, aus Ägypten geführt habe“ (Ex 20,2) lässt sich der Gott Israel erkennen an seinem Befreiungshandeln beim Auszug aus Ägypten und in der Gabe des den Vätern verheißenen Landes. Zwar übersteigt die heilsgeschichtliche Wahrnehmung die historische Dimension, sie ist aber nicht ohne Verankerung in der Historie denkbar. Ist eine Unterscheidung von theologischer und historischer Wahrheit auch möglich, so doch nicht ihr Widerspruch. Für die alte jüdische und die neutestamentliche Exegese des Alten Testaments bezeichnete Gerhard Maier es als charakteristisch, dass sie keine Diastase von Wahrheit und Wirklichkeit kennen.<sup>35</sup> Die Suche nach der historischen Wahrheit ist deshalb theologisch geboten. Sie betrifft nicht zufällig einen wichtigen Teil der exegetischen Arbeit. Drei Versuche, mit den genannten Fragestellungen umzugehen, sollen skizziert werden: a) die Revision der Datierung der Keramikchronologie; b) die grundsätzliche Revision der Chronologie; c) die Überprüfung und Neubewertung bisheriger archäologischer Forschung.

---

„Bible Archaeology or Archaeology of Palestine in the Iron Age? A Rejoinder“, *Levant* 30 (1998): S. 167–173.

34 Vgl. u. a. die lebhaft diskutierte Diskussion um die Tel-Dan-Inschriften oder: Anson F. Rainey, „Stones for Bread: Archaeology versus History“, *NEA* 64 (2002): S. 140–149; Amihai Mazar; J. Camp, „Will Tel Rehov save the United Monarchy?“, *BAR* 26/2 (2000): 48–50; Hendrik J. Bruins; Johannes van der Plicht; Amihai Mazar, „C14 Dates from Tel Rehov: Iron-Age Chronology, Pharaohs, and Hebrew Kings“, *Science* 300 (11.04.2003) S. 315–318; Darin ist die Rede von einem „Sargnagel“, den die Ergebnisse der Tell Rehov-Ausgrabungen Finkelsteins Hypothesen verpassen.

35 Gerhard Maier, „Wahrheit und Wirklichkeit im Geschichtsverständnis des Alten Testaments“, in: *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von : ders., TVG, Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen 1996, S. 9–23.

### 3.1 Innerbiblische Chronologie und historischer Hintergrund

Als Rückgrat jeder Geschichtsschreibung gilt die Chronologie.<sup>36</sup> Auch wenn ihre Erarbeitung oft recht trocken und unspektakulär scheint, so ist sie unverzichtbar und weichenstellend. Für die Geschichte Israels gehören die chronologischen Fragen zu den nicht einfachen und seit langem viel diskutierten. Innerbiblisch wird der Exodus 480 Jahre vor dem salomonischen Tempelbau angenommen (1Reg 6,1). Dies stimmt überein mit der davon unabhängigen Notiz, die 300 Jahren für die Richterzeit nennt (Ri 11,26). Der Auszug aus Ägypten wird in Ex 12,40 nach 430 Jahren Aufenthalt in Ägypten (MT-Text) angegeben. Durch statistische Angaben innerhalb der Patriarchengeschichten lässt sich der Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan auf 215 Jahre berechnen.

Ereignis	Genesis	Jahr	Jahr
Abraham Geburt	12,4	0	
Abraham nach Kanaan	12,4	75	0
Ismaels Geburt	16,3	86	11
Isaaks Geburt	21,5	100	25
Isaaks Opferung	22	115	40
Isaaks Heirat (mit 40 J.)	25,20	140	65
Abrahams Tod	25,7	175	100
= Isaaks Alter 75	21,5		
= Jakobs Alter 15	25,26		
Isaaks Tod	35,28	280	205
Jakob nach Ägypten = Inodus	47,9	290	215

Die durch diese Angaben ermöglichte innerbiblische Chronologie ist in sich selbsttragend und lückenlos. Eine Verknüpfung dieser relativen mit der absoluten Chronologie erscheint möglich. Da die salomonische Zeit mit den Angaben in den Königsbüchern nach der auf der Grundlage des MT vorgenommenen Rekonstruktion der israelitischen Königschronologie von Edwin R. Thiele<sup>37</sup> datiert werden kann, erreicht man innerbiblisch ein in sich stabiles chronologisches Gerüst:

36 Jürgen von Beckerath, *Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr.* Mainz: Philipp von Zabern, 1997, S. IX: Vorwort, erster Satz: „Die Chronologie ist bekanntlich das Rückgrat der Geschichte“.

37 Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings (1951)*, Grand Rapids: Kregel, 4. Aufl. 1994.

967 v. C.	Beginn des Tempelbaus
1407	Jerichos Eroberung
1447	Exodus
1877	Inodus
2092	Abraham kommt nach Kanaan

Dieser chronologische Rahmen wird von vielen konservativen Forschern angenommen.<sup>38</sup> Es entstehen jedoch an einigen Punkten Fragen, deren Interpretation zu verschiedenen Abweichungen und Variationen führen kann. So nennt (1) Gen 15,16 eine Zeit „bis zur vierten Generation“ (דור) für die Unterdrückung der Nachkommen Abrahams. Dies könnte als Alternative zu den 430 Jahren Israels in Ägypten (Ex 12,40) interpretiert werden. (2) In Gal 3,16-17 werden 430 Jahre für die Zeit der Patriarchen in Kanaan und den Aufenthalt Israels in Ägypten angenommen – eine Periode wie sie LXX auch in Ex 12,40 erwähnt. Rechnet man die 215 Jahre für die Patriarchen in Kanaan ab, so bleiben für den Aufenthalt in Ägypten ebenfalls 215 Jahre. (3) LXX nennt in 1Kg 6,1 statt der 480 Jahre (MT) einen Zeitraum von 440 Jahren. (4) Schließlich ist im Richterbuch die Dauer von sechs Not- und zwölf Friedenszeiten genannt. Würde man sie einfach addieren, dann käme man für die Richterzeit statt auf die summarische Zahl von 300 Jahren (Ri 11,26) auf 410 Jahre; rechnet man 40 Jahre für Eli (1Sa 4,18) hinzu, dann erhält man 450 Jahre, eine Zahl, die sich auch in Act 13,20 findet.

	Feindmacht	Not	12 Richter	Frieden	
Ri 3,7-11	Kuschan-Rischatajim	8 J.	Otniel	40 Jahre	Ri 3,8.11
3,12-31	Eglon, Moabiter (Philister)	18	Ehud Schamgar	80	3,14.30 3,31; 5,6
4,1-5,31	Jabin, Hazor	20	Debora ( <i>Barak</i> )	40	4,3; 5,31
6,1-10,7	Midianiter	7	Gideon <i>Abimelech</i> Tola Jair	40 3 23 22	6,1; 8,28 9,22 10,2 10,3
10,8-12,15	Ammoniter	18	Jeftah Ibzan Elon Abdon	6 7 10 8	10,8; 12,7 12,9 12,11 12,14
13,1-16,31	Philister	40	Simson	20	13,1; 15,20; 16,31
<b>Summe d. Jahre:</b>		<b>111</b>		<b>299</b>	

38 Vgl. Wolfgang Bludorn; Hans-Georg Wüch, „Chronologien im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient“, *Zur Umwelt des Alten Testamentes*, hrsg. von H. Pehlke, Holzgerlingen: Hänssler, 2002, S. 290–322.

Jede dieser Fragestellungen ermöglichen Diskussionen über Variationen zu dem innerbiblischen Datierungsrahmen. Folgt man etwa den Angaben der LXX, so wäre allerdings zu berücksichtigen, dass dies konsequenterweise nicht nur selektiv an einzelnen Stellen erfolgen dürfte. Es müssten auch die Zahlensysteme der betreffenden Bücher nach der LXX insgesamt für die Diskussion berücksichtigt werden.<sup>39</sup> Nicht nur bei den genannten Stellen ergeben sich Abweichungen.<sup>40</sup>

### 3.2 Archäologische Schichten und biblische Chronologie

Trotz der angegebenen Unsicherheiten ist die biblische Chronologie relativ stabil und von externen Daten unabhängig. Fragen und Unsicherheiten entstehen vor allem bei der Zuordnung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes vor der assyrischen Zeit. Um die biblischen Angaben mit den archäologischen Daten besser zusammenzubringen, hatte W. F. Albright die innerbiblischen statistischen Angaben unberücksichtigt gelassen und den Exodus in die Zeit Ramses II datiert.

Einen anderen Weg ist John Bimson in seiner Arbeit *Redating the Exodus and Conquest* gegangen.<sup>41</sup> Wie Albright und seine Schule fand auch er für die innerbiblisch angegebene Zeit des Exodus keine Hinweise in den parallel angenommenen Schichten der Palästinaarchäologie, ebenso unbefriedigend erschienen ihm jedoch die Daten in der von Albright vorgeschlagenen späteren Epoche (Späte Bronze = LB). Die Datierung ließe zu wenig Raum für die im Richterbuch geschilderten Ereignisse. Bimson macht darauf aufmerksam, dass archäologisch eine massive Zerstörungsschicht in allen im Josuabuch erwähnten Städten nachgewiesen ist (bis auf Ai, dessen Identifizierung bis heute unsicher ist). Er vermutete in dieser Zerstörung kanaänischer Städte am Ende der Mittleren Bronzezeit II (= MB II) das Werk der Israeliten unter Josua.

39 Dass die Zahlensysteme nicht historischer Chronologie, sondern ideologischen Konzeptionen verpflichtet sind, hatte Jeremy R. M. Hughes argumentiert: *Secrets of the Times: Myth and History in Biblical Chronology*, JSOT.S, Bd. 66. Sheffield: Academic, 1974; vgl. James Barr, „Pre-scientific Chronology: The Bible and the Origin of the World“, *Proceedings of the American Philosophical Society* 143/3 (1999): S. 379–387; „... what I want to say is that, though biblical chronology may in modern times seem to be an area for cranks and crackpots, in older times it occupied some of the greatest minds“ (S. 379).

40 J. G. van der Land folgt der LXX in 1 Reg 6,1 und Ex 12,40, kommt als Datum für den Exodus auf 1401 und für den Inodus auf 1616: „De Uittocht uit Egypte en de Datering ervan“, *Bible, Geschiedenis en Archeologie* 8/3 (2001): S. 2–10.

41 John J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest* (1978), JSOT.S 5. Sheffield: Almond, 2. Aufl. 1981.

Biblische und archäologische Daten für die kanaanäischen Städte<sup>42</sup>

Von Josua eroberte kanaanäische Stadt	Existenz am Ende LB	Existenz in MB II	Stadtmauer in MB II	Zerstört am Ende MB II
	<i>Albright</i>	<i>John Bimson und David Livingston</i>		
Jericho	Nein	Ja	Ja	Ja
Ai a) <i>Khirbet et-Tell</i>	Nein	Nein	unüberprüft	unüberprüft
b) <i>Khirbet Nisya</i>	Nein	unsicher	unbewiesen	verlassen
Gibeon	Nein	Ja	unbewiesen	verlassen
Hebron	Nein	Ja	Ja	Ja
Horma ( <i>Tell Masos</i> )	Nein	Stadt vorhanden	Ja	
Arad a) <i>Tel Arad</i>	Nein	Nein		
b) <i>Tell Malhata</i>	Nein	Ja	Ja	Ja
Debir ( <i>Khirbet Rabud</i> )	Ja	Besiedlung ja	?	?
Lachisch	Ja	Ja	Ja	Ja
Hazor	Ja	Ja	Ja	Ja
Bethel a) <i>Beitin</i>	Ja	Ja	Ja	Ja
b) <i>Bireh</i>	keine LB Keramik	MB Keramik vorh.	?	?

Die biblischen und archäologischen Daten stimmen für die MB II Zeit fast perfekt zusammen. Demgegenüber haben eine ganze Reihe von Städten zu der von W. F. Albright angenommenen Zeit für die Eroberung gar nicht mehr existiert, keinesfalls als „stark befestigte Städte“, wie es die Bibel darstellt (Dtn 1,28; 9,1). Dieses negative archäologische Ergebnis für Albright hatte dazu beigetragen, den Exodusbericht und die Eroberungstexte als a-historisch einzuschätzen. Minimalisten weisen zu Recht auf das Scheitern des Ansatzes der Albright-Schule hin.<sup>43</sup> Dies ist jedoch nicht die einzige Alternative.

Eine Schwierigkeit für die genannte Zuordnung von Bimson stellte „nur“ die traditionelle Datierung dar, nach der die Zerstörungsschicht am Ende von MB II mit dem Beginn des Neuen Reiches und der Verfolgung der Hyksos durch die ägyptische Armee in Verbindung gebracht wird und um 1550 v. Chr. datiert wird. Inzwischen ist allgemein bekannt, dass es eine solche Verfolgung jedoch

42 Nach John J. Bimson und David Livingston, „Redating the Exodus“, *Biblical Archaeology Review* 67 (1987): S. 40–53.

43 Manfred Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, London: SCM, 1971, S. 46–55; J. Maxwell Miller, „Archaeology and the Israelite Conquest of Canaan: Some Methodological Observations“, *PEQ* 109 (1977): S. 87–93; Niels P. Lemche, *Early Israel*, Leiden: Brill, 1985, S. 386–406. 413.

tatsächlich in dieser Form nie gegeben hat.<sup>44</sup> Die Zerstörungsschicht kann diesem Ereignis damit gar nicht zugeordnet werden. Trotz dieser Erkenntnis bleibt die traditionelle Datierung der Schicht mit der üblichen Keramikchronologie. Bimson hat nun in seiner Dissertation vorgeschlagen, da ohne die Hyksosdatierung die chronologische Zuordnung wieder offen sei, arbeitshypothetisch eine Umdatierung der Keramikchronologie aufgrund des ansonsten optimalen biblischen und archäologischen Synchronismus um ca. 120 Jahre vorzunehmen. Er rechnete mit einem Exodus um 1470 v. Chr., die Eroberungen Josuas wären dann um 1430 erfolgt. Dazu war die Keramikdatierung jedoch an allen relevanten Ausgrabungsorten zu überprüfen. Dies ist jedoch nicht überall ausreichend überzeugend gelungen.

Seit der Dissertation Bimsons hat sich die Forschungslage weiter verändert. Dazu gehört, dass auf der Seite der Ägyptologie mit einem späteren Ende der Hyksoszeit um 1530 gerechnet wird. Nach den Ergebnissen der Ausgrabungen von Manfred Bietak in Tell El Daba im östlichen Nildelta befürwortet er eine deutlich spätere Datierung des Endes von MB II um etwa 100 Jahre. Die sog. Hyksos-Zerstörungsschicht schreibt er verschiedenen Feldzügen Thutmose III zu. Bietak wäre damit auf 40 Jahre an die von Bimson vorgeschlagene Datierung herangekommen, wendet sich jedoch gegen dessen vorgeschlagene Identifizierungen.<sup>45</sup> Die Diskussion ist sicher noch nicht abgeschlossen.

### 3.3 Neudatierung archäologischer Epochen

Geht man wie John Bimson von einer zeitlichen Diskrepanz zwischen den archäologischen und biblischen Daten aus, so bestehen vier Möglichkeiten, die Dinge zusammenzuführen: (1) entweder man löst sich – wie Albright und viele nach ihm – von den biblischen Angaben oder (2) man versucht die archäologischen Schichtenzuordnungen zu revidieren – wie Bimson (*Redating*, 1978) – oder (3) man ändert die zugrunde liegende allgemeine altorientalische Chronologie; außerdem kann man (4) die Ergebnisse bisheriger Forschung überprüfen und alternative Interpretationen derselben Daten vortragen. Letzteren Weg hat Bryant Wood beschritten (siehe unter 3.4), die Variante drei beschreibt den Ansatz der

44 Vgl. Eliezer D. Oren (Hrsg.), *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia: University Museum, 1997.

45 Manfred Bietak, (1984): „Problems of Middle Bronze Age Chronology: New Evidence from Egypt“, *American Journal of Archaeology* 88 (1984): S. 471–485; ders.: „A letter to the Editor“, *BAREv* 15/4 (1988): S. 54–55.

sog. Revisionisten<sup>46</sup>, für den Peter van der Veen u. Uwe Zerbst in dem Buch *Biblische Archäologie am Scheideweg?* werben.<sup>47</sup>

### 3.3.1 Revisionen der ägyptischen Chronologie

Als Initiator dieses Ansatzes gilt Immanuel Velikovsky (1895–1979)<sup>48</sup>, der als Psychoanalytiker gearbeitet hatte, und vielseitig gelehrt in seinen Büchern u. a. statt einer evolutionistischen eine katastrophische Ursache für die Erdgeologie<sup>49</sup> vertreten hat (Einschlag aus dem Kosmos) sowie eine Revision der Chronologie des klassischen Altertums um etwa 500 Jahre vorgeschlagen hat. Viele Probleme der Geschichtsschreibung der frühen Menschheit seien danach von einer irrtümlichen Chronologie verursacht. Es sei vor allem nicht erkannt worden, dass antike Quellen oft das Alter einer Kultur oder Dynastie oder eines Besitzstandes aus bestimmten Interessen wesentlich zu hoch angesetzt hatten. Noch Flinders Petrie, auf den sowohl die einflussreiche Keramikchronologie wie auch der Entwurf der modernen ägyptischen Chronologie zurückgehen, habe die erste ägyptische Dynastie auf 5000 v. Chr. datiert<sup>50</sup>, heute rechnet man mit einer Zeit um 3000 v. Chr. Hinzu kämen für Ägypten Doppelzählungen von ganzen Dynastien. Nach Velikovskys Revision sei die Königin von Saba, die Salomo aufgesucht hatte, mit der Pharaonin Hatschepsut der 18. Dynastie zu identifizieren. Und der Pharao Schischak (1Reg 11,40; 14,25f) wäre niemand anderes als Thutmose III gewesen. Ramses III, dessen Berichte über seine Kämpfe mit den Seevölkern ihn berühmt gemacht haben, sei auf dem Hintergrund persischer Zeit zu verstehen.

Solche Zuordnungen amüsieren kundige Forscher als abenteuerliche Fiktionen. Indem sie gleichzeitig mutig und frech Schwierigkeiten und ungelöste Fragen der traditionellen Geschichtskonstruktionen einarbeiten, faszinieren sie gleichzeitig. Dies wird dadurch verstärkt, dass die Änderungen suggestiv mit der Erwartung verbunden sind, dadurch auch Probleme mit der biblischen Chronolo-

46 Vgl. P. John Crowe, „The Revision of Ancient History – A Perspective“ [Internet Paper Revision No 1, March 2001 – [www.knowledge.co.uk/sis/index.htm](http://www.knowledge.co.uk/sis/index.htm)].

47 Peter van der Veen; Uwe Zerbst, *Biblische Archäologie am Scheideweg: Für und Wider einer Neudatierung archäologischer Epochen im alttestamentlichen Palästina*, Holzgerlingen: Hänssler 2002.

48 U. a. Immanuel Velikovsky, *Worlds in collision*, Garden City, NY: Doubleday, 1950 [= dt.: *Welten im Zusammenstoß: Als die Sonne still stand*, Stuttgart: Kohlhammer, 1952]; ders.: *From the Exodus to King Akhnaton*. Garden City, NY: Doubleday, 1952 [= dt.: *Vom Exodus zu König Echnaton*. Frankfurt: Umschau, 1981]; ders.: *Oedipus and Akhnaton: myth and history*, Garden City, NY: Doubleday, 1960; ders.: *Peoples of the Sea*, Garden City, NY: Doubleday, 1977. [= dt.: *Die Seevölker*, Frankfurt: Umschau, 1978]; ders.: *Ramses II and his Time*, Garden City, NY: Doubleday, 1978. [= dt.: *Ramses II und seine Zeit*, Frankfurt: Umschau 1979].

49 Dies hat die Arbeiten auch für kreationistische Schöpfungsforschung interessant gemacht.

50 W. M. Flinders Petrie, *A History of Egypt*, London: Methuen, 1898.

gie lösen zu können.<sup>51</sup> Um die vorgetragenen Punkte wohlwollend und ernsthaft zu überprüfen, haben sich Interessenten 1974 zu einer *Society for Interdisciplinary Studies* (SIS) zusammengefunden. Obwohl man dem Anliegen skeptisch-aufgeschlossen gegenüberstand, erwies sich ihnen eine Revision um 500 Jahre als nicht haltbar. Trotzdem blieb man mit Velikovsky dabei, dass in der traditionell akzeptierten Chronologie erhebliche Fehler stecken mussten. Vor allem von Peter J. James und David M. Rohl wurde 1983 eine Revision von „nur“ ca. 300 Jahren vorgeschlagen, die Schischak mit Ramses II identifizierte und die Amarnazeit mit den Anfängen des Königtums in Israel unter Saul verband. Zu deren weiteren Erforschung entstand 1985 das *Institute for the Study of Interdisciplinary Sciences* (ISIS). Es gibt in unregelmäßiger Folge die Zeitschrift *Journal of the Ancient Chronological Forum* (JACF) heraus. Kurz darauf (1987) revidierte Peter James – und die Mehrheit der mit der SIS verbundenen Forscher – die Revision auf nur noch 250 Jahre und sprach sich für eine Identifizierung von Schischak mit Ramses III aus. Er begründete seine These ausführlich 1991 in *Centuries of Darkness: a challenge to the conventional chronology of Old World archaeology*.<sup>52</sup> David Rohl veröffentlichte 1995 sein *A Test of Time*, in der er weiter von einer Revision der ägyptischen Chronologie um 300 Jahre ausgeht.<sup>53</sup>

Hatte Velikovsky seinen alternativen Geschichtsrahmen noch „visionär“ entworfen, so sind die Arbeiten von Peter James u. a. deutlich fachkundig argumentiert. Sie beobachten, dass das Interesse an chronologischen Fragen und Zeitläufen zwar uralte ist, die wissenschaftliche Erforschung der antiken Chronologien jedoch relativ jungen Datums. Absolute Chronologien reichen nur bis wenige Jahrhunderte über die römische Zeit hinaus. Weiter zurückliegende Epochen und Jahrhunderte seien in allen Ländern rund ums Mittelmeer und darüber hinaus von der am Anfang des vorigen Jahrhunderts von W. M. Flinders Petrie entworfenen ägyptischen Chronologie abhängig. Dies geschah in Verbindung mit der gleichfalls von ihm entwickelten Keramikchronologie. Die Keramikfolgen in allen Regionen rund um das Mittelmeer seien durch synchrone Funde mit ägyptischen Töpferprodukten für frühere Epochen datierbar geworden. Ändert man die ägyptische Chronologie, dann sind damit auch die davon abhängigen Datierungen anderer Länder betroffen.

Ursache für die Funktion als Leitchronologie war, dass die relative ägyptische Chronologie seit Petrie bis ins Mittlere Reich als absolut gesichert angesehen

51 Eine die biblischen Fragen deutlicher akzentuierende leicht revidierte Version des Ansatzes hat Courville vertreten: Donovan A. Courville, *The Exodus Problem and its Ramifications*, Loma Linda, CA: Challenge, 1971.

52 Peter J. James u. a., *Centuries of Darkness: a challenge to the conventional chronology of Old World archaeology*, Vorwort von Colin Renfrew, London: Cape, 1991.

53 David M. Rohl, *The Test of Time*, Vol. 1: *The Bible – from myth to History*. London: Century, 1995 [= US: *Pharaohs and kings: a biblical quest*, New York: Crown, 1995; = dt. *Pharaonen und Propheten: das Alte Testament auf dem Prüfstand*, München: Droemer-Knaur 1996]; vgl. die Rezension von Stefan Fischer in *JETH* 11 (1997): S. 195–199.

wurde. Vor allem die von Manetho stammende – jedoch nur aus Zitierungen bekannte – Einteilung Ägyptens in 30 (oder 31) Dynastien bis zu Alexander d. Gr.<sup>54</sup> bildet das Gerüst. Um es mit der absoluten Chronologie zu verbinden dienen (1) der Synchronismus des in der Bibel erwähnten Schischak mit Pharao Scheschonk II sowie (2) astronomische Datierungen in der 18. und 12. Dynastie. Dadurch galt ihm die ägyptische Chronologie als ausreichend geeicht, um sie zur Grundlage der Datierung der ägyptischen Keramikfolge zu machen. Da sich die Keramikchronologie anderer Kulturen im Mittelmeerraum nach der ägyptischen Chronologie gerichtet habe, habe die auf Petrie zurückgehende ägyptische Chronologie auch ihre Schwächen auf alle anderen übertragen. Zu den Schwächen gehört vor allem, dass die Dritte Zwischenzeit (21. – 23. Dynastie) durch Überschneidungen und Doppelzählungen zu lang ausgefallen sei. Dies habe in allen relevanten Regionen zu künstlichen Verlängerungen von Epochen geführt, die archäologisch nicht belegt seien und die James u. a. als „Centuries of Darkness“ bezeichnen.

James und andere hinterfragen die Eckpfeiler Petries. Sie weisen darauf hin, dass die bereits seit Champollion vertretene Identifizierung von Schischak mit Scheschonk sprachlich zwar zutreffend, historisch jedoch unwahrscheinlich sei. Vor allem die genannten eroberten Städte in der von Scheschonk publizierten Feldzugsinschrift im Karnaktempel und die Angaben in der Bibel (2 Chr 12,3–4; vgl. 11,5–11) seien derart verschieden, dass kaum von demselben Feldzug die Rede sein könne.<sup>55</sup> Sprachliche Übereinstimmungen reichten jedoch nicht aus, sonst müsste man annehmen, einige Stämme Israels siedelten im Ostseeraum: Dan (Dänemark), Levi (Litauen/Litauen), Simeon (Suomi/Finnland), Gad (Gotland/Schweden), Juda (Jütland). Die drei astronomischen Datierungen nach einem Sothisaufgang (ungenanntes Jahr Tutmose III; 9. Jahr Amenophis I, 7. Jahr [von Sesostri III]) seien nach neueren Forschungen ebenfalls unsicher.<sup>56</sup> Ohne eine externe Bestätigung seien die astronomischen Annahmen nicht länger als beweiskräftig zu betrachten.<sup>57</sup> Damit sind die festen Anker Petries für den An-

54 Manetho ist ausschließlich über Eusebius und Africanus (= Georg der Mönch, Ende 8. Jh., auch Syncellus genannt) zugänglich. Seine Listen bilden bis heute die wichtigste Quelle für die Interpretation der ägyptischen Dynastienfolge.

55 Vgl. John J. Bimson, „Shoshenq and Shishak: A Case of Mistaken Identity?“, JACF 6 (1992/93): 14 S.

56 Nach Gary Greenberg, *Manetho Unscrambled*, Marco Polo Monographs 8, Warren Center: Shangri, 2003, konnte der mit 1460 Sonnenjahren angenommene Sothiszyklus um bis zu 10 Jahre variieren, der Unterschied zwischen dem Beobachtungsort Memphis und Theben beträgt ca. 19/20 Jahre: „So ... the range of disagreement falls within about 25 years“ (S. 37).

57 Nach Jürgen v. Beckerath ist aufgrund von Untersuchungen von Wolfgang Helck die Interpretation der Sothis-Angaben zu Amenophis so offen, dass eine Zeitspanne von ca. 115 Jahren als möglich erscheint: *Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 322 vC*, Mainz: Philipp von Zabern 1997, S. 46; er hält jedoch insgesamt an der traditionellen Chronologie fest und glaubt, nach neuem Forschungsstand das Sothisdatum für Sesostri III präzise auf den 17.7.1866

spruch der Absolutheit der ägyptischen Chronologie entschwunden. Synchronismen mit anderen Kulturen seien in Datierungsfragen auf Zirkelargumentation zu prüfen. Die einzig unabhängige mesopotamische Chronologie der assyrischen Eponymenlisten biete bisher keine eindeutigen oder zwingenden Synchronismen. Die derzeit bekannten seien zu allgemein und lediglich von dem bisherigen Forscherkonsens getragen. Wird der aufgekündigt, wäre jeder Einzelfall neu zu diskutieren. Das Ergebnis wäre wieder offen.

### 3.3.2 Biblische Archäologie am Scheideweg?

In dem Buch *Biblische Archäologie am Scheideweg?* präsentieren die Herausgeber Peter van der Veen und Uwe Zerbst die revisionistische Sicht als hilfreiche Alternative zur Destruktion der Geschichte Israels auf der Folie minimalistischer Denker. Auch wenn in dem umfangreichen (535 S.) und gefällig formatierten und illustrierten Sammelband nicht nur zustimmende Voten aufgenommen sind, und einige Kapitel mit „Für und Wider“ überschrieben sind, so ist es kaum unsachgemäß anzumerken, dass der Leser nirgends auf Zweifel stößt, dass die Herausgeber von der Richtigkeit und Notwendigkeit und Tragfähigkeit des revisionistischen Ansatzes überzeugt sind.

Als Beispiel für die Art der Umdatierung, für die hier plädiert wird, soll auf die Ausführungen zu König Saul mit einigen Anmerkungen eingegangen werden.<sup>58</sup> Peter van der Veen folgt in seiner Revision der Linie von David Rohl, von der sich Peter James schon 1987 getrennt hatte. Mit Rohl, den er mit zwei Zitaten das abschließende Wort im Buch sagen lässt, ist er überzeugt, dass die Korrespondenz kanaänischer Städte mit Pharaonen der ausgehenden 18. Dynastie, die sog. Amarnabriefe, in der Zeit des Königtums Sauls entstanden ist. Ein wichtiger Ausgangspunkt ist – neben der Überzeugung von der Notwendigkeit einer Verkürzung der ägyptischen Chronologie – die Bezeichnung der Israeliten als *Hebräer* im Samuelbuch.<sup>59</sup> Van der Veen glaubt, diese sei hier als Name für eine sozial-politische Gruppierung gebraucht, genauso wie die Bezeichnung der kriegerischen *Habiru* in den Amarnabriefen.

Dies ist seit langem beobachtet worden. Da das Lexem im Samuelbuch ohne Ausnahme innerhalb wörtlicher Rede im Munde der Philister (1 Sam 4,6,9; 13,3,19; 14,11; 29,3) oder im Kontext derselben Geschichten (1 Sam 13,7; 14,21) vorkommt, ist eine mitlaufende abwertende Konnotation sicher zutreffend. Dass

---

v. Chr. festlegen zu können (S. 49); ders.: „Überlegungen zum Zeitabstand zwischen Ramesses II und dem Ende der XXI Dynastie“, GM 181 (2001): S. 15–18.

58 Zu S. 313–392; P. van der Veen hat sich speziell und wiederholt zu diesem Thema geäußert, es ist kein Randthema.

59 Anders als Peter van der Veen argumentiert, ist der Begriff Hebräer in der Bibel keiner spezifischen Epoche zugeordnet, er taucht ansonsten nur in Gen (14,13; 39,1417; 40,15; 41,12; 43,32) und Ex (1,15f.19; 2,6f.11.13; 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3; 21,2) auf, außerdem in Jon 1,9 und als Zitat in Dtn 15,12; Jer 34,9.14.

van der Veen aus dieser auch abfällig interpretierbaren Bezeichnung durch die Philister auf eine Unterscheidung zu den Israeliten schließen kann, ist jedoch nicht nachvollziehbar. Es geht in 1 Sam 4 und 1 Sam 13/14 jeweils um die aus den Stämmen Israels zusammengerufene Armee, die als Hebräer bezeichnet werden. Einmal geschieht dies unter der militärischen Führung der Söhne Elis, dann unter der Führung Sauls. Eine Trennung zwischen Israeliten und Hebräern ist den Texten nicht zu entnehmen. Nur wenn man den Buchkontext unberücksichtigt lässt, kann es in 1 Sam 13,6–7 so scheinen, als wären die „Männer Israels“ den Hebräern als getrennte Gruppen gegenübergestellt. Abgesehen von den erheblichen textkritischen Fragen und sachlichen Verstehensschwierigkeiten des in diesem Kapitel dargestellten Geschehens löst sich diese Frage auf, sobald man erkennt, dass es die militärischen Verantwortungsträger unter Saul im Gegenüber zu den Philistern bezeichnet (als Männer „Israels“) und sie als professionelles Personal von dem nur gelegentlich aus den Familien und Stämmen zusammengerufenen Volksheerbann unterscheidet (Hebräer genannt).<sup>60</sup> Es sollte auch nicht übersehen werden, dass im Samuelbuch in denselben Philistergeschichten eine erkennbare Bezugnahme auf die Exodusgeschichten vorliegt, wenn sich die Philister präzise vor den Plagen fürchten, die über Ägypten gekommen waren (vgl. 1 Sam 4,6ff; 6,6). Diese waren im Namen des „Gottes der Hebräer“ verhängt (Ex 3,18; 5,3; 7,16; 9,1.13; 10,3). Die sprachliche Nähe zu den Exodustexten lässt vermuten, dass auch der Gebrauch dieses Lexems im Samuelbuch von dem Gebrauch in den Exodustexten mitbestimmt ist, der immer das Volk als Ganzes bezeichnet.<sup>61</sup> Damit erscheint die für die Revision notwendige Trennung von Sauls Israeliten und den Hebräern als künstlich hineingelesen.

Van der Veen begründet seine Position auch mit Ähnlichkeiten Davids, der sich als Führer einer Gruppe kämpfender Freischärler gegen Bezahlung in Dienst nehmen lässt, mit dem Verhalten der Söldnerführern der Habiru der Amarnazeit. Diese Beobachtung ist zutreffend und längst in die Kommentare aufgenommen. Sie taugt allerdings nicht zu einer Datierung, wie van der Veen geltend macht. Das soziologische Phänomen solcher Kriegsführer in wenig gefestigten staatlichen Gebilden ist zeitlos, man denke an die Kampftruppe Jephthahs in Ri 11,3.6ff oder die Scharen von War-Lords in unsicheren Staaten der Gegenwart wie Mittelamerika oder in der Nordallianz Afghanistans.

Aufgrund der durch die Revision vorausgesetzten Identität der Amarnazeit mit der Ära Sauls kombiniert van der Veen die Angaben beider Quellen zu einer einzigen Story. Das Ergebnis ist für ihn so überzeugend, dass er von einer „zwanglose(n) Übereinstimmung“ sprechen kann. Dabei kommt er zu erstaunlich kühnen Identifizierungen: So soll der in einigen Amarnabriefen erwähnte Rebell La-

60 Vgl. auch in Herbert H. Klement, *II Samuel 21–24: Context, Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*, Frankfurt: Lang, 2000, das Kap. „Victories and Defeats“, S. 117–134.

61 Mindestens dem israelitischen Schreiber des Samuelbuches wird die Parallele von ägyptischer und philistäischer Not so bewusst gewesen sein wie den geschilderten Philistern (vgl. u. a. 1 Sam 9,16b mit Ex 3,7).

bayu mit Saul identisch sein. Es stört van der Veen nicht, dass der sich in einem Brief an den ägyptischen Pharaon so rechtfertigt: „Ich bin ein Knecht des (ägyptischen) Königs, wie schon mein Vater und Großvater, ein Knecht von langer Zeit her“ (EA 252). Hier glaubt er, die biblische Überlieferung sei an solchen Fragen nicht interessiert gewesen. Auch stört ihn nicht, dass Labayu mit den Habiru nichts zu tun haben will. Labayu schreibt den Ägyptern, seine beiden Söhne hätten gegen sein Wissen die Habiru mit Geld bestochen, um ihn im Kampf gegen Meggido zu unterstützen (EA 246). Im Samuelbuch hat Saul drei mit ihm kämpfende Söhne. Der Nachfolger Ishboschet scheint kaum als kriegsfähige Persönlichkeit anzusprechen zu sein, wie es die Antwort Labayus glauben lässt. Eine Trennung zwischen Saul und seinen beiden Söhnen in Kampfhandlungen erscheint auch nicht sehr wahrscheinlich, auch wenn van der Veen meint, hier die heimliche Freundschaft Jonathans mit David (Schwiegersohn Sauls) erkennen zu sollen. Die Notwendigkeit der Bestechung von Hebräern zum Kampf gegen Meggido gegen den Willen Sauls scheint recht eigenartig für den ersten von den Stämmen Israels erkorenen König. Dass Saul die Hebräer als Söldner anwirbt wie Achis von Gath den David verpflichtet, erscheint nur möglich, wenn man eine Diastase zwischen Hebräern und Israel in das Samuelbuch hineinliest, die es im Buch nicht gibt.

Auch bietet Labayu an, seinen Sohn wegen dessen Vergehen dem ägyptischen Beamten zur Bestrafung zu überstellen: „Ich händige ihn hiermit aus an Addaya. Außerdem, wenn der (ägyptische) König um meine Frau bittet, wie könnte ich sie zurückhalten. Wenn der König mich aufforderte, stoße einen Dolch in dein Herz und stirb, könnte ich dem Auftrag des Königs nicht nachkommen?“ (EA 252). Für die im Samuelbuch geschilderten Anfänge des Königtums erscheint die Annahme erstaunlich kühn, Saul würde seinen Sohn einem ägyptischen Beamten zur Bestrafung vorführen. Dies stellt für van der Veen jedoch kein Problem dar, auch nicht dass der Labayu in den Amarnabriefen in einem Geflecht von kanaänischen Stadtkönigen steht, die alle vom ägyptischen Pharaon abhängig sind, die sich vor ihm immer wieder rechtfertigen, ihn um Truppen anflehen und die sich gegenseitig der Illoyalität gegenüber dem Pharaon beschuldigen – ein von der im Samuelbuch ersichtlichen Zeit Sauls völlig verschiedenes politisches Umfeld.

Im biblischen Bericht wird Ägypten überhaupt nicht, höchstens indirekt im Zusammenhang mit dem Exodus erwähnt. Erst bei Regierungsantritt Salomos tritt es kurz in Erscheinung. Die Feinde Israels in dieser Zeit sind keine unter sich wiederum zerstrittenen kanaänischen Stadtkönige, sondern im Osten zunächst die Ammoniter, im Südwesten eine offensichtlich festere Fünf-Städte-Koalition der Philister<sup>62</sup>, dann die Wüstennomaden wie die Amalekiter. Die Aramäerstaaten im Norden werden von Saul bekämpft und von David besiegt. Von Auseinandersetzungen mit kanaänischen Stadtstaaten, die das Gros der Amarnabriefe bestimmen, findet sich keine Spur, auch nicht in den summarischen Kriegslisten

62 Eine militärisch und kultisch verbundene Institution (1 Sam 6,4.16.18).

Sauls und Davids. Saul hatte offensichtlich in Gibeon ein Massaker unter der nichtisraelitischen Bevölkerung angerichtet und David hat das jebusitische Jerusalem usurpiert. Der Bericht über die Einnahme dieser Stadt ist militärisch unsicher zu interpretieren, ein nicht unwichtiger Bereich der Stadt wurde von dem vorherigen Herrscher kaufvertraglich erworben. Vor allem war Saul kein Herrscher, der einem ägyptischen Pharaon in mindestens dritter Generation zur Rechenschaft verpflichtet gewesen wäre. Sauls Königtum ist nicht durch Abstammung legitimiert, sondern durch Bestimmung der Stammesältesten unter der Leitung des in der Tradition des Hohenpriester Elis stehenden Propheten Samuel. Für Saul ein erbrechtliches Königtum anzunehmen, gar von ägyptischen Gnaden, ist nach dem Samuelbuch völlig abwegig.

Die mit viel Aufwand versuchte Identifikation und Revision von der Veens kann nicht überzeugen. Anders ist das Bild der Amarnazeit in der nach der traditionellen Chronologie und der Frühdatierung angenommenen parallelen Epoche zur Eroberung unter Josua. Wie die Amarnabriefe kennt die Josuazeit Kämpfe mit kanaanäischen Städten und ihren Königen, Jerusalem fungiert wie dort als eine führende kanaanäische Stadt. Die Habiru (bzw. Hebräer unter Josua) beruhigen die Region in unverhältnismäßiger Weise, die Hilferufe an den ägyptischen Pharaon erscheinen sinnvoll. In der frühen 18. Dynastie sind diese Gebiete unter die ägyptische Vorherrschaft gekommen. In der Gegend um Sichem, dem Kerngebiet der Herrschaft Labayus, hat es nach der Darstellung des Josuabuches keine kriegerischen, wohl aber zentrale kultische Handlungen gegeben. Der traditionellen Chronologie kommen die besseren Argumente gegenüber der von Peter van der Veen vorgestellten Revision zu.

### 3.4 Überprüfung und Neuberwertung archäologischer Forschung

Ein Hauptproblem und Schlüssel zu den Fragen um die Datierung der Eroberung und des Exodus hat seit den fünfziger Jahren in der archäologischen Bewertung Jerichos gelegen. Schon Ernst Sellin und Carl Watzinger<sup>63</sup> hatten nach ihren dortigen Grabungen (1907–1909) eine massive Doppelringmauer beschrieben, die im unteren Bereich auf einer Anschüttung errichtet war. Darüber folgte ein steiler Hang, der oben von einer rötlichen Lehmziegelmauer abgeschlossen wurde. Diese war durch ein Erdbeben zerstört und regelrecht den Hang hinuntergestürzt, die Anschüttung der unteren Mauer verrutschte dabei gleichfalls. Im nördlichen Bereich war der Hang zwischen den Mauern weniger steil und es gab sogar einige Häuser, teilweise an die Außenmauer gebaut. Dieser etwas flachere Teil war bei der beobachteten Zerstörungsschicht durch Erdbeben stehen geblieben. Was lag näher als hier die Mauern zu sehen, die von den erobernden Israeliten zerstört wurden? Unter den an die untere Außenmauer gebauten und stehen gebliebenen

63 Ernst Sellin; Carl Watzinger, *Jericho: die Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig: Hinrichs, 1913, Neudr. Osnabrück: Zeller, 1973.

Häusern konnte man das Gasthaus der Rahab vermuten, die sich bei der Eroberung durch ein aus dem Fenster hängendes Seil für die israelitischen Eroberer zu erkennen gab. 1930 bis 1936 führt John Garstang umfangreiche Ausgrabungen durch<sup>64</sup>, in den fünfziger Jahren 1951 und von 1952 bis 1958 arbeitete Kathleen M. Kenyon in Jericho.<sup>65</sup> In der von Sellin und Watzinger beschriebenen Stadt IV fanden beide große Lebensmittelvorräte, volle Krüge, die auf die abgeschlossene Ernte hinwiesen. Eine längere Belagerung hatte nicht statt gefunden. Eine massive Brandschicht zeigt die heftige Zerstörung an: „The destruction was complete. Walls and floors were blackened or reddened by fire, and every room was filled with fallen bricks, timbers, and household utensils; in most rooms the fallen debris was heavily burnt, but the collapse of the walls of the eastern rooms seems to have taken place before they were affected by the fire.“ (Kenyon 1981, S. 370) Die Stadt war danach lange nicht mehr besiedelt worden.

Diese Daten stimmen mit den biblischen Angaben geradezu perfekt überein, bestünde nicht das Problem der Datierung. Während Garstang sie mit der von Josua eroberten Stadt identifizierte, führte die methodisch viel gelobte Arbeit von Kathleen M. Kenyon zu dem Ergebnis, dass die beschriebene Zerstörungsschicht der bronzezeitlichen Stadt nicht aus der für die Eroberung unter Josua fraglichen, sondern aus einer Zeit um 1550 v. Chr. stamme. Maßgeblich für diese Annahme waren ihre aufgrund der Keramikchronologie vorgenommenen Datierungen. Danach gebe es archäologisch keinerlei Bestätigung für eine wie im Josuabuch beschriebene Eroberung. Es existierte weder für ein Datum um 1400 noch um 1200 in Jericho eine von Mauern umgebene Stadt: „It is a sad fact that of the town walls of the Late Bronze Age, within which period the attack by the Israelites must fall by any dating, not a trace remains ... The excavation of Jericho, therefore, has thrown no light on the walls of Jericho of which the destruction is so vividly described in the Book of Joshua“.<sup>66</sup> Die auf der Keramikchronologie basierenden Arbeiten von Kenyon wurden als fachlich und methodisch korrekt akzeptiert, auch von denen, die mit ihren Ergebnissen nicht glücklich waren. Ein Mitarbeiter Kenyons in Jericho schrieb: „Miss Kenyon's work has presented scholars with the hard fact, that if Joshua was active with the incoming Israelites either c. 1400 or c. 1200 BC he would not have been able to capture a great walled city of Jericho, because there was no city of Jericho in these periods... the huge ruins of the Hyksos city gave rise to the folktale attached to the hero

64 John Garstang, *The foundations of Bible history; Joshua, Judges*, London: Constable, 1931 [= New York: Smith, 1931]

65 Kathleen M. Kenyon, *Digging up Jericho: The Results of the Jericho Excavations, 1952–1956*. London: Ernest Benn, 1957; dies.: *Excavations at Jericho: The architecture and stratigraphy of the Tell* (Vol. 3), hrsg. Von Thomas A. Holland, mit Beiträgen von R. Burleigh u. a., London: British School of Archaeology in Jerusalem, 1981.

66 Kenyon, 1957, 261f.

Joshua“.<sup>67</sup> Kenyons Ergebnisse haben neben den bereits erwähnten Faktoren maßgeblich zur Abkehr von der Albright-Wright-Schule beigetragen. Es lag danach nahe, die Annahmen einer Eroberung von außen und eines vorausgehende Exodus aus Ägypten als weitgehend unhistorisch anzusehen, wie es früher bereits teilweise die Alt-Noth-Schule getan hatte.

Kathleen Kenyons Ergebnisse blieben bis heute weitgehend unangefochten, bis auf eine Ausnahme. In seiner Dissertation in Toronto von 1985 stieß Bryant G. Wood<sup>68</sup> bei der Überprüfung der Grabungsprotokolle Garstangs auf die Beschreibung von einheimischer Keramik des 15. Jh.s in der „Stadt IV“, deren Zerstörung er um 1400 angesetzt hatte. Wood überraschte, dass die erst 1981 publizierten Grabungsprotokolle Kenyons zeigten, dass sie diese für Garstang maßgebliche Keramik zwar vielfältig gefunden, aber für ihre Datierungen und Ergebnisse unberücksichtigt gelassen hatte. Sie hatte stattdessen nach der an anderen Ausgrabungsstätten gefundenen Cypriotischen Bichrome-Keramik gesucht, die eine relativ genaue Datierung zwischen 1575 und 1475 ermöglichte. Da sie diese in Jericho nicht fand, sah sie sich genötigt anzunehmen, dass es in der fraglichen Zeit dort keine Besiedlung gegeben habe. Bryant Wood erscheint diese Schlussfolgerung viel zu vorschnell. Er argumentiert, dass diese Importkeramik, auch wenn sie in anderen Städten recht verbreitet war, nicht unbedingt auch in Jericho beliebt gewesen sein musste. Zudem habe Kenyon in eher unterprivilegierten Quartieren Jerichos gegraben, wo teures Importgeschirr nicht notwendigerweise zu erwarten ist. Außerdem könne die von Garstang beschriebene einheimische Keramik als grobe Kopie der Cypriotischen Bichrome-Keramik angesehen werden, was ihre Existenz voraussetze. Deshalb hält Bryant Wood die von Kenyon vorgenommenen Datierungen für nicht korrekt und plädiert für eine Rehabilitierung der seit K. Kenyons Arbeit eher abfällig erwähnten Arbeiten von John Garstang: „But my research has shown that Garstang got it right all along“.<sup>69</sup>

#### 4. Persönliches Fazit

Seit der generellen Umschreibung der Geschichte Israels durch Wellhausen hat keiner der alternativen Entwürfe von Martin Noth bis Phillip Davies einen Konsens gebracht. Die radikalen Ansätze der Minimalisten scheinen trotz lärmender Publizität kaum zukunftsfähig zu sein. Die bisherige konservative Suche nach

67 H. J. Franken, „Tell es-Sultan and the Old Testament Jericho“, *Oudtestamentische Studien* 14 (1965): S. 189–200, zit. bei Bryant G. Wood, „The Walls of Jericho“, *Bible and Spade* 12/2 (1999): 35–42.

68 Bryant G. Wood, *Palestinian Pottery of the Late Bronze Age: An Investigation of the Terminal LBIIB Phase*, University of Toronto Ph. D. thesis, 1985; ders.: „Did the Israelites Conquer Jericho?“, *BAR* 16/2 (1990): S. 44–58.

69 Bryant G. Wood, „Beneath the Surface: An Editorial Comment“, *Bible and Spade* 12/2 (1999): S. 33.

einer Chronologie auf der Basis der Albright-Wright-Schule stimmte deren positivistischer Vorordnung archäologischer Ergebnisse vor den biblischen Daten als wissenschaftlich geboten methodisch weitgehend zu. Dass archäologische Ergebnisse jedoch keinesfalls zwingend oder wertneutral sind, sondern ihrerseits – wie die Textanalyse – von hermeneutischen, weltanschaulichen und theologischen Vorentscheidungen und Interessen bestimmt sind, ist für ihre weitere Würdigung deutlicher zu berücksichtigen. Dies gilt für Minimalisten wie Thomas Thomson genauso wie für die Arbeit von Bryant G. Wood, der sich ausdrücklich zu einem hermeneutischen Ansatz bekennt, der die Angaben der Bibel denen der Archäologen nicht unterordnet. Dass Interessen auch mit dem Faktor der Macht und Ausübung von Interpretationshoheit und ähnlichen Faktoren verbunden sind, hat die Diskussion um postmoderne Hermeneutik für viele einsichtig gemacht.<sup>70</sup> Wissenschaftliche Objektivität ist als Ziel unverzichtbar, die faktische Arbeit ist von interessegeleiteten Individuen abhängig.

Als keine Hilfe kann es angesehen werden, angesichts der offenen Fragen auf historische Arbeit zu verzichten und ausschließlich theologisch, literaturwissenschaftlich oder kanonisch zu arbeiten. So notwendig, begrüßenswert und wertvoll diese Ansätze für das Verständnis der Texte sind, die Art der Lösung der historischen Fragen hat ebenfalls keinen geringen Einfluss auf das Verständnis der Texte selbst.<sup>71</sup> Verzichtet man auf ihre Behandlung, wird ihre Beantwortung Forschern mit anderen und möglicherweise gegensätzlichen theologischen Vorentscheidungen überlassen.<sup>72</sup>

Eine Schlüsselposition kam und kommt für alle Seiten der Interpretation der Jerichoarchäologie zu. Sowohl John J. Bimson wie Bryant G. Wood sprechen von derselben schon von Sellin, Watzinger und Garstang identifizierten Schicht als der für die Eroberung durch die Israeliten maßgeblichen. Bimsons Vorteil gegenüber Wood ist, dass er dieselbe Schicht in allen vom Josuabuch genannten Städten im Blick hat, während Wood seine Alternative bisher lediglich für Jericho argumentiert hat. Wood kommt allerdings ohne eine generelle Revision der Keramikchronologie oder der ägyptischen Chronologie aus. Der revisionistische

70 Vgl. Herbert H. Klement, „Postmoderne Exegese und der Theologische Wahrheitsanspruch“, in: *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, Berichtsband der 11. AfeT-Studienkonferenz 1999, hrsg. von: ders., Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, 46–71.

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

72 Unbefriedigend ist deshalb der resignative Rückzug auf synchrone Arbeiten in Raymond B. Dillard und Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1994: „Today's archaeology too often becomes tomorrow's footnote about earlier mistaken efforts“ (S. 111).

Ansatz, wie der in der von Peter van der Veen vorgetragenen Variante, konnte nicht überzeugen. Allerdings haben die Arbeiten von Peter James u. a. deutlich auf die nach wie vor bestehenden Unsicherheiten und Abhängigkeiten aufmerksam gemacht, mit denen die traditionellen Chronologien verbunden sind. Die durch Gewöhnung suggerierten Sicherheiten bestehen so nicht. Eine Revision erscheint deshalb nicht grundsätzlich abwegig, eine überzeugende Alternative ist jedoch noch nicht erkennbar.

Allerdings zeigen die vorgeschlagenen unterschiedlichen Lösungsansätze, dass die Fragen und die bisher gegebenen Antworten mit recht komplexen Grundannahmen zustande gekommen sind. Dies kann dazu führen, Lösungsvorschläge etwas bescheidener vorzutragen. Jedoch besteht kein Anlass dazu, Jerichos Posaunen oder Sauls und Davids Königtum als unhistorisch abzuschreiben. Die biblischen Angaben haben insgesamt zu wenig den Stil von Hofberichterstattung, der von anderen altorientalischen Potentaten bekannt ist, als dass eine generelle Infragestellung gerechtfertigt wäre. Theologisch bleibt zu erwarten, dass das mit der Geschichte Israels verbundene Zeugnis von dem Gott Israels auch in seiner historischen Seite sich als zuverlässig durchsetzen wird.

### **Herbert H. Klement: Writing a history of Israel: chronological problems**

The paper aims to present an introduction to recent discussion about the possibility of writing a history of Israel. It outlines the development from the reconstruction of Israel's history by Wellhausen, through the controversy between the models of Alt and Noth over against those of Albright and Wright in the fifties, up to the contemporary, widely publicised, radical position of the minimalists. Conservative alternatives that are closer to the biblical outline are presented together with an evaluation of the revisionist view. The juxtaposition of the different approaches reveals a pluralism which demonstrates that even in the case of archaeological and historical enquiries research should be conducted with hermeneutical caution, including questions regarding the degree of certainty in ceramic and general chronology.



## Prophetische Predigt im Asaph-Psaln 81<sup>1</sup>

Wenn man einen biblischen Anmarschweg zur Beurteilung heutiger Prophetie wählt und dabei im Alten Testament einsetzt, so werden üblicherweise die Schriftpropheten und die nach ihnen benannten Bücher zugrunde gelegt. Tatsächlich bieten sie einen breiten Stoffumfang, und die auch für uns zentrale Frage, nach wahrer und falscher Prophetie stand schon damals zur Debatte.<sup>2</sup>

Dass ich einen andern Weg wähle, hat primär mit meinen Arbeitsschwerpunkten, der bibelhebräischen Poesie im Allgemeinen und den Psalmen im Besonderen zu tun. Ich setze mit der Prophetie bei den Psalmen ein.<sup>3</sup> Das mag erstaunen, da man unter den Psalmen meist Lieder und Gebete, also Worte der Menschen zu Gott, erwartet. Prophetie dagegen ist genau das Umgekehrte: Worte Gottes an die Menschen. Das Besondere des Psalmenbuches ist, dass es beides zugleich ist: Menschenwort an Gott und Gotteswort an die Menschen.<sup>4</sup>

Innerhalb des Psalters gibt es Psalmen, die als „Asaph zugehörig“ bezeichnet werden. Sie umfassen die Gruppe Ps 73–83 und den Einzelgänger Ps 50 und zeichnen sich u. a. dadurch aus, dass einige unter ihnen prophetische Autorität beanspruchen. Doch nicht nur das: Einige dieser Psalmen (Ps 50; 75; 81; 82) enthalten direkte Gottes-Rede in der „Ich“-Form wie wir sie in der klassischen Schriftprophetie finden. Wie sich noch zeigen wird, hat die asaphitische Form der Prophetie eine Nähe zur Schriftauslegung und damit zu Predigt und Gottesdienst. Das wiederum erweist sich als hilfreich für unser heutiges Ringen um das

- 
- 1 Dem vorliegenden Aufsatz liegt ein Referat zu Grunde, das unter dem Titel „Prophetische Predigt in den Asaph-Psalmen“ am Studiennachmittag der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) vom 9. November 2002 auf dem Bienenberg bei Liestal (Schweiz) vorgetragen wurde. Die Tagung stand unter dem Thema: „Die Zeichen der Zeit verstehen: Unterwegs zu einer biblisch erneuerten Deutung von Geschichte und Gegenwart.“ Der Referatstil wurde weitgehend beibehalten.
  - 2 Vgl. u. a. Jes 28,7–13; 30,8–14; Jer 5,12–14.30f.; 23,9–40; Ez 13,1–23; 14,1–11; Mi 2,6–11; 3,5–8, dazu F.-L. Hossfeld und I. Meyer, *Prophet gegen Prophet: Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten*, BiBe 9, Fribourg 1973. Dazu auch grundlegend: Dtn 13,2–6; 18,9–22.
  - 3 Vgl. dazu F.-L. Hossfeld, „Das Prophetische in den Psalmen: Zur Gottesrede der Asaphpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters“, in: F. Diedrich und B. Willmes (Hrsg.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7): Studien zur Botschaft des Propheten*, FS L. Ruppert, fzb 88, Würzburg 1998, S. 223–243.
  - 4 Vgl. dazu B. Weber, „Die Psalmen als Wort zu Gott und als Wort von Gott: Über den Sondercharakter des Psalmenbuchs innerhalb der Heiligen Schrift“, *JETH* 16 (2002): S. 7–11.

prophetische Worte insofern, als neuzeitliche Prophetie ja nicht den Anspruch hat – außer sie ist von vornherein häretisch –, Schrift-bildend zu sein. Vielmehr steht die heutige Prophetie in einem Zusammenhang mit Schriftauslegung und Schrift-anwendung bzw. sie sollte es sein, wenn sie Gott-gemäß und wahr sein will.

Ich möchte nun nicht die prophetischen Elemente in der Sammlung der Asaph-Psalmen insgesamt zusammenstellen und auswerten, sondern unsere Aufmerksamkeit fokussieren auf einen einzigen, aber diesbezüglich charakteristischen Asaph-Psalm, den Ps 81. Sein Menschenwort und Gotteswort soll uns anleiten im Blick auf das Verstehen von Prophetie. Das ist eine Beschränkung einer breiten Thematik auf einen Text mit insgesamt 17 Versen. Wir können daher nicht alles uns zu diesem Thema Interessierende diesem Psalm aufbürden, aber wenn wir aufmerksam auf sein Wort hören, wird er uns doch Wesentliches für prophetisch-homiletische Deutungen in unserer Zeit zu sagen haben.

## Psalm 81

- 1 Dem Musikverantwortlichen – nach der Weise von Gath (oder: auf der Gittit) – Asaph zugehörig.
- I 2 a Stimmt den Jubel an für Gott („Elohim“), unsere Stärke/Zuflucht,  
b jauchzt zu dem Gott („Elohim“) Jakobs!
- 3 a Erhebt das Saitenspiel und schlagt die Handpauke,  
b die liebliche Tragleier samt Standleier!
- 4 a Stoßt am Neumond in das Widderhorn,  
b am Vollmond, als dem Tag unseres Festes!
- 5 a Denn eine Satzung für Israel ist dies,  
b ein Rechtsentscheid vom Gott („Elohim“) Jakobs.
- 6 a Als Verordnung in Joseph bestimmt er es,  
b bei seinem Ausziehen gegen das Land Ägypten.  
c Eine Sprache („Lippe“), die ich nicht kannte, höre ich:
- II 7 a *Ich habe befreit von der Last seine Schulter,  
b seine Hände sind vom Tragkorb losgekommen.*
- 8 a *In der Bedrängnis hast du gerufen, da habe ich dich herausgerissen;  
b ich antwortete im Donnergewölk („Versteck des Donners“);  
c ich stellte dich auf die Probe an den Wassern von Meriba („Streit“). – *Sela.**
- 9 a Höre, mein Volk, denn ich will als Zeuge auftreten (oder: mahnen) gegen dich;  
b Israel, wenn du doch hören würdest auf mich!
- 10 a *Es soll nicht sein bei dir ein fremder Gott („El“),  
b und du sollst nicht anbeten einen ausländischen Gott („El“)!*
- 11 a *Ich, JHWH, bin dein Gott („Elohim“),  
b der dich Heraufführende aus dem Lande Ägypten.  
c Tue deinen Mund weit auf, dass ich ihn füllen kann!*

- III 12 a *Aber es hörte mein Volk nicht auf meine Stimme,*  
 b *ja, Israel erwies sich nicht willig mir.*  
 13 a *Da überlies ich es der Verstocktheit ihres Herzens:*  
 b *Sollen sie doch handeln („gehen“) nach ihren eigenen Plänen!*  
 14 a *O dass doch mein Volk hörte auf mich,*  
 b *Israel auf meinen Wegen wandelte!*  
 15 a *Wie bald würde ich ihre Feinde demütigen*  
 b *und gegen ihre Bedränger wenden meine Hand.*  
 16 a *Die JHWH Hassenden müssten ihm schmeicheln;*  
 b *ja, es wäre vorbei ihre Zeit für immer!*  
 17 a *Er (oder: ich?) hätte es gespeist mit erlesenstem Korn.*  
 b *und mit Honig aus dem Felsen würde ich dich sättigen.*

### 1. Verstehenshinweise zum Hintergrund und zum Texteingang (Verse 2–6) von Ps 81

Hinter den Asaph-Psalmen<sup>5</sup> steht ein Kreis von Theologen; vermutlich handelt es sich bei diesen Asaphiten um eine Gilde von Tempelsängern und Leviten. Jedenfalls beziehen sie ihre levitische, prophetische und auch dichterische Legitimierung von Mose her (vgl. Ex 2; 15; Dtn 18; 32). Er ist *der* Prophet schlechthin. An ihm orientieren sich die Asaphiten mit ihren prophetischen Psalmen, ähnlich später auch Jeremia.<sup>6</sup> Sie wissen sich gestellt in das mosaische Amt des großen Fürbitters und Propheten, des Mittlers zwischen Gott und seinem Volk.

Wenn man ihre Psalmen durchsieht, dann fällt einem auf: Die Asaph-Psalmen sind praktisch durchgängig Kollektiv- bzw. Gemeindepsalmen. Es geht in ihnen um die Beziehung zwischen JHWH und seiner Gemeinde, dem Gottesvolk Israel. Selbst in diejenigen Psalmen, in denen ein „Ich“ und nicht ein „Wir“ redet, geht es nicht um Einzelschicksale, sondern da steht ein Repräsentant des Volkes vor Gott als fürbittender Mittler (wie Ps 77)<sup>7</sup> oder durchdenkt und durchleidet stellvertretend die Frage nach der Gerechtigkeit in der Welt (wie Ps 73). Ist der Gottesvolk-Bezug der Asaph-Psalmen und des hinter ihnen stehenden, mit nationalen Führungsaufgaben betrauten Kreises von Theologen das eine, so der Gerichts-Bezug das andere. In sämtlichen Asaph-Psalmen ist die Thematik des Gottes-Gerichts angeschnitten. Dies geschieht in zweifacher Grundform: einerseits als Gerichts-*Klage* in denjenigen Psalmen, die dazu dienen, nationale Katastrophen zu verarbeiten. Bei der angesprochenen Katastrophe handelt es sich in den

5 Zu den Charakteristika der Asaph-Psalmen vgl. B. Weber, „Der Asaph-Psalter – eine Skizze“, in: B. Huwyler, H.-P. Mathys und B. Weber (Hrsg.), *Prophetie und Psalmen, FS K. Seybold*, AOAT 280, Münster 2001, S. 117–141.

6 Vgl. die Ähnlichkeit von Ps 81 mit der „Tempelrede“ Jer 7,20–28 (Ps 81 dürfte der ältere Text sein).

7 Vgl. zu diesem Psalm B. Weber, *Psalm 77 und sein Umfeld: Eine poetologische Studie*, BBB 103, Weinheim 1995.

meisten Fällen vermutlich um den Untergang des Zehnstämmereichs Israel um 722 v. Chr. Doch dürften die Psalmen, die ursprünglich mit dem Nordreich Israel in Zusammenhang standen, später beim Fall des Südreichs Juda um 587 v. Chr. eine neue Aktualität und Wiederverwendung erfahren haben. Sind die *Gerichtsklagen* die eine Gattung, so handelt es sich bei der anderen um *Gerichtsankündigung*. Dabei geht es volksintern um Ermahnung zum Gehorsam, um Dispute und Auseinandersetzungen und um Gerichtsankündigung für Frevler aus dem Volk oder für das Volk insgesamt. In diesen zurechtweisenden und gerichtlichen Kontext gehören die aufgenommenen prophetischen Gottes-Reden und da hinein gehört auch unser vorexilischer Psalm 81.

Der Hintergrund, soweit er aus dem Psalm selber rekonstruiert werden kann, ist ein nationales Pilgerfest im herbstlichen Festzyklus, vermutlich das Laubhüttenfest (Sukkot), das eine ganze Woche dauerte. Es war ein fröhliches Fest im Gedenken an die Zeit des Wüstenzugs und die gnädige Bewahrung darin (vgl. Lev 23,42f. – „Hütten“, neben Zuflucht wohl auch Moment des Aufbruchs). Dann war es auch die Feier der Weinlese und des Erntedanks (vgl. Ex 23,16; Dtn 16,16f.). Im Sabbatjahr und im Erlassjahr, wenn keine Ernte vorausgegangen war, trat an die Stelle der Erstlingsopfer die Verlesung des Gesetzes und möglicherweise die Aufführung des testamentarischen „Mose-Liedes“ (Dtn 32,1–43), das in den Asaph-Psalmen – auch in Ps 81 – eine so wichtige Rolle spielt (vgl. Dtn 31,10–13; Neh 8,18).

Ein Blick in die ersten sechs Verse von Ps 81<sup>8</sup> machte einen solchen Kontext des gottesdienstlich begangenen Laubhüttenfestes, in dem auch Tora-Lesungen stattfanden, wahrscheinlich. So laden die Verse 2–4 zur Begehung eines festlichen Gottesdienstes „am Tag unseres Festes“ (Vers 4b) ein, vielleicht ein Sabbat am Anfang oder Beginn des Festzykluses. Gott soll als „unsere Stärke/Zuflucht“ – wohl ein kurzer Hinweis auf das „Schilfmeerlied“ (vgl. Ex 15,2 „Meine Stärke und mein Loblied ...“) – gelobt werden: mit den Stimmen unter Begleit- (Leier) und Rhythmusinstrumentierung (Handpauke). Das Schophar- bzw. Widderhorn ist ein Signalinstrument, dass im Gottesdienst zum Versammeln aufrief oder eine Eröffnung, eine Zäsur oder ein Gotteswort, sei es eine Verlesung der Tora oder ein prophetisches Wort, anzeigte. Im Mondkalender, den Israel hatte, dürfte der Neumond auf den Neujahrstag (1. Tischri), der Vollmond auf den Beginn des Laubhüttenfestes (15. Tischri) verweisen (vgl. Vers 4).

In den Versen 5–6 wird das Thema angegeben, worum es geht: die Proklamation von Gesetz und Recht, die in Israel gilt bzw. zu gelten hat. Sie hat ihren Haftpunkt im Geschehen von Gottes Rettung (Auszug) und der Tora-Gabe (Sinai). Dieses göttliche Dekret gilt „in Joseph“ – vermutlich ein Hinweis, dass der

8 Zu diesem Psalm vgl. nun auch den neuen und ausführlichen Kommentar von F.-L. Hossfeld und E. Zenger, *Psalmen 51–100*, HThKAT, Freiburg etc. 2000, S. 467–478 (Kommentierung durch F.-L. Hossfeld). In Kürze greifbar ist auch B. Weber, *Werkbuch Psalmen II: Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart etc. 2003.

Psalm aus dem Nordreich stammt. Diese Gabe der göttlichen Weg-Weisung vom Sinai her ist gegeben und je neu aufgegeben. Das ist das Altverfasste und Bekannte. Dann gibt der Sprechende an, dass etwas Neues kommt: „Eine Sprache, die ich nicht kannte, höre ich“ (Vers 6c). Zumindest die Artikulation, vielleicht auch der Inhalt ist neu. Die nachfolgende prophetische Audition fußt also auf dem von Gott bereits Bestimmten – übertragen auf uns könnte man sagen: das Wort der Schrift – und gibt doch etwas Neues wieder. Dabei wird die Frage des Zusammenhangs von Altem und Neuem uns noch zu beschäftigen haben.

## 2. Die Paränese in Form der prophetischen Gottesrede (Verse 7–15/17)

Bevor wir den prophetischen Abschnitt betrachten, nochmals der Hinweis, dass hier mehrere Dinge zusammenkommen: ein gottesdienstlicher Rahmen, die Verankerung in der Heilsgeschichte (Laubhüttenfest, Exodusgeschehen), der Verweis auf gegebene grundlegende Rechts- bzw. Gesetzesverordnung (Tora am Sinai, „Schrift“) und die nun ergehende Gottesrede als aktualisierende Anwendung von Heilsgeschichte und Gesetzesgabe. Die mit Vers 7 einsetzende prophetische Rede<sup>9</sup>, die predigthafter Charakter hat, kann in drei Abschnitte unterteilt werden:

### 2.1 Die Verweise auf Gottes Heilswirken („Indikativ“, Verse 7–8)

Die Mahnrede in der Ich-Form fängt nicht als solche an, sondern Gott sagt seinem Volk zuerst, woraus er es gerettet hat.<sup>10</sup> Die prophetische Rede beginnt mit einem Bildwort (Vers 7), das an die sklavische Fronarbeit in Ägypten erinnert (vgl. Gen 49,15): Eure Freiheit von Schulterlasten und Tragkörben verdankt ihr mir (vgl. Vers 7). Auf eure Schreie aus der Not habe ich geantwortet und euch „herausgerissen“ (Vers 8a, vgl. Ex 2,23–25). Das Antworten Gottes aus dem „Donnergewölk“ spielt an auf sein theophanes Kommen zur Rettung Israel, wobei die Referenzgröße nicht ganz klar ist (Wolkensäule? Schilfmeerdurchzug? Sinai?). Möglicherweise findet sich in Vers 8 der Dreiklang: Rettung (Vers 8a), Gesetzesgabe (Vers 8b) und Bewährung (Vers 8c). Jedenfalls zeigt der Schluss dieses Abschnitts in Vers 8c an, dass die Rettung der Bewährung bedarf: an den Wassern von Meriba („Streit- oder Haderwasser“). Dabei ist es in der Schilderung im Pentateuch (Ex 17,7; Num 20,1–13.24) das Volk, das widerspenstig war und mit Gott haderte, ihn gleichsam auf die Probe stellt, hier im Psalm ist es auffälligerweise Gott, der in diesem Geschehen das Volk geprüft hat.<sup>11</sup> Ist die Hin-

9 Sie ist im übersetzten Psalm kursiv gedruckt.

10 Vgl. in Analogie dazu die „Präambel“ des Dekalogs (Ex 20,2; Dtn 5,6) und die Abfolge Heilsindikativ => Heilsimperativ in paulinischen Briefen (z. B. Röm 1–8/11 und 12–15).

11 Vgl. aber diejenigen Stellen, wo Gott das Volk in der Wüste prüft (Ex 15,25; 16,4 u. a.).

ausführung das Urdatum der Befreiung, die Gesetzesgabe das Urdatum aller Weisung, so Meriba das Urdatum von Unvertrauen und Auflehnung gegen Gott. Dieses Urgeschehen des Ungehorsams wird nachher aktualisiert auf das Heute bezogen (vgl. Verse 12–14).

## 2.2 Die Mahnrede zum Hören und Gott allein zu ehren („Imperativ“, Verse 9–11)

Vorher hat Gott zum Propheten über das Volk gesprochen, und das Volk war gleichsam Zuhörer. Jetzt, bei den Versen 9–11 kann man von einer „Prophetie in der Prophetie“ sprechen, denn nur hier wird Israel mit dem Vokativ „mein Volk“ direkt angesprochen und herausgefordert. Gott erlässt einen Höraufruf, tritt selbst als Zeuge (Ankläger, Ermahner) auf und beklagt indirekt die fehlende Hörbereitschaft (Vers 9). Dieser Vers 9 mit Hör-Aufruf und Hör-Klage steht im Zentrum des Psalms. Dann wird das erste Gebot – dem Volk wohlbekannt – neu eingeschärft (vgl. Ex 20,3: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“; Ex 34,14; Dtn 32,12). Nirgendwo ist deutlicher als hier, dass der Prophet mit dem „Neuen“ strikt das „Alte“ sagt. Zum Schluss (Vers 11) wird der Imperativ – in Rahmung mit 7 – unterlegt durch einen Indikativ (vgl. Ex 20,1 u. ö.), in welchem sich Gott selbst an sein Volk bindet und sich als der machtvoll aus der Not Heranführende vorstellt.

Hinter diesen Mahnworten zeichnet sich in Umrissen eine Situation von politisch-militärischen Bedrängnissen und Fremdvölkereinflüssen ab, die mit fehlender Bereitschaft zum Hören, Gehören und Gehorchen verbunden wird. Man beachte, wie absichtsvoll das Leitwort „hören“ sich durch den Psalm zieht und die einzelnen Belege (Verse 6c. 9a. 9b. 12a. 14a) sich untereinander ergänzen und anreichern.

Die einzelne Schlusszeile Vers 11c ist mit der Einführungszeile Vers 6c zu verbinden. Die Aufforderung lässt doppelsinnig – durchaus zum Wüsten- und Sinai-Kontext passend – an die Füllung des Mundes mit Worten wie mit Speise denken (vgl. Ez 2,8). Bei der Füllung mit Worten kann man an den Vorgang der Prophetie selbst denken (Füllung mit Wort Gottes, Worte auf die Lippen legen, vgl. Vers 6c), bei der Speisung ist in Anspielung an die Speisungswunder in der Wüste (Manna und Wachteln, vgl. Ex 16) das Volk insgesamt im Blick, das – trotz Mangel-Erfahrungen – nicht bereit ist das Gute zu empfangen: Wenn der Mund nur weit offen wäre, ich würde ihn füllen (vgl. Vers 17).

## 2.3 Konkretisierendes Fazit zum Schluss (Verse 12–17)

Ab Vers 12 wird von der direkten Anrede wieder zum Bericht gewechselt. In den Versen 12–14 beklagt Gott zunächst die Hörverweigerung, die offensichtlich der Hauptanklagepunkt darstellt (zum Psalm-Leitwort „hören“ s. o.). In der propheti-

schen Rede setzt Gott sich gleichsam für sein eigenes, bereits ergangenes und verbrieftes Gotteswort ein. Die Bereitschaft Gottes Wort zu hören und so zu hören, dass es mit Gehorsam verbunden wird, ist das zentrale Problem. Damit ist die Anbindung an Gott nicht mehr gegeben und damit ist der Einfall von Fremd-göttereien und andern Einflüssen zu erklären. Wo auf Gott nicht mehr gehört wird, wird auf anderes gehört. Die fehlende Hörbereitschaft führt zur Preisgabe durch Gott, zur Preisgabe an die eigene „Verstocktheit“ (vgl. Vers 13). Ironie des Schicksals: Damit widerfährt dem Gottesvolk das, was dem Pharao widerfuhr, ihm zum Gericht und Israel zum Heil wurde.<sup>12</sup> Am Schluss der drei Verse steht ein Ausruf, gleichsam aus dem tiefen Herzen Gottes, der um sein Volk ringt und an ihm leidet: „O dass doch mein Volk hörte auf mich, Israel auf meinen Wegen wandelte!“ (Vers 14) Umkehr, so das prophetische Wort aus diesem Psalm, beginnt mit neuem Hinhören.

Die abschließenden Verse 15–17 wollen zu neuer Hingabe dadurch motivieren, dass ausgemalt wird, was dem Volk alles entgeht aufgrund ihrer Haltung. Der Psalm hat damit einen offenen, werbenden, ja einladenden Schluss. Zwei positive Dinge werden genannt, die Gott dem Volk zuteil werden ließe, wenn es neu auf ihn hören und auf seinen Wegen wandeln würde: 1. Der Wegfall der nationalen Bedrängnis: Gott selber würde sich auf die Seite Israels schlagen und seine Feinde besiegen.<sup>13</sup> Und 2. Nahrung die Fülle: Gott gäbe ihnen (vgl. Vers 11c) in Zeiten der Dürre und des Hungers, den das Volk erleiden muss, Speise in Fülle (vgl. Dtn 32,13f.): Nicht nur erlesenstes Korn (das Alltägliche), sondern auch die Süßigkeit des Honigs (das Besondere). Im Schlussvers pendelt die Rede eigenartig zwischen Kommentierung und Gottesrede; hier verschmilzt Predigt und Prophetie gleichsam in eins: Es spricht der predigende Levit, und es spricht Gott aus der Höhe. Die Konjunktive zum Schluss sagen, wie es sein könnte und würde – sie sind eine indirekte Verheißung. Sie drängen zur Realität, die sich einstellt, wenn Israel wieder mit dem Herzen zu hören und auf Gottes Wegen zu wandeln beginnt. Der Schluss bleibt offen; das Letzte ist die Einladung, nicht die Drohung.

### 3. Einsichten und Herausforderungen für heutiges prophetisches Reden aufgrund von Psalm 81

Obwohl eine Umsetzung eines einzelnen Textes aus einem völlig anderen Kontext in unsere Zeit zur Vorsicht mahnt, sollen hier doch einige Einsichten und

- 
- 12 Die „Verstocktheit“ scheint mir eine zentrale Fragestellung unserer nach- und teils schon antichristlichen Zeit. So weit ich sehe, wird das Thema in Lehre, Predigt oder prophetischer Rede heute allerdings kaum angesprochen.
- 13 In Vers 16 wird das prophetische Wort aufgebrochen durch einen kurzen Kommentar, der die Aussage noch verstärkt.

Folgerungen zusammengetragen und für heutiges prophetisches Reden und damit die Deutung unserer Zeit transparent gemacht werden:

- Im Psalm selbst findet sich ein Nebeneinander von verbrieftem Gotteswort und Prophetie als aktualisierender Auslegung. Des Erste und „Alte“ ist gegenüber dem Zweiten und „Neuen“ vorgeordnet, aber es bedarf offenbar auch des Zweiten, der Neudeutung. Die Berechtigung prophetischen Redens neben der geoffenbarten Heiligen Schrift wird durch diesen Psalm eher bestätigt als bestritten.<sup>14</sup>
- In Psalm 81 kommt eine Form von Prophetie zum Tragen, die gesättigt ist von „Schriftbezogenheit“<sup>15</sup>. Es ist damit eine stark theologisch akzentuierte Prophetie. Man kann sie als schriftauslegende und -anwendende Prophetie charakterisieren. Schriftlesung, Prophetie und Predigt gehen in Ps 81 eine enge Verbindung ein. Die Weite und Tiefe der „Schrift“, deren Grunddaten werden im Psalm aktualisierend aufgenommen. Und es wird zur „Schrift“ und damit zu Gott selber zurückgeführt. Könnte es sein, dass sich die Ich-Rede-Gottes gerade darin legitimiert, dass sie so sehr sich dem verpflichtet weiß, was als Tora, als Gotteswort, anerkannt ist? Diese Schriftbezogenheit und die Anbindung an Mose gibt den Asaphiten jedenfalls ihre prophetische Legitimierung und Autorisierung. Sein poetisch-prophetisches Testament, das Moselied Dtn 32,1–43, bildet gleichsam den verinnerlichten Hintergrund von Ps 81. Die Asaphiten und damit die prophetische Rede, die sich in Ps 81 artikuliert, fügen sich damit ein in eine „biblische“ Tradition.
- Das zentrale Anliegen ist das Hören auf das Wort („hören“ ist das Leitwort der prophetisch-homiletischen Rede in Ps 81). Damit ist die Prophetie nicht auf sich selbst bezogen. Es geht im Grunde genommen nicht um das Hören *auf* die prophetischen Worte selbst, sondern auf das Hören auf Gott und sein verfasstes Wort *aufgrund* oder *vermittels* des aktuell für die Zeit ergehenden prophetischen Wortes.
- Mit dem Schriftbezug ist auch der Geschichtsbezug gegeben: Die Psalm-Prophetie deutet ihre Zeitgeschichte mit den großen Daten der Heils- und Unheilsgeschichte Israels, die im Gottesvolk bekannt sind. Es findet keine Geschichtsausblendung, sondern -einblendung statt. Sie hilft, die Zeichen der Zeit zu verstehen.

14 Vgl. auch 1 Kor 14,1–5.

15 Zur Zeit der Abfassung von Ps 81 liegt noch kein „Kanon“ alttestamentlicher Schriften vor. Wenn im Blick auf Ps 81 hier dennoch von „Schrift“ (oder Tora) gesprochen wird, ist an eine Vorstufe autorisierter Worte, v. a. aus dem Bereich des Pentateuchs, gedacht, die das Volk offensichtlich kannte und auf die es verpflichtet werden konnte. Ob und inwieweit Teile des Pentateuchs schon vorlagen, kann hier offen gelassen werden.

- Die Prophetie von Ps 81 hat eine „interne“ Adressierung; sie ist auf das Gottesvolk bezogen. Und sie ist kollektiv: auf das *ganze* Volk Gottes bezogen, jedenfalls auf das im Gottesdienst versammelte.<sup>16</sup>
- Das prophetische Wort hat – selbst für den, der es ausrichtet – offenbar eine „Fremdheit“: Es ist nicht das Wort, das der Prophezeiende schon weiß und kennt, es kommt gleichsam von außen: „Ich höre eine Sprache, die ich nicht kannte“ (Vers 6c).
- Die Prophetie von Ps 81 spricht Worte der Ermahnung, aber nicht eigentlich des Gerichtes aus. Der Grund könnte sein, dass – wie es denn Anschein macht – das Gericht bereits präsent ist in Form von Feindbedrängnis und Hungersnot. In solchem Kontext gilt es, die Not zu erklären und Wege zu zeigen zu deren Wende.
- Die prophetische Rede dieses Psalms umfasst ein Spektrum: Dieses reicht von geschichtlicher Erinnerung (mit Bildwort, vgl. Vers 7), der Bezugnahme auf Schriftworte, der Paränese über die Klage bis zum Lockruf. Sie weiß auch um das Problem der Verstockung: dass es ein „zu weit“ gibt, wo auf Grund ständiger Missachtung des Hörens und Gehorchens ein Hören zur Umkehr fraglich wird.
- Die Prophetie von Ps 81 hat einen gottesdienstlichen Rahmen: Lobpreis, Gesetzeslesung und prophetische Rede scheinen sich nicht zu widersprechen, sondern zu ergänzen. Offensichtlich wird durch den Lobpreis auch nicht eine Stimmung von Harmonie aufgebaut, die ein strenges Wort der Ermahnung verunmöglichen würde. Man kann sich sogar aufgrund dieses Psalms fragen, inwiefern der Lobpreis Einstieg und Quelle der Prophetie ist. Das prophetische Wort ist sachlich und emotional zugleich: Gott erscheint darin mit sachlicher Argumentation, aber die Bilder und die Rhetorik sind auch auf Betroffenheit und Überzeugung hin angelegt.

### Beat Weber: A Prophetic Sermon in Asaph's Psalm (Psalm 81)

This study takes its point of departure from Psalm 81 which belongs to a group of psalms ascribed to Asaph (Ps 50, 73-83). Like others in this group Psalm 81 contains unequivocally prophetic speech (in the first person singular). These psalms of Asaph, including Ps 81, demonstrate throughout a collective-national perspective and deal in one way or another with the subject of the judgement of God. The opening verses of Ps 81 clearly show that the prophecy occurs in the context

16 Durch die Tradierung und Sammlung des Psalms im Asaph-Psalter und später im Psalmenbuch wird deutlich, dass die darin gefasste Prophetie auch der Gemeinde späterer Zeiten diene.

of a national feast of pilgrimage, probably the feast of booths, which is associated – among other elements – with the remembrance of Israel's history (exodus, wanderings through the desert) and was combined with the reading of the law. The prophetic speech beginning with v 7 is of a homiletic-paraenetic character. It initially refers to God's salvific acts (indicative, v 7f) and then moves to exhortation regarding a proper hearing (of God's word) and honouring God alone (imperative, v 9-11), before a concrete conclusion is drawn at the end (v 12-17). On the basis of the insights and challenges of the prophetic speech in Ps 81 the author endeavours to draw conclusions for prophetic speech in today's church at the end of the study.

## Was meinen wir mit Kanon?

### Die alttestamentliche Kanonforschung im letzten Jahrhundert zwischen einem funktionalen und einem formalen Kanonbegriff

Die semantische Breite des Wortes *κανών* („Norm, Regel“ einerseits und „Liste, Katalog“ andererseits) liefert bekanntlich den Hintergrund für die Unterscheidung zwischen einem inhaltlich-funktionalen und einem formalen Kanonverständnis.<sup>1</sup> Dabei wird gewöhnlich mit der Bedeutung „Norm, Regel“ ein theologisches Verständnis des Kanons verbunden, das als *funktional* bezeichnet werden kann: die einzelnen Schriften fungieren in einer bestimmten Weise (z. B. als Autorität in einer Gemeinschaft). Aufgrund dessen werden sie auch in einer Liste erfasst. Die Liste selbst ist jedoch eine Größe von theologisch zweitrangiger Bedeutung, wesentliches Charakteristikum des Kanonbegriffes ist der inhärente Wert der einzelnen Schriften. Mit der Bedeutung „Liste, Katalog“ wird gewöhnlich ein *formales* Verständnis des Kanons verknüpft: die Abgrenzung der Liste ist wesentlich, während der inhärente Wert oder die Autorität der einzelnen Schriften nicht im Vordergrund steht. In diesem Verständnis wird eine als autoritativ fungierende Schriftensammlung noch nicht als Kanon bezeichnet, sondern erst eine (autoritativ) *geschlossene* Sammlung.

Wie verschiedene Forscher beobachtet haben, leiden historische Untersuchungen zum Kanonabschluss (hinsichtlich des AT und des NT) an einem Definitionsnotstand.<sup>2</sup> Dass stark unterschiedliche Datierungen für einen Kanonabschluss

1 So z. B. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford: Clarendon, 1987, S. 283, 293; Gerald Sheppard, „Canon“, *The Encyclopedia of Religion* Bd. 3 (1987): S. 65f; auch Christoph Dohmen, „Wenn Texte Texte verändern: Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her“, in: *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, hrsg. von Erich Zenger, Freiburg et al.: Herder, 1996, S. 35. Dohmen stellt allerdings erstaunlicherweise die Beziehung zwischen der Wortbedeutung und dem entsprechenden Kanonkonzept genau umgekehrt als hier dargestellt her.

2 So z. B. John Barton, „The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible,“ in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, hrsg. von Magne Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 68; vgl. auch Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1988, S. 82; Uwe Swarat, „Das Werden des neutestamentlichen Kanons“ in: *Der Kanon*

gegeben werden, hat seine Ursache bei gleicher historischer Faktenlage in einem unterschiedlichen Verständnis dessen, was einen Abschluss des Kanons ausmacht, bzw. unter welchen Voraussetzungen man historisch vom Vorhandensein eines Kanons reden kann. An dieser Stelle wirkt sich der Unterschied zwischen einem formalen und einem funktionalen Kanonkonzept aus. Generell kann gesagt werden: In einem funktionalen Kanonkonzept besteht ein Kanon historisch bereits, wenn bestimmte Schriften sich in ihrer Funktion (als Autorität in einer Gemeinschaft) von anderen unterscheiden. In einem formalen Kanonkonzept besteht ein Kanon erst dann, wenn der Umfang der Sammlung autoritativer Schriften eindeutig geklärt ist.

In der Argumentation evangelikaler Theologen bezüglich der Beschränkung des alttestamentlichen Teils des Schriftkanons auf die Protokanonika bildet die These vom vorchristlichen Abschluss des jüdischen Kanons einen Schwerpunkt.<sup>3</sup> Hier führt nun der bereits angesprochene Definitionsnotstand zu einem Problem, das von Kritikern der evangelikalen Position immer wieder in die Diskussion eingebracht wird:<sup>4</sup> Inwiefern kann man in vorchristlicher Zeit überhaupt von einem Kanonabschluss – und damit vom Vorhandensein eines Kanons – reden?

Bei der Annäherung an diese Frage ist es hilfreich, die Entwicklung der unterschiedlichen Kanonkonzepte im Raum der alttestamentlichen Forschung im letzten Jahrhundert zu beobachten und theologisch zu interpretieren. Dem soll der vorliegende Aufsatz dienen.

---

*der Bibel*, hrsg. von Gerhard Maier, Gießen; Basel: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 1990, S. 35.

- 3 Vgl. William Henry Green, *Allgemeine Einleitung in das Alte Testament: Der Kanon* (übers. aus dem Englischen), Stuttgart: Max Kiemann, 1906, S. 165ff; Frederik F. Bruce, *The Books and the Parchments: Some Chapters on the Transmission of the Bible*, London et al.: Revell, 1953, S. 102f.164; R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Scriptures*, 2. Auflage., Greenville: A Press, 1995, S. 154–177; Roger Thomas Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, London: SPCK, 1985, S. 7; Gerhard Maier, „Der Abschluss des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne“, in: *Der Kanon der Bibel*, hrsg. von Gerhard Maier, Gießen; Basel: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 1990, S. 14. Die neuere Untersuchung von Andrew E. Steinmann, *The Oracles of God: The Old Testament Canon*, Saint Louis: Concordia Academic Press, 1999, kommt am Ende zu der Schlussfolgerung, dass die Frage nach der Kanonizität der alttestamentlichen Deuterokanonika eine ekklesiologische Frage ist (ebd., S. 195f).
- 4 Vgl. Alfred Jepsen, „Kanon und Text des Alten Testaments“, *ThLZ* 74 Nr. 2 (1949), S. 67; in herausragender Weise Albert C. Sundberg, Jr., „The Protestant Old Testament Canon: Should it Be Re-examined?“, *CBQ* 28 (1966), S. 203; ders., „The ‚Old Testament‘: a Christian Canon“, *CBQ* 30 (1968): S. 155. Repräsentativ für katholische Argumentation könnte Karl Rahner stehen, vgl. idem, „Inspiration“, in *HThG* Bd. 1 (1962): S. 720; idem, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg: Herder, 1958, S. 32, Anm. 16 und 58ff; außerdem ders., „Schrift, Heilige Schrift III: Zur Theologie der Heiligen Schrift“, in *Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4, Freiburg et al.: Herder, 1967, S. 433f.

Die hier behandelte Frage nach einem angemessenen Kanonkonzept ist zu unterscheiden von der Frage nach den *Kriterien* zur Kanonumgrenzung. Diese Kriterien können sich aus einem theologischen „Umgrenzungs“-Konzept ergeben (so ergibt sich z. B. im Bereich des NT das Kriterium der Apostolizität, weil die Apostel heilsgeschichtlich die Aufgabe der Überlieferung der Lehre Jesu empfangen haben<sup>5</sup>). Allerdings ist in Bezug auf die hebräische Schriftensammlung schwieriger von einer Kriteriologie zur Kanonumgrenzung zu reden als im Bereich des NT, schon weil die ohnehin spärliche Quellenlage nur wenige Schlüsse zulässt.<sup>6</sup>

### 1. Die Herausbildung zweier Kanonkonzepte in der Aufklärungszeit

In der Zeit der altprotestantischen Orthodoxie führte die Entstehungsgeschichte des Schriftkanons im Allgemeinen nicht zu einer theologischen Problematisierung seiner prinzipiellen Umgrenzung. Denn die kanonische Dignität dieser und nur dieser Schriften kam von Gott her und wurde als unabhängig von der menschlichen Erkenntnis dieser Qualität gesehen, welche sich dann natürlich geschichtlich vollzog. Die in der Kanongeschichte sichtbaren Unsicherheiten und Schwankungen konnten in dieses Modell integriert werden, denn es handelt sich dann bei der Kanongeschichte um die geschichtlich sich vollziehende Entdeckung des theologisch bereits vorgegebenen Tatbestandes der abgeschlossenen Sammlung autoritativer Schriften.

Diese Situation veränderte sich in der Theologie der Aufklärungszeit dahingehend, dass die besondere Qualität der biblischen Schriften nun nicht mehr als unabhängig vom menschlichen Bewusstseinsstand gesehen werden konnte.<sup>7</sup> Während die Normativität einzelner Schriften nun weiterhin inhaltlich-funktional begründbar ist, ist die *prinzipielle Umgrenzung ihrer Sammlung* gerade in protestantischer Theologie schwierig zu legitimieren. Denn als Ergebnis eines historischen Werdeprozesses und der ekklesialen Entscheidung – bei der historisch-kritischen Infragestellung der meisten altkirchlichen Kriterien – scheint einer solchen Umgrenzung, wie auch immer sie faktisch vollzogen wird, eine Willkür und

5 So z. B. Hermann Ridderbos, *Begründung des Glaubens: Heilsgeschichte und Heilige Schrift*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, S. 30.

6 So ist z. B. aufgrund der spärlichen Quellen umstritten, welche Bedeutung die rabbinische Vorstellung, dass bestimmte Bücher „die Hände verunreinigen“, für die Kanonisierung hat, vgl. Günter Stemberger, „Jabne und der Kanon“ *JBTh* 3 (1988): S. 167f; Aarie van der Koij, „De canonvorming van de Hebreeuwse bijbel, het Oude Testament: En overzicht van recente literatuur“, *NedThT* 49 (1995): S. 45f.

7 Vgl. Herbert Donner, „Gesichtspunkte zur Auflösung des klassischen Kanonbegriffes bei Johann Salomo Semler,“ in *Fides et communicatio: Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Dietrich Rössler, Gottfried Voigt und Friedrich Wintzer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, S. 62ff.

Zufälligkeit anzuhaften, die sie der Unverbindlichkeit ausliefert.<sup>8</sup> Diese Gegebenheit wurde mehrfach schon als Problem erkannt und als „Kanonkrise im heutigen Protestantismus“ bezeichnet.<sup>9</sup> Auf katholischer Seite unterstützt diese Problematik das Theologumenon von der Tradition als unabhängiger Glaubensquelle und die Tendenz auf die Kirche als „*primum credendum*“ in der Kanonbegründung.

Es lässt sich beobachten, wie sich aus der Schwierigkeit, die *Umgrenzung* des Kanons theologisch zu begründen, seit der Aufklärungszeit die Unterscheidung und Spannung zwischen einem formalen (auf die Umgrenzung bezogenen) und einem funktionalen (auf die inhaltliche Autorität bezogenen) Kanonkonzept ergibt, wobei ein formales Kanonkonzept dann als theologisch unhaltbar erscheint. Wie schon erwähnt, gibt die semantische Breite des Wortes *κανών* Raum für diese Unterscheidung. Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen beiden Konzepten ist bei *Johann S. Semler* bereits zu beobachten.

In seinem Bemühen, den vorliegenden Kanon als Norm zu dekonstruieren,<sup>10</sup> unterscheidet Semler die *ursprüngliche* Verwendung des Wortes „Kanon“ von seiner späteren. In den „älteren Zeiten“ ist mit Kanon in seiner Bedeutung als *Liste* ein noch nicht einheitliches Verzeichnis der kirchlichen Vorlesebücher gemeint, das auch die später apokryphen Schriften enthalten konnte.<sup>11</sup> Um eine Gleichförmigkeit und Übereinstimmung in der kirchlichen Verwendung zu erreichen und um sich gegenüber den Häretikern abgrenzen zu können, haben später „die Bischöfe mehrerer Kirchen und Provinzen sich miteinander teils mündlich, teils schriftlich *vereinigt*, was für Bücher aus dem sogenannten alten und neuen Testament *canonicam lectionem* ausmachen sollen.“<sup>12</sup> Somit unterscheidet Semler zwischen einem ursprünglichen funktionalen Kanonbegriff (als Sammlung von Schriften, die ohne äußere Festlegung als Vorlesebücher fungieren) und einem späteren formalen Kanonbegriff (als Sammlung, die durch eine äußere In-

8 Dies beobachtet auch Karl-Heinz Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf: Patmos, 1972, S. 12; vgl. auch Helmut Burkhardt, „Grenzen des Kanons – Motive und Maßstäbe“, *ThBeitr* 1 (1970): S. 155.

9 So im Titel der Habilitationsschrift von Nikolaus Appel, *Kanon und Kirche: Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn: Bonifacius, 1964); protestantischerseits schon in einem Aufsatz aus dem Jahr 1941 von Hermann Strathmann, „Die Krisis des Kanons der Kirche: Joh. Gerhards und Job. Sal. Semler Erbe“, in *Das Neue Testament als Kanon*, hrsg. von Ernst Käsemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, S. 41–61.

10 Vgl. Gottfried Hornig, „Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler“, in: *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, hrsg. von Henning Graf Reventlow, Walter Sparr und John Woodbridge, Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, S. 230f; sowie Donner, ebd.

11 Vgl. Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771), hrsg. von Heinz Scheible, TKTG H. 5, Gütersloh: Mohn, 1967, S. 19.

12 Ebd., S. 20 (Herv. im Original).

stanz vereinheitlicht ist und als autoritativ vorgelegt wird). Der Unterschied zwischen beiden Konzepten besteht in der kirchlichen Festlegung der Umgrenzung: „Die *Canonicität* wird also *in Ansehung der Clericorum ... festgesetzt*, dass diese keine andern Bücher zum *Vorlesen* und zum verbindlichen Unterricht annehmen und einführen dürfen, als welche in dieser Kirche zu *canonicis libris* gerechnet wurden.“<sup>13</sup>

Diese von Semler angedachte Unterscheidung zweier Kanonkonzepte geschieht auf dem Hintergrund seiner Unterscheidung zwischen „öffentlicher“ und „privater“ Religion oder auch seiner Unterscheidung zwischen „Heiliger Schrift“ und „Wort Gottes“.<sup>14</sup> Der Kanon als durch kirchliche Übereinkunft vereinheitlichte Sammlung ist „... eine Verabredung für die *öffentliche* Gesellschaft und *öffentliche* <gemeinschaftliche> Übung der Religion ... woran einzelne nachdenkende Christen sich nicht stets gebunden haben ...“.<sup>15</sup> Die kirchliche Aussage konnte prinzipiell zwar die äußerliche Gegebenheit der historischen kirchlichen Übereinkunft, nicht aber den göttlichen Ursprung der Schriften selbst bezeugen. Über diesen befand vielmehr der einzelne Christ schon immer im Gebrauch seiner Vernunft anhand von *inhaltlichen* Merkmalen, die Semler näher bezeichnet: „Die Rede ist von *moralischen Ideen* und Grundsätzen, welche im Verstande und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen und <durch ihre Anwendung> des Menschen Zustand wirklich besser und vollkommener machen, weil er selbst diese *Ideen* einsieht ...“.<sup>16</sup>

Bei Semler ist demnach die Unterscheidung zwischen einem *inhaltlich bestimmten* Konzept eines grundsätzlich offenen Kanons und dem *äußerlich-formal bestimmten* eines abgeschlossenen Kanons bereits zu finden,<sup>17</sup> wobei letzteres für die private Ausübung der Religion keine Verbindlichkeit haben kann. Damit existiert für Semler ein funktionaler Kanon innerhalb des formalen kirchlich festgelegten Kanon (also ein „Kanon im Kanon“), woraus sich die Berechtigung zur freien Untersuchung des kirchlichen Kanons ergibt.

## 2. Beispiele aus der Diskussion im Bereich des NT

Das Auseinandertreten der Kanonkonzepte in die schon bei Semler sichtbare Alternative formal – funktional lässt sich im neutestamentlichen Bereich bereits Ende des 19. Jh. deutlich beobachten. Das klassische Beispiel dafür ist die Aus-

13 Ebd., S. 22 (Herv. im Original).

14 Vgl. ebd., S. 60.

15 Ebd., S. 21 (Herv. im Original, die Wörter in Klammern entsprechen einer späteren Auflage).

16 Vgl. ebd., S. 26 (Herv. im Original).

17 Dies beobachtet auch Iain Provan, „Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics; and the Future of Old Testament Theology“, *SJTh* 50 (1997): S. 9 Anm. 12. Für Provan ist dies die gleiche Unterscheidung, die später bei Albert C. Sundberg anzutreffen sein wird.

einandersetzung zwischen Theodor Zahn und Adolf von Harnack über Datierung und Charakteristika des NT-Kanons.<sup>18</sup>

### 2.1 Theodor Zahn

Theodor Zahn verwendet für seine kanongeschichtliche Untersuchung einen gottesdienstlich-liturgischen und damit funktionalen Kanonbegriff:<sup>19</sup> der Kanon ist für ihn – wie früher für Semler – eine Sammlung kirchlicher Vorlesebücher. Zahn fragt also in seiner historischen Untersuchung nach der Zulassung einer Schrift zur kirchlichen Verlesung als Maßstab der Kanonizität. Es geht ihm um den gottesdienstlichen Gebrauch einer Schrift. Diese methodische Vorgabe macht Zahn aus folgenden Gründen:

- 1) Der Begriff des Kanons als einer kirchlich rezipierten Sammlung ist bis in die zweite Hälfte des 4. Jh. nicht vorhanden, die theologische Sache dagegen sehr wohl, und zwar als „eine Thatsache des gottesdienstlichen Lebens.“<sup>20</sup>
- 2) Kanonisierung als Unterscheidung bestimmter Schriften von anderen, als Koordination dieser Schriften mit dem AT und als Sicherstellung ihres besonderen Einflusses auf das kirchliche Leben geschah *in der kirchlichen Praxis*, nicht durch die nachträgliche theologische Reflexion über diesen Tatbestand. Die theologischen Attribute der Schriftensammlung wie Inspiration, Heiligkeit, Autorität, Abgeschlossenheit ergeben sich erst aus der Reflexion über die in der praktischen Verwendung erfahrene Qualität der Schriften und sind deshalb sekundär. Eine Frage nach ihrem Vorhandensein würde in den Bereich der Dogmengeschichte gehören. Die kirchliche Praxis ist die *Voraussetzung* für alle spätere theologische Reflexion darüber, auch für die spätere Verwendung von *κανόν* für die Schriftensammlung.
- 3) Eine Geschichte der theologische Attribute der neutestamentlichen Schriftsammlung zu schreiben lohnt aus vier Gründen nicht:<sup>21</sup> a) die auf uns gekommene Literatur ist zu unvollständig für eine chronologisch gesicherte Darstellung, b) die alte Kirche hat über den Kanon nie ernsthaft dogmatisch reflektiert, c) die allmählich entstehenden theologischen Vorstellungen über den Rang der NT-Schriften haben vor Origenes im Bestand des NT keine Änderung bewirkt, und d) die vollständige Gleichstellung der Schriften mit dem AT hat sich aus dem gottesdienstlichen Gebrauch *ganz von selbst* entwickeln müssen.

18 Vgl. die Darstellung bei Swarat, *Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker*, 1988, Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus, 1991, S. 331–341; vgl. auch die dort in den Anm. 185, 186 und 187 angegebene Literatur.

19 Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons Bd. 1: Das Neue Testament vor Origenes. Erste Hälfte*, Erlangen: Deichert, 1888, S. 83f; 139–142.

20 Ebd., S. 142.

21 Vgl. die Zusammenfassung bei Swarat, *Alte Kirche*, S. 341.

Indem Zahn der Frage nach dem Vorhandensein gottesdienstlicher Vorlesebücher nachgeht, kommt er zu dem Ergebnis, dass schon in frühester Zeit (um 80–110 n. Chr.) ein fester Grundstock von Schriften bestand, die kirchlich verlesen wurden, wobei außerdem eine Anzahl von weiteren verwendeten Schriften umstritten war.<sup>22</sup> Dies ist für Zahn die wesentliche Vorstufe zum Neuen Testament und der Sache nach der neutestamentliche Kanon, auch wenn Zahn die Vorlesesammlung in dieser Periode nicht mit diesem Begriff bezeichnet.

Wenn für die Kirche des 2. Jahrhunderts der Kanon präziser umgrenzt ist, so ändert das an seinem Wesen nichts. „Die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hat ihr NT nicht geschaffen, sondern überliefert bekommen.“<sup>23</sup> Daher ist die (z. B. von Harnack angestrebte) Suche nach Motiven für die Kanonisierung in dieser Periode ein vergebliches Unterfangen. Deutlich wird Zahns funktionaler Kanonbegriff, zu dem die Abgeschlossenheit einer Liste nicht wesentlich gehört.

Zahn geht es in der historischen Untersuchung um die Sammlung von Schriften, die als Vorleseschriften im Gottesdienst fungieren. Werden sie in einer Liste erfasst, so ist diese Liste der Kanon. Die endgültige Definition dieser Liste ist nicht von vorrangiger Bedeutung, die Sammlung fungiert auch in einer relativen Unabgeschlossenheit als Kanon. Dass Zahn die Wortbedeutung von *κανών* bei seiner ersten Verwendung für die christliche Schriftensammlung entsprechend dem formalen Kanonkonzept als „Liste“ bestimmte, scheint auf den ersten Blick zu diesem funktionalen Kanonbegriff in einer Spannung zu stehen. Allerdings ist zu beachten, dass das Wort Kanon auch für Zahn eine formale Bedeutung hat. Zahn nennt entsprechend die Sammlung von Vorleseschriften im ersten Jahrhundert noch nicht „Kanon“. Jedoch konzentriert sich seine Untersuchung auf diese „Vorstufe“, da er die Frage nach der „richtigen“ Liste für ein theologisches Verständnis des Kanons nicht als wesentlich einstuft. Dies bedeutet nicht, dass er die kirchliche Auflistung nicht auch anhand nachvollziehbarer Kriterien (Apostolizität, innere Übereinstimmung) einleuchtend machen kann.<sup>24</sup> – Es ist überraschend, wie ähnlich Zahns Kanonbegriff dem Semlers ist. Auch Semler sieht in der Frühzeit der Kirche einen liturgisch-funktionalen Kanonbegriff am Wirken (Kanon als – nicht einheitlich vorgeschriebene – Liste der Vorlesebücher), den er als den eigentlichen Kanonbegriff zurückgewinnen möchte – allerdings mit Hilfe seines eigenen inhaltlichen Kriteriums. Die Autoritätsfunktion von einzelnen Schriften liegt bei Semler nicht in der kirchlich festgeschriebenen Liste begründet. Diese Liste ist vielmehr zu kritisieren, und zwar mit dem Kriterium des moralisch-erbaulichen Inhaltes der Schriften. Auch Zahn bejaht die Kritik am for-

22 Zahn, *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 3. Auflage., Wuppertal: R. Brockhaus, 1985, S. 41.

23 Zahn, *Geschichte*, S. 447.

24 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche: Vortrag auf der lutherischen Pastoralkonferenz zu Leipzig am 2. Juni 1898 gehalten*, Leipzig: Deichert, 1898, S. 50.

malen Kanon,<sup>25</sup> jedoch sind seine Kriterien andere: Apostolischer Ursprung und inhaltliche Übereinstimmung, und diese Kriterien bestätigen bei Zahn den formalen Kanon.

## 2.2 Adolf von Harnack

Adolf von Harnack hat in der ersten heftigen Auseinandersetzung mit Zahn über dessen Kanonbegriff gespottet: „Hier scheint das berühmte Lichtenberg'sche Messer ohne Klinge, an welchem der Stiel fehlt, aufzutauchen.“<sup>26</sup> Ein NT-Kanon ohne Attribute kann nicht existieren. Der gottesdienstliche Gebrauch alleine konstituiert für Harnack noch keinen Kanon. Er wirft Zahn vor, Lektion und Kanonizität einfach zusammenzuwerfen und damit außer-liturgischen Gesichtspunkten für die Kanonentstehung auszuweichen.<sup>27</sup> Solche Gesichtspunkte sind nach Harnack in den dogmatischen Auseinandersetzungen des 2. Jh.s, nämlich mit Marcion, der Gnosis und den Montanisten, zu finden.<sup>28</sup> Durch diese Auseinandersetzungen wurden die Motive zur Bildung einer neuen abgeschlossenen Schriften-sammlung erzeugt und gleichzeitig die Autoritäten, die eine solche Sammlung schaffen konnten, in Aktion versetzt.<sup>29</sup> Harnack stimmt zwar insoweit mit Zahn überein, dass auch für ihn ein Corpus von Leseschriften die Voraussetzung für den späteren abgeschlossenen NT-Kanon ist. Allerdings ist das NT als Kanon erst in der dogmatischen Auseinandersetzung geschaffen worden als eine „Grossthat der Kirche“<sup>30</sup>, die ihr im antignostischen und antimontanistischen Abwehrkampf im Rahmen ihrer Etablierung abgenötigt wurde. Dadurch wurde das Wesen der Schriftensammlung entscheidend verändert: sie ist dem AT vollständig gleichgestellt, sie ist als Ganzes eine normierende Größe, sie ist als Einheit auszulegen, sie wird zum Buch der Kirche.<sup>31</sup> Diese Entwicklung ist als Akt kirchlicher Gesetzgebung durchaus gesetzlich-negativ zu werten: „Das Zeitalter des Enthusiasmus ist geschlossen und für die Gegenwart der Geist wirklich – um mit Tertullian zu reden (adv. Prax.1) – verjagt; er ist in ein Buch gejagt!“<sup>32</sup> Für Harnack entsteht die als Kanon zu bezeichnende Schriftensammlung durch äußere Regelung und Begrenzung, sein Kanonverständnis kann deshalb als ein forma-

25 Vgl. ebd., S. 44–46.

26 Adolf von Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200: Theodor Zahn's Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (Erster Band, erste Hälfte) geprüft von D. Adolf Harnack*, Freiburg: Mohr, 1889, S. 11.

27 Vgl. Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, Bd. 6, Leipzig: Hinrichs, 1914, S. 145f.

28 Vgl. ebd., S. 21ff.

29 Vgl. ebd., S. 24.

30 Vgl. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: Bd. 1: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Nachdr. der 4. Aufl. von 1909, Darmstadt: WBG, 1980, S. 395.

31 Vgl. ebd., S. 395–399.

32 Harnack, *Entstehung*, S. 25.

les bezeichnet werden. Die Kanongeschichte ist damit für ihn ein Teil der Dogmengeschichte. Historisch taucht der NT-Kanon damit erst gegen Ende des 2. Jh. ansatzweise auf.

In der NT-Kanongeschichtsschreibung hat sich Harnacks Ansatz zunächst durchgesetzt. Auch *Hans von Campenhausen* hat diesen Ansatz letztlich nicht in Frage gestellt, wenn er nach den Motiven für die Kanonbildung fragt. Hierbei schreibt er nämlich wie Harnack der Auseinandersetzung mit Marcion eine entscheidende Rolle zu: „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel sind von Markion geschaffen worden, und die Kirche, die sein Werk verwarf, ist ihm hierin nicht vorangegangen, sondern – formal gesehen – seinem Vorbild nachgefolgt.“<sup>33</sup> Damit schließt sich von Campenhausen in diesem Punkt ausdrücklich Harnack an. Ein wesentlicher Unterschied zu Harnack besteht jedoch in seiner theologischen Interpretation des kirchlichen Handelns. Während Harnack die Kanonbildung im negativen Sinn als gesetzlichen Akt der Kirche versteht, sieht von Campenhausen sie als nicht-gesetzlichen Versuch der Kirche, ihre heilsgeschichtlichen Grundlagen zu bewahren und sich der Übereinstimmung mit ihrem Ursprung zu vergewissern.<sup>34</sup>

Erst in neuerer Zeit (vgl. die unten dargestellten Ansätze des „canonical approach“, auch Franz Stuhlhofer und teilweise John Barton) wird wieder stärker auf Zahns funktionales Kanonkonzept zurückgegriffen.

### 3. Überblick über die Forschungsgeschichte im alttestamentlichen Bereich

Im alttestamentlichen Bereich wird ein ganz analoger Vorgang zur Entwicklung der Kanonkonzepte in der NT-Kanonforschung nach der Wende vom 19. zum 20. Jh. sichtbar. Hier werden die unterschiedlichen Konzepte in der Auseinandersetzung mit dem damaligen Konsensmodell formuliert.

#### 3.1 *Der Konsens im Bereich des AT und seine Infragestellung*

##### 3.1.1 H. E. Ryle

In der alttestamentlichen Kanongeschichte hatte sich gegen Ende des 19. Jh. im Anschluss an das Werk von *Heinrich Graetz*<sup>35</sup> eine Mehrheitsposition herausge-

33 Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen: Mohr, 1968, S. 174.

34 Vgl. Swarat, *Kirche*, S. 348.

35 Vgl. Heinrich Graetz, *Kohélet קהלת oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert: Nebst Anhang über Kohélet's Stellung im Kanon, über die griechische Übersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar*, Leipzig: Winter, 1871, S. 147–173.

bildet, die im angelsächsischen Raum von *Herbert Edward Ryle*,<sup>36</sup> auf dem europäischen Kontinent von *G. Wildeboer*,<sup>37</sup> *Frantz Buhl*<sup>38</sup> und *Karl Budde*<sup>39</sup> vertreten wurde.<sup>40</sup> Die Kanonisierung des AT geschah nach dieser Mehrheitsposition vereinfacht dargestellt in drei Stufen analog zur dreifachen Unterteilung des hebräischen Kanons. Die Tora wurde vor dem jüdisch-samaritanischen Schisma 432 v. Chr. offensichtlich unter Esra kanonisiert,<sup>41</sup> die Propheten Ende 3. Jh. v. Chr. vor der Abfassung von Ben Sira,<sup>42</sup> und die Schriften um das Jahr 100 n. Chr. wahrscheinlich in Verbindung mit einer rabbinischen Synode in Jamnia, wobei es um die offizielle Bestätigung eines bereits länger etablierten allgemeinen Gebrauchs geht.<sup>43</sup>

Allgemein wird aufgrund der Ergebnisse der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft mit einer literarischen Geschichte der einzelnen Schriften gerechnet. Die Kanonisierung wird jedoch erst an den fertigen Endprodukten der Literaturgeschichte als äußerer Akt vollzogen. Ryle geht von einer absoluten Trennung zwischen Literaturgeschichte und Kanonisierung aus: „... it is scarcely less necessary to recognize also *the distinction that is to be drawn between the process of literary construction and the process of admission into the Canon*; ...“<sup>44</sup> Ryle sieht drei Stufen auf dem Weg der Literatur zum Kanon: 1) die Formung der literarischen Vorläufer der AT-Bücher, 2) ihre Kompilation und Redaktion bis zu ihrer jetzigen literarischen Form, 3) ihre Auswahl als Bestandteil des nationalen Schriftkanons. „*The distinction between these three phases is essential.*“<sup>45</sup> Entscheidend für Ryles Kanonkonzept ist also die *Auswahl von religiösen Schriften aus einer größeren vorliegenden Anzahl*. Das leitende Prinzip dieser Auswahl ist „the popular recognition of the spiritual power and sanctity possessed by certain

36 Herbert Edward Ryle, *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scriptures*, 2. Auflage, London: Macmillan, 1909. Die erste Auflage erschien 1892.

37 G. Wildeboer, *Die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons*, Gotha: Perthes, 1891.

38 Frantz Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig: Faber, 1891.

39 Karl Budde, *Der Kanon des Alten Testaments: Ein Abriss*, Gießen: Ricker, 1900, vgl. besonders S. 29–62.

40 Vgl. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM, 1979, S. 52; Henrik J. Koorevaar, *Algemene Inleiding tot het Oude Testament*, Heverlee: Bijbelinstituut België 1999, S. 52f; Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 3 und Anm. 2; Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons*, Berlin; Wien: Philo, 2001, S. 106.

41 Vgl. Ryle, S. 93f; Wildeboer, S. 93ff.

42 Vgl. Ryle, S. 119–123; Wildeboer, S. 106ff.

43 Vgl. Ryle, S. 183. Wildeboer bestreitet jedoch aufgrund der noch nach Jamnia stattfindenden Diskussionen eine Kanonisierung dort und vertritt für die Kanonisierung der Ketubim einen terminus ad quem bei der Redaktion der Mischna ca. 200 n. Chr., vgl. Wildeboer, S. 135f. Buhl dagegen legt den Abschluss des Gesamtkanons in vorchristliche Zeit und sieht in Jamnia lediglich eine Kanonrevison stattfinden, vgl. Buhl, S. 16, 27.

44 Ryle, S. 17 (Hervorhebung im Original).

45 Ebd.

writings“.<sup>46</sup> Kanonisierung ist demnach ein a-posteriori-Urteil der Glaubensgemeinschaft Israels. Die Kanonisierung der einzelnen Kanonteile sind diskrete Auswahl-Akte, die im Falle der Kanonisierung des Propheten- und Schriftenkorpus jeweils eine bereits bestehende abgeschlossene Sammlung *erweitern*.

Ryle findet nun aber auch Gründe dafür, dass die in Jamnia bestätigte Schriftensammlung bereits vor Abschluss des 2. Jh. v. Chr. eine Fixiertest und gewisse Anerkennung besaß, und nennt dieses Gebilde bereits „Canon“.<sup>47</sup> Damit bleibt der Kanonbegriff bei Ryle in einer bestimmten Hinsicht in der Schwebe:<sup>48</sup> Obwohl Ryles Verständnis der Kanonisierung auf ein formal-exklusives Kanonprinzip (offizielle Auswahl und Abschluss der Sammlung) hinausläuft, unterscheidet er terminologisch nicht zwischen einer faktisch stabilen Schriftensammlung mit gewisser Anerkennung und einer offiziellen Anerkennung und Begrenzung dieser Auswahl. Diese terminologische Ambivalenz wird in der Folgezeit verschwinden, denn es kommt zum deutlichen Auseinandertreten beider Konzepte.

### 3.1.2 Willis J. Beecher

Das Konsensmodell einer sukzessiven, streng voneinander getrennten Kanonisierung von Gesetz, Propheten und Schriften wurde bald als problematisch angesehen. Der Ansatz von *Willis J. Beecher* greift dieses Modell an, indem er die Trennung der Kanonisierung von der literarischen und der Sammlungsgeschichte der Schriften in Frage stellt. Beecher nennt in einem kurzen Aufsatz<sup>49</sup> eine Anzahl Gründe, die gegen die streng sukzessive Kanonisierung der drei Gruppen Gesetz, Propheten und Schriften im AT sprechen. Die strengen und zeitlich beständigen Abgrenzungen zwischen den Gruppen, die diese Theorie benötigt, sind in der Verwendung der AT-Schriftensammlung in der Literatur bis auf Josephus nirgends anzutreffen. Ein Beispiel Beechers ist das völlige Fehlen einer trennenden Linie zwischen Gesetz und Propheten einerseits und den Schriften andererseits bei Ben Sira in dessen zusammenfassendem Rückblick auf das AT (Kap. 44–49). Eine solche Trennung wäre aber zu erwarten, wenn Gesetz und Propheten zur Zeit Ben Siras bereits in einem kanonischen Sinn abgegrenzt vorgelegen hätten, die Sammlung der Schriften jedoch nicht.<sup>50</sup>

46 Vgl. ebd., S. 8.

47 Vgl. ebd., S. 184ff.

48 Diese Ambivalenz beobachtet auch Chapman, S. 6.

49 Willis J. Beecher, „The Alleged Triple Canon of the Old Testament,“ *JBL* 15 (1896): S. 118–128.

50 Vgl. ebd., S. 120. Freilich scheint Beecher hier nicht zu bemerken, dass dieses Argument von der absoluten Datierung der jeweiligen Abschlüsse abhängig ist: Wenn die letzte der drei Gruppen schon zur Zeit Esras kanonisch war (wie es der anfangs zitierte J. G. Murphy annimmt), so würde sich bezüglich Ben Sira der gleiche von Beecher beobachtete Befund ergeben, ohne dass damit ein Argument gegen eine Drei-Stufen-Kanonisierung gewonnen wäre.

Beecher entwirft nun ein grundsätzlich neues Kanonisierungsmodell: er unterscheidet zwischen einem „aggregate“, also einer losen Anhäufung, einer Sammlung („collection“) und einem Kanon.<sup>51</sup> Über einen offiziell promulgierten Kanon haben wir zu keiner Zeit eine historische Nachricht. Wir haben einige Hinweise betreffs einer Sammlertätigkeit (z. B. Nehemias Bibliothek), doch diese reichen nicht aus, um die tatsächlichen Prozesse der Sammlung zu erhellen. Doch sobald einer gewissen Anzahl Schriften gemeinsame Merkmale zuerkannt werden, kann man von einem „Aggregat“ reden, und dessen Geschichte können wir verfolgen. Nach Beecher existierten bereits um 800 v. Chr. prophetische Schriften, die in gewisser Weise als Offenbarungsträger und als autoritativ anerkannt waren. Da es auch andere Schriften gab, folgte daraus „a certain separation in thought between these prophetic writings and the others.“<sup>52</sup> Von dem Zeitpunkt, da ein „Aggregat“ von Schriften zuerst anerkannt war, wuchs es beständig an, wobei es zu jeder Zeit ein einziges Schriftenkorpus blieb, dem von Anfang an alle drei Bezeichnungen Gesetz, Propheten oder Schriften gleichzeitig zuerkannt werden konnten. Die heutige Situation, dass die verschiedenen Bezeichnungen der Sammlung auf einzelne Teile bezogen wurde, ist eine natürliche, aber spätere Entwicklung. Als der letzte schriftliche Teil des AT vollendet war, wuchs das „Aggregat“ nicht mehr weiter, und das AT war abgeschlossen. Die Anerkennung der Vollständigkeit konnte zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen, wobei eine offizielle Deklaration der kanonischen Autorität nicht erforderlich war.

Wesentlich ist an Beechers Beitrag, dass er mit dem Begriff „Aggregat“ ein einheitliches – und zwar funktionales – Konzept für die sich formierende Schriftensammlung bis zum Abschluss des Kanons kennt und im Unterschied zu späteren Entwürfen keinen Anlass sieht, zwischen dem abgeschlossenen Kanon und der vor dem Abschluss existierenden Schriftensammlung prinzipiell zu unterscheiden. Damit nimmt er einen Gesichtspunkt vorweg, der später von Richard C. Leonard und dann besonders von Brevard S. Childs wieder aufgegriffen werden wird.

### 3.1.3 G. Hölscher

Auch der Ansatz von G. Hölscher<sup>53</sup> setzt sich kritisch mit dem Konsensmodell auseinander, allerdings bildet im Gegensatz zu Beecher der *Kanonabschluss* den Schwerpunkt seiner Beobachtungen. Hölscher erwähnt Beecher zwar zustimmend, bezeichnet dessen Arbeit jedoch als noch wertvoller, „wenn er deutlicher zwischen Sammlung und Kanonisation unterschiede.“<sup>54</sup> Die Kanonisierung will

51 Vgl. ebd., S. 125ff.

52 Ebd., S. 127.

53 G. Hölscher, *Kanonisch und apokryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons*, Naumburg: Lippert, 1905.

54 Ebd., S. 7 Anm. 1.

Hölscher von der vorherigen Geschichte der Schriften streng unterscheiden.<sup>55</sup> Die Sammlung der Schriften ist ein rein literarischer Vorgang, der noch von keiner dogmatischen Reflexion beeinflusst ist. Diese kommt erst in der Abgrenzung der Sammlung zum Tragen. Hölscher übernimmt als den für die historische Untersuchung des jüdischen Kanons zu verwendenden Kanonbegriff den des Josephus. Dieser enthielt die Komponenten *Inspiration, Heiligkeit als Abgrenzung von aller anderen Literatur, begrenzter Umfang* und *unantastbarer Wortlaut*.<sup>56</sup> Im folgenden untersucht Hölscher, ob dieser Kanonbegriff bei den im Konsensmodell behaupteten drei Stufen der Kanonisierung jeweils anzutreffen war, und kommt – bis auf den Abschluss des dritten Teiles, der mit dem Entstehen des josephinischen Kanonbegriffes zusammenfällt – zu einer verneinenden Antwort.

Gegen eine Kanonizität der *Tora* zur Zeit Esras, führt Hölscher Gründe an, die sich alle aus den Resultaten der kritischen AT-Wissenschaft ergeben:<sup>57</sup>

- 1) das Merkmal der Heiligkeit (im Sinne von Abgegrenztheit) ist nicht vorhanden, weil die *Tora* mit dem (jedenfalls noch nicht kanonischen) Josuabuch ein zusammenhängendes Ganzes bildete.
- 2) das Merkmal des begrenzten Umfangs fehlt, denn: „Wie eine Blume ist die *Tora* gewachsen; keine kanonische Schranke hat dieses Wachstum gehindert.“<sup>58</sup>
- 3) das Merkmal des unantastbaren Wortlautes fehlt, denn die *Tora* hat bis ins 3. Jh. v. Chr. textliche Veränderungen erfahren.
- 4) das Merkmal der Inspiration kann in der betreffenden Zeit nicht vorhanden gewesen sein, „man müsste denn meinen, dass alle die Redaktoren und Disaskeuasten, die nach dem Exil an der *Tora* gearbeitet haben, sich als inspiriert gefühlt hätten.“<sup>59</sup>

Gegen eine vorchristliche Kanonizität der *Prophetensammlung* spricht, dass sich eine prinzipielle Absonderung von anderen im Gebrauch befindlichen Schriften weder bei Sira und seinem Enkel noch bei Philo beobachten lässt.<sup>60</sup>

Ist das Auftauchen des Kanons demnach erst bei Josephus deutlich sichtbar, so stellt sich die Frage, welche Stellung die Schriften in ihrer vorkanonischen Zeit eigentlich hatten. Stephen B. Chapman ist (wie vor ihm Theodore N. Swanson) der Meinung, dass bei Hölscher den Schriften vor ihrer Kanonisierung noch gar keine religiöse Autorität zukommt, so dass die später z. B. von Staerk vollzogene Differenzierung zwischen „Schrift“ und „Kanon“ bei ihm fehlt.<sup>61</sup> Doch bereits

55 Vgl. ebd., S. 1.

56 Vgl. ebd., S. 4.

57 Vgl. ebd., S. 11ff.

58 Ebd., S. 12

59 Ebd., S. 13.

60 Vgl. ebd., S. 19f.

61 Vgl. Chapman, 12; Theodore Norman Swanson, *The Closing of the Collection of Holy Scriptures: A Study in the History of the Canonization of the Old Testament*, Ann Arbor: UMF, 1970, S. 9, Anm. 1.

Hölschers Sicht der Stellung der Tora deutet in eine andere Richtung. Tatsächlich bezieht sich nach Hölscher der Begriff Tora anfänglich allein auf mündliche Weisung, die als „lebendige Offenbarung Jahwes“ autoritativ ist. Dieser inhaltsbezogene Autoritätsbegriff verwandelte sich aber (durch die Tätigkeit der deuteronomistischen Schule) langsam zu einem formalen, der auf schriftlich Aufgezeichnetes bezogen ist.<sup>62</sup> So kann Hölscher sagen, dass die Tora im Vergleich zu anderen Schriften im Judentum des 2. Jh. v. Chr. „unbedingt an oberster autoritativer Stelle“ steht. Allerdings ist dieser inhaltsbezogene Autoritätsbegriff noch kein Kanonbegriff: „An der zentralen Bedeutung der Tora (im nachexilischen Judentum, AH) ist also nicht zu rütteln, aber sie ist nicht identisch mit Kanonizität ... Nicht das Buch als solches, sondern das in ihm enthaltene Gesetz war der Kanon der Gemeinde, m. a. W.: es bestand wohl ein materieller, aber kein formaler Kanon.“<sup>63</sup>

Eine Hochschätzung als Autorität und selbst eine faktische Abgeschlossenheit der Sammlung sind nach Hölscher zur Zeit Ben Siras wohl vorhanden, doch dies begründet keinen Kanonbegriff.<sup>64</sup> Ein Kanon ist für ihn erst dann vorhanden, wenn eine bewusste Auswahl aus dem vorhandenen Schrifttum erfolgt. Im Unterschied zur freieren Anschauung der früheren Zeit „... bedeutet der Gedanke des Kanons ein *völlig neues Prinzip, durch welches das vorhandene Schrifttum bewusstermaßen reduziert worden ist*. Der Kanon bedeutet die Aufstellung einer scharfen Grenze, durch welche ein heiliges Schrifttum von aller anderen Literatur abge sondert wird. Ein Kanon existiert von dem Momente ab, wo z. B. das Esterbuch als kanonisch von dem Sirachbuche als einem akanonischen Schriftwerke unterschieden wird. Dieser Begriff des Kanons im technischen Sinne unterscheidet sich fundamental von der Wertung, die die Tora und die Propheten früher genossen hatten, und verdient allein wirklich den Namen Kanon.“<sup>65</sup>

Hölscher datiert die Entstehung dieses Kanonbegriffes und damit die eigentliche Kanonisierung des AT in die Zeit der ersten rabbinischen Diskussionen um bestimmte Bücher, denn diese Diskussionen zeigen die Überzeugung von der Notwendigkeit einer eindeutigen Kanonumgrenzung. Der terminus a quo liegt am Anfang des 1. Jh. v. Chr., der terminus ad quem im Verlauf des 1. Jh. v. Chr.<sup>66</sup> Kanonisierung bedeutet bei Hölscher demnach *die bewusste, dogmatisch reflektierte eindeutige Ausgrenzung einer Schriftsammlung aus einem größeren Korpus von Schriften*, die bereits vorher verschiedene Grade von Autorität hatten und auch bereits als faktisch geschlossene Sammlungen vorliegen konnten. Der Vorgang der Kanonisierung enthält gleichzeitig *die Verlagerung der Autorität vom Inhaltlichen einer Schriftensammlung auf das Formale*, von autoritativer Tradition auf die Autorität der Schriften selbst. Im Gegensatz zu

62 Vgl. Hölscher, 8f.

63 Ebd., S. 17.

64 Vgl. ebd., S. 21.

65 Ebd., S. 24 (Herv. im Original).

66 Vgl. ebd., S. 31–35.

Beechers Ansatz bringt also hier die Kanonisierung eine einschneidende Veränderung des Wesens der betroffenen Schriftensammlung mit sich: *Vor* der Kanonisierung ist die Sammlung gekennzeichnet durch faktische Abgeschlossenheit sowie inhaltlich bestimmte Autorität, jedoch auch durch das Fehlen einer dogmatisch begründeten Umgrenzung. *Nach* der Kanonisierung ist die Sammlung gekennzeichnet durch dogmatisch reflektierte absolute Abgeschlossenheit und formal bestimmte Autorität. Für Hölscher ist dieser Vorgang wie für Harnack negativ, als ein Austrocknen der religiösen Vitalität, zu werten: „Es ist der Gegensatz von Geist und Buchstabe, der hier wie so oft in der Geschichte der Religion zutage tritt. Das Panier der gesetzlichen Richtung war der Kanon.“<sup>67</sup>

Es ist offensichtlich, dass die Differenzierung zwischen vorkanonischer und kanonischer Schriftensammlung im Sinne der später häufig anzutreffenden Unterscheidung von „Schrift“ und „Kanon“ hier bereits vorhanden ist. Hölscher wäre demnach derjenige, der diese Unterscheidung in die Diskussion der alttestamentlichen Kanongeschichte eingeführt hat, ohne sie allerdings in die betreffenden Begriffe zu fassen. Außerdem wird sichtbar, dass in diesem Konzept der Kanonabschluss ein Vorgang von eminenter theologischer Bedeutung ist, der allerdings als von außen vollzogene dogmatisch bestimmte Auswahl negativ zu werten ist. Beecher dagegen sah den Abschluss des Kanons lediglich als Aufhören des Wachsens des „Aggregates“, dessen Vollständigkeit zwar offiziell festgestellt werden konnte, was aber die Schriftensammlung in ihrem Wesen nicht veränderte. An beiden Entwürfen ist die Herausbildung des Gegensatzes zwischen einem formalen und einem funktionalen Kanonkonzept in der AT-Kanonforschung deutlich sichtbar. Das formale Kanonkonzept findet in der Folgezeit weitere Anhänger, während das funktionale erst mit dem Auftreten des „canonical approach“ wieder an Einfluss gewinnt.

### 3.2 Auf dem Weg zu einem formal-exklusiven Kanonkonzept

#### 3.2.1 W. Staerk

W. Staerk hat in einem Aufsatz<sup>68</sup> den Ansatz Hölschers aufgegriffen und weitergeführt, ohne dafür auf Hölscher zu verweisen. Bei ihm findet sich eine ganz analoge Bestimmung des so genannten synagogalen Kanonbegriffes in vier Punkten, die er wie Hölscher von Josephus gewinnt. Er sieht kanongeschichtlich Differenzen zwischen der alexandrinischen und der palästinensischen Auffassung vom Charakter der jüdischen Schriftensammlung. Diese Differenzen erklärt Staerk dann als Unterschied zwischen einem *Schrift-* und einem *Kanonbegriff*:

67 Ebd., S. 77.

68 W. Staerk, „Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel“, *ZStH* 6 (1929): S. 101–119.

„Schrift im Sinne heiliger Literatur von kirchlichem Ansehen und d. h. von Autorität für die religiöse Gemeinschaft ist nicht dasselbe wie Kanon. Schrift ist die Grundlage des Kanons; Kanon ist heilige Schrift unter dogmatischer Fixierung, also im engeren *kirchlichen* Sinne als fest umgrenzte Quelle und Richtschnur des die Gemeinde zur inneren Einheit des Glaubens und sittlichen Lebens verbindenden göttlichen Wortes. Schrift und Kanon stehen also im geschichtlichen Verhältnis von Ausgangs- und Endpunkt einer religiös-theologischen Bewegung, im Judentum wie im Christentum. Israel musste einer klaren Schriftbegriff haben, ehe es einen Kanonbegriff haben konnte, und wenn die Alexandriner nie zu einem festen Kanon gekommen sind, so bedeutet das geschichtlich ein Stehenbleiben bei einem Schriftbegriff.“<sup>69</sup>

Staerks *Schriftbegriff* scheint somit genau dem zu entsprechen, was bei Hölscher die vorkanonische Schriftensammlung darstellt. Staerk definiert den Begriff für die alte Synagoge näher:<sup>70</sup> Schrift ist inhaltlich bestimmt als ein widerspruchsfreies Ganzes in Übereinstimmung mit der Thora (und damit teilhabend an ihrer Autorität), außerdem formal durch den Inspirationsgedanken. Das erste zeitliche Auftauchen eines *Schriftbegriffes* als Beginn der Sammlung heiliger Texte sieht Staerk in dem Akt der Verpflichtung auf das Gesetz, der in 2 Kön 23 berichtet wird.<sup>71</sup> Was dem Schriftbegriff gegenüber dem *Kanonbegriff* fehlt, ist wie bei Hölscher das *Vorhandensein einer dogmatischen Umgrenzung* der betreffenden Schriftensammlung. Staerk versucht nachzuweisen, dass ein solcher Kanonbegriff im Judentum bis ins 1. Jh. n. Chr. hinein nicht bestand. Dazu verweist er auf das gelegentlich für heilige Schrift gehaltene Sirachbuch, den die Deuterokanonika einschließenden Schriftgebrauch des NT, das „pneumatische“ Schriftverständnis des Paulus und das Selbstverständnis von Ben Sira, der sich selbst als Nachfolger der Propheten versteht.<sup>72</sup> – Staerks Beitrag zur Kanondebatte ist die begriffliche Kennzeichnung der Unterscheidung Hölschers zwischen der vorkanonischen und der kanonischen Schriftensammlung. Die bei den folgenden Autoren übliche Unterscheidung von „Schrift“ und „Kanon“ taucht bei ihm zum ersten Mal in der Forschungsgeschichte auf.

### 3.2.2 Albert C. Sundberg

*Albert C. Sundberg Jr.* liefert mit seiner Dissertation<sup>73</sup> einen vielfach zitierten Beitrag zur Frage nach dem Abschluss des atl. Kanons. Die Erforschung der atl. Kanongeschichte verdankt seiner Studie die Demontage der These von einem alexandrinischen jüdischen Schriftkanon, der umfangreicher gewesen sein soll als der palästinensische Kanon und der über die LXX der frühen Kirche als

69 Ebd., S. 105 (Herv. im Original).

70 Vgl. ebd., S. 106f.

71 Vgl. ebd., S. 115.

72 Vgl. ebd., S. 108–111

73 Albert C. Sundberg, Jr., *The Old Testament of the Early Church* [Diss. theol. Harvard, 1957], Harvard Theological Studies, Bd. 20, Cambridge (USA): Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1964.

Grundlage für die Bestimmung ihres AT-Kanons gedient hätte. Sundberg will nachweisen, dass es innerhalb des Judentums vor ca. 90 n. Chr. keine solche Kanondifferenz gab. Vielmehr hatte das Judentum zurzeit Christi noch keinen insgesamt abgeschlossenen Kanon, der als solcher von der entstehenden Kirche hätte übernommen werden können. „Rather, in addition to closed collections of Law and Prophets, a wide religious literature without definite bounds circulated throughout Judaism as holy scripture before Amnia“. <sup>74</sup> Die Kirche schloss deshalb *unabhängig* vom Judentum ihren alttestamentlichen Kanon ab, was für Sundberg nicht nur historisch, sondern auch theologisch von Bedeutung ist. Sowohl die Kirche als auch das Judentum entnahmen ihren jeweiligen Kanon dabei einer größeren Anzahl von im Umlauf befindlichen Schriften. Sundberg stellt zum Schluss die These auf, dass die Kirche zu ihrem eigenen Kanonabschluss wahrscheinlich von dem – durch Abschluss von Schriften vollzogenen – Abschluss des jüdischen Schriftkanons in Jamnia gegen Ende des 1. Jahrhunderts angeregt wurde. <sup>75</sup> Mit diesem Ergebnis untermauert Sundberg später seine Forderung, dass die protestantischen Kirchen die reformatorische Entscheidung für den hebräischen Kanon revidieren sollten. <sup>76</sup>

Sundberg diskutiert die Frage, was den Abschluss eines Kanons von vorher bereits existierenden Schriftensammlungen unterscheidet: „The closing of a canon of scripture sets certain specified books apart from all other literature as being holy and authoritative ... When, however, the canon came to be regarded as closed for all time, the status even of previously canonized collections of Law and Prophets must have been in some sense elevated above the position they previously enjoyed ... Previous canonizations of collections of Law and Prophets, therefore, must be regarded as partial, since they did not set these collections apart from all other literature in an absolute sense.“ <sup>77</sup> Kanonisierung ist demnach für Sundberg eine aktive Grenzziehung, die weitere Hinzufügungen zur betroffenen Schriftensammlung absolut ausschließt und sie auf eine vorher nicht dagewesene Position hebt. Erst durch einen solchen Abschluss ist ein Kanon konstituiert. „Consequently, it is more exact to say that the Christian church did not receive a canon of scripture from Judaism but that it received a body of scripture on the way to final canonization in Judaism.“ <sup>78</sup> Damit unterscheidet Sundberg in gleicher Weise wie Hölscher und Staerk zwischen noch nicht kanonisierter Schrift und Kanon, <sup>79</sup> ohne dafür auf diese beiden Autoren direkt zu verweisen.

74 Ebd., S. 103.

75 Vgl. ebd., S. 169.

76 So in einer Vorlesung an der École Biblique in Jerusalem am 25. Mai 1967, überarbeitet veröffentlicht als: Sundberg, „The ‚Old Testament‘: a Christian Canon“, *CBQ* 30 (1968): S. 155.

77 Ebd., S. 107f.

78 Ebd., S. 108.

79 So ganz explizit in Sundberg, „The ‚Old Testament‘: a Christian Canon“, S. 147.

Dieses Resultat seiner Kanondefinition hat Sundberg auch in einer Kritik der NT-Kanonforschung angewandt:<sup>80</sup> Ein wesentliches Kriterium zur Datierung der Kanonizität von NT-Schriften war in der Forschung bis anhin die Frage, ab wann die Schriften mit einer dem AT vergleichbaren Autorität zitiert wurden. Dies wurde gewöhnlich anhand der Beobachtung entschieden, ob sie mit einem Begriff wie *γραφῆ* oder *γέγραπται* zitiert wurden. Nun bestand allerdings zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften für Sundberg noch kein alttestamentlicher Kanon, sondern lediglich eine noch offene Sammlung autoritativer Schriften. Die Zitierung christlicher Schriften mit einer dem AT gleichen Autorität kann deshalb ihre *Kanonizität* noch nicht begründen: „Christian writings cited with authority parallel to the Old Testament cannot indicate canonical status because the scriptures received from Judaism had not yet reached canonical definition as the Old Testament of the church.“<sup>81</sup>

Da Sundberg hier auf das AT *der Kirche* verweist, stellt sich die Frage, ob er denn einen abgeschlossenen *jüdischen* Kanon als Grundlage akzeptiert hätte, um zugunsten des kanonischen Status von mit vergleichbarer Autorität zitierten NT-Schriften zu argumentieren. Dies scheint nicht so zu sein, wenn man bedenkt, dass sich auch im Bereich des NT die Kanonizität für ihn aus keinem anderen Kriterium als aus der kirchlichen Definition ergeben kann. „Finally, the recognition that canonization proper is the definition of a New Testament list to which nothing can be added, nothing subtracted, removes canonization from the tacit implication that somehow canonization adheres to apostles, apostolic men, and the hearers of apostolic men and leaves the formation of a closed New Testament list as unequivocally the decision of the church.“<sup>82</sup>

Schriftkanonizität ist daher in Sundbergs Ansatz als das *Ergebnis der ekklesialen Festlegung einer Schriftensammlung* gekennzeichnet. Sie ist bezogen auf die kirchlich definierte *Abgeschlossenheit* einer Schriftensammlung und deshalb in der faktischen Autorität von Schriften oder in bestimmten Kanonizitätskriterien wie z. B. apostolischem Ursprung noch nicht impliziert. Sie ist – offensichtlich auch bezüglich des AT – allein in der kirchlichen Entscheidung begründet.

### 3.2.3 Theodore N. Swanson

Wie Sundberg operiert auch *Theodore N. Swanson* in seiner Dissertation<sup>83</sup> mit einer strengen Unterscheidung zwischen „scripture“ und „canon“, die er zunächst von Staerk übernimmt.<sup>84</sup> „Scripture“ definiert er vorläufig als „a writing regarded as possessing divine authority“, während „canon“ für ihn „Holy Scripture under

80 Sundberg, „Towards a Revised History of the New Testament Canon“, *StEv* 4 / TU 102 (1968): S. 453f.

81 Ebd., S. 457.

82 Ebd., S. 461.

83 Theodore Norman Swanson, *The Closing of the Collection of Holy Scriptures: A Study in the History of the Canonization of the Old Testament*, Ann Arbor: UMF, 1970.

84 Vgl. ebd., S. 6, Anm. 1.

dogmatic fixing“ bedeutet.<sup>85</sup> Diese beiden Kriterien in eins zu setzen wäre ein irreführender Anachronismus, dem viele Forscher verfallen sind.

Später erörtert Swanson den Unterschied zwischen „scripture“ und „canon“ ausführlicher durch Untersuchung von rabbinischem Material.<sup>86</sup> Dabei gelangt er für die Definition des *Kanonbegriffes* ähnlich wie Hölscher und Staerk zunächst zu den vier Kriterien des Josephus: 1) prophetischer Ursprung der Schriften, 2) Heiligkeit im Sinne von göttlicher Autorität und Abgesondertheit von anderen Schriften, 3) sie sind von der Anzahl her definiert 4) ihr Wortlaut ist unveränderbar. Swanson fügt sodann (sonderbarerweise unter Verweis auf Staerk) seinem *Kanonbegriff* einige *Schrift-Kriterien* Staerks hinzu: Widerspruchslosigkeit und Übereinstimmung mit der Tora.<sup>87</sup> Ein weiteres Kriterium sieht er in der Tatsache, dass kanonische Schriften laut verlesen werden dürfen, also in Synagoge und Schule studiert werden dürfen.

Der *Schriftbegriff* beschränkt sich nach Swanson auf die ersten beiden Kriterien des *Kanonbegriffes*: 1) prophetischer Ursprung und 2) Heiligkeit im Sinne von göttlichem Ursprung und göttlicher Autorität (allerdings ohne Abgegrenztheit), wobei das erste Kriterium das zweite voraussetzt. Deshalb achtet er in seiner Suche nach dem Vorhandensein eines *Schriftbegriffes* auf „any signs of authority possessed by a writing, without differentiating between the authority of the law-giver and that of the prophet.“<sup>88</sup>

### 3.2.4 James Barr

*James Barr* schließt sich in bewusstem Gegensatz zu den Ansätzen des inzwischen entwickelten „canonical approach“ der von Sundberg formulierten Trennung zwischen „scripture“ und „canon“ an.<sup>89</sup> Die lexikalische Bedeutung von Kanon ist für ihn „Liste“, und in seiner Anwendung auf eine Schriftensammlung ist der Ausdruck auf den *Abschluss* der Sammlung beschränkt.<sup>90</sup> Wenn auch Barr die Existenz eines „pre-canon“ schon in frühester Zeit zugesteht, so besteht gerade methodologisch eine *Diskontinuität* zwischen einem „pre-canon“ und dem fertigen, geschlossenen Kanon: dem „pre-canon“ fehlt das Element der *Endgültigkeit* („finality“).<sup>91</sup> Wegen dieser methodischen Differenz ist auch konzeptuell zwischen beiden sauber zu trennen.

Barr stellt die Frage, ob man unter dieser Voraussetzung bezüglich des Judentums überhaupt von einer „Kanonisierung“ sprechen kann, und verneint dies

85 Ebd., S. 5f.

86 Vgl. ebd., S. 10ff.

87 Vgl. ebd., S. 19, wobei Swanson ausdrücklich auf Staerk verweist (ebd., Anm. 2).

88 Ebd., S. 21.

89 James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford: Clarendon Press 1983, S. 57.

90 Vgl. ebd., S. 49 und Anm. 1.

91 So Chapman, S. 56; vgl. Barr, *Holy Scripture*, S. 84.

letztlich. Denn auch die von Hölscher und Sundberg noch angenommene Kanonisierung Ende 1. Jh. n. Chr. in Jamnia muss nach neueren Erkenntnissen hinterfragt werden. Deshalb schlägt er vor, dass „Kanons“ im Judentum nur in der unterschiedlichen Meinung verschiedener Gruppen existierten, von denen schließlich eine dominant wurde.<sup>92</sup> Damit läuft Barrs Fassung des Kanonbegriffes – wie bei Sundberg – kanongeschichtlich darauf hinaus, dass erst in einem ekklesialen Rahmen von einer eigentlichen Kanonisierung gesprochen werden kann. Den biblischen Autoren selbst war das Konzept eines Schriftkanons noch fremd: „It must be considered overwhelmingly evident that questions of the limitation of the canon, the ordering of elements in it, their grouping, and the disputed canonicity of this or that book were simply of no interest to the men of the New Testament ... Scripture is essential, but canon is not. Canon is a derivative, a secondary or tertiary, concept“.<sup>93</sup>

Kanon als Limitierung einer autoritativen Schriftensammlung ist somit für Barr eine Größe von nur geschichtlichem Interesse, die heute keine theologische Bedeutung mehr haben kann.<sup>94</sup> Schon früher hatte Barr formuliert, dass ein Autor, der der Umgrenzung der biblischen Schriftensammlung theologische Bedeutung zuschreibt, damit die theologische Autorität teilweise in den Kirchenvätern lokalisiert: „Canonization was done under a faith structure very different from that of the biblical community. For Christianity this means in effect a sharing of authority between scripture and the patristic period ...“<sup>95</sup> Wird der Kanonumgrenzung keine theologische Bedeutung zugeschrieben, so stellt sich für die Christenheit auch die Frage nach der Stellung der Deuterokanonika nicht dringend. Man kann hier in einem „happy agreement“ verbleiben, sofern die Kirche nicht zu streng auf dem Kanon als letzten Maßstab insistiert.<sup>96</sup> Das eigentliche Motiv für den Rückgriff der protestantischen Kirchen auf den hebräischen Kanon sieht Barr in der Inspirationslehre der altprotestantischen Orthodoxie. Diese Inspirationslehre benötigte einen eindeutig begrenzten Kanon, der jedoch in der betreffenden Zeit – so Barr – nur im Judentum zu finden war.<sup>97</sup> Spätestens hier scheint Barr in seiner Antipathie gegen die theologische Relevanz der Umgrenzung einer Schriftensammlung seine Aussage nicht mehr historisch zu überprüfen – im Raum der katholischen Kirche lag auf jeden Fall seit dem Florentinum 1442 eine klar umgrenzte Schriftensammlung vor, die sich zudem auf altkirchliche Entscheidungen stützen konnte.

92 Vgl. Barr, ebd., S. 50f, 57f.

93 Ebd., S. 63.

94 Vgl. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, S. 579.

95 Barr, *Holy Scripture*, S. 66.

96 Vgl. ebd., S. 74.

97 Vgl. Barr, *Concept*, S. 570.

### 3.3 Der „canonical approach“

#### 3.3.1 Ein Vorreiter: Richard Campbell Leonard

Während die unter 3.2 dargestellten Autoren die Entfaltung des formal-exklusiven Kanonkonzeptes markieren, vertritt *Richard Campbell Leonard* in seiner Dissertation<sup>98</sup> zum ersten Mal seit Beecher wieder einen eindeutig *funktionalen* Kanonbegriff. Leonard fragt nach der Möglichkeit, von einem AT-„Kanon“ zu reden, wo doch die Verwendung des Ausdrucks „Kanon“ zur Bezeichnung einer Schriftensammlung eine christliche Erfindung ist. Er kommt zu dem Ergebnis: Wenn wir von einem AT-Kanon reden wollen, kann dies nicht unter einem Kanonkonzept geschehen, das einen offiziellen Abschluss einer Schriftensammlung durch eine autoritative Körperschaft enthält.<sup>99</sup> Leonard will bezüglich des AT eine Neudefinition des Kanonbegriffes: Kanon meint hier nicht eine (offiziell) geschlossene Sammlung von Büchern, sondern die alttestamentlichen Bücher selbst als autoritatives Ganzes („the Old Testament books taken as an authoritative whole“).<sup>100</sup> Kanonizität ist nicht ein Zustand, den Schriften erst beim Abschluss der Entwicklung eines biblischen Buches erhielten, sondern eine Funktion, die eine kanonische Schrift bereits in den frühen Stufen ihrer Entstehung innehatte.

Die Sammlung der Schriften war – im Gegensatz zu Hölischer – kein rein literarischer Prozess. Vielmehr muss das Bewusstsein, dass sie durch ihre besondere Autorität von anderen Schriften unterschieden waren, im literarischen Entstehungsprozess bereits gegenwärtig gewesen sein: „The Old Testament literature would not have been collected in the first place without theological motivation on the part of the collectors; in other words, some sort of ‚dogmatic theory‘ was present in the whole history of the formation of the Old Testament literature and not just in the period when the limits of the canon were being debated.“<sup>101</sup>

Leonard sieht allein das Element des Autoritativen als ausreichend für einen Kanonbegriff an. So können für ihn – in Anschluss an die formgeschichtliche Schule – mündliche Traditionen bereits als „Kanon“ fungieren.<sup>102</sup> Er kann von daher dem *Abschluss* einer Schriftensammlung keine solche Bedeutung beimessen, die eine Unterscheidung zwischen einem Schriftbegriff und einem Kanonbegriff rechtfertigen würde: „The process of defining the canon is the same as the process of determining what is to be regarded as ‚holy Scripture‘ within the religious community.“<sup>103</sup> In Anlehnung an E. König gibt es für Leonard keinen se-

98 Richard Campbell Leonard, *The Origin of Canonicity in the Old Testament*, Ann Arbor: UMF, 1972.

99 Vgl. ebd., S. 34.

100 Ebd., S. 35.

101 Ebd., S. 37.

102 Vgl. ebd., S. 102ff.

103 Ebd., S. 43.

kundären Ursprung für die Kanonizität des gesamten AT abgesehen von der Kanonizität seiner einzelnen Teile. Der *Funktion* der Schriften innerhalb der betreffenden religiösen Gemeinschaft fügt eine offizielle Promulgation nichts hinzu.

Für Leonard bestand deshalb in der Anfangszeit des Christentums ein jüdischer Kanon „in the sense of a definite group of writings recognized by all (except in the case of a few debated books) to be Holy Scripture.“<sup>104</sup> Allerdings ist in seiner Kanondefinition die Schlussfolgerung enthalten, dass die *Grenze* des Kanons nicht mit letzter Sicherheit gezogen werden kann und auch nicht gezogen werden muss: „Such considerations have led to the recognition that the canon, or body of Holy Scripture, is not a firmly delineated list of writings but rather a group of concentric regions, solid at its core but fluid around the outer edge.“<sup>105</sup>

Es wird deutlich, dass Leonard zwar einerseits schon in vorchristlicher Zeit die jüdische Schriftensammlung als Kanon bezeichnen kann, andererseits jedoch die *Umgrenzung* der Schriftensammlung weder historisch noch theologisch zu erfassen vermag. Sie bleibt für ihn auch irrelevant. Was Leonard als „Kanon“ bezeichnet, wäre jedoch für Staerk, Sundberg oder Swanson lediglich „Schrift“, weil ihm das abschließende, limitierende Element fehlt. Der Unterschied zu diesen Autoren liegt in der Definition des Kanonbegriffes. Wesentlich an Leonards forschungsgeschichtlichem Beitrag ist die Entwicklung eines funktionalen Kanonbegriffes, der in ähnlicher Weise auch bei den Vertretern des „canonical approach“ wieder anzutreffen sein wird.

### 3.3.2 Die Hauptvertreter: James A. Sanders und Brevard S. Childs

*James A. Sanders* vertritt als Alttestamentler einen Flügel des sogenannten „canonical approach“. Er definiert Kanon zunächst folgendermaßen: „By canon we mean here not a story or tradition, which had been stabilized and set for all time; that is only a secondary and late characteristic of canon. Rather, we mean the seat or reference of authority“.<sup>106</sup> Diese Schriftkanonizität ist das Ergebnis der Suche Israels nach seiner Identität, die durch die Zerstörung des Tempels und die dadurch ausgelöste Krise in Gang gesetzt wurde: „A canon begins to *take shape* first and foremost because a question of identity or authority has arisen, and a canon begins to *become unchangeable* or invariable somewhat later, after the question of identity has for the most part been settled.“<sup>107</sup> Mit dieser Definition richtet Sanders das Augenmerk auf den Entstehungsprozess und auf die Funktion einer autoritativen Schriftensammlung (als Identitätsstifter), nicht jedoch auf ihre Umgrenzung, die in seinen Untersuchungen kein besonderes Gewicht hat.

104 Ebd., S. 32f.

105 Ebd., S. 100.

106 James A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972, S. 56.

107 Ebd., S. 91 (Herv. im Original).

*Brevard S. Childs* ist – ebenfalls als Alttestamentler – der zweite Hauptvertreter des sogenannten „canonical approach“. Sein Ansatz enthält eine Alternative zu der strikten Trennung von „scripture“ und „canon“, wie sie z. B. von Hölscher und Sundberg vertreten wird. Sein Kanonkonzept legt er bereits 1977 in zusammengefasster Form in einem Aufsatz<sup>108</sup> vor, dann ausführlich in seiner epochemachenden Einleitung zum AT.<sup>109</sup>

Childs geht es darum, die seit Semlers Kanonkritik sich etablierende Spannung zwischen der kanonischen (hier gleichbedeutend mit „normativen“) Funktion der Bibel und kritischer Bibelwissenschaft zu überwinden: „Is it possible to understand the Old Testament as canonical scripture and yet to make full and consistent use of the historical tools?“<sup>110</sup> Für Childs beginnt daher die Entstehung des Kanons wie für Leonard bereits in der (historisch-kritisch rekonstruierten) literarischen Geschichte der einzelnen Schriften. Das wesentliche Anliegen, das bei der Bildung des Kanons am Werk ist, ist die Weitergabe des göttlichen Wortes in einer Form, die zukünftige Generationen autoritativ verpflichtet: „The heart of the canonical process lay in transmitting and ordering the authoritative tradition in a form which was compatible to function as scripture for a generation which had not participated in the original events of revelation.“<sup>111</sup> Schriftkanonizität entsteht nach Childs deshalb *in der Interaktion der Schriften mit der Gemeinschaft, die sie formt und die von ihnen geformt wird*, und die sich dabei dem in den Schriften erfahrenen Autoritätsanspruch des Wortes Gottes beugt. Dieser Ansatz schließt im Unterschied zu Sanders auch ein identitätskritisches Element in die Kanondefinition mit ein. Childs erkennt die Problematik, die durch die unterschiedliche Füllung des Kanonbegriffes in der Untersuchung der Kanongeschichte entsteht. Gegenüber einem formal-exklusiven Kanonbegriff, wie ihn z. B. Hölscher vertrat, argumentiert Childs, dass diese Fassung des Begriffes weder die Kräfte erklären kann, die bei der Sammlung der Schriften wirksam waren, noch ihre autoritative Funktion. Das gleiche ist nach Childs gegenüber einem Kanonbegriff zu sagen, der die literarische Geschichte der Schriftensammlung überspringt, indem er eine direkte Promulgation einer Schrift als kanonisch unmittelbar nach ihrer Entstehung annimmt. Die historisch-kritisch ermittelte literarische Geschichte gehört notwendig in Childs' Kanonkonzept hinein. Deshalb kann voller Gebrauch des historisch-kritischen Instrumentariums gemacht werden, ohne das Kanonkonzept damit aufzugeben.<sup>112</sup>

108 Brevard Springs Childs, „The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament,“ in *Congress Volume: Göttingen 1977*, hrsg. von International Organization for the Study of the Old Testament, *Vetus Testamentum Supplement*, Bd. 29, Leiden: Brill, 1978, S. 66–80.

109 Brevard Springs Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM, 1979.

110 Ebd., S. 45.

111 Ebd., S. 60.

112 Vgl. ebd., S. 60ff.

Der Ausdruck „Kanonisierung“ kann nach Childs für den Abschluss des Kanons reserviert bleiben, doch unterscheidet sich die Kanonisierung – wie bei Leonard – nicht prinzipiell von vorherigen Entscheidungen im „canonical process“, mit dem der gesamte Prozess von der Schriftenstehung bis zum abgeschlossen vorliegenden Kanon gemeint ist: „The formation of the canon was not a late extrinsic validation of a corpus of writings, but involved a series of decisions deeply affecting the shape of the books. Although it is possible to distinguish different phases within the canonical process – the term canonization would then be reserved for the final fixing of the limits of scripture – the earlier decisions were not qualitatively different from the latter. When scripture and canon are too sharply distinguished, the essential element in the process is easily lost“.<sup>113</sup>

Für Childs verändert die Kanonumgrenzung das Wesen der vorliegenden Schriftsammlung nicht. Deshalb ist er bereit, auch eine „offene“ Schriftensammlung Kanon zu nennen.<sup>114</sup> Auch hier wird – wie bei Leonard – sichtbar, dass die genaue Umgrenzung einer Schriftensammlung letztlich nicht relevant ist. Doch scheint Childs andererseits von einem vorchristlichen Abschluss des hebräischen Kanons auszugehen.<sup>115</sup> Für die biblisch-theologische Arbeit im AT will er sich auf diesen Kanon beziehen.<sup>116</sup> In Childs' Modell der Kanonentstehung würde sich ein solches Absehen von den Deuterokanonika erklären. Denn der gesamte kanonische Prozess begründet die Autorität von Schriften, und die Deuterokanonika durchliefen diesen Prozess im Judentum nicht bis zu seinem Ende, was ihre Unterscheidung von den Protokanonika rechtfertigt.

### 3.4 Eine statistische Methode: Franz Stuhlhofer

Franz Stuhlhofer ist kein Alttestamentler, sondern Statistiker. Er hat sich aber – zunächst – zum Problem des alttestamentlichen Kanonumfangs geäußert.<sup>117</sup> Sein Ansatz ist jedoch den beiden bisher im alttestamentlichen Bereich vertretenen Hauptkonzeptionen nicht ohne weiteres zuzuordnen. Stuhlhofer geht die Frage nach der Kanonizität von Schriften methodisch mit der statistischen Untersuchung ihrer *Verwendung* an. In einer ausführlicheren Studie<sup>118</sup> hat er seine Methodik dargelegt:

113 Ebd., S. 59; vgl. Childs, *Significance*, S. 67.

114 Childs, *Old Testament*, S. 58.

115 Vgl. Childs, „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, *JBTh* 3 (1988): S. 15ff; Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, S. 59ff.

116 Vgl. Childs, „Die Bedeutung des Jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie“, in: *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, hrsg. von Martin Klopfenstein, Frankfurt: Lang, 1987, S. 278f.

117 Franz Stuhlhofer, „Der Ertrag von Bibelstellenregistern für die Kanongeschichte“, *ZAW* 100 (1988): S. 244–261.

118 Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1988.

Der Ausgangspunkt für kanongeschichtliche Untersuchungen muss die Frage nach der *relativen Verwendungshäufigkeit* biblischer Bücher durch spätere Autoren sein. Stuhlhofer ist überzeugt, dass die (zur Größe des Buches in Relation gesetzte) Verwendungshäufigkeit grundsätzlich eine Schlussfolgerung bezüglich der Autorität zulässt, die ein bestimmtes Buch für einen Autor hatte. Diese Autorität ist für ihn mit einem kanonischen Ansehen vergleichbar.<sup>119</sup> Er hält seinen Ansatz für aussagekräftiger in Bezug auf die faktische Autorität, die eine Schrift für einen bestimmten Autor hatte, als dessen Kanonlisten oder andere explizite Stellungnahmen zur Kanonizität. In der Anwendung auf historische Probleme der Kanongeschichte kommt Stuhlhofer zu interessanten Ergebnissen, die geläufige Hypothesen oft korrigieren (z. B. zeigt die relative Verwendungshäufigkeit von NT-Schriften bei frühchristlichen Autoren, dass kein sicherer Anhaltspunkt für einen Einfluss Markions auf die Entstehung des NT-Kanons vorhanden ist<sup>120</sup>).

Stuhlhofer ist weiter der Überzeugung, dass das herkömmliche zweiklassige Kanonmodell (kanonisch – nicht kanonisch) zur Beschreibung der faktischen Autorität der Schriften nicht ausreicht, sondern ein *mindestens dreiklassiges Modell* („intensive Verwendung – gelegentliche Verwendung – Ablehnung“) verwendet werden muss. Er ist sich dabei einerseits bewusst, dass eine faktische Mehrklassigkeit ein „labiler Zustand“ ist, der sich schnell zur formalen Zweiklassigkeit wandeln kann (z. B. wenn jemand die Notwendigkeit verspürt, eine klare Scheidung zu vollziehen). Stuhlhofer beobachtet andererseits, dass selbst in einem zweiklassigen Modell innerhalb des Kanons Abstufungen herrschen, die gelegentlich dann auch zum Ausdruck gebracht werden.<sup>121</sup> Stuhlhofer findet ausdrückliche Hinweise zur dreiklassigen Unterteilung von Schriften in der Alten Kirche. Ein Beispiel ist Athanasius, der außer den kanonischen und den nicht kanonischen Büchern eine dritte Klasse nennt, die für den Katechumenenunterricht bestimmt ist. Diese Dreiklassigkeit ist allerdings kein kirchlich-offizieller Zustand.

Die methodische Unterscheidung von (mindestens) drei Klassen bedeutet für Stuhlhofer eine Lösung für die Unsicherheit in der kanonhistorischen Forschung, die durch die nach seiner Überzeugung anachronistische Suche nach einer zweiklassigen Unterteilung in der Frühzeit der Kirche entsteht.<sup>122</sup> Eine zweiklassige Unterteilung vermag nicht zu erklären, dass die *Schriftverwendung* der frühchristlichen Autoren ihrem explizit angegebenen Kanon öfter nicht entspricht. Stuhlhofer sieht den Kanonbegriff der Kanonlisten als etwas teilweise Künstliches, weil ihm außer den Listen selbst keine konkrete Erscheinung entspricht. Eine aufgrund von Kanonlisten erstellte „Kanongeschichte“ droht zu einer Be-

---

119 Vgl. ebd., S. 21f.

120 Vgl. ebd., 73ff.

121 Vgl. ebd., S. 27ff.

122 Vgl. ebd., S. 55f.

griffsgeschichte zu werden, zu der die Art und Häufigkeit der tatsächlichen Verwendung der betreffenden Bücher nicht in strenger Korrelation stehen.<sup>123</sup>

Um möglicher Verwirrung vorzubeugen, sollte man das Wort „Kanon“ nach Stuhlhofer im Sinne Sundbergs verstehen – damit meint er wohl: ausschließlich auf die kirchliche Auflistung und Fixierung einer Schriftensammlung bezogen.<sup>124</sup> Eine solche Liste ist dann für Stuhlhofer allerdings – im Unterschied zu Sundberg – bloß eine Detailregelung ohne große praktische Bedeutung. Damit entspricht Stuhlhofer in Terminologie und Kanonbegriff dem Ansatz Beechers, oder im Bereich der NT-Kanonforschung dem Theodor Zahns. Das Ergebnis einer geschichtlichen Untersuchung mit Stuhlhofers Ansatz ist dann auch keine „Kanongeschichte“, sondern eine „Sammlungsgeschichte“.<sup>125</sup>

Stuhlhofer erfasst mit seiner Studie die *Verwendung* von Schriften im NT und der frühen Kirche. Wie die Relation dieser Verwendung zur möglichen Kanonizität von Schriften zu sehen ist, bedarf allerdings der weiteren Klärung. Der logische Schritt „Verwendungshäufigkeit – Autorität – Kanonizität“ ist nur in einem funktionalen Kanonkonzept möglich. Auch ist hier die für den funktionale Kanonbegriff typische Problematik erkennbar, dass die genaue Umgrenzung einer Schriftensammlung nicht zu begründen und gleichzeitig in ihrer Bedeutung relativiert ist.

### 3.5 Auf dem Weg zu einem integrativen Kanonkonzept

Im Anschluss an die Einsichten der dem „canonical approach“ zuzurechnenden Ansätze und unter Aufnahme der Erkenntnisse Stuhlhofers wird in neuerer Zeit die strenge Unterscheidung zwischen den Begriffen „Schrift“ und „Kanon“, wie sie die formalen Konzepte vollzogen, aufgeweicht. Dies wird an den Darstellungen der folgenden Forscher deutlich.

#### 3.5.1 Gerald Sheppard

*Gerald T. Sheppard*, ein Schüler von Childs, hat die Unterscheidung von „scripture“ und „canon“ zunächst aufgegriffen und verallgemeinernd auf die Normfrage in Religionen überhaupt angewendet. Zur konzeptionellen Klärung hat er die Begriffe „Canon 1“ und „Canon 2“ eingeführt. „Canon 1“ bezieht sich auf „... a rule, standard, ideal, norm, or authoritative office or literature, whether oral or written.“<sup>126</sup> „Canon 2“ dagegen meint „... a temporary or perpetual fixation, standardization, enumeration, listing, chronology, register, or catalog of exemplary or

123 Vgl. ebd., S. 85.

124 Vgl. ebd.

125 Vgl. ebd., S. 85–86.

126 Gerald T. Sheppard, Art. „Canon“, in: *The Encyclopedia of Religion*, hrsg. von Mircea Eliade, Bd. 3, New York: Macmillan, 1987, S. 64f.

normative persons, places, or things.“<sup>127</sup> Diese Unterscheidung soll helfen, die unterschiedliche und teilweise gegensätzliche Verwendung des Kanonbegriffes in der Forschung zu verstehen.

Neu ist bei Sheppard nun, dass für ihn beide Bedeutungsdefinitionen wie *Pole eines Spektrums* sind, zwischen denen der Kanonbegriff sich jeweils bewegen kann. Sheppard ist sich bewusst, dass die von ihm vorgelegte Unterscheidung ein Idealfall ist und dass sich in der konkreten Untersuchung des kanonischen Status von Texten beide Konzepte gewöhnlich überlappen. Außerdem schreitet die Kanonisation *graduell* und nicht spontan von „canon 1“ zu „canon 2“ fort.<sup>128</sup> Eine anfängliche Anerkennung von Normen im Sinn von „canon 1“ setzt nach Sheppard politische und ökonomische Kräfte in Bewegung, die zu der Bildung einer fixen Sammlung dieser Normen im Sinn von „canon 2“ führen. Diese endgültige Fixierung setzt im Blick auf einen Schriftkanon gewöhnlich einen Prozess der Redaktion, Erweiterung und Auswahl von solchen Texten voraus, die den Status von „canon 1“ haben. Nun geschieht eine semantische Veränderung durch die Formierung eines „canon 2“: Die Texte einer Sammlung mit „canon 2“-Charakter müssen *in Abhängigkeit voneinander* gelesen werden (dies nennt Sheppard „intertextuality“<sup>129</sup>), wobei dann auch die Anordnung der einzelnen Texte von Belang ist. Man kann jedoch bereits Beispiele für „intertextuality“ in der Entstehung der Texte selbst finden (sogenannte „canon-conscious redactions“), „whereby assumptions about the normativeness (canon 1) of the traditions and of their being read together in a specific collection (canon 2) coincide.“<sup>130</sup> Der Übergang von „canon 1“ zu „canon 2“ ist somit fließend und enthält nicht notwendig eine offizielle Fixierung des konkreten Inhaltes der Sammlung. Mit der Vorstellung eines Spektrums oder der Überlappung von Konzepten hat Sheppard die strikte Trennung von „scripture“ und „canon“ aufgegeben. Auch ist zu bemerken, dass „canon 2“ kein von außen (durch offiziellen Abschluss oder Definition) an die Sammlung herangetragenem Charakteristikum enthält wie der Begriff „Kanon“ in der klassischen Unterscheidung zwischen „Schrift“ und „Kanon“.

Hinsichtlich der Begriffsdefinitionen besteht ein Unterschied zwischen Sheppards Differenzierung und derjenigen von *Kendall W. Folkert*, der in einem kurzen Aufsatz die gleichen Bezeichnungen verwendet.<sup>131</sup> Für Folkert ist „Canon 1“ eine autoritative Schriftensammlung, die theologisch in der Tradition der Glaubensgemeinschaft durch einen „Vektor“ (religiöse Aktivität, Ritual, Liturgie) ge-

127 Ebd., S. 64.

128 Vgl. ebd., S. 65.

129 Wegen der semantischen Breite, die der Ausdruck „Intertextualität“ inzwischen gewonnen hat, setze ich ihn hier in Anführungsstriche.

130 Vgl. ebd., S. 67f.

131 Folkert, Kendall W. „The ‚Canons‘ of ‚Scripture‘“, in: *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, hrsg. von M. Levering, Albany: University of New York, 1989, S. 170–179.

tragen wird. „Canon 2“ bezeichnet dagegen eine Schriftensammlung, die selbst einen solchen „Vektor“ darstellt, indem sie die religiöse Autorität und Aktivität in der Glaubensgemeinschaft trägt. Schriften vom Typ „Canon 2“ wird deshalb eine unabhängige Gültigkeit und Kraft zugeschrieben und ihre Sammlung wird als abgeschlossen und vollständig betrachtet.<sup>132</sup> Folkert entdeckt eine Funktion der Bibel als „Canon 1“ in der vorreformatorischen christlichen Tradition, als „Canon 2“ in der Reformation und bestimmten protestantischen Kirchen heute. Er sieht eine Problematik in der Kanonforschung darin, dass verschiedentlich ein „Canon 2“-Konzept vorausgesetzt wird, wo jedoch lediglich ein „Canon 1“-Konzept vorhanden ist. Somit erscheint Folkerts Differenzierung in Kontinuität zur traditionellen Differenzierung zwischen „scripture“ und „canon“, wobei er das liturgische Moment des funktionalen Kanonverständnisses besonders in den Blick bekommt. Allerdings erfordert seine Differenzierung – im Unterschied zur traditionellen – keinen kausalen oder entwicklungsmaßigen Zusammenhang zwischen beiden Kanonkonzepten.<sup>133</sup> Aus diesem Grund wird nicht deutlich, *wieso* es zu einem Wechsel von „Canon 1“ zu „Canon 2“ kommen kann, außerdem bleibt uneinsichtig, *wieso* „Canon 2“ eine eindeutig umgrenzte Größe ist, „Canon 1“ dagegen nicht.<sup>134</sup>

In jüngster Zeit hat *Lee Martin McDonald* für seine historische Untersuchung Sheppards Unterscheidung von „scripture“ und „canon“ aufgenommen.<sup>135</sup> In seinen Darstellungen wird sichtbar, dass der fließende Übergang von „canon 1“ und „canon 2“ die Definition eines Kanonabschlusses erschwert: „A canon 2 authority is one that becomes so well-established in a community of faith that very little doubt exists about the authority of the text thereafter. It is more fixed than

132 Vgl. ebd., S. 176.

133 Vgl. ebd., S. 174.

134 Ariane B. Schneider, *Jüdisches Erbe in christlicher Tradition: Eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens*, Diss. theol. Heideberg, 2000, arbeitet in ihrer historischen Untersuchung zur Kanonizität der Makkabäerbücher mit Folkerts Differenzierung (vgl. ebd., S. 16f) und findet bei Origenes eine Funktion der Makk im Sinne des späteren „Canon 2“ (vgl. ebd., S. 273), nämlich als Argumentationsgrundlage. Allerdings ist zunächst die Frage, ob sich dieses Phänomen nicht auch „Canon 1“ zuordnen lassen würde (diese Kategorie bezeichnet ebenfalls autoritative Schriften), dann aber auch, ob es die Folgerung nahe legt, die Makk seien folgerichtig Bestandteil der Bibelausgaben geblieben. Problematisch scheint an dieser Schlussfolgerung aus der historischen Untersuchung auch hier, dass das Verhältnis einer möglichen *Umgrenzung* der durch einen Autor verwendeten Schriftensammlung zum Gebrauch anderer Schriften nicht reflektiert ist.

135 Lee Martin McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, 2. Auflage, Peabody MA: Hendrickson, 1995, S. 6–21; vgl. idem, „The Integrity of the Biblical Canon in Light of Its Historical Development.“ *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996): S. 101f; idem, „The First Testament, Its Origin, Adaptability, and Stability“, in: *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Hrsg. von Craig A. Evans und Shemaryahu Talmon, Leiden etc.: Brill, 1997, S. 296ff.

canon 1 authorities.“<sup>136</sup> Es wäre hier zu fragen, was unter „more fixed“ und „well established“ zu verstehen ist – eine grundsätzliche Stabilität, das Auftauchen von Listen oder eine ekklesiale Definition? Es ist nicht ganz einleuchtend, wie McDonald trotz dieser Definitionsunschärfe zu seiner extrem späten Datierung des atl. Kanonabschlusses (im 4. Jh. n. Chr., wie für das NT) kommt.

### 3.5.2 John Barton

*John Barton* folgt in seinem Werk „Oracles of God“ zunächst dem exklusiven Kanonbegriff Sundbergs und Barrs: „... to speak of ‚scripture‘ is to say that there is a group of books such that *at least* those books have an authoritative status (however this is defined); but to speak of a ‚canon‘ is to say that *at most* this particular group of books has authoritative status – or, to put it another way, that *only* these books have that status.“<sup>137</sup> Der entscheidende kanonbildende Vorgang ist für ihn hier die *Auswahl* einer Schriftensammlung aus einer größeren Anzahl von Schriften. Die Tora wurde nie aus einer größeren Anzahl von Schriften ausgewählt, deshalb ist sie „in the more common sense“ nicht als Kanon zu bezeichnen, obwohl sie von allem anderen schriftlichen Material immer unterschieden wird.<sup>138</sup> Barton bezweifelt nicht, dass alle Bücher des hebräischen Kanons in neutestamentlicher Zeit als inspiriert und autoritativ galten (die Diskussionen über Hohelied und Prediger betreffen nicht diese Eigenschaften). Trotzdem existierte kein Kanon, denn „the body of texts widely regarded as ‚Scripture‘ in our period was probably a lot larger than the present limits of even the Greek canon allow.“<sup>139</sup> Barton scheint sich diese weitläufige Sammlung autoritativer Schriften so vorzustellen, dass Jesaja in neutestamentlicher Zeit die gleiche Autorität besaß wie das Henochbuch.<sup>140</sup>

In einem späteren Aufsatz<sup>141</sup> gelangt Barton zu einer veränderten Sichtweise. Er betrachtet die Phänomene „scripture“ und „canon“ aus der Perspektive ihrer Auswirkung auf den *Umgang* mit den betroffenen Schriften. Falls bestimmte Bücher von einer Gemeinschaft als „scripture“ angesehen werden, ist bei ihrer Auslegung zu erwarten,

136 McDonald, *Integrity*, S. 101.

137 John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London: Darton, Longman and Todd, 1986, S. 56 (Hervorhebung im Original); vgl. auch ebd., S. 30.

138 Ebd., S. 63.

139 Ebd., S. 92.

140 Vgl. ebd.

141 John Barton, „The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible“, in: *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, hrsg. von Magne Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 67–83.

- 1) dass sie als widerspruchsfrei und frei von Zufälligkeiten, Zeitgebundenheiten und Trivialitäten angesehen werden,
- 2) dass sie durchweg als für den gegenwärtigen Leser relevant angesehen werden,
- 3) dass sie subsemantische Sinn-Aspekte enthalten können und
- 4) dass ihr Text gegebenenfalls uminterpretiert wird, um eine durch Tradition gefestigte Sicht einer Gemeinschaft zu stützen.<sup>142</sup>

Barton führt hierfür Beispiele an aus der Verwendung von AT-Texten im NT und im rabbinischen Schrifttum. Falls die Bücher jedoch als Teil einer geschlossenen Sammlung, also eines „canon“, angesehen werden, sind folgende Beobachtungen beim Umgang mit ihnen zu erwarten:

- 1) ein „Abschlussprinzip“ ist am Wirken, welches die besondere Qualität der Sammlung begründet,
- 2) die verschiedenen Bücher der Sammlung werden als eine Einheit betrachtet und ausgelegt,
- 3) die Unterteilung der Bücher in Gruppen gewinnt eine hermeneutische Bedeutung,
- 4) die Anordnung der Schriften enthält bereits eine theologische Aussage und
- 5) die Einhaltung bestimmter Abschreibe-Vorschriften für die kanonischen Bücher wird wichtig.

Abschließend sieht Barton im Judentum zur Zeitenwende wenig Hinweise auf das Vorhandensein einer „closed collection“ gegenüber vielfachen Hinweisen auf das Vorhandensein von „scripture“ als einer „fixed collection“.<sup>143</sup>

In einem weiteren kanontheologischen Werk hat sich Barton den Ausführungen Stuhlhofer durchweg angeschlossen.<sup>144</sup> Besonders Stuhlhofers dreiklassige Unterscheidung der frühchristlichen Schriftverwendung hält Barton für wesentlich für zukünftige Theorien über Kanonizität. Barton sieht die Entwicklung des Kanons – wie vorher – als bestimmt durch einen Wachstums- und einen Begrenzungsprozess. Die *Ansammlung* von Schriften geschah allerdings, wie bereits Zahn und Stuhlhofer argumentiert haben, zu einem sehr frühen Zeitpunkt, in manchen Fällen wohl unmittelbar nach der Veröffentlichung eines Werkes.<sup>145</sup> Die *Umgrenzung* geschah dann, wenn Reflexion über den Bestand der Schriftensammlung herausgefordert war. Das war nach Barton schon früh der Fall. Allerdings ist das hier zum Tragen kommende Interesse für ihn ein abstrakt-theoretisches. Der „Sitz im Leben“ ist Apologetik für die Schriftsammlung sowie die Abwehr häretischer Schriften. Dabei werden jedoch die Schriften nicht aus einer möglicherweise viel größeren Liste ausgewählt, sondern aus langer Traditi-

142 Ebd., S. 72–78.

143 Ebd., S. 83.

144 John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, S. 1–34 („The Origins of the Canon: An Imaginary Problem?“).

145 Ebd., S. 25.

on heraus anerkannt. Eine offizielle Entscheidung trägt dann zur weiteren Stabilisierung des Gebrauchs bei.

Der Kanonabschluss, der schließlich zwischen „scripture“ und „canon“ unterscheidet, ist in den beiden letztgenannten Werken Bartons nicht mehr als aktive bewusste Auswahl einer Sammlung zu sehen, sondern er stellt sich passiv dar in den obengenannten Phänomenen im Umgang mit den Schriften sowie in der Reflexion über den Bestand ihrer Sammlung. Die Umgrenzung erscheint so als Bestandteil der Sammlungsgeschichte, nicht als ein davon methodisch streng zu unterscheidender Akt. Damit bewegt sich Barton auf ein integratives Kanonverständnis zu, welches sowohl die Funktion von Schriften als auch die Umgrenzung ihrer Sammlung zu umfassen vermag.

### 3.5.3 Stephen B. Chapman

*Stephen B. Chapman* hat sich in seiner Untersuchung zum Kanonverständnis von Autoren des letzten Jahrhunderts der Frage nach dem jeweiligen Kanonbegriff besonders zugewandt.<sup>146</sup> Wichtig für Chapmans eigenen Beitrag zur Diskussion um das Wesen des Kanons ist seine Betonung des *lebenschaffenden Elementes* des Schriftkanons, das über die Identitätsfindung einer Gemeinschaft hinausweist. Dieses lebensschaffende Element erfordert eine Vielzahl von Stimmen („multiplicity of voices“), „for only in the chorus of these voices are we able to learn to hear a voice other than our own“.<sup>147</sup>

Davon ausgehend kritisiert Chapman nun ein Kanonverständnis, das (wie noch bei McDonald oder Sheppard)<sup>148</sup> zwischen „canon 1“ als nicht umgrenzter autoritativer Schriftensammlung und „canon 2“ als umgrenzter Sammlung wählen muss: „In any case, the ‚live-giving‘ feature of the canon is completely obscured when the discussion frames the question in terms of *either* authority *or* limitation.“<sup>149</sup> Zunächst einmal ist es schwer, sich vorzustellen, wie eine autoritative Schriftensammlung *völlig* ohne Umgrenzung sein konnte.<sup>150</sup> Außerdem, und das ist ihm noch wichtiger: die gemeinte Schriftensammlung konnte nie ohne eine irgendwie geartete Begrenzung sein, denn „without limitation there can be no ‚chorus‘ and therefore no ‚life“.“<sup>151</sup> Andererseits ist die Begrenzung sekundär gegenüber der *Funktion* des Kanons als Kreis von Schriftzeugen, die so zusammengestellt sind, dass sie eine beständige Erforschung des Selbst und gleichzeitig eine Wiedererforschung der Schriften erfordern. Diese Funktion der Schriften-

146 Vgl. Chapman, S. 1–71.

147 Ebd., S. 109.

148 Allerdings sehen diese Forscher bereits einen fließenden Übergang zwischen beiden Konzepten, vgl. oben 3.5.1.

149 Ebd., S. 108.

150 Hier verweist Chapman auf Iain Provan, *Canons*, S. 10.

151 Chapman, S. 109.

sammlung erfordert keine exakte Anordnung des Kanons oder eine absolute Fixierung seines Textes.

Nach Chapman können „scripture“ und „canon“ oft synonym verwendet werden. Allerdings sieht er einen Unterschied insofern, als sich „scripture“ in erster Linie auf die *inspirierte Qualität* einer Schrift oder Schriftensammlung bezieht, während „canon“ sich auf die „Intertextualität“ der einzelnen Schriften bezieht. Deshalb will er den Begriff „scripture“ für einzelne heilige Schriften verwenden, oder aber für Schriftensammlungen, in denen noch keine Intertextualität zu beobachten ist, d. h. in denen die einzelnen Schriften nicht zueinander hin editiert oder geformt worden sind.<sup>152</sup>

#### 4. Theologische Reflexion und Ausblick

Semler unterschied – offensichtlich als erster – zwischen Kanon als Funktion von Schriften und Kanon als äußerer Form, wobei er letzteren in seiner Verbindlichkeit ablehnte und einen „Kanon im Kanon“ aufstellte. In der Forschungsgeschichte nach Semler wurden unterschiedliche Kanonkonzepte vorgetragen. In der Frage, was (insbesondere im Bereich des AT) einen Schriftkanon charakterisiert, lassen sich Kanonkonzepte erkennen, die sich um zwei Pole herum lagern:

- 1) Die *Funktion* von Schriften konstituiert den Kanon: Ein Kanon besteht, sobald Schriften eine *in ihnen selbst* begründete *Funktion* (Autorität; Identitätsstiftung, Vorlesematerial im Gottesdienst) ausüben, die sie von anderen Schriften unterscheidet (vertreten von Beecher, Leonard, Sanders, Childs). Zum Teil wird erst die kirchliche Liste als Kanon bezeichnet (so Zahn, Stuhlhofer), doch wird dann die Vorstufe dieses Kanons, nämlich die Sammlungen der Schriften, als entscheidend für die historische und theologische Untersuchung angesehen. Ein Abschluss der Schriftensammlung ändert an ihrem Charakter und ihrer Funktion nichts. Die genaue Umgrenzung ist kein wesentlicher Bestandteil eines theologischen Konzeptes von Schriftkanonizität, was jedoch nicht für alle Vertreter bedeutet, dass eine solche Umgrenzung für das NT anhand einsichtiger Kriterien (Apostolizität, inhaltliche Übereinstimmung) nicht auch nachvollziehbar geschah (Zahn).
- 2) Die *Umgrenzung* einer Schriftensammlung konstituiert den Kanon: Ein Kanon besteht erst nach dem *äußeren Akt* der als Auswahl verstandenen Kanonisierung, die die Schriftensammlung in ihrem Charakter und ihrer Funktion verändert (so Harnack im NT, im AT Hölscher, Staerk, Sundberg, Swanson, Barr). Eine Sammlung autoritativer Schriften wird als Vorstufe des Kanons gesehen, konstituiert jedoch noch keinen Kanon. Hieraus ergibt sich (durch Hölscher und Staerk eingeführt) die Unterscheidung der Konzepte „Schrift“

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 110.

und „Kanon“. Zum Teil wird die Kanonisierung in negativer Weise als gesetzlicher Akt verstanden (Harnack, Hölscher). In der ekklesialen Ausprägung dieses Konzeptes (Sundberg, Barr) geschieht Kanonisierung per Definition erst durch die Entscheidung der *Kirche*, während das Judentum definitionshalber noch keinen Kanon kannte. Wird die theologische Autorität außerbiblischer Kategorien als zweitrangig angesehen – wie es im Protestantismus prinzipiell der Fall ist – so ist in diesem formalen Ansatz das Konzept eines Kanons *als solches* theologisch abgewertet. Diese Konsequenz wird von Barr in aller Deutlichkeit gezogen.

In beiden Konzepten bleibt die *Kanonumgrenzung* für protestantische Theologie problematisiert: das funktionale Konzept konzentriert sich auf die Autoritätsbegründung, nicht auf die Begründung der Umgrenzung; das formale Konzept hingegen führt aufgrund seiner Charakterisierung der Kanonisierung als äußerlicher Akt zur theologischen Abwertung des Kanons.

Nun war zu beobachten, dass die neuesten kanontheologischen Entwürfe sich auf ein integratives Kanonkonzept zu bewegen, in dem die Funktion von Schriften die Umgrenzung ihrer Sammlung *enthält* und *beides zusammen* den Kanon konstituiert: Sheppard wie auch Barton sehen das Auftauchen einer „closed collection“ unabhängig von einem äußeren Akt, es ist methodisch nicht von der Sammlungsgeschichte der Schriften zu trennen. Chapman hat die offensichtliche Gegebenheit formuliert, dass es schwer vorstellbar ist, wie eine Sammlung von Schriften mit dem Merkmal „autoritativ“ nicht limitiert sein könnte. Außerdem hat er darauf hingewiesen, dass die Funktion der Schriftensammlung (als „lebensschaffend“) eine Umgrenzung erfordert. Diese Positionen scheinen folgende Schlussfolgerungen zu unterstützen:

- 1) ein *rein* funktionales Kanonkonzept, das die Umgrenzung der Sammlung nicht umfasst, ist nicht aufrechtzuerhalten,
- 2) die prinzipielle Umgrenzung einer Schriftensammlung ist auch dann denkbar, wenn sie nicht von außen her erfolgt.

Damit zeigt sich in der heutigen Forschung eine Offenheit gegenüber einem Kanonkonzept, das die Kategorie der *Umgrenztheit* der Schriftensammlung als wesentliches Element einschließt. Ein solches Konzept bestand bereits in der altprotestantischen Orthodoxie. – In welche Richtung könnte nun aber evangelikale Theologie, sofern sie an der Umgrenztheit der biblischen Schriftensammlung ein Interesse hat, weiterdenken, ohne außerbiblische Kategorien für diese Umgrenztheit heranziehen zu müssen?

Am verheißungsvollsten scheint zunächst ein heilsgeschichtlicher Ansatz zu sein: Es könnte von einem biblisch-theologischen Offenbarungsbegriff her argumentiert werden, dass die *prinzipielle Umgrenzung* einer Sammlung autoritativ fungierender Schriften in der Schrift selbst bereits angelegt ist. Dieser Ansatz be-

gegnert in katholischer Theologie,<sup>153</sup> aber auch bei protestantischen Theologen (vgl. Oscar Cullmann,<sup>154</sup> Hermann Ridderbos,<sup>155</sup> David G. Dunbar<sup>156</sup> und Gerhard Maier<sup>157</sup>), wo mit einem Abschluss der Offenbarungs- bzw. Heilsgeschichte für die Abgeschlossenheit der biblischen Schriftensammlung argumentiert wird. Ist diese heilsgeschichtliche Sicht berechtigt, so ist es auch berechtigt, nach der Umgrenzung der biblischen Schriftensammlung zu fragen. Dieser Ansatz bietet zunächst eine Lösung für die Frage nach einem angemessenen Kanonkonzept des gesamten Schriftkanons (einschließlich des NT):

Indem die Umgrenzung einer Schriftensammlung theologisch verankert ist, erübrigt sich ein *rein* funktionales Kanonkonzept, das zwar der Schriftkanonizität den Charakter einer rein äußerlichen Qualifizierung von Schriften nehmen will, dabei aber auch einem theologischen Kanonbegriff die Kategorie der Umgrenzung nimmt, indem es diese prinzipiell als theologisch zweitrangig einstuft. Gleichzeitig ist ein formales Kanonkonzept von der Problematik entlastet, die sich aus der theologischen Abwertung der Kanonumgrenzung im Protestantismus aufgrund ihrer Charakterisierung als rein äußere Qualifikation einer Schriftensammlung ergab. Weil die Kanonumgrenzung nicht mehr als ausschließlich äußerlicher, nachträglicher und damit theologisch zweitrangiger Akt verstanden werden muss, braucht sie nicht mehr in einem prinzipiellen Gegensatz zum *sola scriptura* gesehen zu werden.

Folglich ergibt sich theologisch nicht allein die *Autorität* von Schriften, sondern auch die *prinzipielle Umgrenzung ihrer Sammlung* nicht erst aus der Rezeption von Schriften durch die Kirche, sie ist vielmehr in der Schrift selbst begründet. Folgende Definition von Schriftkanonizität kann dann biblisch begründet gegeben werden:

*Mit Schriftkanon ist grundsätzlich eine Sammlung von Texten gemeint, wobei der Begriff eine positive und eine negative Komponente enthält. Positiv besagt er, dass bestimmte Texte eine Norm für Glauben und Lehre bzw. für die Lebensäußerungen der Kirche darstellen. Negativ besagt er, dass es nur diese Texte sind.*<sup>158</sup>

153 Vgl. die ausführliche Darstellung von Joseph Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg: Herder, 1979, S. 252ff. Hier bezieht Schumacher seine Untersuchung zum Theologumenon vom geschichtlichen Abschluss der Offenbarung auf die Überlieferungs- und Kanonfrage.

154 Vgl. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, S. 268ff.

155 Vgl. Ridderbos, S. 41ff.

156 David G. Dunbar, „The Biblical Canon“, in: *Hermeneutics, Authority and Canon*, Hrsg. von D. A. Carson und J. D. Woodbridge, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, S. 301.

157 Vgl. Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus, 1990, S. 132ff.

158 So im Anschluss an Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 3; wobei Heckel nicht von *Normativität* für

Allerdings muss nun historisch auch eine *Rezeption* dieser Sammlung erfolgen – die prinzipielle Umgrenzung der Sammlung muss historisch konkretisiert werden. Kanongeschichte wäre somit (wie in der Orthodoxie) charakterisiert als Rezeptionsgeschichte. Sie beschäftigt sich – als christliche Kanongeschichte – mit der Rezeption des durch die Offenbarungsgeschichte theologisch vorgegebenen Schriftkanons in der Kirche. Diese Rezeptionsgeschichte kann verstanden werden als eine Geschichte der *Vereinheitlichung* sowohl des Gebrauchs von Schriften als auch der Aussagen über den Umfang ihrer Sammlung. Eine solche Vereinheitlichung wäre wiederum offenbarungstheologisch begründet. Denn wenn davon ausgegangen werden kann, dass die schriftlich niedergelegte Offenbarung Gottes abgeschlossen vorliegt und gleichzeitig eine universale Intention hat<sup>159</sup> (die z. B. durch den Missionsauftrag Mt 28,19 angedeutet wird), so ist sie für alle von ihr zu erreichenden Menschen *einheitlich*. Von daher lässt sich die Rezeptionsgeschichte des Kanons theologisch als von der Offenbarung selbst erforderte Geschichte der Vereinheitlichung der Kanonaussagen und des Schriftgebrauches deuten. Zumindest im Bereich des NT kann außerdem gezeigt werden, dass diese Vereinheitlichung der Kanonrezeption in der Alten Kirche aufgrund einleuchtender Kriterien nachvollziehbar geschah. Diese Nachvollziehbarkeit befreit zumindest im Raum des NT das Kanonkonzept von dem Verdacht der kirchlichen Willkür oder der beabsichtigten Machtausübung.

Fragt man nun nach der historischen Datierung eines „Kanonabschlusses“, so muss erörtert werden, was unter einem Kanonabschluss verstanden werden soll. Angesichts der ekklesiologischen Kanonkonzepte stellt sich zunächst die Frage, welche Rolle die Kanonaussage der Kirche bzw. der rezipierenden Gemeinschaft dabei spielt. Die kirchliche Kanonaussage könnte nur dann theologisch als Kanonabschluss verstanden werden, wenn sie mit solcher Autorität versehen ist, die spätere Infragestellungen des Kanons theologisch ausschließt. Ist dies nicht der Fall, so stellt sie zwar aufgrund ihrer einigenden Wirkung einen wesentlichen Schritt im Prozess der Vereinheitlichung der Kanonrezeption dar, bringt diese jedoch nicht notwendigerweise zu einem Abschluss. Von daher ist es protestantischerseits angemessen zu sagen, dass offenbarungstheologisch zwar der Kanon abgeschlossen ist, jedoch die Rezeption dieses Kanons prinzipiell nie völlig abgeschlossen ist. Die Kanonerkenntnis der Kirche enthält notwendigerweise ein Unsicherheitsmoment. Es handelt sich, um mit der Sprache der Reformatoren zu sprechen, um „ektypische“ Erkenntnis im Unterschied zu der „archetypischen“ Erkenntnis Gottes,<sup>160</sup> aber deshalb gleichwohl um echte Erkenntnis. Barth hatte es formuliert, dass die Kanonaussage der Kirche ein *Wagnis* ist: „Sie (die Kirche, AH) kann ihn nur als schon geschaffenen und ihr gegebenen Kanon nachträglich

---

die Kirche redet, sondern von *Verwendung* in der Kirche. Dies sind allerdings beides funktionale Begriffe.

159 Vgl. Bernhard Ramm, *Special Revelation and the Word of God: An Essay on the Contemporary Problem of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1961, S. 188ff.

160 Vgl. zu dieser Unterscheidung Ramm, S. 143ff.

nach bestem Wissen und Gewissen, in Wagnis und im Gehorsam eines Glaubensurteils, aber auch in der ganzen Relativität einer menschlichen Erkenntnis der den Menschen von Gott eröffneten Wahrheit *feststellen*."<sup>161</sup> Dem wäre hinzu-zufügen, dass die Kirche aufgrund der offenbarungstheologischen Vorgaben die Kanonaussage wagen *darf* und *muss*. Dabei darf sie auf Gottes Providenz und die Leitung des Geistes vertrauen, wodurch ihr allerdings keine Unfehlbarkeit gegeben ist. Vielmehr sind ihr für die zu vollziehende Kanonaussage Kriterien an die Hand gegeben, wobei diese Kriterien (im Bereich des NT besonders die Apostolizität) eine im letzten eindeutige Umgrenzung des Kanons nicht gewährleisten. Doch erscheint das einmütige kirchliche Zeugnis dadurch sinnvoll und nachvollziehbar.

Wird die Rezeptionsgeschichte des Kanon nun als Geschichte der Vereinheitlichung verstanden, so wäre von einem „Rezeptionsabschluss“ des Kanons bei einer ausreichenden *Einheit* in den Kanonaussagen und im Gebrauch der Schriften zu reden. Es geht darum, dass sich die Erkenntnis des Kanonumfangs quasi „stabilisiert“. Man könnte folgende Merkmale vorschlagen, die auf eine stabile Rezeption eines Kanons hinweisen:<sup>162</sup>

- 1) die betreffende Schriftensammlung ist stabil (d. h. auch ein gelegentliches Infragestellen verändert sie nicht mehr dauerhaft),
- 2) die große Mehrheit der Glaubensgemeinschaft rezipiert diese Sammlung,
- 3) ein theologisches „Abschlussprinzip“<sup>163</sup> ist in der rezipierenden Gemeinschaft am Wirken.

Folgende Probleme scheinen in einem solchen heilsgeschichtlichen Kanonkonzept bestehen zu bleiben:

- 1) Der „Abschluss“ der Rezeption eines Kanons bleibt in einer gewissen definitiven und damit auch historischen Unschärfe. Dies macht allerdings die Rede vom „vorchristlichen Abschluss des jüdischen Kanons“ nicht gegenstandslos für evangelikale Theologie. Es geht in dieser spezifischen Fragestellung ja darum, festzustellen, was Jesus und die Apostel der Kirche historisch am wahrscheinlichsten überlieferten: eine ohne weiteres zu ergänzende oder aber eine grundsätzlich geschlossene Sammlung; eine Sammlung mit Einschluss der Deuterokanonika oder ohne sie. Es handelt sich dabei dann um eine Wahrscheinlichkeitsaussage, die allerdings für die Kanonrezeption der Kirche theologisch durchaus von Belang ist.
- 2) Schwerer wiegt folgendes Problem: Aus dem heilsgeschichtlichen Abschluss der Offenbarungsgeschichte ergibt sich zwar eine theologische Begründung für die Abgeschlossenheit einer *gesamtbiblischen* Schriftensammlung, jedoch noch nicht für eine Abgeschlossenheit der *alttestamentlichen* Sammlung an

161 Karl Barth, KD I, 2, S. 524.

162 Vgl. Beckwith, *Old Testament Canon*, S. 275f.

163 Vgl. Barton, *Significance*, S. 79.

sich, wie besonders bei Cullmanns Ansatz deutlich wird.<sup>164</sup> Für einen Unterbruch in der Offenbarungsgeschichte in vorchristlicher Zeit, der die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte quasi abschließt, wurde häufig mit der in jüdischen Quellen vorhandenen Vorstellung vom „Aufhören der Prophetie“ nach dem jüdischen Exil argumentiert.<sup>165</sup> Allerdings scheint die biblische Begründung für eine solche offenbarungsgeschichtliche „Pause“ nicht sehr stark zu sein: gewöhnlich werden Mal 3,22–24 (bis zum Kommen des „Elia“ scheint kein weiterer Prophet aufzutreten) und Hebr 1,1–2 angeführt (Gott hat „einst“ geredet – dies verweist auf eine weiter zurückliegende Zeit, während „in diesen letzten Tagen“ auf die eschatologische Wiederaufnahme des Redens Gottes verweist).<sup>166</sup>

Jedoch könnte eine solche Sicht der Offenbarungsgeschichte wiederum indirekt durch biblische Beobachtungen unterstützt werden, die auf das vorhandene Bewusstsein von einer geschlossenen jüdischen Schriftensammlung hinweisen: die „kanonabschließenden Phänomene“ im AT<sup>167</sup> und die Art neutestamentlicher Verweise auf die alttestamentliche Schriftensammlung, die diese Sammlung als abgeschlossen kennzeichnen.<sup>168</sup> Es wäre darüber hinaus zu reflektieren, was die biblische Kennzeichnung der Ankunft Christi als „Erfüllung“ (Mt 5,17 u. a.) in Bezug auf eine mögliche qualitative Unterteilung der Offenbarungsgeschichte und einen vorchristlichen Unterbruch derselben aussagen kann.

164 Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, S. 275ff. Weil der Kanon die heilsgeschichtliche Deutung der Gesamtgeschichte zu geben hat, setzt seine Existenz den Abschluss der Offenbarungsgeschichte voraus, was ausschließt, dass „es vor dem Kommen Christi einen Kanon geben konnte, weil jene ganze Zeit von Christus aus gesehen nicht abgeschlossen war.“ Ebd., S. 277.

165 Vgl. z. B. Beckwith, ebd., S. 369ff.

166 Beckwith bezieht sich nicht auf das NT, nennt aber im AT außerdem Sach 13,2–6 und Pred 12,9–12, die jedoch m. E. noch weniger überzeugen können, vgl. ebd., S. 372.

167 Vgl. Hendrik J. Koorevaar, „Die Chronik als intendierter Abschluss des alttestamentlichen Kanons,“ JETH 11 (1997): S. 42–76; Georg Steins, „Torabindung und Kanonabschluss: Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher“, in: *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, hrsg. von Erich Zenger, Freiburg et al.: Herder, 1996, S. 213–256.

168 Besonders deutlich scheint dies an solchen Stellen sichtbar zu sein, an denen der Verweis auf die gesamte AT-Schriftensammlung zusammen mit einem eine Totalität bezeichnenden ( $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ , ὅλος) oder limitierenden (z. B. οὐδὲν ἑκτός) Ausdruck geschieht, z. B. Mt 11,13; 22,40; Act 24,14; 26,22, 1 Tim 3,16.

**Andreas Hahn: What do we mean by canon? Old Testament canon research in the last century between a functional and a formal understanding of the canon.**

The beginning of the last century witnessed the rise of a distinction between a formal and a functional understanding of the biblical canon in NT as well as in OT scholarship, whose roots can be traced back to Semler. Both views influence the dating of the closure of the OT canon, which is of interest for evangelicals who deny the canonicity of the deuterocanonical writings. This article traces the development of the respective views in OT scholarship and shows that there is a move towards an integrative position today which seems to admit that the limitation of a collection of Scripture is a necessary internal feature of a theological canon concept besides the authoritative function of the individual writings. At the end the author considers how this delimitation of a scriptural canon can be theologically justified and how it is observable in the reception of the canon in a community of faith.

## Wie begründen wir die Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons?

### Vier evangelikale Modelle im Vergleich

Während evangelikale Theologen sich in der Ablehnung eines aufklärerischen Kanonverständnisses einig sind, begründen sie die Abgrenzung des biblischen Schriftenkanons in ganz unterschiedlicher Weise. Das Konzept eines Kanons im Kanon wird in der evangelikalen Theologie (weitgehend) verworfen. Als kanonisch gelten nicht nur bestimmte theologische Inhalte frühchristlicher Schriften, sondern die Schriften insgesamt. Nach evangelikaler Überzeugung enthalten die heiligen Schriften nicht nur Gottes Wort, sondern sind Gottes Wort. Dieses Schriftverständnis ist ein Erbe der alten Kirche und der Reformation. Zur Begründung der Grenzen dieses Schriftenkanons bedienen sich evangelikale Theologen jedoch ganz unterschiedlicher Argumente. Diese Vielfalt rührt daher, dass die Vertreter eines evangelikalen Schriftverständnisses verschiedenen theologischen Traditionen angehören. Neben reformierten und lutherischen Theologen gibt es auch solche, die einem an Augustin orientierten katholischen Ansatz nahe stehen.

Die im Einzelnen sehr vielfältigen Antworten auf die Frage, wie die Abgrenzung des biblischen Kanons zu begründen sei, lassen sich vier übergeordneten Modellen zuordnen. Für die Abgrenzung des Schriftenkanons beruft man sich auf eine verbindliche Entscheidung der Kirche (1.), auf das Zeugnis des Heiligen Geistes (2.), auf ein historisches (3.) oder auf ein historisch-inhaltliches Urteil (4.). Nicht selten werden zwei oder drei dieser Argumentationsmodelle miteinander verknüpft. In diesen Fällen ergibt sich die Zuordnung einer Position zu einem der vier Grundmodelle daraus, welches Argument den Ausschlag gibt. Bis heute lässt sich beobachten, dass römisch-katholische Autoren das erste Modell vertreten, während protestantische Theologen sich einer der drei anderen Positionen zuordnen lassen. Evangelikale Theologen finden sich interessanterweise unter den Vertretern aller vier Positionen.

Bei der Auswahl der befragten Autoren konnte selbstverständlich in keiner Hinsicht Vollständigkeit angestrebt werden. Allerdings sind die in der alten Kirche und der Reformationszeit erfolgten Weichenstellungen zum Verständnis der gegenwärtigen Diskussion unerlässlich. Daher kommen neben zeitgenössischen

Theologen auch einige an der Kanondebatte beteiligte Autoren aus der alten Kirche und der Reformationszeit zu Wort<sup>1</sup>.

## 1. Die ekklesiologische Begründung der Kanongrenzen

Die Kanontentscheidung der Kirche übernehmen Theologen in der Überzeugung, diese sei als solche entweder unfehlbar (1.1) oder quasi-unfehlbar (1.2). Die erste Variante dieser ekklesiologischen Begründung ist die klassische römisch-katholische Position. Die zweite Variante wird von evangelikalischen Theologen vertreten und kommt dem römischen Standpunkt nahe.

### 1.1 Die katholische Variante

#### 1.1.1 Augustinus

Häufig wird als erster Vertreter der katholischen Position der Kirchenvater Augustinus (354–430) genannt. Er habe den 393 n. Chr. in Hippo beschlossenen Kanon als verbindlich betrachtet<sup>2</sup>. Augustin hat sich nicht in einer zusammenhängenden Abhandlung, sondern nur in verstreuten Einzelbemerkungen zum neutestamentlichen Schriftenkanon geäußert. Seine wichtigste Stellungnahme findet sich in seiner Schrift *De doctrina christiana*: Der Christ soll „hinsichtlich der kanonischen Schriften der Autorität der (möglichst) größeren Zahl katholischer Kirchen folgen, unter denen vernünftigerweise jene sind, die gewürdigt wurden, Sitz eines Apostels zu sein und (deren) Briefe zu empfangen. Er wird daher hinsichtlich der kanonischen Schriften diesen Maßstab festhalten, dass er diejenigen, welche von allen katholischen Kirchen angenommen werden, denen vorzieht, welche einige nicht annehmen“<sup>3</sup>. Anschließend zählt Augustin 27 neutestamentliche Bücher auf. *Die Kanongrenzen sollte sich Augustin zufolge jeder Christ von der Mehrheit der führenden Gemeinden vorgeben lassen.*

Bemerkenswert ist, dass Augustin bereit war, den Kanon der kirchlichen Mehrheit auch dann zu übernehmen, wenn er persönlich der Ansicht war, einer Schrift komme kein kanonischer Rang zu. So war er (ab 396/97) überzeugt, die Weisheit Salomos stamme von Sirach, und stufte sie damit als Pseudepigraphon ein. Obwohl Augustin pseudepigraphische Schriften sonst als kanonunfähig betrachtete, urteilte er in diesem Fall anders: Nachdem die Weisheit „einmal der Aufnahme unter die kanonischen Bücher gewürdigt“ worden sei, müsse sie auch

1 Einige wertvolle Anregungen verdanke ich Prof. Dr. J. van Bruggen (Apeldoorn) und Drs. A. Hahn (Wrocław).

2 Siehe z. B. R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Galater 2,11–14*, VigChr.S 21, Leiden: Brill, 1994, S. 201–207.

3 *Doctr. chr.* II 8,12 (CCL XXXII, 39,9–20 Martin).

weiterhin „unter die prophetischen Bücher gezählt werden“<sup>4</sup>. Die Mehrheitsmeinung der Kirche überwiegt hier alle historischen Einwände.

Ähnlich hat bereits Origenes gelegentlich argumentiert. Gegen einen kritischen Einwand des Julius Africanus, der mit historischen Argumenten die Historizität und Kanonizität der Susannageschichte des griechischen Danielbuches bestritt, argumentierte Origenes: „Hat die Vorsehung, die durch die heiligen Schriften allen Kirchen Christi Auferbauung gibt, etwa nicht für die Sorge getragen, die für einen Preis erkaufte wurden?“<sup>5</sup>. Zur Bekräftigung zitierte er Dtn 19,14: „Du sollst die ewigen Grenzen nicht verändern, die deine Vorfahren festgelegt haben“<sup>6</sup>.

Eine vergleichbare Haltung gegenüber dem neutestamentlichen Kanon dürfte das Mittelalter hindurch vorherrschend gewesen sein. Die Frage nach den Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons und ihrer Begründung stand im Vergleich zur altkirchlichen Zeit und zur Epoche der Reformation ganz im Hintergrund der theologischen Diskussion. Der Schriftenkanon des Neuen Testaments wurde im Wesentlichen in der Form, in der man ihn von der alten Kirche empfing, als Autorität anerkannt<sup>7</sup>. Debatten über den Umfang des Schriftenkanons konzentrierten sich auf das Alte Testament<sup>8</sup>.

In der Reformationszeit stütze man sich auf römischer Seite in der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Schriftprinzip in immer dogmatischerer Weise auf die Autorität der Kirche. Johannes Eck betonte 1525 unter Berufung auf Augustin, die Kanonizität der biblischen Bücher sei erst durch die Anerkennung seitens der Kirche zustande gekommen. „Die Schrift ist ohne die Kirchenautorität nicht gültig“. Die Makkabäerbücher und die vier Evangelien seien kanonisch, weil die Kirche sie für kanonisch erklärt habe. Nach Juan de Torquemada (um 1450) ist die Kirche bei der Festlegung der Kanongrenzen vom Heiligen Geist geleitet worden; daher sei ihre Entscheidung irrtumslos. Dass das Matthäusevangelium von Matthäus verfasst und Offenbarung sei, ergibt sich laut Ambrosius Catharinus (1520) nur aus dem irrtumslosen Urteil der Kirche. Und für Johannes Cochlaeus (1523) ist die Kirche der Schrift nicht unter-, sondern übergeordnet<sup>9</sup>.

4 *Doctr. chr.* II 8,13. Zum Kanonkonzept des Augustin siehe ausführlicher A. D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, WUNT II/138, Tübingen: Mohr, 2001, S. 108–109.118–123.142–147.

5 1 Kor 6,20; 7,23.

6 *Ep. Afric.* 8 (SC CCCII, 532,1–13 de Lange); vgl. Prov 22,28; 23,10.

7 J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig: Hinrichs, 1907/08, II, 3–4.

8 Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, HDG I3a2, Freiburg: Herder, 1990, S. 191–201.

9 Siehe E. Mühlenberg, „*Scriptura non est authentica sine autoritate ecclesiae* (Johannes Eck)“, *ZThK*, 97 (2000): S. 183–209, hier S. 184–184.186–187 (zu Johannes Eck); S. 189–190 (zu Juan de Torquemada); S. 190–191 (zu Ambrosius Catharinus); S. 194–199 (zu Johannes Cochlaeus).

### 1.1.2 Das Konzil von Trient

Von besonderer Bedeutung für das Kanonverständnis der römisch-katholischen Kirche sind die expliziten Aussagen, die das Konzil von Trient nach zweimonatiger Debatte am 8. April 1546 mit 24 Ja-Stimmen, 15 Nein-Stimmen und 16 Enthaltungen in einem Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferung traf<sup>10</sup>. Das Dekret beginnt mit der Feststellung, das Konzil akzeptiere und verehere „mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, da der eine Gott Urheber von beiden ist“<sup>11</sup>. Daran anschließend hielt es das Konzil für nötig, „diesem Dekret ein Verzeichnis heiliger Bücher beifügen zu sollen, damit keinem ein Zweifel kommen könne, welche es sind, die von diesem Konzil angenommen werden“<sup>12</sup>.

Wie der weitere Wortlaut des Dekrets zeigt, verwarfen die Konzilsväter auch die Meinung, der Hebräerbrief stamme nicht von Paulus oder textkritisch unsichere Passagen wie Joh 7,53–8,11 oder Mk 16,9–20 seien apokryph: „*Wer aber diese Bücher nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, als heilig und kanonisch anerkennt* und die vorher erwähnte Überlieferung wissentlich und absichtlich verachtet: *der sei mit dem Anathema belegt*“<sup>13</sup>.

Die so formulierte Position kann sich zwar mit einem gewissen Recht auf Augustin berufen, ist aber wesentlich statischer. Die historische Argumentation, die Augustin zugunsten der kirchlichen Mehrheitsmeinung angeführte hatte, tritt im Trienter Dekret ganz in den Hintergrund. Bemerkenswert ist immerhin, dass der Bischof von La Cava in die Diskussion das Argument einbrachte, maßgebend für die Abgrenzung des Kanons sei in seinen Augen nicht die Autorität der Kirche, sondern die apostolische Herkunft seiner Schriften<sup>14</sup>.

Auch der vom württembergischen Reformator Johannes Brenz (1499–1570) nur wenige Jahre später eingeschlagene Weg der Kanonabgrenzung war, obwohl er sich auf das Urteil der Gesamtkirche berief, mit Sicherheit nicht im Sinne des Konzils. Brenz forderte 1552 im Württembergischen Bekenntnis (*Confessio Vir-*

10 Vgl. u. a. I. Lønning, *Kanon im Kanon: Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, FGLP 10, München: Kaiser, 1972, S. 178–187, und Ziegenaus, *Kanon*, S. 218–220.

11 Zitiert nach H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen*. Hg. P. Hünermann, Freiburg: Herder, <sup>37</sup>1991, Nr. 1501.

12 Vgl. die Darstellung des Diskussionsgangs bei A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient: Eine quellenmäßige Darstellung*, FThSt 33, Freiburg: Herder, 1929, S. 10–76.

13 DH 1504.

14 Maichle, *Kanon*, S. 23–24, zitiert ihn mit den Worten: *Evangelio Ioannis non credo, quia ab ecclesia sit receptum, sed quia Ioannis est*.

*tembergica*), dass nur diejenigen Schriften als kanonisch gelten dürften, die in der Kirche von Anfang an einhellig anerkannt worden waren<sup>15</sup>. Damit schied er sämtliche Antilegomena aus dem Kreis der kanonischen Schriften aus, auch die etwa von Eusebius als echt betrachteten<sup>16</sup>. Selbst ein Konzil könne ihnen keine kanonische Geltung zusprechen<sup>17</sup>. Die Normativität der Homologoumena ergab sich für Brenz daraus, dass sie in der Kirche niemals umstritten waren.

### 1.1.3 Nikolaus Appel

Der katholische Theologe Nikolaus Appel hat 1964 in seinem Buch *Kanon und Kirche* neben einer Darstellung und Kritik unterschiedlicher Kanonbegründungen auch seine eigene Position dargestellt. Appel betrachtet die durch die Bischöfe des 3. und 4. Jh.s getroffene Kanonentscheidung als für die Kirche absolut verbindlich<sup>18</sup>. Besonderes Gewicht legt er bei der Begründung dieser Annahme auf das Wirken des Heiligen Geistes. In den altkirchlichen Bischöfen, die als Menschen nur eine relative Gewissheit über die Kanongrenzen erlangen konnten, habe „die unfehlbare Leitung und das unfehlbare Bezeugen des Heiligen Geistes ... ein unfehlbares Geführtwerden und ein unfehlbares Hörenkönnen“ bewirkt (S. 359–360). So begründet Appel den Glauben an einen absolut geschlossenen Kanon mit dem Bekenntnis zur „Unfehlbarkeit einer situationsbedingten kirchlichen Entscheidung“ (S. 331–332). *Die alte Kirche habe „eine unfehlbare, quantitative Grenze gezogen“*. Der Textbestand der kanonischen Bücher sei durch diese altkirchliche Entscheidung jedoch nicht festgelegt worden (S. 364).

### 1.1.4 Karl-Heinz Ohlig

Gründlicher als viele andere ist Karl-Heinz Ohlig 1972 den Kriterien nachgegangen, an denen sich die alte Kirche bei der Abgrenzung des neutestamentlichen Schriftenkanons orientiert hat. Auf dieser Grundlage hat er die umfassendere Frage *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?* beantwortet. Ausgangspunkt für die Frage nach den Grenzen des Schriftenkanons ist nach Ohlig die Erfahrung des

15 *Sacram scripturam vocamus, eos Canonicos libros veteris et novi Testamenti, de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est*; zitiert nach M. Brecht und H. Ehmer, *Confessio Wirtembergica: Das Württembergische Bekenntnis 1552*, Holzgerlingen: Hänssler, 1999, S. 162; vgl. Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 128.

16 Vgl. A. D. Baum, „Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios (*hist. eccl.* III.25.1–7), im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit“, *EThL*, 73 (1997), S. 307–347, hier S. 337–342.

17 Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 129.

18 *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, KKTS 9, Paderborn: Bonifacius, 1964, S. 120; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenzahl zitiert. Vgl. ders., „The New Testament Canon: Historical Process and Spirit's Witness“, *TS*, 32 (1971): S. 627–646.

Predigthörers, dass er „von der fordernden Autorität des Herrn“ getroffen wird<sup>19</sup>. Diese geistliche Erfahrung erweise aber nicht einzelne Sätze oder Bücher der Bibel als Wort Gottes, sondern zunächst nur die apostolische Überlieferung als Ganze<sup>20</sup>. Erst in einem zweiten Schritt entstehe die Frage nach der Abgrenzung der mit dieser Erfahrung verbundenen Schriften vom anderen Schrifttum der Christenheit (S. 112).

Voraussetzung für Ohligs Kanonbegründung ist die Überzeugung, dass der Umfang des neutestamentlichen Kanons heute nicht aus anderen Gründen anerkannt werden kann als aus denen, die zu seiner Bildung geführt haben (S. 16). Das Recht der Kanonabgrenzung sei in altkirchlicher Zeit nicht dem einzelnen Christen, sondern der Kirche als Ganzer zuerkannt worden (S. 112.114). Diese gesamtkirchliche Grenzziehung erfolgte nicht durch eine willkürliche autoritative Entscheidung, sondern war an konkreten Kriterien orientiert, die die Kirche aus ihren Schriften selbst ableitete (S. 27).

Als die beiden wichtigsten altkirchlichen Kanonkriterien identifiziert Ohlig die Fragen nach der Apostolizität und nach der Orthodoxie einer Schrift (S. 40). Allerdings habe die alte Kirche unter dem Kriterium der Apostolizität nicht verstanden, dass jede von einem Apostel an eine christliche Gemeinde gerichtete Schrift notwendigerweise inspiriert sein müsse (S. 158). Aus Galater 2,11–14 und den Aussagen der katholischen Dogmatik zur päpstlichen Unfehlbarkeit leitet Ohlig ab, dass die Kirche auch eine Aussage des Apostels Petrus nur dann anerkennt, wenn dieser als Vorsitzender des Apostelkollegiums spricht. „Wer aber wollte behaupten, dass eine Gelegenheitsschrift (wenn Petrus eine verfasst hätte) immer ‚ex cathedra‘ geschrieben sei und nicht einen weniger verbindlichen Grad an Verpflichtung habe? ... Das bloße Faktum apostolischer Echtheit kann niemals allein schon Kanonizität begründen“ (S. 158, Anm. 44). Darum lasse sich die kanonische Geltung der neutestamentlichen Schriften nicht uneingeschränkt auf die authentischen Äußerungen der Apostel gründen (S. 157). Vielmehr habe sich die Kanonizität der apostolischen Lehre bereits in der alten Kirche daran entschieden, ob sie mit der bereits normativen Theologie der gesamten Urkirche übereinstimme. Schon die alte Kirche habe vor allem die Antilegomena nicht allein aufgrund ihrer Verfasserschaft, sondern erst nach einer Prüfung ihres Inhalts als kanonisch anerkannt<sup>21</sup>. Diese Kombination eines historischen mit einem inhaltlichen Kriterium führte dazu, dass in urkirchlicher Zeit Schriften wie der erste Clemensbrief – obwohl sie möglicherweise älter waren als die Johannesapokalypse und der zweite Petrusbrief – nicht in den Kanon aufgenommen wurden – „eine Erkenntnis, die durchaus auch heute nachvollzogen werden kann“ (S. 145–146).

19 *Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Patmos Paperbacks, Düsseldorf: Patmos, 1970, S. 112; im Folgenden nur mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

20 *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, KBANT, Düsseldorf: Patmos, 1972, S. 313.

21 *Die theologische Begründung*, S. 170–197.

Den katholischen Standpunkt in der Kanonfrage stellt Ohlig nicht grundsätzlich in Frage, obwohl er sich erheblich vorsichtiger zu ihm bekennt, als dies etwa Appel tut. Er erkennt an, dass „die Kanonfestlegung der Kirche quasi-dogmatischen Charakter“ hat<sup>22</sup>. Die kirchliche Kanonrezeption sei verpflichtend (S. 134). Der Umfang des Schriftenkanons könne nicht mehr in Frage gestellt werden (S. 14). Seine Überzeugung, die Kanonkriterien der alten Kirche seien auch für die heutige Begründung der Grenzen des Schriftenkanons konstitutiv, kann Ohlig mit diesem Standpunkt verbinden, *weil sich in seinen Augen kein Konflikt zwischen den traditionellen Kanongrenzen und der modernen Grenzziehung aufgrund der in der alten Kirche gültigen Kanonkriterien ergibt*.

Das Urteil, nicht jede einem Apostel oder Apostelschüler zugeschriebene Schrift habe allein aufgrund der Identität ihres Autors als kanonisch gegolten, führt Ohlig nebenbei zu der Überzeugung, dass die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) oder der ‚unechte‘ Markusschluss nur dann als unkanonisch zu betrachten wären, wenn sich nachweisen ließe, dass sie nicht mehr aus der urkirchlichen Zeit stammen (S. 152).

#### 1.1.5 Anton Ziegenaus

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt Anton Ziegenaus. Von besonderer Bedeutung ist für ihn die in seinen Aufsätzen aus den Jahren 1978 und 1985 mehrfach wiederholte These, *ohne eine verbindliche kirchliche Entscheidung könne es keinen Kanon geben*. Wo verneint wird, dass der Kanon auf einer kirchlichen Entscheidung ruht, „verlieren die Begriffe ‚Kanon‘ und ‚Neues Testament‘ ihre theologische Bedeutung ... Die These Luthers von der Selbstbegründung der Schrift impliziert die Konsequenz der Auflösung der Schrift“<sup>23</sup>. Wer die Kirche nicht als maßgebende Instanz für die Abgrenzung und Auslegung des Schriftenkanons anerkenne, könne keinen Grund für die Annahme eines Kanons nennen<sup>24</sup>. Viele kontroverstheologische Fragen ließen sich auf kanontheologische Vorentscheidungen zurückführen<sup>25</sup>.

Wie Ohlig geht Ziegenaus davon aus, dass die Kanongrenzen sich in der Gegenwart nur im Rückgriff auf die altkirchlichen Kanonkriterien begründen ließen. Er bedauert es, dass man auf das Kriterium der Orthodoxie in der neuzeitlichen Auseinandersetzung um den Kanon weithin verzichtet habe<sup>26</sup>. Die theologische Uneinheitlichkeit im Neuen Testament sei „nur relativ und situationsbe-

22 *Die theologische Begründung*, S. 313.

23 „Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation“, *Veritatis Catholicae*, FS L. Scheffczyk, Hg. A. Ziegenaus u. a. Aschaffenburg: Pattloch, 1985, S. 203–225, hier S. 211; vgl. S. 216–217.

24 „Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie“, *MThZ*, 29 (1978): S. 264–283, hier S. 277.282.

25 „Die Bildung des Schriftkanons“, S. 266.

26 *Kanon*, S. 245.

dingt“. So wie die alte Kirche im Zuge der Abgrenzung gegenüber den Irrlehrern in der neutestamentlichen, alttestamentlichen oder biblischen Theologie die Einheit der Lehre gesucht habe<sup>27</sup>, sei es auch Aufgabe des heutigen Theologen, „die Einheitsforderung der biblischen Autoren“ ernst zu nehmen, anstatt einem theologischen Pluralismus das Wort zu reden<sup>28</sup>.

## 1.2 Die evangelikale Variante

Einige protestantische Theologen, die die Annahme eines prinzipiell geschlossenen Kanons mit der katholischen Position teilen, begründen diese auf etwas andere Weise.

### 1.2.1 David G. Dunbar

Der amerikanische Evangelikale David G. Dunbar geht von der Überzeugung aus, Gott habe sich exklusiv in der Anfangszeit der Kirche offenbart, kanonische Qualität könne daher nur einer prinzipiell begrenzten Zahl von Schriften eignen, die das Werk Christi und die apostolische Tradition dokumentieren.

Das ausschlaggebende Kanonkriterium der alten Kirche sei die Frage gewesen, welche Schriften sich durch ihre allgemeine Verwendung als für die Entstehung der Kirche grundlegend erwiesen hätten. Theologische und historische Kriterien seien erst nachträglich zur Begründung eines bereits auf dieser Basis existierenden Schriftenkanons herangezogen worden. Darum könnten nachträgliche Urteile über die Echtheit oder den Inhalt einzelner neutestamentlicher Bücher nicht als Argumente für eine Verkleinerung des Kanons dienen. Und selbst die Entdeckung einer echten Apostelschrift böte keinen Anlass, über eine Erweiterung des Kanons nachzudenken.

Ebenso wie Dunbar die protestantische These von einem wenigstens theoretisch offenen Kanon zurückweist, indem er den Kanon als in seinen traditionellen Grenzen verbindlich und autoritativ bezeichnet, lehnt er allerdings Appels These von einer unfehlbaren Kanonentscheidung der Kirche ab. Die Überzeugung, dass der Kanon definitiv geschlossen ist, „is founded upon the presupposition of divine sovereignty in human history and the life of the church ... There is no claim here to ecclesiastical infallibility in the strict sense, yet there is great assurance to be drawn from the widespread judgment of the early Christians that this group of writings comprises the authoritative teachings of the apostles“<sup>29</sup>. Angesichts dieser Aussagen bleibt der Eindruck, dass Dunbar die Kanonentscheidung der alten Kirche aufgrund der *providentia Dei* als quasi-unfehlbar betrachtet<sup>30</sup>.

27 *Kanon*, S. 252.

28 „Die Kanonbildung“, S. 215.

29 „The Biblical Canon“, *Hermeneutics, Authority and Canon*, Hg. D. A. Carson und J. D. Woodbridge, Grand Rapids: Zondervan, 1986, S. 279–360, hier S. 356–360.

30 So interpretiert ihn und verwandte Positionen mit guten Gründen M. J. Sawyer, „Evangelii-

### 1.2.2 Peter Beyerhaus

In noch unzweideutigerer Weise hat sich der Tübinger Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus 1996 im ersten Band seiner Missionstheologie mit dem Titel *Er sandte sein Wort* geäußert. Er unterscheidet aufgrund des biblischen Konzepts der Heilsgeschichte zwischen der apostolischen Anfangszeit, in der inspirierte Dokumente entstehen konnten, und der davon qualitativ unterschiedenen Zeit der anschließenden Kirchengeschichte<sup>31</sup>. Seine Erwägungen zu den Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons und ihrer Begründung entfaltet er in direkter Antithese zu einem „Kanon-Positivismus“, der die im Neuen Testament enthaltenen Schriften unreflektiert als normativ anerkenne (S. 296). Dabei setzt er voraus, dass die altkirchliche Rezeption des Kanons nicht Antwort „auf eine senkrecht von oben kommende Stimme des Heiligen Geistes“ gewesen sei, sondern sich anhand konkreter historischer und theologischer Kriterien vollzog<sup>32</sup>. *Die heutige Christenheit* ist nach Beyerhaus allerdings nicht aufgefordert, aufgrund entsprechender Kriterien zu einem eigenen Urteil zu gelangen, sondern *hat die altkirchliche Abgrenzung als „endgültigen Akt“ zu betrachten, der „unter Beistand des Heiligen Geistes“ erfolgt ist* (S. 255–256). Darin, dass seit dem 4. Jh. ein 27 Bücher umfassender Kanon in allen Konfessionen Anerkennung gefunden hat, „darf man einen hervorragenden formalen Beweis für die Inspiriertheit aller biblischen Schriften erblicken“. Die Wirkung des Geistes im altkirchlichen und ökumenischen Konsens der Kirchen interpretiert Beyerhaus im Licht von Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22 („Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“) und Apg 15,28 („Es hat dem Heiligen Geist und uns gut geschienen“) (S. 305–306). Darum sei es der Kirche grundsätzlich verwehrt, den Umfang des Schriftenkanons durch Zusätze oder Abstriche zu verändern (S. 306–307).

### 1.2.3 Roger Nicole

Roger Nicole begründet 1997 die Abgrenzung des neutestamentlichen Schriftenkanons mit der Beobachtung, dass nahezu die gesamte Christenheit unter der Leitung Gottes denselben Kanon akzeptiert. Wer nach dem Umfang des Kanons fragt, erhält eine schlichte Antwort: „Ask any Christian community“<sup>33</sup>. Zwar habe die alte Kirche dieses Kriterium nicht verwendet, sie sei aber aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu Jesus und den Aposteln zu einer zutreffenderen Abgrenzung in der Lage gewesen als die Kirche der Gegenwart. Da die gesamtkirchliche

cals and the canon of the New Testament“, *GTJ*, 11 (1991): S. 29–52, hier S. 31.37.

31 *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*, Bd. I, *Die Bibel in der Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1996, S. 255–256.296; im Folgenden in Klammern im Haupttext zitiert.

32 *Er sandte sein Wort*, S. 306, unter Verweis auf 1 Joh 4,1.

33 „The Canon of the New Testament“, *JETS*, 40 (1997): S. 199–206, hier S. 205; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenangabe zitiert.

Aufnahme eines zusätzlichen Buches höchst unwahrscheinlich sei, sei der Kanon so gut wie geschlossen. Nicole beschließt seine Überlegungen mit dem Satz: „So maybe *the Bible's table of contents is more 'inspired' than was thought at first*“ (S. 206). Das Inhaltsverzeichnis unseres heutigen Neuen Testaments gilt als quasi-inspiriert. Ähnlich wie Dunbar und vor allem Beyerhaus scheint auch Nicole die kirchliche Kanonabgrenzung letztendlich als quasi-unfehlbar zu betrachten.

### 1.3 Einwände gegen die ekklesiologische Begründung

An die ekklesiologische Kanonabgrenzung sind wenigstens vier Anfragen zu richten.

#### 1.3.1 Die Fehlbarkeit der Kirche

Lässt sich die Unfehlbarkeit der die Kanongrenzen bestimmenden Kirche überzeugend belegen? Protestantische Theologen lehnen eine Berufung auf ein unfehlbares Urteil der Kirche in aller Regel ab<sup>34</sup>. *Als unfehlbar könnte ein theologisches Urteil der Kirche nur gelten, wenn ihr dieselbe Lehrautorität zukäme, die Jesus für sich selbst beansprucht<sup>35</sup> und den Aposteln verliehen hat<sup>36</sup>*. Aber die Kirche wirkt keine apostolischen Zeichen<sup>37</sup>, die ihre apostolische Autorität belegen könnten. Und Jesus hat ihr zwar die Leitung durch den Heiligen Geist verheißen<sup>38</sup>, aber keine geistgewirkte Unfehlbarkeit. Daher ist die Lehre der Kirche – anders als die der Apostel Jesu<sup>39</sup> – nicht uneingeschränkt Gottes Wort. Läuft nicht auch die oben skizzierte evangelikale Position trotz ihrer expliziten Abgrenzung gegenüber der genuin katholischen letztendlich auf die Annahme kirchlicher Unfehlbarkeit im Prozess der Kanonabgrenzung hinaus? Wird nicht die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist so stark betont, dass dem Konsens der Kirche letztlich das Prädikat der Irrtumslosigkeit verliehen wird<sup>40</sup>?

34 Th. Zahn, *Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche*. Vortrag auf der lutherischen Pastoralkonferenz zu Leipzig am 2. Juni 1898 gehalten, Leipzig: Deichert, 1898, S. 51.61; G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem: Drei Vorlesungen*, SGV H. 207/208, Tübingen: Mohr, 1954, S. 52. Zahn und Käsemann warnen einhellig vor „der römischen Kirche, welche sich selbst vergöttert“ (*Die bleibende Bedeutung*, S. 48) bzw. vor „dieser Vergötzung der Kirche“ (*Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Hg. ders., Göttingen: Vandenhoeck, 1970, S. 382).

35 Mt 24,35; Joh 5,24.

36 Lk 10,16; Gal 1,11–12; siehe J. Wenham, *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments* (engl. 1972), Holzgerlingen: Hänssler, 2000, S. 68–72.

37 Mt 10,1; Röm 15,18–19.

38 Joh 16,13.

39 Gal 1,11–12; 1 Thess 2,13.

40 Sawyer, „Evangelicals“, S. 46. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche*, S. 51: „Wenn sowohl der Umfang des Kanons als auch der Sinn seiner Kanonizität schlechthin außerhalb

### 1.3.2 Die *providentia Dei*

Dieser Einwand gilt in abgewandelter Form auch gegenüber jenen, die die absolute Unverrückbarkeit der traditionellen Kanongrenzen mit der *providentia Dei* begründen. Denn wie lässt sich die Identifizierung der *providentia Dei* mit der mehrheitlichen oder sogar einheitlichen Kanonabgrenzung der Kirche begründen? „Das Urteil Gottes über den Kanon lässt sich nicht einfach aus der Geschichte der Kirche und ihres Kanons ablesen“<sup>41</sup>. *Es gibt keine unabhängigen Kriterien, anhand deren sich die providentia Dei mit ausreichender Sicherheit für bestimmte historische Entwicklungen in Anspruch nehmen ließe*<sup>42</sup>.

### 1.3.3 Die Kanonkriterien der Alten Kirche

Dunbar begründet die These, die heutige Kirche dürfe die Kanongrenzen nicht anhand historischer und inhaltlicher Kriterien überprüfen, mit der These, diese hätten auch in altkirchlicher Zeit keine Rolle gespielt. Wie verhält sich diese Behauptung zur in 2 Thess 2,2 ausgesprochenen Aufforderung, sich nicht durch nur scheinbar vom Apostel stammende Briefe erschüttern zu lassen? Wird damit nicht vorausgesetzt, dass die Gemeinde zur Identifizierung der für sie normativen Schriften zwischen echten und unechten Briefen zu unterscheiden hatte? Wie verhält sich Dunbars These zur lobenden Erwähnung der Juden von Beröa, die laut Act 17,11 die Predigt des Apostels anhand ihrer heiligen Schriften überprüften? Und hat nicht auch Paulus (implizite) Aussagen seines Apostelkollegen Petrus aufgrund inhaltlicher Kriterien als falsch zurückgewiesen (Gal 2,11–16)? *In frühchristlicher Zeit hat man durchaus aufgrund sachlicher Kriterien zwischen inspirierten und menschlichen Büchern unterschieden.*

### 1.3.4 Der Bibeltext und die Kirche

Wenn die altkirchliche Entscheidung über den Kanon des Neuen Testaments (aufgrund der *providentia Dei*) als verbindlich zu gelten hat, müsste dies nicht ebenso für den altkirchlichen Text des Neuen Testaments gelten? Wie wollte man begründen, dass Gott zwar die altkirchliche Sammlung der heiligen Schriften zu einem unfehlbaren oder unüberbietbaren Resultat gelenkt hat, der Mehrheitstext derselben Kirche aber nicht unter seiner besondere Fürsorge stand<sup>43</sup>?

---

jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden; denn er gründet sich dann auf die Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung“.

41 Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 51.

42 Sawyer, „Evangelicals“, S. 45; vgl. G. Wainwright, „The New Testament as Canon“, *SJTh*, 28 (1975): S. 551–571, hier S. 562: „such an appeal is easily extended into support for the whole of doctrine as it has developed“.

43 Vgl. G.M. Burge, „A Specific Problem in the New Testament Text and Canon: The Woman Caught in Adultery (John 7:53–8:11)“, *JETS*, 27 (1984): S. 141–148, hier S. 148.

*Wer das Votum der Kirche zu Joh 7,53–8,11 für fehlbar hält, wird auch ihre Kanonentscheidung für irrtumsfähig halten.*

Allerdings, bedeutungslos ist die Kanonentscheidung der (alten) Kirche für den evangelischen Christen, der nach den Kanongrenzen fragt, keineswegs. Wer die verbindlichen Schriften der Christenheit lesen will, richtet sich natürlich zunächst (und in der Regel für immer) nach der von der Kirche getroffenen Auswahl, die im Neuen Testament vorliegt. Und dieser kirchliche Kanon geht in seinem Grundbestand auf das historische Wissen der frühesten christlichen Gemeinden zurück. Das Inhaltsverzeichnis des Neuen Testaments hat für den modernen Christen daher nicht nur einen praktischen, sondern auch einen hohen historischen Wert. Nur kann es nicht als das quasi-unfehlbare Werk einer quasi-unfehlbaren kirchlichen Entscheidung gelten, das grundsätzlich allen noch so begründeten Anfragen entzogen ist.

## 2. Die pneumatologische Begründung der Kanongrenzen

Gegen die katholische Position, die durch das Mittelalter hindurch bis in die Kreise der Reformatoren<sup>44</sup> und ihrer Vorläufer<sup>45</sup> dominierte, regte sich vor allem unter den Leitfiguren der Reformation Widerspruch.

### 2.1 Varianten der pneumatologischen Begründung

#### 2.1.1 Johannes Calvin

Johannes Calvin (1509–1564) wies den Anspruch, der Umfang des neutestamentlichen Schriftenkanons werde durch eine verbindliche Bestimmung der Kirche festgelegt, deutlich zurück. In seiner *Institutio* stellte er der Kanonentscheidung der Kirche (IV 9,14) die „innere Überführung durch den Heiligen Geist“ (I 8,6) gegenüber (I 7,1–3)<sup>46</sup>. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes zog Calvin außerdem allen vernünftigen Argumenten vor, die bei der Kanonabgrenzung eine Rolle spielen könnten. Es sei nicht angebracht, die Heilige Schrift „einer Beweisführung und Vernunftgründen zu unterwerfen“ (I 7,5). Es sei eine Torheit zu glauben, „der Schrift auf dem Wege des Disputierens ihre Glaubwürdigkeit sichern zu können“. Denn „das Zeugnis des Heiligen Geistes ist besser als alle Beweise“ (I 7,4). Die Heilige Schrift „trägt ihre Beglaubigung in sich selbst“ (I

44 Vgl. Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 104–120, über Andreas Bodenstein von Karlstadt.

45 Vgl. zu Erasmus von Rotterdam Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 13–32, und P. Walter, „Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage“, *Verbindliches Zeugnis*, Bd. I, *Kanon – Schrift – Tradition*, Hg. W. Pannenberg und Th. Schneider, DiKi 7, Freiburg: Herder, 1992, S. 156–168.

46 *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio christiana religionis*. Übers. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, <sup>3</sup>1984.

7,5). Calvin forderte seine Leser auf: „Lies den Demosthenes oder den Cicero, lies Platon oder Aristoteles oder welche du auch aus der ganzen Schar lesen magst. Sie werden dich – das gestehe ich – wundersam anlocken, ergötzen, bewegen, hinreißen. Aber wenn du dann zur Heiligen Schrift kommst, so ergreift sie dich – ob du willst oder nicht – so lebendig, dringt so tief ins Herz, setzt sich so im Innersten fest, dass vor der Gewalt dieser Eindrücke die Kraft jener Redner und Philosophen fast verschwindet. Man kann eben spüren, wie ein göttlicher Hauch die Schrift durchweht, wodurch sie alle menschliche Kunst, alle menschlichen Gaben weit übertrifft“ (I 8,1).

Bei der Deutung dieser Sätze sind mehrere Faktoren zu beachten. Calvin hatte im ersten Buch seiner *Institutio* angekündigt, er „übergehe jetzt vieles, weil ich an anderer Stelle auf diese Dinge zurückkommen muß“ (I 7,5), dieser Ankündigung jedoch in den folgenden Büchern nirgends entsprochen. Man wird sich daher hüten müssen, die Kapitel I 7–8 als vollständige Stellungnahme zur Kanonfrage zu deuten.

Zweitens schreibt Calvin den Vernunftgründen bei der Begründung der Kanongrenzen durchaus eine gewisse, wenn auch untergeordnete, Funktion zu: Wenn wir „einmal die Schrift in ihrer Einzigartigkeit gegenüber anderen Büchern in Ehrfurcht und ihrer Würde entsprechend angenommen haben, dann werden Erwägungen, die nicht ausreichen, die Gewißheit um die Schrift in unserem Herzen einzupflanzen, sehr brauchbare, geeignete Stützen (zur Bestätigung) sein!“ (I 8,1). In diesem Zusammenhang ist davon die Rede, dass Gott seine Propheten, allen voran Mose, durch Wunder und Weissagungen als seine Boten beglaubigt hat (I 8,5–8). Die auf das Alte Testament gemünzte Frage, „wer uns denn beweisen könne, daß die Schriften, die unter dem Namen des Mose und der Propheten gehen, auch wirklich von ihnen stammten“, beantwortete Calvin mit einem Hinweis auf die Zuverlässigkeit der jüdischen Überlieferung (I 8,9). Und neben diesen historischen Argumenten war für den Reformator auch von Bedeutung, „wie sehr alle Teile untereinander übereinstimmen“ (I 8,1).

Abgesehen von diesen grundsätzlichen Ausführungen hat sich Calvin kaum zur Kanonizität einzelner neutestamentlicher Bücher geäußert. In den Vorreden zu seinen neutestamentlichen Kommentaren kam er immerhin gelegentlich, wenn auch nur sehr knapp, auf die historischen und theologischen Argumente zu sprechen, die für die kanonische Anerkennung etwa des Jakobus- oder des zweiten Petrusbriefes relevant sind<sup>47</sup>. Deutlicher lässt sich jedoch an seinem Umgang mit der Perikope von der Ehebrecherin (Joh 8,1–11) beobachten, wie der Reformator im konkreten Einzelfall seine Entscheidung für oder gegen die Zugehörigkeit eines Textes zum biblischen Kanon begründet hat. Bevor er sich an die Ausle-

47 *Iohannis Calvini in Epistolas Novi Testamenti Catholicas Commentarii*, Halle: Gebauer, 1832, S. 77–78 (zum 2 Petr), 167 (zum Jak), 208 (zum Jud). Siehe dazu ausführlicher T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, Grand Rapids: Eerdmans, 1971, S. 69–78; „The New Testament Canon“, bes. S. 72–75.

gung dieses Abschnitts machte, wies Calvin zunächst darauf hin, dass dieser zwar in der griechischen Kirche unbekannt war, von den lateinischsprachigen Gemeinden aber als Teil des Johannesevangeliums gelesen wurde. Anschließend stellte er fest, die betreffende Perikope enthalte „nichts, was apostolischem Geist widerspräche“. Seine Folgerung lautet, es gebe keinen Grund, sich diesen Text nicht zu Nutze zu machen<sup>48</sup>. Für seine Entscheidung, die Ehebrecherinnenperikope als Teil des Johannesevangeliums und des neutestamentlichen Kanons auszulegen, berief Calvin sich an dieser Stelle demnach nicht auf ein inneres Zeugnis des Heiligen Geistes, sondern bediente sich (text-) historischer und inhaltlicher Argumente. Natürlich kann man zu Recht hervorheben, wie oberflächlich Calvins kanonkritische Hinweise selbst im Rahmen seiner eigenen Zeit waren<sup>49</sup>. Aber die (geringe) Qualität seiner Beweisführung sollte nicht vergessen lassen, dass der Reformator sich in der konkreten Diskussion um die Kanonizität einzelner Schriften und Schrifteile nicht einfach auf das Zeugnis des Heiligen Geistes berufen, sondern historisch und theologisch argumentiert hat. Allerdings sind Calvins Ausführungen zu fragmentarisch, als dass sich aus ihnen eine vollständige und ganz einheitliche Position zur Kanonbegründung gewinnen ließe.

### 2.1.2 Die *Confessio Gallicana*

Weniger kompliziert liegen die Dinge in den reformierten Bekenntnisschriften. In Artikel vier der *Confessio Gallicana* aus dem Jahre 1559 heißt es: „Wir erkennen diese Schriften als kanonisch und als ganz gewisse Regel unseres Glaubens nicht so wohl (oder nicht so sehr) vermöge des Übereinkommens und der Zustimmung der Kirche, als vermöge des Zeugnisses und der inneren Überführung des Heiligen Geistes, welcher sie uns von anderen kirchlichen Schriften unterscheiden lehrt“<sup>50</sup>. Diese knappe Formulierung legt die Deutung nahe, dass es sich bei der inneren Überführung durch den Heiligen Geist um das ausschlaggebende (und exklusive) Kriterium zur Bestimmung der Kanongrenzen handelt. Ob und inwiefern bei der Abgrenzung des Schriftenkanons sachliche Urteile von Bedeu-

48 *Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums*. Übers. von M. Trebesius und H. Chr. Petersen, Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift Bd. 14, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964, S. 208.

49 Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 35.

50 Zitiert nach W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München: Kaiser, 1938, S. 67,10–15.

tion sind, bleibt völlig offen<sup>51</sup>. Insofern stimmt diese Position nicht mit der differenzierteren von Calvin in seiner *Institutio* vertretenen überein<sup>52</sup>.

### 2.1.3 Karl Barth

Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes spielt in der Kanondebatte bis heute eine wichtige Rolle. Sehr deutlich bezeichnete Karl Barth (1886–1968) zunächst in einem Aufsatz über „Das Schriftprinzip der reformierten Kirche“<sup>53</sup> und später in seiner *Kirchlichen Dogmatik* die Kanongrenzen als relativ. Das menschliche Hören der göttlichen Offenbarung sei, einschließlich der Bestimmung der Kanongrenzen, der Möglichkeit des Irrtums nicht entzogen<sup>54</sup>. Darum sei eine Verkleinerung oder Erweiterung des Schriftenkanons grundsätzlich möglich<sup>55</sup>. „Und was wissen wir ... ob im Sande Ägyptens nicht noch Dinge auf uns warten, angesichts derer es vielleicht ... nicht einmal die römische Kirche verantworten könnte, sich auf den Begriff eines geschlossenen Kanons dogmatisch festgelegt zu haben“ (I/2, S. 529–530).

Eine solche Veränderung der Grenzen des Schriftenkanons könne allerdings nur durch einen kirchlichen Akt erfolgen. Um einen solchen herbeizuführen, müssten die, die eine solche Grenzverlagerung wünschten, „sich getrauen, den Heiligen Geist der Schrift als des Wortes Gottes zum Zeugen für die Notwendigkeit dieser Absicht anzurufen und sie müssten sich getrauen, zu erwarten, dass dieser Heilige Geist auch der übrigen Kirche im selben Sinn sein Zeugnis geben werde“ (I/2, S. 671–672). Im Anschluss an Calvin hat Barth damit als Hauptkriterium das innere Zeugnis des Heiligen Geistes genannt und es ausdrücklich bedauert, dass die von Calvin erwähnten sekundären Gründe in der Folgezeit dem wirklichen Grund übergeordnet worden seien (I/2, S. 595–597). Solange eine kirchliche Neudefinition der Kanongrenzen ausbleibt, habe der Christ Offenbarung und Gotteswort „da zu erwarten, wo die Kirche laut ihrer bisherigen Ent-

51 Etwa F. W. Grosheide, *Algemeene Canoniek van het Nieuwe Testament*, Amsterdam: van Bottenburg, 1935, S. 17–28: „Geen Notae Canonicitatis“, betont allerdings, es komme dem Menschen grundsätzlich nicht zu, anhand bestimmter *notae canonicitatis* über die Kanonizität eines Buches zu entscheiden. Auch die Kirchenväter, die in diesem Sinne Kanonkritik betrieben, hätten sich verfehlt. Gegenüber dem Göttlichen gebühre dem Menschen allein Glaube und Anbetung.

52 Vgl. auch Artikel V des 1561 von Guy de Bray verfaßten Niederländischen Glaubensbekenntnisses (*Confessio Belgica*): „Diese Bücher allein erkennen wir als heilig und kanonisch an ...; und zwar ... weil der Heilige Geist in unseren Herzen bezeugt, daß sie von Gott sind ... (*quod Spiritus Sanctus in cordibus nostris testetur a Deo profectos esse*)“; lat. Text zitiert nach Niesel, *Bekenntnisschriften*, S. 121,2–9.

53 *ZZ*, 3 (1925): S. 215–245.

54 *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Die kirchliche Dogmatik I/1–2, 2 Bde, Zürich: Theologischer Verlag, 1975, I/2, S. 526–527; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenangabe zitiert.

55 „Das Schriftprinzip“, S. 222.

scheidung sie gefunden hat“ (I/2, S. 530–531)<sup>56</sup>. Eine bekennnismäßige Festlegung der Textgestalt des Neuen Testaments durch die Kirche hielt Barth allerdings für verfehlt (I/2, S. 673).

#### 2.1.4 Hermann Diem

Noch detaillierter als Barth hat sich Hermann Diem (1900–1975) zur Kanonfrage geäußert<sup>57</sup>. Diem geht von der Überzeugung aus, die Heilige Schrift sei vorbehaltlos zur historischen Untersuchung freizugeben (S. 4). Historische Ergebnisse über die Entstehung des Kanons könnten allerdings nicht zur Begründung seiner Abgrenzung dienen. Denn die altkirchliche Rezeption der Evangelien sei nicht „unter dem Gesichtspunkt des historischen Quellenwertes zur Rekonstruktion der Geschichte Jesu“ erfolgt. Und ebenso wenig lasse sich aus der Geschichte des Kanons „ein bestimmtes theologisches Ausscheidungsprinzip entnehmen“ (S. 5–6). Vielmehr habe sich der Schriftenkanon „einfach selbst durchgesetzt“<sup>58</sup>.

Auch heute verließen sich die protestantischen Kirchen darauf, „daß ihr Wort sich durch den Heiligen Geist im Glauben des Hörers selbst als wahr bekundet“ (S. 8). Die Grenzen des grundsätzlich offenen Kanons finden daher darin ihre Bestätigung, dass „er sich weiterhin predigen läßt und weiterhin die Zustimmung des Glaubens in der Antwort der Kirche findet“ (S. 13). Falls ein das Neue Testament auslegender Theologe die Überzeugung gewinnt, ein bestimmtes Buch lasse sich nicht predigen, könne er der Kirche eine Reduktion des bisherigen Kanons vorschlagen (S. 13–14). Ebenso hält Diem es für theoretisch denkbar, „daß die Kirche sich durch neue Schriftfunde veranlaßt sehen würde, ihren Kanon zu erweitern“ (S. 16). In beiden Fällen wäre das ausschlaggebende Kriterium für die kirchliche Entscheidung die Frage, ob die betreffende Schrift sich predigen lässt (S. 23)<sup>59</sup>.

56 Ähnlich argumentiert E. Achtemeier, „The Canon as the Voice of the Living God“, *Reclaiming the Bible for the Church*, Hg. C. E. Braaten und R. W. Jenson, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, S. 119–130, die sich in ihrer Kanondeutung an Calvin und Barth anschließt. Bemerkenswert ist ihre Klage über die Entwertung des Kanons in der innerkirchlichen Diskussion: „the frustration that one experiences in trying to carry on that debate apart from any common recognition of a canon for the church is sometimes almost overwhelming“ (S. 120).

57 Zunächst 1952 in einem Beitrag über *Das Problem des Schriftkanons*, ThStud 32, Zürich: Evangelischer Verlag, 1952, zur von Barth herausgegebenen Reihe *Theologische Studien* und bald darauf in einem Aufsatz über „Die Einheit der Schrift“, *EvTh*, 13 (1953): S. 385–405, sowie im Kanonkapitel seiner *Dogmatik: Ihr Weg zwischen Historismus und Existenzialismus*, Theologie als kirchliche Wissenschaft: Handreichung zur Einübung ihrer Probleme Bd. 2, München: Kaiser, 1955, S. 171–196: „Der Kanon der Heiligen Schrift“. Aus der Arbeit von 1952 wird im Folgenden nur unter Angabe der Seitenzahl im Haupttext zitiert.

58 *Dogmatik*, S. 179.

59 Vgl. zum Ganzen G. C. Chapman, „Ernst Käsemann, Hermann Diem, and the New Testament Canon“, *JAAR*, 36 (1968): S. 3–12.

### 2.1.5 James M. Sawyer

Eine jüngere Stellungnahme in diesem Sinne stammt von dem evangelikalen Theologen James M. Sawyer, der sich 1991 zur Kanonfrage geäußert hat. Seiner Ansicht nach sind die (mutmaßlichen) Kanonkriterien der alten Kirche erst nachträglich (*a posteriori*) angewandt worden<sup>60</sup>. Daraus scheint er zu folgern, dass diese von der Kirche nachträglich angewandten inhaltlichen und historischen Argumente in der gegenwärtigen Diskussion keine Rolle spielen können. Im Anschluss an Charles A. Briggs betrachtet er das Verhältnis des einzelnen Menschen zum neutestamentlichen Schriftenkanon biographisch. Die Anerkennung des kirchlichen Kanons vollziehe sich in drei Schritten. Zunächst werde der einzelne mit einem menschlichen Zeugnis über die Heiligkeit der Schrift konfrontiert. In einem zweiten Schritt erfahre er bei der Lektüre dieser Schrift, daß sie einen Einfluss auf seine Seele ausübt. Und drittens *überzeuge ihn das Zeugnis des Heiligen Geistes vom Umfang des Kanons und führe ihn (in aller Regel) dahin, dem Konsens der Kirche zuzustimmen*<sup>61</sup>. Da die Kanongrenzen sich bei Berufung auf dieses subjektive Element nicht mit letzter Sicherheit bestimmen ließen, bleibe der Kanon grundsätzlich offen. Kein Christ dürfe in einem absoluten Sinn auf die bestehenden Kanongrenzen festgelegt werden. Zur Festsetzung neuer Kanongrenzen sei aber eine einheitliche Entscheidung der römisch-katholischen und der reformatorischen Kirchen erforderlich<sup>62</sup>.

### 2.2 Einwände gegen die pneumatologische Begründung

Es fällt auf, dass eine Reihe der oben zitierten Autoren sich mit wichtigen Argumenten gegen die von ihnen vertretene Position, wie sie etwa der lutherische Kanonspezialist Theodor Zahn in seinem inhaltsreichen Vortrag über *Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche* vorgetragen hat<sup>63</sup>, nicht auseinandergesetzt hat.

#### 2.2.1 Die Grenzen des Geistzeugnisses

Ohne Frage kennt das Neue Testament ein *testimonium Spiritus Sancti internum* bzw. *arcantum*. Die deutlichste Belegstelle findet sich in Röm 8,16: „Der Geist selbst zeugt mit unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind“<sup>64</sup>. Seit der Aufklärung haben einige Theologen ein solches Wirken des Heiligen Geistes rundweg

60 „Evangelicals“, S. 37–38.

61 „Evangelicals“, S. 50; ähnlich S. J. P. K. Riekert, „Critical research and the one Christian canon comprising two Testaments“, *Neotest.*, 14 (1981): S. 21–41, bes. S. 22–26.

62 „Evangelicals“, S. 50.

63 *Die bleibende Bedeutung*, S. 1–61.

64 Vgl. Act 2,37; 16,14.

bestritten<sup>65</sup>. Theologen, die derartige rationalistische Verkürzungen des Evangeliums ablehnen, haben allerdings auf die *Grenzen des Geistzeugnisses* hingewiesen. *Das Zeugnis des Heiligen Geistes bezieht sich den Aposteln zufolge auf die Gotteskindschaft* (und die zentralen Aussagen des Evangeliums). Für die Frage, ob die Johannesoffenbarung, der erste Clemensbrief oder der Philemonbrief inspiriert sind und daher zum neutestamentlichen Kanon gehören oder nicht, ist der Kirche kein untrügliches Zeugnis des Heiligen Geistes verheißen<sup>66</sup>.

### 2.2.2 Die Bedeutung der menschlichen Vernunft

Der menschlichen Vernunft kommt im christlichen Leben eine große Bedeutung zu. Einen Schriftgelehrten forderte Jesus auf: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ... mit deinem ganzen Verstand“ (Lk 10,27). Auch im Umgang mit der göttlichen Offenbarung spielt der Verstand eine wesentliche Rolle<sup>67</sup>. Daher lässt sich die Unterscheidung zwischen inspirierten und menschlichen Aussagen nicht jenseits vernünftiger Beobachtungen und Argumente aufgrund geistlicher Eindrücke durchführen.

John Wenham hat in diesem Zusammenhang an eine Erfahrung John Bunyans erinnert. Diesem war in einer Glaubenskrise ein hilfreicher Satz in den Sinn gekommen, den er zweifelsfrei für einen Bibelvers hielt: „Denke an die vorigen Geschlechter und siehe: hätte je einer Gott vertraut und wäre zu Schanden geworden?“ Erst nach längerer intensiver Suche fand er ihn in Sir 2,10–11<sup>68</sup>. Sein ungeprüfter geistlicher Eindruck erwies sich hinsichtlich der Kanongrenzen als unzutreffend.

Ähnlich kann es jedem ergehen, der sich bei der Auslegung einer Bibelstelle auf seine subjektiven Eindrücke verlässt. Um einen Text möglichst objektiv auszulegen, muss er sich einer durchdachten Methode bedienen. Wer sich dem verschließt, öffnet der theologischen bzw. geistlichen Willkür Tür und Tor<sup>69</sup>. Selbstverständlich ist auch eine methodisch verantwortete Bibelauslegung auf den Beistand des Heiligen Geistes angewiesen. Aber das Wirken des Geistes macht das

65 Siehe beispielsweise H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Hg. G. Alexander, 2 Bde, Frankfurt: Insel, 1972, II, S. 579–580: „Es sind wohl einige neuere Fanatici gewesen, die sich ein Gefühl vom Worte Gottes und dessen rechtem Verstande angemaaßt haben ... Man richtet auch bey der Art Leuten mit Gründen nichts aus, die so süße und stolzte Träume von sich selbst haben, daß ihnen ein inneres göttliches Licht, als ein Wegweiser in alle Wahrheit, beywohne“.

66 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 36; H. Ridderbos, *Begründung des Glaubens: Heilsgeschichte und Heilige Schrift* (niederl. 1955), Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, S. 20.50.54.57.

67 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 34: „Die Offenbarungen des Geistes sind in der Regel Antworten auf die Fragen des unter Gebet und Arbeit um Licht ringenden Menschengeistes“.

68 Wenham, *Jesus und die Bibel*, S. 151.

69 Vgl. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, Grand Rapids: Baker, 1984, S. 12–14.

methodische Arbeiten nicht überflüssig. Geist und Methode, Glauben und Denken gehören zusammen. *Ein vernunftloser (bzw. unvernünftiger) Umgang mit der Offenbarung führt in den geistlichen Subjektivismus.*

Das gilt auch für die Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons. Es wäre interessant, einmal zu überprüfen, wie eine Gruppe von Christen, die möglichst wenig über die traditionellen Grenzen und die Geschichte des biblischen Kanons wüsste, aufgrund geistlicher Eindrücke über die Kanonzugehörigkeit der Bücher Chronik, Esther, Hiob, Sirach, Tobit, Henoch, Hebräer, Philemon, Hermas usw. urteilen würde. Höchstwahrscheinlich fände man ohne vernünftige Kriterien keinen Konsens. Außerdem werden sachliche Argumente in der Auseinandersetzung mit Mitchristen wie den amerikanischen Geistlichen benötigt, die kurz nach dem 1968 auf Martin Luther King verübten Attentat dafür plädierten, Kings im April 1964 verfassten „Letter from a Birmingham Jail“ ins Neue Testament aufzunehmen<sup>70</sup>.

### 2.2.3 Das Geistzeugnis in der Kanongeschichte

Die Vertreter einer pneumatologischen Kanonabgrenzung gehen teilweise ausdrücklich davon aus, historische und inhaltliche Kriterien hätten in der Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons (ursprünglich) keine Rolle gespielt. Darum seien sie auch heute irrelevant. Diese Einschätzung ist historisch unhaltbar<sup>71</sup>. Die verfügbaren Zeugnisse lassen im Gegenteil erkennen, *dass man die Kanonabgrenzung in der alten Kirche so gut wie nie unter Berufung auf ein inneres Zeugnis des Heiligen Geistes begründet hat*<sup>72</sup>. Vielmehr haben die Kirchenväter ihre Meinungen über die Zugehörigkeit eines Buches zum Kanon mit ganz konkreten historischen und theologischen Argumenten untermauert. Man hielt nur Schriften für kanonfähig, die man als apostolisch, alt, orthodox usw.

70 Berichtet bei B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford: Clarendon, 1987, S. 271. Auch nach E. Schweizer, „Kanon?“, *EvTh*, 31 (1971): S. 339–357, hier S. 350, ist es „nicht einmal von vornherein auszuschließen, daß eine moderne Schrift noch eingefügt würde“.

71 Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 32: „Jene reformierte Theorie ignoriert ... die gesamte Geschichte des neutestamentlichen Kanons ... Ein unmittelbares, d. h. nicht durch die Tätigkeit und Entwicklung der Kirche vermitteltes Gottesurteil, welches dem Kanon den Stempel seines göttlichen Ursprungs aufgedrückt habe, ist eine Fiktion“.

72 Reimarus, *Apologie*, II, S. 579–580: „Allein die Kirchenväter waren solche Phantasten nicht daß sie eine ich weis nicht welche geistliche Empfindung, Geruch oder Gefühl, von der Theopneustie zum Grunde ihrer Wahl legten“. Sehr zugespitzt formuliert auch W. Neuser, „Calvin und der Calvinismus“, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Hg. C. Andresen, HDThG Bd. 2, Göttingen: V&R, 1980, S. 243–245: „Diese Lehre ist eine reformatorische Neuschöpfung“. In den von Ohlig, *Die theologische Begründung*, S. 54–309, zusammengetragenen Kanonkriterien der alten Kirche kommt das *testimonium internum* nicht vor.

einstufte<sup>73</sup>. Auch die literarische Echtheit eines Buches galt als notwendiges Kanonkriterium<sup>74</sup>.

Bereits Paulus hat zur Identifizierung der echten Offenbarung die Anwendung historischer und inhaltlicher Kriterien empfohlen. Von den Thessalonichern forderte er, zwischen echten und gefälschten Apostelbriefen zu unterscheiden (2 Thess 2,2). Und den Galatern gegenüber betonte er, auch die Botschaft eines Apostels und sogar eines Engels müsse am wahren Evangelium gemessen werden (Gal 1,8–9). Käme es bei der Identifizierung der Offenbarung allein auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes an, hätte sich die Christenheit bereits in neutestamentlicher und altkirchlicher Zeit der falschen Instrumente bedient.

#### 2.2.4 Der Heilige Geist und die Textkritik

*Von den Vertretern einer pneumatologischen Kanonabgrenzung müsste das Zeugnis des Heiligen Geistes um der Konsequenz willen auch für die Textkritik in Anspruch genommen werden.* Die etwa von Barth getroffene grundsätzliche Unterscheidung zwischen Kanonkritik und Textkritik wird nicht begründet. In beiden Fällen geht es um die Frage nach der exakten Abgrenzung der schriftlichen Gestalt der Offenbarung, einmal auf der Ebene eines einzelnen Buches und zum andern auf der Ebene einer Büchersammlung. Kaum jemand wird jedoch dafür plädieren, über die Echtheit des längeren Markusschlusses (Mk 16,9–20), der Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) oder des westlichen Textes der Apostelgeschichte – geschweige denn der zahllosen kleinen und kleinsten Textvarianten – unter Berufung auf das Zeugnis des Heiligen Geistes zu urteilen<sup>75</sup>.

*Allerdings*, bedeutungslos ist das Wirken des Heiligen Geistes bei der Identifizierung der kanonischen Schriften keineswegs. Viele Menschen machen die Erfahrung, dass durch eine (Evangelisations-) Predigt Gott selbst durch sein Wort unabweisbar zu ihnen spricht. Nur lässt sich diese Erfahrung nicht beliebig für einzelne Bücher (und Verse) abrufen.

### 3. Die apostolische Begründung der Kanongrenzen

Für viele protestantische Theologen lässt sich der Umfang des neutestamentlichen Schriftenkanons weder durch eine Entscheidung der Kirche (1), noch einfach durch ein Zeugnis des Heiligen Geistes (2) begründen. Einige wenige Theologen wollen sich bei der Kanonabgrenzung an einer Kanonentscheidung der Apostel orientieren.

73 Ohlig, *Die theologische Begründung*, S. 54–309; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, Downers Grove: Inter Varsity, 1988, S. 255–269.

74 Baum, *Pseudepigraphie*, S. 99–148: „Die Rezeption pseudepigrapher Bücher durch ihre Leser“.

75 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 46; Wenham, *Jesus und die Bibel*, S. 150–151.

### 3.1 Varianten des apostolischen Ansatzes

#### 3.1.1 Die *Constitutiones apostolorum*

Aus altkirchlicher Zeit ist eine Schrift mit dem Titel *Constitutiones apostolorum* erhalten geblieben, die vorgibt, durch Clemens Romanus im Namen der Apostel auf dem so genannten Jerusalemer Apostelkonzil (Act 15) verfasst worden zu sein. Sie enthält *eine von den Aposteln sanktionierte Liste des neutestamentlichen Kanons*. Darin heißt es: „Unsere Bücher aber, das sind die des Neuen Testaments, sind die vier Evangelien ..., 14 Briefe des Paulus, einer des Jakobus, drei des Johannes, einer des Judas, zwei des Petrus, zwei des Clemens, und die Konstitutionen ... sowie unsere, der Apostel Taten“<sup>76</sup>. Mit dieser Liste sollten die Leser vor gefälschten und häretischen Schriften geschützt werden. Da es von den Aposteln stammen sollte, beanspruchte dieses Kanonverzeichnis absolute Verbindlichkeit.

#### 3.1.2 Charles Hodges und Benjamin B. Warfield

Im 19. Jh. führten einige amerikanische Protestanten die traditionelle Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons auf eine unfehlbare Kanonentscheidung der Apostel zurück<sup>77</sup>. Dieses historische Argument wurde vor allem von zwei am Princeton Seminary lehrenden Presbyterianern vertreten. Charles Hodges beantwortete 1872 im ersten Band seiner *Systematischen Theologie* die Frage nach den Grenzen des neutestamentlichen Kanons mit dem knappen Hinweis, *nur solche Bücher, die von den Aposteln verfasst oder sanktioniert worden seien, seien als kanonisch anzuerkennen*. Hodges nahm offenbar an, dass sich dies für alle 27 Bücher des Neuen Testaments zeigen lasse<sup>78</sup>.

Etwas ausführlicher hat Benjamin B. Warfield (1851–1921) diesen Standpunkt 20 Jahre später in seinem Aufsatz „The Formation of the Canon of the New Testament“ begründet. Warfield zufolge haben die Apostel den von ihnen gegründeten Kirchen nicht nur 39 alttestamentliche Bücher, sondern auch 27 neutestamentliche Schriften als verbindliche Norm auferlegt. „The principle of canonicity was not apostolic authorship, but imposition by the apostles as ‚law““. Diese apostolische Autorisierung sei, obwohl sie erst im Laufe der Zeit von der ganzen

76 *Const. app.* VIII 47,85 (I, 592,2–9 Funk). Für Text und Übersetzung vgl. ausführlicher Baum, *Pseudepigraphie*, S. 214–215. Für weitere ähnliche Texte siehe Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen: Deichert, 1888/90, II, S. 180–193: „Angebliche apostolische Verordnungen über den Kanon“.

77 Einige katholische Vertreter eines ähnlichen Ansatzes nennt B. Brinkmann, „Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche“, *Scholastik*, 33 (1958): S. 208–233, hier S. 210–213.

78 *Systematic Theology*, Bd. I (1872), Grand Rapids: Eerdmans, 1975, S. 153.

Kirche anerkannt wurde, noch vor dem Ende des 1. Jh.s erfolgt, sobald die Johannesoffenbarung schriftlich vorlag<sup>79</sup>.

### 3.2 Einwände gegen den apostolischen Ansatz

#### 3.2.1 Orthodoxie und Lüge

Gegen diese nicht erst im 19. Jh. entwickelte Argumentation hat man besonders in der Aufklärung mit Recht eingewandt, eine Approbation der neutestamentlichen Bücher sei noch nicht von den Aposteln, sondern allenfalls von ihren nicht-inspirierten Nachfolgern vorgenommen worden<sup>80</sup>. Ein unter göttlicher Leitung erstelltes Verzeichnis kanonischer Schriften habe es nie gegeben. Die Sammlung der kanonischen Schriften sei erst nach dem Tod der Apostel geschehen<sup>81</sup>. Die *Apostolischen Konstitutionen* entstanden gegen Ende des 4. Jh.s. Das von ihnen gebotene Kanonverzeichnis stellt einen groben Anachronismus dar, insofern die darin enthaltenen Schriften zur Zeit des Apostelkonzils noch nicht geschrieben waren. *Bei den apostolischen Kanonverzeichnissen der alten Kirche handelt es sich um fromme Fälschungen*. Sie wurden in der Überzeugung verfasst, ein frommer Zweck wie die Abwehr unorthodoxer Schriften heilige das Mittel einer historischen Lüge. Sie werden heute von niemandem mehr als literarisch echt betrachtet<sup>82</sup>.

#### 3.2.2 Die historischen Zeugnisse

Die wenigen frühen Hinweise auf eine Sanktionierung nichtapostolischer Schriften durch die Apostel verdienen kein uneingeschränktes historisches Zutrauen und betreffen keineswegs alle einer solchen Autorisierung bedürftigen Bücher. Eusebius berief sich für die Mitteilung, Petrus habe die Verlesung des Markus-evangeliums in den Kirchen gutgeheißen, auf Papias von Hierapolis und Clemens von Alexandrien<sup>83</sup>. An anderer Stelle berichtete der Kirchenhistoriker, der Apostel Johannes habe die drei älteren Evangelien, nachdem sie ihm vorgelegt worden seien, akzeptiert und ihre Wahrhaftigkeit bezeugt<sup>84</sup>. Die Angabe über das Mar-

79 „The Formation of the Canon of the New Testament“ (1892), *The Inspiration and Authority of the Bible*, Hg. S. G. Craig, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, S. 411–416, hier S. 415–416. Warfields Aufsatz über „The Canonicity of Second Peter“, *The Selected Shorter Writings of B. B. Warfield*, Bd. II, Hg. J. Meeter, Philadelphia: Presbyterian, 1976, ist im deutschen Fernleihverkehr nicht erhältlich.

80 Reimarus, *Apologie*, II, S. 528. 563.

81 *D. Joh. Salomo Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Bde, Halle: Hemmerde, 1771–1775, II, Vorrede [xiv].

82 Siehe Baum, *Pseudepigraphie*, S. 170–173.

83 *H.e.* II 15,1–2: Petrus soll „die Schrift für die Lesung in den Kirchen bestätigt haben“ (GCS IX/1, S. 140 Schwartz).

84 *H.e.* III 24,7: Johannes „nahm sie, wie man berichtet, an und bestätigte ihre Wahrheit“

kusevangelium ist historisch wahrscheinlich, die über die drei Synoptiker erscheint wenigstens möglich. Für den Hebräer-, den Judas-, den Jakobusbrief und die Apostelgeschichte liegen jedoch – abgesehen von den apostolischen Kanonverzeichnissen – keinerlei Nachrichten über eine apostolische Anerkennung vor. *Eine apostolische Approbation ist nur für einzelne nichtapostolische Schriften des Kanons wahrscheinlich.* Meines Wissens wird diese Argumentationsvariante daher heute nicht mehr vertreten.

#### 4. Die historisch-theologische Begründung der Kanongrenzen

Eine vierte Gruppe von Theologen begründet den Umfang des Schriftenkanons anhand historischer und (zumeist zugleich) theologischer Kriterien<sup>85</sup>.

##### 4.1 Varianten der historisch-theologischen Begründung

###### 4.1.1 Martin Luther

Martin Luther (1483–1546) war – im Anschluss an Augustin – davon überzeugt, eine heilige Schrift könne nicht irren<sup>86</sup>. Auch hat er – wie Calvin – ausdrücklich mit einem Zeugnis des Heiligen Geistes gerechnet. Luther schreibt, der Heilige Geist wirke im menschlichen Herzen Gewissheit über die Seligkeit<sup>87</sup>. Der Heilige Geist bestätige Gottes Wahrheit im Herzen<sup>88</sup>. Allerdings nahm Luther das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, im Unterschied zur oben (Abschnitt 2) dargestellten reformierten Position, nicht als exklusives oder auch nur hauptsächliches Instrument zur Bestimmung der Grenzen des Schriftenkanons in Anspruch, sondern ging in dieser Frage einen anderen Weg.

---

(GCS IX/1, S. 246 Sch.); vgl. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, I, S. 941–950: „Ursprung der Evangeliensammlung“, und neuerdings Th. K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, WUNT Bd. 120, Tübingen: Mohr, 1999, S. 192–207: „Die Sammlung mehrerer Evangelien und die Johanneische Schule“.

85 Vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann, 1972, S. 150–167: „Der Kanon des Neuen Testaments“, hier S. 163–164. Vor allem Pedersen, „Die Kanonfrage“, S. 89, möchte aufgrund einer Analyse neutestamentlicher Aussagen zeigen, „daß eine ... Feststellung des Kanons noch immer auf einer dialektischen Kombination historischer und theologischer Kriterien beruhen muß“.

86 W XVI, Sp. 2160; siehe dazu A. Buchholz, *Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28*, EHS XXIII Bd. 487, Frankfurt: Lang, 1993, bes. S. 237–240: „Die autoritative Dimension“.

87 W VIII, Sp. 599–560.

88 W VIII, Sp. 670. Darauf haben u. a. P. Althaus, „Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel“ (1927), *Theologische Aufsätze*, Gütersloh: Bertelsmann, 1929, S. 140–152, hier, S. 141, und Appel, *Kanon und Kirche*, S. 28–29, hingewiesen.

In den Vorreden zu seinem Septembertestament (1522) unterschied Luther innerhalb des Neuen Testaments zwischen primär und sekundär kanonischen Schriften. Die der ersten Gruppe bezeichnete er als die Hauptbücher, von denen er vier Schriften des traditionellen Kanons unterschied. Allerdings schied er den Jakobus-, den Judas-, den Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung nicht endgültig aus dem Kanon aus<sup>89</sup>, sondern rückte sie von den Hauptbüchern ab, indem er sie gegen jede Überlieferung ans Ende des Neuen Testaments stellte und auf eine Nummerierung verzichtete<sup>90</sup>. Diese Unterscheidung begründete er anhand inhaltlicher und historischer Kriterien.

Historisch forderte Luther von einer kanonischen Schrift, dass sie von einem Apostel verfasst und von der alten Kirche einhellig anerkannt wurde. Das historische Kriterium der kirchlichen Anerkennung führte Luther gegen alle vier von ihm kritisierten Schriften ins Feld<sup>91</sup>. Als hinreichendes Ausschlusskriterium kann Luther die Uneinigkeit der alten Kirche aber nicht betrachtet haben, denn sonst hätte er auch die Kanonizität des ebenfalls lange Zeit umstrittenen zweiten Petrusbriefs (oder der kleinen Johannesbriefe) in Zweifel ziehen müssen. Dieses erste historische Kriterium funktioniert offenbar nur in Kombination mit mindestens einem weiteren Kanonkriterium.

Das zweite historische Kanonkriterium Luthers besteht in der apostolischen Abfassung einer Schrift. An anderer Stelle betonte Luther, die Lehre der Apostel sei durch ihre Wunder bestätigt worden<sup>92</sup>. Die Apostel hätten nicht als Menschen geredet<sup>93</sup>. Diesem zweiten Kriterium wird nach Luther ebenfalls keine der vier von ihm kritisierten Schriften gerecht<sup>94</sup>. Das könnte dahin gedeutet werden, dass Luther im Grunde allenfalls (echte) Apostelschriften als kanonisch anzuerkennen bereit war. Dass dies nicht der Fall ist, ergibt sich jedoch daraus, dass er das Markus- und das Lukasevangelium sowie die Apostelgeschichte ohne weiteres als kanonisch anerkannte, obwohl er diese Bücher nicht auf apostolische Verfasser zurückführte.

89 Anders A. Sand, „Die Diskrepanz zwischen historischer Zufälligkeit und normativem Charakter des neutestamentlichen Kanons als hermeneutisches Problem“, *MThZ*, 24 (1973): S. 147–160, hier S. 157: „Erst als Luther mit dieser Wertung zugleich einen neuen Kanon schuf, indem er die für seine Kirche normativen Schriften reduzierte dadurch, daß seine Wertung zugleich eine Eliminierung zur Folge hatte, schritten die Konzilsväter ein“; vorsichtiger Lønning, *Kanon im Kanon*, S. 72–160, der die Frage für unentscheidbar hält.

90 Vgl. W. G. Kümmel, „Luther und das Neue Testament“, *Reformation und Gegenwart*, MThSt, Marburg: Elwert, 1968, S. 1–11, hier S. 7.

91 Siehe *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hg. H. Bornkamm, Furche-Bücherei Bd. 238, Hamburg: Furche, 1967, S. 175,23–24 (Hebr., Jak, Jud, Apk); 177,1–2 (Jak); 179,12–14 (Jud); 180,14 (Apk); vgl. W IX, Sp. 1746 und W IX, Sp. 1750 (Jud).

92 W XI, Sp. 1910; W XIX, Sp. 620.

93 W VIII, Sp. 823–824; W XI, Sp. 1004.

94 *Vorreden*, S. 175,24–176,6 (Hebr.); S. 178,7–22 (Jak); S. 179,8–12 (Jud); S. 179,21–180,5 und S. 181,28–35 (Apk); zu Jak und Jud siehe auch W XI, Sp. 345; W XII, Sp. 578; W XII, Sp. 581; W XIX, Sp. 119–120; zu Jud siehe weiterhin W IX, Sp. 1753.

Inhaltlich befragte Luther die neutestamentlichen Bücher im Blick auf ihre Orthodoxie und ihre Christuszentriertheit. In der „Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae“ aus dem Jahre 1522 wird zunächst theologisch gegen die Episteln des Jakobus eingewandt, „daß sie stracks wider S. Paulum und alle andre Schriften den Werken die Rechtfertigung gibt“<sup>95</sup>. Auch der Hebräerbrief verfehlt in den Augen Luthers das inhaltliche Kriterium der Orthodoxie. Die Epistel habe „einen harten Knoten, daß sie im 6. und 10. Kapitel stracks verneinet und versaget die Buße den Sündern nach der Taufe; und im 12. spricht, Esau habe Buße gesucht und doch nicht gefunden, welches wider alle Evangelia und die Episteln S. Pauli ist“<sup>96</sup>. Dagegen gilt die Apokalypse Luther als orthodox<sup>97</sup>, und dies schein auch für den Judasbrief der Fall zu sein.

Luthers bekanntestes Kanonkriterium lautete, auf die Epistel des Jakobus angewandt, „daß sie will Christenleute lehren, und gedenkt nicht einmal in solch langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi ... Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht“<sup>98</sup>. Auch die Johannesoffenbarung predigt Christus nach Luthers Urteil nicht klar und rein<sup>99</sup>. Der Hebräer- und der Judasbrief scheinen diesem Kriterium Luthers genügen zu können.

Aus der Summe dieser vier Einzelkriterien ließe sich, unter Beachtung ihres unterschiedlichen Gewichts, folgendes Gesamtkriterium ableiten: *Die Schrift eines Apostelschülers kann nur dann als (primär) kanonisch gelten, wenn sie zugleich christuszentriert und orthodox ist.* Luthers Votum gegen die Zugehörigkeit des Judasbriefs zu den neutestamentlichen Hauptbüchern folgt allerdings nicht dieser Regel, da der Reformator diesem Brief in den wenigen Sätzen, die er ihm gewidmet hat, weder theologische Fehler noch einen Mangel an Christuszentriertheit vorwirft. Möglicherweise ist die aus den vier Einzelkriterien gewonnene Gesamtregel also nicht ganz korrekt. Oder Luther hatte gegenüber dem Inhalt dieses kurzen Briefes doch gewisse Vorbehalte, die er nicht ausführlich entfaltet hat. Oder ist er mit diesem Buch nicht ganz konsequent verfahren? Wahrscheinlich lässt sich dieses Problem nicht definitiv aufklären.

	Hauptbücher	Hebr	Jak	Jud	Apk
Einheitliche Anerkennung	+/-	-	-	-	-
Apostolischer Verfasser	+/-	-	-	-	-
Orthodoxie	+	-	-	(+)	+
Christuszentriertheit	+	+	-	(+)	-

95 Vorreden, S. 177,7–19.

96 Vorreden, S. 176,7–15.

97 Vorreden, S. 180,19–25.

98 Vorreden, S. 177,20–178,3.

99 Vorreden, S. 180,19–25.

In einigen Formulierungen seiner Vorreden geht Luther allerdings noch einen Schritt weiter als die bisher formulierte Grundregel erkennen lässt. Eine dieser Formulierungen betrifft die Johannesoffenbarung, die Luther in der entsprechenden Vorrede seines Septembertestaments von 1522 nicht als das Werk eines Apostels gelten ließ<sup>100</sup>. In der Fassung von 1530 hielt er die Frage, ob die Apokalypse vom Apostel Johannes verfasst sei, dagegen offen<sup>101</sup>. Sein Urteil, die Apokalypse könne nicht zu den Hauptbüchern des Neuen Testaments gerechnet werden, scheint davon unabhängig zu sein. Offenbar hatte Luther keine grundsätzlichen Bedenken, auch eine von einem Apostel verfasste Schrift als sekundär kanonisch einzustufen, wenn er Einwände gegen ihren Inhalt hatte. Diese Beobachtung findet in einem pointierten Spitzensatz Luthers zum Jakobusbrief eine Bestätigung: „Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn's gleich S. Petrus oder S. Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte“<sup>102</sup>. Das Adjektiv ‚apostolisch‘ wird hier nicht in personaler, sondern in inhaltlicher Hinsicht verwendet<sup>103</sup>. Der zweite Satz erinnert an Schriftstellen wie Joh 19,19–22 und vor allem Joh 11,49–52. Der erste Satz zeigt, dass in den Augen Luthers auch Apostel unkanonische bzw. kanonunwürdige theologische Aussagen machen können. Danach ist das oben formulierte Gesamtkriterium, das Luther zur Identifizierung primär und sekundär kanonischer Schriften anwandte, um ein Element zu erweitern. Schriften von Apostelschülern und *Aposteln* können nur dann als (primär) kanonisch gelten, wenn sie zugleich christuszentriert und orthodox sind.

#### 4.1.2 Johann David Michaelis

Der namhafteste und wohl auch konsequenteste Vertreter der Ansicht, nur (echte) Apostelschriften seien kanonisch, war der Philosophieprofessor Johann David Michaelis (1717–1791). Michaelis lehnte in seiner *Dogmatik* ein „von allen andern Beweisen unabhängig(es)“ Zeugnis des Heiligen Geistes als Kanonkriterium ab<sup>104</sup>. Die Kanonkriterien sind seiner Überzeugung nach vornehmlich historischer Art. Seine kanontheologische Position, die er im ersten Band der seit 1750 in mehreren Auflagen gedruckten *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* entfaltete, lässt sich in zwei Grundthesen zusammenfassen.

Erstens hielt Michaelis die Inspiration einer Schrift für die entscheidende Bedingung ihrer Kanonizität<sup>105</sup>. Weil inspirierte Autoren ihre Bücher „unter dem

100 *Vorreden*, S. 179,21–28.

101 *Vorreden*, S. 181,28–35.

102 *Vorreden*, S. 178,3–6.

103 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 17–18; W. Maurer, „Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons“, *Die Verbindlichkeit des Kanons*, FuH Bd. 12, Berlin: Luthertisches Verlagshaus, 1960, S. 47–77, hier S. 62–63.

104 Tübingen: Frank und Schramm,<sup>2</sup>1789, S. 67.

105 *Einleitung*, I, S. 71; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenzahl zitiert.

Beystand des heiligen Geistes“ verfassten, „der sie vor jenen Irrthümern bewahrte, so oft sie es nöthig hatten“, ist nach Michaelis ein auf inspirierte Schriften begrenzter Kanon irrtumslos (I, S. 85). Nicht inspirierte Schriften seien dennoch nicht unbrauchbar, „wenn sie nur so, wie sonst gute historische Schriften glaubwürdig sind“<sup>106</sup>.

Zweitens betrachtete Michaelis *persönliche Apostolizität des Autors als notwendige Bedingung für die Inspiration und damit für die Kanonizität einer Schrift*. Er konnte nicht erkennen, „wie man die Folgerung gültig machen will: der und der begleitete einen Apostel als Gehülfe auf seinen Reisen, also sind seine Bücher inspirirt“ (I, S. 89). Daher bestand das alles entscheidende Kanonkriterium, mit dem Michaelis die urchristlichen Schriften überprüfte, in der Frage: „sind sie ächt, und wirklich von dem Apostel, dem sie zugeschrieben werden?“ (I, S. 78). Aus diesem Grund seien das Markus- und das Lukasevangelium, obwohl sie von den Aposteln Petrus und Johannes gebilligt worden sein mögen, nicht als kanonisch anzuerkennen<sup>107</sup>. Der Jakobusbrief sei nur kanonisch, falls er nicht vom Halbbruder Jesu, sondern von einem der beiden gleichnamigen Apostel stammt<sup>108</sup>. Und der Hebräerbrief sei nur normativ, falls er aus der Feder des Apostels Paulus geflossen ist (I, S. 79). Dieser historische Ansatz hatte unmittelbare Konsequenzen: „Weil der Brief Judä und die Offenbarung Johannis mir zweifelhaft sind, führe ich aus ihnen in der Dogmatik keine Beweisstellen an“<sup>109</sup>.

#### 4.1.3 Theodor Zahn

Der Lutheraner Theodor Zahn (1838–1933) hat sich 1898 in einer – im Vergleich zu seinen umfangreichen Arbeiten zur Kanongeschichte – äußerst knappen Schrift zur Bestimmung des Umfangs des neutestamentlichen Schriftenkanons geäußert. Sie war in erster Linie der vehementen Auseinandersetzung mit der reformierten Kanonbegründung gewidmet. Seinen eigenen Standpunkt formulierte Zahn im Anschluss an Luther. Er betrachtete die Urteile des Reformators über die von ihm kritisierten Schriften zwar durchgehend als unzutreffend, hielt es aber für unzulässig, eine geistliche und historische Kritik der neutestamentlichen Schriften grundsätzlich als unberechtigt zu verwerfen<sup>110</sup>.

Bemerkenswert ist, wie Zahn das von anderen Theologen bestrittene Recht zur kritischen Beurteilung der neutestamentlichen Bücher aus diesen selbst ableitete, speziell aus den paulinischen Briefen (1 Thess 5,21; 1 Kor 12,3–11; 1 Kor 14,29): „gerade gegenüber solchen Äußerungen, welche sich selbst für inspiriert ausgeben und von Anderen dafür gehalten werden, ist nach Paulus die Kritik eine

106 Zitiert nach W. G. Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, OA III/3, München: Alber, <sup>2</sup>1970, S. 84–85.

107 *Dogmatik*, S. 78.

108 Angeführt nach Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 85–86.

109 *Dogmatik*, S. 77.

110 *Die bleibende Bedeutung*, S. 54–55; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenzahl zitiert.

ganz besonders heilige Pflicht ... Die Pflicht der von Paulus geforderten Kritik besteht für uns gegenüber jedem geistlichen Lied, für welches Aufnahme in unser Gesangbuch gefordert wird, jedem Katechismus, der eingeführt werden soll, jeder Predigt, die wir hören ... Die Pflicht solcher Kritik besteht auch gegenüber den Schriften des Neuen Testaments, und es ist eine arge Abweichung von der gesunden apostolischen Lehre, wenn man meint, daß die Schriften des Neuen Testaments darum, weil sie der Kirche für inspiriert gelten, über die jetzt in Rede stehende Kritik von vornherein erhaben seien. Denn gerade die in eminentem Sinne inspirierte Rede des Propheten bedarf nach Paulus vor aller anderen Rede dieser Kritik. Niemand kann auch bestreiten, daß diese Pflicht für die Kirche bestand und von ihr ausgeübt wurde während der Jahrhunderte, in welchen der Kanon in der Bildung begriffen war. Aber diese Pflicht lebt wieder auf, so oft die Frage nach der richtigen Abgrenzung des Kanons aufs neue an die Kirche herantritt, wie es in den Tagen der Reformation geschehen ist“ (S. 44–46).

Maßgeblich für die Begründung der Grenzen des Schriftenkanons ist nach Zahn „eine ernstliche Forschung nach dem wirklichen Ursprung der heiligen Schriften“ sowie „die auf den Inhalt der Schriften gerichtete Kritik“ (S. 50). Zahn hat in seiner neutestamentlichen Einleitung sämtliche 27 Schriften des traditionellen Kanons als literarisch echte Produkte der apostolischen Zeit eingestuft<sup>111</sup>. Ebenso hat er in seiner neutestamentlichen Theologie keine theologischen Widersprüche zwischen den neutestamentlichen Autoren identifiziert<sup>112</sup>. Wahrscheinlich war auch dies eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass er den neutestamentlichen Schriftenkanon in seinen traditionellen Grenzen anerkannt hat. Die Feststellung eines theologischen Widerspruchs hätte eine Verkleinerung des Schriftenkanons erzwungen: „Wer von dem Evangelium, wie es Paulus gepredigt und entwickelt hat, im Glauben durchdrungen ist, kann nicht gleichzeitig sich vor dem Jakobusbrief als einem für ihn und die ganze Kirche maßgebenden Gotteswort beugen, solange er diesen dahin versteht, daß Jakobus in der centralen Frage nach dem Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit das Gegenteil von dem lehrt, was Paulus gelehrt hat“ (S. 52–53)<sup>113</sup>. Allerdings betrachtete Zahn die traditionelle Kanonabgrenzung als zutreffend, *da in seinen Augen alle 27 Bücher aus der apostolischen Zeit stammen und orthodox sind.*

111 U. Swarat, *Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker*, TVGMS Bd. 342, Wuppertal: R. Brockhaus, 1991, S. 404.

112 *Grundriß der Neutestamentlichen Theologie*, Leipzig: Deichert, 1928.

113 Vgl. J. I. Packer, *God has Spoken*, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1979, S. 123 = *Wie Gott vorzeiten geredet hat ... Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift*, Telos Theologie, Bad Liebenzell: VLM, 1988, S. 137: „Würden sich Paulus und Jakobus wirklich widersprechen, wäre Luthers Haltung zu verteidigen, denn der inspirierende Geist Gottes widerspricht sich selbst nicht“; ähnlich H. Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1996, S. 51–56: „Kritische Äußerungen Luthers zur Schrift“, hier S. 55–56.

#### 4.1.4 Herman Ridderbos

Obwohl Herman Ridderbos seinen Ansatz in der reformierten Tradition im Anschluss an Johannes Calvin entfaltet, betrachtet er im Unterschied zu anderen calvinistischen Theologen nicht das innere Zeugnis des Heiligen Geistes als ausschlaggebendes Kanonkriterium. Vielmehr kombiniert er historische und inhaltliche Kriterien, wobei er allerdings die echten Apostelschriften von einer inhaltlichen Bewertung ausnimmt.

Weil das Neue Testament gegenüber dem apostolischen Wort nicht zur Nachprüfung, sondern zur Unterordnung auffordere, hält Ridderbos den Nachweis historischer Apostolizität für ein ausreichendes Kanonkriterium<sup>114</sup>. Die von Zahn angeführten Belegstellen für die Notwendigkeit einer inhaltlichen Überprüfung des prophetischen Wortes (1 Thess 5,21; 1 Kor 14,29) ließen sich nicht auf die Apostel anwenden (S. 45). Als jeder inhaltlichen Kritik grundsätzlich entzogen hätten nicht nur die Zwölf samt Paulus zu gelten, sondern auch andere kirchenbegründende Persönlichkeiten wie Jakobus (Gal 1,19) oder Andronikus und Junias (Röm 16,7) (S. 45.50). Lediglich die Kanonizität der Schriften der übrigen, nicht-apostolischen Autoren der apostolischen Zeit sei durch einen Vergleich ihres Inhalts mit dem der von Aposteln verfassten Bücher zu bestimmen (S. 51.71). Insoweit überprüft Ridderbos die Kanonabgrenzung historisch und theologisch: *Bücher sind kanonisch, wenn sie entweder von einem Apostel stammen oder von einem Apostelschüler stammen und sich als orthodox erweisen.*

#### 4.1.5 R. Laird Harris

In einer wiederum etwas anderen Ausprägung vertritt der Alttestamentler R. Laird Harris die Ansicht, die Kanonizität einer Schrift hänge ausschließlich von der Identität ihres Verfassers ab. *In der alten Kirche seien nur Schriften als kanonisch anerkannt worden, die entweder eigenhändig oder mit Hilfe eines Mitarbeiters durch einen der zwölf Apostel oder Paulus verfasst worden waren.* Daher will Harris nur solche Bücher als kanonisch akzeptieren, für die sich dies wahrscheinlich machen lässt<sup>115</sup>. Im Unterschied zu Michaelis erkennt er darum auch jene Schriften als normativ an, die aus der Feder eines Apostelschülers geflossen sind. Zwar könne eine Schrift, deren Inhalt nicht mit dem Evangelium übereinstimme, nicht kanonisch sein. Aber wie Michaelis und wohl auch Ridderbos hält Harris es für ausgeschlossen, dass einem geistbegabten Apostel (oder Apostel-

114 *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament: Het gezag van het Nieuwe Testament*, Kampen: Kok, 1955 = *Begründung des Glaubens: Heilsgeschichte und Heilige Schrift*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, S. 44.

115 *Inspiration and Canonicity of the Bible: An Historical and Exegetical Study*, Grand Rapids: Zondervan, 1957, S. 284–294, hier S. 284–286.294; im Folgenden mit Seitenangabe im Haupttext angeführt.

mitarbeiter) unorthodoxe Aussagen unterlaufen (S. 293–294), so dass ein inhaltlich-theologisches Kriterium praktisch nicht in Kraft tritt.

#### 4.1.6 John Wenham

Eine ähnliche Position vertritt der Brite John Wenham (1913–1996) in seinem erstmals 1972 erschienenen Buch *Christ and the Bible*. Auch er gesteht Luther grundsätzlich das Recht zu, die Kanongrenzen in Frage zu stellen<sup>116</sup>. Dieses Recht ergebe sich daraus, dass die Grenzen des Kanons auf einem Zusammenspiel objektiver und subjektiver Faktoren beruhen. Der objektiven Lehre Jesu und der Apostel stehe die subjektive Rezeption derselben durch die Kirche gegenüber (S. 185). *Eine Schrift, in der sich ein theologischer Irrtum nachweisen lässt, kann nach Wenham keinen Platz im Kanon beanspruchen* (S. 189)<sup>117</sup>. Eine Revision der Kanongrenzen ist Wenham zufolge daher zwar unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Jeder Generation sei es aufgegeben, die Kanongrenzen erneut zu überprüfen (S. 164–166).

Wenham betrachtet diese Position trotz ihrer Offenheit als ausreichende Basis für einen auf die Heilige Schrift gegründeten christlichen Glauben (S. 166–168). Im Übrigen seien absolute Beweise grundsätzlich weder in historischen noch in theologischen Fragen zu erbringen. „The human intellect, even when renewed by the Holy Spirit, cannot know with absolute certainty“ (S. 192). Und selbst wenn es im Zuge einer Kanonrevision zur Ausscheidung etwa des Jakobusbriefs käme, wäre dies zwar schmerzlich aber kein substantieller theologischer Verlust (S. 193).

#### 4.2 Anmerkungen zur historisch-theologischen Begründung

Aus der Sicht vieler Wissenschaftler würde der neutestamentliche Schriftenkanon bei Zugrundelegung des Kriteriums der Orthodoxie erheblich zusammenschrumpfen. Wer beispielsweise mit W. G. Kümmel in der Bußlehre des Hebräerbriefs, dem Glaubensbegriff der Pastoralbriefe, dem Zwischenreich der Apokalypse und der Erlösungslehre des zweiten Petrusbriefs einen sachlichen Widerspruch zur zentralen Christusverkündigung des Neuen Testaments erkennt<sup>118</sup>, müsste die betreffenden Schriften als Ganze aus dem Kanon ausscheiden. Ähnliche Folgen hätte es für einige Schriften, wenn man das Kriterium der Abfassung durch einen Apostel oder Apostelmitarbeiter aufgrund der von Kümmel oder U. Schnelle vertretenen Ergebnisse der neutestamentlichen Einleitung auf den

116 *Jesus und die Bibel*, S. 189; im Folgenden nur mit Seitenangabe im Haupttext zitiert.

117 Vergleichbar mit der von Wenham vertretenen Position ist die von E. E. Ellis formulierte Bereitschaft, den zweiten Petrusbrief, falls er sich als literarische Fälschung erweise, aus dem Kanon auszuschließen; *The Making of the New Testament Documents*, Biblical Interpretation Series 39, Leiden: Brill, 1999, S. 294 Anm. 306.

118 „Notwendigkeit und Grenze“, S. 257–258.

Schriftenkanon anwenden würde<sup>119</sup>. Aber dieser Sachverhalt braucht uns im Rahmen unserer Fragestellung nicht weiter zu interessieren.

#### 4.2.1 Kanon und Dogma

Ein zentraler Einwand gegen das stark von Luther geprägte Modell der Kanonbegründung stammt von Vertretern einer katholischen Kanonkonzeption. Es fällt unter das von Ziegenaus geäußerte Urteil, *mit der Annahme eines offenen Kanons verliere die Kirche ihre normative Basis für die Entscheidung kontroverstheologischer Fragen*<sup>120</sup>. Diesen Einwand würden wahrscheinlich auch Vertreter der evangelikalischen Variante der ekklesiologischen Kanonabgrenzung gegen das historisch-theologische Modell vorbringen.

Dagegen ist daran zu erinnern, dass die Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten ihrer Geschichte in verschiedenen Regionen und Gemeinden Schriftensammlungen mit unterschiedlichem Umfang als kanonisch betrachtet hat. So galt der Hebräerbrief zwar seit frühester Zeit in Alexandrien als heilige Schrift, besaß aber im Westteil der Kirche bis etwa zur Mitte des 4. Jh.s keinen kanonischen Rang<sup>121</sup>. Andererseits galt der Barnabasbrief Männern wie Clemens von Alexandrien und Origenes als heilige Schrift<sup>122</sup>. Und der Hirte des Hermas genoss in Teilen der Kirche bis ins 3. und 4. Jh. kanonisches Ansehen<sup>123</sup>. Trotzdem war die Kirche in den ersten Jahrhunderten in der Lage, auf der Basis ihres offenen bzw. divergierenden Kanons solide Urteile zu weitreichenden theologischen Fragen wie der Trinitätslehre und der Christologie abzugeben. Weiterhin liegen bis heute in vielen Sprachen nur unvollständige Bibelübersetzungen vor. Wirklich problematisch ist dies vor allem in den Fällen, in denen auf zentrale Bücher (wie z. B. Genesis oder Exodus) oder sogar auf das gesamte Alte Testament verzichtet wurde.

Im Übrigen lebt die Christenheit – wie bereits erwähnt – im Blick auf den Umfang des griechischen Textes des Neuen Testaments ganz selbstverständlich mit einem unsicheren Rand. Der so genannte westliche Text der Apostelgeschichte, den bis heute Forscher wie M. É. Boismard, A. Lamouille<sup>124</sup> und É. Delebec-

119 Für eine Übersicht siehe A. D. Baum, „Die Einleitung ins Neue Testament“, *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd. 2, *Spezialprobleme*, BWM 8, Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, S. 87–118, hier S. 101–103.

120 „Die Kanonbildung“, S. 211 u. ö.

121 Vgl. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 283–302; Leipoldt, *Geschichte*, Bd. I, S. 219–232.

122 Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 347–351; Leipoldt, *Geschichte*, Bd. I, S. 232–234.

123 Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 327–347; Leipoldt, *Geschichte*, Bd. I, S. 51–57.

124 *Le Text Occidental des Actes des Apôtres: Reconstruction et réhabilitation*, 2 Bde, Synthèse 17, Paris: Edition Recherche su les Civilisations, 1984.

que<sup>125</sup> für lukanisch halten, ist um rund 8,5% länger als der von Nestle / Aland abgedruckte alexandrinische Text. Das entspricht einer Differenz von rund 1.500 Wörtern. Die textkritische Entscheidung für oder gegen den westlichen Text hat also quantitativ betrachtet dieselbe Relevanz wie die Entscheidung für oder gegen den Kolosserbrief oder den ersten Timotheusbrief (je knapp 1.600 Wörter) oder den Titus-, den Philemon- und den Judasbrief zusammen (gemeinsam rund 1.500 Wörter).

Warum stört sich die Christenheit (sofern sie über diese Dinge reflektiert) nicht am unsicheren Rand des neutestamentlichen Kanons (und Textes)? Weil sich die Unsicherheiten in beiden Fällen in engen Grenzen bewegen. Und weil theologisch praktisch nichts davon abhängt. Wenn man es extrem formulieren wollte, könnte man sagen: Ein Kanon mit nur zwei synoptischen Evangelien wäre für die Kirche keine wesentlich schlechtere Glaubensgrundlage als unser traditionelles Neues Testament mit seinen drei Synoptikern. Und ein *Corpus Paulinum*, das 15 oder 16 Briefe umfasste, könnte der Christenheit keine bessere Grundlage für ihr geistliches Leben bieten als die kanonische Paulusbriefsammlung mit ihren 13 Paulusbriefen.

#### 4.2.2 Apostolische Unfehlbarkeit

Ridderbos hält es für ausgeschlossen, dass ein von einem Apostel verfasstes Buch theologische Fehler aufweist und aus diesem Grund aus dem Kanon entfernt werden könnte oder müsste. Harris scheint diese Möglichkeiten auch für die Schriften von Apostelmitarbeitern auszuschließen. Dagegen hat Luther in nicht von Aposteln verfassten Schriften des Neuen Testaments Fehler und Mängel identifiziert und dürfte auch Apostelschriften (speziell die Johannesapokalypse) für fehlerhaft gehalten haben. Dieser Ansicht hat sich auch Zahn angeschlossen.

Es ist nicht ganz leicht zwischen diesen Positionen abzuwägen. Einige relativ eindeutige Anhaltspunkte lassen sich allerdings aus dem Neuen Testament gewinnen. Jesus hat seine Apostel mit einer besonderen Funktion und Autorität ausgestattet<sup>126</sup>, und Paulus hat sich immer wieder auf seine besondere apostolische Autorität berufen<sup>127</sup>. Die Apostel sind im Neuen Testament die Sprecher Jesu, die in einzigartiger Verbindlichkeit das Wort Gottes sagen.

Zugleich sind die Apostel Jesu, ähnlich wie die Propheten des alten Bundes, fehlerbare Menschen, denen auch theologische Versäumnisse und Fehler unterlaufen können. Nicht nur Johannes der Täufer zweifelte im Gefängnis an der Messianität Jesu (Mt 11,2–6). Auch die Zwölf versäumten es, rechtzeitig eine Fehlentwicklung in der Witwenversorgung der Jerusalemer Gemeinde zu verhindern (Act 6,1–6). Petrus verleugnete in Antiochien seine früher gewonnene Erkenntnis

125 *Les Deux Actes des Apôtres*, Paris: Gabalda, 1986.

126 Mt 10,1–4 par; Joh 20,21; Act 2,42.

127 1 Kor 2,10; 7,17; 2 Kor 13,3.10; Gal 1,9.11–12; Eph 3,3; 1 Thess 2,13.

über die Beziehung zwischen Heiden- und Judenchristen (Gal 2,11–14). Und Paulus sprach von der (wenn auch nur sehr hypothetischen) Möglichkeit, dass er selbst in Zukunft von dem wahren Evangelium abweichen könnte, das er bisher verkündigt hatte (Gal 1,8).

Zweierlei scheint dieser Befund nahe zu legen. Zum einen wirkten Propheten und Apostel nur dann in ihrer Funktion als Offenbarungsträger, die Wort Gottes sagen, wenn sie ausdrücklich als solche auftraten. Nur ein Satz (oder Brief), der mit den Worten „So spricht der Herr“, „Paulus, Apostel Jesu Christi“ oder ähnlich eingeleitet wurde, beanspruchte apostolische Autorität. Das apostolische Amt des Petrus dürfte nach dem Vorfall in Antiochien deswegen weiterhin anerkannt worden sein, weil er seinen Fehler nicht mit dem Anspruch apostolischer Autorität verbunden hatte. Ähnlich wird es sich mit dem Versäumnis der Zwölf in Jerusalem verhalten. Zum anderen scheint es für die ersten Christen undenkbar gewesen zu sein, dass ein mit apostolischem Anspruch vorgetragener Irrtum ohne ernsthafte Konsequenzen blieb. Nach den Worten des Paulus ist ein Apostel, der eine falsche Lehre vertritt, verflucht (Gal 1,8). Diese Aussage ergibt sich wahrscheinlich aus den radikalen Vorschriften des Pentateuch zum Umgang mit falschen Propheten. Ein Prophet, der eine falsche Theologie vertritt, muss getötet werden<sup>128</sup>. Ein Apostel, der mit apostolischem Anspruch falsche Lehren verkündet, verliert dadurch sein Amt.

Was ergibt sich daraus für den Umgang mit apostolischen Schriften? Nicht sämtlichen Aussagen eines Apostels kommt apostolische Autorität zu. Offenbar könnte aber auch ein mit apostolischem Anspruch verfasster Brief des Apostels Paulus fehlerhaft sein. Das hätte allerdings wesentlich gravierendere Konsequenzen als die von Zahn als Analogie herangezogene Beobachtung, dass eine Strophe eines Gesangbuchliedes theologisch problematisch sein kann. Denn in diesem Fall könnte man es dabei bewenden lassen, die betreffende Strophe zu streichen und weiterhin mit Überzeugung die übrigen Strophen dieses Liedes und die übrigen Lieder des betroffenen Autors singen. Wäre dagegen der Galaterbrief an einigen Stellen fehlerhaft, ließe es das biblische Konzept des Apostels (oder Propheten) wohl nicht zu, die betroffenen Verse zu kennzeichnen und den Rest des Briefes sowie die späteren Paulusbriefe weiterhin als apostolisches Gotteswort zu lesen. Würde ein solcher Fehler nicht das apostolische Amt des Verfassers und daher die einzigartige Verbindlichkeit aller seiner Äußerungen in Frage stellen?

#### 4.2.3 Autor und Inhalt

Das Neue Testament scheint sehr bewusst zwischen den Aposteln Jesu (den Zwölf samt Paulus) und ihren nicht-apostolischen Mitarbeitern zu unterscheiden. Die Apostelmitarbeiter gelten nicht als Apostel im engeren Sinne. Das trifft mehr

128 Dtn 13,2–6; 18,20.

oder weniger ausdrücklich für Männer wie Barnabas<sup>129</sup>, die Herrenbrüder Jakobus und Judas<sup>130</sup>, Sosthenes und Timotheus<sup>131</sup> zu. Das Neue Testament bietet auch keinen Anlass, Silvanus, Johannes Markus oder Lukas als Apostel zu betrachten und ihnen dieselbe Autorität wie Paulus oder Petrus zuzuschreiben. Diese Apostelschüler bzw. -mitarbeiter können den neutestamentlichen Texten zufolge für ihre Lehre nicht dieselbe Autorität beanspruchen, mit der die Zwölf ausgestattet waren und auf die sich Paulus berief<sup>132</sup>.

Auf diesen Befund stützte sich Michaelis, als er den Standpunkt der alten Kirche aufgab, die nicht nur von Aposteln, sondern auch von Apostelschülern verfasste Schriften als (primär) kanonisch anerkannt hat<sup>133</sup>. Michaelis setzte sich allerdings nicht mit der altkirchlichen Auffassung auseinander, dass eine Schrift unter bestimmten Umständen auch dann apostolisch sein kann, wenn sie nicht durch einen Apostel niedergeschrieben worden ist. Er übergang den Sachverhalt, dass die alte Kirche keineswegs alle von Apostelschülern verfassten Bücher als kanonisch akzeptierte, sondern nur solche, deren Inhalt man auf Jesus und die Apostel zurückführte. Ein solches Vorgehen musste in altkirchlicher Zeit nicht besonders erklärt werden. *Man unterschied zwischen Inhalt und Form und erkannte als apostolisch an, was inhaltlich auf die Apostel zurückging.*

Dieses Prinzip war in verschiedenen Bereichen der antiken Literatur geläufig. Ein von einem Sekretär formulierter Brief galt als das Werk seines Absenders, sofern sein Inhalt auf diesen zurückging. Die von Historikern verfassten Reden historischer Personen galten als echt, wenn ihr Inhalt tatsächlich von diesen stammte. Und ein von einem Schüler unter dem Namen eines Lehrers verfasstes Werk galt als echt, wenn es dessen Gedanken enthielt<sup>134</sup>. Analog dazu dürfte man die Schrift eines Apostelschülers dann als apostolisch und daher kanonfähig betrachtet haben, wenn ihr Inhalt von seinem Lehrer stammte. Aus diesem Grund spielte es für die Kanonfrage keine Rolle, ob solche Bücher (wie die Petrus-, Paulus- und Johannesbriefe) unter dem Namen eines Apostels, (wie der Hebräerbrief und die Evangelien) anonym oder (wie der Jakobus- und der Judasbrief) von Apostelmitarbeitern verbreitet wurden bzw. (wie das Markus- und das Lukasevangelium) Apostelmitarbeitern zugeschrieben wurden.

Diese Regel würde auch erklären, warum bestimmte Theorien über die historische Entstehung einzelner Schriften deren kanonischen Rang in den Augen der Kirchenväter nicht gefährdeten. Hieronymus hielt es beispielsweise für möglich,

129 Act 4,36; 9,27; sieh aber Act 14,14.

130 1 Kor 9,5; 15,7; Jud 17; siehe aber Gal 1,19.

131 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Kol 1,1.

132 Allerdings gab es neben den Aposteln auch andere christliche Wundertäter und Propheten (Mt 7,22; Mk 9,38–41 par; Lk 1,67; 2,25; Lk 10,1.16–17; Act 2,16–18; 6,8; 8,6.13; 11,27–28; 13,1; 14,3; 15,12.32; 19,6; 21,10–11; Röm 12,6; 1 Kor 11,4–5; 12–14; Eph 4,11; 1 Tim 1,18; 4,14).

133 Vgl. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 447–452.

134 Siehe Baum, *Pseudepigraphie*, S. 32–42.51–63.

dass die kleinen Johannesbriefe von einem Schüler des Apostels stammten und führte beide Petrusbriefe auf Sekretäre des Apostels zurück<sup>135</sup>, der die griechische Sprache wahrscheinlich nur unvollkommen beherrschte, ohne aufgrund dessen die Zugehörigkeit dieser Bücher zum Kanon zu problematisieren. Und das griechische Matthäusevangelium galt spätestens seit Papias als anonyme Übersetzung eines aramäischen Originals<sup>136</sup>, ohne dass dieser Sachverhalt je zu Anfragen an die kanonische Qualität des Evangeliums geführt hätte.

Diese knappen Anmerkungen zum historisch-theologischen Modell der Kanonbegründung müssen im Rahmen dieses Übersichtsartikels genügen. Es ist aber sicher eine lohnende Aufgabe, der biblischen Grundlage des Kanonkonzepts und seiner Rolle im Rahmen eines evangelikalen Schriftverständnisses gründlicher nachzugehen.

## 5. Fazit

Im Rückblick auf die vier Modelle zur Begründung der Kanongrenzen lässt sich ein vorsichtiges Fazit ziehen.

*Die ekklesiologische Begründung* der Kanongrenzen (Teil 1) verkennt die Fehlbarkeit der Kirche und zwingt dazu, sich auch den Bibeltext von der Kirche verbindlich vorgeben zu lassen. Teilweise stützt sie sich in unzureichender Weise auf die *providentia Dei* und/oder eine unzutreffende Rekonstruktion der Kanongeschichte.

*Die pneumatologische Begründung* der Kanongrenzen (Teil 2) überschätzt die Reichweite des inneren Geisteszeugnisses, unterschätzt die Rolle der Vernunft im Umgang mit der Offenbarung, nötigt zu einer nur vom Geist geleiteten Textkritik und entwertet teilweise die frühchristlichen Kanonkriterien.

*Die apostolische Begründung* der Kanongrenzen (Teil 3) beruht auf der historisch unhaltbaren These von einer apostolischen Approbation des Kanons.

*Die historisch-theologische Begründung* der Kanongrenzen (Teil 4) vermeidet die Schwächen der übrigen Begründungsmodelle und ist mit den neutestamentlichen Aussagen zur Identifikation apostolischer Offenbarung weitgehend kompatibel.

*Allerdings*, obwohl sich das vierte Modell als überlegen erwiesen hat, spielen in der Begegnung des Christen mit der Offenbarung Gottes auch die in den ersten beiden Modellen herausgestellten Momente eine wesentliche Rolle. Der Mensch, der nach dem Ort der Offenbarung Gottes fragt, kann die Erfahrung machen, dass Gott ihn in einer Predigt ganz direkt und unbezweifelbar durch sein Wort an-

135 Hieronymus, *Ep.* 120,11,5.

136 A. D. Baum, „Ein aramäische Urmatthäus im kleinasiatischen Gottesdienst. Das Papiaszeugnis zur Entstehung des Matthäusevangeliums“, *ZNW*, 92 (2001): S. 257–272, hier S. 261–265.

spricht (Teil 2). Stellt er dann die Frage nach der Quelle dieser Botschaft, verweist ihn die Christenheit an den in der Zeit der alten Kirche herausgebildeten Schriftenkanon (Teil 1). Wer darüber hinaus noch weiter fragt, warum gerade diese 27 Schriften als kanonisch gelten dürfen, stößt auf den Anspruch, dass diese Schriften die einheitliche Lehre Jesu und seiner Apostel enthalten, der sowohl historisch als auch theologisch als wahr anerkannt oder als unzutreffend verworfen werden kann. Dieser historisch-theologische Ansatz macht die in den anderen Modellen hervorgehobenen Aspekte nicht überflüssig, ist zur Begründung der Kanongrenzen aber besser geeignet als jene.

**Armin Baum: What constitutes the boundaries of the New Testament Canon of Scripture? A comparison of four evangelical models**  
**Evangelical scholars usually employ four different models of argumentation in their argument for the limitation of the New Testament canon.**

(1) The ecclesiological (catholic) model determines the boundaries of the canon on the basis of the (as it were) infallible judgement of the church. This view fails to recognise the fallibility of the church and also forces its proponents to accept the biblical text in a binding manner from the hands of the church. (2) The pneumatological (Calvinistic) model refers to the inner testimony of the Holy Spirit for establishing the boundaries of the canon. This view overestimates the scope of this inner testimony of the Spirit, underestimates the role of reason in dealing with revelation and forces a type of biblical criticism on its proponents that is exclusively led by the Spirit. (3) The apostolic model substantiates the boundaries of the canon by reference to a final decision of the apostles. It is historically untenable and no longer proposed today. (4) The historical-theological (Lutheran) model determines the boundaries of the canon by reference to the authorship and the content of the writings in question. It avoids the weaknesses of the other models and is to a large extent compatible with the New Testament statements on the identification of apostolic revelation. Alongside this, pneumatic and ecclesiological factors have a decisive role to play in the Christian's encounter with divine revelation.

## „Ich bin der Herr, dein Arzt“ Krankenheilung in der deutschsprachigen Heiligungsbewegung

Im Kontext evangelikaler Frömmigkeit wird das Thema „Krankenheilung“ seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert. Spezielle charismatische Heilungsveranstaltungen bekannter „Wunderheiler“, die schon im Vorfeld spektakuläre Krankenheilungen versprechen, führten und führen weltweit immer wieder zu Spannungen. Von spektakulären Gesundungen wird berichtet, ebenso aber auch von enttäuschten Erwartungen bis hin zu handfesten Betrügereien. Deshalb ist es verständlich, dass sich manche nicht-charismatischen Kreise mit einer positiven Einstellung zum Thema Krankenheilung schwer tun, obwohl niemand ernsthaft bestreiten würde, dass Heilungen zum christlichen Glauben dazu gehören.

Kontroversen um Krankenheilungen bewegen die Christenheit aber nicht erst seit dem Aufkommen der Charismatischen Bewegung. Es gab sie vielmehr in verschiedenen Phasen der Kirchengeschichte immer wieder.<sup>1</sup> Eine dieser Kontroversen ist mittlerweile fast vollständig in Vergessenheit geraten, obwohl sie zu ihrer Zeit weltweit für Furore sorgte und auch im deutschsprachigen Raum nicht unerheblich zur Entwicklung des „Evangelikalismus“ beigetragen hat: die „Heiligungsbewegung“ im Umfeld der „Heiligungsbewegung“ Ende des 19. Jahrhunderts. Wohl selten vorher gab es ein solch großes Interesse an dem Thema Krankenheilung, wie in dieser Zeit. Dieser Artikel versucht erstmals die damalige Bewegung in groben Zügen nachzuzeichnen.

Diese „Heiligungsbewegung“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts war ein Kind der „Heiligungsbewegung“.<sup>2</sup> Sie wiederum hatte 1873/74 aus Amerika kommend

1 Vgl. exemplarisch für die pietistische Erneuerungsbewegung die Studie von Endre Zsindely, *Krankheit und Heilung im älteren Pietismus*, Zürich: Zwingli, 1962.

2 Zur Heiligungsbewegung vgl. Stephan Holthaus, „Heil, Heilung, Heiligung – Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung (1875–1909)“, *JETH* 11 (1997): S. 142–174; Paul Fleisch, *Die Heiligungsbewegung: Von den Segenstagern in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Fränk Buchmans*, MS (Landeskirchenamt Hannover, Bestand N 24) unveröffentlicht; Paul Fleisch, *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung*, Erstes Heft: *Die Heiligungsbewegung von Wesley bis Boardman*, Leipzig: Wallmann, 1910; *The 19th-Century Holiness Movement*, Hg. Melvin Dieter, Great Holiness Classics, Bd. 4, Kansas City: Beacon Hill, 1998; Charles Edwin Jones, *A Guide to the Study of the Holiness Movement*, ATLA Bibliography Series, Bd. 1, Metuchen: Scarecrow, 1974; Jörg Ohlemacher, „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“, in: *Der Pietismus im*

zunächst in England Fuß gefasst. Der amerikanische Kaufmann Robert Pearsall Smith<sup>3</sup> (1827–1898) und seine Frau Hannah<sup>4</sup> (1832–1911) sowie der Prediger William Boardman<sup>5</sup> (1810–1886) verbreiteten dort die Lehre eines „höheren christlichen Lebens“, verbunden mit der Aufforderung einer völligen Hingabe an Gott. Angesichts der krisenhaften Umstände in Staat und Kirche fiel die Botschaft eines konsequenten und kompromisslosen Christenlebens auf fruchtbaren Boden. Tausende schlossen sich in Großbritannien der Heiligungsbewegung an. Parallel evangelisierte der amerikanische Evangelist Dwight Lyman Moody<sup>6</sup> (1837–1899) mit seinem Sänger Ira Sankey<sup>7</sup> (1840–1908) in England und Schottland und förderte die Ausbreitung der neuen Erweckungsbewegung. In diese Aufbruchstimmung hinein lud Pearsall Smith im Sommer 1874 zu einer Heili-

---

neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Hg. v. Ulrich Gäbler, Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, S. 371–391.

- 3 Zu seiner Biographie vgl. H. Besson, *Le Réveil D'Oxford ou le Mouvement de Sanctification de 1874 et 1875*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1912, S. 31–57; Max Möller, *R. Pearsall Smith: Ein Lebensbild*, Wandsbek: Bethel, 1910; Logan Pearsall Smith, *Unforgotten Years*, Boston: Little & Brown, 1939; Robert Allerton Parker, *The Transatlantic Smiths*, New York: Random House, 1959. Die Namensgebung ist in der Literatur unklar. Sein Nachname war „Pearsall Smith“, man findet aber auch nur „Smith“. Seine Mutter war eine geborene „Pearsall“ und kam aus einer bekannten Quäker-Dynastie. Deshalb erhielt der Sohn Robert einen Doppelnamen.
- 4 Zu ihrer Biographie vgl. Hannah Whitall Smith, *Die Selbstlosigkeit Gottes und wie ich sie entdeckte*, Basel: Kober, 1910 (engl. *The Unselfishness of God*, New York: Fleming Revell, 1903); Marie Henry, *The Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids: Chosen Books, 1984 (ND Minneapolis: Bethany, 1993). Vgl. auch *The Christian's Secret of a Holy Life: The Unpublished Personal Writings of Hannah Whitall Smith*, Hg. v. Melvin E. Dieter, Grand Rapids: Zondervan, 1994; *A Religious Rebel: the Letters of „H. W. S.“ (Mrs. Pearsall Smith)*, Hg. v. Logan Pearsall Smith, London: Nisbet, 1949 (die amerikanische Ausgabe erschien unter dem Titel *Philadelphia Quaker*, New York: Harcourt & Brace, 1950); Ray Strachey, *A Quaker Grandmother*, New York: Fleming Revell, 1914 (eine Biographie ihrer Enkelin); Roberta Joy Stewart, „*Being a Child in the Father's House*“: *The Life and Work of Hannah Whitall Smith*, Ph.D. Diss. Drew University, 1990.
- 5 Zu seiner Biographie vgl. H. Besson, S. 58f.; Mary F. Boardman, *Life and Labours of the Rev. W.E. Boardman*, New York: D. Appleton, 1887; Dwight Allan Ekholm, *Theological Roots of the Keswick Movement: William E. Boardman, Robert Pearsall Smith, and the Doctrine of the „Higher Christian Life“*, Diss. theol. Basel, Vienna: B. E. E., 1992, S. 18–30.
- 6 Vgl. Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“, München: Beck, 1991, S. 136–159; John Hall; Georg H. Stuart, *Die amerikanischen Evangelisten Moody und Sankey und ihre Wirksamkeit in Großbritannien und Irland*, Elberfeld: Verl. der Buchh. der Ev. Ges., 1876; zu Moodys Verbindungen zur Heiligungsbewegung vgl. David Bundy, „Keswick and the Experience of Evangelical Piety,“ in: *Modern Christian Revivals*, Hg. v. Edith Blumhofer, Urbana: University of Illinois, 1993, S. 124.
- 7 Vgl. seine Autobiographie: Ira D. Sankey, *My Life and the Story of the Gospel Hymn*, Philadelphia: Sunday School Times, 1907.

gungskonferenz nach Oxford<sup>8</sup> und ein Jahr später nach Brighton<sup>9</sup> ein, an denen auch bekannte deutsche Pastoren und Evangelisten teilnahmen. Im deutschsprachigen Raum wurden Otto Stockmayer (1838–1917), Carl Heinrich Rappard<sup>10</sup> (1837–1909), Theodor Jellinghaus<sup>11</sup> (1841–1913) und der Verleger und Schriftsteller Freiherr Julius von Gemmingen d. J.<sup>12</sup> (1838–1912) die bekanntesten Vertreter und Verfechter der Heiligungsbewegung.

Eine direkte Auswirkung der Heiligungsbewegung war nicht nur die Vertiefung des Glaubenslebens, sondern auch ein neues Interesse an der „Glaubensheilung“.<sup>13</sup> Insbesondere in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts entstanden im deutschsprachigen Raum viele „Erholungsheime“, in denen die Heilung von

- 
- 8 Vgl. den offiziellen Konferenzbericht *Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness, Oxford August 29 – September 7, 1874*, London: Partridge, 1875 (ND New York: Garland, 1985; die amerikanische Ausgabe erschien 1875 im Verlagshaus Willard Tract Repository in Boston). Er erschien auch in deutscher Sprache: *Die Segenstage in Oxford: Reden gehalten bei den Versammlungen vom 29. Aug. bis 7. Sept. 1874*, Basel: Spittler, 1875. Vgl. auch Urs Schmid, *Die Heiligungskonferenz von Oxford (1874) und Brighton (1875) oder: Die amerikanischen Hintergründe der Konferenzen für „Schriftgemäße Heiligung“ in Oxford (1874) und Brighton (1875) und ihre Auswirkungen im deutschen Sprachraum*, Diss. theol. Basel 2000.
- 9 Vgl. den offiziellen Konferenzbericht: *Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton, May 29th to June 7th, 1875*, London: Partridge, 1876; Hermann Theodor Wangemann, *Pearsall Smith und die Versammlung zu Brighton in ihrer Bedeutung für Deutschland*, Berlin: Selbstverlag, 1875; C.H. Rappard, „Eindrücke aus Brighton,“ in: *Des Christen Glaubensweg* 1 (1875): S. 141; Gustav Warneck, *Briefe über die Versammlung zu Brighton: Versuch einer zusammenhängenden Darstellung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smith'schen Bewegung*, Hamburg: Walther, 1876.
- 10 Zu seiner Biographie vgl. Dora Rappard, *Carl Heinrich Rappard: Ein Lebensbild*, Gießen: Brunnen, 1921. Rappard, geboren in Giez bei Yverdon im Kanton Vaux, war nach seiner Ausbildung auf St. Chrischona und Studien in Schottland 1865 in Leonberg ordiniert worden. Von 1865–1868 arbeitete er in Alexandrien und Kairo, bevor er 1868 die Leitung der Pilgermission auf St. Chrischona übernahm, die er 41 Jahre inne hatte.
- 11 Zu Jellinghaus vgl. Joachim Cochlovius, „Jellinghaus, Theodor,“ *TRE* 16, S. 556–558. Jellinghaus war zunächst Missionar der Goßner-Mission in Indien. Nach seiner Rückkehr 1870 arbeitete er mit seinem Schwiegervater J. D. Prochnow in Berlin zusammen, ab 1873 übernahm er verschiedene Pfarrämter, später leitete er eine Bibelschule. Er war der bekannteste Theologe der Heiligungsbewegung.
- 12 Eine der ergiebigsten Darstellungen seines Lebens ist die Kurzbiographie von Stephanie Clair von Gemmingen [Tochter des Julius von Gemmingen], „Freiherr Julius von Gemmingen: Ein Gedenkblatt zu seinem hundertsten Geburtstage,“ in: *Nach dem Gesetz und Zeugnis* 38 (April–Mai, 1938): S. 45–48; vgl. auch *Genealogisches Handbuch der Freiherrlichen Häuser*, Hg. v. Walter von Hueck, *Genealogisches Handbuch des Adels*, Bd. 59, *Freiherrliche Häuser A 9*, Limburg: Starke, 1975, S. 140f.; *Steinegg: ein Familienbuch*, Hg. v. Hermann Roemer, Markgröningen: Reuces, 1934, S. 147.
- 13 Zur Gabe der Krankenheilung vgl. Heinz Doebert, *Das Charisma der Krankenheilung: Eine biblisch-theologische Untersuchung über eine vergessene Grundfunktion der Kirche*, Hamburg: Furche, 1960.

Körper und Seele durch das direkte Eingreifen Gottes erwartet wurde.<sup>14</sup> Grundlage dieser „Heilungsbewegung“ innerhalb der „Heiligungsbewegung“ war die Überzeugung, dass als Folge der vollkommenen Heiligung auch Krankheiten zum Stillstand kommen könnten, denn Krankheit sei eine Folge des sündhaften Lebens. Durch die Erfahrung eines höheren christlichen Lebens und der Geistes- taufe sei jede Krankheit zu besiegen. Da die apostolischen Gaben auch heute noch zur Verfügung ständen, seien Christen aufgefordert, mit Gebet und unter Handauflegung Kranke zu heilen.

## 1. Die Vorläufer und Wegbereiter: Blumhardt d. Ä. und Dorothea Trudel

Die wichtigsten Impulsgeber für diese internationale Heilungsbewegung waren Johann Christoph Blumhardt und Dorothea Trudel von Männedorf. Praktisch alle späteren Heilungsprediger haben sich auf diese beiden Persönlichkeiten berufen.

### 1.1 Johann Christoph Blumhardt

Blumhardt (1805–1880) praktizierte bekanntlich in Möttlingen und ab 1852 in Bad Boll die Gabe der Krankenheilung.<sup>15</sup> Durch den zweijährigen seelsorgerlichen „Kampf“ um Gottlieb Dittus wurde er weit über die Grenzen Möttlingens hinaus bekannt und erhielt dadurch immer mehr Besuche von Kranken, die von ihm und durch ihn Heilung ihrer Leiden erwarteten. So wurden Möttlingen und später Bad Boll zum Anziehungspunkt für Tausende von Leidenden.

Blumhardt sah in jeder Krankheit den Kampf der „Macht der Finsternis“ gegen die „Macht des Lichts“. In der Frühzeit in Möttlingen ging er noch davon aus, dass alle Krankheiten im Glauben geheilt werden könnten, später revidierte er diese Meinung.<sup>16</sup> Voraussetzung für Heilung war bei Blumhardt allerdings

14 Zur Heilungsbewegung vgl. Jörg Ohlemacher, „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“, S. 379–380. Leider erwähnt Ohlemacher fast ausschließlich die Heilungsbewegung in den USA (aus Deutschland erwähnt er nur Stockmayer und Seitz). Ebenfalls grundlegend ist Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen: Scarecrow, 1987, S. 115–141, der aber ebenfalls nicht auf die Situation im deutschsprachigen Raum eingeht. Sehr kenntnisreich ist Raymond J. Cunningham, „From Holiness to Healing: The Faith Cure in America 1872–1892“, in: *Church History* 43 (1974): S. 499–513; für die amerikanische Szene auch wichtig: Arthur T. Pierson, *Forward Movements of the Last Half Century*, New York: Funk & Wagnalls, 1905 (ND New York: Garland, 1984), S. 389–408.

15 Zu Blumhardt vgl. den Übersichtsartikel von Joachim Scharfenberg, „Blumhardt, Johann Christoph“, *TRE*, Bd. 6, S. 721–727. Aus den nachfolgend skizzierten Unterschieden zur Heilungsbewegung wird hier nicht näher auf Blumhardts Wirken eingegangen.

16 Vgl. die Hinweise in seinen Briefen, z. B. Johann Christoph Blumhardt, *Briefe*, Bd. 3: *Möttlinger Briefe 1838–1852. Texte*, Hg. v. Dieter Ising, *Gesammelte Werke*, Bd. III/3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 322.

nicht das Heiligungsleben oder die vollkommene Hingabe an Gott, sondern die Vergebung der Sünden durch Buße und Umkehr. Im Hintergrund seiner Krankenheilungen stand Blumhardts Hoffnung auf eine Neubelebung der Christenheit und eine neue Ausgießung des Heiligen Geistes.

Mit seinem Dienst wollte Blumhardt auch keineswegs in Konkurrenz zu Ärzten stehen, sondern sah seine Aufgabe ausschließlich in der geistlichen Betreuung der Leidenden. An diesem Punkt unterschied er sich diametral von den meisten Anhängern der späteren Heilungsbewegung. Eine Trennung von Rechtfertigung und Heiligung lehnte er kategorisch ab und kritisierte an diesem Punkt auch die Heiligungsbewegung.<sup>17</sup> Grundlegend für seine Heilungstätigkeit war vielmehr der Reich-Gottes-Gedanke, der den Sieg Jesu über die gefallene Welt betont. Sein theologischer Ansatz war daher stärker eschatologisch und christologisch motiviert und legte weniger Gewicht auf den heiligen Wandel des Menschen. Blumhardt ist deshalb nur bedingt als theologischer Vorläufer der späteren Heilungsbewegung zu bezeichnen. Seine Praxis der Krankenheilung war jedoch wegweisend für die spätere Heilungsbewegung.

### 1.2 Dorothea Trudel von Männedorf und Samuel Zeller

Wichtiger wurden die Impulse von Dorothea Trudel von Männedorf<sup>18</sup> (1813–1862) und Samuel Zeller (1834–1912). Ihr „Glaubensheim“ am Zürichsee wurde zum klassischen Vorbild der Heilungsheime der späteren Heilungsbewegung.

Dorothea Trudel von Männedorf hatte als elftes und jüngstes Kind schon in jungen Jahren viel Leid erlebt. Zehn Jahre lebte sie unter der Obhut ihres Onkels, des Arztes Dr. Heinrich Trudel, der der Familie 1850 ein erhebliches Vermögen vermacht hatte. 1844 zog sie mit ihren Schwestern Elisabeth und Katharina nach Männedorf am Zürichsee. Trudel soll früh dafür bekannt gewesen sein, dass sie kranken Menschen die Hände auflegte, sie mit Öl salbte und um Gesundung betete. Dabei verband sie die vollkommene Heiligung und das höhere Christenleben mit dem Glauben an Gottes Heiligung des Leibes.<sup>19</sup> Krankenheilung ging

17 Vgl. seine Kritik an einer extremen Heiligungsbewegung in „Vollkommen und heilig“, *Blätter aus Bad Boll* 3 (1875): S. 216. Er wandte sich gegen jeden Form von „Methodismus“ in der Bewegung, vgl. Anon., „Über die französische Erweckung“, *Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirchen* (1875): S. 84.

18 *Aus dem Leben und Heimgang der Jungfrau Dorothea Trudel von Männedorf*, Hg. v. Samuel Zeller, Stuttgart: Marriott, 1862 (3. Aufl. Basel: Spittler, 1866; 5. Aufl. 1881; 11. Aufl. 1899; 16. Aufl. Basel: Majer, 1928).

19 Zeller, *Aus dem Leben*, S. 9. Zum Heiligungserlebnis von Trudel vgl. *Dorothea Trudel von Männedorf: Ihr Leben und Wirken*, Hg. v. Konrad Zeller, 4. Aufl. Lahr: Johannis, 1991, S. 32–34; vgl. auch Thomas Schirmacher, „Dorothea Trudel von Männedorf: Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinschaftsbewegung und der Krankenheilung“, in: *Bibel und Gemeinde* 88 (Nr. 2, 1988): S. 145–168.

daher in Männedorf einher mit persönlicher Buße und intensiver Seelendiagnostik.

Ab 1852 nahm Dorothea Trudel Kranke in ihr Haus „Bethesda“ auf. 1855 kam ein zweites Haus dazu. In dieser Expansionsphase wurde die Arbeit 1856 durch die Regierung verboten. Trudel kam zwar der Aufforderung nach, die Kranken zu entlassen, kurze Zeit später waren die Häuser aber wieder komplett belegt und die Arbeit wurde unverändert fortgeführt.<sup>20</sup> 1860 wurde ein drittes Haus „Hebron“ eröffnet. Den Kranken wurde täglich mehrmals das Wort Gottes gepredigt und über ihnen gebetet. Zusätzlich wurden auch krankenpflegerische Dienste angewandt, um Linderung der Not zu erreichen. Im Mittelpunkt aller Arbeit stand jedoch das Hören auf Gottes Wort, das Gebet, die Handauflegung und Salbung der Kranken.

Dorothea Trudels Drängen auf vollkommene Heiligung war dabei die Grundlage ihrer Dienste an Kranken. Die völlige Hingabe an Gott eröffne den Gläubigen ungeahnte Möglichkeiten: „Völlige Erlösung, völlige Reinschaffung, dies soll unser heißestes Gebet sein ... Es ist mir viel wichtiger zu beten, daß wir nicht nur die Gerechtmachung, sondern auch die Herrlichschaffung erfahren, und daß alles Eigene gänzlich verschwinde und wir Alle hinieden ein reines Zion werden.“<sup>21</sup> Wahre Christen waren für Trudel „Überwinder“, Menschen, die eine „Feuertaufe des Geistes“ erfahren haben.<sup>22</sup>

1862 erschien im Verlag von William Marriott in Stuttgart erstmals das Standardwerk der späteren Heilungsbewegung, das Buch „Aus dem Leben und Heimgang der Jungfrau Dorothea Trudel von Männedorf“, herausgegeben von Trudels Nachfolger Samuel Zeller.<sup>23</sup> Dieses Werk, das allein im deutschsprachigen Raum bis 1899 elf Auflagen erlebte und international weite Verbreitung fand, hat viele Heilungsevangelisten und -prediger beeinflusst.

Der Einfluss Dorothea Trudels auf die späten Ausläufer der Erweckungsbewegung kann kaum überschätzt werden. Hunderte von Christen haben in Männedorf offensichtlich Heilung von Krankheiten erfahren. Die bekanntesten waren Otto Stockmayer, Elias Schrenk<sup>24</sup> und Arnold Bovet<sup>25</sup>, der Vater des Blauen

20 Die ausführliche Verteidigungsrede des Rechtsbeistandes findet sich bei Alfred Zeller, *Samuel Zeller: ein Knecht Jesu Christi. Züge aus seinem Leben*, 4. Aufl. Männedorf, Selbstverlag, o. J., S. 214–228. Auch 1861 kam es noch einmal zu einem Prozess, der bis zum „hohen Obergericht“ in Zürich geführt wurde und in dem Dorothea Trudel freigesprochen wurde. Das Urteil bestätigte, dass in Männedorf von Dorothea Trudel keine Arzneimittel verabreicht, aber Ärzte zugelassen wurden.

21 Zeller, *Aus dem Leben*, S. 62–63.

22 Zeller, *Aus dem Leben*, S. 87 und 92.

23 Angaben s. o. Dorothea Trudel pflegte die kranke Frau des Basler Verlegers Marriott (ab 1860 in Stuttgart) und betete um deren Heilung.

24 Schrenk erfuhr 1858 zweimal Heilung in Männedorf, vgl. Hermann Klemm, *Elias Schrenk: Der Weg eines Evangelisten*, 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus, 1986, S. 47–48. Auch die Frau von Elias Schrenk war seit 1848 eng mit dem Werk in Männedorf verbunden.

Kreuzes in der Schweiz. Schrenk sprach von einer „herrlichen Gnadenheimsuchung“<sup>26</sup>, die er 1858 in Männedorf erlebte. Auch Robert Pearsall Smith besuchte Männedorf, wartete aber vergeblich auf die Heilung seines Nervenleidens.<sup>27</sup> Tausende haben die Häuser am Zürichsee besucht und davon begeistert berichtet. Trudel wurde von vielen verehrt, ihr Leben nachträglich mystifiziert, man sprach später nur noch von der „seligen Jungfrau Trudel“<sup>28</sup>, eine für Erweckungskreise ungewöhnliche Titulierung.

Trotz aller Erfahrungen der göttlichen Krankenheilung gab es aber auch Rückschläge und Diskrepanzen: Dorothea Trudel litt selber an einer Rückenkrankheit, die sie auf die Versuchungen des Teufels zurückführte.<sup>29</sup> Sie starb an den Folgen einer Typhuserkrankung, nachdem vergeblich für sie gebetet worden war. Auch wurden längst nicht alle Kranken, die nach Männedorf kamen, geheilt. Viele verließen Männedorf enttäuscht und entmutigt.

Vor ihrem Tod vermachte Dorothea Trudel ihren Besitz ihrem Mitarbeiter Samuel Zeller<sup>30</sup> (1834–1912), der seit 1860 im Werk mitarbeitete und selber 1857 in Männedorf Heilung erfahren hatte.<sup>31</sup> Er war der jüngste Sohn von Christian Heinrich Zeller, dem bekannten Pädagogen aus Beuggen.<sup>32</sup> Zum weiteren Ausbau des Werkes trug er maßgeblich bei. 1863 konnte ein neues Haus, „Elim“, eingeweiht werden. Über viele Jahre durfte man ein großes Anwesen, den „Fel-

25 Konrad Zeller, S. 40. Arnold Bovet kam 1860 zum ersten Mal nach Männedorf und wurde von einer Knieerkrankung geheilt, nachdem er vorher bei Blumhardt keine Besserung erfahren hatte. Vgl. die ausführliche Darstellung bei Pierre Dieterlen, *Arnold Bovet*, Neuchâtel: Attinger Frères, 1904, S. 47–70. Weitere enge Freunde Männedorfs waren J.P. Thum aus Saarbrücken, Pfarrer Hoffmann und Mathilde Tholuck aus Halle.

26 Elias Schrenk, *Ein Leben im Kampf um Gott*, Hg. v. S. Schenk, Stuttgart: Ev. Missionsverlag, 1936, S. 56.

27 Vgl. Alfred Zeller, *Was Er dir Gutes getan: 28. November 1860 – 28. November 1910: Rückblicke beim 50jährigen Arbeitsjubiläum unseres lieben Hausvaters Samuel Zeller in Männedorf*, Männedorf: Selbstverlag, 1910, S. 246. Alfred Zeller distanzierte sich jedoch von den Einseitigkeiten in der Botschaft Smiths. Smith wurde auch offensichtlich in Männedorf nicht von seiner Krankheit geheilt, die nach der Konferenz in Oxford wieder ausbrach. Auch der Leiter der Düsseldorfer Freien ev. Gemeinde, Theophil Wilms, war regelmäßig in Männedorf: Johannes Theophil Giffey, *Aus fünfzigjähriger Geschichte der Freien evangelischen Gemeinde zu Düsseldorf*, Witten: Bundes-Verlag, 1930, S. 30. Über die Heilung von Graf Heinz von Hellershöf berichtet Alfred Roth, *Die mit Tränen säen ...: Erzählung*, Barmen: Müller, 1917, S. 48–53.

28 So schon in den Schriften Samuel Zellers, der die Hausandachten mit dem Zusatz „Jungfrau Dorothea Trudel selig“ herausgab und durch seine Schriften das Bild einer „Heiligen“ vermittelte.

29 Zeller, *Aus dem Leben*, S. 31.

30 Zu seiner Biographie vgl. Alfred Zeller, *Samuel Zeller*.

31 Vgl. *125 Jahre Bibel- und Erholungsheim Männedorf 1854–1979*, Männedorf: Bibel- und Erholungsheim, o. J., S. 10–17; Alfred Zeller, *Samuel Zeller*, S. 57–62. Zusammen mit der Heilungserfahrung erlebt er auch ein Heiligungserlebnis in Männedorf.

32 Dadurch war er auch mit Carl Heinrich Rappard verwandt, dessen Mutter Maria die Schwester von Samuel Zeller war.

senhof“, unentgeltlich nutzen. 1895 erwarb man ein größeres Areal in Männedorf. 1901 verbot der Kanton erneut die Pflege von Kranken, aber auch hier musste der Betrieb nur kurze Zeit eingestellt werden. Im April 1912 starb Zeller nach über fünfzigjährigem Dienst in Männedorf. Auch er stand wie Trudel dem Einsatz von Medikamenten kritisch gegenüber, lehnte aber übertriebene Heilungs- und Heilungslehren ab.<sup>33</sup> Das Werk wurde von seinem Neffen Alfred Zeller fortgeführt.

An Männedorf haben sich die meisten „Glaubenshäuser“ der Heilungsbewegung orientiert. Wie kein anderer Ort wurde das dortige Heilungsheim zur Pilgerstätte vieler und galt für alle weiteren Heimgründungen als Vorbild, an dem man sich orientierte.

## 2. Die Hauptvertreter der deutschsprachigen Heilungsbewegung

### 2.1 Otto Stockmayer und sein Heilungsheim in Hauptwil

Der bedeutendste Vertreter der deutschsprachigen Heilungsbewegung war ohne Zweifel der Prediger und Schriftsteller Otto Stockmayer<sup>34</sup> (1838–1917). Sein kleines Büchlein „Krankheit und Evangelium“ wurde zum Manifest der internationalen Heilungsbewegung. Das Buch erschien zunächst 1878 unter dem Titel „La maladie et l'Évangile“ in der französischen Schweiz.<sup>35</sup> Ein Jahr später erschien eine englischsprachige Version in London im Verlagshaus Partridge.<sup>36</sup> Stockmayer gab das Büchlein in umgearbeiteter Form 1880 auch in deutscher

33 So sein Neffe Alfred Zeller, *Was Er dir Gutes getan*, S. 208. Die wichtigste Quelle zur Frage der Konsultation von Ärzten ist Samuel Zeller, *Etwas zum Nachdenken für unsre Kranken*, 4. Aufl. Männedorf: Selbstverlag, o. J. Die Hilfe von Ärzten wird hier abgelehnt, die Lehre von der vollkommenen Gesundheit der Gläubigen jedoch ebenfalls zurückgewiesen.

34 Zu seiner Biographie vgl. Elisabeth Oehler-Heimerding, *Otto Stockmayer: Ein Gott geproftertes Leben*, Basel: Majer, 1952 (ND Lüdenscheid: Exodus, 2002); Alfred Roth, *Otto Stockmayer: Ein Zeuge und Nachfolger Jesu Christi; Sein Leben und seine Lehre dargestellt*, Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1925 (2. Aufl. Marburg: Spener, 1938; 3. Aufl. Gießen: Brunnen, 1962); Richard Schmitz, *Otto Stockmayer: Wahrheit und Irrtum in seinem Leben und Wirken; Ein Beitrag zur Geschichte der Heilungsbewegung*, Kelle und Schwert, H. 20, Witten: Bundes-Verlag, 1923; Jakob Vetter, *Otto Stockmayer: Lebenserinnerungen*, Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1917; L. Wittekindt; Alfred Roth, *Dienen und warten: Zum Gedächtnis Otto Stockmayers*, 3. Aufl. Gotha: Ott, 1920; Besson, S. 169–188. Leider liegt über ihn bisher keine wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht werdende Biographie vor.

35 Otto Stockmayer, *La maladie et l'Évangile*, Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1878.

36 Otto Stockmayer, *Sickness and the Gospel*, London: Partridge, 1879. Eine zweite, umgearbeitete Auflage erschien 1887 in London bei Bemrose & Sons.

Sprache heraus.<sup>37</sup> In den drei Auflagen, die zu seinen Lebzeiten erschienen, gab es Abweichungen, die mit den Ausprägungen bestimmter Sonderlehren Stockmayers zu tun hatten. Am allgemeinen Duktus seiner Überzeugungen über Krankenheilungen änderte sich allerdings nichts.<sup>38</sup>

Stockmayer verband die Heilungslehre konsequent mit der Heiligungslehre. Heilung und Heiligung seien beide Frucht der Erlösung. Krankheit sei nicht der Wille Gottes für den Gläubigen, vielmehr habe Gott den Erlösten Gesundheit verheißen. Jesus selber habe alle Kranken geheilt und durch seinen Kreuzestod die Christen „von Krankheit sowohl als von Sünde“ erlöst.<sup>39</sup> Den Gläubigen sei zwar Leiden vorhergesagt, nicht aber Krankheit. So habe auch Jesus gelitten, er sei aber niemals krank gewesen. Die Voraussetzung für das Freiwerden von Krankheit war bei Stockmayer die Heiligung, das Leben unter der „Salbung“. Dies schließe insbesondere die Erlösung „von eigenem Willen und eigenen Wegen“ ein. Nur wenn der ganze Mensch Gott gehöre und sich ihm unterstelle, könne man Krankenheilung erwarten.<sup>40</sup> Krankheit im Leben des Gläubigen sei daher ein Zeichen der Züchtigung Gottes am Noch-Nicht-Hingegebenen, oder ein Gerichtszeichen für Sünde in der Ortsgemeinde. Durch Krankheit rufe Gott die Gläubigen zur Umkehr. Andauernde Krankheit habe ihren Grund im Unglauben, Loslösung von Krankheit bedinge ein aktives „Ja“ des Gläubigen zur Heilung.<sup>41</sup> Dabei sah sich Stockmayer mit diesen Überzeugungen in endgeschichtlicher Perspektive: In dieser Zeit kurz vor der Wiederkunft Christi und der Entrückung der Brautgemeinde rüste sich Gott seine Gemeinde zu, indem die Botschaft von der Krankenheilung neu entdeckt würde.

Stockmayer berief sich in seinem Buch ausdrücklich auf das Erbe Dorothea Trudels in Männedorf.<sup>42</sup> Schon auf der Hinreise zu seiner ersten Anstellung als Hauslehrer in der Schweiz war er 1860 noch als „Unbekehrter“ nach Männedorf gekommen, um die bekannte Heilerin zu besuchen. Ihre Bekehrungsversuche scheiterten zwar, doch die Einsegnung in den Dienst unter Handauflegung soll „einen großen Eindruck“ auf den jungen Stockmayer gemacht haben.<sup>43</sup> „Es war wohl der erste Lichtstrahl, der in mein Herz fiel“, so urteilte er in der Retrospek-

37 Otto Stockmayer, *Krankheit und Evangelium*, 2. Aufl. Basel: Spittler, 1880. Das Jahr der deutschen Erstauflage ist unklar. Das Buch wurde bis in die Gegenwart von verschiedenen Verlagen vertrieben und erlebte viele Auflagen. Ich zitiere aus der Ausgabe Marburg: Oekumenischer Verlag Edel, 1975.

38 Die erste deutsche Auflage ist recht extrem gehalten, die zweite gemäßiger. Die dritte Auflage ist von seiner „Auswahlentrückungslehre“ geprägt und enthält wieder mehr „Spitzen“ als die zweite Auflage. Vgl. die Hinweise bei Alfred Roth, Otto Stockmayer, S. 123f.

39 Ebd., S. 13.

40 Stockmayer, *Krankheit*, S. 17.

41 Stockmayer, *Krankheit*, S. 29.

42 Stockmayer, *Krankheit*, S. 53. Er sieht Trudel als Vorkämpferin für die vollkommene Befreiung von der Krankheit. Heute (zu Stockmayers Zeiten) gäbe es dagegen eine breite Strömung von Geheiligten, die diese Lehre vertreten würde.

43 Roth, S. 19.

tive.<sup>44</sup> Stockmayer litt jahrelang unter einem schmerzhaften Kopfleiden. Er sah darin die mahnende Hand des Herrn, der ihn durch tiefes Zerbrechen in neue Weiten seines Reiches hineinführen wolle. 1867 erlebte er bei seinem zweiten Besuch in Männedorf völlige Genesung, damals unter dem Gebet von Samuel Zeller. Stockmayer berichtete darüber: „Ich wurde 1867 in Männedorf geheilt, nachdem ich das ganze vorhergehende Jahr hindurch eine Taufe des Heiligen Geistes und Befreiung von der Macht der Sünde gesucht hatte.“<sup>45</sup> Kurze Zeit später erkrankte er wieder, konnte diesmal allerdings weder in Männedorf noch in Canstatt bei Henriette von Seckendorff Heilung erfahren. Dafür erfuhr er Heilung durch „einen Mann Gottes, der Prophetendienste an mir tat“<sup>46</sup>. Später sollen die Beschwerden nicht mehr aufgetreten sein.<sup>47</sup>

Durch die Veröffentlichung von „Krankheit und Evangelium“ kam es zu Spannungen mit dem Komitee des Evangelisationsvereins, bei dem Stockmayer angestellt war.<sup>48</sup> Er übernahm deshalb 1878 gerne die Leitung von Schloss Hauptwil im Kanton Thurgau und baute dieses Haus zu einem der größten Heilungszentren im deutschsprachigen Raum aus. Wie schon bei Trudel stand die Verkündigung des Wortes Gottes in Hausandachten, das Gebet für und die Handauflegung über den Kranken im Mittelpunkt der Behandlung. Das Besondere an Hauptwil war jedoch die Stille: Lautes Reden war untersagt, ebenfalls Unterhaltungen bei den Mahlzeiten. Kontakte der Gäste untereinander waren nur nachmittags gestattet und nur unter Auflagen. Selbst Ehepaare wurden während der Zeit im Schloss getrennt untergebracht. Jeder Gast sollte in der Ruhe vor Gott sein Leben wieder neu ordnen und Gnade und Vergebung empfangen. Auf die Einhaltung der Hausordnung wurde großer Wert gelegt. Stockmayer kümmerte sich in Einzelgesprächen um die Nöte der Ankömmlinge und hielt täglich zwei Andachten.<sup>49</sup> Menschen aller sozialen Stände wurden unterschiedslos aufgenommen und behandelt. Am Eingang des Schlosses begrüßte die Gäste ein Schild mit der Aufschrift: „Schicke dich an, deinem Gott zu begegnen.“<sup>50</sup>

Auch in Hauptwil wurden nicht alle Kranken geheilt.<sup>51</sup> Es gab aber eine ganze Reihe von Menschen, die ihre Heilung bezeugen konnten, darunter der spätere

44 Ebd.

45 Ebd., S. 113.

46 Ebd., S. 114. Der Name des Mannes wird nicht genannt.

47 Andererseits heißt es bei Roth, S. 134f., dass er sein Leben lang unter schweren Krankheiten litt!

48 Ebd., S. 118.

49 Während seiner Abwesenheit hielt seine engste Mitarbeiterin, Emilie Schläpfer, die Andachten! Ein Teil ihrer Hausandachten erschien unter dem Titel *Aus Haus-Andachten gehalten von Schwester Emilie im Schloss Hauptwil* beim Verlag Ott in Gotha 1902. Vorher erschienen von ihr schon andere Andachten unter dem Titel *Durch Sterben los, vom eignen Wesen los*. Diesen Titel konnte ich leider nicht nachweisen.

50 Oehler-Heimerdinger, S. 61.

51 Oehler-Heimerdinger, S. 86–89.

Genfer Professor Gaston Frommel<sup>52</sup> (1862–1906) und Institutslehrer Wilhelm Friedrich Thumm<sup>53</sup> (1818–1889) aus Wilhelmsdorf. Auch Dora Rappard<sup>54</sup> (1842–1923) von St. Chrischona hielt sich 1895 in Hauptwil auf.<sup>55</sup>

Andererseits muss es auch zu überspannten Ausartungen gekommen sein. Pfarrer David Zündel, von 1861–1892 Pastor in Bischofszell und Hauptwil, berichtete darüber: „1882–83: Stockmayers Frau ist schwermütig und nicht geheilt, sein Töchterlein brach den Arm und durfte ihn nicht einrichten lassen; bei einer Scharlach- und Diphtherieepidemie liessen die Baptisten ihre Kinder nicht ärztlich behandeln: manche starben ohne Pflege und in Fäulnis übergehend bei lebendigem Leibe. Ich musste den Bezirksarzt zum Aufsehen rufen; Kranke mit äusseren Leiden an Tuberkulose starben dahin trotz Handauflegung und Gebet; am auffallendsten war der Tod der Bertha Züst geb. Brunnschweiler; Hofer<sup>56</sup>, Stockmayer, Malherbes, die ganze Familie kniete am Bett, erklärten sie müsse gesund werden, liessen keinen Arzt zu; unter schrecklichen Schmerzen ist sie gestorben. Ähnlich vor einigen Monaten eine Gräfin van der Gröben<sup>57</sup>. Sie liess keinen Arzt nur nahe treten: an heilbarer, aber verwahter Unterleibsentzündung ist sie unter schrecklichen Schmerzen gestorben. Anfangs meinte man, im Schloss könne niemand sterben: in zwei Hüllen wurden die Leichen nachts in ihre Heimat spedit. Natürlich kamen die wenigsten Fälle an den Tag.“<sup>58</sup>

Roth resümiert über Stockmayer: „Für sich persönlich verzichtete er bis an sein Lebensende auf jeden ärztlichen Beistand.“<sup>59</sup> So war er nicht nur der eigentliche Patriarch der Heiligungsbewegung, sondern auch Sprachrohr und Vorbild der Heilungsbewegung. Bis zu seinem Ausscheiden 1895 leitete er streng und

- 
- 52 Gaston Frommel wurde einer der meistgelesenen Theologen der freien Kirche in der Schweiz. Vgl. seine *Lettres intimes*, 2 Bde. Neuchatel: Attinger Freres, 1921. Auf Deutsch erschien: *Bedingungen des christlichen Glaubens in der Gegenwart*, Leipzig: Grunow, 1895.
- 53 Vgl. Erhard Kiefner, *Wilhelm Friedrich Thumm*, Stuttgart: Evangelische Gesellschaft, 1904, S. 107f. Er besuchte die Konferenz mit Pearsall Smith in Karlsruhe und war später häufiger Redner auf den Heiligungsversammlungen in der Schweiz (vgl. Klemm, S. 231).
- 54 Vgl. zu ihrer Biographie: Dora Rappard, *Lichte Spuren: Erinnerungen aus meinem Leben*, 6. Aufl. Gießen: Brunnen, 1927 (1914); Emmy Veiel-Rappard, *Mutter: Bilder aus dem Leben von Dora Rappard-Gobat*, 9. Aufl. Gießen: Brunnen, 1950 (1925); Friedhelm Rudersdorf, *Dora Rappard: Die Mutter von St. Chrischona*, Gießen: Brunnen, 1956; Peter Zimmerling, *Starke fromme Frauen*, Gießen: Brunnen, 1996, S. 90–100.
- 55 Veiel-Rappard, S. 130. Veiel-Rappard deutet an, dass Dora Rappard der Krankenheilung durch Gebet wohl weniger Bedeutung beimaß als Carl Heinrich Rappard, S. 141f. Mit der Zeit scheint sie aber auch ärztliche Hilfe abgelehnt zu haben.
- 56 Louis Hofer war der Prediger der örtlichen freien Gemeinde.
- 57 Es könnte sich um Anna von der Groeben gehandelt haben, eine langjährige Mitarbeiterin des Julius von Gemmingen.
- 58 David Zündel, *Kirchliche Verhältnisse im 19. Jahrhundert*, unveröffentlichtes Manuskript, 1885; im Besitz von Frau Elfi Speissegger, Hauptwil, mit freundlicher Genehmigung.
- 59 Roth, S. 136.

patriarchalisch das Erholungsheim in Hauptwil und verbreitete in vielen Predigten und Vorträgen die Erkenntnis von der Heilung aller Krankheiten.<sup>60</sup>

## 2.2 Henriette von Seckendorff-Gutend und die „Villa Seckendorff“ in Cannstatt

Eine weitere wichtige Persönlichkeit der Heilungsbewegung im deutschsprachigen Raum, die schon vor Stockmayer ein Erholungsheim leitete, war Henriette Freiin von Seckendorff<sup>61</sup> (1819–1878). Sie hatte 1868 nach dem Vorbild Möttlingens und Männedorfs auf dem Seelberg in Cannstatt ein Heilungsheim errichtet. Während eines Besuches in Möttlingen hatte sie die Heilung eines Schweden erlebt, der unter dem Gebet Blumhardts Genesung erfahren haben soll.<sup>62</sup> Wichtiger wurden jedoch die Prägungen Dorothea Trudels in Männedorf, von der sie sich während eines einjährigen Aufenthalts in die Arbeit einführen ließ.<sup>63</sup> Die „Villa Seckendorff“ in Cannstatt wurde ab 1868 zum Anziehungspunkt für viele Kranke. Auf die Hilfe von Ärzten verzichtete man vollständig. Unter Gebet und Handauflegung erwartete man glaubend die Heilung durch Jesus Christus. Die täglichen Andachten waren immer verbunden mit dem Gebet für die Kranken mit Handauflegung.

Henriette von Seckendorff, die selber von einer gefährlichen Krankheit geheilt worden war<sup>64</sup>, wurde dabei von mehreren Freunden unterstützt, so von Anna Schlichter<sup>65</sup>, ihrer Nachfolgerin ab 1878, Luise Pfisterer<sup>66</sup>, Wilhelm Kiedaisch<sup>67</sup> und Hedwig Z. von Manteuffel<sup>68</sup>. Auch Carl Heinrich und Dora Rappard waren eng mit dem Haus verbunden und kamen häufiger nach Cannstatt, um dort Andachten zu halten.<sup>69</sup> Seckendorffs „Nachgeschriebene Haus-Andachten“ wurden in über 30 Auflagen gedruckt und wirkten in große Teile der entstehenden Ge-

60 Stockmayer sprach z. B. bei der großen Basler Evangelisation im September 1882 zum Thema, vgl. Klemm, S. 225.

61 Zu ihrer Biographie vgl. Heinrich Petri, *Henriette von Seckendorff: Eine Mutter der Kranken und Schwermütigen*, Zeugen des gegenwärtigen Gottes 21, 5. Aufl. Gießen: Brunnen, 1963. Das Haus wurde im 2. Weltkrieg vollständig zerstört. Nach dem Krieg wurde in der Nähe ein Neubau errichtet, der heute zum Chrischona-Gemeinschaftsverband gehört.

62 Henriette von Seckendorff-Gutend, *Nachgeschriebene Haus-Andachten gehalten in der Villa Seckendorff zu Cannstatt*, 15. Aufl. Cannstatt: Selbstverlag, 1897, S. 8.

63 Petri, S. 26f. Aber auch Otto Stockmayer besuchte später häufig die „Villa Seckendorff“ und prägte die Arbeit von Henriette von Seckendorff, vgl. Oehler-Heimerdinger, S. 93.

64 Seckendorff, S. 148. Sie spricht dort von einem unheilbaren Rückenmarksleiden.

65 Anna Schlichter war selber durch den Dienst Henriette von Seckendorffs geheilt worden.

66 Sie gehörte der Baptistengemeinde an.

67 Die Familie Kiedaisch war durch die Vorträge Pearsall Smiths in der Liederhalle in Stuttgart 1875 erweckt worden. Im Herbst 1876 wurde Herr Kiedaisch von einem Fußleiden in der Villa Seckendorff geheilt.

68 Hedwig von Manteuffel stammte aus dem Baltikum. Sie war in der Villa Seckendorff von einer gefährlichen Krankheit geheilt worden, starb jedoch schon im Januar 1874 an einem Magenleiden.

69 Veiel-Rappard, S. 210.

meinschaftskreise hinein.<sup>70</sup> Körperliches Wohlbefinden ging auch bei ihr Hand in Hand mit dem Wohlbefinden der Seele. Die Kraft zur Krankenheilung sah sie nicht in ihren Gebeten, sondern im Blut Jesu. Voraussetzung sei ein Leben in der Heiligung, verbunden mit der Vernichtung des eigenen Willens und der Innewohnung des Geistes.<sup>71</sup> Nur wer seinen Willen an Gott abgäbe und den ganzen Tag „beim Herrn“ bleibe, könne die heilende Kraft Gottes spüren.<sup>72</sup> Dazu gehörten die Stille vor Gott und die Abweisung aller unnötiger Gedanken und Gespräche.<sup>73</sup> „Wollen wir in Wahrheit durchdringen und einst zum völligen Siege gelangen, so ist ein heiliger Ernst, großer Eifer, felsenfester Wille und eine völlige Entschiedenheit notwendig.“<sup>74</sup>

An einem Beispiel wird die Einstellung Henriette von Seckendorffs zur Krankenheilung exemplarisch deutlich. Es handelt sich dabei um ein Bittgesuch der Eltern Eduard Riggerbachs, des späteren bekannten Theologen aus Basel.<sup>75</sup> Das erblindete fünfzehnjährige Kind kam 1876 für sieben Monate nach Cannstatt. Als trotz allseitigem Glauben an Heilung die Genesung ausblieb, machte Frau von Seckendorff Riggerbach Vorwürfe und meinte, er habe eine verborgene Sünde, die er noch nicht bekannt habe.<sup>76</sup> Sie verband also körperliches und geistliches Heil miteinander und sah beides in einem untrennbaren Zusammenhang miteinander. Bei fehlendem Erfolg wurden die Patienten aus dem Haus gewiesen und ihrem weiteren Schicksal überlassen – eine Haltung, die typisch für die Heiligungsbewegung war.

Auch in Cannstatt wurden viele Hunderte aufgenommen und gepflegt.<sup>77</sup> Die „Villa Seckendorff“ war das deutsche Gegenstück zum Glaubensheim in Männedorf. Nach dem Tode Seckendorffs im Jahre 1878 führte ihre engste Mitarbeiterin Anna Schlichter aus Stammheim bei Calw bis 1904 das Haus weiter. Später wurde es dem Chrischona-Werk angegliedert.

70 Das Buch erschien in erster Auflage 1875.

71 Seckendorff, S. 8–9, S. 127. Zur Brechung des Willens vgl. auch S. 171.

72 Seckendorff, S. 57.

73 Seckendorff, S. 173f.

74 Seckendorff, S. 176. Tanzbälle und Theaterbesuche sind damit für Geheiligte tabu, ebd., S. 176.

75 Adolf Schlitter, *Eduard Riggerbach: Das Lebensbild eines blinden Gelehrten*, Stuttgart: Steinkopf, 1932, S. 26.

76 Zum Ganzen vgl. Schlitter, S. 31. Trotz dieser Vorwürfe und der fehlenden Heilung blieb Riggerbach sein Leben lang den Mitarbeitern in Cannstatt dankbar.

77 Seckendorff, S. 80. Sie spricht dort von 2500 Kranken. So auch im Vorwort des Buches *Frohe Botschaft an die lieben Kranken: Zeugnisse von dem, was der Herr an den Kranken auf das Gebet des Glaubens thut*, 2. Aufl., Rheydt: Langewiesche, 1884 (1883), S. 7.

### 2.3 Georg Steinberger und das Heilungsheim „Rämismühle“

1885 war wiederum in der Schweiz, in Rämismühle, ein weiteres „Erholungsheim“ im Sinne der Heilungsbewegung entstanden.<sup>78</sup> Ausgangspunkt dieser Gründung war eine Evangelisation Rappards im Jahre 1882, bei der am Ort Menschen zum Glauben gefunden hatten. Drei Jahre später gründete Babette Isler, die in Männedorf und Hauptwil Heilungen erfahren hatte, ein Erholungsheim, in dem auf jede ärztliche Hilfe verzichtet und ganz auf Gottes Eingreifen gehofft wurde. Die Aufsicht des Heimes lag in der Hand von Jakob Wäckerling (1858–1924), der 1899 den Chrischonaprediger Georg Steinberger<sup>79</sup> (1865–1903) zum Leiter einsetzte. Steinberger war nach seiner Ausbildung auf St. Chrischona Prediger im Kanton Schaffhausen und ab 1898 in Gotha in Thüringen gewesen. Schon dort wollte er ein Heilungsheim gründen, was aber nicht gelang. Deshalb nahm er gerne das Angebot an, die Leitung des Erholungsheim Rämismühle zu übernehmen.

Auch für Steinberger, dessen Bücher weit verbreitet waren und heute noch aufgelegt werden, war Heilung ein „Angeld auf die zukünftige Verklärung des Leibes“. „Sünde und Krankheit gingen oft Hand in Hand, und als Diener des Herrn müssen wir den Menschen in beiden dienen können. Jesus vergab die Sünden und heilte die Kranken. Er gab auch seinen Dienern (Jüngern) diesen doppelten Auftrag.“<sup>80</sup> Ganz im Sinne Stockmayers meinte er, dass gerade am Ende der Weltzeit mit einer zunehmenden „Erlösung des Leibes“ zu rechnen sei, da die Gemeinde der vollständigen „Verklärung des Leibes“ näher gekommen sei.<sup>81</sup> Steinberger lehnte konsequent jede ärztliche Hilfe ab. Krankheit war für ihn immer etwas Negatives, eine Strafe Gottes am Menschen, um ihn demütiger zu machen. In der Rämismühle nahm er auch Nichtchristen auf, die „mit der Vergebung der Sünden auch Heilung empfangen.“<sup>82</sup> Heilungen seien gerade ein Beweis für die Gegenwart Gottes in Rämismühle, so Steinberger.

Das Heim in Rämismühle war nicht nur mit Männedorf und Hauptwil, sondern auch mit der „Karmelmission“, der „Deutschen Zeltmission“ und den anderen Glaubensheimen verbunden. Darüber hinaus trieb man Missionsarbeit in Siebenbürgen und in Rumänien.<sup>83</sup> Im verlegerischen Bereich veröffentlichte man die Schriften Steinbergers und die Bücher der Deutschen Zeltmission. Die „Rämis-

78 Zur Geschichte vgl. *Eine kleine Kraft: Geschichte des Asyls Rämismühle, 1885–1924*, 3. Aufl. Gotha: Ott, 1924 (1. Aufl. 1905); *100 Jahre Heimstätte Rämismühle*, Rämismühle: Selbstverlag, 1985.

79 Anon., *Georg Steinberger*, 2. Aufl. Rämismühle: Selbstverlag, 1924.

80 *Eine kleine Kraft*, S. 161f.

81 Georg Steinberger, *In den Spuren Jesu: Das Lebenszeugnis des Georg Steinberger*, Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1988, S. 86.

82 Steinberger, *In den Spuren*, S. 90.

83 *Eine kleine Kraft*, S. 64–66.

mühle“ war neben Männedorf, Hauptwil und Cannstatt das bekannteste Zentrum der Heilungsbewegung Ende des 19. Jahrhunderts.

#### 2.4 Johannes Seitz und das Erholungsheim in Teichwolframsdorf

Die Verbindungen der Rämismühle zur Karmelmission hingen mit Johannes Seitz<sup>84</sup> (1839–1922) zusammen, einem der bekanntesten Prediger der frühen Gemeinschaftsbewegung. Seitz war schon in seinem Elternhaus mit Krankenheilungen in Berührung gekommen.<sup>85</sup> Der Vater von Johannes Seitz soll selbst Kranke geheilt haben.<sup>86</sup> Im Zusammenhang mit seiner Bekehrung erlebte Seitz die Heilung seines erkrankten linken Arms.<sup>87</sup> Im Rahmen der „Tempelgesellschaft“, zu der sich Seitz viele Jahre hielt, gründete er 1886 ein Erholungsheim auf dem Karmel bei Haifa.<sup>88</sup> Später, nach seiner Trennung von den „Templern“, gründete er zwei weitere „Erholungsheime“, die für die Gemeinschaftsbewegung wichtig werden sollten: 1893 in Preußisch-Bahnau<sup>89</sup> in Ostpreußen und 1900 in Teichwolframsdorf in Sachsen.<sup>90</sup>

In Teichwolframsdorf entstand nach und nach das größte Heilungszentrum der damaligen Zeit mit über 100 Zimmern. Seitz sah Teichwolframsdorf bewusst in der Tradition von „Cannstatt, Hauptwil, Männedorf, Remismühle usw.“<sup>91</sup> Nach eigenem Bericht sollen dort viele Tausende Heilung und Besserung von ihren seelischen und körperlichen Krankheiten gefunden haben.<sup>92</sup> Einer der bekanntesten Gäste, der am eigenen Leibe Heilung erfuhr, war der Berliner Graf Andreas von Bernstorff.<sup>93</sup>

---

84 Johannes Seitz, *Erinnerungen und Erfahrungen*, Chemnitz: Gemeinschaftsverein, 1919 (2. Aufl. 1921, 3. Aufl. 1922; ND Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 1985); Max Runge, *Johannes Seitz und der Aufbruch der neueren Gemeinschaftsbewegung*, Stuttgart-Hohenheim: Hänssler, 1968.

85 Seitz, *Erinnerungen*, S. 7.

86 Seitz, *Erinnerungen*, S. 9.

87 Seitz, *Erinnerungen*, S. 22–24.

88 Seitz, *Erinnerungen*, S. 71. Daraus entstand die „Karmel-Mission“, vgl. Johannes Seitz, *Entstehungsgeschichte der Evangelischen Karmel-Mission, Palästina*, Schorndorf: Evangelische Karmel-Mission, o. J. Die Mission führt ihre Gründung auf das Jahr 1904 zurück.

89 Das Haus bestand bis 1909, als es von Carl Lange für die „Bahnauer Bruderschaft“ erworben wurde.

90 1898 zog Seitz von Preußisch-Bahnau nach Limbach in Sachsen. Das dortige Haus war aber für die Zwecke der Erholung nicht geeignet.

91 Seitz, *Erinnerungen*, S. 89.

92 Nach dem Tode Seitz wurde Teichwolframsdorf durch Pfr. Wittekindt weitergeführt. Vgl. auch die Schriftenreihe „Lose Hefte aus Teichwolframsdorf“, im Selbstverlag des Erholungsheims herausgegeben durch Hans Seitz, den Sohn von Johannes Seitz.

93 Hedwig v. Redern, *Andreas Graf von Bernstorff: Ein Lebensbild nach seinen Briefen und persönlichen Aufzeichnungen*, 2. Aufl. Schwerin: Bahn, 1909, S. 249.

Wie in Männedorf waren auch in Teichwolframsdorf geistliche und körperliche Heilung eng miteinander verbunden.<sup>94</sup> Voraussetzung für Krankenheilung war immer die Hingabe an Christus und die Bereitschaft, ganz nach seinem Willen leben zu wollen.<sup>95</sup> Seitz sah in der Krankheit eine Versuchung des Teufels, der widerstanden werden müsse.<sup>96</sup> Immer wieder wurden Krankheiten auch auf dämonische Belastung zurückgeführt. Auffallend häufig erwähnt Seitz sein Streben nach den „Geisteskräften und Geistesgaben der apostolischen Zeit“<sup>97</sup>. Manche Kranke wurden augenblicklich geheilt, einige erst nach längerer Zeit, andere gar nicht.<sup>98</sup> Durch tägliche Andachten, häufige Gebete mit Handauflegung und Ölsalbung versuchte man, die innere und äußere Besserung der Gäste voranzutreiben.<sup>99</sup>

Die entscheidende Prägung bekam Seitz durch Otto Stockmayer – wie er selber bekannte.<sup>100</sup> Durch ihn sei er in die Lehren der Heiligungs- und Heilungsbewegung eingeführt worden. Seitz lehnte zwar die Lehre einer völligen Sündlosigkeit ab<sup>101</sup>, trat aber wie alle Heiligungsprediger für ein höheres Christenleben ein und forderte eine Geistestaufe für alle Gläubigen.<sup>102</sup> Auch bei Seitz war die Heilung eng verbunden mit der Heiligung. Wer sei Leben Gott ganz geweiht habe, der würde auch an seinem Körper die Heilungskraft Gottes erfahren können.

## 2.5 Die Evangelisten der „Deutschen Zeltmission“ und das Erholungsheim „Patmos“

Das Heilungsheim Rämismühle stand im engen Kontakt zur Deutschen Zeltmission, ebenso Otto Stockmayer aus Hauptwil. So ist es nicht verwunderlich, dass

94 Seitz, *Erinnerungen*, S. 118.

95 Seitz, *Erinnerungen*, S. 149f. Vgl. auch Johannes Seitz, *Ich, der Herr, bin dein Arzt* (2. Mose 15,26): *Andachten aus Teichwolframsdorf*, Stuttgart: Call for Hope, 1994, S. 32f. Nur wer seinen Leib als Opfer für Gott ganz hingegeben habe, könne auch die Heilung von Krankheiten erfahren.

96 Seitz, *Erinnerungen*, S. 108f.

97 Seitz, *Erinnerungen*, S. 117.

98 Seitz, *Erinnerungen*, S. 151.

99 Vgl. Johannes Seitz, *Nachgeschriebene Haus-Andachten* 2. Aufl. Chemnitz: Gemeinschaftsverein, 1920.

100 Vgl. Seitz, *Erinnerungen*, S. 128–143.

101 Er wandte sich eindeutig gegen den Perfektionismus bei Jonathan Paul: Seitz, *Erinnerungen*, S. 136. Vgl. auch Johannes Seitz, *Ein klärendes Wort gegen Pastor Pauls Schrift „Zur Dämonen-Frage“*, ND Berlin: Keip, 1963. Überhaupt wurde Seitz zu einem der schärfsten Gegner der Pfingstbewegung, der er Dämonie vorwarf.

102 Seitz, *Erinnerungen*, S. 133. Vgl. auch Johannes Seitz, *Frei vom Gesetz der Sünde und des Todes*, Königsberg: Reichsbrüderbund, 1911. Es handelt sich dabei um einen Vortrag auf der Herbstkonferenz des Reichsbrüderbundes in Posen im November 1911. Vgl. auch Johannes Seitz, *Magnetismus und Krankenheilung*, Berlin: Deutsche Evangelische Buch- und Traktatgesellschaft, 1905.

auch in den frühen Jahren der Zeltmission die Überzeugung von der göttlichen Heilung stark verbreitet war.

Besonders ihr Gründer Jakob Vetter<sup>103</sup> (1872–1918) war von der Krankheit überzeugt und verband den Dienst der Evangelisation bewusst mit dem Dienst an Kranken. Unter seinen Predigten sollen Menschen in den Zeltversammlungen gesund geworden sein.<sup>104</sup> Vetter war selber während seiner Ausbildung auf St. Chrischona unter Gebet gesund geworden und lehnte für sich jede ärztliche Behandlung ab.<sup>105</sup> Auch in seinem späteren Dienst soll Vetter mehrmals Heilung seines chronischen Lungenblutens durch Gebet und Handauflegung erfahren haben. Zur vollkommenen Genesung diente ein längerer Aufenthalt in Rämismühle.<sup>106</sup> Aber auch nach Hauptwil hatte Vetter enge Verbindung und er fand dort im Jahre 1896 Erholung.<sup>107</sup>

1904 gründete Vetter deshalb folgerichtig in Anlehnung an Teichwolframsdorf, Männedorf, Rämismühle und Hauptwil das Erholungsheim „Patmos“ bei Siegen.<sup>108</sup> Bei der Einweihungsfeier am 2. Oktober 1904 sprachen Carl Heinrich Rappard und Otto Stockmayer.<sup>109</sup> Erster Heimleiter wurde Conrad Bollinger<sup>110</sup> (1873–1910), ein Chrischonaprediger aus Gießen, der sich unter der Verkündigung Moodys in Chicago bekehrt hatte und von 1900 bis 1904 Evangelist in Mittelhessen war. Aus gesundheitlichen Gründen ging Bollinger 1904 für einige Monate zu Seitz nach Teichwolframsdorf, um anschließend das neue Erholungsheim bei Siegen zu übernehmen.<sup>111</sup> Auch für Bollinger war jede Krankheit eine Macht des Teufels, ein Fluch, von dem Christus freimachen könne.<sup>112</sup> Bollinger war eng mit Seitz und der „Karmelmission“ verbunden, er formulierte sogar deren Grundsätze. Er starb 1910 auf einer Palästina-reise im Erholungsheim auf dem Karmel.<sup>113</sup>

103 Maria Vetter, *Evangelist Jakob Vetter: Ein Lebensbild*, Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1922; Wolfgang Puschky, *Seine Gnade reicht aus: Aus dem Leben Jakob Veters*, Lahr: Johannis, 2002.

104 Maria Vetter, S. 256.

105 Jakob Vetter, *Gottes Fußspuren in der Zelt-Mission*, Geisweid: Zeltmissionsbuchhandlung, 1907, S. 24f.

106 Vetter, *Fußspuren*, S. 25.

107 Maria Vetter, S. 46. Zwei Jahre später vertrat er dort Stockmayer während einer längeren Auslandsreise.

108 Zur Entstehungsgeschichte vgl. Vetter, *Fußspuren*, S. 69. Die enge Verbindung zu Rämismühle zeigte sich darin, dass Bücher und Schriften der Zeltmission in der Schweiz durch das dortige Glaubenshaus ausgeliefert wurden.

109 Maria Vetter, S. 98. Außerdem sprach E. Zantop.

110 Vgl. Jakob Vetter, *Conrad Bollinger: Skizzen aus seinem Leben*, Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1911.

111 Bollinger war vorher schon von einer Magenkrankheit in Hauptwil geheilt worden, Vetter, *Bollinger*, S. 172.

112 Vetter, *Bollinger*, S. 86.

113 Vetter, *Bollinger*, S. 151.

In „Patmos“ wurde mittwochs eine „Krankenstunde“ mit Gebet und Handauflegung für die Notleidenden abgehalten. Von extremen Ansichten über Krankenheilung scheint man sich aber fern gehalten zu haben. Vetter gab später zu, dass Krankheit auch zur „Läuterung“ dienen könne und nicht jeder Kranke im Glauben automatisch gesund würde.<sup>114</sup> Er resümierte 1911 über die Kranken in Patmos: „Viele von ihnen fanden Ruhe, Erleichterung, Heilung und Wegleitung ... Gar viele haben auch Heilung des Leibes empfangen.“<sup>115</sup>

Auch der Evangelist Fritz Binde<sup>116</sup> (1867–1921), der wohl bekannteste Evangelist in den Anfangsjahren der Deutschen Zeltmission, war ein Anhänger der Heilungsbewegung. Von März 1902 bis Januar 1903 wohnte er bei seinem engen Freund Georg Steinberger im „Asyl“ Rämismühle. Er wurde dort nicht nur an Leib und Seele geheilt, sondern bekam auch eine Einführung in die Lehren der Heiligungs- und Heilungsbewegung.<sup>117</sup> Seit 1906 stand er vollzeitlich im Dienst der Deutschen Zeltmission und erlebte im Rahmen seiner Evangelisationen auch mehrfach Krankenheilungen.<sup>118</sup> Binde verband wie alle anderen Heilungsprediger das Anliegen der Heiligung mit der Heilung. Er war mehrmals in Teichwolframsdorf zu Gast und schrieb noch 1921 ein Buch über Glaubensheilung, das nach seinem Tod veröffentlicht wurde.<sup>119</sup>

Am Beispiel der Zeltmission wird deutlich, dass Evangeliumsverkündigung und Freiheit von Krankheiten zwei Seiten der gleichen Medaille waren. Das Heil in Christus wurde ganzheitlich verstanden. Heil der Seele und Heilung des Körpers wurden aufeinander bezogen.

114 Vetter, *Bollinger*, S. 95. Maria Vetter, S. 246. Überhaupt scheint Vetter später ein eher gemäßiger Vertreter der Krankenheilungsbewegung geworden zu sein, vgl. Jakob Vetter, *Warum krank? Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1917*: „Was soll ich aber von den gottbegnadigten Lehrern G. Steinberger, O. Stockmayer, J. Vogel, Christlieb, Sam. Zeller, G. Nagel, Konr. Bollinger, Binde sagen? Sie waren oft und viel krank“ (S. 6). Er bezeichnet die Krankheit darin als ein „Segensmittel“ Gottes für den Menschen“ (S. 14).

115 Vetter, *Bollinger*, S. 58f. So auch schon in *Fußspuren*, S. 98. Mit der Einweihung eines „Süd-Zeltes“ 1907 wurde in Calw ein weiteres Erholungsheim mit dem Namen „Libanon“ eröffnet. Es stand unter der Leitung von Herrn Blank, einem engen Freund der Zeltmission. Die Eröffnungsansprache hielt Vetter.

116 Zu Binde und seinem Dienst der Krankenheilung vgl. E. Schulze-Binde, *Fritz Binde: Ein Bild seines Werdens und Wirkens*, Gotha: Ott, 1926, S. 233–235; Ernst Decker, *Fritz Binde: Ein Evangelist von Gottes Gnaden*, 2. Aufl. Gießen: Brunnen, 1965; J. C. J. Ommerborn (Karl Christiansen), *Mein Freund und Weggenosse Fritz Binde*, Barmen-Wichlinghausen: Montanus, 1921.

117 Schulze-Binde, S. 155–166. Er war durch die Lektüre des Buches von Steinberger, „Der Weg dem Lamme nach“, auf ihn und die Rämismühle aufmerksam geworden. Auch von 1909 bis 1913 wohnte Binde in der Rämismühle und reiste von dort zu seinen Evangelisationen. Er hielt im Haus regelmäßig die Andachten.

118 Schulze-Binde, S. 234.

119 Fritz Binde, *Glaubensheilung*, Gotha: Ott, 1921. Das Buch erschien mit einem den Inhalt stark relativierenden Vorwort des Evangelisten Ludwig Henrichs. Binde lehnte darin den Einsatz von Medizin bei Krankheit ab.

### 3. Krankenheiler ohne Heilungsheime

Haben wir uns bisher mit den bekanntesten Vertretern der Krankenheilung beschäftigt, die eigene „Heilungsheime“ führten, so dürfen doch einige weniger bekannte Personen nicht vergessen werden, die als freie „Heilungs-Prediger“ wirkten. Nur wenige seien hier genannt:

In Bonn lebte damals ein holländischer Theologiestudent, *Jan Wildemann* (1857–1933), der in Tradition von Blumhardt meinte, die Gabe der Krankenheilung zu besitzen.<sup>120</sup> Er war überzeugt, dass nur mangelnder Glaube die Heilung verhindern würde. Wildemann war Student Christliebs und gehörte zum Allianz-kreis um Leopold Bender, dem Prediger der Freien evangelischen Gemeinden. Seine Aktivitäten in Bonn führten zu erheblicher Verunsicherung, so dass selbst die Kirchenleitung einschreiten musste. Eine Heilung von Krankheiten unter Handauflegung Wildemans bezeugten damals *Florenz Pape*<sup>121</sup>, seit 1880 Prediger der Freien evangelischen Gemeinde in Bonn, ebenso *Johannes Schergens* (1855–1919), Verleger einiger Schriften der Heiligungsbewegung.<sup>122</sup> Anna von Blomberg, die nach achtjähriger Bettlägrigkeit 1881 durch Wildemann Heilung erfahren haben soll, gab darüber anonym einen Bericht in dem Buch *Frohe Botschaft an die lieben Kranken*<sup>123</sup>, in dem auch viele andere Zeugnisse von Krankenheilungen niedergeschrieben wurden. Krankenheilungen durch Wildemann erlebten ebenso *Ludwig Doll*<sup>124</sup> und *Peter Samans*, auf die noch zurückzukommen sein wird. Wildemann wirkte nicht nur in Bonn, sondern auch im Bergischen Land und im Ruhrgebiet und war als Prediger und Krankenheiler weithin bekannt.<sup>125</sup> Durch Samans kam *Ludwig Doll*<sup>126</sup> (1846–1883), Gründer der Neu-

120 Zum Ganzen vgl. die hervorragenden Dokumente bei August Jung, *Vom Kampf der Väter: Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert; Dokumente aus Freien evangelischen Gemeinden und kirchlichen und freikirchlichen Gemeinschaften*, Geschichte und Theologie der Freien Evangelischen Gemeinden Bd. 5, 1, Witten: Bundes-Verlag, 1995, S. 17–75.

121 Vgl. auch Anon., „Nachrichten: 25 Jahre Freie ev. Gemeinde Bonn“, in: *Das Oelblatt* 11(1887), S. 87–88. Pape wurde von einem Halsleiden geheilt.

122 Sein Zeugnis findet sich in Anon., *Frohe Botschaft*, S. 122–123. Schergens litt an epileptischen Anfällen.

123 Ebd., S. 132–138. Darin finden sich auch Auszüge aus den Schriften von Cullis (S. 84f.), Elizabeth Baxter (S. 62–63) und Carry Judd (S. 44–51, 66–67), die als Krankenheiler in der amerikanischen Heiligungsbewegung führend wurden. Zudem finden wir in diesem Buch Zeugnisse von Otto Stockmayer (S. 11–13), L. Harms, William Boardman (S. 78–84) und Adele Langewiesche.

124 „Einige Winke über die Heilung von Kranken“, ebd., S. 16–22. Darin wandte er sich gegen die Überzeugung, die Gabe der Krankenheilung sei auf die Apostel beschränkt gewesen.

125 Fast noch interessanter als sein eigenes Wirken sind die nationalen und internationalen Kontakte von Wildemann. In ständigem Kontakt blieb er mit Georg Müller, dem Waisenvater von Bristol, mit dem er auch einmal sechs Wochen evangelisierte. Ermutigende Botschaften für seinen Heilungsdienst bekam er von Otto Stockmayer und Elias Schrenk, die ihn 1881 auch nach England zu William Booth vermittelten, dem Begründer der Heilsar-

kirchener Mission, mit der Heilungsbewegung in Verbindung. Er wurde 1881 unter Gebet und Handauflegung durch Friedrich Wilhelm Baedeker, Julius Stursberg und Peter Samanns von einer schweren Lungenkrankheit geheilt.<sup>127</sup> Gleich darauf zog Doll selber los, um die Heilungsgabe auch an anderen Kranken zu praktizieren. Doll war außerordentlich gut über die internationale Heilungsbewegung informiert, kannte die Schriften der amerikanischen Heilungsprediger wie Cullis, Baxter und Judd und veröffentlichte sogar in seinem Organ *Missions- und Heidenboten* einige Aufsätze von Charles Cullis, dem Nestor der amerikanischen Heilungsbewegung.<sup>128</sup> Doll entschied sich 1882, in Zukunft keinen Arzt mehr in Anspruch zu nehmen.<sup>129</sup>

Etwas unbekannter blieb *Peter Samanns*. Samanns<sup>130</sup> (1844–1914), ein Kaufmann aus Vluyn, evangelisierte ab 1875 in verschiedenen Gegenden des Rheinlandes und in angrenzenden Gebieten. 1877 war er unter Gebet zweier Mitglieder einer Freien evangelischen Gemeinde von einem Leiden befreit worden. Daraufhin wirkte er ab 1882 in Vluyn im Sinne von Blumhardt und Dorothea Trudel.<sup>131</sup> Zusammen mit Wildemann organisierte Samanns in den achtziger Jahren öffentliche Heilungsveranstaltungen. Er soll u. a. *Friedrich Fries* (1856–1926), den Gründer des späteren Bundes-Verlages, durch Handauflegung nach Jakobus 5 geheilt haben.<sup>132</sup> Auch der Inspektor des Neukirchener Waisenhauses, *Heinrich Mandel*, war durch Samanns von der völligen Krankenheilung durch den Glau-

---

mee. Nach einem Studium bei Frederic Godet in Neuchâtel wurde Wildemann von Carl Heinrich Rappard als Lehrer nach St. Chrischona berufen. Nach nur einjähriger Lehrtätigkeit zog das Ehepaar jedoch wieder nach Bonn, von wo aus Wildemann weiter seine Botschaft der Heilung und der Heiligung ausbreitete. Auf der Gründungsversammlung des Deutschen Evangelisationsvereins im März 1884 war er ebenfalls anwesend – wohl sehr zum Leidwesen von Christlieb, der den hitzigen ehemaligen Studenten damals schon kritisch beäugte.

126 Vgl. dazu die ausführliche Dissertation von Bernd Brandl, *Die Neukirchener Mission: Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission*, SVRKG 128, Köln: Rheinland, 1998.

127 Brandl, S. 63–70.

128 Brandl, S. 68.

129 Brandl, S. 67. Vgl. auch W. Nitsch, *Unter dem offenen Himmel: Aus der Geschichte der Waisen- und Missionsanstalt Neukirchen 1878–1928*, Neukirchen: Missionsbuchh. Stursberg, 1929, S. 41: „Aerztliche Hilfe wünschte er nicht.“ Prinzipiell hat Doll allerdings die Hilfe von Ärzten nicht abgelehnt, für sich persönlich aber diese Entscheidung getroffen. Schon ab Mitte Februar 1883 war Doll wieder so krank, dass er seinen Dienst nicht fortführen konnte. Er starb im Mai 1883 mit 36 Jahren an Lungentuberkulose, ohne einen Arzt konsultiert zu haben.

130 Den besten Überblick zur Biographie Samanns gibt August Jung, „Ein gescheiterter Heilungsevangelist: Kaufmann Peter Samanns aus Vluyn. Eine Skizze zur Glaubensheilung in der Heilungsbewegung,“ *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* 51(2002): S. 239–271.

131 Über den Bau und die Einweihung des Heilungsheimes in Vluyn informiert *Frohe Botschaft*, S. 38–39. Es wurde am 4. November 1883 eingeweiht.

132 Jung, S. 40.

ben überzeugt worden.<sup>133</sup> Alle Genannten standen gleichzeitig der Heiligungsbewegung nahe.

Wildemans Aktivitäten kamen durch Auswüchse während einer Heilungsverammlung in Lüdenscheld und Solingen / Merscheid Mitte November 1884 zu einem abrupten Ende.<sup>134</sup> Samanns und seine Verbündeten erklärten dort, dass Raucher vom Teufel besessen wären und hatten dementsprechend mit Dämonenaustreibungen begonnen. Die ganze Atmosphäre der mehrtägigen Evangelisation muss so aufgeheizt gewesen sein, dass einige „Brüder“ in ihrer geistlichen Erregung nicht mehr zur Arbeit erschienen waren. Noch schlimmere Nachrichten kamen Ende November des Jahres aus der Freien evangelischen Gemeinde in Solingen. Jede Krankheit wurde dort als Folge von Besessenheit deklariert. Samanns prophezeite die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Jesu. Samanns wurde kurze Zeit später von den Freien evangelischen Gemeinden wegen seiner extremen Ansichten von allen Ämtern ausgeschlossen.

Unter den Mitarbeitern Samanns war auch ein weiterer für die spätere deutsche evangelikale Missionsbewegung wichtiger Vertreter und Verfechter der Heilungslehre: *Carl Polnick* (1856–1919) – der Gründer der China-Allianz-Mission. Er trieb in Solingen und Merscheid zusammen mit anderen weitere Krankheitsdämonen aus und soll taschentuchschwenkend durch den Saal gelaufen sein, um den Satan zu vertreiben.<sup>135</sup> Auch im späteren Dienst von Polnick kam es zu Turbulenzen um seine Heilungstheologie: als er auf dem Rückweg von Italien bei einem tragischen Unfall unter den Zug geriet, weigerte sich der halb-tote Missionsdirektor, sich von Ärzten behandeln zu lassen. Nur durch die radikale Intervention der Ärzte konnte damals sein Leben gerettet werden.<sup>136</sup>

133 Jung, S. 62.

134 Die Freien evangelischen Gemeinden sahen sich damals gezwungen, den Bundespfleger Carl Bender zur Berichterstattung nach Lüdenscheld zu schicken.

135 Jung, S. 64f.

136 Bertha Polnick, *Carl Polnick: Ein Lebensbild*, Barmen: China-Allianz-Mission, 1920, S. 57. Eine ausgewogene Sicht bietet dagegen Robert Kaiser, *Krankheit und Krankenheilung*, Kelle und Schwert H. 11, Witten: Stadtmission, o. J. Das Heft scheint auch eine gewisse Kritik an Polnick zu sein, denn Kaiser wendet sich gegen die Ablehnung von Ärzten und weist ausdrücklich auf den Fall hin, dass jemand nach einem Eisenbahnunfall mit „zerbrochenen Gliedmaßen“ ärztliche Hilfe ablehnt. Wie sehr die frühen Jahre der China-Allianz-Mission mit der Heiligungsbewegung verbunden waren, zeigt auch die Herausgabe des Heiligungsbuches von G. F. Trench, *Gleichgestaltung mit Christo*, Barmen: Deutsche China-Allianz-Mission, o. J. Übersetzt wurde es durch Pastor Dr. Dick, von 1901–1928 Pfarrer in Barmen-Gemarke und später Oberkirchenrat in Berlin! Auch der Gründer der Missionsgesellschaft WEC, *Charles Studd*, betonte die Heilungskraft Gottes: Norman Grubb, *Karl T. Studd: Ein Bote Gottes*, Basel: Reinhardt, S. 90f., 183. Johannes Kupfermager, der erste deutsche Missionar der Sudan-Pionier-Mission, lehnte ebenfalls jede Form von ärztlicher Hilfe ab: Christof Sauer, *Reaching the unreached Sudan Belt: Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission*, Diss. Miss., UNISA 2002, S. 175, 379. Diese Haltung scheint deshalb klassisch für die Glaubensmissionen gewesen zu sein.

Diese wenigen Beispiele aus dem Umfeld der freien Gemeinden und nonkonformistischer Gruppen sollten deutlich machen, dass nicht nur die bekannten Heilungsprediger wie Stockmayer, Seitz und Steinberger von sich reden machten, sondern in ihrem Umfeld viele andere die Überzeugung von der Krankenheilung propagierten und praktizierten.<sup>137</sup> Auch die Freikirchen sind von dieser Strömung nicht verschont geblieben, wenn hier auch detailliertere Studien noch nicht vorliegen.

#### 4. Auswirkungen der Heilungsbewegung

Die Liste der Anhänger der Heilungsbewegung und der Glaubenshäuser ist damit noch nicht komplett. Eng verbunden mit Männedorf war z. B. das „Pilgerheim“ in Dinglingen in Baden, 1887 von *Maria Sprenger*<sup>138</sup> (1846–1934) gegründet. Im Umfeld des „Pilgerheimes“ entstand eine regelrechte Kolonie, das „Heiligenviertel“.<sup>139</sup> Bekannte Gäste im „Pilgerheim“ waren *Elias Schrenk*, *C. H. Rappard*<sup>140</sup>, Pfarrer *Blazejewski* aus Vandsburg, *Eva von Tiele-Winckler*, *Otto Stockmayer*, *Heinrich Coerper*, *Hudson Taylor* und *Georg Müller*.<sup>141</sup> In Heinrichsbad nahe Herisau in der Schweiz wirkte in diesem Sinne seit 1873 Pfarrer *Rudolf Wenger*<sup>142</sup> (1831–1899), der schon als Redner auf der Allianzversammlung mit Pear-

137 Auch Eduard Wächter und Johannes Schergens sollen die Gabe der Krankenheilung besessen haben, vgl. August Jung, „Die Gründung der ‚Christlichen Gemeinde‘ in Frankfurt am Main: Das Portrait Pfarrer Eduard Wächter (1865–1947)“, in: 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Frankfurt am Main, Frankfurt: Diagonal, 2001, S. 27.

138 Zu Sprenger vgl. Christoph Schulz, *Maria Sprenger: eine Mutter für viele; Stationen ihres Lebens von Basel bis Dinglingen*, Metzingen; Lahr-Dinglingen: Johannis, 1985; Emil Ell, „Vor hundert Jahren: Taubstummenanstalt in Lahr“, in: *Der Altvater* 42 (28. Juli, 1984): S. 61f. Maria Sprenger, genannt „Mütterlein“, stammte aus Basel, war ab 1867 Lehrerin an der Taubstummenanstalt in Riehen, bevor sie mit ihrer Schwester Emilie 1884 einem Ruf Samuel Zellers nach Männedorf folgte. Ihre Schwester blieb dort bis 1916 in der Stellung der Hausmutter, Maria Sprenger siedelte jedoch schon 1885 nach Lahr in Baden über, um dort ein Heim für Taubstumme zu gründen. Ab Mitte der 90er Jahre stellte sie diese Arbeit jedoch ganz ein und konzentrierte sich auf den Dienst unter Kranken im Sinne Männedorfs.

139 *100 Jahre St.-Johannis-Druckerei 1896–1996*, Hg. v. St.-Johannis-Druckerei, Lahr: Johannis, 1996, S. 7–8.

140 Vgl. Veiel-Rappard, S. 118. Auch eine Tochter Rappards hielt sich 1889 längere Zeit in Dinglingen auf.

141 Namen bei Schulz, S. 41f. Ein weiteres Heilungsheim im Sinne Männedorfs entstand in Chardonnos und stand unter der Leitung von M. Graff.

142 Zur Person Rudolf Wengers, dem Freund der Basler Mission, vgl. *Zur Erinnerung an Herrn Pfarrer Rudolf Wenger*, Heiden: Weber, 1899; *Im Dienst des Meisters: Züge aus dem Leben des Pfr. Rud. Wenger*, Basel: Missionsbuchh., 1899. Wenger wurde über Heinrichsbad hinaus durch viele Predigten und Vorträge sowie durch seine Bücher bekannt. In Heinrichsbad erlebte u. a. Direktor Ziegler aus Wilhelmsdorf Heilung von Krankheit; ebenso erholte sich dort Carl Ninck, der Hamburger Pastor, der schon auf der Heiligungskonferenz in Brighton dabei gewesen war: Johannes Ninck, *Frei von Jedermann und aller*

sall Smith 1875 in Basel aufgetreten war.<sup>143</sup> *Markus Hauser*, der bekannte Heiligungsprediger in der Schweiz, praktizierte in seinem Dienst ebenfalls immer wieder das Gebet für Kranke.<sup>144</sup> *Friedrich Wilhelm Baedeker*, Evangelist Rußlands und enger Vertrauter Pearsall Smiths, war ein bekannter Vertreter der Krankenheilung.<sup>145</sup> Auch das Allianzhaus in Blankenburg / Thüringen diente seit 1886 nicht nur als Konferenzstätte, sondern auch als Erholungsheim für Prediger. *Ernst Modersohn*, der einige Jahr das Allianzhaus führte, lehnte unter dem Einfluss der Heiligungsbewegung jede ärztliche Behandlung ab.<sup>146</sup> *Eugen Edel*, einer der späteren Führer der Pfingstbewegung, gründete in Brieg die Erholungsstätte „Pilgerheim“.<sup>147</sup> Aber auch *Theodor Jellinghaus*, der Theologe der Heiligungsbewegung, war an der Gründung solcher Häuser beteiligt: 1902 wurden die „Gnadenheime“ in Lichtenrade und Sisliien bei Mansbach eröffnet.<sup>148</sup> *Cäcilie Petersen*, die Gründerin und Leiterin des Diakoniewerkes „Salem“, war bekannt für ihre Krankenheilungen.<sup>149</sup> Fleisch nennt noch das Haus „Lydda“ unter der Leitung von *W. Prahl* in Fleestedt bei Seevetal.<sup>150</sup> In Möttlingen gründete *Friedrich Stanger*<sup>151</sup> (1855–1934) 1909 seine „Rettungsarche“, in der er viele seelische

---

*Knecht: Lebenswerk und Persönlichkeit des Menschenfreundes Carl Ninck*, Leipzig: Schloßmann, 1932, S. 122.

- 143 *Brosamen aus den Allianz-Versammlungen in Basel vom 4. bis 11. April 1875*, Basel: Spittler, 1875, S. 88f. In der Teilnehmerliste der Konferenz in Brighton taucht zudem der Name „Albert Wenger“ aus Heinrichsbad auf. Ob es sich dabei um eine Verwechslung handelt, konnte ich nicht verifizieren.
- 144 *Ein Hoffnungsleben: Lebensbeschreibung von Markus Hauser*, Hg. v. Albert Jung-Hauser, Zürich: Hoffnungsstrahlen, 1909, S. 70f. Hauser hatte an sich eine Krankenheilung in Männedorf bei Samuel Zeller erfahren (S. 72–74).
- 145 R. S. Latimer, *Ein Bote des Königs: Dr. F. W. Baedekers Leben und Wirken*, 3. Aufl. Barmen: Müller, 1927, S. 26–27.
- 146 Vgl. Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*: Bd. 1: *Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875–1907)*, 3. Aufl. Leipzig: Wallmann, 1912, S. 152.
- 147 Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung*, S. 239.
- 148 Fleisch, *Gemeinschaftsbewegung*, S. 239. Fleisch erwähnt noch ein Haus „Bethanien“, gegründet 1899 in Elmshorn. In seinem Widerruf von 1912 distanziert er sich von der Bewegung der Krankenheilung: Theodor Jellinghaus, *Erklärung über meine Lehrirrunen*, Berlin: Prack, o. J. (1912), S. 37f.
- 149 Wilhelm Schneider, *Sie hat Gott vertraut: Cäcilie Petersen; Ein Beitrag zur Geschichte der Erweckungsbewegung*, Metzgingen: Brunnquell, 1974, S. 71–74. Petersen war selbst bei dem Heilungsprediger August Blotzius in Schweden geheilt worden. Auch der langjährige Leiter des Diakoniewerkes „Salem“, Asmus Christiansen, ein enger Freund von Theodor Jellinghaus, berichtet von seiner eigenen Krankenheilung in „*Ein treuer Gott!*“, *Wunder der Gnade Gottes in unserem Leben: Gesammelte Zeugnisse*, Hg. v. E. Thimm, Hamburg-Wandsbek: Bethel, 1939, S. 23f.
- 150 Paul Fleisch, *Die Zungenbewegung in Deutschland*, Leipzig: Wallmann, 1914, S. 110.
- 151 Friedrich Stanger, *Lebenslauf von Vater Stanger: Von ihm selbst erzählt*, 4. Aufl. Möttlingen: Rettungsarche, o. J.; Johannes Schlatter, *Der Friederle von Möttlingen: Vater Stanger*,

und körperliche Kranke aufnahm. Auch *Adeline Gräfin Schimmelmann* wusste von „herrlichen Erfahrungen“ im Bereich der Krankenheilungen zu berichten.<sup>152</sup> 1895 erschienen erste Berichte über Krankenheilungen durch den Cevennenbauern *Cyprien Vignes* (1824–1908) in Vialas.<sup>153</sup> Schon vorher wirkte der dienstentlassene holländische Pfarrer *Hermanus Willem Witteveen* in Ermelo im Sinne der Heilungsbewegung.<sup>154</sup>

Diese deutschsprachige Heilungsbewegung wirkte bis nach England und in die USA. In den USA arbeiteten in diesem Sinne insbesondere der Bostoner Arzt für Homöopathie *Charles Cullis*<sup>155</sup> (1833–1892), der Baptistenpastor *Adoniram J. Gordon*<sup>156</sup> (1836–1895), die Evangelistin *Carrie Judd Montgomery*<sup>157</sup> (1858–1946), der Pastor und Missiologe *Albert Benjamin Simpson*<sup>158</sup> (1843–1919) und der exzentrische Prediger *John Alexander Dowie*<sup>159</sup> (1847–1907). Chappell re-

---

*der Begründer der Rettungsarche, ein Charakterbild*, Basel: Majer, 1935. Das Werk wird heute noch als Christliches Erholungsheim weitergeführt.

- 152 *Adeline Gräfin Schimmelmann, Streiflichter aus meinem Leben am deutschen Hofe, unter baltischen Fischern und Berliner Sozialisten und im Gefängnis*, Berlin: Selbstverlag, 1898, S. 76.
- 153 Vgl. Markus Nägeli, „Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern in der Auseinandersetzung mit der Heiligungsbewegung“, in: *Auf dein Wort: Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert*, Hg. v. Rudolf Dellsperger u. a., Bern: Haller, 1981, S. 301–307. Einer der Protégés der Bewegung um Vignes war *Franz Eugen Schlachter*, der ehemalige Mitarbeiter Elias Schrenks in Bern. Seine Berichte erschienen unter dem Titel „*Frohe Botschaft für die Kranken*“, Biel: 1896.
- 154 Vgl. August Jung, „Ein gescheiterter Heilungsevangelist“ (vgl. Anm. 130), S. 240.
- 155 Zu Cullis vgl. Chappell, „Healing Movements“, in: *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Hg. S. M. Burgess / G. B. McGee, Grand Rapids: Zondervan, 1988, S. 358; *Dr. Cullis and His Work*, Hg. v. W. H. Daniels, Boston: Willard Tract Repository, 1885 (ND New York: Garland, 1985).
- 156 Zu Gordon vgl. die Biographie von Ernest B. Gordon, *Adoniram Judson Gordon: A Biography*, New York: Fleming H. Revell, 1896 (ND New York: Garland, 1984); A. J. Gordon, *Wie der Herr Jesus eine Kirche besuchte: Der Traum eines Hirten, oder: Eine geistliche Autobiographie*, Cassel: Oncken, 1899 (amerik. Ausgabe: *How Christ Came to Church: The Pastor's Dream. A Spiritual Autobiography*, Philadelphia: American Baptist, 1895).
- 157 Zu Carrie Judd vgl. Chappell, „Healing Movements“, S. 364; Carrie Judd Montgomery, „*Under His Wings*“: *The Story of My Life*, Oakland: Office of Triumphs of Faith, 1936 (ND New York: Garland, 1985); W. E. Warner, „Montgomery, Carrie Judd“, in: *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Hg. S. M. Burgess; G. B. McGee, Grand Rapids: Zondervan, 1988, S. 626–628.
- 158 Chappell, „Healing Movements“, S. 363. A. W. Tozer, *Albert B. Simpson, ein Berufener Gottes*, Lahr-Dinglingen: Johannis, 1987 (amerik. 1943); Charles W. Nienkirchen, *A. B. Simpson and the Pentecostal Movement: A Study in Continuity, Crisis, and Change*, Peabody: Hendrickson, 1992; Robert L. Niklaus u. a., *All For Jesus: God at Work in The Christian and Missionary Alliance Over One Hundred Years*, Camp Hill: Christian Publications, 1986.
- 159 Philip L. Cook, *Zion City, Illinois: Twentieth-Century Utopia*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996; Grant Wacker, „Marching to Zion: Religion in a Modern Utopian Community“, in: *Church History* 54 (1985): S. 496–511; Walter J. Hollenweber, *Enthusiasti-*

resümiert über den Einfluß von Blumhardt und Dorothea Trudel in den USA: „Their ministries were to be both inspirational and exemplary for the leaders of the American movement and were to be widely imitated“.<sup>160</sup> Das Konzept der Heilungszentren war in den USA so erfolgreich, dass man 1887 schon dreißig „Faith-Homes“ zählte.<sup>161</sup>

Im Mai 1882 gründete *William E. Boardman* mit *Elizabeth Baxter*<sup>162</sup> (1827–1899) und *Charlotte C. Murray* (1843–1907) in London das bekannteste Heilungsheim Englands: „Beth-Shan“ („Haus der Ruhe“). Nicht nur die schon erwähnte Anna von Blomberg, sondern auch Carl Heinrich Rappard und Elias Schrenk waren im Juni 1882 nach London gekommen, um das neue Haus zu besichtigen und zu hören, welche Wunder dort geschahen.<sup>163</sup> Einer der bekanntesten „Patienten“ von Beth-Shan war der südafrikanische Pastor *Andrew Murray* (1828–1917), der 1882 durch die Schriften Boardmans und Stockmayers auf die Glaubensheilung gestoßen war. Seit 1879 litt er an einer Rachenerkrankung, die ihm das Predigen erschwerte. Während eines dreiwöchigen Aufenthalts in Beth-Shan erfuhr er scheinbar völlige Heilung seiner Krankheit.

Der wohl größte Kongress über „Divine Healing“ der Heiligungsbewegung fand vom 1. bis 5. Juni 1885 auf Einladung von William Boardman und Elizabeth Baxter in der Agricultural Hall in London statt.<sup>164</sup> Die Teilnehmerzahl dieser „International Conference on Divine Healing and True Holiness“ lag bei etwa 2000

---

*ches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1969, S. 124–130; Wilhelm Lotze, „Dowie und die christlich-katholische Kirche in Zion“, in: *Kirchen und Sekten der Gegenwart*, Hg. v. Ernst Kalb, 2. Aufl. Stuttgart: Ev. Gesellschaft, 1907, S. 558–564; Edith L. Blumhofer, „The Christian Catholic Apostolic Church and the Apostolic Faith: A Study in the 1906 Pentecostal Revival“, *Charismatic Experiences in History*, Hg. v. Cecil M. Robeck, Peabody: Hendrickson, 1985, S. 126–146.

160 Chappell, S. 355; Chappells Beitrag gibt hervorragende Hintergrundinformationen, auch über die Verbindung nach Deutschland. Der Artikel beruht auf der Dissertation des gleichen Autors, die 1983 unter dem Titel *The Divine Healing Movement in America* an der Drew University angenommen wurde. Zur amerikanischen Heiligungsbewegung vgl. auch Norris Magnuson, *Salvation in the Slums: Evangelical Social Work, 1865–1920*, ND Grand Rapids: Baker, 1990 (1977), S. 68–78.

161 Chappell, „Healing Movements“, S. 355.

162 Vgl. die Biographie von Nathaniel Wiseman, *Elizabeth Baxter (wife of Michael Paget Baxter): Saint, Evangelist, Preacher, Teacher and Expositor*, 2. Aufl. London: Christian Herald, 1928.

163 Klemm, S. 217f. Wahrscheinlich reiste mit ihnen auch Bovet nach London. Von dem Londonaufenthalt berichtet auch Schrenk, *Ein Leben*, ohne jedoch den Aufenthalt bei Boardman zu erwähnen!

164 Chappell, „Healing Movements“, S. 359. Der Tagungsbericht erschien unter dem Titel *Record of the International Conference on Divine Healing and True Holiness held at the Agricultural Hall, London, June 1 to 5, 1885* im Verlag J. Snow in London. Dayton spricht irrtümlich von 1884, *Roots*, S. 125. Zur Konferenz vgl. auch Nienkirchen, S. 15f.

Personen aus 70 Ländern.<sup>165</sup> Aus Deutschland waren Johannes Seitz und Martin Blaich<sup>166</sup> angereist.<sup>167</sup> Außerdem wird in den Konferenzunterlagen explizit *Theophil Wilms* aus der Freien evangelischen Gemeinde Düsseldorf genannt, „headed a contingency from Germany“.<sup>168</sup> Als Redner aus dem deutschsprachigen Raum sprach Elias Schrenk, der im Bereich Krankenheilung durch Trudel und Stockmayer geprägt worden war und in seinem eigenen Dienst bis dahin häufig Erfahrungen der Krankenheilung gemacht hatte.<sup>169</sup>

An diese Heilungsbewegung konnte ab 1907 die Pfingstbewegung nahtlos anknüpfen. *Jonathan Paul* (1853–1931), der Vater der deutschen Pfingstbewegung, war vorher schon ein Förderer der Krankenheilung.<sup>170</sup> In seinem bekannten Buch *Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen*, in dem er ausführlich auf die Geistestaufe zu sprechen kam, erwartete er die völlige Erlösung des Leibes zwar erst in der Ewigkeit, „Erstlinge“ davon könnten jedoch schon hier erwartet werden.<sup>171</sup> Durch die Geistestaufe geschehe eine Loslösung vom Leib, wie sie schon bei den Mystikern und Quietisten beobachtet werden könne. Ein Kennzeichen der höchsten Stufe des Christseins, der Vollendung, sei die völlige Heilung des Körpers und der Seele. Diese völlige Heilung sei nach Paul möglich und

165 Die meisten Besucher kamen direkt aus London. Der Konferenzbericht berichtete von folgenden in Heilungsheimen oder in Heilungsdiensten stehenden Teilnehmern: neun Vertreter aus Schottland, fünf aus Irland, vier aus Schweden (darunter Nelly Hall), acht aus Deutschland, zwölf aus der Schweiz, einer aus Frankreich, einer (Pastor Smitt) aus Holland (Amsterdam), fünf aus Spanien, drei aus Italien, 23 aus den USA, drei aus Australien.

166 Martin Blaich übernahm das Eingangsgebet am ersten und sprach am dritten Tag, *Record*, S. 7, 94. Blaich soll auf der Konferenz eine göttliche Heilung von einem Gehörleiden erfahren haben.

167 *Record*, S. vi. Seitz berichtet von seinem Besuch in: Johannes Seitz, *Krankheit und Heilung nach der Schrift*, 2. Aufl. Berlin: Deutsche Ev. Buch- und Traktatgesellschaft, o. J., S. 14. Nach der Konferenz lud er einen der Hauptredner, Dr. J. W. Wood aus Australien, nach Ostpreußen ein. Die Gemeinschaft in Königsberg bekam durch seine Verkündigung manche Anstöße, seine Visionen, Verzückungen und die Austeilung des Heiligen Geistes unter Handauflegung wurden von Seitz jedoch abgelehnt.

168 *Record*, S. vi.

169 So Hollenweger, S. 125, Anm. 29. Er bezieht sich auf den Konferenzbericht „*Guérison et Sanctification par la foi*“, 1886; vgl. vor allem Klemm, S. 257–260 und Besson, S. 78f. Vgl. Elias Schrenk, *Ein Leben*, S. 165, über seine Krankenheilungen in Bern. Einige Hinweise finden sich auch bei Roth, *Stockmayer*, S. 122. Auch Schrenks geistlicher Mentor, der badische Fabrikant Carl Mez, soll einige Zeit seines Lebens auf die Behandlung durch Ärzte verzichtet haben (Klemm, S. 43).

170 Ernst Giese, *Pastor Jonathan Paul: Ein Knecht Jesu Christi; Leben und Werk*, Altdorf: Missionsbuchhandlung, 1964, S. 140–143.

171 Jonathan Paul, *Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen*, Berlin: Dt. Ev. Buch- und Traktatgesellschaft, 1896, S. 427f.

könne von Gott erwartet werden.<sup>172</sup> Voraussetzung dafür sei eine völlige Hingabe und ein klares Sündenbekenntnis.<sup>173</sup>

So überrascht es nicht, dass aus der Frühzeit der deutschen Pfingstbewegung Berichte über Krankenheilung an der Tagesordnung waren. Schon auf der ersten Mülheimer Konferenz im Juli 1909 kam es zu spektakulären Krankenheilungen, ebenso auf der zweiten Mülheimer Konferenz im Oktober 1909.<sup>174</sup> Ärztlicher Rat wurde in diesen Kreisen fast immer aus scheinbar biblischen Gründen abgelehnt, wodurch es auch zu Todesfällen kam.<sup>175</sup> In den „Pfingstgrüßen“ erschienen häufig Berichte von Geheilten oder von Heilungsversammlungen.<sup>176</sup> In Mülheim soll es sogar zu einer Totenauferweckung gekommen sein.<sup>177</sup>

Damit dürfte deutlich geworden sein, dass die deutschsprachige Heiligungsbewegung auch internationalen Einfluss gewann. Die wichtigsten Vertreter in Großbritannien und den USA haben sich immer wieder gerne auf die deutschen Wurzeln berufen. Zudem konnte die Anfang des 20. Jahrhunderts aufkommende Pfingstbewegung diese Tradition ohne Unterbrechung fortsetzen.

## 5. Zusammenfassung

Eine der wichtigsten Folgen der Heiligungsbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts war die Lehre von der Heilung des Gläubigen von allen Krankheiten. Ausgehend von den Heimen in Bad Boll und Männedorf breitete sich diese „Heiligungsbewegung“ bis nach Amerika und England aus. Die vollkommene Hingabe an den Erlöser sollte sich auch im körperlichem, nicht nur im geistlichen Bereich auswirken. Eine Trennung von religiöser und weltlicher Wirksamkeit Gottes lehnte man ab. Im Gegenteil: Körperliche und geistliche Gesundheit hingen in der Heiligungsbewegung zusammen.<sup>178</sup> Eine gesunde Seele könne nicht in einem kranken Körper leben. Wer sich ganz von der Sünde trenne und dem Herrn weihe, der würde auch von der Sünde und Versuchung der Krankheit befreit.

Trotz aller theologischer Fragwürdigkeiten muss man der Heiligungsbewegung bescheinigen, dass sie sich um die Not vieler Tausender seelisch und körperlich

172 Paul, S. 438f.

173 J. Paul, *Ein wichtiges Hilfsmittel, um zur Freiheit, zum Frieden und zur Freudigkeit zu gelangen*, 3. Aufl. Berlin: Deutsche Evangelische Buch- und Traktatgesellschaft, o. J., S. 35f.

174 Vgl. Fleisch, *Zungenbewegung*, S. 21f., 104.

175 Fleisch, *Zungenbewegung*, S. 125, 185.

176 Fleisch, *Zungenbewegung*, S. 190. Berichtet wurde u. a. von den Krankenheilungen des Amerikaners Dr. Yoakum, der angeblich durch gesalbte Taschentücher heilte.

177 Fleisch, *Zungenbewegung*, S. 111f.

178 Ein gutes Beispiel für die Einbeziehung der Leiblichkeit in die Theologie ist die kleine Schrift von Fritz Binde, *Preisest Gott an eurem Leibe*, 3. Aufl. Gotha: P. Ott, 1924. Im Gegensatz zur Leibfeindlichkeit vieler pietistischer Kreise betont Binde hier die Bedeutung der Leiblichkeit für die Heiligung.

Kranke hingebungsvoll kümmerte. Ihr Erfolg ist nur auf dem Hintergrund der schlechten medizinischen Versorgung Ende des 19. Jahrhunderts zu verstehen, in deren Folge viele Menschen nach anderen Möglichkeiten der Heilung Ausschau hielten.<sup>179</sup> In der Frage der Krankenheilung wird zudem die starke soziale Komponente der Heiligungsbewegung deutlich. Die Kranken wurden ohne große Nachfragen aufgenommen. Auch Nichtchristen fanden in den Häusern Aufnahme, wie das Beispiel des unbekehrten Otto Stockmayer zeigte, obwohl man von allen Besuchern die Teilnahme an den täglichen Andachten forderte. Die finanziellen Erwartungen an die Gäste waren niedrig. Viele dieser Häuser lebten von Spenden. Selbst hoffnungslose Fälle, denen keine ärztliche Hilfe mehr zuteil wurde, fanden Aufnahme. So erstaunt es nicht, dass die Heilungsheime bei allen Ständen in hohem Ansehen standen.

Wie in der Heiligungsbewegung so gab es auch in der Heilungsbewegung graduelle Unterschiede. Gruppierungen, die von einer spontanen Heilungserfahrung im Sinne des „second blessing now“ ausgingen, vertraten analog häufig auch die Erwartung einer sofortigen und spontanen Heilung des Kranken durch den Glauben. Gemäßigte Gruppierungen, die von einem langsamen Prozess der Heiligung ausgingen, rechneten analog auch im Bereich der Heilung mit einem längeren Prozess. Andere standen der Bewegung der Krankenheilung sogar distanziert gegenüber. Insbesondere in der Frage nach dem Verhältnis zu Ärzten und Medikamenten gab es gemäßigte und extreme Anschauungen. Lehnten die einen kategorisch medizinische Hilfe ab, arbeiteten andere bewusst mit den Ärzten vor Ort zusammen. Allen gemeinsam war allerdings die Überzeugung, dass Gott Kranke auch heute noch heilt und dass Krankheit Folge der Sünde sei. Zudem dürfe das Vertrauen in Medikamente nicht stärker sein als das Vertrauen in Gottes heilende Kraft.

Daneben gab es innerhalb der Gemeinschaftskreise auch einzelne Kritiker der Heilungshäuser. Der vielleicht bekannteste unter ihnen war der Evangelist *Samuel Keller* (1856–1924), der sich 1902 in einem Artikel seiner Zeitschrift *Auf Dein Wort* gegen die Gleichsetzung von Sünde und Krankheit wandte.<sup>180</sup> In persönlichen Gesprächen habe er viel Kritik von ehemaligen Gästen dieser Heime gehört. Insbesondere die Vorwürfe an Kranke, sie würden nicht genug glauben, hätten zu viel Leid und Problemen geführt. Auch die Ablehnung ärztlicher Hilfe sei unverantwortlich. Selbst die Häuser in Preußisch-Bahnau, Teichwolframsdorf und Cannstatt bezog er in seine Kritik mit ein.

Die Überzeugung von der Krankenheilung aus Glauben erlitt nach den Spaltungen und Kontroversen mit der neuen Pfingstbewegung einen abrupten Ab-

179 In der gleichen Zeit kam auch die „Christliche Wissenschaft“ auf, ebenso viele alternative Heilmethoden.

180 Samuel Keller, „Zur Gebetsheilung,“ *Auf Dein Wort* I (Nov., 1902), S. 25–26. Der Artikel nimmt Bezug auf einen vielbeachteten Vortrag Kellers zum Thema im Circus Busch in Berlin.

bruch. Um sich klar von der Pfingstbewegung zu distanzieren, wurden die Sonderversammlungen für Kranke bei den Evangelisationen abgeschafft und keine neuen Glaubensheime eröffnet. Elias Schrenk war nicht der einzige, der sich ab 1909 kritisch zur Bewegung der Krankenheilung äußerte, der er doch selber über viele Jahrzehnte angehört hatte.<sup>181</sup> Selbst Reuben Archer Torrey, einer der bekanntesten Vertreter der Heiligungsbewegung in den USA, warnte vor den Verführungen der Heiligungsbewegung.<sup>182</sup> Hauptkritikpunkt an den Heilungen innerhalb der Pfingstbewegung war das starke Zurücktreten der Bekehrungsbotschaft in den Versammlungen; auch ein reißerischer Sensationalismus wurde kritisiert. Schrenk setzte dagegen: „So war auch bei den Brüdern Blaich, Seitz und Zeller in Männedorf Rettung von Sündern immer Nummer 1 und Heilung des Leibes Nummer 2.“<sup>183</sup>

So ist es nicht verwunderlich, dass Krankenheilung heute nur noch als Proprium der pfingstlichen Kirchen und der charismatischen Bewegungen wahrgenommen wird. In Wahrheit entstammt diese Überzeugung jedoch aus einem Flügel der internationalen Heiligungsbewegung des späten 19. Jahrhunderts und prägte, wie dieser Beitrag aufzeigen wollte, breite Kreise der aufkommenden Gemeinschaftsbewegung und des späteren Evangelikalismus.

### Stephan Holthaus: "I am the Lord, who heals you": Healing of the sick in the German-speaking holiness movement

In the second half of the 19th century the German "Holiness Movement" was closely connected to a "healing movement", which founded many so-called "faith-homes" for the diseased in Switzerland and Germany. The leading figures in this movement were Otto Stockmayer, Henriette von Seckendorff, Johannes Seitz, Samuel Zeller, Georg Steinberger and Jakob Vetter. They were influenced by forerunners like Johann Christoph Blumhardt and Dorothea Trudel. Many people in the revival movement (Gemeinschaftsbewegung) experienced physical healing in these "faith-homes". The message of a higher Christian life was closely linked to the message of faith-healing for the "overcomers". Disease was understood as a result of sin. In most cases the members of the healing movement rejected medical help. The German healing movement influenced similar movements in Great Britain ("Beth-Shan", W. Boardman, E. Baxter) and the United

181 Schrenk, *Geistesrüstung*, S. 18.

182 R. A. Torrey, *Divine Healing: Does God Perform Miracles Today?* New York: Fleming H. Revell, 1924. Torrey gab aber zu, dass er in seinen frühen Dienstjahren selbst mehrfach Krankenheilung durch sein Gebet des Glaubens erfahren habe. Öffentliche Heilungsveranstaltungen lehnte er jedoch kategorisch ab.

183 Schrenk, *Geistesrüstung*, S. 18.

States (C. Cullis, A. B. Simpson, A. J. Gordon). Together with the holiness movement the healing movement was one of the foundations of the later Pentecostal Movement.

181 Selmer, Götterwelt, S. 18.  
182 K. J. Torrey, *Healing*, First Edition, New York, 1921.  
183 Selmer, Götterwelt, S. 18.

## Theologische Ausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis<sup>1</sup>

Evangelikale theologische Ausbildungsstätten<sup>2</sup> sind zurzeit zu einem immer schwieriger werdenden Spagat gezwungen. Von der praxisorientierten Tradition der Missions-, Bibel- und Predigerschulen her kommend, haben sich viele von ihnen zu akademisch akkreditierten Colleges und Seminaren entwickelt. Einher mit dieser Entwicklung geht eine Aufdatierung des Curriculums analog dem nordamerikanischen *Seminaries* oder europäischer theologischer Fakultäten. Insgesamt kann von einem Prozess der Akademisierung gesprochen werden. Andererseits wird seitens der Studierenden und der kirchlichen Basis zunehmend der Ruf nach mehr Praxisrelevanz in der Ausbildung von PastorInnen und MissionarInnen laut.<sup>3</sup> Nicht wenige Studierende wandern denn auch Jahr für Jahr zu alternativen, stärker praxisorientierten Ausbildungsstätten ab.

Es gibt nichts zu beschönigen: Evangelikale theologische Ausbildung hat ein veritables Theorie-Praxis-Problem. Dieses hat seine Ursache nicht zuletzt darin, dass evangelikale theologische Ausbildung sich in der Vergangenheit mehr mit Inhalten als mit Pädagogik befasst hat. Aufgrund der erwecklich-missionarischen Tradition und der Wurzeln in der Bibelschulbewegung hat man eine grundsätzliche Praxisorientierung als selbstverständlich gegeben angenommen. Das halte ich für eine Täuschung. Es kommt hinzu, dass die verfügbaren praxisorientierten Ausbildungskonzepte bei nicht wenigen evangelikalen Theologen unter Verdacht

---

1 Dieser Aufsatz nimmt einen Teilaspekt meiner Dissertation als Ausgangspunkt (*Beyond Fragmentation. Integration Mission and Theological Education*, Oxford 2001), führt das Thema aber über den dortigen Stand der Reflexion hinaus. Dazu greife ich unter anderem auf einige nicht publizierte Vorträge zurück, die ich in vergangenen Jahren in verschiedenen Kontexten gehalten habe.

2 Ich habe hier in erster Linie die Ausbildungsstätten im Auge, die in der *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA)* und in der *Europäischen Evangelischen Akkreditierungsvereinigung (EEAV)* zusammengeschlossen sind. Vieles von dem, was ich sage, betrifft jedoch theologische Ausbildung generell und ist auch in theologischen Seminaren und Fakultäten, die nicht diesen evangelikalen Verbänden angeschlossen sind, relevant.

3 Diese Einschätzung deckt sich mit der zwischen 1995 und 1997 im Rahmen der KBA durchgeführten Studie. Die Auswertung des umfangreichen Datenmaterials ist publiziert in T. Faix, W. Faix, K. W. Müller, K. Schmidt (Hrsg.), *Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Bonn 1998. Vgl. dazu meinen an der KBA-Tagung 1997 vorgetragenen Aufsatz „Die KBA-Schulen im Lichte globaler Veränderungen in theologischer Ausbildung“, S. 38–76.

stehen, lediglich einem (amerikanischen) Pragmatismus zu huldigen, oder von einer kritisch-emanzipatorischen Pädagogik vergiftet zu sein.

Es ist in diesem Aufsatz meine Ausgangsüberzeugung, dass für evangelikale theologische Ausbildung gilt, was Hans-Christoph Piper zu Beginn seines Buches über Klinische Seelsorgeausbildung (mit dem Cornehl-Zitat) sagt: „Es dürfte keine unzulässige Dramatisierung sein, wenn man von einer Kluft zwischen der systematisch-theologischen Wissenschaft und dem religiös-kirchlichen Leben spricht. Diese Kluft ist mehr als die sinnvolle Distanz zwischen Theorie und Praxis, sie signalisiert tiefere Störungen.“<sup>4</sup> Es wird im Folgenden darum gehen, die Diagnose dieser „Störungen“ zu vertiefen und dann auch Therapiewege vorzuschlagen. Eine umfassende Bearbeitung des Theorie-Praxis-Problems kann in einem Aufsatz natürlich nicht geleistet werden, denn eine solche würde weitreichende philosophische und pädagogische Überlegungen einschließen müssen. Ich beschränke mich im Folgenden auf vier Gedankengänge: (1) Ich beginne mit einigen grundlegenden biblischen Beobachtungen. (2) In einem zweiten Teil werden die bildungstheoretischen Optionen, die sich in unserer Gesellschaft anbieten, dargestellt und diskutiert. (3) Im dritten Teil kommen die zur Verfügung stehenden Traditionen und Modelle theologischer Ausbildung zur Sprache. (4) Zum Schluss werde ich in Thesenform Wege zu einer größeren Integration von Theorie und Praxis aufzeigen.

## 1. Biblische Beobachtungen

Ich stimme mit Edward Farley überein, der in seiner Diagnose zum Schluss kommt, dass das Problem der Fragmentierung in der theologischen Ausbildung (einschließlich der Theorie-Praxis-Dichotomie) zutiefst nicht ein strukturelles oder methodisches, sondern ein theologisches Problem ist.<sup>5</sup> Allen weiteren Überlegungen werden hier deshalb einleitend Beobachtungen in der Bibel vorangestellt. Dabei geht es nicht um eine umfassende biblisch-theologische Begründung theologischer Ausbildung. Eine solche muss m. E. erst noch geleistet werden. Die folgenden Beobachtungen können aber als Koordinatensystem, d. h. als Ori-

4 Hans Christoph Piper, *Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt*, Göttingen 1981, S. 9.

5 Edward Farley, *Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Philadelphia 1983, S. 29–48, 151–173; Ders., „The Reform of Theological Education as a Theological Task“, *Theological Education* 1 (1981): S. 93–117. Ab Mitte der 1980er Jahre ist diese These von Farley in Nordamerika positiv aufgenommen worden, und man begann sich in der Reform der theologischen Ausbildung stärker theologischen Fragen zuzuwenden, vgl. Robert Banks, *Reenvisioning Theological Education*, Grand Rapids; Cambridge 1999, S. 10–11).

entierungshilfe in der späteren Auseinandersetzung mit verschiedenen Ausbildungsmodellen dienen.<sup>6</sup>

1. Wenn, Farleys Vorschlag folgend, *Theologia* im Sinne eines *habitus*, d. h. einer den ganzen Menschen erfassenden Frömmigkeit, das Herzstück theologischer Ausbildung sein soll, dann kommt die Ganzheitlichkeit des größten Gebotes ins Blickfeld. Darin geht es um die Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen, und diese Liebe hat eine *emotionale*, eine *kognitive* und eine *handlungsorientierte* Dimension.<sup>7</sup> Oder mit anderen Worten: Damit werden *Orthodoxie*, *Orthopraxis*, aber auch die von pfingstlicher Theologie eingeforderte *Orthopathie*<sup>8</sup> integriert.

2. Wegweisend ist auch Mt 13,52: „Da sagte er [Jesus] zu ihnen [den Jüngern]: Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“ (Einheitsübersetzung).<sup>9</sup> Das Ausbildungsziel kann also nicht auf die Schriftgelehrsamkeit beschränkt bleiben, sondern muss die Jüngerschaft im Blickfeld haben. Diese umfasst, so der Matthäusschluss, „alles zu befolgen, was er geboten hat“.

3. Farley wie auch Banks weisen zudem auf den biblischen Begriff *Erkenntnis/erkennen* hin, dessen Inhalt Banks so definiert:<sup>10</sup>

Although there is no static definition of the word *yada* in the OT, it generally refers to knowledge – of God, others, and the world – that comes through experience. It involves awareness of the subject or object experienced and manifests itself in action that does full justice to that comprehension. Therefore it springs from whole-hearted as well as whole-minded engagement with reality, leading to what we might call a whole-willed response to it. This stands in contrast to a detached, dispassionate, objective knowing that requires only cognitive response.

4. Auf derselben Linie liegt das Konzept der *Weisheit*, auf das im Zusammenhang mit theologischer Ausbildung auch immer wieder hingewiesen wurde.<sup>11</sup> Beat Weber definiert:<sup>12</sup>

6 Im Folgenden greife ich u. a. auf die Studien von Robert Banks, *Education* und Thomas Schirrmacher, „Ausbilden wie Jesus und Paulus“ Klaus W. Müller; Thomas Schirrmacher, *Ausbildung als missionarischer Auftrag*, Bonn 2000, S. 7–45 zurück.

7 Vgl. Klaus Bockmühl, *Das größte Gebot*, Gießen; Basel 1980, S. 25–33.

8 Unter „Orthopathie“ wird die richtige Emotionalität des Glaubens verstanden. Randall Holm schreibt: „In the measure Pentecostals successfully synthesize orthopathy, orthodoxy and orthopraxy together, they appear to recapture much of the flavour and excitement of what the early church may have looked and acted like“ (*A Paradigmatic Analysis of Authority Within Pentecostalism*, PhD Thesis University of Laval 1995, Kap. 3, S. 7, publiziert unter [www.epbc.edu/rholm](http://www.epbc.edu/rholm)).

9 Vgl. dazu Peter Wick, „Verborgenes und Befohlenes: Schriftgelehrsamkeit und Jüngerschaft bei Matthäus“, Vortrag anlässlich der Jahresversammlung 2002 der *Arbeitsgemeinschaft für biblische erneuerte Theologie* in Aarau (Schweiz), nicht publiziertes Manuskript.

10 Banks, *Education*, 73–74; vgl. Farley, *Theologia*, S. 29–44.

Weisheit hat zwar etwas zu tun mit Klugheit und Intelligenz, hat aber einen stärker lebenspraktischen Akzent – zumindest die Weisheit aus der Bibel. Was man nur im Kopf hat und nicht lebenserprobt und für ein gelingendes Leben dienlich ist, ist noch nicht Weisheit. Weisheit hat auch nicht diese Kurzlebigkeit von Tipps und Tricks. Weise wird man allenfalls durch gesammelte und durchdachte Lebenserfahrung.

Das Konzept der Weisheit ist im Hinblick auf theologische Ausbildung auch deshalb bedeutungsvoll, weil es seinen Sitz im Leben in der Pädagogik hat, d. h. in der Vermittlung des gelingenden Lebens an die nächste Generation, und weil es die Engführung auf die professional-pastorale Tätigkeit aufbricht – Weisheit hat das ganze Leben im Blickfeld.<sup>13</sup>

5. Die Wortgruppe *hören, horchen, gehorchen* ist ein weiteres Grundelement einer biblischen Pädagogik. Es verbindet nicht nur das Hören eng mit dem Tun (in der Gestalt des Gehorchens), es ordnet auch das Hören dem Tun vor. Eine davon abgeleitete Pädagogik könnte man als *hörorientiert* und *handlungsorientiert* bezeichnen.

6. Ausgehend von den Weisheitslehrern des Alten Testaments, insbesondere aber auch von Jesus und Paulus, ist mehrfach auf die Bedeutung der *Lehrer-Schüler-Beziehung* in Erziehungs- und Ausbildungsprozessen hingewiesen worden. Dabei geht es um Aspekte, wie Lebens- und Dienstgemeinschaft, Vorbildsein, sowie Reflexion gemeinsamer Erfahrungen.<sup>14</sup>

7. Ebenso bedeutungsvoll ist das Element der *Gemeinschaft*, d. h. das Lernen in einer verbindlichen Lerngruppe, wie es insbesondere im Jüngerkreis um Jesus zu beobachten ist. Banks kommt zum Schluss, dass Berufung und Verbindlichkeit zu einer Lerngemeinschaft konstitutiv für ein biblisches Ausbildungsparadigma sind.<sup>15</sup>

8. Verschiedene biblische Texte weisen auf das Prinzip der *Multiplikation* hin. Sei es das Matthäusevangelium, in dem Jüngererziehung erst dann zum Ziel kommt, wenn die Jünger ihrerseits wieder andere zum Jüngersein anleiten, oder sei es Paulus' Anweisung, Menschen zu befähigen, ihrerseits wieder andere zu lehren (2 Tim 2,2), immer geht es darum, dass Ausbildung nicht im Wissen des Studierenden ihr letztes Ziel hat, sondern in seiner Befähigung, das Erlernte wieder weiter zu geben.

9. Banks und Wick haben auf den Aspekt der *Distanzierung vom normalen Lebenskontext* im Rahmen einer konzentrierten Grundausbildung hingewiesen,

11 Farley gilt als der, der am deutlichsten das Konzept der Weisheit als *habitus* ins Zentrum der Reform der theologischen Ausbildung gestellt hat; vgl. Banks, *Education*, S. 19–24.

12 Beat Weber, *Weisheiten aus der Bibel für ein gelingendes Leben*, Gütersloh 2002, S. 9.

13 Dazu mein Vortrag anlässlich der Jahresversammlung 2002 der *Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie* in Aarau (Schweiz) „Weisheit und Weg: Von biblisch erneueter Theologie zu biblisch erneueter theologischer Ausbildung“, nicht publiziertes Manuskript.

14 Vgl. Schirmacher, „Ausbilden“, S. 7–45; Banks, *Education*, S. 101–124.

15 Banks, *Education*, S. 94–102, 108–111, 122–123.

wie das bei den Jüngern Jesu beobachtet werden kann.<sup>16</sup> Davon abgeleitet werden kann sowohl die Bedeutung einer konzentrierten Grundausbildung, wie auch der pädagogische Stellenwert der Begegnung mit dem Neuen und Fremden in der Distanz zum gewohnten Lebens- und Dienstkontext.

10. Ein Baustein einer Theologie der theologischen Ausbildung kann auch aus der *Indikativ-Imperativ-Gliederung* mancher paulinischer Briefe gewonnen werden (z. B. Epheserbrief). Das Gefälle ist hier eindeutig auf die Lebensgestaltung hin, und zwar in allen Bereichen des Lebens, diese Ethik ist aber im vorgeordneten Heilsindikativ begründet.

11. Ein besonders eindrückliches Beispiel eines ganzheitlichen Lernprozesses ist die Erzählung von den Emmausjüngern (Lk 24,13–35). Der Lernprozess ist hier als gemeinsamer Weg dargestellt, als *meta hodos* (Mit-Weg) im ursprünglichsten Sinn des Wortes Methode. Auf diesem Weg kommen die Widerfahrnisse des Lebens zur Sprache und werden im Lichte der Schrift neu beleuchtet. Entscheidend ist der durch den Auferstandenen vermittelte hermeneutische Paradigmenwechsel (vgl. *hermeneuo* in Vers 27), d. h. die neue Sicht der Schrift, die eine neue Interpretation der Widerfahrnisse ermöglicht. Der eigentliche Durchbruch zur Erkenntnis ereignet sich aber erst bei der Tischgemeinschaft – oder gar erst bei der liturgisch-gottesdienstlichen Erinnerung an die Heilstat Jesu? Der ganze Lernprozess hat eine emotional-leidenschaftliche Dimension (brennende Herzen) und setzt in Bewegung: Die Jünger werden zu Zeugen des Auferstandenen.

12. Ein weiteres Modul einer biblisch begründeten Pädagogik liegt im heilsgeschichtlichen Charakter der Bibel. Auch wenn die Bibel eine Vielzahl von Textgattungen einschließt, ist doch die historisch-erzählende Dimension tonangebend. Modellhaft sagt Dtn 6,20–25, dass die Eltern auf die Fragen ihrer Kinder mit dem Erzählen der heilsgeschichtlichen Taten Gottes antworten sollen. Ebenso besteht der Nukleus der neutestamentlichen Christologie im Bezeugen und Tradieren der historischen Ereignisse von Leben, Tod und Auferstehung Jesu (vgl. 1 Kor 15,3–6).

Bereits diese wenigen Bausteine einer Theologie der theologischen Ausbildung vermögen im Hinblick auf die Theorie-Praxis-Frage überzeugend darzulegen, dass biblisch begründete theologische Ausbildung in ganzheitlicher Weise Lehre und Leben, Aktion und Reflektion, Hören und Tun, sowie Denken, Fühlen und Handeln einschließt. Es wird sowohl eine Vorordnung des Hörens (auf Gott und sein Wort), aber auch ein eindeutiges Gefälle zum Handeln hin (gehorschen!) deutlich. Vielleicht kann sich eine Theologie der theologischen Ausbildung den Dreischritt von Esra 6,10 als Leitmotiv nehmen: Hören/Studium der Schrift → tun/gehorschen → weitergeben/lehren. Mit weniger sollte sich evangelikale theologische Ausbildung auf jeden Fall nicht zufrieden geben.

<sup>16</sup> Banks, *Education*, S. 122–126; Wick, „Schriftgelehrsamkeit“, S. 1, 8.

Mit diesem Koordinatensystem im Rücken wenden wir uns nun der bildungstheoretischen Landschaft zu.

## 2. Grundlegende bildungstheoretische Überlegungen

Es geht in einem zweiten Arbeitsschritt darum, mit den heute in unserem gesellschaftlichen Umfeld zur Verfügung stehenden bildungstheoretischen Konzepten vertraut zu werden. Dies ist der kulturelle Kontext, in dem evangelikale theologische Ausbildung in der Gegenwart wahrgenommen wird. Im Einzelnen geht es um folgende Konzeptionen: (1) Das akademische, universitäre Bildungsmodell, (2) das duale Modell der Berufsausbildungen, (3) der pädagogische Paradigmenwechsel im 20. Jahrhundert, (4) das Modell der Erwachsenenbildung, und schließlich (5) die praxisbezogene Ausbildung auf Hochschulniveau, wie sie an Fachhochschulen angestrebt wird.

### 2.1 Das akademische Bildungsmodell

Das Bildungssystem in unserem Kontext (deutschsprachiges Europa) ist in der im internationalen Vergleich einzigartigen Lage, zwei sich in relativ klarer Abgrenzung gegenüber stehende Ausbildungswege zu kennen: Die akademische Bildung, die über Gymnasium (Abitur bzw. Matura) und Universität erlangt wird, und die Berufsausbildung, die über eine Berufslehre führt. Diese beiden Konzepte gehen zurück auf den bildungstheoretischen Streit des 18. Jahrhunderts zwischen dem neuhumanistischen Bildungsideal einerseits, das in der Umsetzung durch Wilhelm von Humboldt das Ethos der modernen Universität schuf, und andererseits der aufklärungspädagogischen Betonung der Brauchbarkeit und Gemeinnützigkeit aller Ausbildung, was die Berufsausbildungen hervor brachte.<sup>17</sup>

Wir haben also auf der einen Seite das universitäre Bildungsmodell, dessen Ethos Jean Zumstein mit den drei Formeln umreißt, (a) Verpflichtung zur Wahrheitsfindung, (b) Lehr- und Forschungsfreiheit, und daraus abgeleitet Zweckfreiheit, sowie (c) Verantwortung gegenüber der Öffentlichkeit im Dienste der menschlichen Würde.<sup>18</sup>

Dieses universitäre Ethos basiert auf dem neuhumanistischen Bildungsideal, welches davon ausgeht, dass der Mensch dadurch zu Leben und Arbeit befähigt wird, dass er sich mit den Klassikern unserer Kulturgeschichte befasst. Grie-

17 Vgl. dazu den kurzen Abriss dieser bildungspolitischen Geschichte bei Kurt Sohm, *Praxisbezogene Ausbildung auf Hochschulniveau: Eine pädagogisch-praktische Herausforderung*, Wien 1999, S. 21–28.

18 Jean Zumstein, „Theologische Fakultäten an staatlichen Hochschulen“, in: Alfred Schindler (Hrsg.), *Kirche und Staat*, Zürich 1994, S. 84–89; vgl. auch Karl Jaspers, *The Idea of the University*, London 1960, S. 23–43.

chisch, Latein und Deutsch sind dabei die grundlegenden Werkzeuge, um anschließend die Werke griechischer, lateinischer und deutscher klassischer Dichter, Denker und Historiker zu lesen. Dazu muss dem heranwachsenden Menschen in jungen Jahren während einem genügend langen Zeitraum eine Berufsabstinenz gewährt werden, welche ihm den Freiraum zur „Bildung“ gibt. „Gegen die vorschnelle politische und ökonomische Vereinnahmung der Heranwachsenden postuliert die Humboldt'sche Bildungstheorie vor dem Hintergrund der prinzipiellen Freiheit der menschlichen Individualität zunächst die allseitige und umfassende Entfaltung aller menschlichen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte.“<sup>19</sup> Die Instrumente dazu sind auf der Sekundarstufe die Gymnasien und auf der Tertiärstufe die Universitäten.

Diese Grundhaltung geht von weltanschaulichen Voraussetzungen aus, die Sohm, wie folgt beschreibt:

„Die neuhumanistische Bildungstheorie geht also von der entscheidenden persönlichkeits-theoretischen Voraussetzung aus, dass sich die formalen Kräfte des Individuums primär nur durch die Beschäftigung mit literarischen, ästhetischen und sittlichen Inhalten zur äußersten Entfaltung und harmonischen Einheit entwickeln lassen und insofern alle Bezüge zu technischen, ökonomischen und politischen Aspekten des menschlichen Zusammenlebens ausgeklammert bleiben. Diese können nicht bildend wirken, ihnen haftet das Odium der Nützlichkeit und Brauchbarkeit im Rahmen wirtschaftlicher Verwertungsinteressen an.“<sup>20</sup>

Dieses Bildungsideal ist für den gymnasial-universitären Bildungsweg zwar nach wie vor konstitutiv, wird aber in Reinkultur heute kaum mehr vertreten. Das Aufkommen der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert sowie die pädagogische Revolution des 20. Jahrhunderts (siehe unten) hat dieses Bildungsideal in seinen Grundfesten erschüttert.<sup>21</sup> Sohm stellt schlicht und einfach fest, dass die idealen Zielsetzungen nie erreicht wurden.<sup>22</sup> Ropohl spricht vom „pseudohumanistischen Programm enzyklopädischer Vielwisserei“<sup>23</sup> und kritisiert insbesondere, dass dieses Bildungsideal ‚klassizistisch‘ und ‚idealistisch‘ sei.<sup>24</sup> Klassizistisch, indem es die Werte der griechisch-römischen Antike zum Idealtypus der vollkommenen Persönlichkeit erhebt, und idealistisch, indem es die Priorität des Geistes gegenüber der Welt, der Innerlichkeit gegenüber der Äußerlichkeit betont.

Für die Theorie-Praxis-Problematik ist der letztgenannte Aspekt bedeutungsvoll. In den Spuren von Plato und Descartes hat sich insbesondere in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen der Vorrang des Denkens, des Reflektierens, des Philosophierens und der Theorie gegenüber dem Handeln, der Tat und der

19 Sohm, *Ausbildung*, S. 23.

20 Ebd., S. 24.

21 Vgl. Gerard Radnitzky, „Die Universität als ordnungspolitisches Problem“, Hardy Bouillon; Gerard Radnitzky, *Die ungewisse Zukunft der Universität*, Berlin 1991, S. 16–18.

22 Sohm, *Ausbildung*, S. 24.

23 Günther Ropohl, *Technologische Aufklärung*, Frankfurt 1991, S. 232.

24 Ebd., S. 217–218.

Praxis durchgesetzt.<sup>25</sup> Wir haben in der akademisch-universitären Tradition also eine Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis, die vom cartesianischen Dualismus von Geist und Materie geprägt ist, was zu einer prinzipiellen Vor- und Überordnung des Denkens und der Theorie gegenüber dem Handeln und der Praxis führt.

## 2.2 Die Berufsausbildung

Dem humanistisch-universitären Bildungskonzept steht das praktische Erlernen eines Berufes gegenüber. Diese Ausbildungstradition hat ihre Wurzeln in der aufklärungspädagogischen Betonung der Berufs- und Standeserziehung. Hier wird, im Gegensatz zur neuhumanistischen akademischen Bildung, betont, dass die Fragen nach Brauchbarkeit und Gemeinnützigkeit, nach Beruf und Arbeit bereits in der Ausbildung relevant sind.<sup>26</sup>

Wir kennen das in unserer Gesellschaft auf der Sekundarstufe als Berufslehre und auf der Tertiärstufe in der Form von darüber hinaus führenden Fach- und Meisterschulen. Diese Ausbildungen sind einem dualen Bildungskonzept verpflichtet, welches berufliche Praxis mit schulischer Theorievermittlung verbindet.<sup>27</sup> Hier steht die Befähigung zur Berufsausübung im Mittelpunkt der Ausbildungstheorie. Das Schweizerische Berufsbildungsgesetz definiert denn auch prägnant:<sup>28</sup>

Dieses Gesetz fördert und entwickelt ein Berufsbildungssystem, das den Einzelnen die berufliche und persönliche Entfaltung und die Integration in die Gesellschaft, insbesondere in die Arbeitswelt, ermöglicht und das ihnen die Fähigkeit und Bereitschaft vermittelt, beruflich flexibel zu sein und in der Arbeitswelt zu bestehen.

Im deutschsprachigen Raum wird der duale Ausbildungsweg auch in der Zukunft von großer Bedeutung sein. Verschiedene zur Zeit laufende Reform- und Verbesserungsbestrebungen machen die ungebrochene Verpflichtung zur Praxisrelevanz deutlich. Das kann für Deutschland am Beispiel des durch die Projektgruppe „Innovationen im Bildungswesen“ der Bund-Länderkommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung (BLK) entwickelten Programms „Neue

25 Es geht dabei wesentlich um den cartesianischen Dualismus zwischen der übergeordneten *res cogitans* und der untergeordneten *res extensa*; vgl. Anton Hügli; Poul Lübcke, *Philosophielexion*, Reinbek 32000, Art. „Descartes“, S. 143–144; Werner Brändle, „Descartes und seine modernen Kritiker“, in: Edith Gutsche; Hermann Hafner (Hrsg.), *Descartes und das neuzeitliche Denken*, Porta Studien, H. 13, 2. Aufl., 1993, S. 25–28; Adolf Köberle, *Descartes und die Folgen: Ein Weltbild in der Krise*, EWZ-Informationen Nr. 92/IX, Stuttgart, 1984.

26 Sohm, *Ausbildung*, S. 22.

27 Vgl. dazu Art. 13 im Schweizerischen Bundesgesetz über Berufsbildung.

28 Ebd.

Lernkonzepte in der dualen Berufsausbildung“ gezeigt werden, das sich folgende Zielformulierungen gegeben hat:<sup>29</sup>

Nachhaltiges Ziel der Innovationen ist es, eine neue Unterrichtspraxis und Professionalität zu etablieren. Das Programm will die folgenden Lernziele bei den Auszubildenden befördern:

- Arbeitsprozessorientierung (Zusammenhang von Lernen und Arbeiten).
- Selbständiges und selbstorganisiertes Lernen (autonomieorientierte Formen des Lernens).
- Handlungsfähigkeit und Gestaltungskompetenz (berufliche Meisterschaft und Befähigung zur Mitgestaltung der Arbeitswelt).
- Ganzheitliches Lernen (Zusammenhang und Austausch von Wissen und Erfahrung, Lernen im Team, ganzheitliches Technikverständnis).

Praxisintegriertes Lernen ist konstitutiv für dieses Bildungsmodell. Damit ist eine deutlich andere Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis gegeben als im akademisch-universitären Modell.

*Zwischenüberlegungen:* Es ist unschwer zu erkennen, dass der erstbeschriebene Bildungstypus gerne mit dem Prädikat „theoretisch“, der zweite mit dem Prädikat „praktisch“ versehen wird. Natürlich ist diese Zuweisung bei genauerer Betrachtung nicht die ganze Wahrheit. Beide, gymnasiale und universitäre Bildung wollen praxisrelevant, d. h. auf die Befähigung zum Leben ausgerichtet sein, und berufliche Ausbildung will ja auch nicht ohne Theorievermittlung auskommen.

Und dennoch halte ich die oft gemachte Zuweisung von „theoretisch“ und „praktisch“ für grundsätzlich angemessen. Die gymnasial-universitäre Bildung ist historisch – wie oben ausgeführt – vom Idealismus geprägt und betont den Vorrang von Geist, Idee, Abstraktion und Theorie gegenüber, Materie, Realität, Konkretion und Praxis. Bei aller theoretisch betonten Praxisrelevanz solcher Bildung bleibt sie doch über weite Strecken in „geistiger Autonomie berufs- und praxisabstinent“.<sup>30</sup> Ganz im Gegensatz dazu die Berufsausbildungen, die ganz und gar auf die beruflichen Fertigkeiten, und somit auf die Praxis ausgerichtet sind. Vielleicht hat Sohm sogar Recht, wenn er die Diagnose stellt, dass durch die (bis vor kurzem) fast undurchlässige Trennung der beiden Bildungsstränge, die Berufsausbildung „– von humanistischen Impulsen abgeschnitten – den utilitaristischen Verwertungsinteressen einer unreflektierten Praxis verfiel“.<sup>31</sup>

### 2.3 Der pädagogische Paradigmenwechsel im 20. Jahrhundert

In der Skizzierung der beiden Bildungsmodelle sind wir vom bildungstheoretischen Streit des 18. Jahrhunderts ausgegangen und haben die Linien vom Humboldt'schen Ideal der modernen Universität fast ungebrochen bis in die Gegen-

29 Internet unter <http://www.itb.uni-bremen.de/projekte/blk/programmtraeger.htm>, besucht am 27.12.2002.

30 Sohm, *Ausbildung*, S. 24.

31 Ebd., S. 24–25.

wart gezogen. Das entspricht so natürlich nicht der Wirklichkeit. Die gegenwärtige Situation kann nicht verstanden werden, ohne die Betrachtung des pädagogischen Paradigmenwechsels im 20. Jahrhundert. Dieser ist u. a. mit den Namen K. Marx, J. Dewey, M. Horkheimer, T. W. Adorno und J. Habermas, E. Bloch und P. Bourdieu verbunden.<sup>32</sup>

Es wird heute oft davon ausgegangen, dass diese erkenntnistheoretische und pädagogische Revolution bei Marx' Feuerbachthesen ihren Ursprung hat.<sup>33</sup> Dort heißt es u. a.:<sup>34</sup>

(These 2) Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit um die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.

(These 11) Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.

Damit kommt es zu einem erkenntnistheoretischen Kopfstand. Der platonisch-cartesianischen erkenntnistheoretischen Vor- und Überordnung des Denkens und der Theorie wird hier die erkenntnistheoretische Qualität der Praxis entgegen gehalten. Die Praxis erhebt sich dadurch aus dem Schattendasein, *nur* Anwendung vorgegebener, objektiver Theorie-Wahrheit zu sein, und beansprucht, selber zur Wahrheitsfindung beizutragen. Die Konsequenzen dieses erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsel für das Denken im 20. Jahrhunderts kann hier nicht im Einzelnen diskutiert werden.<sup>35</sup> Eines muss im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion in der theologischen Ausbildung gesagt werden: Russel ist wohl Recht zu geben, wenn er sagt, das Marx' Philosophie dem nahe stehe, was wir heute Instrumentalismus nennen. Dieser, verbunden mit dem Pragmatismus, wird dann vor allem in der Pädagogik von John Dewey wirksam. Instrumentalismus und Pragmatismus sind von den Kriterien der Zweckmäßigkeit, der Nützlichkeit

32 [Http://www.praxisphilosophie.de](http://www.praxisphilosophie.de) bietet Zugang zu einem weiten Netzwerk des gegenwärtigen praxisphilosophischen Denkens.

33 Vgl. Bertrand Russel, *Philosophie des Abendlandes*, Zürich; Wien 1950 / 1979, S. 792; auch Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt 1979, S. 228 und Ernst Bloch (nach Horst Müller), „Praxis als Schlüsselbegriff von Ernst Blochs Philosophie“, <http://www.praxisphilosophie.de/praxis.pdf>, besucht am 31.12.2002).

34 In der Folge zitiert nach Karl Marx, *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1953, S. 339–341.

35 Dazu Norbert Schneider, *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert: Klassische Positionen*, Stuttgart 1998. Aufschlussreich ist auch die kurze Darstellung der Kritik an Descartes durch Husserl, Heidegger, Horkheimer und Adorno in Brändle, „Descartes“ (S. 28–37). Im Hinblick auf die Praktische Theologie gibt Karl Lehmann einen hilfreichen Überblick über die philosophische Hintergrunddiskussion in „Das Theorie-Praxis-Problem“, Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfuß (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München; Mainz 1974, S. 84–89.

und der Funktionalität geleitet. Wahr ist nicht, was in einem zeitlosen Gedankengebäude (Theorie) allem Handeln vor- und übergeordnet ist, sondern, was im Vollzug, d. h. in der Praxis, funktioniert, d. h. zweckmäßig und nützlich ist. Damit ist das Kriterium der Wahrheit ihre Wirkung, nicht ihre Ursache.<sup>36</sup>

Dieser erkenntnistheoretische Paradigmenwechsel führte im 20. Jahrhundert zu einer Vielzahl von neuen pädagogischen und didaktischen Entwürfen, die sich alle durch ihre radikale Praxisorientierung auszeichnen. „Handlungsorientierte Didaktik“, „emanzipatorische Didaktik“, „kritisch-konstruktive Didaktik“ sind nur einige der Begrifflichkeiten, die in diesem Zusammenhang auftauchen.<sup>37</sup> Viele von ihnen laufen laut Peterßen in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts im Konzept der „systemisch-konstruktivistischen“ Pädagogik zusammen. Die Grundstrukturen des systemisch-konstruktivistischen Ansatzes fasst Peterßen mit drei Begriffspaaren zusammen:<sup>38</sup>

(a) „Zusammenhang statt Dualismus“: Der cartesianische Dualismus von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt wird aufgehoben. Der Mensch steht nicht als „bloßer Beobachter“ getrennt vom betrachteten Gegenstand, er steht in einer Beziehung zu diesem Gegenstand, bildet ein System mit ihm. Alle Beobachtungen, welche der Mensch macht, betreffen deshalb nicht nur den isolierten Gegenstand, sondern die Beziehungen im System, das „Beobachter“ und „Beobachtungsgegenstand“ einschließt.

(b) „Konstruktion statt Abbildung“: Aufgrund dieser systemischen Beziehung von erkanntem Subjekt und erkennendem Objekt, ist dem Beobachter keine neutrale und objektive Wahrnehmung im Sinne einer Abbildung des Gegenstandes möglich. Alle Erkenntnis ist in dem Sinne vom Erkennenden konstruiert, dass er sich selber in den Erkenntnisprozess einbringt.

(c) „Viabilität statt Wahrheit“: So schließt Peterßen.<sup>39</sup>

Die Wirklichkeit, die eine Wirklichkeit, kann es dementsprechend gar nicht geben. Alle Suche nach Wahrheit, die offensichtlich allen Menschen zueigen ist und die angeblich *Movens* aller Wissenschaft ist, muss zwangsläufig ergebnislos bleiben. Wirklichkeit ist als Konstruktion immer die Konstruktion jener, die sie vornehmen, bzw. vorgenommen haben.

Das sich daraus ergebende Problem eines endlosen und alles lähmenden Streites von Wahrnehmungskonstruktionen versucht der Konstruktivismus mit dem Prinzip der „Viabilität“ zu begegnen. Das heißt: „Die Konstruktionen sind nicht

36 Russel, *Philosophie*, S. 792, zu Dewey auch S. 828–835. Vgl. auch Hügli; Lübcke, *Philosophielexikon*, Art. „Instrumentalismus“ (S. 319–320) und „Pragmatismus“ (S. 515).

37 Vgl. Wilhelm H. Peterßen, *Lehrbuch Allgemeine Didaktik*, München 2001, 6., völlig veränderte, aktualisierte und stark erweiterte Auflage. Wegen seines Einflusses auf die Pädagogik der Befreiungstheologie ist im Hinblick auf theologische Ausbildung auch der brasilianische Pädagoge Paulo Freire wichtig (*Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart 1971).

38 Peterßen, *Didaktik*, S. 95–135, Ausführungen zu den drei Begriffspaaren S. 98–101.

39 Ebd., S. 101.

„wahr“ im Sinne einer Abbildungsrelation, sondern werden beibehalten, wenn und solange sie sich als nützlich erweisen, d. h. nicht in Konflikt kommen mit Erfahrungen oder anderen Konstruktionen.“<sup>40</sup> Peterßen urteilt deshalb richtig, wenn er dem Konstruktivismus letztlich utilitaristisches Denken vorwirft.

*Zwischenüberlegungen:* Der hier in Kürze dargestellte erkenntnistheoretische und pädagogische Paradigmenwechsel kann zugespitzt auf die Formel gebracht werden: Anstelle des *Primats der Theorie* tritt der *Primat der Praxis*. Nicht wenige Philosophen und Pädagogen würden dem in dieser Radikalität nicht ganz zustimmen wollen, sondern lieber in etwas moderaterer Form von einer Dialektik zwischen Theorie und Praxis sprechen. Gerade am zuletzt dargestellten systemisch-konstruktivistischen Ansatz wird aber deutlich, dass in der letzten Konsequenz unter dem Diktat von Instrumentalismus und Pragmatismus jede durch die Tradition übermittelte Lehre an ihrer Nützlichkeit und ihrer Funktionalität geprüft wird.

Die Theologie, vor allem soweit sie orthodox-reformatorisch und evangelikal ist, hat diesen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts heftig widersprochen.<sup>41</sup> Würde diese neue Erkenntnistheorie das Sagen haben, so wird argumentiert, wäre jede normative Vorordnung von Schrift und Bekenntnis schutzlos der Kritik durch Nützlichkeit und Funktionalität ausgeliefert. Wahr ist dann nicht mehr, was durch göttliche Offenbarung gegeben ist, und durch die Bibel normativ überliefert wird, sondern was in der gegenwärtigen Praxis Freiheit und Menschlichkeit fördert. Wie Begriffe wie „Freiheit“ und „Menschlichkeit“ aber zu füllen sind, wird nicht von vorgegebenen Normen (Bibel, Bekenntnis) abgeleitet, sondern hier und jetzt, kontextuell und situativ „konstruiert“. Dieser grundlegenden theologischen Kritik kann hier nur zugestimmt werden.

Damit haben evangelikale Theologen ihre Hausaufgaben allerdings noch nicht gemacht.<sup>42</sup>

1. Zum einen müssen erkenntnistheoretische Aufgaben gelöst werden. Der beschriebene Paradigmenwechsel zwingt evangelikale Theologie, ihre eigene Epistemologie zu überdenken, denn sie steht unter Verdacht, einem naiven Realismus verfallen zu sein. Dieser besteht darin, dass zwischen dem durchaus normativen biblischen Text und der formulierten Theologie zu naiv eine abbildhafte Entsprechung angenommen wird, d. h.: (a) die hermeneutischen Probleme werden in der Bibelauslegung zu wenig bedacht, (b) die eigene Theologie wird überschätzt und zu wenig kritisch hinterfragt, und (c) ihre kontextuelle Bedingtheit wird ignoriert.

40 Diesbergen, zit. ebd.

41 U. a. Horst W. Beck, *Marxistischer Materialismus im Schafspelz*, Wuppertal 1975; Klaus Bockmühl, *Herausforderungen des Marxismus*, Gießen; Basel 1977.

42 Die nun folgende Kritik an der (deutschsprachigen) evangelikalen Theologie bildet eine Kernthese meiner Dissertation, vgl. *Fragmentation*, S. 188–197 bezüglich der Missions-theologie, S. 271–275 bezüglich der Pädagogik, S. 294–315 bezüglich Epistemologie und Hermeneutik. An den entsprechenden Stellen auch die Belege, auf die ich hier verzichte.

Das führt z. B. dazu, dass (insbesondere deutschsprachige) evangelikale Theologie große Berührungängste mit dem Thema Kontextualisierung hat. Wenn sie das Thema aber behandelt, dann oft lediglich im Sinne einer kontextrelevanten ‚Übersetzung‘ der ‚vorgegebenen Wahrheit‘ in immer wieder neue Situationen hinein. Dabei wird die Bedeutung des Kontext für die Formulierung der ‚vorgegebenen Wahrheit‘ ignoriert.<sup>43</sup>

2. Aus dieser erkenntnistheoretischen Aufgabenstellung ergibt sich eine zweite, pädagogische. Wenn es tatsächlich gilt, von einer Theologie Abschied zu nehmen, die vom naiven Realismus geprägt ist, dann muss das pädagogische Konsequenzen haben. Es ist dann nicht mehr möglich, theologisches Wissen im Sinne ein für alle Mal definierter Lehraussagen zu tradieren, d. h. Schülerköpfe wie Container mit vorgefertigten Lehrinhalten abzufüllen.<sup>44</sup> Die pädagogische Aufgabe muss dann darin bestehen, Menschen zu helfen, eigenständig und im besten Sinne kritisch, in der Dialektik zwischen überlieferter (und auch kontextuell bedingter) Theologie und den praktischen Herausforderungen der Gegenwart denken und handeln zu lernen, und zwar in ständigem Rückbezug auf die Bibel als die *norma normans* allen Denkens und Handelns.

#### 2.4 Das Modell der Erwachsenenbildung

Der eben beschriebene pädagogische Paradigmenwechsel hat nicht nur zu Veränderungen in den traditionellen Ausbildungsmodellen geführt (Hochschulbildung und Berufsausbildung); auf dem Nährboden des neuen Theorie-Praxis-Verständnisses sind auch ganz neue Ausbildungsmodelle herangewachsen. Eines davon kann durch den Oberbegriff der *Erwachsenenbildung*<sup>45</sup> gefasst werden.

43 Eine Anzahl von evangelikalen Theologen im englischsprachigen Raum haben sich des Themas angenommen und sollten auch im deutschsprachigen Raum zur Kenntnis genommen werden, z. B. Peter Hicks, *Evangelicals and Truth: A Creative Proposal for a Post-modern Age*, Leicester 1998; Paul Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, Harrisburg 1999; W. Jay Wood, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous*, Leicester 1998. Im deutschsprachigen Raum hat sich auf evangelikaler Seite vor allem Heinzpeter Hempelmann kompetent mit den erkenntnistheoretischen Herausforderungen von Moderne und Postmoderne auseinandergesetzt, vgl. *Glauben wir alle an denselben Gott?*, Wuppertal 1997; *Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit: Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen*, Wuppertal 2. Aufl., 1997; *Wie wir denken können*, Wuppertal 2000; „Erkenntnis aus Glauben: Vom Eigenwert theologischer Disziplinen“, in: Jörg Dieterich (Hrsg.), *Streiflichter zur Wissenschaftstheorie*, Friedensau 1999. Zum Thema auch Herbert H. Klement (Hrsg.), *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, Wuppertal; Gießen 2000.

44 So lautet die Kritik von Freire, *Pädagogik*, S. 57.

45 Erwachsenenbildung als eigenständige pädagogische Disziplin hat ihren Ursprung in den 1930er Jahren (vgl. Colin J. Titmus (Hrsg.), *Lifelong Education for Adults: An International Handbook*, Oxford 1989, S. xxiii). In diesem Zusammenhang wurde zur Abgrenzung von der Pädagogik (Kinder- und Jugendausbildung) der Ausdruck *Andragogik* eingeführt (erstmalig 1924 von E. Rosenstock gebraucht). Er hat sich aber nie ganz durchgesetzt, nicht

Die grundlegende pädagogische Philosophie der Erwachsenenbildung hat Titmus folgendermaßen umrissen:<sup>46</sup>

Fundamental to it is the idea that any adult is a free agent, responsible for his or her own action, who is therefore at liberty to participate or not in any educational experience as he or she chooses and who should determine the content and nature of that experience.

M. S. Knowles, ein Pionier der Andragogik, sieht hinter dem Konzept der Erwachsenenbildung vier Grundannahmen:<sup>47</sup>

... as a person matures, (a) his self-conception moves from one of being a dependent personality toward one of being a self-directed human being; (b) he accumulates a growing reservoir of experience that becomes an increasing resource for learning; (c) his readiness to learn becomes oriented increasingly to the development tasks of his social roles; and (d) his time perspective changes from one of postponed application of knowledge to immediacy of application, and accordingly his orientation toward learning shifts from one of subject-centredness to one of problem-centredness.

Daraus lassen sich fünf Charakteristika der Erwachsenenbildung ableiten:

1. Erwachsene wollen in den Bildungsprozessen als reife, autonome und verantwortliche Personen ernst genommen werden. Das verlangt eine deutliche Lernerorientierung und Lernerzentrierung. Prokop und Geissler nennen denn auch neben lebenslangem Lernen, *selbstaktives*, *selbstverantwortliches* und *selbstbestimmtes* Lernen als Kennzeichen der Andragogik.<sup>48</sup> Daraus lässt sich ableiten, dass der Unterrichtsprozess in hohem Maße partnerschaftlich zu gestalten ist, d. h. dass sich die Lernenden aktiv in den Lernprozess einbringen. Das bedingt, dass die Lernenden selbst ein großes Maß an Verantwortung für das Gelingen des Lernprozesses übernehmen.

2. Erwachsene bringen Lebens- und Berufserfahrung in den Ausbildungsprozess ein, und wünschen nicht, lediglich als Defizitsysteme behandelt zu werden, die mit Wissen aufgefüllt werden müssen, sondern als Kompetenzsysteme, die ihre Erfahrung in den Lernprozess einbringen.

3. Die Lernbereitschaft ist bei Erwachsenen stark auf den Kompetenzerwerb zur Bewältigung konkreter Lebens- und Berufsaufgaben ausgerichtet.

4. Damit verbunden sucht der Erwachsene nicht nach einer großen Theoriefülle, die er sich sozusagen auf Reserve aneignet, er sucht vielmehr eine schnelle Umsetzung des Erlernten. Erwachsenenbildung ist deshalb nicht mehr Initialausbildung (*initial education*), sondern lebenslanges Lernen (*continuing education*).

---

zuletzt, weil er wegen seiner Fixierung auf den Mann auch nicht unproblematisch ist (vgl. A. Krajny, „Andragogy“, Titmus, *Education*, S. 19; auch Heinrich Hanselmann, *Andragogik: Wesen, Möglichkeiten und Grenzen der Erwachsenenbildung*, Zürich 1951).

46 Titmus, *Education*, S. xxviii.

47 Zitiert in Krajny, „Andragogy“, S. 21.

48 Ernst Prokop; Karlheinz A. Geissler, *Erwachsenenbildung: Modelle und Methoden*. München; Basel 1974, S. 7.

5. Dies führt schließlich dazu, dass Inhalte in der Erwachsenenbildung weniger durch klassische Sachgebiete geprägt sind, sondern vielmehr durch lebensnahe Problemstellung.

*Zwischenüberlegungen:* Mit dem Konzept der Erwachsenenbildung erweitert sich für uns die Palette von Theorie-Praxis-Konzeptionen. In der Andragogik spielt die Theorie definitiv nicht mehr eine der Praxis vor- oder übergeordnete Rolle. Theorie ist hier der Input, der dem erwachsenen Menschen hilft, seine Erfahrung zu interpretieren, um so seine Kompetenzen zu erhöhen, späteren und neuen Herausforderungen gewachsen zu sein. Es wird dabei davon ausgegangen, dass Menschen mit bereits erheblicher Lebens- und Berufserfahrung in Bildungsprozesse einsteigen, und zwar in Bildungsprozesse, die sie sich selber gewählt haben, die sie aufgrund ihrer Bedürfnisse selber als hilfreich erachten.

Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass Untersuchungen über Teilnehmende in der Erwachsenenbildung gezeigt haben, dass Personen, welche eine solide Grundausbildung (*initial education*) haben, in höherem Masse später auch Angebote des lebenslangen Lernens (*continuing education*) wahrnehmen, als solche mit bescheidenerer Grundausbildung.<sup>49</sup> Das heißt dann aber, dass die beiden Konzepte der *initial education* und der *continuing education*, resp. *Grundausbildung* und *lebenslange Fortbildung*, nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Auf keinen Fall darf die Erwachsenenbildung als das auf den ersten Blick praxisnähere Konzept an Stelle der traditionellen Grundausbildung treten. Vielmehr weisen diese Untersuchungen darauf hin, dass eine umfassendere Grundausbildung erst die selbstgesteuerte Persönlichkeit hervorbringt, welche später die Angebote der Erwachsenenbildung nutzen wird.

Im Hinblick auf theologische Ausbildung ist zweierlei zu bedenken:

1. Insofern theologische Ausbildung als Grundausbildung verstanden wird, d. h. als (Aus-)Bildung, welche Studierende auf das Leben generell und auf eine kirchliche oder missionarische Berufstätigkeit insbesondere vorbereitet, kann Erwachsenenbildungspädagogik nur beschränkt von Bedeutung sein. Einmal fehlt dem (zumeist noch jungen) Studierenden die nötige Lebens- und Praxiserfahrung, die induktives Lernen, d. h. Praxisreflexion möglich macht. Dann fehlt ihm aufgrund der mangelnden Praxiserfahrung auch eine präzise Einschätzung der Ausbildungsbedürfnisse. Und schließlich fehlt dem jungen Studierenden möglicherweise auch die menschliche Reife, welche die in der Erwachsenenbildung vorausgesetzte Innensteuerung einschließt. Es wird für theologische Ausbildung als Grundausbildung deshalb unerlässlich bleiben, dass durch ein größeres Maß an Außensteuerung Curricula und Studiengänge vorgegeben werden, und dass diese Studiengänge längere Theoriephasen umfassen, in denen in höherem Masse deduktive Stoffvermittlung nötig sein wird.

49 Titmus, *Education*, S. xxix.

2. Es muss aber auch festgehalten sein – und das erzeugt eine Spannung –, dass gerade in evangelikaler theologischer Ausbildung ein wachsendes Segment der Studierenden ein Studium als Zweite-Karriere-Ausbildung in Angriff nehmen. Diese Studierenden sind bereits zwischen 25 und 40 Jahre alt und bringen eine Grundausbildung in anderen Bereichen, sowie berufliche, wie auch (ehrenamtliche) kirchliche Erfahrung in den Ausbildungsprozess ein. Es kommt hinzu, dass manche dieser Studierenden bereits in ihrer beruflichen Fortbildung moderne Erwachsenenbildung erfahren haben, und nun mit der Erwartung auf einen demokratischen, partizipatorischen und zielorientierten Lernprozess ins Studium einsteigen. Solche Studierende werden dann bitter enttäuscht, wenn sie am theologischen Seminar eine hierarchische und von deduktiver Theorievermittlung geprägte Kultur vorfinden. Unterrichtende an (evangelikalen) theologischen Ausbildungsstätten sind deshalb gut beraten, wenn sie die Bildungsphilosophie und das Instrumentarium der Erwachsenenbildung kennen und beherrschen. Evangelikale theologische Ausbildung steht also vor der Herausforderung, zwei Bildungskonzepte zu vereinen, nämlich das der Grundausbildung (*initial education*) und das der Erwachsenenbildung (*continuing education*). Das ist eine anspruchsvolle Aufgabe.

### 2.5 Das Fachhochschul-Modell

In dieser Herausforderung kommt uns ein weiteres Bildungsmodell möglicherweise zu Hilfe. Die in unserem Kontext in den vergangenen Jahren entstandenen Fachhochschulen wollen ja gerade *Bildung* und *Ausbildung* betreiben. Sie wollen, wie Sohm im Titel seines Buches sagt, *Praxisbezogene Ausbildung auf Hochschulniveau* anbieten.

Dies soll dadurch geschehen, dass sie auf der einen Seite *Fachausbildung* sein will, die praxisbezogen und berufsorientiert *Expertenwissen* und berufsspezifische Kompetenzen vermittelt. Auf der anderen Seite soll sie aber auch *Bildung* sein, indem sie die nach wie vor gültigen Aspekte der Humboldt'schen Bildungstheorie weiterführt, nämlich den Menschen zum Menschsein zu befähigen. Das kann aber nur dadurch geschehen, dass der Mensch Denken lernt, und sich nicht nur *Expertenwissen*, sondern auch *Orientierungswissen* aneignet. Dieses erlangt er aber nur, indem er sich mit den „ahistorischen“ und „kontextinvarianten“ Grundfragen des Menschseins befasst, wie sie durch alle Jahrhunderte von Weisen, Philosophen und Pädagogen reflektiert wurden. Dazu gehört unaufgebar die Beschäftigung mit der Geschichte, dem Menschen (Anthropologie, Psychologie), der Gesellschaft (Soziologie), sowie mit Werten und Ethik. Dabei darf es allerdings nicht dazu kommen, so Sohm, dass die Vermittlung von *Expertenwissen* und *Orientierungswissen* unverbunden nebeneinander erfolgt, vielmehr muss

der Studierende angeleitet werden, seine Fachtätigkeiten im Rahmen der größeren Fragen des Menschseins verantwortlich wahrzunehmen.<sup>50</sup>

Wenn Fachhochschulausbildung *Hochschulbildung* sein will, d. h. wenn sie wissenschaftliches Arbeiten fördern und ermöglichen will, dann müssen zwei Aspekte im Auge behalten werden:

Einmal müssen „Lehrende und Lernende in zunächst handlungsentlasteten Freiräumen in die Lage versetzt werden, sich mit Wissenschaft beschäftigen, mit Theorien, Methoden und deren wissenschaftlichen Implikationen auseinandersetzen zu können.“<sup>51</sup> Es wird also in dieser Bildungstheorie nicht möglich sein, bei voller Berufsbelastung, sozusagen nebenher, ein Fachhochschulstudium zu absolvieren. Bei aller Praxisbezogenheit baut die Ausbildungsphilosophie der Fachhochschule auf das Prinzip der Distanzierung von der Praxis als wesentliches Element für das Gelingen der wissenschaftlichen Arbeit.

Zudem muss berücksichtigt werden: „Um wissenschaftlich arbeiten zu können, bedarf es eines hohen Theoriestandes.“ Wo dieser fehlt, besteht ein „unzureichend ausgebildetes theoretisches Problembewusstsein“, welches wiederum „den Horizont der überhaupt problematisier- und bearbeitbaren praktischen Probleme einschränkt.“ Wenn es dann zu Problemlösungsmöglichkeiten kommt, gilt, dass „die Problemlösungskapazitäten durch das dem Problemlöser zur Verfügung stehende theoretische Niveau determiniert“ sind.<sup>52</sup> Diese Überlegungen machen klar, dass es illusionär wäre zu glauben, eine Ausbildung würde optimal praxisrelevant, wenn unter Verzicht auf einen hohen Theoriestand, lediglich Praxisanweisungen vermittelt würden. Im Gegenteil: Theorieleose Praxisanweisungen haben einen in jeder Hinsicht eingeschränkten Horizont und dienen lediglich einer kurzfristigen Pragmatik. Umgekehrt kann sich Theorievermittlung als nachhaltig praxisrelevant erweisen, wenn sie auf die Handlungsfelder der Studierenden ausgerichtet ist.

Die *Praxisorientierung* der Fachhochschule unterscheidet sich fundamental von der Praxisbezogenheit der (beruflichen) Fortbildung, welche dem Modell der Erwachsenenbildung folgt. Fachhochschulbildung zielt explizit auf „mehr als routinehaftes Anwenden eintrainierten Wissens und geübter Fertigkeiten“.<sup>53</sup> Das Ziel sieht Sohm vielmehr darin, „Lernende so auszubilden, dass sie in ihrer späteren beruflichen Praxis auf einem hohen Niveau theoretischer Fundiertheit praktische Problemstellungen selbständig zu bearbeiten in der Lage sind.“<sup>54</sup> Angestrebt wird die „Fähigkeit zur Überprüfung, Transformation, Weiterentwicklung und Abstimmung von Wissen in einem sachlich komplexen und sozial strukturierten Kontext.“<sup>55</sup>

50 Vgl. Sohm, *Ausbildung*, S. 26–27.

51 Ebd., S. 32–33.

52 Ebd., S. 33.

53 Altrichter; Posch, zit. in Sohm, *Ausbildung*, S. 36.

54 Sohm, *Ausbildung*, S. 35.

55 Altrichter; Posch, zit. in Sohm, *Ausbildung*, S. 36.

Es ist „eine pädagogisch-didaktische Herausforderung“ – wie Sohm im Untertitel seines Buches sagt – die in diesem Bildungsmodell angestrebte Integration von Theorie und Praxis zu erreichen. Sohm lehnt auf dem Weg dahin den traditionellen „technisch-funktionalen Praxisbezug“ ab, der suggeriert, die zeitliche Priorität der Vermittlung theoretischen Wissens außerhalb praktischer Bezüge lasse die praktischen Probleme dann als klar ableitbare Anwendungsfälle dieses zuerst angeeigneten Wissens eindeutig identifizieren, der davon ausgeht, dass die jahrelange ausschließliche Aneignung eines Vorrats an Wissen zu dessen adäquater Anwendung in der späteren beruflichen Praxis befähige, der mithin als von der grundlegenden Annahme ausgeht, die alleinige, der Praxis vorgeordnete Beschäftigung mit allgemeinem theoretischem Wissen führe automatisch zu praktischer Handlungsfähigkeit und reflektierter Urteilskraft.<sup>56</sup>

Dagegen plädiert er für einen „dynamisch-reflektierenden Praxisbezug“, als dessen Herzstück er die „eigene repräsentative Praxiserfahrung“ sieht. Lernprozesse vollziehen sich im „permanenten Oszillieren zwischen theoretischem Wissen und praktischem Handeln“. Dabei kommt einerseits zum Tragen, „dass das Niveau der Verfügbarkeit über theoretisches Wissen das Ausmaß der differenzierten Wahrnehmung praktischer Probleme und das Maß der Einsichtsfähigkeit in deren vielschichtige Aspekthaftigkeit begrenzt“, d. h., dass theoretisches Wissen „für die Erweiterung der praktischen Problemlösungskompetenz“ also „unabdingbare Voraussetzung ist“. Andererseits ist „die Beschäftigung und Konfrontation mit praktischen Problemstellungen ... zentrale Voraussetzung für die vertiefende und reflektierende Beschäftigung mit und Aneignung von theoretischem Wissen“. Dieses Modell eines dynamisch-reflektierenden Theorie-Praxis-Bezuges will sowohl dem Primat der Theorie sein Recht geben, wenn es darum geht, das Niveau von Problemwahrnehmung und Problemlösung zu erhöhen. Gleichzeitig soll aber auch am Primat der Praxis festgehalten werden, wenn es um die Praxisrelevanz der Theorie geht.<sup>57</sup>

*Zwischenüberlegungen:* Das Fachhochschulmodell bringt uns weitere Einsichten in die Theorie-Praxis-Problematik. Es steht zwischen den traditionellen Konzeptionen der akademisch-universitären Tradition, und der praxisintegrierten Berufsausbildung und will über die historische Polarisierung dieser beiden Ausbildungswege hinaus eine Synthese schaffen, indem es an der im praxisentlasteten Freiraum stattfindenden wissenschaftlichen Denkarbeit festhält, jedoch, wie die Berufsausbildungen, eine Berufsqualifizierung zum expliziten Ziel hat, und damit den Praxisbezug zum integralen Bestandteil der Ausbildungsphilosophie erhebt. Als innovatives Bildungsmodell der Gegenwart zehrt es vom Nährboden des pädagogischen Paradigmenwechsels des 20. Jahrhunderts, indem es sich vom einseitigen Primat des Denkens und der Theorie löst und die Praxis zur Partnerin

56 Sohm, *Ausbildung*, S. 36.

57 Ebd. S. 37–38.

im Ausbildungsprozess macht. Die pädagogischen Leitbegriffe sind – laut Sohm –: Hohes theoretisches Niveau und dynamisch-reflektierender Praxisbezug. Damit unterscheidet sich dieses Bildungsmodell auch profiliert von der pragmatischeren und auf einen kürzeren Zeithorizont eingestellten Erwachsenenbildung.

Mit dem Fachhochschulmodell schließen wir den Betrachtungsbogen und haben einen Überblick über die in unserer Gesellschaft zur Verfügung stehenden bildungstheoretischen Modelle mit je ihren eigenen Theorie-Praxis-Verhältnisbestimmungen gewonnen. Wir haben in den Zwischenüberlegungen auch bereits erste Ausblicke auf die Konsequenzen und Relevanz dieser Konzeptionen für die theologische Ausbildung gemacht. Nun geht es in einem dritten Hauptabschnitt darum, konkret aufzuzeigen, welche Modelle der theologischen Ausbildung sich entwickelt haben, d. h. evangelikaler theologischer Ausbildung zur Verfügung stehen.

### 3. Traditionen und Modelle theologischer Ausbildung

Evangelikale theologische Ausbildung wird nicht nur im Kontext säkularer Bildungsmodelle wahrgenommen, sondern steht auch in Beziehung zu den verschiedenen Traditionen und Modellen theologischer Ausbildung. Diese sind natürlich mit den säkularen Bildungsmodellen verknüpft, müssen jedoch auch eigenständig wahrgenommen werden. Im Hinblick auf die hier im Vordergrund stehenden Ausbildungsstätten werden nun folgende Traditionen und Modelle diskutiert:<sup>58</sup> (1) Die Bibelschulbewegung, (2) die akademische, universitäre theologische Ausbildung, (3) das Modell der amerikanischen *Seminaries*, und schließlich (4) neuere, alternative Modelle, die unter dem Oberbegriff *Theological Education by Extension* eingeordnet werden können.

#### 3.1 Die Bibelschulbewegung

Die meisten der evangelikalen Ausbildungsstätten haben ihre Wurzeln in der Tradition der Bibel- und Missionsschulen. Diese muss in enger Verbindung mit der modernen Missionsbewegung gesehen werden. Die ihr zugehörigen Schulen waren ursprünglich eigentliche Berufsausbildungsstätten für angehende Missio-

---

58 Die nach wie vor umfassendste historische Studie zur Geschichte der theologischen Ausbildung ist Edward Farley's, *Theologia*. Vgl. auch folgende kürzere Darstellungen: Banks, *Education*, S. 17–70; Sidney Rooy, „Historical Models of Theological Education“, René C. Padilla (Hrsg.), *New Alternatives in Theological Education*, Oxford 1988, S. 51–72; Graham Cheesman, „Competing Paradigms in Theological Education“, *Evangelical Review of Theology* 17 (1993): S. 484–499;

nare und Missionarinnen.<sup>59</sup> Zu den ersten Instituten dieses Typus gehörten die Missionsschulen der klassischen Mission, wie die Basler Mission, die Barmer Mission und die Berliner Mission. Insbesondere die Basler Missionsschule verstand sich als Berufsausbildung für Missionare, als Alternative zum akademischen Theologiestudium, das vielen potentiellen Missionaren, die Handwerker waren, nicht offen stand.<sup>60</sup> Diese alten Missionsschulen überlebten nicht, sind jedoch als Prototypen der späteren Bibelschulbewegung zu sehen, als deren älteste Schule das Prediger- und Missionsseminar St. Chrischona gilt (gegründet 1840). In den 1880er Jahren findet man dann die ersten Missions- und Bibelschulen in Nordamerika, darunter auch die noch heute bekannten *Prairie Bible Institute* und *Moody Bible Institute*.<sup>61</sup>

Diese Schulen waren ganz vom Geist der Missionsbewegung geprägt und müssen eigentlich als deren Rekrutierungs- und Trainingsinstitute gesehen werden. Der Geist der frühen Bibelschulbewegung kann mit den Stichworten *geistliches Leben* und *missionarische Leidenschaft* umschrieben werden. Wie Witmer treffend formuliert:<sup>62</sup>

*Go ye into all the world and preach the gospel to every creature.* This parting command of the risen Lord is the *raison d'être* for Bible institutes and colleges. It is the base of reference for the direction, the purpose, and the subject matter of Bible college education. The founders and their successors were dominated by the conviction that the church is under compelling obligation to make the gospel of salvation known to all mankind.

Cheesman sieht in der Bibelschulbewegung folgende gemeinsame Charakteristika:<sup>63</sup> (1) Ausbildung der christlichen Gemeinde ohne den zerstörerischen Einfluss liberaler und kritischer Universitätstheologie. (2) Ausbildung der ‚Laien‘ für die Mitarbeit in Gemeinde und Mission. (3) Ausbildung der Missionare für die moderne Missionsbewegung. (4) Betonung des geistlichen Wachstums und der praktischen Befähigung.

Obwohl die Bibelschulbewegung ihre Wurzeln in Europa hat, erlebte sie ihre eigentliche Blüte in Nordamerika, wo zwischen 1882 und 1940 über 250 solche Institute gegründet wurden.<sup>64</sup> Die nachhaltige Wirkung der Bibelschulen darf nicht unterschätzt werden. Einmal belieferten sie die Missionen mit Tausenden

59 Vgl. Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Gießen; Basel 1992, zur Geschichte der evangelischen Missionsbewegungen S. 12–35; zur Bedeutung der Bibelschulen S. 426–435.

60 Vgl. Wilhelm Schlatter, *Die Geschichte der Basler Mission*, Bd. 1, Basel 1916, S. 30–31.

61 Fiedler, *Vertrauen*, S. 426–428.

62 S. A. Witmer, *The Bible College Story. Education with Dimension*, New York 1962, S. 103.

63 Grahame Cheesman, „Paradigms“, S. 488.

64 Virginia L. Brereton, *Protestant Fundamentalist Bible Schools: 1882–1940*, Columbia University, PhD Dissertation 1981. Noch 1960 spricht Witmer von ca. 250 Bibelschulen in Nordamerika mit ca. 25.000 Studierenden (*College*, S. 15, 34–38).

von Missionaren,<sup>65</sup> zum ändern hatten sie einen nachhaltig prägenden Einfluss auf den nordamerikanischen Evangelikalismus.<sup>66</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg kam die Bibelschulbewegung im Zuge der amerikanischen Missionstätigkeiten zurück nach Europa, insbesondere auch in den deutschsprachigen Raum, und verband sich mit der hier vorhandenen Tradition außeruniversitärer (evangelikaler) Ausbildung. Nicht wenige der in der *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten* zusammengeschlossenen Institutionen haben direkte nordamerikanische Wurzeln (etwa die Bibelschule Brake), oder sind von der amerikanischen Bibelschulbewegung neu angeregt worden.

Im Hinblick auf unser Thema steht außer Zweifel, dass die Bibelschulen in mehrfacher Weise praxisorientiert sind: (1) Einmal ist da eine Orientierung auf die missionarische Praxis hin. Durch Information, Motivation und Training sollen junge Menschen dazu befähigt werden, sich mit ihrem ganzen Leben im Projekt Weltmission zu investieren.<sup>67</sup> (2) Dazu kommt, dass die Bibelschulen Lebensschulen waren und zum Teil noch sind, in denen durch gemeinsames Leben und gemeinsame geistliche Disziplinen verbindliches christliches Leben in Gemeinschaft eingeübt wird. (3) Schließlich bildeten und bilden zum Teil immer noch Einsätze und Praktika einen wesentlichen Bestandteil der Ausbildung.

Gleichzeitig muss aber festgehalten werden, dass auch die Bibelschulen in ihrer Pädagogik grundsätzlich von einer Vorordnung der Theorie ausgehen und deshalb ein Gefälle von der Theorie hin zur Praxis implizieren. Die Theorievermittlung ist nicht kritisch, akademisch und analytisch im Sinne universitärer Wissenschaftlichkeit, sie ist vielmehr bestätigend, synthetisch und motivierend. Dennoch ist es Theorievermittlung.

Nicht zu Unrecht brauchen Ferris und Enlow den Begriff *Indoktrinierung* in ihrer Charakterisierung der Bibelschulen.<sup>68</sup> Indoktrinierung bedeutet, dass vorde-

65 Pierce R. Beaver hielt 1976 fest, dass ca. 70% aller zu der Zeit tätigen nordamerikanischen Missionare und Missionarinnen an diesen Schulen ausgebildet wurden. („The American Protestant Theological Seminary and Mission: A Historical Survey“, *Missiology* 6 / 1 (1976): S. 85). Bedenkt man zudem, dass 1969 weltweit 33.290 nordamerikanische Missionare tätig waren, dann kann die Bedeutung der Bibelschulbewegung nicht hoch genug veranschlagt werden (Richard V. Pierard, „Pax Americana‘ and the Evangelical Missionary Advance“, in: Joel A. Carpenter; Wilbert R. Shenk (Hrsg.), *Earthen Vessels: American Evangelicals and Foreign Missions 1880–1980*, Grand Rapids 1990, S. 157–160).

66 Brereton, *Bible Schools*, wies nach, dass die gegenwärtige Stärke der evangelikalen Bewegung in Nordamerika unbedingt in Zusammenhang mit der Wirkungskraft der Bibelschulbewegung gesehen werden muss.

67 Die Vorträge und Publikationen von Otto Riecker gehören zu den eindrucklichsten Plädoyers für eine praktisch-missionsorientierte Bibelschulbildung (z. B. *Mission oder Tod*, Wuppertal 1973).

68 R. W. Ferris; Ralph E. Enlow, „Reassessing Bible College Distinctives“, American Association of Bible Colleges, unveröff. Vortragsmanuskript 1995, S. 3. Die von Ferris und Enlow vorgeschlagenen Charakteristika sind: (1) commitment to undergraduate preparation for vocational Christian service, (2) commitment to the priority of biblical formation—both mastery of the Bible and mastery by the Bible, (3) commitment to spiritual and ministerial

finiertes, überliefertes Wissen vermittelt wird mit der Absicht, eine gültige Tradition bleibend in der nächsten Generation zu verankern. Ausbildung dieser Art kann durchaus biblisch begründet werden und war bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts weit verbreitet. Spätestens seit John Dewey gilt Indoktrinierung jedoch als Pädagogik autoritärer Gemeinschaften und als nicht akzeptabel in einer demokratischen Gesellschaft.<sup>69</sup> Theorievermittlung als Indoktrinierung steht dem Ideal universitärer Pädagogik, welche zu selbstständigem, kritischem Denken anleiten will, diametral gegenüber.<sup>70</sup> Ja, im Falle evangelikaler Bibelschulen ist die Indoktrinierung geradezu eine explizite Maßnahme gegen das kritische Denken der Universität. Es ist ja laut Ferris und Englow „indoctrination in orthodoxy as a safeguard to doctrinal purity“.

*Zwischenüberlegungen:* Das Bibelschulmodell gibt hinsichtlich der Theorie-Praxis-Problematik ein zwiespältiges Bild ab. Auf der einen Seite ist es durch eine starke Praxisdimension charakterisiert, die vor allem in der Förderung der persönlichen Spiritualität, im gemeinsamen Leben und in der missionarischen Leidenschaft zum Ausdruck kommt. Auf der anderen Seite steht dieses Modell wegen der Ausbildungsphilosophie der Indoktrinierung in scharfem Kontrast zum oben beschriebenen pädagogischen Paradigmenwechsel, wie auch zur universitären Tradition der kritisch-analytischen Reflexion.

Wenn das neuhumanistische Bildungsideal davon ausging, dass durch die Beschäftigung mit der klassischen Literatur diese sozusagen von selbst ihre bildende Wirkung entfalten und den Menschen zum Leben befähigen würden,<sup>71</sup> so geht das bibelschulische Bildungsideal in analoger Weise davon aus, dass die Beschäftigung mit Bibel und ‚orthodoxer‘ Theologie den Menschen von selbst zum richtigen christlichen Leben befähigen wird. In beiden Fällen dominiert die Vor- und Überordnung der Theorie. Im Falle des neuhumanistischen Bildungsideals ist sie durch die platonisch-cartesianische Vor- und Überordnung des Geistes über die Materie begründet. Im Falle der Bibelschultradition gilt, was Norbert Greinacher ganz generell über die Theologie sagt:<sup>72</sup>

---

development through the requirement to engage in practical ministry during training, (4) emphasis on Christian character development through setting and enforcing standards, (5) emphasis on indoctrination in orthodoxy as a safeguard to doctrinal purity, (6) emphasis on teaching practical ministry techniques and (7) emphasis on a view of leadership which stresses the intrinsic authority which accompanies divine appointment and guidance.

69 Vgl. Ross T. Bender, „Indoctrination“, *Harper's Encyclopedia of Religious Education*, New York 1990, S. 321–322.

70 Inwieweit auch im kritisch-wissenschaftlichen Hochschulstudium Indoktrinierungen geschehen, steht auf einem andern Blatt.

71 Vgl. Sohm, *Ausbildung*, S. 23.

72 Norbert Greinacher, „Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie“, in: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München; Mainz 1974, S. 108.

In der Theologie im Allgemeinen und in der Praktischen Theologie im Besonderen hält sich hartnäckig die Feststellung von der grundsätzlichen Überlegenheit der Theorie über die Praxis. Nicht selten verbirgt sich dahinter eine platonische Entfremdung der christlichen Botschaft. Dabei wird die Theorie vor allem als eine statische Wirklichkeit aufgefasst. Gerade in der Theologie wurde und wird oft die Unveränderlichkeit und damit Überlegenheit der Wahrheit, mit der sich der Theoretiker beschäftigt, der Veränderlichkeit und damit Unterlegenheit der Wirklichkeit gegenüber gestellt.

Damit trifft Greinacher m. E. einen ganz kritischen Punkt insbesondere evangelikaler theologischer Ausbildung. Der theologische Gedanke des von Gott Gesetzten, Normativen und Unveränderlichen führt, gepaart mit der platonisch-cartesianischen Vor- und Überordnung des Denkens zu einem Primat der Theologie als vorgegebene Theorie, von der dann praktisches Handeln abgeleitet werden kann und soll.

Dies führt zur Schlussbemerkung, dass die Bibelschultradition zwar an der Oberfläche sehr praxisorientiert daher kommt, in ihren tieferen Schichten aber dennoch theorielastig ist.

### 3.2 *Theologische Ausbildung als akademisches Studium*

Einige evangelikale theologische Ausbildungsstätten haben sich seit ihrem Beginn als Hochschulstudium im Sinne einer inhaltlichen Alternative zu den universitären theologischen Fakultäten verstanden,<sup>73</sup> andere Ausbildungsstätten haben im Laufe ihrer Akkreditierungsbemühungen begonnen, am Hochschulstudium Maß zu nehmen. In beiden Fällen ist das universitäre Theologiestudium für viele evangelikale Ausbildungsstätten heute ein Referenzpunkt. Es ist deshalb angebracht, sich mit dem klassischen Theologiestudium als „Hochschulstudium im Rahmen der Universität“ zu befassen.<sup>74</sup>

Die Tatsache, dass theologische Fakultäten im Rahmen der modernen Universität einen Platz haben, ist nicht selbstverständlich. Sie mussten sich diesen im 18. Jahrhundert erst erkämpfen und es ist nicht zuletzt das Verdienst von Friedrich Schleiermacher, dass das gelungen ist. Sein Entwurf eines Curriculums für

---

73 Das gilt vor allem für die *Staatsunabhängige Theologische Hochschule* (früher: FETA), Basel, und die *Freie Theologische Akademie*, Gießen.

74 Vgl. Zumstein, „Fakultäten“.

das Theologiestudium<sup>75</sup> hat gerade auch die hier diskutierte Frage nach Theorie und Praxis nachhaltig geprägt.<sup>76</sup>

Es ist Schleiermacher gelungen, die Theologie als wissenschaftliche Disziplin im Kontext der modernen Universität zu etablieren, indem er sie als *positive*, d. h. zweckbezogene Wissenschaft definierte. Als solche muss sie eine „Beziehung auf einen äußeren, d. h. außerhalb des Wissens selbst liegenden Zweck“ haben. Schleiermacher argumentiert, dass so, wie die Medizin „die Herstellung des Körpers in seinen Normalzustand“, und die Jurisprudenz „die Hervorbringung des Rechts“ bezweckt, so bezweckt die Theologie „die Erhaltung des christlichen Glaubens in der Gemeinschaft“. All diese Wissenschaften sind *positiv*, „weil sie nicht bloss ein Seyn darstellen, sondern eines hervorbringen wollen“.<sup>77</sup> Damit erhielt das Theologiestudium eine explizite Praxisorientierung, und zwar zugespitzt auf die Praxis der Kirchenleitung.<sup>78</sup> Das gibt dem Theologiestudium auch eine Vorwärtsorientierung auf die kirchliche Praxis hin. Gleichzeitig ist eine *positive* Wissenschaft durch ihre historische Rückbindung definiert. Alle Praxis ist historisch bedingt und deshalb wird aus der Kenntnis und der Reflexion der Geschichte heraus die Theorie für die Praxis in der Gegenwart entfaltet. Es geht Schleiermacher „um die Thätigkeit der Wenigen, welche im Besitz des geschichtlichen Bewusstseyns sind, um die Identität und die Mittheilung des Glaubens zu erhalten“.<sup>79</sup>

Die von Schleiermacher vorgeschlagene Konzeption hat für unser Theorie-Praxis-Verständnis enorme Bedeutung. Ich möchte hier auf drei Aspekte hinweisen: (1) Die grundsätzliche Praxisorientierung der Theologie, (2) die Praktische Theologie als Theorie von der Praxis, und (3) die Zuspitzung (oder besser: Eingrenzung!?) der Praxisorientierung auf die Kirchenleitung.

75 Der Text, um den es hier geht, ist die 1811 verfasste Schrift *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums* und die spätere Version der Vorlesungsmitschrift der *Theologischen Enzyklopädie* von David Friedrich Strauss aus dem Jahr 1831/32: Friedrich Schleiermacher, *Theologische Enzyklopädie 1831/32* (Nachschrift von David Friedrich Strauss, hrsg. von Walter Sachs), Berlin; New York 1987, im Folgenden als ThE zitiert. Zur Interpretation der *Theologischen Enzyklopädie* vgl. Martin Rössler, *Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie*, Berlin 1994.

76 Die Bedeutung von Schleiermacher für unsere Fragestellung habe ich ausführlicher behandelt in „Fragmentierung und Integration in der theologischen Ausbildung: Ist Schleiermachers ‚Theologische Enzyklopädie‘ die Lösung oder die Ursache des Problems?“, Vortrag gehalten an der Tagung der evangelikalischen theologischen Ausbildungsstätten in Frankreich INFAC, 12.–14. September 2000, nicht veröffentlichtes Manuskript.

77 ThE § 1.

78 ThE §1; §20; vgl. Rössler, *Schleiermacher*, S. 53.

79 ThE §3; vgl. Rössler, *Schleiermacher*, S. 50–51. Dass damit die Theologie ihren Platz als normative Wissenschaft verloren hatte und sich nur noch aus dem historischen Gewordensein der Kirche definierte, hatte natürlich weitreichende Folgen, insbesondere für die Bibelwissenschaften und die normative Stellung der Bibel.

Der Schleiermacher'sche Entwurf ist heute in der Durchführung jedoch problematisch geworden. Die Theologie ist im Rahmen der Universität in Begründungsnotstand. Schleiermachers Begründung via Kirchenleitung ist nicht mehr relevant. Schleiermacher schrieb in einem Kontext, in dem die Kirche noch als selbstverständliche und gesellschaftskonstituierende Größe Geltung hatte. Aus dieser Stellung der Kirche konnte problemlos die wissenschaftliche Bildung von Kirchenleitern neben derjenigen von Ärzten und Anwälten abgeleitet werden. Diese Begründung trägt in unserer nachchristlichen Gesellschaft nicht mehr. Die Theologie muss ihren Platz in der Universität neu und anders begründen. Jean Zumstein tut dies im Hinblick auf Evangelisch-reformierte Fakultäten in der Schweiz mit folgenden Argumenten:<sup>80</sup>

- Die Theologie leistet einen Beitrag zur wissenschaftlichen Bearbeitung der für unsere Kultur konstitutiven christlichen Tradition.
- Sie trägt zusammen mit den anderen Fakultäten „die Mitverantwortung für die Verteidigung der ethischen Werte, welche der humanistischen Universität zugrunde liegen“.
- Sie kämpft „aufgrund ihrer eigenen Tradition gegen jegliche Vergöttlichung der Erkenntnis und der Wissenschaft“ an.

Darüber hinaus, so Zumstein, kann sie gegenüber der Gesellschaft eine integrierende Funktion ausüben, ein Anwalt des Menschen und der Menschlichkeit sein, und in einer säkularen Gesellschaft das Gedächtnis der christlichen Tradition aufrecht erhalten.

Der Kirche soll sie gerade dadurch dienen, dass sie frei, d. h. nicht an sie gebunden ist. Gegenüber allen fundamentalistischen und sektiererischen Trends kann sie „aufgrund einer nüchternen und sachgemäßen Reflexion die Kirche vor der religiösen Torheit warnen“. Deshalb ist sie halt dann doch der Ort, an dem sich zukünftige Pfarrer und Pfarrerrinnen mit Gewinn die „fachliche Kompetenz zur selbständigen und relevanten Interpretation der christlichen Tradition“ holen – nicht als Praxisausbildung für den kirchlichen Dienst, wohl aber als akademisches Grundstudium, auf dem dann in einer zweiten Ausbildungsphase (Vikariat) der kirchliche Beruf erlernt werden kann.<sup>81</sup>

Theologisches Studium im Kontext der Universität lebt also in der Spannung zwischen dem universitären Ethos von „zweckfreier“ Lehre und Forschung und der klaren Orientierung auf die kirchliche berufliche Tätigkeit. Gibt sie das Erste auf, verliert sie ihre Legitimation als universitäre Wissenschaft, gibt sie das Zweite auf, verliert sie ihre ureigenste und wesensmäßige funktionale Mitte und

80 Zumstein, „Fakultäten“, S. 97–99.

81 Die hier von Zumstein vorgetragene Sicht ist in den vergangenen Jahren mehrfach bestätigt worden: Ulrich Gäbler und Ekkehard Stegemann in einem Interview mit der Basler Zeitung (Montag, 3. April 1995, S. 7); Diskussion an der Evangelischen-theologischen Fakultät der Universität Bern um die neue Prüfungsordnung, die davon ausgeht, dass das Theologiestudium keine Pfarrerausbildung ist, sondern lediglich die akademische Grundlage dazu (*Reformierte Presse* 1999, H. 46, S. 7).

Einheit. Die Literatur zu diesem Thema gibt ausreichend Zeugnis von dieser Spannung.<sup>82</sup>

*Zwischenbilanz:* Evangelikale theologische Ausbildung steht also im Spannungsfeld zwischen zwei Ausbildungstraditionen, der akademisch-universitären auf der einen Seite und der praxisorientiert-missionarischen auf der anderen Seite. Auf den ersten Blick ist man geneigt zu sagen, das universitäre Modell sei theorie-, das Bibelschulmodell praxisorientiert. So wird die Sachlage auch oft von der Basis her wahrgenommen und dann – im Hinblick auf die Bedürfnisse von Kirche und Mission – dem praxisorientierten Weg der Vorzug gegeben.<sup>83</sup> Wir haben aber gesehen, dass die Zuweisung nicht ganz so einfach gemacht werden kann.

Das akademisch-universitäre Modell will zwar explizit nicht Praxisschule im Sinne von Berufsausbildung sein. Es bietet als Abschlussqualifikation nicht die beruflichen Fertigkeiten des Gemeinde- oder Missionsdienstes, sondern die Fähigkeit, im Lichte der christlich-abendländischen Tradition (die es kennen zu lernen gilt) für die Gegenwart kritisch und selbständig zu denken. Damit will das Hochschulstudium nicht minder praxisorientiert sein, geht aber davon aus, dass die übergeordnete Praxisfertigkeit eine intellektuelle ist.

Das Bibelschulmodell ist andererseits auch nicht nur praxisorientiert, in dem Sinne, dass es ein ‚In-Praxis-Training‘ wäre. Im Gegenteil, ein hoher Anteil der Ausbildung ist der Indoktrinierung, d. h. der Wissensvermittlung gewidmet.

Dennoch ist die Entwicklung von der Bildungsphilosophie der Bibelschule hin zu derjenigen der Universität ein Paradigmenwechsel, über dessen Ausmaß sich evangelikale theologische Ausbildung im Klaren sein sollte: (1) An die Stelle der vergewissernden Indoktrinierung tritt die selbständige, kritisch-hinterfragende Denkarbeit, (2) an die Stelle der Förderung spiritueller und missionarischer Leidenschaft tritt die distanziert-unbeteiligte Betrachtungsweise, und (3) an die Stelle der Praxiseinübung tritt die kritische Praxisreflexion.

82 Vgl. die Standard-Einleitungen ins Studium, wie Rudolf Bohren (Hrsg.), *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, München 1964, insbesondere S. 10–15; Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie: eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1977; Friedrich Mildtenberger, *Theorie der Theologie: Enzyklopädie als Methodenlehre*, Stuttgart 1972; Henning Schröer (Hrsg.), *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, Gütersloh 1982, insbesondere S. 13–46 und 180–192. Zugespitzt erlebt die Praktische Theologie die beschriebene Spannung, was denn auch in der Literatur ihren Niederschlag findet. Als Beispiele seien genannt: Ferdinand Klostermann; Rolf Zerfaß (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München; Mainz 1974, zum Theorie-Praxis-Problem explizit die vier Aufsätze von Adolf Exeler; Norbert Mette, Karl Lehmann, Norbert Greinacher und Gerhard Sautter, S. 65–131; auch Martin Nicol, *Grundwissen Praktische Theologie*, Stuttgart 2000, S. 243–257.

83 Diese Einschätzung hat auch Otto Riecker immer wieder mit Vehemenz verfochten: *Bildung und Heiliger Geist*, Neuhausen bei Stuttgart 1974; *Universitäts-Theologie und Gemeinde-Frömmigkeit*, Neuhausen bei Stuttgart 1984.

### 3.3 Das Modell der amerikanischen Seminaries

Im eben beschriebenen Spannungsfeld zwischen Bibelschultradition und universitärer Hochschulbildung haben europäische evangelikale Unterrichtende und Studierende nicht selten im amerikanischen Seminarmodell eine Lösung gesehen. In diesem Modell wird versucht, die oben beschriebenen Gegensätze zu vereinen: Hier Spiritualität, missionarische Motivierung und Praxisorientierung, dort akademische Arbeit.<sup>84</sup>

Die Geschichte der amerikanischen Seminare beginnt im frühen 19. Jahrhundert mit der Gründung des *Andover Theological Seminary* (1808) und dem *Princeton Theological Seminary* (1812). Dies waren Schulen in kirchlicher Trägerschaft, welche in einem dreijährigen Vollstudium als von den Colleges getrennte Institutionen eine „post-collegiate“ Ausbildung für Pastoren anboten.<sup>85</sup> Das sind bis heute die Charakteristika der amerikanischen Seminare. Innerhalb der *Association of Theological Schools (ATS)* sind heute in Nordamerika über 275 *Seminaries* und *Divinity Schools* zusammengeschlossen. Zwei Drittel davon sind protestantisch, ein Viertel katholisch, der Rest orthodox oder pfingstlich. Nach wie vor haben über 80% einen denominationellen Träger.<sup>86</sup>

Der Einfluss des amerikanischen Seminarmodells auf deutschsprachige evangelikale theologische Ausbildung erfolgte in den vergangenen 40 Jahren auf mehreren Schienen: (1) Eine große Zahl deutschsprachiger evangelikaler Theologen studierten an nordamerikanischen Seminaren. (2) Durch amerikanische Missionen wurden in Europa Ausbildungsstätten nach dem Modell der *Seminaries* gegründet, oder gefördert (z. B. die Freie Theologische Akademie, Gießen). (3) Schulen im deutschsprachigen Raum erlangten akademische Anerkennung durch die Kooperation mit amerikanischen Seminaren (z. B. die Akademie für Weltmission, Korntal).

Um zu verstehen, welchen Einfluss dies auf die deutschsprachige evangelikale theologische Ausbildung hatte und hat, ist die geschichtliche Entwicklung der

---

84 Diese Integration wurde und wird auch von den kirchlichen Predigerschulen (heute Kirchliche Hochschulen, dazu die neue Einschätzung von Klaus Haacker, „Warum und wozu (noch) Kirchliche Hochschulen?“ *Theologische Beiträge* 33 (2002): S. 365–362.), sowie den freikirchlichen Predigerseminaren angestrebt (zur Situation der freikirchlichen Predigerseminare vgl. Erwin Brandt, „Akzente und Perspektiven der ökumenisch-missionarischen Ausbildung an einer freikirchlichen Ausbildungsstätte“, in: Evangelisches Missionswerk (Hrsg.), *Impulse für eine Kirche von morgen: Beiträge zur ökumenisch-theologischen Ausbildung*, Hamburg 1997, S. 102–107; Hans-Harald Mallau, „Das Theologiestudium im BEFG und seine ‚akademische Anerkennung‘“, in: *ZThG* 6 (2001): S. 8–18; Kim Strübind, „Pastoren bilden Pastoren aus: Ein Entwurf für eine zeit- und sachgemäße theologische Ausbildung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal“, in: *ZThG* 6 (2001): S. 204–217.

85 Robert W. Lynn, „Notes Toward A History: Theological Encyclopedia and the Evolution of Protestant Seminary Curriculum, 1808–1868“, *Theological Education* 1 (2002): S. 118.

86 Statistische Angaben nach Banks, *Education*, S. 4–5.

*Seminaries* zu betrachten. Edward Farley gliedert diese Geschichte in drei Phasen:<sup>87</sup> (1) Eine erste Phase steht unter dem Stichwort „pious learning (divinity)“. Das Schwergewicht lag auf dem Studium der Bibel (einschliesslich der alten Sprachen), dem Lesen theologischer Literatur (hauptsächlich britischer Herkunft) und des Erlernens des Predigens (sacred rhetoric).<sup>88</sup> Es war geistlich-geistige Bildung im klassischen Sinn des Wortes, d. h. persönlichkeitsprägende Lektüre der Tradition im Hinblick auf die pastorale Tätigkeit. In dieser Phase wird der Pastor als Geistlicher gesehen, als Mann Gottes, der durch sein Studium zu vertiefter Gottesfurcht gelangt und deshalb für den Dienst in der Gemeinde ausgerüstet ist. (2) Eine zweite Phase charakterisiert Farley mit dem Begriff „scholarship“. Unter dem Einfluss deutscher, universitärer theologischer Ausbildung kam es noch vor Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer zunehmenden Akademisierung des Seminarstudiums.<sup>89</sup> Von der deutschen theologischen Ausbildung wurde in der Folge die vierfache Disziplinentrennung übernommen (Bibel, Geschichte, Theologie, Praxis), und damit auch wachsende Fragmentierung des Studiums. Hier ist der Pastor nun ein Akademiker, der die verschiedenen Disziplinen der Theologie wissenschaftlich meistert. (3) In den vergangenen 50 Jahren, so Farleys, kann noch eine weitere Entwicklung beobachtet werden. Der Pastor wird als „professional“ gesehen, als fachlich qualifizierter Profi für kirchliche Arbeit. Damit rückt die Praktische Theologie ins Zentrum, sie soll den angehenden Pastoren und Pastorinnen die berufliche Fachkompetenz vermitteln. Farley betont, dass diese drei Phasen nicht einfach chronologisch aufeinander folgen, sondern dass die erste und zweite auch noch in die Gegenwart hinein ragen. Dominierend ist heute aber, so Farley, die professionell-praktische Dimension des „clerical paradigm“.

Es ist diese dritte historische Phase, welche für manche europäische evangelikale Theologen als attraktives Modell gesehen wird. Seine Praxisorientierung ist offensichtlich und hat mehrere Dimensionen: (1) Theologische Ausbildung im Seminarmodell ist explizit berufsorientiert, d. h. auf die Fachqualifikationen in den verschiedenen kirchlichen und missionarischen Berufsfelder ausgerichtet. (2) Sie ist funktionalistisch und pragmatisch, d. h. die Qualitätsstandards werden vom ‚Output‘ her definiert.<sup>90</sup> (3) Sie tendiert dazu, in der Theoriebildung prag-

87 Farley, *Theologia*, S. 6–12.

88 Vgl. auch Lynn, „History“ S. 122.

89 Farley wörtlich: „The modern, European ideal of specialized disciplines had to be applied to theology. This ideal took hold in the United States under the impact of the Germanization of American theological education“, *Theologia*, S. 111. Dass die amerikanischen Universitäten nicht zuletzt unter dem Einfluss des deutschen Idealismus und Liberalismus ihre religiös-christliche Seele verloren haben, ist die überzeugende These von George M. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Unbelief*, New York; Oxford 1994, S. 101–112.

90 Vgl. die kritischen Anfragen von Tim Dearborn, „Preparing New Leaders for the Church of the Future“, *Transformation* 12/4 (1995): S. 7–12.

matisch und eklektisch zu sein, d. h. sie holt sich in den theologischen, philosophischen, soziologischen und psychologischen Theorien die Theoriemodule, die im Hinblick auf die Formulierung einer Praxistheorie für den pastoralen Dienst hilfreich sind. (4) Sie tendiert dazu, Theorien von ihrer Praktikabilität her zu bewerten. (5) Sie verbringt mehr Zeit damit, Anwendungen und Umsetzungen von Theorien zu bedenken, als Theorien kritisch zu hinterfragen und durch philosophische Reflexion neu zu formulieren.<sup>91</sup>

Edward Farley hat die neueren Entwicklungen in der amerikanischen Seminausbildung harsch kritisiert.<sup>92</sup> Seine Hauptkritik richtet sich gegen die funktionalistische Praxisorientierung des „clerical paradigm“. Drei Punkte sind dabei hervor zu heben: (1) Der Funktionalismus der Seminausbildung trägt zwar ein sehr praxisorientiertes Gesicht, hat aber in Wirklichkeit das Theorie-Praxisproblem verschärft. Er sieht die pastorale Aufgabe lediglich als soziologisch definierbare öffentliche Rolle und legt entsprechend das Schwergewicht der Ausbildung auf Predigen, Management, Organisation, Lehren und Evangelisieren. Die Kirche und Dienst zugrunde liegenden ekklesiologischen und geistlichen Themen bleiben dabei weitgehend auf der Strecke. Wenn aber einseitig die funktionalistische Interpretation des pastoralen Berufes als Kriterium, Inhalt und Ziel der Ausbildung dient, wird Theologie von der Praxis entfremdet, wird theologisches Denken und Arbeiten sekundär, weil nur noch die pastorale Technik zählt. (2) In Fortführung – aber in einer einseitigen Funktionalisierung – des Schleiermacher-Paradigmas, ist der Begriff ‚Praxis‘ auf die professionellen Tätigkeiten des Pastors und Gemeindeleiters reduziert worden. Das hat fatale Auswirkungen in zwei Richtungen: Einmal wird der Leistungsauftrag an die biblischen, historischen und theologischen Disziplinen darauf beschränkt, für diese pastoralen Funktionen den theoretischen Vorbau zu liefern. Damit wird Theologie insgesamt tendenziell auf Pastoraltheologie reduziert. Auf der anderen Seite geht die volle Breite, d. h. die das ganze Leben umfassende Handlungsorientierung aller Theologie verloren. Die implizite Botschaft ist, dass christliche Praxis Pastoralpraxis ist. (3) Gleichzeitig ist Seminausbildung im tiefsten Sinne nicht pastorale Praxis, denn der Studierende studiert und nimmt nicht pastorale Funktionen wahr. Selbst wenn er mit einem Teilzeitpensum studiert und daneben in einer Gemeinde arbeitet, ist sein Studium Studium und nicht Gemeindepraxis. Es ist Theorie von der Praxis, im Gegensatz zu Schleiermachers Theorie ist es aber nicht kritische Reflexion der Grundfragen der pastoralen Arbeit, sondern das

91 Ein Beispiel ist die Missiologie. Wie Edward Rommen in seiner Studie zur amerikanischen evangelikalen Missionstheorie zeigt, werden die missionstheologischen Grundlagen, wie sie G. W. Peters formuliert hat mehrheitlich akzeptiert. Der Rest der nordamerikanischen evangelikalen Missionstheorie ist der Umsetzung gewidmet (*Die Notwendigkeit der Umkehr*, Gießen; Basel 1987, S. 128–129).

92 Farley, *Theologia*, vor allem S. 127–149; vgl. auch Bruce C. Steward, „Tensions in North American Theological Education“, *Evangelical Review of Theology* 14 (1990): S. 43–49; Cheesmann, „Paradigms“; Rooy, „Models“.

kognitive Vermitteln von Prinzipien, Manualen, Modellen und Techniken, die dann in der Praxis angewandt werden sollen.

Auch wenn Farleys Kritik nicht von allen geteilt wird, und seit dem Erscheinen von *Theologia* die Diskussion um Reformbestrebungen zur Überwindung der funktionalistisch-pragmatischen Praxisfixierung fortgeführt wurde,<sup>93</sup> werden durch seine Kritik die Grundkonturen amerikanischer Seminausbildung sichtbar. Es ist dies vor allem der konsequente, auf Gemeinde und Mission ausgerichtete Praxisbezug. Diese Praxisorientierung hat deutlich pragmatische Züge, d. h. theologische Ausbildung wird an ihrem Resultat gemessen.

Mit diesem Pragmatismus verbunden ist die hohe Bedeutung, welche empirischen Studien gegeben wird. Immer wieder sind es sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur missionarischen und gemeindebauerischen Praxis, welche Impulse zu neuen Strategien und Methoden, aber auch zur Neudefinierung der Theologie gegeben haben und noch geben. Donald McGavrans Untersuchungen zum Gemeindegewachstum können als Prototyp dafür gesehen werden.

Ich vermute, dass es auch dieser Pragmatismus ist, der es möglich macht, dass in der amerikanischen theologischen Ausbildung alternative didaktische Modelle, wie sie durch den oben beschriebenen Paradigmenwechsel angeregt wurden, aufgenommen und für die eigenen Zwecke verwendet wurden. So kennt man z. B. das Konzept klinischer Seelsorgeausbildung (*Clinical Pastoral Education*) in den USA seit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts,<sup>94</sup> und die von befreiungstheologischer Pädagogik (Freire) geprägte *Theological Education by Extension* (siehe unten) ist von evangelikaler amerikanischer theologischer Ausbildung wohlwollend aufgenommen worden.<sup>95</sup>

*Zwischenüberlegungen:* Dieser Pragmatismus, der uns in der amerikanischen Seminausbildung begegnet, ist für Theologen und Theologinnen im deutschsprachigen Raum attraktiv und Widerspruch herausfordernd zugleich. Auf der einen Seite bietet diese praktisch-pragmatisch orientierte theologische Ausbildung ein hohes Maß an Verwertbarkeit des Erlernten in der konkreten missionarischen und kirchlichen Arbeit, – im Gegensatz zu deutschsprachiger akademischer Theologie, die oft auf einer praxisfernen Abstraktionsebene operiert. Andererseits sitzt im deutsch-europäischen Theologen eine tiefe Skepsis gegenüber einer Theologie, die zu sehr nach Verwertbarkeit, Funktionalität und gar Erfolg schießt.

Könnte es sein, dass diese Spannung zwischen amerikanischer (oder sollte man gar sagen angelsächsischer) und deutsch-europäischer Theologie ihre Wur-

93 Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Farley und der weiterführenden Diskussion vgl. Banks, *Education*, S. 15–70.

94 Piper, *Kommunizieren*, S. 27.

95 Eindrückliches Zeugnis dafür ist der vom Ralph D. Winter im Kontext der *School of World Mission* am Fuller Theological Seminary bereits 1969 herausgegebene Sammelband, *Theological Education by Extension*, Pasadena 1969.

zeln in den unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Traditionen hat, dort der Empirismus, hier der Idealismus?<sup>96</sup> Vielleicht hat der britische Militärgeschichtler John Keegan nicht unrecht, als er, angesprochen auf den Unterschied zwischen Briten und Deutschen, sagte:<sup>97</sup>

Der deutsche Geist ist für die Briten unverständlich. In Großbritannien gibt es nichts, was man mit der Anziehungskraft abstrakter Ideen auf die Deutschen vergleichen kann. Die Briten denken sehr pragmatisch und praktisch, und das spiegelt sich auch in der philosophischen Debatte. Wir sind Empiriker, während die Deutschen Idealisten sind. Zwischen Empirikern und Idealisten gibt es keine gemeinsame Basis.

So kann die amerikanische Seminarbildung für (evangelikale) deutschsprachige theologische Ausbildung eine (notwendige) Herausforderung sein, in Theologie und theologischer Ausbildung nicht einseitig einer vom Idealismus geprägten Geisteshaltung anzuhängen, sondern ohne Skrupel auch nach dem konkreten missionarischen und gemeindebaulichen *Output* theologischer Ausbildung zu fragen. Dieser (amerikanischen) Herausforderung sollten wir uns nicht entziehen.

Der Gefahr, damit auf Kosten seriöser akademischer Arbeit einem einseitigen Pragmatismus zu verfallen, kann (evangelikale) theologische Ausbildung dadurch entgehen, dass sie sich nicht allein am nordamerikanischen Seminarmodell orientiert, sondern ebenso am oben vorgestellten europäischen Fachhochschulmodell. Dieses kann insbesondere für die in den vergangenen Jahren an verschiedenen Seminaren eingeführten Master-Studiengänge anregend sein. In vielfacher Hinsicht entsprechen die pädagogischen Zielsetzungen solcher, auf die kirchliche und missionarische Praxis ausgerichteten Master-Studiengänge, genau denjenigen von Fachhochschulen. Das von Sohm vorgeschlagene Modell der Theorie-Praxis-Integration verdient höchste Aufmerksamkeit und hat das Potential, in der gegenwärtig etwas festgefahrenen Theorie-Praxis-Debatte im Bereich evangelikaler Theologischer Ausbildung zukunftsweisende Impulse zu verleihen.<sup>98</sup>

### 3.4 Alternative Modelle theologischer Ausbildung:

Schließlich wenden wir uns Ausbildungsmodellen zu, welche in starkem Maße Impulse aus dem pädagogischen Paradigmenwechsel des 20. Jahrhunderts aufgenommen haben. Dabei ist vor allem an zwei Kategorien zu denken: (1) Einmal Ausbildungen, die dem Modell von *Clinical Pastoral Education* (CPE) folgen, und (2) solche, die unter die Rubrik *Theological Education by Extension* (TEE) fallen.

96 Vgl. das Kapitel „American Practicality and Germanic Ideals: Two Visions for Reform“, Marsden, *University*, S. 101–113.

97 „Der Krieg ist keine Frage der Moral“, *Die Weltwoche* Nr. 51/52 (2002): S. 81.

98 Vgl. dazu bei Sohm, *Ausbildung*, vor allem S. 81–89.

Wie bereits früher gesagt, liegen die Anfänge der *Clinical Pastoral Education* in Nordamerika in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts. Der Kern des Konzeptes liegt in der eigentlichen In-Praxis-Ausbildung. In Einzelsupervision und Gruppengesprächen wird die Praxiserfahrung reflektiert und so der Lernprozess begleitet und geleitet.<sup>99</sup> Piper zeigt auf, dass durch Heinrich Philipp Sextro ein ähnliches Konzept bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Göttinger „Pastoralinstitut“ verwirklicht wurde, im 19. Jahrhundert jedoch unter dem Druck des Bildungsidealismus („der Geist eilt der Praxis wieder voraus“) keine Zukunft fand.<sup>100</sup> Heute ist ‚Klinische Ausbildung‘ im deutschsprachigen Raum ein anerkanntes Instrument praxisintegrierter Ausbildung. Sie kommt hauptsächlich in der Seelsorge- und Predigtausbildung zur Anwendung, u. a. in der zweiten Ausbildungsphase der Pfarrerausbildung (Vikariat) und in Spezialausbildungen (z. B. Krankenhausseelsorge). Neuere Konzepte, wie *Mentoring*, *Coaching* und *Supervision* nehmen Aspekte der *CPE* auf.

*Theological Education by Extension* hat ihre Wurzeln im Paradigmenwechsel in der Mission, der seit dem zweiten Weltkrieg zu beobachten ist. Die zu größerer Eigenständigkeit herangereiften Kirchen der Zwei-Drittel-Welt meldeten immer deutlicher ihre Bedenken hinsichtlich der Nützlichkeit und Angemessenheit westlicher Ausbildungsmodelle an. Nachdem der *Theological Education Fund* des Weltkirchenrates zwischen 1958 und 1978 Millionen von Dollars investiert hatte, um in der Zwei-Drittel-Welt theologische Hochschulen nach westlichem Muster aufzubauen, stellte sich bereits in den 60er Jahren die Frage, ob dies überhaupt die richtige, d. h. in diesen Kontexten hilfreiche Art pastoraler Bildung sei.<sup>101</sup> So kam es 1963 am Presbyterianischen Theologischen Seminar in Guatemala zur Initiative, dezentrale, auf einfachem akademischem Niveau gehaltene und ganz auf die pastoralen Bedürfnisse der Teilnehmenden ausgerichtete Ausbildung anzubieten. Dies wird normalerweise als Geburtsstunde von *TEE* gesehen.<sup>102</sup> Bereits 1977 erwähnt F. Ross Kinsler in einer approximativen Angabe 300 *TEE*-Programme in 75 Ländern, die zwischen 30.000 und 40.000 Studierende erreichen.<sup>103</sup>

Unter dem Druck der Ausbildungsbedürfnisse in Missionssituationen der Zwei-Drittel-Welt, gefördert durch den amerikanischen Pragmatismus der *School*

99 Vgl. Dieter Stollberg, *Therapeutische Seelsorge: Die amerikanische Seelsorgebewegung*. München 1969; auch Paul M. Zehr; Jim Egli, *Alternative Models of Mennonite Pastoral Formation*, Elkhart 1992.

100 Piper, *Kommunizieren*, S. 14–27, Zitat S. 26.

101 Dazu treffend Lesslie Newbigin, „Theological Education in a World Perspective“, *Ministerial Formation* 4 (1978): S. 3–10.

102 Vgl. Kenneth B. Mulholland, „Presbyterian Seminary of Guatemala: A Modest Experiment Becomes a Model for Change“, F. Ross Kinsler, *Ministry by the People: Theological Education by Extension*, Genf 1983, S. 33–41.

103 F. Ross Kinsler, *The Extension Movement in Theological Education*, Pasadena 2. Aufl., 1981, S. xii.

of World Mission des Fuller Theological Seminary (McGavran, Winter) und reflektiert im Horizont einer neuen Pädagogik, wie sie z. B. in der Befreiungstheologie zur Anwendung kam (Freire), wuchs in der Folge eine Konzeption der theologischen Ausbildung heran, die als eigenständiges Modell Beachtung verdient. Kinsler, einer der Vordenker im Bereich TEE, hat TEE verschiedentlich und mit immer wieder anderen Begriffen definiert. Allen Definitionen gemeinsam ist die konsequente *Kontext- und Personenorientierung*. Das ultimative Kriterium lautet etwa so: Christliche Dienste werden von entsprechend begabten Menschen in der Gemeinde wahrgenommen und theologische Ausbildung hat den Auftrag, diesen Menschen die Ausbildung zukommen zu lassen, die sie brauchen. Traditionelle Ausbildungsmodelle schaffen das nicht, weil sie elitär sind, die gemeindlichen Dienste auf Profis konzentrieren, Zugangshürden zum Studium aufweisen (Distanz, Finanzen, formelle Zulassungsbedingungen), und Studierende von ihrem Kontext entfremden.<sup>104</sup>

Anfänglich war TEE auf den Gebrauch in der Zwei-Drittel-Welt ausgerichtet. Später wurden TEE-Konzepte zunehmend auch in Nordamerika und Europa eingesetzt. Dabei kam es zur Entwicklung einer Vielzahl von Konzepten, die zwar Elemente der TEE-Philosophie aufnahmen, aber nur noch im weitesten Sinne als TEE verstanden werden können. Dazu gehören Konzepte, wie *Distant Learning* (Fernunterricht, z. B. *International Correspondence Institute* ICI), gemeindeintegrierte theologische Ausbildung (z. B. *Bibelschule am Ort* BaO), *Open Access Education* (z. B. *The Open University* in Grossbritannien), und neuerdings auch *E-Learning* (Ausbildung über das Internet).

Die Versprechen dieser Ausbildungskonzepte kreisen um zwei Begriffe, welche ihre pädagogische Philosophie charakterisieren: (1) Offenheit, d. h. ein hohes Maß an Zugänglichkeit für möglichst alle, die Ausbildung wollen. Traditionelle Barrieren sollen überwunden werden, wie z. B. nicht genügend formale Zulassungsqualifikationen, geographische Gebundenheit wegen der Familie, Notwendigkeit der Berufstätigkeit, um Geld zu verdienen, Unentbehrlichkeit in der Gemeinde (z. B. in einem missionarischen Aufbauprojekt). (2) Praxisintegration, d. h. Ausbildung parallel zur Tätigkeit in Gemeinde oder Mission. Zusätzlich zum Lernen *durch* die Praxis im Sinne von *Learning by doing* oder *On-the-job-training* liefert das Extension-Programm den theoretischen biblischen und theologischen Input.

Damit solche Programme halten, was sie versprechen, sind anspruchsvolle Rahmenbedingungen nötig, was leider nicht immer gewährleistet ist.<sup>105</sup> Bereits in den 1980er Jahren begannen selbst die Befürworter der ersten Stunde kritisch

104 Vgl. Kinsler, *Extension*, S. 3–60.

105 Ich habe mich im Rahmen der Konsultation *Global Open Access Theological Education* am *Oxford Centre for Mission Studies*, 7.–11. Februar 2000 mit diesen Ausbildungskonzepten positiv-kritisch befasst, vgl. „Mission and Theological Education: Do New Models of Theological Education Deliver What They Promise?“, *Transformation* 18/2 (2001): S. 87–98.

über Extension-Ausbildung zu sprechen. Die Zahl der gescheiterten Projekte wurde immer größer und neben den Aufzählungen der positiven Auswirkungen von TEE entstanden immer länger werdende Mängellisten.<sup>106</sup>

*Zwischenbilanz:* Damit haben wir den zweiten Untersuchungsgang abgeschlossen und sind nun in der Lage, uns einen summarischen Überblick über die zur Verfügung stehenden Bildungsmodelle mit ihren jeweiligen Theorie-Praxis-Konzeptionen zu verschaffen:

- Das *akademisch-universitäre Modell* ist explizit nicht Berufsausbildung sondern Einübung in kritische Wahrnehmung und differenziertes Denken in einem berufsentslasteten Raum. Es versteht sich als Grundausbildung (*initial education*) und steht in der Tradition des neuhumanistischen Bildungsideals, welches die Vor- und Überordnung des Denkens vor der Praxis betont. Damit will akademisch-universitäres Studium durchaus praxisrelevant sein, d. h. es geht davon aus, dass die erlernte kritische Wahrnehmung und das eingeübte differenzierte Denken dazu befähigen, in der Lebens- und Berufspraxis zu bestehen.
- Das *duale Berufsausbildungs-Modell* will auf die geforderten Fertigkeiten eines Berufes vorbereiten. Es vermittelt nicht theorielose Praxis sondern will mit seiner dualen Konzeption Fachwissen und Einüben von Fertigkeiten miteinander verbinden.
- Das *Erwachsenenbildungsmodell* kommt vor allem in der privaten und beruflichen Fortbildung zum Zuge (lebenslanges Lernen, *continuing education*). Es macht ernst mit den Forderungen einer emanzipatorischen Pädagogik und will Teilnehmende als reife, erwachsene Menschen ernst nehmen. Es baut auf der Einsicht auf, dass der Mensch dann am erfolgreichsten lernt, wenn er durch gezielten Theorieinput dazu angeregt wird, seine Erfahrungen zu reflektieren, und zwar so, dass es zu AHA-Erlebnissen kommt (induktives Lernen).
- Das *Fachhochschulmodell* hat sich zum Ziel gesetzt, praxisbezogene Ausbildung auf Hochschulniveau anzubieten. In Abgrenzung zum Berufsausbildungsmodell will die Fachhochschule nicht Berufsfertigkeiten einüben – solche werden vorausgesetzt. In Abgrenzung zur Erwachsenenbildung orientiert sich das Fachhochschulmodell nicht lediglich am kurzfristig erreichbaren und in der Praxis sofort nutzbaren Lernerfolg. Es will vielmehr die Praxis auf akademischem Niveau reflektieren und versteht sich insofern als Hochschulstudium. Im Gegensatz zu diesem ist es aber konsequent auf die berufliche Tätigkeit ausgerichtet und will explizit und konkret zu erhöhter Berufsqualifizierung führen.
- *Theologische Ausbildung im Kontext der Universität* unterliegt den oben beschriebenen bildungstheoretischen Rahmenbedingungen der Universität. Sie

106 Vgl. Kenneth B. Mulholland, „TEE Come of Age: A Candid Assessment after Two Decades“, Robert L. Youngblood (Hrsg.), *Cyprus: TEE Come of Age*, Exeter 1984, S. 9–25.

- ist deshalb nicht pastorale Berufsausbildung. Gleichzeitig hat sie aufgrund ihrer – erstmals von Schleiermacher definierten – Selbstbegründung ein eindeutiges Gefälle auf die Kirchenleitung hin. Das lässt sie, insbesondere in der Praktischen Theologie, in einem nicht aufzulösenden Theorie-Praxis-Konflikt.
- Das *Bibelschul-Modell* ist von seinem Ursprung her auf die Missionspraxis ausgerichtet. Es will zur missionarischen Tätigkeit motivieren und befähigen. Dies geschieht nicht nur durch schulischen Unterricht, sondern ebenso durch das Einüben geistlicher Disziplin, das Leben in Gemeinschaft und durch Praktika. Geprägt vom Verständnis der Vorordnung der Theorie vor der Praxis und in konservativ-evangelikaler Tradition stehend neigt es zur (apologetischen) Indoktrinierung. Obwohl sie zugespitzt praxisorientiert ist, besteht Bibelschul-ausbildung doch zu einem großen Teil aus deduktiver Stoffvermittlung.
- Das *amerikanische Seminarmodell* versucht innerhalb des nordamerikanischen akademischen Systems eine Verbindung zwischen pastoraler Ausbildung (Praxis) und akademischem Studium (Theorie). In den letzten Jahrzehnten ist Seminar-ausbildung immer stärker pragmatisch und funktional geworden. Da Inhalt und Qualität weitgehend von den Output-Bedürfnissen bestimmt werden, tendiert die Seminar-ausbildung der Praxis einen Vorrang vor der Theorie zu geben.
- Die *alternativen theologischen Ausbildungsmodelle* wie *Clinical Pastoral Education*, *Theological Education by Extension* (und andere Konzepte der *Distant Education*) haben eine konsequente Personen- und Kontextorientierung. Ihr Grundkonzept ist die In-Praxis-Ausbildung. Dabei nehmen sie Impulse aus dem pädagogischen Paradigmenwechsel des 20. Jahrhunderts auf und lehnen sich stark an die Erwachsenenbildung an. Sie sind dezidiert praxisorientiert. Da die Vorteile dieser Modelle nur bei idealen Rahmenbedingungen zum Tragen kommen, vermögen viele Programme dieses Typus nicht zu halten, was sie versprechen.

Diese Schlussübersicht erlaubt als erstes folgenden Kommentar: Wenn in der Theorie-Praxis-Diskussion die Vokabeln „Theorie“ und „Praxis“ unreflektiert und undefiniert verwendet werden, sind sie unbrauchbar und führen lediglich zu Missverständnissen und Konfusion. Jedes der vorgestellten Modelle ist auf seine Weise „theoretisch“ und „praktisch“. Dabei bedeuten „Theorie“ und „Praxis“ nicht in jedem Modell dasselbe, und auch Gewichtung, Prioritätenordnung und Verhältnissetzung sind verschieden. Im Gespräch ist deshalb genaues Hinhören, wie auch präzises Definieren gefragt, wenn es nicht zu unfruchtbaren Missverständnissen kommen soll.

Will man die Begrifflichkeiten klären, dann ist als erstes darauf hinzuweisen, dass es gelegentlich zu einer unheilvollen Vermischung theologischer Anliegen mit geistesgeschichtlichen Entwicklungen gekommen ist, und noch kommt. So gibt es auf der einen Seite die biblisch begründete Vorordnung der Offenbarung, der Schrift, des Redens Gottes, auf das gehorchend im Lebensvollzug geantwor-

tet werden soll. Diese Vorordnung des Redens Gottes darf aber nicht einfach gleichgesetzt werden mit dem idealistischen Primat des Geistes, des Denkens und der Theorie. Diese Gleichsetzung hat zu einer (theologisch legitimierten) Überschätzung der theologischen Theorie geführt, die so zur allem Handeln vorge-schalteten ewig gültigen Lehre wird.

Im Gegenzug hat der pädagogische Paradigmenwechsel des 20. Jahrhunderts die Theologie in dieser falschen Verbindung von theologischem Anliegen und philosophischer Konzeption voll getroffen. Die Ablehnung dieses Paradigmenwechsels seitens konservativer Theologen galt und gilt natürlich der theologischen Seite der Sache, d. h. der Infragestellung der normativen Vorordnung der Bibel. Weil aber die beiden Aspekte – hier Theologie, dort Pädagogik – nicht auseinander gehalten werden, wird der pädagogische Paradigmenwechsel insgesamt verworfen. Das halte ich nicht nur für unnötig, sondern im Lichte der biblischen Aussagen auch für falsch.

Wünschenswert ist also ein Denkmodell, das theologisch an der Vorordnung der Bibel festhält, ohne davon gleich eine platonisch-cartesianische Überordnung des Denkens und der Theorie abzuleiten, und das die Herausforderung des pädagogischen Paradigmenwechsels positiv aufnimmt, ohne dabei gleich einem marxistischen Primat der Praxis anheim zu fallen.

In Anlehnung an die Thesen, die Norbert Greinacher zur Praktischen Theologie formuliert hat, können wir folgende Eckdaten fixieren:<sup>107</sup>

- Es gibt keine absolute, geschichtslose Theorie, die aller Praxis vorgeordnet ist. Alle Theoriebildung ist immer auch durch Handeln und Erfahrung mitbedingt. Wer das nicht mit bedenkt, erhebt die Theorie zur Ideologie (nach These 4).
- Es gibt keine theorielose Praxis. Alles Handeln ist immer auch durch Denken mitbedingt. „Wer sich dessen nicht bewusst ist, verfällt der ideologischen Praxis“ (nach These 5).
- Abzulehnen ist ein Primat der Theorie im Sinne des Idealismus, denn dies entspricht nicht dem biblischen Zeugnis (nach These 6).
- Abzulehnen ist ein Primat der Praxis, im Sinne des Marxismus. „Ein solcher Standpunkt dient letztlich nur der Stabilisierung des Status quo in der Kirche“ (nach These 7).

Über Greinacher hinausgehend muss im Lichte der eingangs formulierten biblischen Akzente zudem gesagt werden:

- Die prinzipielle Vorordnung der Offenbarung Gottes, d. h. der Bibel ist unaufgebbar.
- Die biblische Zuordnung von Theorie und Praxis kann weniger durch die Begriffe Denken und Handeln, als vielmehr durch das Begriffspaar *Wort-Antwort*, oder die Abfolge *hören / erforschen* → *gehören / handeln* → *lehren / weitergeben* erfasst werden.

<sup>107</sup> Greinacher, „Theorie-Praxis-Problem“, S. 105–110.

Von hier aus können nun konkrete Schritte der Umsetzung ins Auge gefasst werden.

#### 4. Überlegungen zur Umsetzung

In diesem Schlussteil werden in der Form von sechs Thesen entlang klassischer pädagogisch-didaktischer Fragestellungen Perspektiven für eine Theorie und Praxis integrierende theologische Ausbildung aufgezeigt. Dabei konzentrieren wir uns auf didaktische Überlegungen.<sup>108</sup>

##### 4.1 WOZU? Die Frage nach Auftrag und Ziel

Theologische Ausbildung gewinnt ihre grundlegende Praxisorientierung dadurch, dass sie sich als Dienst in und an der Kirche in ihrer Mission versteht. Ein *akademisches* Paradigma, das nur rückwärtsgewandt die biblisch-christliche Tradition wissenschaftlich bearbeitet, und nach vorn gerichtet die Sendung der Kirche aus den Augen verliert, verliert seinen grundlegendsten Praxisbezug. Das *klerikale* Paradigma (Schleiermacher) hat zwar eine definierte Praxisorientierung, ist jedoch zu eng gefasst, weil es lediglich die Kirchenleitung im Blickfeld hat. Gefordert ist heute ein *eklesiales* oder *missionales* Paradigma, das die Gemeinde in ihrer Sendung vor Augen hat.<sup>109</sup> Die in den vergangenen fünfzig Jahren gewachsene Überzeugung, dass Theologie in ihrer gesamten Ausrichtung missionsorientiert sein soll, muss konsequent bis in die theologische Ausbildung hinein weiter gezogen werden.<sup>110</sup>

Andrew Kirk, Dekan und Leiter der Missionsabteilung an den *Selly Oak Colleges* in Birmingham, hat wie kaum ein anderer die Konsequenzen aus dieser

---

108 Dieses Kapitel basiert auf einem bisher nicht publizierten Vortrag, den ich am *Congrès 2000* der *Association d'Eglises des Professants des Pay Francophone* am Institut Emmaüs, St. Léger, 16.–18. April 2000, unter dem Titel „Erneuerung der theologischen Ausbildung für die Erneuerung der Gemeinde“ gehalten habe.

109 Daniel Schipani spricht vom *ecclesial paradigm*, versteht dabei die Gemeinde jedoch als missionarisch („The Church and Its Theological Education“, in: Nancy R. Heisey; Daniel S. Schipani (Hrsg.), *Theological Education on Five Continents: Anabaptist Perspectives*, Strassburg 1997, S. 5–35). Robert Banks zieht den neuerdings im angelsächsischen Raum üblichen Begriff *missional* vor und spricht vom *missional model* der theologischen Ausbildung (Banks, *Education*, S. 129–186). Entscheidend ist, dass bei der Betonung der Gemeinde diese missionarisch definiert ist, und dass bei der Betonung der Mission diese in der Gemeinde verankert ist.

110 Vgl. David Bosch, *Transforming Mission*, Maryknoll 1991, S. 489–498. Dieser Ansatz muss konsequent in der *Missio Dei* begründet sein, wie ich mehrfach argumentiert habe, z. B. „Mission Oriented Theological Education“ und „Mission and Theological Education“, *Transformation* 18/2 (2001): S. 74–98.

Missionsorientierung gezogen.<sup>111</sup> Er fordert: Die doppelte Aufgabe von Theologie und theologischer Ausbildung besteht darin, (a) „das Leben in seiner Gesamtheit von Gott her zu deuten“,<sup>112</sup> und (b) „auf Veränderungen hinzuwirken, mit dem Ziel, dass das Leben in seiner Gesamtheit Gottes Absicht widerspiegelt“.<sup>113</sup> In dieser Definition ist theologische Ausbildung in ihrer gesamten Ausrichtung auf die heilbringende Transformation des Lebens ausgerichtet und damit grundlegend praktisch. Die Blickrichtung ist primär nach vorn. Auch wenn die Orientierung an der biblisch-christlichen Überlieferung einen seriösen Blick nach hinten erfordert, bleibt die Vorwärtsorientierung dennoch die richtungweisende Kraft.

#### 4.2 WER? Die Frage nach Trägerschaft und Verantwortung

Aus dieser Grundausrichtung auf die Gemeinde in ihrer Mission ergeben sich Konsequenzen für die Trägerschaft. Patrick Johnstone hat in den vergangenen Jahren für eine Partnerschaft von Gemeinden, Missionsgesellschaften und Ausbildungsstätten in der Verwirklichung der christlichen Mission gefordert.<sup>114</sup> Diesem Appell kann im Grundsatz nur zugestimmt werden, auch wenn mir scheint, dass Johnstone unter dem Namen Partnerschaft lediglich Gemeinden und Ausbildungsinstitutionen dazu aufruft, bessere Personalzulieferer für die Weltevangelisierung zu werden.

Theologische Seminare, Gemeinden und missionarisch-diakonische Institutionen gehören definitiv ins selbe Boot. Sie haben die gemeinsame Aufgabe, die nächsten Generationen von Mitarbeitenden und Leitern bzw. Leiterinnen auszubilden. Mit gutem Recht stehen Gemeinden und theologische Ausbildungsstätten aber auch in konstruktiver Spannung zueinander. Aus dem Blickwinkel theologischer Ausbildung heißt das: Theologische Ausbildung muss genügend nahe am Puls von Gemeinde und Mission sein, um zu sehen und zu hören, worin die Tagesordnung der Gemeinde in ihrer Mission besteht, sie muss aber auch genügend weit entfernt sein, um aus der Perspektive der Bibel, der Geschichte und der breiteren Reflexion etwas zu sagen zu haben.

Die Nähe der theologischen Ausbildung zu Gemeinde, Diakonie und Mission wird darin konkret, dass Ausbildungsinstitutionen Zielformulierungen, Programmentwicklung und Lehrplangestaltung nicht im isolierten Elfenbeinturm der schulisch-akademischen Welt definieren, sondern im Gespräch mit Absolventen und Vertretern von Kirche, Diakonie und Mission. Nähe wird auch dadurch ge-

111 *The Mission of Theology and Theology as Mission*, Valley Forge 1997.

112 Ebd., S. 31–39: „To Make Sense of the Whole of Life by Reference to God“.

113 Ebd., S. 39–42: „To Be an Agent of Transformation, So That the Whole of Life May Reflect God’s Intention“.

114 *Viel grösser als man denkt: Auftrag und Wachsen der Gemeinde Jesu*, Holzgerlingen 1999, besonders die Graphik S. 340.

fördert, dass Unterrichtende theologischer Ausbildungsstätten selber in gemeindliche, diakonische und missionarische Praxis involviert sind.

Die notwendige Distanz kann dadurch gesichert werden, dass die Kirche ihren Ausbildungsstätten Freiheit gewährt, und dass diese sich diese Freiheit auch nehmen und – wenn nötig – erkämpfen. Nur so kann es gelingen, dass die Tagesordnung von Forschung, Reflexion und Unterricht nicht nur von den aktuell an der Basis wahrgenommenen und artikulierten Bedürfnissen dominiert wird, sondern dass theologische Ausbildung aus dem Reservoir der biblischen und kirchlichen Tradition auch die Themen zur Sprache bringen kann, die im Moment niemand wünscht, die sie jedoch antizyklisch und prophetisch zur Sprache bringen muss.

Partnerschaftliche Trägerschaft in der theologischen Ausbildung heißt aber auch, dass die Verantwortung der Ausbildung von leitenden und mitarbeitenden Personen gemeinsam getragen wird, und zwar im Bewusstsein, dass beide Partner – Gemeinde (oder Missionswerk) und Ausbildungsstätte – ihren Teil zur Ausbildung einer Person beitragen. Es ist ein weit verbreiteter Irrtum, dass die Ausbildungsinstitution für das Ganze der Ausbildung zuständig sei, d. h., dass die gesamte Ausbildung an die Schule delegiert werden kann, dass der Studierende an der Schule abschließend ausgebildet wird und dann *fertig* seinen Dienst in der Gemeinde antritt. Wünschenswert ist eine Ausbildungspartnerschaft von Gemeinden, Schulen und Studierenden, in der diese zusammen die Ausbildung verantworten. Das kann ganz konkret in einem Ausbildungsvertrag formalisiert werden, in dem jeder Partner sich zu seinem Beitrag verpflichtet. So kann gewährleistet werden, dass Berufung, Praxiserfahrung, Theorieinput, kritische Reflexion, Coaching, Evaluation und Berufsentscheidungen integriert und nicht gegeneinander ausgespielt werden.

### 4.3 WAS? Die Frage nach den Inhalten

Die oben genannte grundsätzliche Ausrichtung auf die Gemeinde in ihrer Sendung, d. h. die Auftragsdefinierung im Sinne von Kirks Vorschlag muss konsequent in Programmentwicklung, Ausbildungszielformulierungen und Fachinhaltsdefinitionen umgesetzt werden.

Das heißt auf einer ersten Ebene, dass die *Ausbildungsziele* von Programmen im Hinblick auf diesen Globalauftrag der theologischen Ausbildung formuliert werden. Da nach wie vor viele Programme der theologischen Ausbildung stark von hinten, d. h. von der Tradition theologischer Ausbildung geprägt sind, fehlt es oft an der präzisen Formulierung von Ausbildungszielen. Biblische, historische, theologische und praktische Fächer einfach in traditioneller Proportionierung und Inhaltsumschreibung auf die zur Verfügung stehende Studienzeit zu verteilen, ist natürlich keine zielorientierte Ausbildung, die didaktischen Ansprüchen genügt. Die Formulierung von Leitzielen muss präzise sein und in der oben

beschriebenen Partnerschaft von Gemeinde und Ausbildungsinstitution vorgenommen werden.<sup>115</sup>

Gute Zielformulierung umfasst kognitive, affektive (emotionale) und handlungsorientierte (funktionale) Aspekte. Innerhalb dieser drei Grobbereiche gibt es eine feinere Taxonomie, welche es ermöglicht kognitive, affektive und handlungsorientierte Ziele sehr differenziert zu formulieren. So kann z. B. allein im Bereich der kognitiven Lernziele zwischen *wissen, verstehen, anwenden, analysieren, synthetisieren* und *beurteilen* differenziert werden.<sup>116</sup> Auf diese Weise können Ausbilder zusammen mit Absolventen und Gemeindevertretern anzustrebende Austrittsqualifikationen festlegen. Dies geschieht am besten durch Sätze, die auf die Frage antworten: Welche Qualifikationen muss ein Absolvent haben, wenn er dieses Programm abschließt? Ein Standardsatz, der zu einer konkreten und handlungsorientierten Formulierung zwingt, lautet etwa: Nach Abschluss dieses Studienganges ist der Absolvent in der Lage ... Solche Verfahren sind kein Luxus, sondern der Normalfall in qualifizierten Ausbildungsinstitutionen. Traditionellerweise sind die Ausbildungs- und Lernziele – insbesondere, wenn sie von den Unterrichtenden allein formuliert werden – zu kopflastig, d. h. sie konzentrieren sich einseitig auf kognitive Ziele. Es muss deshalb mit besonderer Vorsicht darauf geachtet werden, dass in allen drei Bereichen Ziele formuliert werden. Im Hinblick auf die Theorie-Praxis-Integration verdienen Lernziele, die Synthese und Integration verlangen, besondere Beachtung. An dieser Stelle fallen Grundentscheidungen darüber, ob die Integration von Theorie und Praxis gelingt oder nicht.

Ein zweiter Schritt in der Lehrplanentwicklung besteht darin, die *Fachinhalte* zu definieren. Dabei muss gewährleistet werden, dass die einzelnen Fächer Schritte auf dem Weg zum Ausbildungsziel sind. Wenn man die Ausbildungsziele in oben dargestellter Art und Weise gemacht hat, kommt es bei diesem zweiten Schritt meistens zu einer Konfrontation zwischen dem klassischen Curriculum in seiner Vierteilung und den formulierten Ausbildungszielen. Die Frage ist: Wer bestimmt die Tagesordnung? Wenn theologische Ausbildung an der normativen Vorordnung der Schrift festhalten will, kann sie sich die Tagesordnung nicht nur von der Gegenwartssituation vorschreiben lassen, sondern hat als Treuhänderin der christlichen Überlieferung eine Tagesordnung in die gegenwärtige Situation hinein zu tragen. Andererseits: Wenn sie die Fragen der Gemeinde in ihrer Mission ernst nimmt, darf die Tagesordnung nicht nur durch den traditionellen Fächerkanon bestimmt sein. Hier bekommt der auf Walter Hollenweger zurückgehende Satz „Die Welt setzt die Tagesordnung“ sein Recht.<sup>117</sup> Ich habe an anderer

115 Vgl. Crittin, „Unterrichten“, S. 45–49 zu Zielformulierung und Lehrplangestaltung.

116 Taxonomie der Lernzielformulierung nach Nathaniel Gage; David C. Berliner, *Pädagogische Psychologie* Bd. 1, Weinheim; Basel, 3. Aufl., 1983, S. 45–53.

117 Walter Hollenweger, „The World is the Agenda“, *Concept XI*, Genf 1966; ders. (Hrsg.), *Die Kirche für andere*, Genf 1967, 23ff.

Stelle die Tagesordnung, welche in der theologischen Ausbildung in unserem Kontext heute adressiert werden muss, mit folgenden Stichworten umrissen:<sup>118</sup>

- Theologie im Kontext von Veränderungen und Krisen
- Theologie im Spannungsfeld zwischen Bibel und Kontext
- Theologie im Kontext von Vielfalt und Einheit
- Abschied vom einseitigen Rationalismus
- Postmoderner Wahrheitspluralismus
- Post-christlicher Religionspluralismus
- Ekklesiologische Hausaufgaben am Ende des christlichen Abendlandes
- Mission im globalen Kontext in der post-kolonialen Ära
- Zeichen setzen inmitten des Zerfalls ethischer Werte

Je besser es gelingt, im Curriculum diese beiden Tagesordnungen zusammenzubringen, umso überzeugender wird die Integration von Theorie und Praxis gelingen. Es ist sicherlich ungenügend, die Mehrzahl der Fächer rückwärtsgerichtet, der Tagesordnung der Tradition folgend, zu gestalten und es einigen wenigen Praxisfächern zuzumuten, die Brücke in die Gegenwart bauen zu müssen. Jedes Fach muss sich den Gegenwartsfragen stellen und im Lichte seines Traditionsschatzes die Fragen von heute adressieren.

Mutiger und sicher integrativer sind neu definierte Fächer, welche die Herausforderungen der Gegenwart aufgreifen und sie interdisziplinär beleuchtet, wenn möglich sogar von einem interdisziplinären Dozententeam. Andrew Kirk plädiert für eine eigentliche Befreiung des traditionellen Curriculums.<sup>119</sup> Basierend auf der interpretativen und aktionsorientierten Definition der Aufgabe der Theologie (siehe oben), schlägt er einen Lernprozess in drei Schritten vor:

- *See* – Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte (*pilgrimage*) und kulturelle und soziale Analyse (die Welt verstehen)
- *Judge* – Beurteilen der gegenwärtigen Situation im Lichte der biblischen Norm und der christlichen Tradition
- *Act* – Konkretes Handeln in Gemeinde und Welt

Diesem didaktischen Konzept folgend werden dann die Fachinhalte definiert und die Semester und Studienjahre organisiert. Damit sind entscheidende Schritte zur Integration von Theorie und Praxis getan.

Schließlich geht es auf einer dritten Ebene um die Ausgestaltung der einzelnen Fächer, d. h. um die Formulierung der *Fachbeschreibungen* (Syllabi). Dabei können erneut integrative Faktoren berücksichtigt werden. Das beginnt wieder mit der Lernzieldefinition, analog zur oben besprochenen Festlegung von Aus-

118 „Denken und Handeln im Kontext einer nachchristlichen Gesellschaft: Eine Tagesordnung für Theologie und theologische Ausbildung in Westeuropa an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“, in: Hanspeter Jecker, *Gemeinde mit Zukunft*, Bienenberg Studienheft 3, Liestal 1999, S. 8–30.

119 Kirk, *Mission*, S. 53–61. Dearborn („Leaders“, S. 9–10) fordert dasselbe, allerdings mit einer etwas anderen Zielorientierung.

bildungszielen. Dann geht es um den eigentlichen Fachaufbau. Ein Fach kann einfach klassischen Lehrbüchern folgen und den Stoff systematisch gegliedert darbieten, oder es kann z. B. das Fach entlang den von Kirk vorgeschlagenen Lernschritten entwickeln. Nicht zuletzt wird die Integration in den Aufgabenstellungen für die Studierenden wirksam. Durch gut formulierte Aufgabenstellungen können die Studierenden angeleitet werden, in ihren Ausarbeitungen integrativ zu denken. Dabei können die drei Ebenen *kognitiv*, *affektiv* und *handlungsorientiert*, aber auch die drei Lernschritte von Kirk, *sehen/wahrnehmen*, *beurteilen* und *handeln* hilfreiche Kategorien für die Aufgabenformulierung sein.

#### 4.4 WIE? Die Frage nach Prozessen und Methoden

Schließlich muss die Integration von Theorie und Praxis im Ausbildungsprozess und in den Ausbildungsmethoden umgesetzt werden. Dabei geht es um die Strukturierung des Lernprozesses und um die Methodik der Unterrichtsgestaltung. Hier fallen noch einmal elementare Entscheidungen.

Für die Gestaltung eines Praxis-Theorie-integrierenden Ausbildungsprozesses ist es unerlässlich, mit dem Konzept des *deduktiven und induktiven Lernens* vertraut zu sein.<sup>120</sup> *Deduktive Lernprozesse* sind dadurch gekennzeichnet, dass der Lehrer als Wissender dem Studierenden als Nichtwissendem Wissen vermittelt. Der Begegnungspunkt zwischen Unterrichtendem und Studierenden ist die Abstraktion, die Verdichtung, die Theorie. Deduktive Stoffvermittlung nimmt einen wichtigen Platz ein, hat aber die Tendenz, von oben herab und theorielastig zu sein. Der Studierende hat keinen direkt erfahrbaren Zugriff auf die hinter der Theorie stehende Lebenswirklichkeit. Ihm ist die Aufgabe überlassen, die gehörte Abstraktion nun in seinem Leben zu konkretisieren, d. h. anzuwenden. Dieser Lerntransfer gelingt bekanntermaßen in vielen Fällen nur in geringem Masse. *Induktiver Unterricht* ist durch entdeckendes, heuristisches und problemorientiertes Lernen charakterisiert. Dabei wird davon ausgegangen, dass Studierende durch eigenes aktives Beobachten und Denken neue Einsichten gewinnen, die sie aufgrund ihres Vorwissens nicht hätten wissen können.<sup>121</sup> Zum höchsten Lernerfolg kommt es durch die Integration von induktivem und deduktivem Lernen. Die Schlüsselerfahrung ist dabei das AHA-Erlebnis, der Moment, an dem es zum Verständnis kommt, an dem die Theorie praxiserhellend begriffen wird. Es ist dieses AHA-Erlebnis, das letztlich zur Erfahrung führt, denn „Erfahrung ist ... immer *verstehende* Erfahrung. In dem Maße, wie ich verstehe, integriere ich das Widerfahrnis, sodass es zu meiner Erfahrung wird.“ Wer so vom Widerfahrnis zur Erfahrung gelangt, ist „fertig“ im Sinne von bereit, „den Herausforderungen

120 Dazu Piper, *Kommunizieren*, S. 44–51.

121 Anton Hügli; Paul Lübcke (Hrsg.), Art. „induktiv“, *Philosophielexikon*, Reinbek 32000, S. 318.

ähnlicher Widerfahrnisse „fertig“ zu begegnen“.<sup>122</sup> Die Aufgabe des Unterrichtenden besteht hier darin, den Lernenden auf dem Weg vom Widerfahrnis über die Erfahrung zur Fertigkeit zu begleiten. Dazu gehört natürlich auch Input, der durchaus deduktiv vermittelt werden muss.

Für die *Strukturierung des Lernprozesses* heißt das sicher, dass die Extreme vermieden werden müssen. Lange Ausbildungsphasen ohne Praxiserfahrung, verbunden mit mehrheitlich deduktivem Unterricht sind definitiv theorielastig und können nicht als integrativ bezeichnet werden. Ebenso wenig hilfreich sind lange Praxistätigkeiten mit kaum Theorieinput und Reflexionszeiten. Wie das ideale Maß der Kombination aussieht, kann nicht dogmatisch festgelegt werden und hängt von vielen Faktoren ab, nicht zuletzt auch von der Biographie des Studierenden. Ist jemand dreißig und hat bereist mehrjährige Gemeinde- oder Missionserfahrung, so wird er längere und intensive Theorie- und Reflexionsphasen genießen, wenn sie ihm viele AHA-Erlebnisse vermitteln. Ist ein junger Student in seiner Grundausbildung demselben Theorieinput ausgesetzt, wird er ihn als kopflastig erleben, weil er keine Praxisverknüpfungen herstellen kann. Deshalb sind differenzierte und flexible Studiengänge für unterschiedliche Zielgruppen anzustreben.

Ebenso wichtig wie die Gliederung in Theorie- und Praxisphasen ist die Verknüpfung der beiden. Nicht selten liegen Theorie- und Praxisphasen unberührt nebeneinander und vermitteln lediglich die Illusion einer integrierten Ausbildung. Dann kommt es gerne zum fruchtlosen *Additionalismus*, d. h. zum ständigen Addieren von neuen Theorie- oder Praxisteilen, weil das Gleichgewicht wieder hergestellt werden soll, allerdings, ohne dass es zu eigentlichen Verknüpfungen kommt.

Damit stoßen wir in den Bereich der *Methoden* vor. Es ergibt sich aus dem bislang Gesagten, dass die Umsetzung einer Theorie-Praxis-Integration in der *Unterrichtsmethodik* ihre Zuspitzung finden muss. Um die oben geforderte Verknüpfung von Erfahrung (z. B. Praktika) und Unterricht zu fördern, sind u. a. folgende Maßnahmen möglich:<sup>123</sup>

- Aufgabenstellungen in den Fächern des Semesters nehmen direkten Bezug auf die im vorangegangenen Praktikum gemachte Erfahrung und fördern Praxisreflexion.
- Während dem Praktikum wird eine akademische Aufgabe gegeben (Lesen, Schreiben eines Aufsatzes) zu einem Thema, das hilft, die Praktikumerfahrung zu reflektieren.
- Integrative (interdisziplinäre) Fächer.
- Integrative Ausgabenstellungen in allen Fächern.

122 Ebd., S. 47.

123 Vgl. Sohm, S. 81–89.

- Projektarbeiten.<sup>124</sup>
- Diplomarbeiten müssen Themen integrativ behandeln.
- Examen, die Integration prüfen.

Darüber hinaus ist es entscheidend, dass Unterrichtende didaktisch hinreichend qualifiziert sind. Dazu gehört, dass sie mit lernpsychologischen Konzepten vertraut sind, etwa mit Piagets Theorie der Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten,<sup>125</sup> denn nur so wird der Unterricht in Bezug auf *Konkretion und Abstraktion* den Studierenden angemessen gestaltet werden können.<sup>126</sup> Ebenso nützlich ist es, mit dem Konzept der *Erlebnishöhe des Unterrichts* vertraut zu sein, denn es ist ein hilfreiches Instrument, um die Integration von Theorie und Praxis zu fördern.<sup>127</sup> Über solche Grundkenntnisse hinaus muss eine unterrichtende Person in der Lage sein, unterschiedliche Lehrformen angemessen anzuwenden, und auf ein Methodenrepertoire zurückgreifen zu können, das zielorientiert im Unterricht eingesetzt werden kann.<sup>128</sup> In diesem Bereich ist für jeden Dozenten kontinuierliche Weiterbildung angesagt.

#### 4.5 WO? Die Frage nach dem Kontext

Eine weitere Grundentscheidung betreffend der Theorie-Praxis-Integration fällt durch die Wahl des Ortes, bzw. des Kontexts, in dem die Ausbildung stattfindet.

124 Zur Methode des Projektunterrichts vgl. Johannes Bastian; Herbert Gudjons (Hg.), *Das Projektbuch: Theorie – Praxisbeispiele – Erfahrungen*, Hamburg, 4. Aufl., 1994.

125 Vgl. Gage; Berliner, *Psychologie*, S. 348–358.

126 Vgl. Michael Dieterich, *Auf dem Weg zum Beruf: Ein pädagogisches Fachbuch für Ausbilder und Lehrer*, Hamburg 1991, S. 101–109. Dieterich hat Jean Piagets Theorie der kognitiven Entwicklungsstufen auf die Ausbildung von Handwerkern angewandt und dabei festgestellt, dass die stufenweise Entwicklung nicht nur im Verlauf der Lebensentwicklung beobachtet werden kann, sondern dass auch jeder Lernprozess dann am erfolgreichsten verläuft, wenn er diesen Stufen entlang geht, d. h. vom konkreten Tun über die Artikulierung von Beobachtungen zur Ableitung von Gesetzmäßigkeiten und schließlich zur abstrakten Theoriebildung. Dieterich fügt noch eine weitere Phase hinzu, die er „synoptisches Denken“ nennt. In dieser Phase sind Menschen nicht nur in der Lage, Einzelaspekte denkerisch abstrakt zu erfassen, sie sind zudem befähigt, diese Einsichten mit anderen Einsichten zusammen zu schauen (syn-optisch), d. h. vernetzt zu denken. Dieterich macht Ausbilder darauf aufmerksam – und das ist bemerkenswert –, „dass womöglich ein großer Teil der Jugendlichen die 4. Periode des Denkens noch nicht bzw. nur teilweise erreicht hat“, ja, dass „ein beträchtlicher Teil der Erwachsenen nur teilweise mit dieser Art des Denkens operieren kann.“

127 Dazu Crittin, *Unterrichten*, S. 35–39.

128 Aus der Fülle der Fachliteratur dazu seien hier lediglich genannt: Klaus W. Döring; Bettina Ritter-Mamczek, *Lehren und Trainieren in der Weiterbildung: Ein praxisorientierter Leitfaden*, Weinheim, 7. Aufl., 1999; Karl-Heinz Flechsig, *Kleines Handbuch didaktischer Modelle*, Eichenzell 1996; Jörg Knoll, *Kurs- und Seminarmethoden*, Weinheim; Basel, 8. Aufl., 1999; Bernd Weidenmann, *Erfolgreiche Kurse und Seminare: Professionelles Lernen mit Erwachsenen*, Weinheim; Basel, 2. Aufl., 1998.

Klassische, vom eingangs beschriebenen neuhumanistischen Bildungsideal geprägte Ausbildungen betonten den praxis- und berufsentslasteten Raum des schulischen Milieus. Kritiker haben diesem Modell Weltfremdheit und Lebensferne vorgeworfen und fordern die In-Praxis-Ausbildung.<sup>129</sup>

Es ist auf dem Weg zur Umsetzung nötig, sich grundlegend über die Bedeutung von *Nähe* und *Distanz* in Ausbildungsprozessen klar zu werden. *Nähe* steht dabei für die konkrete In-Praxis-Situation. Konzepte, wie „Learning-by-doing“, „On-the-job-training“, „Kontextuelle Ausbildung“, „Ausbildung an der Basis“, „Praxisintegriertes Lernen“ usw. betonen diese Seite. Manche der neueren, alternativen Konzepte theologischer Ausbildung betonen diese In-Praxis-Dimension. Traditionelle Ausbildungsmodelle betonen stärker die *Distanz* zur konkreten Tätigkeit. Sie wollen „berufsentslastete Freiräume“ (Sohm) schaffen, welche Reflektions- und Denkarbeit überhaupt erst ermöglichen. Eine ganzheitliche, d. h. Theorie und Praxis integrierende Didaktik, gibt der *Nähe*, wie auch der *Distanz* die notwendige Gewichtung. Bei zeitlich langen, früh im Leben stattfindenden distanzierenden Ausbildungseinheiten kommt es leicht zu kognitiven Überforderungen und Theorieverdrossenheit, oder aber, bei intellektuellen Lerntypen, zu einem lebensfremden Akademisieren als Kunst um der Kunst willen. Umgekehrt erliegen manche der alternativen, völlig praxisintegrierten Ausbildungskonzepte der Illusion, dass das permanente Involviertsein in Gemeinde- oder Missionsarbeit automatisch den Lernprozess fördere. Dies ist deshalb eine Täuschung, weil völlig außer Acht gelassen wird, dass erst die druckfreie und distanzierte Reflexion (unterstützt durch neuen, fremden, und deshalb herausfordernden Theorieinput) eine qualifizierte Auseinandersetzung mit dem Gewohnten ermöglicht.<sup>130</sup> Integrierte theologische Ausbildung wird deshalb Praxiserfahrung (*Nähe*) und praxisentslastete Freiräume (*Distanz*) in eine produktive Balance bringen.

Wie das aussehen muss, kann wiederum nicht dogmatisch festgelegt werden. Es gibt heute verschiedene interessante Umsetzungsmodelle, welche die gewünschte Integration von Theorie und Praxis fördern. Hier einige Beispiele:

- Das *Institut für Gemeindebau und Weltmission IGW* folgt dem dualen Berufsausbildungssystem. Die Studierenden arbeiten in einer Gemeinde und belegen jede Woche drei Studientage. Hier ist die Praxisintegration stark betont, es gibt aber auch die Möglichkeit der Distanzierung an den Studientagen. Ob dies reicht, um den nötigen berufsentslasteten Raum zu gewähren, bezweifle ich.
- Das *Theologische Seminar St. Chrischona* gestaltet den Studienverlauf so: Drei Jahre Vollstudium (mit kürzeren Praktika), dann ein volles Praktikum-

129 Vgl. Dearborn, „Leaders“, S. 9: „*Theological Education is best provided to part-time students who are fulltime Christian servants. Training for ministry should occur in ministry, rather than before ministry.*“

130 Zur Bedeutung von *distancing* / *distanciation* für den Integrationsprozess von Theorie und Praxis vgl. vor allem Farley, „Reform“, S. 105.

jahr, abschließend ein weiteres Studienjahr. Hier ist der erste Studienblock recht lang, es folgt aber ein längeres Praktikum, das eine längere Erfahrung ermöglicht. Das darauf folgende Abschlussjahr ermöglicht eine sehr intensive Integration.

- Am *Theologischen Seminar Bienenberg* können Personen, die bereits ein Grundstudium hinter sich haben und im Gemeindeberuf stehen, in drei Jahren Teilzeitstudium ein Masterprogramm absolvieren. Der Studienverlauf sieht dreiwöchige Unterrichtsblocks am Seminar vor (Distanzierung). Die Facharbeiten werden dann zu Hause, parallel zur Berufstätigkeit geschrieben (Nähe).
- Das *Oxford Centre for Mission Studies* bietet Master- und Doktoraltudien für Personen an, die seit mehreren Jahren in leitenden Positionen in Kirche und Mission tätig sind und nun als *reflective practioners* Forschungsarbeit in ihrem Praxisfeld leisten. Dazu verbleiben sie grundsätzlich in ihrer beruflichen Praxis, müssen aber jedes Jahr sechs Wochen in Oxford sein.

#### 4.6 WER? Die Frage nach den Unterrichtenden

Zum Schluss muss deutlich gemacht werden, dass mit der Qualifizierung der Unterrichtenden vieles steht oder fällt. Eine Transformation einer Ausbildungsstätte hin zu größerer Theorie-Praxis-Integration kann nie nur auf der Ebene der *Hardware* (Strukturen, Programme etc.) erfolgen, sie muss von der *Software* (Menschen) verkörpert und gelebt werden. Dass eine pädagogisch-didaktische Grundausstattung unverzichtbar ist, wurde weiter oben schon gesagt. Hier geht es um einige weitere Aspekte.

Grundsätzlich muss akzeptiert werden, dass eine unterrichtende Person nichts vermitteln kann, was er oder sie nicht selber ist und verkörpert. D. h. je besser Theorie und Praxis im Leben der Unterrichtenden integriert sind, um so höher ist ihre Befähigung, das auch im Unterricht zu vermitteln. Elemente, welche die Theorie-Praxis-Integration bei Lehrkräften fördert, sind z. B.:

- Regelmäßige und verbindliche Mitarbeit in Gemeinde oder Mission.
- Längere Phasen in voller beruflicher Gemeinde- oder Missionsarbeit.
- Breite Erfahrung mit verschiedenen Ausbildungskonzepten in der eigenen Ausbildung (klassische akademische Ausbildung, alternative Modelle, Erwachsenenbildung an europäischen und nordamerikanischen Ausbildungsstätten).
- Transkulturelle Erfahrungen durch Einsätze in der Zwei-Drittel-Welt.
- Doppelberufliche Tätigkeit als Unterrichtende und in einem anderen Beruf (kirchlich oder säkular).
- Nähe zu den Studierenden durch informelle Kontakte, Kleingruppen, Coaching und Seelsorge.

Die Tatsache, dass Unterrichtende eine Vorbildfunktion haben, führt zu oft nicht beabsichtigten impliziten Botschaften. So erzeugt der Umstand, dass der

Unterrichtende eine akademische Laufbahn eingeschlagen hat, die Studierenden aber in der Mehrzahl zur Gemeinde- und Missionstätigkeit ausgebildet werden sollen, für die Studierenden einen Konflikt zwischen formeller Zielvorgabe der Ausbildung (praxisorientiert, gemeinde- und missionsorientiert) und dem Vorbild des Dozenten. Die Spannung wird nicht selten noch dadurch verstärkt, dass Unterrichtende – implizit oder explizit – die Studierenden am meisten loben und fördern, welche ihnen selber am dichtesten nachfolgen, d. h. sich akademisch profilieren können und wollen. Theorie-Praxis-Integration heißt auf dieser Ebene, dass Dozenten eben nicht *nur* Akademiker sind, sondern selber die Integration von Theorie und Praxis leben und achtsam ihre Laufbahn nicht zur Modelllaufbahn für alle Studierenden machen.

Die Förderung der Theorie-Praxis-Integration auf dieser persönlichen und beziehungsorientierten Ebene verlangt von Unterrichtenden auch, dass sie den *Unterricht als ganzheitliche Erfahrung* wahrnehmen und bewusst gestalten. Dazu können die Prinzipien des „3-modalen Lehrens und Lernens“ eine enorme Hilfe sein.<sup>131</sup> Wenn im Unterricht durch rein kognitive Lehrformen und Methoden kommuniziert wird, dass es eigentlich nur um den Kopf, d. h. um das Denken, den Intellekt, die Theorie geht, werden die Studierenden diese implizite Botschaft deutlicher hören, als mögliche verbale Bekenntnisse zur Integration von Theorie und Praxis.

Zur Fähigkeit des Unterrichtenden, den Unterricht als Erfahrung ganzheitlich zu sehen, gehört auch ein hohes Maß an *Selbstwahrnehmung*, d. h. ein Vertrautsein mit der eigenen *Rolle*, dem eigenen *Drehbuch*.<sup>132</sup> Je deutlicher Unterrichtende signalisieren, dass der Unterricht ein Erleben, d. h. Praxis ist, in das sie als ganze Person hinein genommen sind, und dessen sie sich auch bewusst sind, umso überzeugender leben sie die Integration von Theorie und Praxis.

Wir sind auf dem Weg durch diese sechs Konkretionen immer wieder dem Gedanken der impliziten Botschaften begegnet. Diese Dimension darf nicht unterschätzt werden. Man spricht in der Pädagogik vom *hidden curriculum*, von der *paramessage* einer Ausbildungsinstitution. Diese werden nicht durch das kommuniziert, was mündlich oder schriftlich explizit vermittelt wird, sondern durch das, was man die *Kultur der Institution* nennen kann.<sup>133</sup> Es geht letztlich um die Kongruenz zwischen dem, was explizit geschrieben und gelehrt wird, und dem, was in der Institution gelebt wird. Darin besteht ja gerade die Integration von Theorie und Praxis, dass im Leben diese Kongruenz hergestellt wird. Wenn es einer Ausbildungsinstitution nicht gelingt, im Vollzug der Ausbildung ein hohes Maß an Kongruenz zwischen Hören und Gehorchen, Reden und Handeln, Aus-

131 Crittin, *Unterrichten*, S. 19–44.

132 Zu den „Drehbüchern“ von Unterrichtenden, in Anlehnung an die Transaktionsanalyse, vgl. Weidenmann, *Kurse*, S. 42–44; vgl. auch Döring; Ritter-Mamczek, *Lehren*, S. 87–110.

133 Vgl. Banks' Kapitel über „Institutional Cultures“, *Education*, S. 208–222.

bildungstheorie und Ausbildungspraxis, Versprechen und Verwirklichung zu erreichen, wird alle Rhetorik zum Thema Integration von Theorie und Praxis nicht viel fruchten.

### **Bernhard Ott: Tensions between Theory and Practice in Theological Education**

The integration of theory and practice is one of the critical issues in theological education. Biblical concepts such as wisdom, knowing, hearing and doing, discipleship and community provide the foundation of a successful integration of theory and practice. However, in order to develop meaningful educational models in a contextual manner, one must also understand the paradigms which shape the current secular educational scene. Furthermore, evangelical theological education is shaped by various institutional models of theological education with their own history, such as the university, the Bible school, the American seminary and new alternatives like theological education by extension. Each of these models provides a different approach to the theory-practice issue. Theological education must be aware of the legacies of these models as it chooses to adopt elements of these traditions. Beyond that a successful integration of theory and practice takes place at the pedagogic and didactic level.

Christine Schirmmacher

## Der Islam in der neueren Diskussion

Seit dem 11. September 2001 ist die Nachfrage nach Literatur über den Islam sprunghaft gestiegen. Die Bewohner der westlichen traditionell staatskirchlich-christlich geprägten Länder sehen ein, dass sie zu wenige Kenntnisse des vielfältigen Erscheinungsbildes islamisch geprägten Denkens besitzen. Im Folgenden sollen einige ausgewählte Titel vorgestellt werden, die das Phänomen aus verschiedenen Blickwinkeln behandeln.

### 1. Aus säkularer Sicht

Nachdem im Jahr 2002 nach rund vier Jahrzehnten das „Schlachtschiff“ der modernen Islamwissenschaft, die *Encyclopaedia of Islam* (kurz: EI) im renommierten Verlag E. J. Brill in elf voluminösen Bänden komplettiert und zugleich auf CD herausgegeben wurde, erschien dort zeitgleich eine weitere Enzyklopädie, die *Encyclopaedia of the Qur' an* (Jane Dammen McAuliffe, Hrsg., *The Encyclopaedia of the Qur' an*, Vol. 1 & 2, Leiden: Brill, 2001 und 2002, 557 S. und 572 S., je € 225,56, kurz: EQ). Wer sich die Frage stellt: Warum eine weitere Enzyklopädie neben der EI? findet wohl vor allem zwei Antworten:

Zum einen ist die EQ mit fünf geplanten Bänden (rund 2.500 Seiten insgesamt) vom Umfang her wesentlich knapper angelegt als die EI, dafür aber auch handlicher für die Benutzung. Gleichzeitig beschränkt sich die EQ auf Themen, die einen Bezug zum Koran aufweisen, der ersten und wichtigsten Quelle der islamischen Theologie und des islamischen Rechts. Vor allem geht es um Begriffe und Inhalte, die im Koran selbst vorkommen, dann aber auch um die Bedeutung, Verwendung und Exegese des Korans in Vergangenheit und Gegenwart (daher auch ein Artikel unter dem Eintrag „Qur' an in Everyday Life“).

Der zweite Unterschied zur EI liegt darin – und dieser Umstand wird von vielen Seiten als Vorteil begriffen werden – dass die Einträge unter englischen Begriffen aufgenommen wurden und nicht unter Arabischen wie in der früheren EI. Wer also wissen möchte, was der Koran und die islamische Theologie über die „Christen“ zu sagen haben, findet das nun unter dem Eintrag „Christians“ und nicht mehr – wie in der EI – unter dem arabischen „nasara“. Damit wird der bei der EI auf Arabischkundige eingeschränkte Benutzerkreis stark erweitert und verschafft auch Nichtislamwissenschaftlern einen neuen Zugang zum Koran. Nachteil ist, dass mit der englischen Übersetzung des koranischen Terminus na-

türlich eine Festlegung auf eine Übersetzungsvariante erfolgen musste, die dem Fachmann nicht gleich einfallen mag (z. B. „emigration“ für „hidjra“), was aber zumindest teilweise durch Querverweise gut aufgefangen wurde. Dort, wo es keine sinnige Übersetzung gab, musste das Arabische zwangsweise stehengelassen werden (wie z. B. bei „basmala“, „fatiha“ oder „hanif“). „Allah“ hätte man auch sicher unter A einreihen können, statt unter „God“.

Die EQ ist aufgrund ihrer breiteren Verwendbarkeit ein unbedingtes „Muss“ für alle theologischen Ausbildungsstätten, denn sie öffnet mit Artikeln wie „History of the Qur' an“ oder „Collection of the Qur' an“ auch Nicht-Orientalisten ein Stückweit die Tür zu der sonst vor allem für den eigenen Fachkreis publizierenden Islamwissenschaft. Es ist zu hoffen, dass sie durch die Darstellung der koranischen Aussagen zu Themen wie „Belief and Unbelief“, „Faith“, „Good Deeds“ oder „Hope“ gerade Theologen und Examenskandidaten zu vergleichenden religionswissenschaftlichen Studien anregen wird. Die Autoren der Artikel sind muslimische wie nichtmuslimische Religions- und Islamwissenschaftler.

## 2. Muslime in Deutschland

Mathias Rohe, Juraprofessor an der Universität Erlangen-Nürnberg und Richter am Oberlandesgericht, beschäftigt sich in *Der Islam: Alltagskonflikte und Lösungen: Rechtliche Perspektiven* (Freiburg: Herder, 2001, 221 S., € 9,80) mit den rechtlichen Perspektiven des Islam in Deutschland und Europa. Rohe beleuchtet rechtliche Alltagsprobleme im Hinblick auf die deutsche Rechtsordnung und das Zusammenleben mit Muslimen und zeigt auch Lösungswege auf. Als Beispiele behandelt er das Ehe- und Erbrecht, Moscheebau, Religionsunterricht und greift u. a. die hochaktuelle Debatte über die Integration der muslimischen Minderheit auf. Aus der geschichtlichen Entwicklung des islamischen Rechtsverständnisses heraus nimmt der Autor eine grundsätzliche strukturelle Vereinbarkeit von Islam und demokratischem Rechtsstaat an. Er vermeidet einseitige Stellungnahmen pro oder contra Religionsunterricht, Schächten oder Gebetsruf, sondern leuchtet Möglichkeiten beiderseitiger Kompromisse aus.

Aufgrund der differenzierten Sichtweise aus juristischer Perspektive, die einen guten Einblick in die aktuellen Problemfelder vermittelt, ist Rohes Studie ein wichtiges Buch für alle, die sich aus beruflichen oder persönlichen Gründen ein umfassendes Bild über die Konfliktfelder des multireligiösen Zusammenlebens in Deutschland machen möchten, in denen muslimische Forderungen an die Grenzen rechtsstaatlicher Vorgaben oder deren gegenwärtige Interpretation stoßen. Das Buch wendet sich sowohl an Juristen als auch an interessierte Laien. Die ausführliche Bibliographie ermöglicht eine vertiefte Beschäftigung mit den oftmals nur angerissenen Themen.

Ursula Spuler-Stegemanns Bestandsaufnahme des Islam in Deutschland erschien 2002 in zweiter, aktualisierter Auflage und ist eines der kenntnisreichsten wie anschaulichsten Bücher zum Thema „Islam in Deutschland“ (Ursula Spuler-Stegemann: *Muslimen in Deutschland – Nebeneinander oder Miteinander*. Herder: Freiburg, 2. Aufl. 2002, 380 S., € 8,-). Sachlich, verständlich und schlüssig werden die Zusammenhänge (z. B. die Verknüpfung muslimischer Organisationen in Deutschland mit Parteien und Führungspersonlichkeiten in der islamischen Welt) geschildert. Der Leser lernt, zwischen seinen unpolitischen, friedliebenden Nachbarn und Mitbürgern und den international vernetzten, finanzstarken, politisch aktiven Islamisten als Führer der verschiedenen islamischen Zentren zu unterscheiden. Der Schwerpunkt des Buches liegt auf dem türkischen Islam und seinen unterschiedlichen Gruppen und Strömungen, was angesichts der Zahlenverhältnisse (über 2 Mio. Menschen türkischer Herkunft von heute rund 3,4 Mio. Muslimen in Deutschland) durchaus gerechtfertigt ist.

Die Autorin bemüht sich um eine faire, aber zugleich realistische Darstellung der Lage. Sie schildert die Geschichte des Islam in Deutschland und erläutert die Unterschiede zwischen den vielen ethnischen, theologischen und nationalen muslimischen Gruppierungen. Einerseits weckt das Buch Verständnis für die besonderen Schwierigkeiten der Muslime der zweiten und dritten Generation in Deutschland, die zwischen Herkunfts- und Einwandererland hin- und hergerissen und nirgends richtig zu Hause sind. Andererseits wagt es die Professorin für Religionsgeschichte der Universität Marburg, auf existierende Probleme, wie die immer noch verbreitete Unkenntnis und manchmal auch „Blauäugigkeit“ gegenüber islamistischen und extremistischen Gruppen deutlich hinzuweisen. Ebenso deutlich weist U. Spuler-Stegemann auf die ungleiche Verteilung der weitreichenden Rechte der muslimischen Minderheit in Deutschland und der benachteiligten und oft bedrohlichen Lage der Christen in der islamischen Welt hin. Auch die nüchterne Analyse der Tatsache, dass der orthodoxe Islam überall – auch in Deutschland – das Ziel verfolgt, die Sharia (das islamische Gesetz) aufzurichten, sollte die Kontroverse gerade mit denjenigen Dialogvertretern vertiefen, die zwar Leiter von – in ihren Aktivitäten meist undurchsichtigen – politisch aktiven Dach- und Spitzenverbänden in Deutschland sind, aber doch an jeder öffentlichen oder kirchlich initiierten Gesprächs- und Dialogrunde teilnehmen und dort als (friedliche) Repräsentanten „der“ Muslime in Deutschland auftreten und auch so betrachtet werden. „Muslimen in Deutschland“ ist ein unentbehrliches Handbuch für alle, die die vielen muslimischen Gruppen und ihre Aktivitäten in unserem Land besser verstehen möchten.

### 3. Aus christlicher Sicht

Siegfried Raeder, Prof. em. für Kirchengeschichte an der Universität Tübingen, hat mit der Monographie *Der Islam und das Christentum: Eine historische und*

*theologische Einführung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus, 2001, 304 S., € 24,90) eine detaillierte, zweiteilige Studie zum Thema Islam und Christentum vorgelegt. In einem ersten Teil behandelt er die islamische Geschichte mit Ausblick auf einige islamische Länder in der Gegenwart, formuliert Grundzüge der islamischen Theologie, der Philosophie und Mystik und zeichnet Grundlinien des islamischen Rechts nach. In einem zweiten Teil widmet er sich dem Verhältnis zwischen Islam und Christentum und behandelt die einzelnen orientalischen Kirchen, die muslimisch-christliche Begegnung der ersten Jahrhunderte sowie einige der tiefgehenden theologischen Unterschiede zwischen beiden Religionen, die nicht zuletzt die Frage des Heils völlig unterschiedlich beantworten. Es ist Raeder gelungen, einen kompakten wie soliden Überblick über den Islam zu vermitteln, den er immer wieder im Spiegel des Christentums betrachtet. Deutlich erteilt der Autor dabei einer Religionsvermischung eine Absage, um den „Muslim einen Muslim und den Christen einen Christen sein zu lassen“. Ebenso deutlich kommt zum Ausdruck, dass der Islam ein ganz anderes, die Konvertitenverfolgung nicht ausschließendes Menschenrechtsverständnis hat.

Geringfügige Ungenauigkeiten (z. B. Himmelfahrt Marias [S. 54]; Unterscheidung zwischen Imamiten und Zwölferschiiten [S. 49]; Gründung der al-Azhar im 10. statt im 11. Jh.; Glaubensbekenntnis nicht korrekt [S. 98]) schmälern den Wert der Studie in keiner Weise. Mehr zu bedauern ist es, dass das Thema „Koran“ nur hier und da ganz kurz gestreift, bzw. die Entstehungsgeschichte des Korans überhaupt nicht behandelt wird. Wenn daher für den Koran pauschal angenommen wird, es handle sich „um lauter authentische Worte Muhammads“ (S. 211) – was nur für Muslime unumstritten ist – während einige von biblischen Texten selbst vorgenommenen Datierungen und die Autorschaft einzelner Bücher als „vermeintlich bibeltreu“ rundheraus abgelehnt werden, dann hätte das zumindest einer Begründung bedurft; eine Ausleuchtung der Textgeschichte des Korans hätte durchaus Ansatzpunkte zu umfassender Textkritik geboten. – In jedem Fall ein wertvolles Lehr- und Studienbuch zum Islam aus christlicher Perspektive.

Die von Hanna Josua herausgegebene Festschrift zum 60. Geburtstag von Manfred Bittighofer *Allein der Gekreuzigte: Das Kreuz im Spannungsfeld zwischen Christentum und Islam* (Holzgerlingen: Hänssler, 2002, 185 S., € 9,95) umfasst elf Aufsätze zu einem, oder besser gesagt, zu „dem“ Zentralthema christlicher Theologie, der Begründung und Bedeutung der Kreuzigung Jesu.

Die theologischen Aufsätze und Betrachtungen zu Ehren des heutigen Pfarrers an der Stiftskirche Stuttgart (zuvor langjähriger Leiter der Missionsschule Unterweissach) vergewissern Christen zum einen ihres eigenen Glaubens und beleuchten unter verschiedenen Aspekten das Geschehen der Kreuzigung Jesu als ein für Christen unter keinen Umständen aufgebbares Glaubensgut. Sie befähigen aber auch dort zur klaren Positionierung, wo andere Religionen (wie z. B. der Islam) davon abweichende Erlösungswege entworfen haben oder man auch in der Theo-

logie allzu leicht bereit war, den Stolperstein dieses schmachvollen Todes aus dem Weg zu räumen. In den inhaltlich und formal divergierenden Beiträgen wird die Kreuzigung als das eine Ereignis der Weltgeschichte erläutert, durch das all diejenigen Errettung, Vergebung von Schuld, unverdiente Begnadigung, Annahme bei Gott und Gewissheit des Glaubens und des Heils erlangten können, die sich auf Jesu Tod berufen.

Es gibt viele Gründe, sich viel mehr für das bisher sträflich vernachlässigte gutnachbarschaftliche Miteinander von Christen und Muslimen einzusetzen. Während das Miteinander vernachlässigt wurde, wurden nicht selten in der Theologie stattdessen dort Kompromisse gefunden, wo sie fundamentale christliche Glaubenswahrheiten betreffen. Ein erfolgversprechenderer Weg des christlich-islamischen Dialogs hätte gerade umgekehrt verlaufen müssen: Während Christen sich ihrer Theologie (auch ihrer Kreuzestheologie) hätten gewiss bleiben können und müssen, hätten sie gleichzeitig das Mitmenschliche mit ihren muslimischen Nachbarn viel stärker leben müssen.

Es gibt Punkte im christlich-islamischen Dialog, bei denen sich die Wahrheitsfrage gar nicht stellt: etwa kulturelle Unterschiede, bei denen die gegenseitige Achtung und der Respekt voreinander die Beziehung bestimmen sollten. Bei anderen Fragen des Dialogs gehen die Positionen auseinander, aber doch nicht so, dass man keine Gemeinsamkeiten als Anknüpfungspunkte mehr finden würde (wie z. B. bei den Prophetenerzählungen in Koran und Bibel). Von den Gemeinsamkeiten ausgehend können in einem ehrlichen Dialog dann auch die Unterschiede benannt werden. Aber dann gibt es auch Positionen im Dialog, die unauflösbar sind, die zu den Grundwerten und -bestandteilen des eigenen Glaubens gehören. Ein solcher Grundwert des christlichen Glaubens ist die Kreuzigung Jesu.

Die Kreuzigung Jesu ist eine Wasserscheide des christlich-islamischen Dialogs. Sie trennt die kompromisslose, ja empörte Ablehnung der Kreuzigung des Korans und der islamischen Theologie von der biblisch-christlichen Auffassung über das Kreuz als Begründung und Ausgangspunkt der gesamten christlichen Soteriologie. Bei einer entschiedenen Ablehnung des Kreuzes endet der Dialog nicht selten, bei seiner Annahme findet der Suchende Vergebung und neues Leben. Das Wort vom Kreuz ist und bleibt eine Gotteskraft, die auch heute Menschen verändert und erneuert.

Hanna Josua hat mit der Kreuzigung das Fundament und den Anfangspunkt des christlichen Glaubens zum Thema seiner Festgabe gemacht. Wer wäre dazu besser geeignet gewesen als ein im Libanon geborener und in Deutschland lebender Islamwissenschaftler und Theologe, Pfarrer der Evang. Arabischen Gemeinde Stuttgart und Doktorand der Missionswissenschaft – das Kreuz bleibt immer das Zentrum.

#### 4. Aus muslimischer Sicht

Der promovierte Jurist und langjährige deutsche Botschafter Murad Wilfried Hofmann kann mit Recht einige Berühmtheit für sich in Anspruch nehmen. Weil sein Werk eine grundsätzliche Anfrage an die westliche Gesellschaft darstellt, soll *Der Islam im 3. Jahrtausend: Eine Religion im Aufbruch* (Kreuzlingen: Hugendubel, 2000, 283 S., € 15,90), obwohl das Buch schon im Jahr 2000 erschienen ist, hier vorgestellt werden. Schon vor über 20 Jahren zum Islam konvertiert und mehrfach nach Mekka gepilgert, verfasste Hofmann einige mittlerweile sehr bekannte Werbeschriften zum Thema Islam. Ungewöhnlich auch für einen Westler, der Konvertit, aber nicht Islamwissenschaftler ist, sein Versuch einer Überarbeitung von Max Hennings deutscher Koranübersetzung.

An Murads Werbeschriften zum Islam ist das Besondere, dass er – vor dem eigenen christlich-westlichen Hintergrund – nicht nur den Islam als die vollkommene Religion und Gesellschaftsordnung darstellt, sondern gleichzeitig eine kritische Analyse des Westens mitliefert. Diese kritische Bestandsaufnahme fällt umso pointierter aus, als sie von einer Person aus dem westlich-christlichen Kulturkreis stammt, die sich aber von diesen Werten grundlegend distanziert hat.

Die Darstellung der Schwächen der westlichen Gesellschaft nimmt bei Hofmann breiten Raum ein. Vor der weit gefächerten Kulisse, die ihm die westliche Gesellschaft für seine Anklage liefert (insbesondere ihre Abkehr von Religion, Wertmaßstäben, Moral und nicht zuletzt Gott selbst), begründet der Autor seine Wertschätzung für den Islam und dessen Überlegenheit gegenüber der westlichen Gesellschaft. In vielen Teilen seiner Analyse der Orientierungslosigkeit der westlichen Gesellschaft werden ihm Christen Recht geben müssen. Zu fragen ist allerdings, ob ein Vergleich zwischen der Lebensweise eines Teils einer säkularen Gesellschaft (Drogen, Alkoholismus, Homosexualität, Abtreibungen) mit dem Ideal einer Religion (nicht deren Praxis!) gerechtfertigt ist. Da sich Hofmann an den westlichen Leser, nicht an überzeugte Christen wendet, bleibt die Dimension, dass auch Christen an ihrer Gesellschaft manches zu hinterfragen haben und alternative Konzepte entwerfen (z. B. im Bereich Ehe und Familie), weitestgehend unberücksichtigt.

Hofmann offeriert aus immer neuen Blickwinkeln dem „gescheiterten“ Westen (S. 30) den Islam als Antwort: „Könnte der Islam sich ... als diejenige Therapie erweisen, die den Westen vor sich selbst rettet? Und wäre der Westen dann fähig, den Islam als genau das Medikament zu erkennen, das ihm für sein Überleben als erfolgreiche Zivilisation im Krisenzustand bitter not tut?“ (S. 11) Angesichts dieses hohen Anspruchs – der Islam als Lösung für gesellschaftliche Probleme – fragt sich der Leser, ob Hofmann wohl 1. vom Ideal des Islam abweichende Realitäten in islamischen Ländern anspricht und 2. wie er die für Westler zweifellos schwer akzeptierbaren Aussagen des Korans vermitteln wird.

Behutsam, kritisch-wohlwollend streift Hofmann einige Missstände der islamischen Welt (Passivität, Frauenrolle, Alkoholismus trotz Alkoholverbot), the-

matisiert sie jedoch nicht. Er bekennt, dass manches in der islamischen Welt „abstößt und harte Kritik herausfordert“ (S. 32), ja dass auch die „muslimische Welt ihre beiden Seiten hat“ (S. 57), ohne damit jedoch grundsätzliche Zweifel am „System Islam“ zu verbinden.

Wenn es nun um Themen geht, die üblicherweise westliche Kritik herausfordern (Frauenrolle, Steinigung, Menschen- und Minderheitenrechte, Todesstrafe bei Abfall vom Islam, Sklaverei), so greift Hofmann zur eigenständigen Koranexege und mildert dadurch de facto die Schärfe einiger Koranverse und Bestimmungen der Sharia erheblich ab: „Ich stehe nicht allein mit der dezidierten Meinung, daß es keine islamische Rechtfertigung für das Steinigen gibt“ (S. 102). Vielleicht steht er nicht allein damit, gehört jedoch eindeutig zu einer Minderheit. Hofmann ruft ganz grundsätzlich zur Wiederaufnahme des „ijtihād“ auf, zur Neuinterpretation der islamischen Quellen durch die islamischen Gelehrten. Er ist der Auffassung, dass dadurch neue Wege gefunden würden, die heute von der Mehrheit der islamischen Theologen geteilten Aufforderungen der Sharia zur Steinigung, zur Apostatenverfolgung oder zur Züchtigung der Ehefrau so zu modifizieren, dass sie sich nicht mehr viel von westlichen Ansätzen unterscheiden würden. Hieße das nicht, das islamische Gesetz aus den Angeln zu heben? Davon auszugehen, dass die gegenwärtige islamische Praxis nicht dem eigentlichen Islam entspricht, ist ein Kunstgriff der Kontextualisierung, der natürlich auch auf die westliche und jede andere Gesellschaft anwendbar wäre, aber keine Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Zuständen und Auffassungen der Mehrheit der muslimischen Theologen. Hofmann wird sich die Frage stellen lassen müssen, welche maßgeblichen theologischen Autoritäten ihm wohl in einer Neuinterpretation der maßgeblichen islamischen Quellen folgen würden, und er formuliert selbst: „Doch dieses Verfahren hat enge Grenzen, weil die Scharia als göttliches Recht letztlich nicht zur Disposition steht, auch dann nicht, wenn Änderungen scheinbar im öffentlichen Interesse ... stünden“ (S. 102–103).

Wie Hofmann allerdings annehmen kann, dass die „Züchtigungserlaubnis“ für Ehemänner in Sure 4,34 schon „in der Person des Propheten nie als Aufforderung zu wirklichem Zuschlagen verstanden“ (S. 141) wurde – es gibt unstrittige Überlieferungen die von Muhammads Billigung zum Schlagen der Ehefrauen berichten – bleibt dem Leser ebenso ein Rätsel, wie Hofmanns Schluss, dass der gegen den Islam gerichteten „Vorwurf der Mehrehe praktisch ins Leere läuft“, weil sich sowieso die Einehe durchgesetzt habe (S. 138). Zwar mag die Zahl der Einehen überwiegen, vor allem im ländlichen Bereich ist die Mehrehe jedoch keine Rarität. Hier wird die „bessere“ Praxis gegen die Auffassung der Mehrzahl der muslimischen Theologen, die eine Erlaubnis der Mehrehe im Koran erkennt, ausgespielt. Nach dieser Mehrzahl der muslimischen Theologen ist die Überlegenheit und Befehlsgewalt des Mannes über die Frau, sowie deren Gehorsamspflicht unbestritten, die notfalls mit Schlägen eingefordert werden kann. „Verliert“ [das Schlagen] „in einer partnerschaftlich verstandenen und gelebten Ehe“ [wirklich] „jede Bedeutung“? (S. 141) Gerade zu einer partnerschaftlichen Ehe ruft der Ko-

ran an keiner Stelle auf, sondern unterstellt die Frau der Herrschaft des Mannes. Solange der als göttliche Offenbarung betrachtete Koran nach überwiegender Auslegung das Schlagen erlaubt, wird eine „partnerschaftliche“ Ehe wohl vom Wohlwollen des Mannes abhängen und nur davon.

Manche von Hofmanns Vergleichen bleiben dem westlichen Leser schwer verständlich: Von der Ungleichbehandlung der Frau in der islamischen Welt zieht er eine Linie zum – nur von Frauen angetretenen – Schwangerschaftsurlaub und der Befreiung der Frau vom Militärdienst im Westen. Ein Fragezeichen muss auch hinter Hofmanns Unverständnis gemacht werden, wie Nichtmuslime es überhaupt wagen könnten, den Koran auszulegen, und dies angesichts der Tatsache, dass der Koran und die muslimische Theologie seit 1400 Jahren in ganzen Bibliotheken das Christentum ausgelegt, sowie auch be- und verurteilt haben.

Es wird künftig mehr Konkurrenz auf dem Missionsfeld der westlichen Welt geben. Hat sich der säkularisierte Zeitgenosse daran gewöhnt, dass Religion keine Rolle im öffentlichen Leben mehr spielt, ja, weithin kein Diskussionsgegenstand mehr ist, so ändert sich das mit der lauter werdenden Proklamation der „Wahrheit des Islam“ im Westen. Christen sollten darauf vorbereitet sein, dass sie künftig in der Verteidigung ihres Glaubens öfter und öffentlicher gefordert sein werden.

### **Christine Schirmacher: Islam in Recent Discussion: A Review Article**

The 9th of September 2001 has led to an increased interest in Islam both in Europe and beyond. Many books have been published, not all of them being profound and solid studies. Some contributions will remain valuable sources of information for those interested in Islam in general or in Islam in Germany. The *Encyclopaedia of the Qur'an* (ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001/2002) is such a valuable source which provides thorough information. Students of Theology will find extensive background information about the Qur'an, its contents, its history and its past and present interpretation. Mathias Rohe (*Der Islam: Alltagskonflikte und Lösungen; Rechtliche Perspektiven*, Freiburg: Herder, 2001), and Ursula Spuler-Stegemann (*Muslimen in Deutschland - Nebeneinander oder Miteinander*, Freiburg: Herder, 2. ed. 2002), provide a critical portrait of Islam in Germany with its many different facets and juridical problems. Siegfried Raeder (*Der Islam und das Christentum: Eine historische und theologische Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001), and Hanna Josua (*Festschrift zum 60. Geburtstag von Manfred Bittighofer: Allein der Gekreuzigte: Das Kreuz im Spannungsfeld zwischen Christentum und Islam* (Holzgerlingen: Hänssler, 2002), evaluate Islam from a Christian perspective. Finally, the Muslim author and former German diplomat Murad Hofmann (*Der Islam im 3. Jahr-*

tausend: Eine Religion im Aufbruch, Kreuzlingen: Hugendubel; Diederichs, 2000) criticises the West from a Muslim point of view and offers Islam as the only true answer to the crisis of Western society. Whatever the perspectives of different authors may be, Islam will remain of major importance in the near future.

„Kunnteressant und langweilig“ – so der Urteil vieler Schülerinnen und Schüler über Kirchengeschichte im schulisches Religionsunterricht. Sachverständige der Theologie können sich diesem Urteil anschließen, wenn sie an die Vorlesungen in Kirchengeschichte denken. Doch der Unterricht im Fach Kirchengeschichte in theologischen Seminaren und Bibelschulen fand durch Medien im Ausland Bekanntheit gewonnen. Der Kirchengeschichtsunterricht ist schon seit längerer Zeit ein Thema von Religionspädagogen. Ebenso wird die Didaktik des Kirchengeschichtsunterrichts ausführlich diskutiert. Im Bereich des schulisches Religionsunterrichts war bereits vor vierzig Jahren gang und gäbe, „wenn theologische

1. Gudrun Ruppert, „Kunnteressant und langweilig“, Kirchengeschichtsmagazin – eine Zeitschrift für die Kirche, H. 115 (1990) S. 219f.
2. Ernst Schüring, Kirchengeschichte im Unterricht, Göttingen, V&V, 1963. Udo Benken, „Kirchengeschichte im Unterricht nicht als ein traditionelles Problem“, in: Lehrer 20 (1988), S. 137–142; Martin Wittenan, „Kirchengeschichte im Unterricht“, in: Lehrer 20 (1988), S. 306–319; Hermann Meier, „Kirchengeschichte im Unterricht“, in: Die Religion in der evangelischen Schule 26 (1973), H. 2, S. 36–41; zur Lernweise: Volker Göttsche, „Kirchengeschichte im Religionsunterricht der Lateinamerikaner“, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 6 (1990), S. 175ff.; Wolfgang Harberg, Kirchengeschichte in der Schulpraxis, 3. Ausgabe, Bonn 2002; und Schulbuchprojekte des Instituts für den Religionsunterricht und Methodik der Kooperation von Geschichte und Religionsunterricht im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Schulbuch der Kirchengeschichte, 1998–1999; Gerhard Bredem, „Der Kirchengeschichtsunterricht“, in: Kirche H. 113 (1994), S. 328; Heidemarie Dieck, „Kirchengeschichte aus erschließen“, in: Kirche und Leben 16 (2001), S. 40–44; vgl. auch Kirchengeschichte und Mission, Oberkirch, 2003; 53. Jahrgang von Gerhard Lehmann, Neutestamentliche Theologie, 1997.
3. Vgl. Antje J. und Armin Philipp, Die Kirchengeschichte in katholischen und evangelischen Religionsbüchern, eine literarisch-biblische Untersuchung über die Gestaltung des kirchengeschichtlichen Unterrichts vor seiner Aufgabe im vor- und nachchristlichen Zeitalter, Bd. 2, Wien/Berlin 1971; Gabriele Marzini, „Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Überlegungen zur Aktualisierung der Didaktik“, in: Theologie 26 (1994), S. 107ff.; Wolfgang Harberg, „Zur Aktualisierung von Kirchengeschichtsunterricht und Kirchengeschichtsdidaktik“, in: Kirche H. 118 (1995), S. 24–28; Bernhard Göttsche, „Kirchengeschichtsunterricht Grundzüge“, in: Die – Religionen – in der evangelischen Schule 28 (1995), S. 262–295; Axel Kirchengeschichtslehre, Die Grundlagen des Religionsunterrichts in der Grundschule, in: Kirche H. 119 (1996), S. 29–32.



## Zur Verwendung von Tonträgern im Kirchengeschichtsunterricht

„Uninteressant und langweilig“ – so das Urteil vieler Schülerinnen und Schüler über Kirchengeschichte im schulischen Religionsunterricht<sup>1</sup>. Studierende der Theologie können sich diesem Urteil anschließen, wenn sie an die Vorlesungen in Kirchengeschichte denken. Doch der Unterricht im Fach Kirchengeschichte an theologischen Seminaren und Bibelschulen kann durch Medien an Anschaulichkeit gewinnen! Der Kirchengeschichtsunterricht ist schon seit längerer Zeit ein Thema von Religionspädagogen<sup>2</sup>. Ebenso wird die Didaktik des Kirchengeschichtsunterrichts ausführlich diskutiert<sup>3</sup>. Im Bereich des schulischen Religionsunterrichts war bereits vor vierzig Jahren gang und gäbe, worauf theologische

- 
- 1 Godehard Ruppert: „... uninteressant und langweilig ...“: Kirchengeschichtsdidaktik – eine „Bestandsaufnahme“, in: *KatBl* H. 115 (1990): S. 230ff.
  - 2 Ernst Schering, *Kirchengeschichte im Unterricht*. Göttingen: V&R, 1963; Udo Beenken, „Kirchengeschichte im Unterricht: mehr als ein methodisches Problem“, in: *EvErz* 20 (1968): S. 137–142; Martin Widmann, „Kirchengeschichte im Unterricht“, in: *EvErz* 26 (1974): S. 306–319; Hermann Mentz, „Kirchengeschichte im Unterricht“, in: *Der Religionslehrer an beruflichen Schulen* 26 (1978): H. 2, S. 56–63; zur Literatur: Folkert Rickers: „Kirchengeschichte im Religionsunterricht: ein Literaturbericht“, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 6 (1990): S. 175ff.; Wolfgang Hasberg, *Kirchengeschichte in der Sekundarstufe I: analytische, kontextuelle und konstruktivpragmatische Aspekte zu den Bedingungen und Möglichkeiten der Kooperation von Geschichts- und Religionsunterricht im Bereich der Kirchengeschichte; dargestellt am Beispiel der Kreuzzugsbewegung*. Trier: WVT, 1994; Bernhard Jendorff: „Identitätsfindung im Kirchengeschichtsunterricht“, in: *KatBl* H. 119 (1994): S. 528f; Heidrun Dierk: „Kirchengeschichte neu erschließen“, in: *Glaube und Lernen* 16 (2001): S. 80–94; vgl. auch *Kirchengeschichte und Schule: Festschrift zum 65. Geburtstag von Gerhard Schrötel*, Neuendettelsau: Freimund, 1997.
  - 3 Vgl. Anm. 1 und: Ansgar Philipps, *Die Kirchengeschichte in katholischen und evangelischen Religionsunterricht: eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. 23, Wien: Herder, 1971; Gudrun Münch-Labacher: „Kirchengeschichtsdidaktik: Überlegungen zur Aktualisierung der Diskussion“, in: *RpÄB* H. 34, (1994): S. 107ff; Wolfgang: Hasberg: „Zur Aktualisierung von Kirchengeschichtsunterricht und Kirchengeschichtsdidaktik“, in: *KatBl* 120 (1995): S. 744–754; Bernhard Jendorff: „Kirchengeschichtsdidaktische Grundregeln“, in: *rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen* 38 (1995): S. 282–298; ders.: „Kirchengeschichtsdidaktische Überlegungen für den Religionsunterricht in der Grundschule“, in: *RpÄB* H. 44 (2000): S. 97–108.

Lehrer sehr oft noch verzichten, nämlich der Einsatz von Medien<sup>4</sup>. Es lohnt sich aber, auch an Theologischen Seminaren und Bibelschulen über die Didaktik und speziell Lernmittel intensiver nachzudenken. Filme, Tonbänder und Schallplatten sind heute noch immer eher in den „Archiv“ genannten Abstellkammern christlicher Institutionen als in deren Bibliotheken zu finden. Tröstlich ist in dieser Situation auch die Beobachtung nicht, dass es gleiche Vorbehalte gegen Nicht-Buch-Medien auch in nicht-theologischen Bibliotheken gibt: „So was kaufen wir einfach nicht“, lautet ein fachspezifischer Aufsatz<sup>5</sup>. – Gelegentliche Ausnahmen beim Ankauf bildeten Tonbandnachschriften in Buchform<sup>6</sup>, doch die Lage sollte sich in der Gegenwart ändern! Diese Forderung muss nicht nur um der Erhaltung der ganzen Breite unserer Geschichte willen gestellt werden, sondern auch, um sie im Unterricht bei „Kindern“ der heutigen Mediengesellschaft didaktisch fruchtbar zu machen.

Kompendien, Atlanten zur Kirchengeschichte, Landkarten, Bilder und OHP-Folien sind als Lernmittel gut eingeführt und nicht aus dem Unterricht wegzudenken; Der Beamer kommt zur Projektion von Bildern, Grafiken und Tabellen auch vermehrt zum Einsatz. Doch wie steht es mit Tonträgern, zum Beispiel den christlichen Liedern? Gerade sie können den Zusammenhang von Lehre und kirchlicher Praxis (*lex orandi lex credendi*) trefflich illustrieren. Was wäre der Methodismus ohne seine Lieder, die den Menschen die Lehre ins Herz gesungen haben, etwa das bekannte Lied von Charles Wesley: *Love Divine, all loves excelling ...* („... Glory in thy perfect love“)? Was wäre die deutsche Heiligungsbewegung ohne Ernst Gebhardt („Jesus errettet mich jetzt“), die internationale ohne Ira Sankey? Nicht allein die Theologie der Predigt, sondern gerade auch die Theologie der gesungenen Lieder macht bekanntlich die Wirkung geistlicher Erneuerungsbewegungen wie der Erweckungen im 18. und 19. Jahrhundert aus.

- 
- 4 Josef Wisdorf: „Die Schallplatte im Religionsunterricht“, in: *rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen*. 3 (1960): H. 2, S. 51–54; *Die Schallplatte in Kirche und Schule: ein Handbuch*, hrsg. von Friedrich Laubscher, Ober-Ramstadt: Tonkunst-Verl.; Merseburger, 1969; *Lexikon der audio-visuellen Bildungsmittel* hrsg. v. Heribert Heinrichs, München: Kösel, 1971; *Modernes Liedgut im Religionsunterricht der Schule: didaktische Überlegungen, Zusammenstellung der Lieder, Unterrichtsmodelle, Schallplattenverzeichnis*, erarb. v. Ursula Früchtel ..., Bielefeld: Bechauf, 1971; Gerhard Debbrecht: *Audio-visuelle Medien im Religionsunterricht*. Düsseldorf: Patmos, 1973; Wolf-Eckart Failing: Mit audiovisuellen Medien arbeiten: ein Werkbuch für den Einsatz von AV-Medien in Religionsunterricht, Gottesdienst und Gemeindegarbeit. Zürich: Benziger, 1975. Man vergleiche auch die einschlägigen Verzeichnisse von AV-Medien und Tonbildschauen kirchlicher Medienstellen.
- 5 Zeller, Gabriele: „So was kaufen wir einfach nicht ...!“, von den Schwierigkeiten im Umgang mit den Nicht-Buch-Medien“, in: *Bibliotheksdienst* 29 (1995): S. 38–46, obwohl es offizielle Katalogisierungsrichtlinien neueren Datums gibt, vgl. die einschlägigen Sammlungen des Deutschen Bibliotheksinstituts Berlin: RAK-AV 1994, RAK-NBM [Nichtbuchmaterialien] 1996, RAK-Musik 1997.
- 6 Christian Möller (Hrsg.): *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten: Dokumentation eines Streitgesprächs; nach einer Tonbandaufzeichnung; [die Disputation von Sittensen]*, Ernst Fuchs; Walter Künneth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1973.

Nun fehlt es nicht an Musik- und Liedbeispielen ab dem späten Mittelalter. Auch wenn man sie nicht gerade im nächsten CD-Geschäft um die Ecke erhält, sind Tonträger mit Aufnahmen von Musik- und Liedbeispielen der letzten siebenhundert Jahre im Fachhandel leicht erhältlich. Es sollte eigentlich unmöglich sein, dass die Reformation ohne *Ein feste Burg ist unser Gott* oder die altprotestantische Orthodoxie ohne Paul Gerhardt oder den (spätorthodoxen) Johann Sebastian Bach im Kirchengeschichtsunterricht vorgestellt wird. – Der vorliegende Beitrag möchte auf weitere, weniger bekannte Medien aus dem Bereich der *Tonträger* verweisen und sich hierbei auf Musik- und Liedbeispiele aus der Antike und dem frühen Mittelalter sowie auf Predigten und zeitgeschichtliche Originalaufnahmen des 20. Jahrhundert beschränken.

Einen Versuch, die Musik der Antike zu rekonstruieren, gibt es mit *Synaulia: Die Musik des antiken Rom*<sup>7</sup>. Diese Aufnahmen sind nicht nur für den Kirchengeschichtsunterricht, sondern auch für die Umwelt des Neuen Testaments interessant. Der Musiker und Spezialist für experimentelle Musikrekonstruktion Walter Maioli versucht mit einigen Kollegen, auf rekonstruierten Instrumenten: Flöten, Trompeten, Trommeln etc., die Musik der römischen Antike wieder aufleben zu lassen. Für zeitgenössische Ohren klingt die Musik sehr fremdartig, doch der Kirchengesang vor Ambrosius dürfte ähnlich geklungen haben. Für den Bereich der griechischen Antike gibt es einen ähnlichen Versuch mit *Musique de la Grèce Antique* in Aufnahmen des Atrium Musicae Madrid unter Leitung von Gregorio Paniagua<sup>8</sup>. Diese Aufnahmen rekonstruieren nicht nur die antike Musik unter Benutzung von Originalinstrumenten; sie legen vielmehr die wenigen auf Papyri und Inschriften erhaltenen Fragmente griechischer antiker Musik zu Grunde. Älteste Belege existieren aus dem dritten, ja sogar aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert. Kirchengeschichtlich interessant ist die Vertonung des Oxyrhynchos-Hymnus, eines Fragments einer Dreifaltigkeitshymne. Das Papyrusbruchstück mit griechischen Notenbuchstaben vom Ende des 3. Jahrhunderts nach Christus ist der älteste Fund christlichen Liedschaffens.

Papst Gregor der Große († 604) hat im Bereich des christlichen Gesangs epochenmachend gewirkt. Dennoch hat Iegor Reznikoff den Versuch unternommen, die altgallische Liturgie anhand von Texten des Martins-Offiziums, die vor 600 entstanden sind, zu rekonstruieren<sup>9</sup>. Diese Messe wird auf Sulpicius Severus, den Biographen des Gallienmissionars und Bischofs von Tours Martin (316/17–397 n. Chr.) zurückgeführt. In die Zeit von Bonifatius dem Großen zurück führt

7 Band 1: *Blasinstrumente*, Secret World Series, Segiano: Amiata Records, 1996, [www.amiatamedia.com](http://www.amiatamedia.com). Weitere ähnliche Aufnahmen finden sich bei Amazon.com unter: "Customers who bought this title also bought ..."

8 *Musique d'abord*, Arles: Harmonia Mundi, 1979, 1986, 1999, HMX 290885, HMA 1951015, [www.harmoniamundi.com](http://www.harmoniamundi.com).

9 *Alleluias & Offertoires des Gaules*, *Musique d'abord*, Arles: Harmonia Mundi, 1980, 1989, HMX 290887.

eine Neuaufnahme der Gedächtnismesse für den Friesen- und Sachsenmissionar sowie ersten Bischof von Bremen Willehad (etwa 745–789 n. Chr.)<sup>10</sup>.

Im 20. Jahrhundert haben wir dank der technischen Erfindungen erstmals die Gelegenheit, nicht nur Rekonstruktionen, sondern konservierte Originalaufnahmen zu hören. Das ist besonders für den Unterricht in der neusten Theologiegeschichte und für die Predigtgeschichte interessant. Unter Studenten kursieren noch heute Kassettenaufnahmen mit Ansprachen von Helmuth Thielicke, Karl Barth, Otto Michel und anderen Professoren. Leider sind solche Aufnahmen noch nirgendwo in einem Katalog erfasst geschweige denn ausgewertet oder der Öffentlichkeit in Reproduktionen zugänglich gemacht worden<sup>11</sup>. Doch es gibt (einige wenige) Beispiele für Neueditionen. Im letzten Jahr kam eine Doppel-CD mit dem Titel „*Wortmeldungen*“ heraus; sie enthält Ansprachen und ein Interview von Karl Barth aus den fünfziger und sechziger Jahren<sup>12</sup>. Von 1972 existiert ein SWR-Interview mit Martin Niemöller, das 1999 veröffentlicht wurde<sup>13</sup>.

Das Deutsche Rundfunkarchiv in Frankfurt bringt in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Historischen Museum eine CD-Reihe unter dem Titel *Stimmen des 20. Jahrhunderts* heraus; Tondokumente historischer Aufnahmen aus dieser Reihe können im Unterricht über den Kirchenkampf im Dritten Reich eingesetzt werden<sup>14</sup>. Die 22. CD in dieser Reihe *1933: Der Weg in die Katastrophe* enthält u. a. in Originalen Hitlers Regierungserklärung vom 23.3.1933, den Aufruf zum Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April mit einer Goebbels-Ansprache; eine Reportage von einer Bücherverbrennung auf dem Berliner Opernplatz am 10. Mai 1933 und eine propagandistisch verharmlosende Reportage aus dem Konzentrationslager Oranienburg bei Berlin<sup>15</sup>. Besonders eindrücklich und aufwühlend sind Aufnahmen auf CD 26 zum Völkermord an den Juden<sup>16</sup>. Hier kommen Goebbels, Himmler, Höß und Eichmann zu Wort; auch Auszüge aus Adolf Hitlers erschütternder eindeutiger Ansprache auf der Reichstagssitzung in der Berliner Krolloper am 30.1.1939 sind im O-Ton zu hören: „Ich bin in mei-

10 *Offizium in Honorem s. Willehadi: Bremer Gesänge aus dem Jahr 789*, Choralshola der Benediktinerabtei Münsterschwarzach, Leitung Godehard Joppich (1987), Bremen: Kantor Musikverlag Zander, 1995, Nr. 781095-2.

11 Vgl. aber für das Lebenswerk eines Psychologen Peter F. Schmid: *Bibliography Carl R. Rogers (1902–1987): vollständiges, chronologisches und alphabetisches Verzeichnis der Originalausgaben und der deutschsprachigen Übersetzungen der Schriften und Filme mit einem Anhang über Video- und Audiokassetten; 1922–1995*, 7. Aufl. Wien: Schmid, 1995.

12 Karl Barth: *Wortmeldungen: Vorträge, Reden und ein Interview; Radio-Originalaufnahmen*, Zürich: TVZ; Schweizer Radio DRS, 2002.

13 *Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts: Martin Niemöller im Gespräch mit Klaus Figue; Henning Röhl* [CD mit Booklet], Stuttgart: SWR, Audio Verlag, 1999.

14 Informationen und Bestellung: [www.dra.de/cd-rom.htm](http://www.dra.de/cd-rom.htm).

15 *1933: Der Weg in die Katastrophe*, Stimmen des 20. Jahrhunderts, CD 22, Frankfurt a. M.: DRA; DHM, 2000.

16 *Das Verbrechen hinter den Worten: Tondokumente zum nationalsozialistischen Völkermord*, Stimmen des 20. Jahrhunderts, CD 26, Frankfurt a. M.: DRA; DHM, 2001.

nem Leben sehr oft Prophet gewesen – und wurde meistens ausgelacht. In der Zeit meines Kampfes um die Macht war es in erster Linie das jüdische Volk, das nur mit Gelächter meine Prophezeiungen hinnahm, ich würde einmal in Deutschland die Führung des Staates und damit der ganzen Nation übernehmen und dann unter vielen anderen auch das jüdische Problem zur Lösung bringen ... Ich will heute wieder ein Prophet sein: Wenn es dem internationalen Finanzjudentum in und außerhalb Europas gelingen sollte, die Völker noch einmal in einen Weltkrieg zu stürzen, dann wird das Ergebnis nicht die Bolschewisierung der Erde und damit der Sieg des Judentums sein, sondern die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa.“<sup>17</sup> Auf der CD *Hundert deutsche Jahre 1900 – 2000: Tondokumente und Fotografien* sind neben Kaiser Wilhelm II., Scheidemann, Hindenburg, Einstein, Goebbels und Walter Ulbricht auch Hitler (Löwenbräukeller München, 8.11.1943), Martin Niemöller („Der Weg ins Freie“: Vortrag im Stuttgarter Schauspielhaus, 21.4.1946) und Gustav Heinemann (6. Evangelischer Kirchentag in Leipzig, 6.7.1954) zu hören<sup>18</sup>. Aus der Zeit vor dem 3. Reich gibt es Neuauflagen von Ansprachen der Reichskanzler der Weimarer Republik. Unter ihnen befand sich Hans Luther (1879–1962), der 1925 bis 1926 als Reichskanzler amtierte. Von ihm wurde eine „Botschaft an die Stockholmer Konferenz für praktisches Christentum“ (August 1925) auf CD veröffentlicht<sup>19</sup>.

Dieser kurze Überblick soll genügen, um Fachkolleginnen und -kollegen zu ermuntern, auch Reproduktionen originaler Tonträger im Unterricht zu verwenden. Man kann sie nicht nur zur Illustration, sondern auch für die Gruppenarbeit mit Aufgaben und anschließender Auswertung verwenden. – Darüber hinaus sollte dazu ermuntert werden, entsprechende Medien für die Bibliothek anzuschaffen, damit sie auch von Studierenden benutzt werden. Noch immer fristen Tonaufnahmen, Bilder und Filme in theologischen Bibliotheken ein Schattendasein. Sie werden neben den „erstklassigen“ Büchern wie Objekte zweiter Klasse behandelt. Dagegen informieren sich die heutigen Studierenden zuerst einmal durch die Medien CD-ROM und Themenrecherche im Internet, sie beginnen ihre Suche eher nicht in den Büchern der Bibliothek. Daher ist es unausweichlich, das Medienangebot der theologischen Bibliotheken gut auszubauen und Medien verstärkt im Unterricht zu benutzen.

---

17 Ebd., Track 4.

18 *Hundert deutsche Jahre 1900 – 2000 Tondokumente und Fotografien*, Stimmen des 20. Jahrhunderts, CD 27, Frankfurt a. M.: DRA; DHM, 2002.

19 *Die Reichskanzler der Weimarer Republik in Originaltonaufnahmen*, Stimmen des 20. Jahrhunderts, CD 28, Frankfurt a. M.: DRA; DHM, 2003.

**Jochen Eber: Encouraging the use of historical records in teaching church history**

Despite the large number of publications in the field of teaching church history to school children, there is no ongoing discussion on how to teach church history in theological education. The author mentions the use of Christian songs (Paul Gerhardt, Charles Wesley, Ira Sankey and others) to illustrate the relation between piety, faith and theology. He also encourages the use of historical records of music and speeches in two fields: modern reconstructions of ancient Roman and Greek as well as earliest ancient and early medieval Christian music and liturgy and also original recordings of 20th century theologians like Karl Barth, Helmut Thielicke and Otto Michel as well as reproductions from the Third Reich which could be employed to enhance didactical variety in teaching church history.

# Buchinformation<sup>1</sup>

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Roland Gebauer
Altes Testament	Walter Hilbrands
Neues Testament	Michael Schröder
Systematische Theologie	Jochen Eber
Historische Theologie	Lutz E. v. Padberg
Praktische Theologie	Helge Stadelmann

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

## Altes Testament

### 1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

---

Manfred Dreytza; Walter Hilbrands; Hartmut Schmid. *Das Studium des Alten Testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. TVG. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 213 S., € 14,90

---

Gerade auf dem Feld des exegetischen Proseminars hatte in den letzten Jahrzehnten ein Hauptbereich evangelikaler Kritik gelegen. Tief durchtränkt von rationalistischer Weltanschauung war für die historisch-kritische Exegesemethodik eine Monopolstellung in wissenschaftlicher Theologie proklamiert und weitgehend durchgesetzt worden. Evangelikale Gruppen haben in Seminaren und Kursen auf die Ideologieträchtigkeit und Pseudosicherheit dieses Anspruchs hingewiesen. Unter den daraus entstandenen Werken zur Begleitung von Theologiestudenten sind besonders das *Albrecht-Bengel-Haus* in Tübingen und das *Geistliche Rüstzentrum Krelingen* zu nennen, eine umfassende alternative Theologenausbildung wird in der *Freien Theologischen Akademie* Gießen angeboten. Jahrzehntelange Erfahrung in der Arbeit mit Theologiestudenten in diesen drei Werken, aus denen die drei Autoren kommen, ist in die Erarbeitung dieses Buches eingeflossen. Die einzelnen Kapitel wurden je von einem Autor erstellt und auch so ausgewiesen.

---

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 18 (2004) rezensiert.

Sie sind jedoch im Kreis der Autoren diskutiert worden, das Ergebnis wird gemeinsam verantwortet.

Das Buch ist als Werkbuch für die Praxis und für Studienanfänger geschrieben. Es ist von Format und Umfang her handlich für den Gebrauch in Seminaren gestaltet. Es ist nicht zu erwarten, dass alle Spitzfindigkeiten der Hermeneutik angesprochen werden. Jedoch haben die Autoren auf gut 200 Seiten erstaunlich viel untergebracht. Vermieden wurde es, Exegese als eine Anhäufung von „Kritikschritten“ zu verstehen. So heißen die sechs Kapitel positiv: 1 – Einführung, 2 – Text, 3 – Literarische Analyse, 4 – Historische Fragen, 5 – Theologische Auslegung, 6 – Text in der Verkündigung. Ist letzteres Kapitel selten in Methodenbüchern zu finden, so ist damit ein Signal für die Primärmotivation des Studenten zur Beschäftigung mit den Texten angesprochen. Der Gemeindehorizont kommt organisch von Anfang an als Ziel der Exegese in den Blick, ebenso wie die theologische Einordnung des Gelesenen (Kap. 5). In der Einführung (Kap. 1) wird die Geschichte der Exegese vorgestellt. Traditionelle Exegeseschritte wie Formkritik, Literarkritik, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte werden in Exkursen dargestellt, ihre Ziele und Brauchbarkeit diskutiert und ausgewertet. Der Band enthält eine Bibliografie und je ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister.

Natürlich kann man an einem solchen Buch Punkte finden, die verbesserungsfähig sind. Für den Rezensenten ist z. B. die Behandlung der im internationalen Raum vorrangig wichtigen und verheißungsvollen synchronen und kanonischen Exegeseansätze zu schmal behandelt. Diese Anmerkung überschattet jedoch nicht die Freude über die Fertigstellung dieses lange vermissten Werkes. Es ist zu hoffen und zu erwarten, dass es seine offensichtliche Brauchbarkeit für die Praxis in der Theologenausbildung schnell erweisen wird.

Herbert H. Klement

---

Jan Christian Gertz; Konrad Schmid; Markus Witte (Hrsg.). *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. BZAW 315. Berlin; New York: de Gruyter, 2002. Geb., XI+345 S., € 94,-

Die traditionsreiche Hypothese des Jahwisten als ein den Hexateuch durchlaufendes vorpriesterschriftliches Geschichtswerk ist mittlerweile alles andere als Forschungskonsens und der vorliegende Band will dazu einladen, nun vollends von dieser Hypothese Abschied zu nehmen. Hierbei sehen sich die Herausgeber als Dokumentaristen einer schon länger existierenden Einsicht. Konsens aller Aufsätze ist das Festhalten an den Grundannahmen der historisch-kritischen Quellenhypothesen, welche allerdings zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen kommen, selbst bei der Betrachtung derselben Texte. Es zeigt sich einmal mehr die Bandbreite an möglichen Resultaten, die ein solches Paradigma ermöglicht.

Nachdenklich stimmt, dass die Einheit der Beiträge in der Negation einer bestimmten Teilhypothese – der Abkehr vom Jahwisten – besteht, aber darüber hinaus keinen positiven Konsens bezüglich der Alternativen bietet. Die Pentateuchkrise scheint lange nicht überwunden. So ist es nicht verwunderlich, dass einige Forscher sich ganz von den Fragen der Textgenese ab- und der synchronen Betrachtung des kanonischen Textes zugewandt haben.

J.-L. Ska zeichnet die Forschungsgeschichte zum Jahwisten aus einer literarkritischen Perspektive nach. Bezüglich der Forschungsschwerpunkte des Jahwisten kritisiert er den bislang fehlenden Versuch, dessen Identität, seine Einheit in Stil, Komposition und plot-Entwicklung zu erfassen, wobei er angesichts seiner Untersuchung große Zweifel hegt, ob dies für den Jahwisten überhaupt möglich ist. Nach A. de Purys religionsgeschichtlichem Plädoyer, das Konzept Elohim als quellenkritisches Kriterium zu verwenden, betrachten J. Blenkinsopp, J. C. Gertz und K. Schmid einzelne Texte der Genesis, um dort mehr oder weniger explizit die Existenz eines Jahwisten abzulehnen. Ihre Argumente kommen aus den jeweils unterschiedlichen Forschungsschwerpunkten der Autoren und sind inhaltlich-theologischer Natur und in intertextuellen Vergleichen (traditionell als J eingeordnete Texte seien von P-Stücken abhängig) begründet.

E. Blum verteidigt sein eigenes Pentateuchmodell gegenüber neueren Endredaktionshypothesen und modifiziert es sogar in einzelnen Bereichen. Er lehnt – wie K. Schmid – J als denjenigen ab, der die Väter- und Exodustraditionen zusammengebracht haben könne. Das Privilegrecht (Ex 34,10-28) versteht H.-C. Schmitt als einheitliche und originale Komposition der letzten Überarbeitungsstufe des spätdeuteronomistischen Geschichtswerks und kann dort keinerlei Vorstufen mehr erkennen, womit J als Hypothese überflüssig wird.

Einen Schwerpunkt des vorliegenden Bandes bilden die vier Artikel zu Numeri, welche wohl am unkonventionellsten und kreativsten die besondere Stellung dieses Buches im Pentateuch in Bezug zu den Entstehungshypothesen setzen. T. B. Dozeman kritisiert die starre Verhältnisbestimmung von Ideologie und geographischem Bericht durch die traditionellen Quellenhypothesen. M. Witte, T. C. Römer und A. G. Auld erwecken Fragmenten- und Fortschreibungshypothesen zu neuem Leben, um den textlichen Gegebenheiten in Num besser Rechnung zu tragen. Im einzigen Beitrag zum Dtn, was in einem Buch zum Jahwisten wenig verwundert, formuliert W. Johnstone die These, dass der pentateuchische Erzählstrang sich an Erinnerungstexten des Dtn orientiert, welcher dann kurz darauf von P nochmals überarbeitet wurde. E. A. Knauf und R. G. Kratz betrachten jeweils Texte aus Gen-Jos, jedoch aus recht unterschiedlicher Perspektive. Knauf versucht, die Datierungen der Hexateuchhypothesen an archäologischen Daten zu orientieren, wogegen Kratz die Stellung des Dtn zwischen Num und Jos untersucht und feststellt, dass weder die neuere Urkundenhypothese noch M. Noths DtrG-Hypothese den Texten gerecht werden können. Er schlägt ebenfalls eine Fortschreibungshypothese als adäquater vor.

Eine gut geordnete Auswahlbibliographie zum Jahwisten sowie vier hilfreiche Register komplettieren den Band. Dem Leser, welcher sich über die aktuelle Diskussion zwischen den verschiedenen Entstehungshypothesen zum Pentateuch informieren möchte, sei dieser Sammelband sehr empfohlen.

Stefan Kürle

*Weitere Literatur:*

- J.-M. Auwers; J. H. de Jonge (Hrsg.). *The Biblical Canons*. BETHL 163. Leuven: Peeters, 2003. Pb., XIV+665 S.
- Page H. Kelley; Daniel S. Mynatt; Timothy G. Crawford. *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*. (Engl. 1997). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. Kt., 240 S., € 19,-
- Kevin L. Spawn. „As It Is Written“ and Other Citation Formulae in the Old Testament: *Their Use, Development, Syntax, and Significance*. BZAW 311. Berlin; New York: de Gruyter, 2002. Ln., XVII+301 S., € 94,-
- Takamitsu Muraoka. *A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*. Leuven: Peeters, 2002. Geb., XXXII+613 S., € 75,-
- \*Cambron Teupe. *Einführung in die Exegese des Alten Testaments*. Theologisches Lehr- und Studienmaterial, Bd. 7. Bonn: VKW, 2002. Br., 200 S., € 20,-

## 2. Kommentare, exegetische Beiträge

---

J. Gordon McConville. *Deuteronomy*. Apollos Old Testament Commentary. Leicester: Apollos; Downers Grove/IL: InterVarsity, 2002. Geb., 544 S., € 36,-

---

Auf einen derartigen Kommentar zum Deuteronomium hat man schon lange gewartet: Er hat einen ansprechenden Umfang, sodass den Grundzügen wie auch Details genügend Aufmerksamkeit geschenkt wird; er orientiert sich an der Endgestalt des Textes, ohne ahistorisch zu sein; und er ist bemüht, die exegetischen Einsichten zumindest kanonisch einzuordnen und auszuwerten. Kennzeichnend ist, dass der Autor auf der einen Seite Norbert Lohfink (S. 10) und auf der anderen Brevard Childs (S. 51) als maßgebliche Leitfigur nennt.

Im Aufbau lehnt sich dieser Kommentar, der erste der neuen, von David W. Baker und Gordon J. Wenham herausgegebenen Kommentarreihe Apollos Old Testament Commentary, an die bewährte Schrittfolge der Word Biblical Commentaries an (Translation, Notes on the Text, Form and Structure, Comment, Explanation).

Das Ziel ist eine theologische Interpretation des Textes, sodass das Gewicht verstärkt auf die „Explanation“ gelegt wird. Dies entspricht dem Leitgedanken der Herausgeber, demzufolge die Kommentarreihe beides versucht: „keeping one foot firmly planted in the universe of the original text and the other in that of the target audience, which consists of preachers, teachers and students of the bible“ (S. 9). So ehrgeizig und lobenswert dieses Anliegen auch ist, so muss man dennoch ernüchtert feststellen, dass der Kommentar in dieser Hinsicht weitgehend den bekannten Mustern verhaftet bleibt. Wer neben der Relevanz des Textes für die ursprünglichen Leser auch den Bezug für die Gegenwart ermitteln will, kommt ohne ausführlichere hermeneutische und systematische Reflexionen und ein Eingehen auf die Wirkungsgeschichte eben nicht aus. Dies hätte zweifelsohne jedoch den Umfang des Bandes gesprengt.

Als theologischer Leitgedanke des Deuteronomiums wird ein „radical blueprint for the life of the people, at the same time spiritual and political, and running counter to every other social-political-religious programme“ konstatiert (S. 21).

Bei der historischen Einordnung des Buches erlebt man als Leser gelegentlich Erstaunliches. Einerseits vermag der Autor die gängigen vor- oder nachexilischen Datierungen mit Sympathie zu schildern, um dann andererseits selbst für das hohe Alter des Buches zu plädieren: „Deuteronomy, or at least a form of it, is the document of a real political and religious constitution of Israel from the pre-monarchical period“ (S. 34). Als Begründung wird auf die Darstellung der Führungsautoritäten in Dtn 16,8–18,22 verwiesen, die gerade auf keine typisch altorientalische Monarchie abzielen. Für den Autor ist diese theologisch begründete Frühdatierung jedoch nicht gleichbedeutend mit einer mosaischen Verfasserschaft (S. 39). Auch wenn den religions- und kompositionsgeschichtlichen Fragen fast 20 Seiten gewidmet werden, sind die eigentlichen Begründungen für diese Überzeugungen zu knapp skizziert, um viele Andersdenkende überzeugen zu können.

Die eigentlichen Kommentierungen lassen sich gut lesen, sind informiert und informativ. Häufig zeigt McConville die Offenheit der Texte für sich wandelnde Kontexte zukünftiger Hörer und Leser auf. Dies gelte beispielsweise auch und gerade für die offene Umschreibung des von Gott für den Gottesdienst erwählten Ortes in Dtn 12. Immer wieder sei man zu unterschiedlichen Zeiten und womöglich Orten herausgefordert, sich dem Bund am Horeb zu stellen (S. 231f).

Diesem Ziel dient sicherlich auch dieser Kommentar, da er eine nützliche Hilfe ist, um die Texte und Botschaft des Deuteronomiums neu zu hören.

*Christian D. Kupfer*

Klaus vom Orde. *Das zweite Buch Samuel*. Wuppertaler Studienbibel AT. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 320 S., € 20,-

Die Wuppertaler Studienbibel will keinem wissenschaftlichen Anspruch genügen. Das ist auch bei der Einschätzung dieses Bandes zu bedenken. Wegen der großen Popularität und Bedeutung der Reihe für die evangelikale Gemeinde in Deutschland sollten die Bände jedoch mit großer Sorgfalt erstellt werden. Dass der zu besprechende Band hier hinter seinen Möglichkeiten bleibt, ist zu bedauern. In weiten Teilen gibt er eine auf die kleine Sinneinheit bezogene textnahe Paraphrase (oft an den ATD-Kommentar von Hertzberg [1956; 1968] angelehnt). So werden Fragen der Einheitlichkeit des Buches und des literarischen Aufbaus kaum diskutiert und die literarkritische Einteilung in „Aufstiegsgeschichte Davids“, „Ladegeschichte“, „Thronfolgegeschichte“ unkritisch übernommen, ohne sie jedoch für die Interpretation aufzunehmen. Ein Blick auf das Ganze wäre jedoch hilfreich gewesen, da gerade in diesen Texten sehr häufig die literarische und die chronologische Sequenz voneinander abweicht. Die seit 30 Jahren etablierte Wahrnehmung synchroner und kanonischer Zusammenhänge kommt überhaupt nicht in den Blick.

Auch so gut wie gar nicht wahrgenommen ist in der Kommentierung die soziologisch-historische Situation. Die Samuelbücher spiegeln den Übergang von einer von Ältesten und besonders auffallenden Einzelgestalten geprägten Stammesgesellschaft der ausgehenden Richterzeit zu einer Monarchie mit zentralistisch geführter Verwaltung und tributpflichtigen, unterworfenen Völkern. Der Wechsel vom israelitischen Heer der Stämme zu einer professionellen Armee, die sich im Absalomauftand den alten Ordnungen als überlegen erweist, wird kaum kommentiert. Die enormen sozialen Spannungen, die mit der Änderung des Gesellschaftsmodells verbunden sind, werden in den Samuelbüchern in narrativer Form an Personen veranschaulicht. Leider wird der Leser darauf nicht aufmerksam gemacht.

Als misslich empfindet der Rezensent auch die Aufteilung des ursprünglich einheitlichen Buches 1. und 2. Samuel auf zwei unterschiedliche Kommentatoren. Wie man keine Bildbetrachtung von einer Hälfte machen sollte, so unsensibel ist auch die intensive Wahrnehmung nur der Hälfte eines literarischen Ganzen. Ihr gehen notgedrungen viele wichtige Aspekte verloren, z. B. dass das Samuelbuch von Psalmen (1 Sam 2 und 2 Sam 22/23,1–7) gerahmt ist, die durch vielfältige Stichwortverknüpfung aufeinander Bezug nehmen und einen theologischen Kommentar zum Ganzen darstellen. Die im ersten Buch entfaltete Spannung zwischen göttlichem und irdischem Königtum ist im zweiten Buch nicht verschwunden, sie kehrt in den Schlusskapiteln wieder. Die Frage nach dem rechten König in der Gegenüberstellung von Saul und David wird einerseits in den zwei Teilen des Buches deutlich, sie bestimmt jedoch auch den Aufbau des zweiten Samuelbuches mit. Solche und viele andere das Buchganze bestimmen-

den Schwerpunkte bleiben in der Besprechung unberücksichtigt. Dies schlägt sich dann auch in der Kommentierung der theologischen Bedeutung nieder: die mit der Überführung der Bundeslade gegebene Etablierung des Zion als Gottesstadt und die Einsetzung einer von JHWH bestätigten Dynastie in der von dem Ideal der Gleichheit/Geschwisterlichkeit bestimmten Stämme- und Familiengesellschaft Israels.

Es würde den Rahmen sprengen auf einzelne Texte einzugehen. Sicher wird ein unkundiger Nutzer des Kommentars auch auf hilfreiche Informationen stoßen, für den Rezensenten schienen die empfundenen Lücken jedoch nicht unbedeutend zu sein.

Herbert H. Klement

---

Hartmut Schmid. *Das erste Buch der Könige*. Wuppertaler Studienbibel AT. Wuppertal: R. Brockhaus, 2000. Pb., 630 S., € 25,-

---

Der umfangreiche Kommentar zum ersten Buch der Könige, vorgelegt von Hartmut Schmid, Studienleiter am Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen, schließt eine weitere Lücke in der alttestamentlichen Reihe der Wuppertaler Studienbibel.

Der Auslegung zum Text ist ein einleitender Teil vorangestellt (S. 19–56), der die zentralen, 1 Kön betreffenden Probleme nennt und bespricht. In knappen Abschnitten erläutert Schmid u. a. die Frage der Textgrundlage, die Verwendung von Quellen, historische Fragen zur Chronologie und Zuverlässigkeit sowie die theologischen Grundlinien des Buches. Vergleichsweise ausführlich (S. 25–38) stellt er die verschiedenen Sichtweisen zur Entstehung von 1 Kön dar. Der Einleitungsteil bietet eine für die Verwendung des Kommentars hinreichende, wenn auch nicht erschöpfende Einführung in die Königebücher.

Im Kommentarteil wird, wie üblich in dieser Reihe, zunächst eine eigene Übersetzung geboten, an die sich die zumeist versweise Erklärung anschließt. Einige Charakteristika des Kommentars sollen erwähnt werden: Von zentraler Bedeutung ist die Einordnung von 1 Kön in die „Frühen Propheten“. Diese wird auch in der Einleitung erläutert und bietet in den sich ergebenden Konsequenzen eine Grundlage für die gesamte Auslegung. Die Bedeutung der Prophetie in 1 Kön und der prophetische Charakter vieler Abschnitte werden herausgearbeitet.

Die erzählenden Passagen werden durch Schmid's Kommentierung anschaulich vor Augen geführt, zentrale Personen werden, soweit möglich, auch in ihrer Persönlichkeit beschrieben (z. B. Ahab, S. 568f). Die Listen und Bauberichte werden detailliert erläutert. Bei im Hebräischen unklaren Begriffen, insbesondere in den Bauberichten, bei Fragen, wie die der Zählung der Stämme in 11,31f, und bei synchronischen Problemen mit den Chronikbüchern werden Lösungsmöglichkeiten knapp, aber hinreichend diskutiert. Bei geographischen Angaben findet

sich, neben Angaben zur Lokalisation, auch eine Erläuterung zur strategischen Bedeutung von Ortschaften (S. 425, 429). An wenigen Stellen wären weitere Begründungen für den Leser wünschenswert: Gibt es Belege für den Zusammenhang der Bauhöhe des Tempels und der Symbolik von „Gottes Wohnen in der Höhe“ (S. 159)? Die Kommentierung zu den Säulen vor dem Tempel, dem „Meer“ und den „Gestellen“ (S. 187–210) versucht, neben der historischen Erläuterung, die Symbolik und damit die geistliche Dimension aufzuweisen, mithin den Text anwendbar für den Leser zu machen.

Vielfach fügt Schmid Exkurse in den Kommentar ein, so zur Bestrafung Joabs und Schimis, zu Lade und Cherubim, zur Bedeutung der Städte, zur Sünde Jero-beams, zu Baal, aber auch zu theologischen Themen zur Wahlfreiheit des Menschen (zu 1 Kön 12) und zur Rede vom „Rest“. Insbesondere bei zentralen und theologisch wichtigen Begriffen und Ereignissen, so bei dem Begriff des „Wohnen(s) Gottes“ im Zusammenhang mit dem Tempel (S. 163f) und wiederholt in Bezug auf die Dynastie und Jerusalem (S. 232, 254, 260), werden Linien ins Neue Testament gezogen. Der Tempelbau wird auch als Element der Heilsgeschichte verstanden und dargestellt (S. 234). Manche Bezüge zum Neuen Testament scheinen aber nur durch ein Stichwort gegeben (S. 82, 396).

Insgesamt zeichnet sich der Kommentar durch ein großes Vertrauen zum biblischen Text aus. Die großen Zahlen (S. 137) und die Angaben zu Salomos Reichtum (S. 306ff) werden akzeptiert und als plausibel dargestellt. In der Übersetzung wird dem MT weitest gehend der Vorzug vor LXX gegeben, so beispielsweise auch in der Frage der Anordnung und historischen Einordnung der Kapitel 20 und 21 (S. 559).

Am Ende zahlreicher, verschiedener Abschnitte werden Zusammenfassungen geboten, die die wesentlichen Elemente des beschriebenen Stoffes kurz und übersichtlich aufweisen. Der praktische Nutzen dieser Zusammenfassungen könnte gesteigert werden, wenn sie im Inhaltsverzeichnis oder gesondert aufgelistet würden, da sie nicht einheitlich und regelmäßig angeboten werden. In den zahlreichen Fußnoten finden sich insbesondere Verweise auf die wichtigen deutschen Kommentare; die wenige englischsprachige Literatur wird im Literaturverzeichnis dagegen nur in Übersetzungen aufgelistet. Verschiedentlich redet der Verfasser von sich in der ersten Person Plural, was eher befremdlich wirkt (S. 35, 36). Insgesamt ist der Kommentar ein flüssig geschriebenes und gut lesbares Buch.

Der ganze biblische Text wird in diesem Buch fundiert und zusammenhängend erläutert, die Aussageabsicht und die theologischen Linien werden klar herausgearbeitet. Dem Bibelleser und der Gemeinde wird ein sehr gutes Hilfsmittel zum Verständnis von 1 Kön in die Hand gegeben.

*Jens Pracht*

Hansjörg Bräumer. *Das zweite Buch der Chronik*. Wuppertaler Studienbibel AT. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 336 S., € 20,-

Zwei Jahre nach der Herausgabe von Fritz Laubachs Kommentar über 1 Chr erscheint in der gleichen Reihe Bräumers einbändige Arbeit über 2 Chr. Es ist sein achter Band zu seinem vierten atl. Buch in der WStB: 1 Mo (3), 2 Mo (2), Hi (2) und 2 Chr (1). Nach insgesamt 26 Jahren („Jona“ von G. Maier erschien 1976) und 40 Bänden findet die WStB zum AT hiermit ihren Abschluss.

Unter Bezugnahme auf Laubachs Werk verzichtet Bräumer auf eine Einleitung. Er stellt lediglich das Ziel des Chronisten fest, eine „Heilsgeschichte in großen Linien aufzuzeigen“ (S. 23). Dabei nutze der biblische Autor 1 Sam 31 bis 2 Kön 25,21 als Hauptquelle, allerdings vermutlich in einer älteren Form als die, die wir vorliegen haben (S. 23).

Ausgehend von einer umfassenden, detaillierten und recht hilfreichen Einteilung behandelt Bräumer den von ihm selbst übersetzten Text durchgängig mit etwa gleichmäßiger Intensität. Die 19 Hauptpunkte der Einteilung unter „Auslegung“ nennen Salomo und nach ihm die Könige Judas der Reihe nach bis Josia. Die zwei letzten Abschnitte fassen das Ende Judas und den Beginn seiner Wiederherstellung zusammen. Der Autor verzichtet gänzlich auf Exkurse und bietet nur wenige Karten, Tabellen oder Ähnliches. Erfreulicherweise und als einzige WStB-Auslegung zu den Samuel-, Könige- und Chronikbüchern enthält dieser Kommentar eine umfassende Zeittafel (S. 335f). Sie richtet sich nach den Jahreszahlen von Keel/Küchler/Uehlinger (S. 25). Verwirrend für den Laien ist dabei, dass der Kommentar zu Paralleltexen in den Königebüchern z. T. andere Jahreszahlen für die Herrschaftszeiten der einzelnen Könige enthält. So orientiert sich H. Schmid in 1 Kön an Donner (S. 427) und H.-W. Neudorfer in 2 Kön an Kitchen und Hayes/Hooker (S. 22).

Uncharakteristisch für Bräumer ist meines Erachtens, dass er einige offensichtliche Fragen des Lesers nicht angeht. Dazu zählt das chronologische Problem in 16,1 um Asas 36. Jahr, das selbst Merrill im knappen Hänssler-Kommentar (der übrigens nicht im Literaturverzeichnis mit rund 170 Einträgen erscheint) aufgreift. Auch die unterschiedlichen Zahlen in 2 Chr 4,5 und 1 Kön 7,26 zum Fassungsvermögen „des Meeres“ (2000 bzw. 3000 Bat) werden nicht kommentiert. Sehr gefällig ist dagegen die Skizze und Erklärung zur Wasserbeschaffung Hiskias, als die Assyrer Jerusalem belagerten (S. 270f). Im Gegensatz zu der mir einleuchtenden Erklärung Keils zu 2 Chr 35,21 schreibt Bräumer, dass der zu Pharao Necho redende Gott nicht Jahwe ist sondern „zweifelloso eine ägypt. Gottheit, die er als Gottesstandarte mitführte“, und meint dann: „Der Chronist deutet das Drohwort der ägypt. Gottheit aber als ein Wort Jahwes“ (S. 314).

Zu der überraschenden und zugegebenermaßen schwer zu erklärenden Stärke der Jerusalemer Garnison Joschafats in 17,14–18 (1.600.000 Mann) schreibt Bräumer, die Zahlenangabe „ist nicht numerisch zu deuten, sondern sie ist ein

bildlicher Hinweis auf eine nicht vorstellbare große Zahl“ (S. 161). Dass sie sich aber als Summe von fünf im Text angeführten Gruppierungen ergibt, erweckt eher den Eindruck, dass diese Zahlen genau genommen werden wollen. In 12,3, wo der Autor eine sehr große Menschenmenge charakterisiert, spricht er von einem „Volk, das ... nicht zu zählen war“. Eine Diskussion anderer Erklärungsansätze wäre angebracht, z. B. 'alluf' („Leiter“) statt 'elef' („tausend“) wie bei J. Barton Payne, die Bezeichnung einer Einheit von vielleicht 100 Mann – oder ist die Zahl, obwohl sehr hoch, im Blick auf die Armee Davids 100 Jahre zuvor doch realistisch? Zu Ex 12,37 führt Bräumer ein ähnliches Argument an, wenn er die dort genannte, für viele Ausleger unannehmbare Größe des ausziehenden Volkes Israel begründet (S. 195 in jenem Kommentar). Übrigens, die Summe der fünf kleineren Zahlen ist 1.160.000. Hier liegt möglicherweise ein Druckfehler vor.

Auch in diesem Kommentar bietet Bräumer dem Bibelleser in gewohnter Weise eine Fülle an aufschlussreichen Hintergrundinformationen. Als Beispiel seien die Ausführungen zu den 15 Festungen, die Rehabeam in Juda ausbaute, erwähnt (S. 111–120) – ähnlich auch auf S. 96 die jüdischen, arabischen und äthiopischen Traditionen, die die Geschichte der Königin von Saba umranken. Hilfreich sind auch die dem Leser des deutschen Textes fehlenden ursprachlichen Nuancen, die der Kommentator großzügig einstreut. Als Beispiele seien die Erklärungen zu den hebräischen Begriffen für Gebet, Flehen und Rufen in 6,19 (S. 72) und die atl. Sündenbegriffe in 6,36–39 (S. 79) erwähnt.

Homiletisch-praktische Anwendungen des Textes, wie man sie aus anderen Kommentaren Bräumers kennt, fehlen auch hier nicht, wenngleich sie in diesem Buch weniger häufig als sonst vorkommen. So fallen die deutenden (predigtreifen) Einteilungen zu einzelnen Passagen ins Auge, wie etwa die einzelnen Elemente der Bitte Salomos auf S. 31. Aber vor allem wird die gründliche Textexegese dem Benutzer eine wertvolle Handreichung für die Detailarbeit am Text von 2 Chr bieten.

Doyle Klaassen

---

Manfred Oeming; Konrad Schmid. *Hiobs Weg: Stationen von Menschen im Leid*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., 142 S., € 19,90

---

Das Buch ist eine Sammlung von bereits erschienenen Aufsätzen, die bis auf einen Manfred Oeming verfasst hat. Sie wurden nach Angaben der Autoren überarbeitet und aufeinander abgestimmt. So werden verschiedene Fragen behandelt: „Der Hiobprolog und das Hiobproblem“ (S. 9–34), „Die Dialoge mit Frau und Freunden“ (S. 35–56), „Hiobs Monolog – der Weg nach Innen“ (S. 57–76), „Elihus Auswege – der Antimonolog“ (S. 77–95), „Die Begegnung mit Gott“ (S. 95–121) und „Das Ziel“ (S. 121–142). Andere Fragestellungen hingegen, die für das

Buch Hiob wesentlich sind, werden nicht behandelt. Nun kann man das den Autoren nicht zum Vorwurf machen, da sie keine Monographie vorlegen wollen. Auch fehlende Stringenz und Unstimmigkeiten sind deswegen nur bedingt einzuklagen. (Kann man wirklich davon reden, dass Hiob ab Kap. 3 mit Gott bricht [S. 44]? Das passt nicht zu den Ausführungen zu Kap. 42).

Allerdings ist es bedauerlich, dass der Aufsatz von Schmid zum Hiobprolog bzw. Hiobrahmen in den anderen Aufsätzen kaum eine Rolle spielt. Die Entwicklung der Freunde und Hiobs im Mittelteil wird nur angedeutet (vgl. S. 57 – die Reden Hiobs werden immer monologischer), sodass die Gesamtentwicklung des Buches Hiob nicht vollständig dargestellt werden kann. Dies führt meines Erachtens wiederholt zu einer einseitigen, wenn nicht falschen Deutung (z. B. S. 39: Wenn man den gesamten Dialogteil und alle Reden Hiobs betrachtet, kann man nicht davon sprechen, dass Hiob die subjektive Überzeugung vertrat, sündlos zu sein und sich autosuggestiv seiner Unschuld vergewissert).

Schmid findet im Prolog nicht nur das Hiobproblem gestellt, sondern auch beantwortet: „Hiob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden“ (S. 20). Ob dieser Test allerdings ergebnisoffen ist oder nicht, behandelt Schmid nicht. In der Auswertung der Theologie kommt er deswegen zu dem Ergebnis, dass die Souveränität Gottes betont wird sowie alles Reden über Gott („Theologie“) als „Lösungen des Hiobproblems letztlich ausscheiden“ (S. 31).

Oeming sieht die Dialoge des Hiobbuches als „Lehrstück der Poimenik“, wobei er Poimenik folgendermaßen definiert: „die Kunst, einem seelisch oder körperlich leidenden Menschen durch Nahebringen und Zuspruch von Gottes Eigenschaften und Taten zu rechter Selbsterkenntnis zu helfen, dadurch falsche Einschätzungen zu korrigieren oder ihn aber zu trösten und aufzubauen“ (S. 35). Diese Überzeugung zieht sich durch all seine Aufsätze. Allerdings scheint mir fraglich – gerade von der Einschätzung der Freunde von Kap. 41–42 her – ob „die Intention der Dichtung dahin geht, sie [d.h. die Freunde] als echte Freunde und gute Seelsorger zu zeichnen.“ (S. 46). Die zunehmende Konfrontation und Entfremdung der Freunde von Hiob und umgekehrt im Laufe der Gespräche – sofern man so manche Reden der Freunde noch als Gespräch werten kann, von Poimenik gar nicht zu reden – bleibt dabei unberücksichtigt. Den Freunden fehlt meines Erachtens gerade die Fähigkeit des Zuhörens (entgegen Oeming, S. 46), was sich in dem Ringen Hiobs um seine Freunde, um ihre Aufmerksamkeit und ihr Verständnis einerseits zeigt. Andererseits geht die Beobachtung verloren, dass Elihu auf einzelne Aussagen Hiobs eingeht und eben am Ende des Buches nicht korrigiert wird. Übrigens der einzige (!) menschlich agierende Gesprächspartner im Buch.

Erfreulich ist die Behandlung zentraler Fragen des Buches Hiob in den Aufsätzen, die in der Regel dem Leser einen guten, systematisch dargestellten Einblick in die Forschungsgeschichte möglich machen. Interessant und bereichernd ist die Reflexion zu verschiedenen Seelsorgetheorien auf S. 52–56.

So manche Position Oemings stellt sich gegen die allgemeine Meinung. Seine Darstellung anderer Meinungen und Auseinandersetzung mit ihnen kann dem Leser eine Hilfe sein, seine eigene Position zu finden, auch wenn sie nicht mit Oemings übereinstimmt. Sein Lösungsvorschlag zur Übersetzung von 42,7: „ihr habt nicht recht *zu mir* geredet wie mein Knecht Hiob“, stellt eine These dar, die es anhand des ganzen Buches sowie sprachlich zu prüfen gilt. Die Beobachtung, dass die Freunde nie *zu* Gott reden ist richtig und wichtig, aber ob sie so ausgewertet werden muss, hängt unter anderem an der Einschätzung der Freunde und ihrer Darstellung im gesamten Buch (siehe oben). Die Konsequenz, die Oeming im Anschluss an Bultmann zieht, lässt sich nach meiner Erkenntnis nicht aus dem Buch Hiob ableiten, sondern ist die Voraussetzung, mit der Oeming den Text liest: „... und von Gott lässt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind, ohne die Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden“ (S. 141).

Heiko Wenzel

---

Bernd Janowski. *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003. Kt., XVI+424 S., € 29,90

---

Bernd Janowski, Professor für Altes Testament in Tübingen, gehört mit zu den führenden Psalmenforschern. Zusammen mit einem Kollegen bereitet er eine Neukommentierung der Psalmen in der Reihe „Biblischer Kommentar. Altes Testament“ vor. Gleichsam als Zwischenschritt hat er diesen Band einer „Anthropologie der Psalmen“ vorgelegt, für den er auf eine Reihe eigener exegetischer wie theologischer Studien zurückgreifen konnte.

Diese Psalmen-Anthropologie beginnt nach einem Vorwort mit einer rund 50-seitigen Einführung, in der in hervorragender Weise die Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie und das Spezifikum der Psalmen als anthropologische Grundtexte erörtert werden. Die Textbasis für den Hauptteil bilden die individuellen Klage- und Danklieder. Zunächst wird unter der Rubrik „Vom Leben zum Tod“ den Themen „Gottverlassenheit“, „Anfeindung“, „Rechtsnot“ und „Krankheit“ nachgegangen, dann werden unter der gegenläufigen Überschrift „Vom Tod zum Leben“ die Themen „Vergänglichkeit“, „Gotteslob“, „Errettung vom Tod“ und – mit neutestamentlichem Ausblick – „Gottvertrauen“ erörtert. Dazwischengefügt ist unter dem Titel „Das Tor zur Tiefe“ ein Eingehen auf moderne Todesbilder im 20. Jahrhundert (Paul Klee, Paul Celan).

Was die Buchanlage betrifft, bindet Janowski seine thematischen Erörterungen immer wieder an Texte zurück, indem er einzelne Psalmen(abschnitte) einblendet und exegetisch erarbeitet. Zu den Beispieltexen, die vertieft ausgelegt werden, gehören die Psalmen 7, 13, 16, 22, 30, 41, 59 und 88. Mit diesem Zugleich an

Einzeltextarbeit und thematischen Entwürfen geht Janowski einen ausgewogenen Weg und „erdet“ seine Anthropologie an konkreten Textaussagen. Das Buch ist, methodisch vorteilhaft, angereichert mit 40 Abbildungen und Skizzen; dazu kommen zehn Exkurse, in denen auf einer Textseite wichtige Stichworte auf den Punkt gebracht werden, und acht „anthropologische Stichworte“, die lehrbuchartig jeweils einen Abschnitt beschließen und in einen weiteren Horizont stellen („Sehen und Hören“, „Rache“, „Herz und Nieren“, „Vitalität“, „Diesseits und Jenseits“, „Dankbarkeit“, „Unvergänglichkeit“ und „Psalmengebet“). Ein strukturiertes Literaturverzeichnis sowie ein Bibelstellen- und ein Sachregister runden diesen gelungenen Band ab und helfen mit, die Fülle des Dargebotenen zu erschließen.

Diese Psalmen-Anthropologie bietet einen großen Reichtum an Einsichten, von denen der Rezensent für seine eigene Arbeit an den Psalmen viel profitieren konnte. Dieses Buch ist aber nicht nur ein Gewinn für alttestamentliche Fachkollegen, sondern durch die vorgelegte Aufarbeitung von Texten und Themen bietet es auch für die Fachbereiche des Neuen Testaments sowie der Systematischen und der Praktischen Theologie Einsichten und Anknüpfungspunkte. Theologiestudierenden kann es zudem als „Lehrbuch“ dienen. Schließlich ist der Band auch den „Praktikern“ in Pfarramt und Kirchengemeinde empfohlen; sie finden darin reiche Anregungen für die Bereiche Gottesdienst, Predigt, Kasualreden (z. B. Abdankungen) und Seelsorge.

Nach so viel Lob – und dieses wäre an vielen Ausführungen des Buches noch zu konkretisieren! – sind zwar auch Kritikpunkte zu erwähnen, doch vermögen sie den positiven Gesamteindruck nicht zu beeinträchtigen. Vielleicht hat durch die Breite und Vielschichtigkeit der Ausführungen die Kompaktheit dieser Anthropologie ein wenig gelitten. Ich hätte mir zudem gewünscht, dass – gerade gegenüber dem neuzeitlichen Verständnis des autonomen Individuums – die Verwiesenheit des Einzelnen auf das Kollektiv (Volk) stärker gewichtet worden wäre (*‘adam* [„Mensch/en“] ist ja zunächst ein Kollektivbegriff). Schließlich tauchen, wie nicht anders zu erwarten, da und dort Aussagen und Gewichtungen auf, wo der Rezensent eine andere Meinung vertritt (ein kleines Beispiel: Gott als Gastgeber ist in Ps 23 wie das Hirtenbild *auch* als Metapher und nicht als „Sachhälfte“ anzusprechen).

Dem schön aufgemachten und so lehrreichen Band ist eine weite Verbreitung zu wünschen. Dazu dürfte auch der für dieses über 400 Seiten starke Buch doch günstige Preis beitragen.

Beat Weber

---

Beat Weber. *Weisheiten aus der Bibel für ein gelingendes Leben*. Gütersloh: Quell; Gütersloher, 2002. Br., 160 S., € 12,95 / SFr 22,80

---

Der promovierte Theologe und Pfarrer Beat Weber zeigt mit seinem kleinen Buch über die biblische Weisheit erneut, dass er zu den Akademikern gehört, die verständlich schreiben können. Der Alttestamentler, der auch Präsident der schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) ist, ermöglicht mit klaren Worten einer breiten Leserschaft 17 Einblicke in das schwierige und wichtige Thema der Lebensweisheit. Dabei wird zumeist ein Abschnitt aus Hiob, Psalmen, Sprüchen oder dem Predigerbuch zugrunde gelegt, mit weiteren alt- und neutestamentlichen Aussagen erhellt und anhand praktischer Beispiele für den Alltag greifbar gemacht.

Nach einem Überblick über die biblische Weisheit behandelt Weber unter anderem die Schöpfung, den Zusammenhang zwischen individuellem Handeln und den Folgen, rechtes Hören, Reden und Schweigen, die Lehre von den zwei Wegen, die goldene Regel Jesu, den Umgang mit Schwerem im Leben und der Zeit. Der Band schließt nach drei Kapiteln, die sich den Psalmen 1, 73 und 49 widmen, mit einer Besinnung auf die Vergänglichkeit des Menschen und die Einsicht in das Letzte.

Die Nähe zum Leser erreicht Weber mit etlichen Fragen: „Wo gibt es noch Menschen, die wir als ‚weise‘ bezeichnen würden?“ (S. 12); „Wenn Gott die Welt nicht im Innersten zusammenhält und leitet, was soll denn dann alles?“ (S. 17); „Warum geschehen Dinge in meinem Leben gerade so und nicht anders? Lohnt es sich, Gutes zu tun und für andere da zu sein? Oder hat der Egoist, der nur an sich denkt, das bessere Leben? Gibt es im Leben so etwas wie eine ausgleichende Gerechtigkeit?“ (S. 26); „Durch wen oder was lasse ich meine Einstellung und mein Handeln prägen?“ (S. 50); „Es herrscht darüber hinaus eine große Skepsis im Hinblick auf Gott: Gibt es ihn? Wirkt er überhaupt?“ (S. 58); „Was bestimmt mein Verhalten Mitmenschen gegenüber? Wieso verhalte ich mich da und dort so und nicht anders? ... Gibt es für mich eine Berechtigung für so genannte ‚Notlügen‘?“ (S. 68); „Warum erlaubt man sich das Trauern heute nicht mehr?“ (S. 78); „Wer ist eigentlich für das Schwere in meinem Leben oder das viele Elend in der Welt verantwortlich?“ (S. 80); „Welchen ‚Sinn‘ hat das Schwere, das mir oder anderen zugemutet wird?“ (S. 81); „Greift Gott in diese Welt ein oder lässt er ihr ihren Lauf? Gibt es Spuren Gottes auch in meinem und Ihrem Leben? Oder ist alles einfach Schicksal? Aber wenn es so ist, wer ‚schickt‘ denn das Schicksal? Bin ich allein für mein Leben verantwortlich, bestimmen andere mit, bestimmt Gott? Und wenn Gott doch etwas mit meinem Leben zu tun hat, wie kann ich dann sein Wirken und Walten erkennen?“ (S. 96); „Wie sieht es mit dem Leben nach dem Tod aus?“ (S. 141); „Worauf setze ich in diesem Leben mein Vertrauen?“ (S. 143); „Wie finden wir Trost?“ (S. 151); „Wo aber bleibt die Zeit, um das zu nähren, was in Ewigkeit bleibt?“ (S. 152).

Viele dieser Fragen lassen sich nicht mit einer einfachen Antwort klären. Doch Weber zeigt anhand biblischer Weisheiten Wege auf, mit diesen Problemen so umzugehen, dass sie die Menschen nicht mehr gefangen nehmen und lebensuntüchtig machen. Dabei scheut er sich nicht, auch das Werk eines so umstrittenen Autors wie Michael Ende (*Momo*) zu zitieren, wenn es darum geht, ein Beispiel für einen guten Zuhörer zu finden.

Die Texte bieten zwar nichts grundlegend Neues (unter der Sonne, möchte man ergänzen), doch grundlegend Wichtiges, das immer wieder bedacht werden muss: Antworten auf die Fragen nach einem Leben, das trotz aller Schwierigkeiten so gelingt, dass es Gott gefällt und vom Menschen bewältigt werden kann.

Das Buch eignet sich als Geschenk zu jedem Anlass für Erwachsene jeden Alters. Darüber hinaus können die kurzen Kapitel die Grundlage für Andachten in Haus- und Gebetskreisen bilden. Das Verzeichnis der Bibelstellen am Ende des Buches erhöht den Gebrauchswert, obgleich der persönliche Stil der teilweise auf Predigten zurückgehenden Texte das Werk nicht unbedingt als Nachschlagewerk empfiehlt. Die fadengeheftete Klappenbroschur vermittelt zusammen mit dem voluminösen Papier den Eindruck, dass der Preis von fast 13 Euro für die 160 Seiten wertvoller Literatur gerechtfertigt sei.

Oliver Roman

---

Tomáš Frydrych. *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth*. VT.S 90. Leiden u. a.: Brill, 2002. Geb., XV+255 S., € 68,-

---

Der Platz der Weisheit in der Theologie des Alten Testaments ist umstritten. Grund dafür sind neben den Eigenheiten der Weisheit gegenüber anderen alttestamentlichen Strömungen auch die beträchtlichen Unterschiede innerhalb der Weisheitsliteratur selbst. Wie können Eigenart und Diversität der Weisheit genauer gefasst werden? Diese Frage nimmt Frydrych zum Ausgangspunkt für eine vergleichende systematisch-theologische Analyse der Weltanschauungen (*world-views*), die hinter den Büchern Sprüche und Prediger stehen.

Die Gemeinsamkeit der weisheitlichen Literatur – so die erste Hauptthese der Arbeit – liegt weniger in Themen, literarischen Formen oder Vokabular, sondern vielmehr in Zielsetzung und Methode. Weisheit bedeutet nach Frydrych die Suche nach Selbst-Verständnis und Selbst-Verwirklichung des Menschen in seiner Beziehung zur Welt. Dem weisheitlichen Denken liegt ein empirischer und paradigmatischer Erkenntnisansatz zugrunde: Statt einer Beschreibung der Wirklichkeit, die zwar exakt, aber nicht praktisch relevant ist, wird ein bewusst generalisierendes Schema entworfen, das einer bestimmten Zielsetzung dient und von seiner Gültigkeit her auch auf diese beschränkt ist.

Das Sprüchebuch teilt nach Frydrych die Menschheit in die beiden großen Gruppen der Weisen und der Toren ein. Der Unerfahrene (*pāti*) gehört noch keiner der Gruppen fest an. Er wird umworben, den Lernprozess der Weisheit zu beginnen. Als Anreiz dafür stellen die Weisen den Erfolg in Aussicht, der sich beim rechten Lebenswandel einstellt. Der Zusammenhang von Tun und Ergehen ist dabei nicht als theologischer Dogmatismus zu verstehen, sondern eben im Sinne eines Paradigmas mit erzieherischer Zielsetzung.

Die vom Predigerbuch (ohne Epilog) beschriebene Weltordnung ist nach Frydrych im Gegensatz zu der des Sprüchebuches ethisch neutral. Der Kosmos tendiert zu einem Ausgleich zwischen Gut und Böse. Das Leben des Menschen hat daher aufs Ganze gesehen keinen Ertrag, lediglich zeitlich begrenzt ist Erfolg möglich. Der Mensch soll seine Chancen in den Zufälligkeiten des Lebens nutzen und sich an dem Erfolg freuen, der ihm zuteil wird. An einem ethisch verantwortlichen Handeln hält der Prediger trotz seiner Sicht der Welt fest.

Dass die beiden Bücher bei ähnlichem erkenntnistheoretischem Ansatz zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, ist – so die zweite Hauptthese der Arbeit – auf unterschiedliche sozio-ökonomische Hintergründe zurückzuführen. Das Weltbild des Sprüchebuches datiert Frydrych in die vor- und frühmonarchische Zeit mit Familie und Dorfgemeinschaft als den wichtigsten sozialen Größen. Das Predigerbuch hingegen sei unter dem Eindruck wechselhafter Königsherrschaften und eines großen sozialen Ungleichgewichtes in der hellenistischen Zeit entstanden. Einflüsse hellenistischer Philosophien auf das Predigerbuch sieht Frydrych hingegen nicht.

Gut gelungen an der Arbeit Frydrychs ist m. E. die Definition der Weisheit als eines paradigmatischen Erkenntnisansatzes, auf der aufbauend insbesondere die Interpretation des Sprüchebuches überzeugend gelingt. Das Themenraster für die Analyse (Epistemologie, Theologie/Kosmologie, Anthropologie/soziale Perspektive, Ethik) ist gut gewählt und deckt die Hauptaussagebereiche beider Bücher ab.

Vom exegetischen Standpunkt betrachtet ist m. E. allerdings zu bedauern, dass literarischen Fragen mit dem Verweis auf den Sammlungscharakter beider Werke allzu schnell aus dem Weg gegangen wird. So hätte z. B. die Botschaft von Spr 1–9 noch schärfer herausgearbeitet werden können, wenn man den Aufbau der Argumentation mit einbezogen hätte. Die These des „fernen Königs“ im Sprüchebuch wäre vorsichtiger zu formulieren, wenn man Spr 28f als literarische Einheit mit den strukturierenden Sprüchen 28,1.12.28 und 29,2.16.27 ansieht (vgl. Meinhold, ZBK). Analoges kann für das Predigerbuch angeführt werden.

Ob der alttestamentlichen Weisheitstheologie nur ein diachrones Modell gerecht werden kann, wird sicher weiter zu diskutieren sein. Zuzustimmen ist dem Verfasser auf jeden Fall darin, dass das Verhältnis zwischen Sprüchebuch und Prediger komplex ist und nicht einfach über die Formel „Krise der Weisheit“ abgehandelt werden sollte.

*Julius Steinberg*

Marc Wischnowsky. *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*. WMANT 89. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Geb., XI+223 S., € 49,90 / SFr 86,-

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine Dissertation, die von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen wurde. Inhaltlich geht es um die Personifikation Jerusalems als weibliche Gestalt („Tochter Zion“) im Alten Testament, insbesondere um die Ausgestaltung und historische Entwicklung dieses Konzepts in den Prophetenbüchern.

Im ersten Kapitel wird der religionsgeschichtliche Hintergrund dieser Vorstellung erarbeitet. Die Personifikation und Deifikation von Städten zu weiblichen Gestalten hat in Mesopotamien zu einer eigenen Liedgattung, der Stadtklage, geführt. Aus diesen historischen Klagen haben sich später die *balag*- und *erschema*-Kompositionen entwickelt: liturgische Gebrauchstexte, die nicht mehr ein historisches Ereignis reflektierten, sondern eine breite liturgische Verwendung fanden. Die zentrale Figur darin ist die klagende und bittende Stadtgöttin. Die Geschichte dieser Gattung lässt sich vom 2. Jahrtausend v. Chr. bis in die seleukidische Zeit verfolgen.

Das zweite Kapitel behandelt die Aufnahme der Stadtklage als Mittel der Unheilsankündigung in der vorexilischen Prophetie des Alten Testaments. Der Verfasser spricht sich dafür aus, dass Israel die mesopotamischen Stadtklagen aufnahm und ihnen eine eigene Ausprägung gab. Wischnowsky behandelt in diesem Zusammenhang folgende Texte, die von der Stadt als Frauengestalt sprechen: Am 5,2; Mi 1,8f.16; Jes 22,1–14 und Texte aus dem Bereich Jer 4–10. Während die ältesten Texte auf die Zerstörung Samarias abzielen (722 v. Chr.), setzt nach ihm erst mit der Bedrohung Jerusalems zu Beginn des 6. Jahrhunderts eine breite, vor allem im Jeremiabuch greifbare Überlieferung der Stadt-Personifikation ein.

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift: „Die exilische Unheilsbewältigung durch die Anklage Jerusalems als Ehebrecherin und Hure“. Zu den behandelten Texten gehören: Hos 2,4–17; Jer 2f; 13,20–27; 22,20–23; Jes 1,21–26. Nach dem Verfasser liegt die Bedeutung der jeremianischen Texte darin, dass sie die Anklage eines als „Hure“ und „Ehebrecherin“ personifizierten Gegenübers und die Vorstellung von der Stadt als weiblichem Kriegsoffer miteinander verschmelzen. Beide werden so aufeinander bezogen, dass der Hinweis auf die „Hurerei“ das beklagte Unheil Jerusalems zu begründen vermag; dabei wird das Opfer zur Täterin.

Im vierten Kapitel geht es um die Nachzeichnung der Überwindung der Stadtklage in der nachexilischen Heilsprophetie. Im Wesentlichen findet sich dieser Motivkomplex nach dem Verfasser in den zionorientierten Fortschreibungen des Deuterocesajabuches. Zur Sprache kommen Jer 30,12–17; Jes 40,9–11; 49,14–26; 50,1–3; 51,17–52,2; 54,1–17; 60–62; Mi 4,8–5,5. Dabei bilden die zuvor behan-

delten Texte den Kontrasthorizont, vor dem die Heilsankündigungen an die Frau Zion entwickelt werden. Aus der Unheilsansage wird Heilsansage, die Anklage Jerusalems wird überwunden im Sinne erneuter Annahme der Stadt durch JHWH.

Den Schluss des Buches bilden die thesenartige Darstellung der Ergebnisse sowie Fazit und Ausblick. Der Monographie ist ein Anhang beigegeben, der eine tabellarische Übersicht zum Phänomen der Personifikation in den liturgischen Stadtklagen Mesopotamiens, ein Verzeichnis der benutzten Literatur und ein Index der Bibelstellen umfasst.

Man spürt der sorgfältig erstellten Studie ab, dass der Verfasser sein Thema mit großer Sachkompetenz und Literaturkenntnis bearbeitet hat. Die hergestellte Verbindung von mesopotamischer Stadtklage und ihrer Verarbeitung in der prophetischen Literatur Israels überzeugt. Die Schichtung der Texte und die skizzierte Entwicklung beruht allerdings auf literar- und redaktionskritischen Annahmen und entsprechenden Datierungen, die nicht von allen Lesern übernommen werden dürften.

Beat Weber

---

Frank Koppelin; Cambron Teupe (Hrsg.). *Neue Einsichten in alte Texte: Exegetische Studien zum Alten Testament*. Jahrbuch des Martin Bucer Seminars, Bd. 2. Bonn: VKW, 2002. Br., 160 S., € 16,-

---

Das Büchlein gewährt Einblick in die Werkstatt des Martin-Bucer-Seminars mit Sitz in Bonn, Hamburg und Pforzheim (und bald auch in Berlin). Neben den Aufsätzen zweier Dozenten (Frank Koppelin, Cambron Teupe) und des Studienleiters (Titus Vogt) findet sich die Arbeiten zweier Absolventen (Jürgen Gruhler und Bodo Heller).

Die Arbeit zur Todesstrafe stellt eine Inventarisierung aller alttestamentlichen Stellen dar (S. 37–58). Abgesehen von zwei erwähnten Artikeln von James B. Jordan findet keine Auseinandersetzung mit der Forschung statt. Selbst Monographien zum Thema wie z. B. H. Schulz, *Das Todesrecht im AT*, Berlin 1969, werden nicht genannt. Eine schöne Fleißarbeit, die mit Hilfe der Konkordanz alle relevanten Stellen kategorisiert – aber weiteres Forschen unabkömmlich macht.

Die knappe „Wortstudie zu Tora“ („Thora“ in den Kopfzeilen; S. 9–17) ist stark bibelkundlich ausgerichtet und ermöglicht nur einen allerersten Einstieg. Die Übersetzung „Gesetz“ sei zutreffend, wenn von Einzelgeboten oder der Gesamtheit des Gesetzes Gottes die Rede ist (an über 90 Prozent aller Vorkommen). Daneben sei die Wiedergabe „Weisung“ angemessen, wenn Gott einzelnen Personen konkrete Anweisungen gibt oder von menschlichen Weisungen (elterliche oder priesterliche Unterweisung) die Rede ist.

„Der besitz- und sozialrechtliche Hintergrund der Nabotherzählung in 1 Kön 21“ (S. 19–36) will verdeutlichen, dass der Weinberg als väterliches „Erbteil“ (1 Kön 21,3+4) gar nicht verkauft werden durfte. Ahabs Wunsch nach einem Gemüsegarten stand dem Gottesrecht entgegen. Grundlegend für den Aufsatz ist die Wortstudie „Erbteil“ (*naḥālāh*), die dem israelitischen Besitzrecht, wie es im Alten Testament geschildert wird, nachgeht.

Die Exegese zu Hes 37,1–14 „Die Wiederherstellung Israels“ geht die einzelnen Methodenschritte durch (Text- und Literarkritik, Form- und Überlieferungsgeschichte, Redaktions- und Wirkungsgeschichte), bevor der Abschnitt zusammenfassend ausgelegt und gedeutet wird. Als Erfüllung kommen zunächst die nachexilische Rückkehr und Neubeginn in Betracht, weniger das Pfingstereignis, stärker wiederum die Staatsgründung 1948. Eine eschatologische Erfüllung für Israel stehe in Entsprechung zu Röm 11,11–12 noch aus. Erstaunlich für ein reformiertes Seminar.

„Das Altargesetz im Bundesbuch“ stellt eine gründliche Untersuchung von Ex 20,22–26 dar, die sich mit den zahlreichen exegetischen und theologischen Fragen auseinandersetzt. Vor besondere Probleme stellt die Frage, wie der beschriebene Altar alttestamentlich einzuordnen ist (Widerspruch zur deuteronomischen Kultzentralisation?). Im Anschluss an Benno Jacob wird der beschriebene Altar mit dem Bundesaltar (Ex 24,4) identifiziert und soll als Erinnerungsstätte der Bundesverheißung fungieren.

Auf das Korrekturlesen des Hebräischen (von der inkonsequenten deutschen Rechtschreibung gar nicht zu reden) wurde nicht immer die gleiche Sorgfalt verwandt, wenn z. B. *tôrāh yhwh* (!) nicht im Constructusverhältnis („Genitiv“) steht (S. 16). Weitere Fehler wie hebräische Umbrüche (S. 25, 48) oder die Vokalisation (S. 20, 25, 28, 108) sind meist mit dem ungeübten Import von Bible-Works-Texten erklärbar.

Die meisten Beiträge gehen stark bibelkundlich vor und tragen theologisch wenig aus. Was die „neuen Einsichten“ und „ungewöhnlichen Thesen“ sein sollen, ist mir nicht klar geworden.

Walter Hilbrands

#### Weitere Literatur:

- Johnson T. K. Lim. *Grace in the Midst of Judgment: Grappling with Genesis 1–11*. BZAW 314. Berlin, New York: de Gruyter, 2002. Geb., IX+262 S., € 68,-  
 Friedhelm Hartenstein. *Das Angesicht JHWHs: Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*. Tübingen: Mohr, 2003.

\*Rolf Rendtorff; Robert A. Kugler (Hrsg.). *The Book of Leviticus: Composition and Reception*. VT.S 93. Leiden: Brill, 2003. Geb., XVIII+476 S., € 140,-

- \*Horst Seebass. *Numeri 10,11–22,1*. BK.AT. Neukirchen: Neukirchener, 2002. Geb., VIII+374 S., € 98,–
- Anthony F. Campbell. *1 Samuel*. FOTL 7. Grand Rapids/MI, Cambridge/UK: Eerdmans, 2003. Pb., 352 S., US \$ 55,–
- Sara Japhet. *1 Chronik*. HThK.AT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002. Geb., 472 S., € 60,–
- Gary Knoppers. *1 Chronicles*. AncB. New York: Doubleday, 2003. Hb., 768 S., US \$ 45,–
- David J. A. Clines. *Job 21–42*. WBC. Nashville: Nelson, 2003. Hb., CX+600 S., US \$ 39.99
- Peter W. Flint; Patrick D. Miller (Hrsg.). *The Book of Psalms. Composition and Reception*. Leiden: Brill, 2003.
- Gert Kwakkel. *According to My Righteousness: Upright Behavior as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26, 44*. OTS 46. Leiden: Brill, 2002. Geb., 320 S., € 108,–
- Oswald Loretz. *Psalmstudien: Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen*. BZAW 309. Berlin, New York: de Gruyter, 2002. Geb., 441 S., € 118,–
- \*Klaus Seybold. *Poetik der Psalmen: Poetologische Studien zum Alten Testament*. Kohlhammer: Stuttgart, 2003. 400 S., € 40,–
- Samuel Terrien. *The Psalms*. Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2003. 1000 S., US \$ 95,–
- Tremper Longman III. *How to Read the Proverbs*. Leicester: IVP, 2002. Pb., 174 S., US \$ 13,–
- Robert B. Chisholm. *Handbook on the Prophets*. Grand Rapids/MI: Baker, 2002. 512 S., US \$ 34.99
- Eddy Lanz. *Jesaja 36–39 und ihre Bedeutung für die Komposition des Jesajabuches*. Unveröffentl. Diss. STH, Basel; Genf, 2002.
- Joseph Blenkinsopp. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. New York: Doubleday, 2002. Hb., XVII, 411 S., US \$ 45,–
- Ders. *Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary*. AncB. New York: Doubleday, 2003. Hb., 238 S., US \$ 45,–
- Ulrich Berges. *Klagelieder*. HThK.AT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002. Geb., 312 S., € 60,–
- Ernst C. Lucas. *Daniel*. Apollos Old Testament Commentary. Leicester: Apollos, 2002. Hb., 448 S., US \$ 35,–
- Paul Redditt; Aaron Schart (Hrsg.). *Thematic Threads in the Book of the Twelve*. BZAW 325. Berlin, New York, 2002. Geb., XIV+230 S., € 68,–
- \*Walter Gisin. *Hosea: Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität*. BBB 139. Berlin, Wien: Philo, 2002. 342 S., € 59,80
- Hubert Irsigler. *Zefanja*. HThK.AT. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002. Geb., 440 S., € 70,–

\*Thomas Pola. *Das Priestertum bei Sacharja: Historische und traditionsge-  
schichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung.*  
FAT 35. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. Ln., ca. 350 S., ca. € 65,-

### 3. Geschichte Israels, Archäologie

Helmuth Pehlke (Hrsg.). *Zur Umwelt des Alten Testaments.* Edition C Bibel-  
kommentar Altes Testament. Ergänzungsband 1. Holzgerlingen: Hänssler, 2000.  
Gb., 447 S., € 22,95

Zur Kommentarreihe Edition C Altes Testament ist ein erster Ergänzungsband erschienen, in welchem anhand ausgewählter Themen die Wechselbeziehungen zwischen Israel und seiner Umwelt aufgezeigt werden. Die Themen sind: Schriftlichkeit, Literatur, Bünde, Gesetzestexte, Propheten, Religion der Kanaanäer, politische Administration, Chronologie, Opfer, Weisheitsliteratur, Bildung und Erziehung, Poesie und Musik. Eine Begründung für diese Themenauswahl wird nicht gegeben. Die Aufsätze bieten jeweils ein detailliertes Inhaltsverzeichnis und kurze weiterführende Literaturangaben. Register fehlen.

Die 13 Themen wurden von neun Autoren verfasst. Dieses führt, obwohl es immer wieder Querverweise gibt, zu inhaltlichen Überschneidungen. So wird der Leser mehrfach über Hieroglyphen aufgeklärt (S. 18, 46, 370) und weiß nicht, ob es aus Nuzi ca. 3500 Dokumente (S. 26) oder über 4000 Dokumente (S. 69) gibt.

Die einzelnen Artikel führen jeweils allgemeinverständlich in ein Thema ein und verschaffen ein generelles Überblickswissen über die archäologisch relevanten Orte, Texte und Objekte. Auffällig ist die geringe Auseinandersetzung mit der nachexilischen Zeit insbesondere mit dem Hellenismus.

Beziehungen zur Umwelt sind von Interpretationsentscheidungen abhängig. Diese vermögen nicht immer zu überzeugen. Wenn etwa beim Predigerbuch eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits als neue Dimension des Tun-Ergehen-Zusammenhangs gesehen wird und diese als grundsätzliches Unterscheidungsmerkmal zum Gilgamesch-Epos gilt (S. 354f), so wird der Leser weder über die Möglichkeit anderer Interpretationen (Gericht = Tod) aufgeklärt, noch wird der bei dem herangezogenen Text (Meissner-Fragment) vermuteten unabhängigen Überlieferung als Tavernenlied nachgegangen. Dass hier die ägyptischen Harfnerlieder nicht einmal Erwähnung finden, bedauert der Rezensent wegen seiner eigenen Studien ebenfalls.

Da die meisten Autoren ehemalige Studenten der Freien Theologischen Akademie in Gießen sind, ist eine evangelikal-fundamentalistische Grundausrichtung zu erwarten. Diese legt eine konservative Datierung biblischer Bücher und Chronologie zu Grunde, wie sie im deutschsprachigen Bereich gegenwärtig nur noch

durch Übersetzungen aus dem Englischen vorhanden ist. Damit ist der Beitrag in der deutschsprachigen alttestamentlichen Wissenschaft a priori exotisch und wird es schwer haben, im akademischen Umfeld eine breite Diskussion hervorzurufen. Diese wird aber auch nicht unbedingt gesucht. Zumindest haben einzelne Beiträge einen eher populärwissenschaftlichen Stil, der auf die Gemeinde als Zielgruppe weist.

Das Buch dringt in eine Nische für evangelikal-konservative Gemeinden und Bibelschulen. Hier kann es einen Beitrag zur Einordnung des Alten Testaments in seine altorientalische Umwelt liefern. Eine weitere Fachwelt werden die vorgelegten Erklärungsmuster häufig nicht überzeugen können. Denn eine Rückführung der Übereinstimmungen der Fluterzählungen auf das historische Ereignis (S. 52), eine Mitnahme altorientalischer Quellen seitens Abraham (S. 63), eine lange allein auf biblischen Zahlen basierende Chronologie bis in die Patriarchenzeit (S. 283) dürfen nicht einfach postuliert werden, sondern bedürfen einer eigenen Argumentation. Überhaupt ist man schnell in konservativen Kurzschlüssen. Wenn etwa behauptet wird, es gäbe keinen Anlass mehr das Sprüchebuch nachexilisch zu datieren, da es Parallelen aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. gibt, so fehlt eine Auseinandersetzung mit anderen Argumenten wie Sprache und Gedanken-gut, um wirklich eine Frühdatierung zu begründen. Diese wäre notwendig, da aus diesen Postulaten weitere Ableitungen gemacht werden. So etwa die These, dass die Weisheit Amenemopes über ägyptische Beamte zur Zeit Salomos mittels des menschlichen Gedächtnisses Eingang ins Sprüchebuch gefunden hätte (S. 335).

Anschaulich und fachkundig präsentiert sind die Beiträge zu Gesetz und Opfer. Eine freundliche Aufnahme dürften auch die informativen Studien zu Poesie und Musik finden.

Stefan Fischer

---

Klaas R. Veenhof. *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*. Übers. H. Weippert. ATD Ergänzungsreihe 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Pb., 360 S., € 39,-

---

Mit diesem Werk legt Veenhof, emeritierter Professor für Archäologie an der Universität Leiden, eine Neubearbeitung seiner Geschichte des Alten Orients vor. Gegenüber dem ursprünglichen Werk (A. S. van der Woude [Hrsg.], *Bijbels Handboek I: De Wereld van de Bijbel*. Kampen 1981, S. 278–441) ist der vorliegende Band stark überarbeitet und verbessert. Neben der Darstellung der politischen Geschichte werden nun in großem Maße auch Angaben zur Archäologie und Geographie sowie zur Literatur eingearbeitet.

Veenhof zeichnet die Geschichte des Alten Orients ab dem 3. Jahrtausend v. Chr. und bis zum Ende des Großreichs der Achämeniden (ca. 330 v. Chr.)

nach. Im Einleitungskapitel wird zum einen der zeitliche Rahmen für eine altvorderorientalische Geschichte knapp beschrieben und abgegrenzt, ebenso bietet Veenhof einen einführenden Überblick über die Geographie und das Klima der Region. Zum anderen findet sich ein kurzer Abriss zur Historiographie im Alten Orient. Noch vor Beginn der eigentlichen Ausführungen zur Geschichte bietet das Buch ein eigenes Kapitel zu Fragen der Chronologie. Es folgt dann in sieben Kapiteln die Darstellung zur Geschichte des Alten Orients, wobei jeweils innerhalb einer Epoche die verschiedenen Regionen und Völker beschrieben werden.

Einen zentralen Punkt in Veenhofs Geschichtsdarstellung nehmen die epigraphischen und archäologischen Quellen ein. Sie werden nutzbar gemacht, um neben der politischen Geschichte auch wirtschaftliche und soziologische Zusammenhänge aufzuzeigen. Deutlich wird herausgearbeitet, dass es keine isolierten Völker und Regionen im alten vorderen Orient gab. Das Buch bietet eine Fülle von Hinweisen auf kulturelle, politische und diplomatische, kriegerische und kommerzielle Kontakte einzelner Völker. Hier gelingt es Veenhof, komplexe Sachlagen und eine gewaltige Stoffmenge überschaubar und klar darzustellen und die wesentlichen Linien herauszuarbeiten. Dabei werden nicht nur Ergebnisse präsentiert. An vielen Stellen kann der Leser das Abwägen der einzelnen Evidenzen nachvollziehen. Zu umstrittenen Fragen, etwa zu den Hyksos oder den Apiru, werden die alternativen Positionen dargestellt, diskutiert und vorsichtige, begründete Entscheidungen getroffen. Immer wieder verweist Veenhof auch auf poetische Texte und beschreibt deren Nutzen und Anwendung für die Geschichtsschreibung.

Die Geschichte Israels erfährt keine gesonderte Schilderung, sie wird hauptsächlich in Bezug auf wirtschaftliche und kriegerische Kontakte mit Nachbarvölkern und anderen Staaten dargelegt. Insbesondere die Königszeit erfährt hier Aufmerksamkeit, wobei zu bemerken ist, dass Veenhof die historischen Aussagen des biblischen Berichtes nicht bestreitet. Der biblische Text erfährt eine hohe Wertschätzung als historische Quelle, insbesondere da, wo andere Quellen, wie etwa zur Neubabylonischen Geschichte, fehlen.

Die Gliederung des Buches ermöglicht ein Lesen in zweifacher Weise: Kapitelweise werden einzelne Epochen dargestellt, den einzelnen Unterabschnitten innerhalb der Kapitel folgend kann man aber auch die Darstellungen zu einzelnen Regionen und Völkern, wie z. B. Ägypten oder Syrien und Palästina, über den gesamten beschriebenen Zeitraum hinweg verfolgen.

Die dem Buch beigelegten zehn Zeittafeln und sechs Karten dienen der chronologischen und geographischen Orientierung und erweisen sich beim Lesen als große Hilfe. Die ausführlichen Register und die große Menge angeführter Literatur, sowohl in einer allgemeinen Bibliographie als auch in den jeweiligen Abschnitten vorangestellten Literaturangaben, ermöglichen ein vertiefendes Arbeiten zu einzelnen Fragen. Eine allgemeine Vorkenntnis zu den Gebieten der Archäologie und der Vorderorientalischen Religionsgeschichte ist beim Lesen die-

ses Buches von Nutzen, denn es werden viele Begriffe und Hinweise nicht näher erläutert.

Die Kenntnis der Geschichte der Umwelt des Alten Testaments ist von großer Bedeutung für das Verstehen der Bibel. Diese gut lesbare Geschichte des Alten Orients bietet eine solide und hinreichende Einführung in die Thematik.

Jens Pracht

#### Weitere Literatur:

- Bill T. Arnold; Bryan Beyer. *Readings from the Ancient Near East: Primary Sources for Old Testament Study Encountering Biblical Studies*. Grand Rapids/MI: Baker, 2002. 256 S., US \$ 21,99
- Pierre Briant. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Winoona Lake: Eisenbrauns, 2002. XX+1196 S., US \$ 69,95
- Mark W. Chavalas; K. Lawson Younger, Jr. (Hrsg.). *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*. Grand Rapids/MI: Baker, 2002. 395 S., US \$ 29,99
- Billie Jean Collins (Hrsg.). *A History of the Animal World in Ancient Near East*. Bd. 1. Ancient Near East 64. Leiden: Brill, 2002. XXII+626 S., 67 Bilder, € 152,-
- \*Kenneth A. Kitchen. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2003. 672 S., US \$ 40,-
- Siegfried Mittmann; Götz Schmitt (Hrsg.). *Tübinger Bibelatlas*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. 61 Bl. (29 Karten) + 95 S. (Register), € 67,-
- Dirk Schwiderski (Hrsg.). *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften / The Old and Imperial Aramaic Inscriptions. Bd. 2. Texte, Bibliographie, Appendices. Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 2*. Berlin; New York: de Gruyter, 2003. 800 S., € 198,-
- Mark S. Smith. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2002. 289 S., US \$ 25,-

#### 4. Theologie

---

Rolf Rendtorff. *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Kt., 353 S., € 24,90

---

Dieser Band ergänzt den ersten, 1999 erschienenen (vgl. JETH 16, S. 242), indem 18 Themen entfaltet werden. In einem ersten Durchgang konzentriert sich Rendtorff, der Buchreihenfolge des hebräischen Alten Testaments folgend, auf sieben

Topoi, die zuerst im Pentateuch zur Sprache kommen: „Schöpfung“, „Bund und Erwählung“, „Väter Israels“, „Land“, „erster und zweiter Exodus“, „Tora“ und „Kult“ (S. 7–120). Dem folgt ein eigener Abschnitt zu „Mose“, der zentralen Figur des Pentateuch (S. 121–134). Dann geht es um „Davids Königtum“ und „Zion“ (S. 135–158), und damit um den Inhalt der Vorderen Propheten und der Ketubim. In den nächsten beiden Kapiteln „Wie von Gott reden?“ und „Israel im Widerstreit“ (S. 159–219) steht nicht mehr die Sammlung der Textaussagen im Vordergrund, sondern Fragen, die sich dem Leser bei der Zusammenschau stellen. Die nächsten drei Abschnitte fassen das Reden zu und von Gott zusammen: „Prophetie“, „Israel in Gottesdienst und Gebet“ und „Israels Weisheit“ (S. 220–234), wobei die beiden letzten Kapitel unverhältnismäßig kurz geraten sind (ein bis zwei Seiten!). Nach einer Reflexion, wie Israel die anderen Völker und ihre Götter sieht (S. 235–242), folgen die beiden letzten Kapitel „Wie sieht Israel seine Geschichte?“ und „Was erwartet Israel von der Zukunft?“ (S. 243–279). Die Abschnitte sind sehr gut lesbar und zeichnen den theologischen Werdegang lebendig nach.

Die letzten 50 Seiten sind der Hermeneutik einer Theologie des Alten Testaments gewidmet. Rendtorff geht von der „kanonischen Endgestalt“ aus, will damit aber die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese nicht ignorieren. Dabei stellt sich ganz brennend die Frage, welchen Stellenwert die Datierungen von Texten für die Theologie des Alten Testaments haben (S. 282–284). Auch wenn Rendtorff hier und da diachrone Fragestellungen berührt, betont er doch, dass sie vor dem theologischen Gesamtentwurf der Hebräischen Bibel in den Hintergrund zu treten haben. Im deutlichen Widerspruch dazu steht seine entschiedene Abwertung der Apokalyptik (Daniel), die „nicht repräsentativ oder charakteristisch für die Zukunftserwartung der Hebräischen Bibel“ sei (S. 279). Hier schlägt die Spätdatierung Daniels und Sacharja 9–14 negativ zu Buche. In den abschließenden Bemerkungen zur „Biblischen Theologie“ (S. 313–318) betont Rendtorff, „daß die Bibel Israels von Anfang an die Heilige Schrift der christlichen Gemeinschaft war“ (S. 313). Das Alte Testament, die „Bibel Israels“, hat eine doppelte Nachgeschichte, eine jüdische und eine christliche. Dass das Alte Testament ein Christuszeugnis ablegt und entsprechend vom Neuen Testament aus mit neuen Augen gelesen und gedeutet werden müsse, verneint Rendtorff im Gegensatz zu Childs (S. 316).

Hier liegt eine Schwäche des Buches: Das neutestamentliche Bekenntnis zu Gottes abschließendem Reden im Sohn (Hebr 1,1) wird einerseits positiv aufgenommen, andererseits aber jede Veränderung der Hebräischen Bibel, auch im Sinne einer neuen Deutung, abgelehnt. Rendtorff setzt voraus, dass das Alte Testament in sich auch heilsgeschichtlich „kanonisch“ und damit abgeschlossen sei. Damit wird jedoch der Kanon-Begriff auf Kosten der ntl. Gottesoffenbarung überhöht.

Frank Koppelin. *Gott sucht den Menschen: Eine Einführung in die Theologie des Alten Testaments*. Theologisches Lehr- und Studienmaterial 6. Bonn: VKW, 2002. Kt., 239 S., € 25,-

Evangelikale Theologien des Alten Testaments sind im deutschsprachigen Raum rar. Es ist daher zu begrüßen, dass Frank Koppelin mit dieser am Martin-Bucer-Seminar erschienenen Einführung die Schließung einer Lücke versucht.

In das Zentrum seiner Ausführungen stellt Koppelin das Handeln Gottes mit seinem Volk und das Leben des Volkes Israel mit seinem Gott als die zwei Seiten einer Theologie des Alten Testaments. In diesem Kontext behandelt er die Selbstoffenbarung Gottes, das Verhältnis von Gott und Mensch sowie die Geschichte Gottes mit Israel von der Urgeschichte bis zur neuen Schöpfung.

Das Buch macht einen apologetischen und gemeindebezogenen Gesamteindruck, indem der Autor den auf der Bibel gegründeten Glauben gegen historische und zeitgenössische Ideologien verteidigt. Dazu bietet er Bibelverse mit kurzen Erläuterungen zu alttestamentlichen Kernbegriffen, vornehmlich zu den Themenkreisen *Eigentliche Theologie* und *Anthropologie*, in Ansätzen auch zur *Harmatologie*, *Soteriologie* und *Eschatologie*, jedoch leider ohne diese zu einem Gesamtkonzept einer alttestamentlichen Theologie weiterzuentwickeln. Auch eine direkte Auseinandersetzung mit anderen theologischen Sichten findet kaum statt. Indes wird der heutige Leser durch das zitierte Wort Gottes indirekt auf sein eigenes Verständnis von und auf sein Verhältnis zu Gott angesprochen, was dem Buch einen praktischen Charakter verleiht. Sehr hilfreich sind auch Koppelins exegetische Ausführungen, wie z. B. zum Leben Israels im Verheißenen Land (67 Seiten) und zur Bedeutung des Gottesnamens „YHWH“ in Ex 3 und an anderen Stellen des Alten Testaments. In Einzelfällen gelangt Koppelin jedoch zu gewagten Schlussfolgerungen, wie z. B. bei der Behandlung der Polygamie oder bei der Aussage, dass ein unverheirateter Mensch „ein halber Mensch“ sei (S. 93). Leider fallen auch einige Formalia negativ auf. So sollten, auch wenn auf die Angabe weiterführender Literatur bewusst verzichtet wird, doch zumindest die zitierten Werke genannt werden und auch ein Bibelstellen- und Stichwortverzeichnis würde einem weiter interessierten Leserkreis dienen.

Fazit: Koppelin füllt mit diesem Werk als Einführung und Ansatz einer evangelikalen Theologie des Alten Testaments eine Lücke in der deutschsprachigen Literatur. Das Buch kann daher besonders interessierten Mitarbeitern in der Gemeinde und Bibelschülern empfohlen werden, die einen Überblick über die wichtigsten theologischen Aussagen des Alten Testaments zum Verhältnis von Gott zum alttestamentlichen Volk Gottes – und übertragend auch der heutigen Zeit – erhalten wollen.

Wolfgang Bluedorn

Beate Ego; Bernd Janowski (Hrsg.) *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. FAT 32. Tübingen: Mohr, 2001. Geb., IX+587 S., € 99,-

Vorliegender Band geht auf ein Seminar internationaler Alttestamentler und Alt-orientalisten zurück, das 1997/98 in Tübingen gehalten wurde. Ergänzt wurde er um einige Beiträge, die speziell für diesen Band verfasst wurden.

Nach drei einführenden Beiträgen (S. 3–83) finden sich Spezialartikel, die entsprechend dem altorientalischen Weltbild angeordnet werden: drei Artikel zum Bereich „Gott und Gestirne – der Himmel“ (S. 85–226), fünf zu „Peripherie und Zentrum – die Erde“ (S. 227–389) und vier zu „Tod und Leben – die Unterwelt“ (S. 390–539). Eine vorbildlich kategorisierte Bibliografie (S. 541–558) ergänzt die Bibliografien der Einzelartikel und verschafft einen Gesamtüberblick. Hinweise zu den Autoren und die üblichen Register helfen den Band zu erschließen.

Pflichtlektüre ist B. Janowskis einführender Beitrag „Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze“. Aufgeräumt wird mit modernen, sogenannten antiken Weltbildern. So dokumentiert das bekannte „Käseglockenmodell“ lediglich die „eingefleischten Vorurteile“ der Moderne, indem der Antike Naivität unterstellt wird, ist aber von altorientalischen Vorstellungen weit entfernt. Janowski skizziert, wie sich demgegenüber das vorneuzeitliche Weltbild sachgemäßer darstellt, nämlich als zum Unter- und Überirdischen offenes System, in dem das Tatsächliche mit dem Symbolischen korreliert wird und der Mensch in die soziale Gemeinschaft und die Natur „konstellativ“ eingebunden ist.

O. Keel teilt diese Sichtweise, indem er darlegt, dass die altägyptischen Weltvorstellungen vorzugsweise biologische Metaphern verwenden, während im Alten Testament Modelle aus dem handwerklichen Bereich überwiegen und die Vorsokratiker ein geschlossenes System in der Immanenz entwickeln. Dennoch gibt es zahlreiche Überlappungen und fließende Übergänge zwischen diesen Systemen.

R. Bartelmus führt in „šāmajim – ‚Himmel‘. Semantische und traditions-geschichtliche Aspekte“ seinen Artikel in *ThWAT* aus, verharrt aber explizit auf dem Stand von 1994 und bleibt so hinter der Untersuchung von C. Houtman, *Der Himmel im AT*, Leiden 1993, zurück. Mir ist unverständlich, wie diese Monografie nicht nur in diesem Artikel, sondern im gesamten Buch unberücksichtigt bleiben kann und nur formal in den Bibliografien angeführt wird (S. 123, 176, 223, 554).

F. Hartenstein sucht in seinem diachron angelegten Beitrag „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs“ nachzuweisen, dass das explizite Reden vom Himmel als Wohnort Jahwes (Ex 24,9–11 und Hes 1 und 10) ein exilisches Produkt ist, das sich zudem direktem mesopotamischen Einfluss verdankt. Wie ein Vergleich von Ps 18,8–16\* und dem jüngeren Paralleltext 2 Sam 22,8–16 erweist, weicht die ältere Vorstellung vom Himmel als weitem Raum von der exilischen Vorstel-

lung von einem mehrschichtigen Weltgebäudes mit einer kosmischen Achse durch die einzelnen Stockwerke ab. Hingegen begegnet in der Beteltradition (Gen 28,11ff; Am 9,1–4\*) eine andere kosmologische Symbolik, nämlich die des „Himmelstores“ (neudeutsch: „stargate“) als Verbindung der kosmologischen Bereiche. Hartensteins Interpretationen hängen an den Datierungen der Texte und daran, wie stark man den mesopotamischen Einfluss gewichtet.

M. Albani deutet den schwierigen Vers Hi 38,32 vom babylonischen Monatssternbild des Astrolabs her. B. Janowski untersucht die kosmologische Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels. Der Tempel sei „Himmel auf Erden“, Bollwerk gegen die Chaosmächte und Zentrum in einem „ritualistischen Weltbild“. M. Dietrich sieht die biblische Paradiesvorstellung (Gen 2–3) durch die babylonischen Palast- und Tempelgärten beeinflusst und vergleicht die Motive des Gottesgartens aus der Genesis mit der mesopotamischen Mythologie. Dabei werden auch die geografischen Angaben (Gen 2,10–14) neu diskutiert. H. Niehr untersucht die anatolische, nord- und mittelsyrische Tradition bezüglich einer Lokalisierung der Wohnsitze des Gottes El nach den ugaritischen Mythen. Er schlägt Gebel Ansariye als einen der Sitze vor und rät ab, nur von einem einzigen Wohnsitz auszugehen. Von B. Ego liegt eine motivgeschichtliche Untersuchung der „Wasser der Gottesstadt“ im Alten Testament vor.

S. Gulde vergleicht die „Unterweltsvorstellungen in Ugarit“, die sich durch eine komplementäre Vielschichtigkeit und durch die „Verlängerung des Diesseits im Jenseits“ auszeichnen. Dem Motiv des „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung“ geht M. Bauks nach. Im Alten Testament werde der Chaoskampf zwar auf die politische Geschichte übertragen, was aber Jahwe selbst (und nicht, wie im Alten Orient, den irdischen Königen) zugeschrieben wird, der den Erhalt der Weltordnung garantiert. Anhand der Metapher von Vogelfang und -freilassung zeigt A. Berlejung auf, wie eng die Bezüge der Vorstellungen vom Tod in Mesopotamien und im Alten Testament sind, während auf der anderen Seite die atl. Vogelmetapher nicht zur Beschreibung einer neuen unterirdischen Existenzform fortgeführt wird. K. Biebersteins Beitrag „Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems“ geht auf seine Habilitationsschrift zurück. Untersucht werden die Konnotationen des Hinnom- und des Kidrontals in alttestamentlich-jüdischer, aber auch in christlicher und muslimischer Tradition.

Allen Artikeln ist das kosmologische Interesse und die Annahme einer engen Verflechtung von atl. Aussagen und Umwelt gemein. Wer noch die alten Schulbuchtheorien vom angeblichen antiken Weltbild im Hinterkopf hat, wird sich über die neuen, differenzierten Forschungsergebnisse freuen, die im wahrsten Sinne des Wortes den Horizont erweitern.

Walter Hilbrands

Heinz-Josef Fabry; Klaus Scholtissek. *Der Messias: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. Die Neue Echter Bibel – Themen 5. Würzburg: Echter, 2002. Pb., 124 S., € 14,40

Zu den katholischen Autoren: Fabry ist Ordinarius für Altes Testament in Bonn und namhaft als Qumranforscher; Scholtissek ist Privatdozent in Würzburg, Studiendekan am Theologischen Studienjahr in Jerusalem und ausgewiesen vor allem durch Studien zur Christologie des Markusevangeliums und zu den Immanenz-Aussagen des Johannesevangeliums. Fabry hat den atl. (S. 9–54), Scholtissek den ntl. Teil (S. 57–100) übernommen. Das Buch schließt mit einem „Dialog“ (S. 103–108), in dem beide ihre Erkenntnisse nebeneinander stellen (aber kaum ins Gespräch eintreten).

Der Band gibt einen historisch-kritisch schulmäßigen Überblick über die verschiedenen Perspektiven der Testamente, des Frühjudentums und in Qumran, je mit einigen Thesen zusammengefasst. Dabei kommt es weniger auf einen Überblick über die Forschung als über die Quellen an. Deren Zeugnisse werden vor allem begriffsgeschichtlich geordnet dargeboten. Wie bereits öfter festgestellt wurde (vgl. J. Zimmermann zu Qumran und M. Bockmühl zum NT, beide 1999; [s. *JETH* 1999, S. 153–155; 2000, S. 210f]), so wird auch hier betont, dass die vorntl. Messiaserwartungen nicht geradlinig auf das ntl. Christuszeugnis zuführen. Sie bleiben „schemenhaft“ (S. 104) und brechen sich an Jesus, weil er das Heil als Leidender und nicht unmittelbar seine Feinde zerschmetternder Messias wirkt (darum ist eine nachösterliche Übertragung des Messiasititels auf Jesus unwahrscheinlich [mit Theißer], S. 66). Darüber hinaus ist er nur *ein* Messias mit königlichen, priesterlichen und prophetischen Funktionen, die nicht auf zwei Personen oder ein messianisches Kollektiv verteilt werden.

Die Verfasser sind sich im historischen Rahmen einig. Fabry betont jedoch viel stärker die Disparität der biblischen Zeugnisse („zu wirr, zu gegensätzlich, um sich nach den Regeln der Vernunft auf einen Punkt, gar auf eine Person konzentrieren zu lassen“, S. 104). Deshalb kann „der argumentierende Exeget ... von sich aus“ die „Wahrheit (sc. von Jesus, dem Christus) weder einsehen noch nachvollziehen“. „Reich Gottes“ (S. 12) bzw. „Messiaserwartung“ (S. 105) sind „Handlungsprinzip“ (mit H. Merklein). Nach Scholtissek hingegen eignet dem Neuen Testament „bei allen Differenzierungen... eine erstaunlich hohe Konvergenz“ (S. 96). Jesus habe die in ihn gesetzten Erwartungen zwar nur zum Teil erfüllt, aber seine Sendung tue der Kontinuität der Geschichte Gottes mit Israel keinen Abbruch (S. 94 u. ö.), und das Neue Testament spreche in seinem „Gesamtzeugnis“ von einem „definitiv neuschöpferischen Handeln Gottes in Jesus, seinem Messias, das in der Treue Gottes zu seiner Bundes- und Verheißungsgeschichte mit Israel verankert ist und in dem Heilswerk Jesu Christi sein unüberbietbares und unersetzliches Zentrum hat“ (S. 107f; vgl. Jesus als „proexistent“ S. 65, 79, 93, 95).

Zu kurz kommt der Hebräerbrief mit nur einer halben Seite (S. 91f). Dass Texte wie Dtn 18, Ps 110 und sogar Dan nicht zu Wort kommen, legt die Schwäche der begrifflichen Fixierung auf „Messias“ usw. im Unterschied etwa zu Delitzsch (1890) offen; auch Jak, Jud, 2 Petr sowie Mk 14,3–9 par müssen schweigen. Das Bemühen um Differenzierungen erscheint insgesamt leidenschaftslos; „soft“ wirkt der abschließend wiederholte Rekurs auf die gemeinsame Enderwartung von Juden und Christen (S. 108). Zu Recht wird festgestellt, dass alle ntl. Autoren den Glauben an Jesus als den Christus voraussetzen (S. 96f); dennoch wird der ntl. Teil in ein Kapitel über den „historischen Jesus“ und weitere über die ntl. Einzelschriften aufgeteilt. Sogar deren Berufung auf Jes 53 wird nach den Regeln der hier herrschenden Vernunft außer Kraft gesetzt (S. 33). – Im Literaturverzeichnis fehlen C. Rösel, H. Gese und H. Merklein. Ein Stellenregister ist nicht vorhanden.

Stefan Felber

*Weitere Literatur:*

- Othmar Keel; Silvia Schroer. *Schöpfung: Biblische Theologie im Kontext altorientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Freiburg/CH: Universitätsverlag, 2002. 302 S., € 32,–
- Philip S. Johnston. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Leicester: Apollos, 2002. Pb., 288 S., US \$ 20,–
- Henning Graf Reventlow; Yair Hoffman (Hrsg.). *Creation in Jewish and Christian Tradition*. JSOT.S 319. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. Hb., 370 S., £ 70,–
- Roger Norman Whybray. *The Good Live in the Old Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 2002. 240 S., US \$ 29.95

# Neues Testament

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Es liegen keine Besprechungen vor.

## 2. Einleitungswissenschaft

Es liegen keine Besprechungen vor.

## 3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

---

Ernest Best. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. ICC. Edinburgh: T & T Clark, 1998. Gb., XXIX + 686 S., € 85,-

---

Zwar sind mittlerweile bereits neuere Kommentare zum Epheserbrief erschienen (U. Luz, P. T. O'Brien, M. Y. McDonald, J. Muddiman, H. W. Hoehner), aber dieses Werk des Emeritus Professor of Divinity and Biblical Criticism der Universität Glasgow, Ernest Best, verdient es aus drei Gründen, hier besprochen zu werden: Best hat zum einen über zwanzig Jahre lang intensiv am und mit dem Epheserbrief gearbeitet und darüber publiziert, und er legt jetzt einen wahrlich ausgereiften Kommentar zu diesem Brief vor. Sodann geht Best mit dem Text, den bisherigen Auslegungen und der Versuchung zur Spekulation in einer Weise um, die auch aus evangelikaler Sicht zum Vorbildlichen gehört. Und schließlich ist ihm meines Erachtens eine ausgezeichnete Kommentierung gelungen, die auch dem theologisch interessierten Ausleger des Briefes im Gemeindealltag eine große Hilfe bietet. Ich selbst habe jedenfalls bei der Vorbereitung einer Predigtreihe über den Epheserbrief von diesem Kommentar immens profitiert.

Der Aufbau folgt dem Format der renommierten Kommentarreihe. Er behandelt auf den ersten fast 100 Seiten konzentriert und doch eingehend alle Einleitungsfragen (Empfänger, Autorschaft, Paulinische Schule, Bild des Paulus, Ort und Zeit der Abfassung, Gedankengang, literarischer Charakter, Zweck und Anlass, vorgeformtes Material, Hintergrund, Text). Der Hauptteil kommentiert den Text fortlaufend, wobei jedem der 26 Sinnabschnitte eine eigene Übersetzung und die wichtigste exegetische Literatur (in chronologischer Reihenfolge, um das Studium einer Art „Wirkungsgeschichte“ zu erleichtern) vorangestellt wird. Verteilt über diesen Teil finden wir „Eigenständige Notizen“ zu folgenden Themen:

„Die Himmel (himmlische Regionen)“, „In Christus“, „Die Mächte“, „Der Leib Christi“, „Israel und die Kirche“ und „Die Haustafel“. Am Ende sind zwei Essays über „Die Kirche“ und „Moralische Lehre“ von je 20 Seiten angefügt, bevor der Band mit Registern zu Autoren, Sachen und Bibelstellen schließt.

Best ist ein meisterlicher Kommentarschreiber. Seine Ausführungen erfassen meist alle relevanten Aspekte und Fragen des Textes, der Grammatik und Syntax. Der Text, die sprachlichen Möglichkeiten und seine Aussage bleiben auch dann im Zentrum, wenn Best in wenigen Worten und trotzdem oft fast enzyklopädisch die gängigen Meinungen zu einer Frage referiert. Er wägt angemessen ab, gewichtet meist ausgezeichnet und bleibt doch immer eng am Gedankengang. Und das alles in einem Stil, der der komplexen Materie völlig gerecht wird und sich doch erstaunlich leicht, ja oft sogar spannend liest! Und um das Lob voll zu machen: Best scheut sich nicht, den Text auch mal bis in die heutige Zeit „weiterzuführen“ und reden zu lassen und Passagen zu formulieren, die mich als Leser fast unbemerkt von der Textauslegung zu einem Predigtsatz von heute führen. Dabei lässt die faire Präsentation der Fakten und Meinungen eigentlich immer ein eigenständiges Urteil zu, ohne dass der Autor selbst mit seiner profilierten Meinung hinter einem Informationsberg verschwände.

Aus der Fülle möglicher Punkte greife ich zur kritischen Besprechung eine Einleitungsfrage und einige Textstellen heraus, die mir aufgefallen sind. Best tut sich schwer mit einem Entscheid bei der Autorenfrage. Schon im Vorwort bekennt er, dass er mehr und mehr zur Überzeugung gelangt sei, Paulus habe den Epheserbrief nicht geschrieben. Ausführlich diskutiert er die bekannten stilistischen und inhaltlichen Argumente, wiegt deren Gewicht und die Einwände dagegen fair ab. Er kommt zu folgendem Schluss: „The vocabulary and style vary slightly from Paul's in such a way as to suggest, but not compel, rejection of Pauline authorship. The thought of the letter, in particular in relation to its moral teaching, shows variation at times from Paul's and there are no outside circumstances to which this can be attributed. ... Many of the objections to Pauline authorship are not individually capable of disproving it but it is their cumulative effect which suggests another author“ (S. 35f) Diese Schlussfolgerung mag nicht recht zu überzeugen. Auch sein Bildvergleich mit dem Fällen eines Baumes (die Einzelargumente [Axtschläge] mögen den Baum nicht zu fällen, wohl aber die vielen Einzelargumente [Axtschläge] gemeinsam [S. 36]) trifft die Sache nicht wirklich, da es doch ganz offensichtlich keinen wirklich triftigen Grund, kein „schlagendes Argument“ gibt, den Brief Paulus abzuspochen. Best betont denn auch im Kommentar immer wieder, dass vermeintliche Diskrepanzen zu Paulus meist keineswegs mit einer nichtpaulinischen Autorschaft erklärt werden müssen, dass praktisch alles innerhalb der paulinischen Gedankenwelt steht; und am Ende fragt man sich, warum Best sich nicht traute, anstatt „AE“ (author of Ephesians) einfach „Paulus“ zu schreiben? Ein Haupthindernis scheint für Best die „rein christliche Haustafel“ 5,22–6,9 zu sein, die er Paulus so nicht zutraut. Mehrmals betont er, dass dieser Abschnitt sozusagen von der Situation eines christlichen

Ghettos ausgehe (S. 9), die „Welt“ gar nicht ins Blickfeld komme (S. 35f), der Autor die säkulare Welt nicht aus eigener Erfahrung beschreibe (S. 424) und die echten Probleme der damaligen Familie nur reduziert wahrnehme (S. 526). Es geht konkret darum, dass die „Haustafel“ eine Reihe von damals dringenden Fragen einfach nicht anspreche, wie zum Beispiel: Was ist mit gemischten Ehen und mit Ehen zwischen Sklaven? Was mit der Beziehung zwischen Geschwistern? Wie soll ein Sklave sich verhalten, wenn sein Herr kein Christ ist? Nach Ansicht von Best sind diese Ausführungen pastoral gesehen unrealistisch und gar weltfremd (S. 524ff). Allerdings: Erwartet Best im Ernst, dass der Autor die möglichen Fälle des Lebens in diesem Abschnitt behandelt? Könnte es nicht sein, dass Paulus wegen des weiten, unbestimmten Adressatenkreises hier das *theologische* Interesse (vgl. insbesondere 5,22f: Familienbeziehungen sollen die Gottesbeziehung – das Evangelium – widerspiegeln) vor die praktischen Situationen gestellt hat (anders als in den Korintherbriefen) und die sogenannte Haustafel deshalb tatsächlich in gewissem Sinne „ideal“ ausfällt? Und: Sind in dieser „Haustafel“ wirklich Anweisungen für verschiedene, komplexe und konkrete Lebenssituationen zu erwarten, oder darf der Abschnitt nicht einfach festhalten, wie Frau, Mann, Kind, Diener und Herr sich „als Christ“ gegenüber dem „Nächsten“ verhalten sollen? Sehr zu überzeugen mag Best an dieser Stelle jedenfalls nicht. Auch das Verhältnis des Epheserbriefes zum Kolosserbrief (letzterer wird wohl von Best noch deutlicher für unpaulinisch gehalten) ist für ihn übrigens kein Grund, den Brief Paulus abzusprechen. Minutiös und überzeugend zeigt er am Text, dass zwischen den beiden Briefen kein rein literarisches Abhängigkeitsverhältnis besteht; die Unterschiede sind für Best sogar so groß, dass er auf zwei unterschiedlichen Autoren besteht (im Rahmen der „paulinischen“ Schule).

Die Auslegung ist meist sehr sorgfältig gegliedert. Der Text selbst ist Ausgangsbasis, und grammatikalische, syntaktische und semantische Fragen werden immer am Anfang und ausführlich erläutert. Das ist eine Stärke des Kommentars. Dabei ist ständig die ganze Aussage und der nähere Kontext im Auge und leitet ausgewogen die Entscheidungen. Auch schwierigere Stellen werden souverän behandelt, wenn nötig auch einmal eine Frage offen gelassen. Bei 4,8 bespricht Best z. B. ausführlich die Art und Weise, wie Ps 68,18 „zitiert“ wird. Sowohl der masoretische Text, die LXX und auch das Targum zur Stelle ermöglichen keine wirklich befriedigende Antwort nach der Herkunft des Zitats; sie bleibt im Dunkeln. Vielleicht stand eine christliche Version des Targum oder ein christlicher Text (Hymnus) Pate? Auch inhaltlich bleibt offen, wer mit den „Gefangenen“ gemeint ist, die von Christus gefangen geführt werden (Best erwähnt verschiedene Vorschläge seit den Kirchenvätern). In dem langen Satz 4,20–24 erkennt Best m. E. zu Beginn von V. 22 zurecht eine AcI-Konstruktion und gibt als einer der wenigen neueren Kommentatoren dem sperrigen „ὁμᾶς“ genügend Aufmerksamkeit. Die Diskussion um die drei Infinitive in V. 22–24 zeigt, dass sich Best der komplexen Kommunikationssituation (abhängig von „ihr seid gelehrt worden“, eine Art indirekte Rede) an dieser Stelle bewusst ist,

eine Art indirekte Rede) an dieser Stelle bewusst ist, auch wenn man nicht in jeder Entscheidung mit ihm einig sein mag. Auch didaktisch sind die Ausführungen ausgezeichnet aufgebaut. Das zeigt sich exemplarisch bei der Diskussion um „ἐν ῥήματι“ in 5,26, wo Best mit Hilfe strukturierter Fragen zügig durch die sprachlichen und sachlichen Schwierigkeiten und Möglichkeiten führt. Er braucht nicht viel mehr als eine Seite, um kompetent fünf verschiedene Auslegungsrichtungen zu skizzieren, die Argumente zu referieren, eine begründete Entscheidung zu fällen und im letzten Abschnitt dann auch die Frage des Bezugswortes zu klären.

Es gibt aber auch Schwachstellen. Unbefriedigend sind die abschließenden Ausführungen zu 5,22–33 im Blick auf den theologischen Gehalt der Verbindung der beiden Beziehungen Mann-Frau und Christus-Kirche (S. 559ff). Hauptpunkt von Best scheint es zu sein, darauf hinzuweisen, dass es keinen logischen Grund gäbe, eine solche Parallele zu ziehen und dass diese nur in einer patriarchalischen Kultur denkbar gewesen sei. Auch im Blick auf eine heutige Ekklesiologie bleiben ihm daher am Ende nur viele Fragen übrig (S. 560f).

Natürlich ließen sich weitere Beispiele nennen, die zum Widerspruch herausfordern. Immer aber legt Best seine Karten offen auf den Tisch, und auch sein Einbezug altkirchlicher Auslegung, seine Kenntnis der zeitgenössischen außerbiblischen Literatur, der immer wieder starke Bezug zum Alten Testament und zu jüdischen Schriften wiegt die Defizite weit auf. Wer eine kompetente Hilfe zur eigenständigen Beschäftigung mit dem Epheserbrief sucht, ist mit diesem Kommentar sehr gut bedient.

Notierte sinnverändernde Fehler: „Mal 3.17“ statt „Mal 3.7“ (S. 153) – „hagi-“ statt „hali-“ (S. 278) – Harrisvilles Aufsatz ist in JBL 74 (1955) 69–79 statt JBL 91 (1972) 222–31 erschienen (Anm. 30 S. 435) – „bold“ statt „bald“ (S. 488) – „Col 3.20f“ statt „Col 4.20f“ (S. 563).

Jürg Buchegger-Müller

---

Florian Wilk. *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*. BZNW 109. Berlin: de Gruyter, 2002. Gb., 360 S., € 98,-

---

Die Zahl an Studien zum Thema „Mission im Neuen Testament“ nimmt zu, was aufgrund der Bedeutung des Themas und dessen jahrelanger Vernachlässigung zu begrüßen ist. Nach den neueren Untersuchungen zum Matthäusevangelium von R. Uro (1987), D. Weaver, M. Grilli (1992), G. Tisera (1993) und J. LaGrand (1995), zum Markusevangelium von P. Böttger (1981) und Z. Kato (1986), zu Lukas von C. Burchard (1970), S. Wilson (1973), H. Kee (1990), T. Lane (1996), G. Wasserberg (1998) und C. Stenschke (1999) und zum Johannes-evangelium von R. Ruiz (1987), T. Okure (1988) und A. Köstenberger (1997) war es an der Zeit, dass das Material der synoptischen Evangelien zusammen behandelt wurde. Die letzten monographischen Darstellungen waren die Franz

Delitzsch-Vorlesungen 1953 von Joachim Jeremias (*Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956) und die Dissertation von David Bosch (*Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*, Zürich 1959).

Das hier zu rezensierende Buch wurde 2001 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Habilitationsschrift angenommen. Seine Struktur ist einfach: Auf die Einleitung, in der die Forschungssituation dargestellt wird (S. 13–28), folgen die Analyse der relevanten Texte (S. 29–237) und die Auswertung (S. 238–291); Literaturverzeichnis und ausführliche Register schließen den Band ab. Die häufigen Auswertungen und zusammenfassenden Thesen machen es dem Leser leicht, die Ergebnisse der Analysen zu erfassen und dem Argumentationsfluss zu folgen. Detaildiskussionen finden in den (zum Teil langen) Fußnoten statt oder sind im Text durch Kleindruck abgesetzt, so auch die häufigen Gliederungen behandelter Abschnitte. Die Einzelexegesen sind prägnant auf die konkrete Fragestellung konzentriert und beschränkt (beispielsweise werden quellenkritische, form- und redaktionsgeschichtliche, aber auch historische Fragen konsequent ausgeblendet). Druckfehler sind selten; die Studie von G. Wasserberg fehlt in der Bibliographie (erwähnt auf S. 24 und 223).

Wilk will das Bild nachzeichnen, „das jeder einzelne Synoptiker von der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern entwirft“ (S. 26). Dabei will er die „Bildelemente“ analysieren, die von den Evangelisten zu einem Gesamtbild zusammen gesetzt werden, und auf der inhaltlichen Ebene den Ort klären, „den ein Evangelist der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern in seiner theologischen Gesamtsicht des Auftretens Jesu zuweist“, unter Berücksichtigung der heilsgeschichtlichen Wurzeln, des christologischen Fundaments und der ekklesiologischen Konsequenzen (S. 27).

Im analytischen Teil behandelt Wilk zunächst Sachverhalte und Stellen aus dem Markusevangelium (S. 29–82): 1. Die Topographie des Auftretens Jesu, die zeigt, dass Jesus fast von Anfang an Zulauf aus dem heidnischen Umland Galiläas erhielt und dort auch mehrfach wirkte. 2. Aussagen Jesu über die Heiden (Mk 10,33.42; 13,8.10; 11,17), wo es fast immer um die *ἔθνη* als eine Israel einschließende Völkergemeinschaft geht, mit der Betonung der Folgen des Todes Jesu für den Tempel, für das Heil und für die Beteiligung der Heiden an der Anbetung Gottes. 3. Kontakte zwischen Jesus und Heiden: im Verlauf der Passion Jesu (15,2–15.16–27.33–39), in Syrophönizien (7,24–30) und an anderen Stellen (Mk 5,1–20; 7,31–8,9). Die Ergebnisse dieses Teils sind nicht überraschend: Jesus ist von sich aus nicht auf Heiden zugegangen, ist aber von diesen initiierten Kontakt nicht ausgewichen. Die Begegnung mit der Syrophönizierin zeigt gleichzeitig, dass Jesu Wirken an Israel „zu Nichtjuden hin ‚überschießt‘“ – eine Dimension freilich, die den Speisungen und den deutenden Jüngergesprächen zufolge primär darin besteht, „dass Jesu Wunder in seinem Tod ihre Vollendung finden, da durch diesen dann ‚Heiden‘ wie Juden Zugang zu Gottes eschatologischem Heil

erhalten“ (S. 70). Im Schlussabschnitt fasst Wilk die Ergebnisse für Markus in acht Thesen unter der Überschrift „Jesu Wirken unter Israel als Wegbereitung der Völkermission“ zusammen (S. 70–82).

Das längere Matthäusevangelium wird ausführlicher behandelt: 1. Der heilsgeschichtliche Rahmen des Auftretens Jesu (Mt 1; 28,16–20) macht deutlich, dass Matthäus den universalen Aspekt des Wirkens Jesu als des Auferstandenen, „verstanden als ‚Wirkungsgeschichte‘ des irdischen Jesus“, ganz auf seine Jünger bezieht (S. 88). 2. Die Untersuchung von Aufriss und Verlauf der Jesuserzählung versteht 11,25–30 und Kap. 12 als kompositorische Schlüsseltexte des Evangeliums. 3. Unter der Überschrift „das Eintreten der Jüngerschar Jesu in die Israel zugedachte Rolle als Gemeinschaft der Kinder Abrahams“ werden 3,7–12; 8,6–13; 21,33–44 und 25,31–46 behandelt: Jesus ruft Israel auf, sich als Kinder Abrahams und damit als Licht für die Völker zu erweisen; weil er von den meisten abgelehnt wird, überträgt er diese Aufgabe seinen Jüngern. 4. Die doppelte Sendung der Jünger zu Israel und zu den Völkern wird anhand von 10,5–42; 22,2–14; 23,34.37; 24,14; 26,13; 28,18f behandelt: Für Matthäus ist der Jüngerkreis der „Trägerkreis der Israel- und der Völkermission“ (S. 131). 5. Matthäus versteht Jesus als Messias Israels und als Herr auch für die Völker: Jesu Sendung zu Israel ist die Grundlage seiner Wirksamkeit in allen Völkern, was in Jesu Kontakten mit Heiden und in seinen Äußerungen über Heiden deutlich wird (8,28–34; 27,11–26; 10,14–15; 11,20–24; 12,41–42; 2,1–12; 27,27–54; 8,5–13; 15,21–28). Zwei abschließende Abschnitte fassen die Ergebnisse in sieben Thesen zusammen; die Grundspannung zwischen Israelmission und Völkermission wird in vier Grund-Sätzen zusammenfassend erläutert.

Zum Schluss folgt das Lukasevangelium, das in sieben Abschnitten zur Thematik befragt wird: 1. Das Lukasevangelium ist als in sich geschlossenes Werk zu interpretieren, nicht als erster Teil eines von vornherein geplanten Doppelwerks zusammen mit der Apostelgeschichte. 2. Der Aufbau des Evangeliums wird untersucht. 3. Der Blick wird auf die Völker im Rahmen der Vorgeschichte in Lk 1,5–2,52 gerichtet: Tempelkult, Beschneidung und Tora-Frömmigkeit sind einerseits zwar selbstverständliche Merkmale jüdischer Identität, verlieren gleichzeitig jedoch infolge des mit Jesus verknüpften eschatologischen Heilsgeschehens an Bedeutung; der Glanz, der in Israel mit diesem Heilsgeschehen aufleuchtet, veranlasst eine Neudefinition der Identität des Volkes Gottes. 4. Den heilsgeschichtlichen Rahmen des irdischen Wirkens Jesu bilden das Wirken des Täufers (3,1–18) und das Wirken der Jünger als Zeugen des Heilsgeschehens (24,45–49). 5. Die christologischen Aussagen des Lukas, der Jesus als Gottessohn und Menschensohn, als Messias und Herr darstellt, laufen auf die Aussage in 24,26f zu, „mit der der Auferstandene aus seiner Identität als ‚Christus‘ die Ausrichtung des Heilsgeschehens auf alle Völker herleitet“ (S. 197). 6. Jesu Kontakte mit Nichtjuden (7,2–10; 8,26–39; 9,51–56; 17,11–19; 23,1–49) zeigen: Wenn Heiden Jesus als Gesandten Gottes für Israel anerkennen, demonstrieren sie in einer vorbildlichen Weise, was Gottes eschatologisches Heilshandeln in

Jesus von den Juden fordert: Glaube und Gotteslob. 7. Die weiteren Äußerungen Jesu über Nichtjuden (9,55; 19,29f; 22,25–27; 10,13f; 11,30–32; 13,19,28f; 14,22f; 10,30–35; 4,25–27) „fügen sich zu einer stringenten Konzeption zusammen“ (S. 227): Das Wirken Jesu und das damit anhebende Heilsgeschehen ist zu verstehen als „Glanz Israels“ und als „Licht für Heiden“. 8. Die lukanische Darstellung der Sendung Jesu zu Israel als Grundlage der Völkermision wird abschließend in acht Thesen zusammengefasst.

In der „Auswertung“ vergleicht Wilk zunächst die Konzeptionen der Synoptiker zum Thema „Jesus und die Völker“ (S. 238–244), ihre Leitgedanken (S. 244–253), ihre Schwerpunktsetzungen (S. 253–270) und ihre „Völker-Stoffe“ (S. 270–286). Den Abschluss bildet eine Zusammenfassung in 14 Punkten – darunter die des Leitgedankens der synoptischen Evangelien: „Die Synoptiker stimmen darin überein, dass gerade durch die Sendung Jesu zu Israel der Vollzug des eschatologischen Heilswillens Gottes für alle Menschen in Gang gesetzt wird.“ Wilk meint aber gleichzeitig, die Evangelisten gäben „divergierende, kaum miteinander harmonisierbare Antworten“ auf wichtige Fragen: „Was aber im Zuge dessen aus der besonderen Gottesbeziehung Israels wird; welcher Art die Beziehung zu den Völkern ist, auf die Israel durch Jesu Erdenwirken eingestellt werden soll; inwiefern sein Tod Juden *und* ‚Heiden‘ zugute kommt; auf welche Weise die Boten des Auferstandenen Israel verbunden bleiben; und in welchem Verhältnis Juden und ‚Heiden‘ in der nach-österlichen Gemeinde zueinander stehen“ (S. 253). Nach Wilk steht Lukas „mit seinem Modell der Neukonstituierung des jüdischen Gottesvolkes, in das dann auch Nichtjuden integriert werden, gleichsam zwischen Markus, der die Gemeinde der Christusgläubigen im ‚Gebetshaus für alle Völker‘ situiert sieht, und Matthäus, dem zufolge die Jünger ihre Abrahamskindschaft darin bewähren, dass sie als Träger des Lichts für die Völker ‚Heiden‘ den Segen Abrahams vermitteln und diese so in ihre Gemeinschaft aufnehmen“ (ebd.). Ich kann nicht sehen, weshalb man diese unterschiedlichen Akzentuierungen nicht harmonisieren kann (die folgende Kritik nimmt meine Bemerkungen in *Die Urchristliche Mission* [R. Brockhaus 2002, 1493f.] auf). Wenn Wilk meint, dass „vor allem“ umstritten ist, „in welcher Weise Jesus als der zur Rechten Gottes Erhöhte dem jüdischen Volk verbunden und inwieweit demgemäß die Jüngerschaft nach Ostern jüdisch geprägt bleibt“ (S. 286), zeigt sich hier ein zweifaches Problem: zunächst der Nachteil seiner methodischen Entscheidung, auf die historische Rückfrage nach dem Leben und der Botschaft Jesu zu verzichten. Selbstverständlich ist es legitim, die Evangelien als literarische Texte von Autoren zu lesen, die mit einer bestimmten theologischen Konzeption für eine bestimmte Leserschaft schreiben. Da wir aber diese und damit die konkreten historischen Intentionen der Evangelisten nicht kennen, sondern rekonstruieren müssen, was prinzipiell immer hypothetisch bleibt, sind Reflexionen auf nachösterliche Situationen und Anliegen ebenfalls hypothetisch. Zweitens ist festzuhalten, dass die „Verbundenheit Jesu“ mit dem jüdischen Volk genauso von Kontinuität *und* Diskontinuität gekennzeichnet ist, wie dies später

auch für Petrus und Jakobus und Paulus galt. Die Kontinuitäten und die Diskontinuitäten waren einerseits die Konsequenz von theologischen, hermeneutischen und praktischen Entscheidungen, gleichzeitig wurden sie jedoch in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich akzentuiert. Jesus wird von Pharisäern angegriffen, andererseits nimmt er Einladungen von Pharisäern zu einem Festmahl an: Lukas schildert im zweiten Band seines Werks im Blick auf Petrus und Paulus genau dieselben ambivalenten Erfahrungen.

Die Fragen, die Wilk am Ende seiner Studie aufwirft, können beantwortet werden, wenn man die historischen Realitäten sowohl des Wirkens Jesu als auch der Israel- und Völkermission der ersten Christen, und das heißt auch die lukianische Darstellung in der Apostelgeschichte, mit in die Diskussion einbezieht. Unbestritten ist, dass Wilk ein wichtiges, exegetisch hilfreiches und theologisch fruchtbares Buch geschrieben hat, das man weder bei der Auslegung der synoptischen Evangelien noch bei der Darstellung der Christologie und der Missions-theologie der ersten Christen übergehen kann.

*Eckhard J. Schnabel*

---

Jonathan Whitlock. *Schrift und Inspiration: Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen*. WMANT 98. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Gb., 508 S., € 74,-

---

Der aus Amerika stammende Neutestamentler Jonathan Whitlock, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche in Esslingen, befasst sich in seiner 1999 bei P. Stuhlmacher abgeschlossenen Dissertation mit der in Deutschland recht stiefmütterlich behandelten Inspirationslehre. Anknüpfend an die angelsächsische Diskussion (I. H. Marshall und vor allem P. J. Achtemeier) hält er einen grundsätzlichen Abschied von der Inspirationslehre für ebenso verfehlt wie ein Festhalten an ihrer traditionellen Gestalt. Denn einerseits sei uns die Überzeugung, es gebe inspirierte Schriftsteller (2 Petr 1,21) und von ihnen verfasste inspirierte Schriften (2 Tim 3,16), durch das Neue Testament vorgegeben und in dieser Form auch von Paulus geteilt worden (S. 16). Andererseits werde die altprotestantische Inspirationslehre moderneren Erkenntnissen über die komplizierte Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher nicht mehr gerecht. Die Beobachtung, dass im Pentateuch, den Prophetenbüchern, den Paulusbriefen und den Evangelien mündliche Traditionen und schriftliche Quellen verarbeitet wurden und die biblischen Bücher teilweise von anonymen bzw. mehreren Autoren stammen, erfordere eine Weiterentwicklung der herkömmlichen Inspirationslehre (S. 2f, 6, 55, 453; vgl. S. 436f, 440). Der Ansatzpunkt für Whitlocks Untersuchung scheint mir in der Frage zu liegen, wie man an einer Inspirationslehre festhalten kann, obwohl man

die Heilige Schrift bzw. wesentliche Teile derselben nicht auf prophetisch inspirierte Verfasser zurückführt: Was für eine Inspirationslehre hätte Paulus vertreten, wenn er die Ergebnisse der modernen Einleitungswissenschaft gekannt hätte?

Auf der Suche nach einer Antwort stellt der Autor einem prophetischen Ansatz, der die Inspiration einer Schrift aus ihrer Abfassung durch einen inspirierten Autor ableitet (S. 3, 436), ein weisheitliches bzw. ekklesiologisches Modell gegenüber, dem zufolge inspirierte Schriften entstehen, wenn eine gläubige Gemeinschaft ihre Überlieferung auf neue Situationen anwendet (S. 3f, 6f, 437–439). Anders als Achtemeier möchte Whitlock das Konzept einer prophetischen Inspiration jedoch nicht durch ein weisheitliches Inspirationsmodell ersetzen, sondern es durch dieses überlegene Konzept (S. 190f) ergänzen (S. 444, 453).

Eingerahmt von diesen weitreichenden Überlegungen stellt er im Anschluss an einen Überblick zur Erforschung des paulinischen Schriftverständnisses (S. 12–54) im ersten Hauptteil das Inspirationsverständnis im Alten Testament und im Frühjudentum (§ 2–8: S. 56–191) und im zweiten Hauptteil den Zusammenhang von Schriftverständnis und Pneumatologie bei Paulus (§ 9–13: S. 194–431) dar.

Zunächst weist Whitlock – auf der Basis höchst hypothetischer Datierungen – in den alttestamentlichen Geschichts- und Prophetenbüchern sowie bis ins Sirachbuch und den Aristeebrief hinein das prophetische Inspirationsverständnis nach (2 Sam 23,2–3; 1 Chr 29,29–30): Die biblischen Schriften sind inspiriert, weil sie von inspirierten Propheten verfasst wurden (§ 2). Anschließend begründet er vor allem anhand des Sirachbuches – und anknüpfend an H. Stadelmann – die These, in der Exilszeit sei das prophetische Inspirationsmodell durch ein weisheitliches abgelöst worden: Sirach blickte auf einen im 3. Jh. v. Chr. abgeschlossenen Prophetenkanon zurück, obwohl er davon ausging, selbst „vom Geist der Einsicht“ erfüllt zu sein (Sir 39,5), auch bei der Schriftauslegung (§ 3). So lebte auch die frühjüdische Apokalyptik (Dan, äthHen, 4Esr) ihrem Selbstverständnis nach in einer nachprophetischen Zeit (vgl. 1 Makk 4,46) und betrieb dennoch geistgeleitete Schriftexegese (§ 4). Philo betrachtete Mose und die Propheten als inspirierte (*spec. leg.* IV 49) und – wie vor allem H. Burkhardt gezeigt hat – dennoch denkerisch beteiligte Schriftsteller (§ 5). Auch in Qumran erkannte man den in der Zeit der Propheten entstandenen biblischen Schriften (1 QS 8,15–16) eine höhere Autorität zu als den eigenen unter Gottes Leitung verfassten Schriftauslegungen (1 QpHab 7,3–5) (§ 6). Josephus sprach als erster von einem Kanon inspirierter Schriften (*Ap.* I 37–41), die aus der prophetischen Zeit stammten, und dachte wie Philo nicht daran, für seine eigenen Bücher denselben Rang zu beanspruchen (§ 7). Die Rabbinen führten die biblischen Schriften auf prophetische Verfasser zurück, betrachteten die Tora sogar als präexistent und verstanden sich selbst als Ausleger dieser Schriften in nachprophetischer Zeit (§ 8).

Die frühe Christenheit betrachtete das Schriftwort mit dem Frühjudentum als Gotteswort, betonte aber weniger seinen gesetzlichen Charakter und stärker seine Ankündigungen des endzeitlichen Heils (§ 9). Paulus hat sein eigenes Schriftverständnis nicht explizit entfaltet, weil er das seiner jüdischen Zeitgenossen teilte. Seine Zitateinleitungen zeigen jedoch, dass er zwischen Schriftworten und Aussagen Gottes keinen Unterschied machte. Ein ekstatisches Inspirationsverständnis, bei dem die menschliche Vernunft ausgeschaltet wird, war ihm fremd. Er zitierte mit Vorliebe das Deuteronomium, die Psalmen und Jesaja, in der Regel aufgrund der Septuaginta, wich aber etwa in der Hälfte der Fälle von ihrem Wortlaut ab, so dass er nach Whitlock keine strenge Verbalinspirationslehre vertreten haben kann (§ 10). In § 11 bietet der Autor unter der

Überschrift „Weisheitliche Inspiration“ eine Übersicht über die Pneumatologie des Paulus. In § 12 wird nach dem Zusammenhang von Pneumatologie und Schriftauslegung bei Paulus gefragt: So wie die ganze Schrift von Gott eingegeben ist, muss auch alle Schriftauslegung vom Geist Gottes geleitete pneumatische bzw. inspirierte Exegese sein (1 Kor 2,10–16; 2 Kor 3,6–8.15–17). Paulus kannte neben der prophetischen eine weisheitliche Inspiration. In dieser Hinsicht stimmen die als pseudepigraph eingestuften Paulusbriefe (Kol, Eph, 1–2 Tim, Tit und 2 Thess) mit den als literarisch echt anerkannten überein (§ 13).

All das wird sehr gründlich und im Allgemeinen überzeugend entfaltet (vielleicht sogar etwas zu ausführlich und teilweise ein wenig umständlich). Das Neue dieses beeindruckenden Buches liegt jedoch in seiner übergreifenden Aufgabenstellung, die einige Nachfragen herausfordert: 1. Sollte man nicht genauer definieren, was für einleitungswissenschaftliche Erkenntnisse es sind, denen das herkömmliche (prophetische) Inspirationsverständnis nicht mehr gerecht werden kann? Viele der von Whitlock genannten Aspekte – wie die mündlichen und schriftlichen Quellen der biblischen Bücher (1 Kön 11,41; Lk 1,1–4), ihre Zuschreibung an anonyme (Hebr) bzw. mehrere (1 Thess 1,1) Verfasser – dürften bereits den frühesten Vertretern der Inspirationslehre im Grundsatz geläufig gewesen sein. 2. Kann man sich für eine Einbeziehung der Reinterpretation biblischer Traditionen durch die christliche Gemeinde in die Inspirationslehre tatsächlich auf Paulus berufen? Oder besteht bei diesem nicht ein grundsätzlicher Qualitätsunterschied zwischen dem direkten Offenbarungsempfang der Propheten und Apostel und einem indirekten Offenbarungsempfang der christlichen Gemeinde in Form prophetischer Worte und Schriften? Hat Paulus der Schriftauslegung eines nichtapostolischen Gemeindeglieds dieselbe Autorität zuerkannt wie seiner eigenen? 3. Wie lässt sich im Rahmen eines weisheitlich orientierten Inspirationsmodells eine Unterscheidung zwischen kanonischer und außerkanonischer Interpretation biblischer Überlieferungen begründen? Sind das äthiopische Henochbuch, die Antiquitäten des Josephus oder das Thomasevangelium genauso inspiriert wie das Danielbuch, der Pentateuch oder das Johannesevangelium? Und falls nicht, warum nicht? Kann auf dem von Whitlock eingeschlagenen Weg eine Nivellierung des Niveauunterschieds zwischen den biblischen Büchern und unseren eigenen, die – sofern wir mit Ernst Christen sind – ebenfalls unter der Leitung des Geistes Gottes geschrieben werden, wirksam verhindert werden?

Ich vermute, dass man sich entscheiden muss, ob man die Inspirationslehre im herkömmlichen Sinne im biblischen Konzept des von Gott legitimierten Propheten, Apostels oder (allgemeiner) Offenbarungsmittlers verankert (ohne dabei die rezeptiven Elemente des Offenbarungsvorgangs auszublenden) oder (mit Achtemeier) die vielfältigen Niederschläge der Reinterpretation von Traditionen durch die mit dem Geist begabte Gemeinde als inspiriert ansieht. Wie die prophetische Inspirationsvorstellung mit Achtemeiers weisheitlichem Inspirationsmodell verknüpft werden könnte, ohne den exklusiven Autoritätsanspruch der Apostel (Gal 1,8f) und Propheten (Dtn 18,18; Jes 51,16) aufzugeben, bleibt unklar.

Die umfangreiche Darstellung der Inspirationsvorstellungen im Alten Testament, im Frühjudentum und bei Paulus ist sehr zu begrüßen. Die Andeutungen zum Ertrag dieses historischen Befundes für eine moderne Inspirationslehre (S. 1–11, 433–456) bleiben dagegen unbefriedigend. Der Autor weckt bei seinen Lesern den Wunsch nach einem Folgeband, in dem er die von ihm anvisierte weisheitlich orientierte Inspirationslehre einmal im Zusammenhang darstellt, ihren Bezug zur biblischen Einleitungswissenschaft und ihre Konsequenzen für das Kanonverständnis erläutert (und sich dabei gründlicher mit den Arbeiten von D.A. Carson und E.J. Schnabel, die er nur in wenigen Fußnoten streift, und mit G. Maier, dessen Hermeneutik er ganz übergeht, auseinandersetzt). Vorläufig haben wir ihm allerdings für seine gründliche Aufarbeitung der Quellenbasis zu danken.

Armin D. Baum

---

Matthias Walter. *Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“*. NTOA 49. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Gb., 349 S., € 79,-

---

Mit seiner Untersuchung über das zentrale ekklesiologische Bild des Leibes Christi im Neuen Testament legt Matthias Walter die überarbeitete Fassung seiner Dissertation vor, die er bei Gerd Theißen an der Universität Heidelberg schrieb. Der Autor ist seit 1999 Pastor der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Sindelfingen.

Traditionell referiert Walter zuerst die Forschungslage. Da er die Rede vom Leib Christi wie andere als vieldeutige Metapher versteht, folgen methodologische Vorüberlegungen zu gegenwärtigen Metaphertheorien (S. 44–49) und zur Soziologie (S. 50–69). Kenntnisreich stellt er die Leib-Metaphorik antiker Schriften dar (S. 70–104), um dann auf die neutestamentlichen  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Belege im Röm, 1 Kor, Kol und Eph einzugehen (S. 105–246). Die Fragestellung, was unter der  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begrifflichkeit zu verstehen ist, schließt mit den Apostolischen Vätern, denen der Autor ein „größeres Recht“ einräumt als dem Kolosser- und Epheserbrief (S. 249). Abschließend werden die Ergebnisse auf fünf Seiten zusammengefasst.

In seinem forschungsgeschichtlichen Teil stellt Walter fest, dass die Kirche bei Paulus „nicht rein innerweltlich erklärt werden kann“. Die religionsgeschichtliche Suche nach einer „überweltlichen Erklärungsmöglichkeit“ ist bis heute fast durchgängig in ihrer Ergebnislosigkeit verharrt (S. 37). Dennoch bietet die aktuelle Forschung zwei Lösungen. Während die einen eine mystische Konzeption aus dem „stoischen Organismusgedanken“ vermuten, suchen andere Positionen mit soziologischen Fragestellungen das symbolische Reden vom Leib

Christi zu fassen (S. 37). Mit letzterer Kategorie arbeitet G. Theißen, dessen soziologischen Zugang der Autor mit einer „evangelikale(n) Apologie der Soziologie“ (S. 66, Anm. 96) zu stützen sucht.

Nach der Forschungslage wendet sich Walter den antiken Quellen und jüdisch-hellenistischen Texten der Leib-Metaphorik (S. 70–104) zu, die sowohl „auf den Bereich der menschlichen Gemeinschaft“ als auch für den Kosmos gedeutet werden (S. 96f). Dabei ist die antike Leib-Metaphorik eher statisch dargestellt, ein „organisches Wachstum findet sich nicht“ (S. 97).

Danach analysiert der Verfasser, wie das Bildfeld  $\sigma\omega\mu\alpha$  bei Paulus in 1 Kor 6,15; 10,16f; 11,3; 11,29; 12,27–29 und Röm 12,4–6 in Verbindung mit dem  $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta$ -Begriff zwischen literalem und metaphorischem Gebrauch hin- und herwechselt. 1 Kor 12 erinnert ihn am ehesten an die „fabelmäßigen Ausmalungen“ politischer Metaphorik antiker Zeit. Doch in Abgrenzung dazu besteht bei Paulus keine „hierarchische Ordnung“, vielmehr fordert der Apostel die gegenseitige Stärkung der Glieder und wertet den Niedrigen auf (S. 141). Mehr noch: Nirgendwo in den antiken Parallelen ist  $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta$  ein Glied unter vielen. Darin liegt die entscheidende Pointe. Darüber hinaus sieht Walter im paulinischen Gemeindevorstandnis (1 Kor 12,26) eine Radikalisierung des platonischen „Sympathie-Gedanken(s)“ (S. 142). Gerade auf dem Hintergrund von 1 Kor 6, 10 und 11 interpretiert er den  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff von 1 Kor 12 und führt ihn auf die Selbsthingabe Christi zurück. Aus diesem Grund ist die Metapher, der Vergleich des Leibes kein mystisch nebulöses Gemeindebild, sondern soll im Sinne Jesu gegenseitige Gemeinschaft verwirklichen, ganz wie es dem Genitiv  $\sigma\omega\mu\alpha$  τοῦ Χριστοῦ entspricht (S. 145). Anders gesagt: Was der gekreuzigte Christus für die Gemeinde tat, soll im Alltag der Gemeinde gelebt werden.

Im Gegenteil dazu liegt in Röm 12,4–8 (durch das  $\sigma\omega\mu\alpha$  ἐν Χριστῷ) die Betonung nicht auf konkreten Missständen, dafür aber auf dem Prinzip, dass der Einzelne sein Charisma an seinem zugewiesenen Platz einsetzt und sich so eine neue Gemeindestruktur bildet (S. 150f). „Die neue Identität der Christen fordert auch eine neue Sozialstruktur“ (S. 151). Es ist hier nicht der Platz, die Exegese in Verbindung mit den programmatischen Aussagen von Röm 12,1f, dem weiteren Kontext in Röm 9–11 und in der Berücksichtigung des Klaudiusedikts im Detail nachzuzeichnen. Einzig das Ergebnis ist zu präsentieren, das Walter auf 18 Seiten mit reichhaltigen Anmerkungen darstellt: Mit der Bezeichnung der Gemeinde als  $\sigma\omega\mu\alpha$  bietet Paulus den Christen „eine Möglichkeit zur Bildung einer Gruppenidentität an, die sich von der paganen Umwelt abgrenzt, gleichzeitig auf das Volk Israel bezogen bleibt und sich auf das Heilshandeln Christi gründet“ (S. 161).

Weil der Kolosser- und Epheserbrief eine größere Dichte und tragende Funktion der Leib-Metaphorik aufweisen, geht der Autor jeweils kurz auf die Einleitungsfragen ein. Beide Briefe zählt er zu den deuteropaulinischen Schreiben (S. 171, Anm. 14). Nach einem Vergleich des Kolosserbriefes mit Offb 3 neigt

Walter zu der Annahme, dass der Kolosserbrief an die Gemeinde in Laodicea mit ihren kynischen Irrlehrern geschrieben wurde (S. 165–170). Nach der Auslegung der  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Belege Kol 1,18.24; 2,10.17; 3,5.14.15 weist er auf die „universale und kosmische Dimension“ der Gemeinde hin, die „über der Schöpfungswirklichkeit“ und zu ihr „in einem spannungsvollen Verhältnis steht“ (S. 198). „Dem Kol gehe es darum, durch das Wachstum der gemeindlichen Wirklichkeit Menschen von der einen Welt in die andere zu holen“ (S. 200). Wie der Kolosserbrief, so betont auch der Epheserbrief die überweltliche Größe der Gemeinde. Entscheidend aber ist, dass der Epheserbrief den  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Begriff in neue und ungewohnte Kontexte stellt: vor allem in die der neuen Einheit zwischen Juden und Heiden (Eph 2,11–22) sowie der Ehe (Eph 5,21–33). Zu Recht bemerkt der Autor, dass das Handeln Jesu ebenso wie das Verhalten der Gemeinde auf dem konfliktreichen heidnischen und jüdischen Hintergrund einerseits und innerhalb der Ehe andererseits als Norm des Umgangs miteinander gilt (S. 202–246).

Bei den Apostolischen Vätern kann Walter eine Verschiebung in der Bedeutung feststellen, die mit der weitergehenden Zeit immer größer wird. Während der Erste Klemensbrief, Ignatius von Antiochien und Polykarp noch nahezu an der neutestamentlichen Bedeutung festhalten, gibt es ab der Mitte des 2. Jahrhunderts beträchtlichere Verschiebungen. Das große Thema beim Hirt des Hermas, der die Buße bzw. die zweite Chance der Umkehr behandelt, verdrängt das radikale Sündenverständnis die Leib-Metaphorik an den „eschatologischen Rand der Ekklesiologie“ (S. 289). Im Zweiten Klemensbrief rückt gar die soteriologische Bedeutung hin zu einer gnostischen Schöpfungstheologie (S. 302).

Formal ist anzumerken, dass das Wort „Material“ auf S. 37 klein geschrieben wurde und grammatisch nicht in den Satz passt. In den über 760 Anmerkungen werden evangelikale Kommentare und Monographien in die Diskussion mit einbezogen (u. a. G. Fee, D. Moo, W. Grudem). Im Anhang finden sich Tabellen zur Quellenlage antiker Leib-Metaphorik, ein Stellenregister und ein 25seitiges Literaturverzeichnis.

Fazit: Die Monographie grenzt sich von der meist gnostisch hergeleiteten  $\sigma\omega\mu\alpha$ -Vorstellung der Forschung ab und zeigt die wenigen Einflüsse außerbiblischer Quellen und vor allem die gravierenden Unterschiede. Die exegetischen Einzelbeobachtungen sind an verschiedenen Stellen sehr anregend und weiterführend.

*Manfred Baumert*

David Instone-Brewer. *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*. Grand Rapids u.a.: Eerdmans, 2002. Kt., XI + 355 S., € 26,-

Instone-Brewer, Research Fellow am Tyndale House in Cambridge, legt eine umfangreiche exegetische Untersuchung eines Themas vor, das – wenn es auch biblisch nur am Rande verhandelt wird – wegen seiner seelsorglichen Relevanz auf der Tagesordnung ist. Die Scheidungsraten und die zunehmenden Vorkommen in christlichen Gemeinden indizieren, dass es auf lange Zeit so bleiben wird.

Nach Instone-Brewer haben Jesus und Paulus eine Scheidung ohne gültige Gründe verurteilt und von einer Scheidung aufgrund gültiger Gründe abgeraten („discouraged“). Jesus und Paulus haben die alttestamentlichen Gründe für eine Scheidung bestätigt. Das Alte Testament erlaubte eine Scheidung wegen Ehebruch und wegen Vernachlässigung („neglect“) oder Missbrauch („abuse“). Jesus und Paulus haben beide eine Wiederheirat nach einer ungültigen Scheidung verurteilt, nicht jedoch nach einer gültigen Scheidung (S. IX). Dass die Ergebnisse des Autors von der traditionellen kirchlichen Auslegung abweichen (Scheidung mit Wiederheirat war überhaupt nicht erlaubt, eine Trennung wurde nur im Fall des Ehebruchs zugestanden und möglicherweise beim Verlassenwerden durch einen ungläubigen Ehepartner), liegt seines Erachtens daran, dass „das Hintergrundwissen und der Verstehenshorizont eines Lesers im ersten Jahrhundert bereits im 2. Jh. vergessen waren und daher diese Texte selbst von den Kirchenvätern falsch verstanden wurden“ (S. IX).

Instone-Brewer will daher die neutestamentlichen Aussagen zu Scheidung und Wiederheirat so verstehen, wie sie von ihren ersten Lesern verstanden worden sind (kein überraschender Anspruch für den mit historisch orientierter Exegese vertrauten Leser). Er beginnt mit einem langen historisch-exegetischen Teil. Die Untertitel der jeweiligen Kapitel fassen die Ergebnisse zusammen: „Der alte vordere Orient: Ehe ist ein Vertrag“ (S. 1–19); „Der Pentateuch: Der Scheidebrief erlaubt eine Wiederheirat“ (S. 20–33; der Pentateuch unterscheidet sich von der übrigen altvorderorientalischen Gesetzgebung bezüglich der Rechte von Frauen in Ehe und in Scheidung. Die Frauen Israels hatten weitergehende Rechte in der Ehe und eine größere Möglichkeit, nach einer Scheidung wieder zu heiraten. Der Scheidebrief, der eine Frau zur Wiederheirat berechnigte, war anderswo unbekannt [S. 20]); „Die späteren Propheten (Jes, Jer, Hes, Hos): Der Bruch des Ehegelübdes wird verurteilt“ (S. 34–58; diese Propheten zeichnen ein übereinstimmendes Bild von Gott, der sich widerstrebend von Israel scheidet, weil ‚sie‘ andauernd ihr Ehegelübde bricht. Auf Gottes Scheidung fällt keine Schande, weil Israel und Juda Unrecht taten. Maleachis Kritik an der Scheidung [2,14–16] gilt denen, die durch Brechen ihrer Ehegelübde eine Scheidung verursachen). „Die zwischentestamentliche Zeit: Die Rechte von Frauen stärken“ (S. 59–84); „Rabbinische Lehren: Die Gründe für die Scheidung vermehren“ (S. 85–132; zu den Gründen zählen Unfruchtbarkeit, Ehebruch, materielle oder emotionale Vernach-

lässigung. Frauen konnten ein Gericht auffordern, ihren Ehemann zu überzeugen, sie zu entlassen, wenn sie unter Vernachlässigung litten. Eine Scheidung war kaum mit Schande behaftet, und eine Wiederheirat wurde erwartet, jedoch galt Wiederheirat nach einer ungültigen Scheidung als Ehebruch im buchstäblichen Sinn [auf diesem Gebiet kann Instone-Brewer als Spezialist gelten; vgl. seine Studie *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, Tübingen 1992]; „Die Lehre Jesu: Scheidung nur aufgrund von biblischen Gründen“ (S. 133–87; Ehe ist monogam, sollte lebenslang sein; Scheidung ist nie obligatorisch, sie sollte vermieden werden, es sei denn, der schuldige Partner verweigert hartnäckig die Buße; Ehe ist optional, die Hillelitischen Scheidungen „aus irgendeinem Grund“ [vgl. Mt 19.3] sind ungültig).

Nach „Die Lehre des Paulus: Biblische Gründe beinhalten Vernachlässigung (neglect)“ (S. 189–212) dürfen sich Christen in ihrer Scheidungspraxis nicht an der römischen Gesetzgebung orientieren und sollen keine Scheidung verursachen. Wenn sie jedoch von einem Nicht-Christen entlassen werden, der die Versöhnung verweigert, steht ihnen die Wiederheirat offen, jedoch mit einem Christen. „Durch die Tatsache, dass Paulus die Gläubigen an ihre Verpflichtungen zu materieller und emotionaler Unterstützung des Ehepartners erinnert, wird deutlich, dass er diese Verpflichtungen als ein Teil ihrer Ehegelübde betrachtete – eine Ansicht, die er mit allen anderen Juden teilte – und ihre Missachtung als einen gültigen Scheidungsgrund ansah. Menschen, die gegen ihren Willen von ihren Ehepartnern verlassen wurden, hatten aufgrund der Missachtung der ehelichen Verpflichtungen ein Recht auf Scheidung. Jedoch ist es klar, dass Paulus – wie andere zeitgenössische Juden – zur Vorsicht beim Gebrauch dieser Scheidungsgründe aufrief. Wenn jedoch Gläubige sich um Versöhnung bemühten und erfolglos blieben, dann stand ihnen frei zu akzeptieren, dass die Ehe beendet war und es ihnen – so die stillschweigende Folgerung – freigestellt war, wieder zu heiraten“ (S. 212). „Nicht gebunden“ sein (1 Kor 7,15) heißt nach damaligem Verständnis frei sein, „wieder zu heiraten“. Paulus musste das Recht auf Wiederheirat nicht betonen, da es sich um ein etabliertes Recht einer geschiedenen Person sowohl nach jüdischem als auch nach römischem Recht handelte. Die Schlussfolgerungen sind weitgehend: Ein Gläubiger soll nie eine Scheidung verursachen, weder durch die Trennung vom Ehepartner noch durch die Vernachlässigung ehelicher Pflichten. Wenn jedoch die Ehe trotz intensiven Bemühens scheitert, hat er oder sie ein Recht auf Scheidung und ist frei wieder zu heiraten (vgl. die andere Position bei G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 1987, S. 290–306 und den Überblick bei G. F. Hawthorne, „Marriage and Divorce ...“, DPL, S. 594–601 und A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* 2000, S. 484–543).

Nach diesem Überblick untersucht Instone-Brewer die gebräuchlichen, von der Bibel und dem Judentum übernommenen Ehegelübde (S. 213–237; christliche Ehegelübde beruhen auf Ex 21,10f und Eph 5,29 und beinhalten das Versprechen des Versorgens, Bekleidens und der Liebe). Weitere Kapitel sind der

Geschichte der Ehescheidung gewidmet (S. 238–267; Überblick über die Wirkungsgeschichte des „traditionellen Verständnisses“ aufgrund der Unkenntnis des Hintergrundes der Debatte Jesu mit den Pharisäern: Außer bei Unzucht hat Jesus Scheidung verboten, Wiederheirat ist nicht möglich) und den gängigen verschiedenen modernen Auslegungen des biblischen Befundes (S. 268–299; gute Darstellung und Würdigung). Unter der Überschrift „Institutionalisierte Missverständnisse revidieren“ schließt der Autor mit einer Zusammenfassung, Diskussion der angewandten hermeneutischen Prinzipien und pastoralen Schlussfolgerungen (S. 300–314; das Neue Testament erlaubt Scheidung, jedoch soll sie, wenn irgend möglich, vermieden werden. Scheidung ist nur bei gebrochenen Eheversprechen gestattet. Der Entschluss zur Scheidung kann nur von der verletzten Partei ausgehen. Ein Christ sollte sein Ehegelübde nie brechen und versuchen, einem bußfertigen Ehepartner zu vergeben, der so gehandelt hat. Wenn diese Art von gültiger Scheidung stattfindet, ist eine Wiederheirat möglich [S. 314]).

Vor Übernahme und Anwendung dieser Erkenntnisse ist freilich zu prüfen, ob der Autor seinem Anspruch gerecht wird und sein Verständnis tatsächlich das des ersten Jahrhunderts ist oder ob nicht – gerade bei den unweigerlich subjektiven Kategorien der materiellen und emotionalen Vernachlässigung eines Ehepartners – ein neuzeitliches, von der Romantik mitbestimmtes Eheverständnis zumindest teilweise Pate gestanden hat. Wie wahrscheinlich ist beispielsweise die Annahme, dass Paulus, der gerade im Ersten Korintherbrief eine stark vom Alten Testament geprägte christliche „Gegenethik“ auf dem Hintergrund der in Korinth blühenden hellenistisch-philosophischen Popularethik entwickelt, bestimmte Aspekte hellenistisch-römischer Ehe- und Scheidungsgesetzgebung und -praxis stillschweigend als gültig voraussetzt? Dem hält Instone-Brewer freilich entgegen: „Zugegebenermaßen ist das NT über eine Wiederheirat nach gültiger Scheidung zweideutig und unklar. Jedoch war die Wiederheirat nach einer Scheidung ein Grundrecht in der Welt des 1. Jh. und wurde oft als Verpflichtung angesehen. Daher wussten die Autoren des NT, dass sie ihre Lehre sehr klar und eindeutig formulieren mussten, wenn sie das Gegenteil dieser allgemein verbreiteten Ansicht vertreten wollten“ (S. 299).

Wie historisch überzeugend ist die These, dass – bei aller sonstigen Kontinuität zwischen erstem und zweitem Jahrhundert – das eigentliche Anliegen der neutestamentlichen Aussagen schon im 2. Jahrhundert völlig missverstanden wurde, wenn neuere Studien zeigen (z. B. S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70–170 C.E.*, Minneapolis 1995), dass es auch nach 70 n. Chr. nicht zu einer absoluten Trennung zwischen Juden und Christen gekommen ist und manche altkirchliche Exegeten nicht nur den selbstverständlichen kulturellen Hintergrund der paulinischen Aussagen gut kannten, sondern auch im klärenden Gespräch mit jüdischen Schriftgelehrten waren?

Hervorzuheben ist die erfreulich starke exegetische Orientierung dieser Studie, die man bei vielen anderen Beiträgen zum Thema vermisst. Instone-Brewers Ar-

beit, deren neuer Beitrag u. a. in der Betonung des Eheversprechens und seines Inhaltes liegt, sollte zukünftig in der exegetischen Diskussion, aber auch in der seelsorglichen Beschäftigung mit dieser Thematik berücksichtigt werden und wird zum Nachdenken und Weiterarbeiten anregen (Als neuere deutschsprachige Studie zum Thema vgl. F. Kleinschmidt, *Ehefragen im Neuen Testament* Frankfurt 1998).

Christoph Stenschke

---

Friedrich Avemarie. *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte*. WUNT 139. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Kt., XII + 546 S., € 104,-

---

Schon durch ihre konfessionelle Brisanz gilt den Taufferzählungen der Apostelgeschichte ein stetiges Interesse. Wer genau wird wann genau getauft? Sind bei den erwähnten Haustaufen die (Klein-)Kinder der Gläubiggewordenen selbstverständlich mit einbezogen oder nur die, die tatsächlich zum Glauben kommen konnten? Wie werden Glaube und Taufe einander zugeordnet? Kommt es hier auf eine bestimmte Reihenfolge an? Für Diskussion gesorgt hat immer wieder die Tatsache, dass Lukas diese Fragen nicht unbedingt beantworten will und in vielen praktischen Punkten ein weniger systematischer Theologe ist, als sich manche seiner modernen Leser wünschen.

Diesen und vielen anderen Fragen geht die vorliegende Studie Avemaries nach, die auf seine Tübinger Habilitationsschrift (2000) zurückgeht und die erste monographische Untersuchung der Thematik darstellt. Nach der Einführung mit einem ausführlichen Literaturüberblick (hier fehlt die Studie von Beasley-Murray, die an anderen Stellen aber herangezogen wird) und methodischen Überlegungen untersucht Avemarie im ersten Hauptteil „Das Taufverständnis des Lukas“ (S. 23–174). Einzelne Kapitel gelten dem Ritus und seiner Begrifflichkeit, der Taufe auf den Namen Jesu, den Anlässen und Personen, den Vorbereitungen der Taufe (zu den Voraussetzungen gehören Predigt und Glaube; ferner untersucht der Autor die Verzögerungen bei der Taufe und das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln), der Sündenvergebung und der Rettung sowie der Frage nach der Zuordnung von Taufe und Geistempfang („Entweder bildet der Empfang des heiligen Geistes mit der Taufe auf den Namen Jesu eine unauflösbare Einheit, oder ihr gelegentliches Zusammentreffen in der Apostelgeschichte beruht auf Zufall“ [S. 129]; Avemarie argumentiert für die normative Zusammengehörigkeit [S. 138–144]).

Der zweite, wesentlich umfangreichere Teil widmet sich den eigentlichen „Tauferrzählungen“ der Apostelgeschichte (S. 177–440; ist das wirklich der Schwerpunkt dieser Erzählungen und somit die beste Bezeichnung?). Von der

Logik her würde man die umgekehrte Reihenfolge erwarten: Aus den konkreten Taufberichten ergibt sich zusammenfassend das lukanische Taufverständnis. Sieben Kapitel behandeln: „Taufbericht und Taufverständnis des Pfingstkapitels: Act 2,1–47“ (S. 177–213); „Taufe und Geistempfang in Samarien: Act 8,4–25“ (S. 214–266, in der Taufe des Philippos in Samarien sieht Avemarie eine Zwischenstufe in der Entwicklung vom johanneischen zum christlichen Ritual); „Bekehrung und Taufe des äthiopischen Staatsbeamten: Act 8,26–40“ (S. 267–294); „Die Taufe des Saulus in Damaskus: Act 9,18 und 22,16“ (S. 295–339); „Die Bekehrung und Taufe des Cornelius: Act 10,1–11,18“ (S. 340–398); „Die Bekehrungstufen der Paulusmission: Act 16,14–16; 16,30–34; 18,8 (S. 399–412) und „Die Nachtaufe in Ephesus: Act 19,1–7 (S. 413–440). Eine Zusammenfassung, eine ausführliche Aufstellung der „Lukanismen“ der Taufberichten, Bibliographie und diverse Register runden den Band ab.

Avemarie argumentiert vorsichtig für die Historizität der Taufberichten und folgt darin einem – auch in der deutschsprachigen Acta-Forschung – erfreulichen Trend, die Historizität der Apostelgeschichte wieder positiver einzuschätzen (vgl. mein Überblick in „Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Acta-Forschung und zu zwei bemerkenswerten Monographien zu Apostelgeschichte 13f und zum Galaterbrief ...“, *Communio Viatorum* 41, 1999, S. 65–91). Der Autor rechnet mit einer Entwicklung in der christlichen Taufpraxis, die mit der „allmählichen Ausweitung der Mission in der Völkerwelt zu tun hat“ (S. 447): „Die Anfänge der christlichen Taufpraxis waren nicht uniform; es gab vielmehr eine Entwicklung, die, grob gesprochen, von einem der Johannestaufe sehr ähnlichen Bekehrungsritual der frühen nachösterlichen Zeit hin zu den Tauftheologien des Paulus, des Lukas und weiterer neutestamentlicher Autoren führte“ (S. 451). Für Lukas ist die Assoziation des Wasserritus mit der Vermittlung des Heiligen Geistes wichtig. Ferner bestätigt Avemarie die These, dass die christliche Taufe ihrer Herkunft nach eine Fortführung und Weiterentwicklung der Johannestaufe ist (S. 447f) und arbeitet Gemeinsamkeiten und Unterschiede heraus („... die wichtigsten Spezifika der christlichen Taufe gegenüber der des Johannes, namentlich ihre Verbindung mit dem Einwirken des Geistes, ihre initiatorische Funktion und wohl auch ihre in der paulinischen Theologie so fruchtbar werdende, formelhafte Qualifizierung durch den Namen Jesu ...“ [S. 451]).

Der Verfasser schließt: „Als Theologe hat Lukas eine sehr klare Vorstellung von dem, was christliche Taufe ist und sein soll: der sichtbare Ausdruck individueller Umkehr, das erste, was Christen ... tun, wenn sie zum Glauben gekommen sind, zugleich eine Gabe Gottes, die die Kirche denen, die Gott ausersehen hat, nicht verweigern kann; sie wird vollzogen auf den Namen des Herrn Jesus Christus, geschieht in der Gewissheit, dass dem Täufling durch diesen Herrn Vergebung und Heil widerfährt, ist verbunden mit einer Ausgießung heiligen Geistes, die rituell durch Handauflegung dargestellt wird, und bewirkt eine uneingeschränkte Aufnahme des Täuflings in die Gemeinschaft der Gläubigen, mit entsprechenden Konsequenzen für die alltägliche Lebensgestaltung. Darüber hin-

aus sind vollzogene Taufen stets ein Beweis für den unaufhaltsamen Erfolg der Mission“ (S. 452).

Die drei Taufen der Paulusmission, abgehandelt auf 13 Seiten, verdienen sicher mehr Aufmerksamkeit, zumal sie in der beiläufigen Selbstverständlichkeit eher die Norm widerspiegeln dürften als die ausführlich behandelten Ausnahmefälle (8,4–15; 19,1–7; vgl. den Abschnitt „Der exemplarische Charakter der Taufferzählungen“ [S. 44–49]). In der Behandlung diskutiert Avemarie lediglich die Historizität dieser drei Taufen und stellt einen Vergleich zwischen lukianischer und paulinischer Tauftheologie an. Teilweise ergeben sich inhaltliche Doppelungen aufgrund der Anordnung. Unter „Anlässe und Personen“ (S. 44–81) greift der Autor zur Person des Simon Magus bereits das Thema auf „Christ oder Betrüger“, zum äthiopischen Eunuchen die Frage „Jude, Proselyt oder gottesfürchtiger Heide?“. Ferner geht es schon hier ausführlich um die Johannesjünger von 19,1–7. Die Kapitel zu den einzelnen Taufabschnitten sind teilweise langatmig und meist von den typischen methodischen Ansätzen und Fragestellungen der deutschsprachigen Actaforschung bestimmt.

Studien zur urchristlichen Taufe und zur lukianischen Geschichtsschreibung und Theologie sowie zur neutestamentlichen Theologie werden den Band mit Gewinn heranziehen. Auf die eingangs gestellten konfessionell brisanten Fragen kommt Avemarie immer wieder in ausgewogener und inspirierender Weise zu sprechen, z. B. in seiner Nachbemerkung „Nur Glaubenstaufe oder auch Kindertaufe?“ (S. 100–104). Hinzuweisen ist noch auf eine weitere neue Studie zum frühchristlichen Taufverständnis: K.-H. Ostmeier, *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Tauftypologie in 1 Korinther 10 und 1 Petrus 3*, WUNT II/119. Tübingen 2000 (vgl. meine Rezension in *Filologia Neotestamentaria* 25–26, 2000, S. 126–28). Nach den (teilweise) veralteten Überblicken von M. Barth, G. Beasley-Murray, G. Dellling, L. Hartmann (1992) und H. Umbach (1999) und den Vorarbeiten von H. Frankemölle (1970), E. P. Sanders (1985; alle bibliographischen Angaben in U. Schnelle, „Taufe II. Neues Testament“, *TRE* 32, 2001, S. 674) und G. Wagner (*Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1–11*, Zürich u. a. 1962) fehlt eine ähnlich ausführliche Studie zum paulinischen Taufverständnis.

Christoph Stenschke

---

Hans-Joachim Eckstein; Michael Welker (Hrsg.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Kt., XVI + 352S., € 24,90

---

Die seit einigen Jahren wieder aufgelebte Diskussion um die Auferstehung hat weitere Belebung erfahren – unter anderem durch den von Hans-Joachim Eckstein (Professor für Neues Testament an der Universität Tübingen) und Michael

Welker (Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg) herausgegebenen Aufsatzband „Die Wirklichkeit der Auferstehung“. Der Titel sowie die interdisziplinäre Herausgeberschaft sind Programm: Es geht in dem äußerst lesenswerten Buch um den Versuch, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens gerade an dem Punkt zu erfassen, in dem er wesentlich verankert ist und der zugleich die wohl größte Herausforderung für ein neuzeitlich-aufgeklärtes Wirklichkeitsverständnis bildet: Das biblische Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Dabei macht die exegetische sowie systematisch-theologische Herangehensweise von vornherein deutlich, dass die Wirklichkeit der Auferstehung nur im Miteinander dieser beiden theologischen Arbeitsbereiche annähernd erfasst werden kann. So ist die Veröffentlichung der 13 Beiträge denn auch die Frucht zweier gemeinsamer Kolloquien mit Doktoranden und Habilitanden, – bereichert durch zwei ergänzende Aufsätze von Ingolf Dalferth und Marianne Sawicki.

Den Anfang machen drei Beiträge mit exegetischem Schwerpunkt. Dabei untersucht zunächst H.-J. Eckstein „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“ anhand „Lukas 24,34 als Beispiel früher formellhafter Zeugnisse“ (S. 1–30). Eckstein zeigt auf, dass die Überlieferungsgeschichtlich als sehr alt einzuschätzende zweigliedrige Formel die Wahrheit und Zuverlässigkeit der Auferstehungsaussage und die Gewissheit der Zeugen unterstreichen will. Aus ihr geht der objektive Charakter der Ostererscheinungen als Visionen und Auditionen hervor, wobei die Legitimation der Zeugen keineswegs als Indiz gegen, sondern für die Faktizität dieses Offenbarungsgeschehens geltend zu machen ist. So sieht Eckstein in der Formel „ein beispielhaftes Zeugnis für die Wahrheit und Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“. – In seinen Erwägungen zur „Deutung der Auferweckung Jesu Christi durch Paulus“ (S. 31–58) würdigt Martin Hauger zunächst die Begegnung des Apostels mit dem Auferstandenen als Offenbarungsgeschehen des paulinischen Evangeliums. Aus der zustimmenden Übernahme urchristlicher Ostertraditionen in 1 Kor 15,3–8 geht hervor, dass Paulus die Auferweckung Jesu von den Erscheinungen her als „historisches Ereignis“ versteht, das zugleich eine „unverfügbare göttliche Offenbarung“ darstellt, „die nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden kann“. Im Anschluss daran zeigt Hauger auf, inwiefern die Auferweckung Christi als Ausgangspunkt bzw. Voraussetzung einzelne Topoi der paulinischen Theologie geprägt hat – insbesondere die soteriologische Deutung des Todes Jesu und die schöpfungstheologische Interpretation der endzeitlichen Totenaufstehung. – Der historischen Rekonstruktion der Osterereignisse durch Hans von Campenhausen geht Jens Adam unter dem Titel „Das leere Grab als Unterpfand der Auferstehung Jesu Christi“ nach (S. 59–75). Dabei weist er kritisch darauf hin, dass das leere Grab die ihm durch von Campenhausen beigeordnete tragende Funktion nur bedingt zu erfüllen vermag, insofern es nämlich nur in Verbindung mit der Person des Auferstandenen und ihrem die Auferstehungswirklichkeit erschließenden österlichen Selbsterweis aussagekräftig ist. – Den Übergang von exegetischen zu theologiegeschichtlichen bzw. systematisch-

theologischen Beiträgen markiert Marianne Sawicki mit Überlegungen zum Thema „Catechesis and Resurrection“ (S. 77–91), in denen sie der Bedeutung des urchristlichen Auferstehungsglaubens im damaligen Judäa sowie in der heutigen Zeit nachgeht und die Kontinuität vor allem in der Vergegenwärtigung der Gerechtigkeit Gottes im Leben Jesu und der heutigen Christen sieht.

Es folgen fünf Beiträge zu wichtigen Positionen zum Thema Auferstehung in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Zunächst untersucht Antje Fetzter Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation der Auferstehung unter der Fragestellung „Auferstanden ins Kerygma?“ (S. 93–110). Nach einer Einführung in Bultmanns Programm der Entmythologisierung legt sie dar, warum der Marburger Neutestamentler aufgrund seiner hermeneutischen Voraussetzungen „jede material leibliche Auferstehungsvorstellung“ abgelehnt und die Wirklichkeit des Auferstehungszeugnisses in der Selbstvergegenwärtigung Christi im Wort der Verkündigung gesehen hat. Von höchster methodischer Relevanz scheint mir Fetzers abschließende Frage zu sein, warum Bultmann „eine Christologie vertritt, die an Jesus von Nazareth gänzlich uninteressiert ist“. Sie sieht dies vor allem darin begründet, „dass Bultmanns analytischer Geist gepaart mit dem liberalen Ideal exegetischer Aufrichtigkeit und den theologischen Impulsen der Dialektischen Theologie eine Perspektive generierte, in der Unterschiede als Unvereinbarkeiten erschienen“. – Dietrich Bonhoeffers „nicht-religiöse“ Interpretation der Auferstehung wird von Luise Burmeister unter dem Thema „Auferstehung in die Nachfolge“ ebenso komprimiert wie kompetent vorgestellt (S. 111–119) – den existentiellen Sinn der Auferstehung Christi in der Erneuerung des Menschen zu gelebter Nachfolge erblickend, die ihn an den konkreten Nächsten weist. – Eine orthodoxe Position wird mit der „neopatristischen Synthese“ Dumitru Staniloaes durch Daniel Munteanu vorgestellt (S. 121–138). „Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi in der Orthodoxie“ (so der Titel) wird von Staniloae demnach in Anlehnung an die patristischen Theologien Athanasius', Maximus Confessors und Cyrills von Alexandria in ihrer Wirkung auf die geschichtliche Menschheit gesehen, insofern ihr in Christus „das verwirklichte eschatologische neue Leben“ gegeben ist. – Wolfhart Pannenberg's primär historisches Fragen nach der Auferstehung wird von André Kendel mit der These „Die Historizität der Auferstehung ist bis auf weiteres vorauszusetzen“ treffend betitelt (S. 139–163). Aufschlussreich ist dabei der Vergleich der frühen Überlegungen Pannenberg's, wie sie sich vor allem in den „Grundzüge(n) der Christologie“ (1964) finden, mit seinen späteren Ausführungen im zweiten Band der „Systematische(n) Theologie“ (1991). Kendels kritisches Fazit: Trotz einer gewissen Aufweitung der historisierenden Engführung führt „Pannenberg's Anliegen, die Wirklichkeit der Auferstehung zu sichern ... zu einer Reduktion derselben“, weil sie der Vielschichtigkeit der in den biblischen Auferstehungszeugnissen begegnenden Wirklichkeit nicht gerecht wird. – Unter der bewusst doppeldeutigen Überschrift „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“ rekonstruiert schließlich Bernd Oberdorfer die Bestreitung der Realität der Auferstehung durch Gerd Lüdemann

und kommt zu dem Ergebnis, dass dessen Position weder theologisch noch historisch haltbar ist (S. 165–182). Positiv führt Oberdorfer aus, dass gerade der von Lüdemann vehement bestrittene Aspekt der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu diese als „Vorwegereignung der Vollendung im Vorläufigen“ verstehen lehrt.

Fünf weitere Beiträge widmen sich zentralen systematischen Aspekten des Auferstehungsgeschehens. Zunächst zeigt Günther Thomas unter dem Titel „Er ist nicht hier! Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung“ (S. 183–220) im erklärten Widerspruch zu I. Dalferth (vgl. S. 277–309) die theologische Bedeutsamkeit des Zeugnisses vom leeren Grab auf. Dabei erschließt die Beachtung der narrativen Struktur dieses Zeugnisses vor allem ein vielschichtiges schöpfungstheologisches Potential. So präzisiert die Rede vom leeren Grab als Korrelat der Leiblichkeit des auferstandenen Christus exemplarisch das Verhältnis zwischen alter und neuer Schöpfung, indem sie sich als „Zeichen der liebenden und rettenden Treue des schöpferischen Gottes zur ‚alten‘ Schöpfung“ erweist. Dieser Erweis hat ereignishaften Charakter, denn „die Grabeserzählungen halten daran fest, dass die Auferweckung in der Tat ein Ereignis in zeitlicher Folge ... zur Kreuzigung ist, wengleich nur die negative Spur, sozusagen die Rückseite dieses Ereignisses feststellbar ist“. – Der Leiblichkeit des Auferstandenen und ihrer Bedeutung für die Eschatologie geht Gregor Etzelmüller in seinem Beitrag „Ich lebe, und ihr sollt auch leben!“ nach (S. 221–235). In kritischer Auseinandersetzung mit E. Hirsch, G. Lüdemann, K. Barth und I. Dalferth weist Etzelmüller darauf hin, dass das Sehen des leiblich Auferstandenen die christliche Hoffnung nicht nur begründet, sondern auch inhaltlich bestimmt: als Erwarten des Kommens Christi „in seiner Leiblichkeit“ und „in der Zeit“. – Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive ist das Thema der Untersuchung von Andreas Schüle „Gottes Handeln als Gedächtnis“ (S. 237–275). Schüle arbeitet zunächst das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Auferstehungsglaubens im Kontrast zu kulturtheoretischen Konzepten von „objektiver Unsterblichkeit“ und existentialistisch verstandener „radikaler Endlichkeit“ heraus. Die dabei zutage tretende Leitdifferenz von Leben und Tod kann nach Schüle biblisch-theologisch bewältigt werden, insofern sich die alttestamentliche Rede vom Gedächtnis Gottes im Sinne seiner Gegenwart in geschöpflichem Leben und Sterben als klärender und bereichernder Verständnishorizont für das neutestamentlich bezeugte Auferstehungshandeln Gottes erweist. – Es folgt der Abdruck des bereits in ZThK 95 (1998) veröffentlichten Aufsatzes von Ingolf U. Dalferth „Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten“ (S. 277–309). Mit der Aufnahme dieses Beitrags kommt eine provozierende Stimme der jüngsten Auferstehungsdiskussion zu Wort, enthält er doch unter anderem die These, christliche Theologie habe die kognitiv unvereinbaren Aussagen „Jesus ist tot“ – „Er lebt“ als bleibend gültige Wahrheiten zugleich zu vertreten – eine Position, der von mehreren Autoren des Bandes widersprochen wird (vgl. bes. S. 176ff, 194f, 200ff, 229ff).

Den Abschluss bilden Überlegungen Michael Welkers zur „Wirklichkeit der Auferstehung“ (S. 311–331). Von den drei biblischen Textgruppen zur Auferstehung Jesu (Überlieferungen vom leeren Grab, von Lichterscheinungen und von personalen Begegnungserscheinungen) erschließt vor allem die letzte einen Zugang zur Auferstehungswirklichkeit. Diese erweist sich durch die Spannung von Sinnenfälligkeit und Erscheinungscharakter als komplexe Wirklichkeit, in der die ganze Fülle der Person und des Lebens Jesu „im Geist und im Glauben“ gegenwärtig ist und die deshalb vom wissenschaftlichen Diskurs „kaum eingeholt werden kann“. Ein wissenschaftlicher Zugang zu ihr wird nach Welker am ehesten durch einen die vieldimensionale Ausstrahlungskraft des Lebens Jesu wahrnehmenden Paradigmenwechsel in der Jesusforschung sowie die Gedächtnisforschung (insbesondere mit der Kategorie des „kanonischen Gedächtnisses“) eröffnet.

Als Anhang ist ein von Ute Braun erstellter synoptischer Vergleich des biblischen Osterzeugnisses hinzugefügt (S. 333–342), der aufgrund seiner übersichtlichen Zusammenstellung der einzelnen Motive eine wertvolle Hilfe für die Arbeit an den Texten darstellt. Ein Stellen- und Sachregister, das allerdings lückenhaft ist, erleichtert ein Hineinfinden in die vielfältigen Inhalte des Bandes. Gerade in Letzterem liegt sein Reichtum – insbesondere in der kritischen Darstellung klassischer Positionen zum Thema Auferstehung sowie im Bedenken zentraler systematisch-theologischer Implikationen des biblischen Auferstehungszeugnisses. Äußerst positiv zu werten ist dabei m.E. die durchgängige Textbezogenheit, die das biblische Zeugnis ernst nimmt und sich im Wissen um die Verantwortung der Theologie für die Explikation der Wahrheit des christlichen Glaubens darum bemüht, von den Texten her sein Zentrum zu erfassen und zu erschließen: „die Wirklichkeit der Auferstehung“. Der Titel ist darum mit vollem Recht gewählt. Den Autor(inn)en ist, auch wenn man in einzelnen Punkten anderer Meinung sein wird, ein wichtiger Schritt in diese Richtung gelungen.

Roland Gebauer

---

Martin Hengel. *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*. WUNT 141. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Gb., XII + 587 S., € 159,–

---

Im dritten Band seiner gesammelten Aufsätze, die der Autor mit dem bescheidenen Untertitel „Kleine Schriften“ präsentiert, sind elf Beiträge der letzten 25 Jahre zusammengefasst, drei davon bisher unveröffentlicht, die anderen entweder erweitert, ergänzt oder mit einem Anhang versehen.

Der gewählte Titel „Paulus und Jakobus“ ist insofern etwas missverständlich, als er zunächst eine Verhältnisbestimmung dieser beiden dominierenden Persönlichkeiten der frühen Christenheit suggeriert. Einer solchen widmet sich lediglich

der vorletzte Beitrag „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik“ (Erstveröffentlichung 1987, S. 511–548) und auf wenigen Seiten auch der letzte Artikel „Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?“ (Erstveröffentlichung 1985, S. 549–582). Die ersten neun Aufsätze befassen sich vor allem mit der Frühzeit des Apostels, der Geschichte und dem Milieu der vom vorchristlichen Paulus verfolgten Jerusalemer Hellenisten („Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘ die ‚Sieben‘ und Stephanus [Apg 6,1–15; 7,54–8,3]“ [Erstveröffentlichung 1975, S. 1–67]), der vorchristlichen Biographie des Heidenapostels („Der vorchristliche Paulus“ [Erstveröffentlichung 1991, S. 68–192]), seiner frühen Missionstätigkeit („Paulus in Arabien“ [Erstveröffentlichung 2000, S. 193–212]), seiner Bindung an jüdische Tradition und Identität sowie grundlegenden Fragen seiner Theologie, die aus seiner Herkunft erwachsen („Die Stellung des Apostels Paulus zum Gesetz in den unbekanntenen Jahren zwischen Damaskus und Antiochien“ [Erstveröffentlichung 1996, S. 213–239]; „Erwägungen zum Sprachgebrauch von ‚Χριστός‘ bei Paulus und in der ‚vorpaulinischen‘ Überlieferung“ [Erstveröffentlichung 1982, S. 240–260]; „Präexistenz bei Paulus?“ [Erstveröffentlichung 1997, S. 261–301]; „Paulus und die frühchristliche Apokalyptik“ [bisher unveröffentlicht, S. 302–417]; „Paulus, Israel und die Kirche“ [bisher unveröffentlicht, S. 418–472]). In einem über die Paulus-Thematik im engeren Sinn hinausreichenden Beitrag widmet sich Hengel schließlich noch der Frage nach dem von der Religionsgeschichtlichen Schule und ihrem Epigonen Walter Schmithals vermuteten Einfluss einer vorchristlichen Gnosis auf Paulus („Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“ [bisher unveröffentlicht, S. 473–510]).

Um wenigstens einigen Beiträgen im Rahmen dieser Rezension auch nur annähernd gerecht zu werden, will ich mich auf die drei bisher unveröffentlichten Beiträge und die Artikel zu Jakobus konzentrieren.

Im möglicherweise wichtigsten Aufsatz des Bandes setzt sich Hengel auf 115 Seiten mit dem Problem der paulinischen Apokalyptik auseinander. Schon allein dieser mutige Beitrag in einem, forschungsgeschichtlich betrachtet, ‚kontaminierten‘ Gelände verleiht dem Sammelband einen enormen Wert. In einem umfangreichen ersten Teil setzt sich Hengel gewohnt engagiert mit der forschungsgeschichtlichen Marginalisierung, Stigmatisierung, Eliminierung und Entmythologisierung der neutestamentlichen Apokalyptik auseinander. Einen besonderen Schwerpunkt dieser ausführlichen, aber (aufgrund der vom Autor leidenschaftlich und profiliert geführten Diskussion) interessanten Darlegung bildet das Gespräch über die Neubewertung und -definition des Begriffs der Eschatologie zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann. In einem weiteren Abschnitt dieses ersten Teils begründet Hengel seine Ablehnung der Unterscheidung zwischen „Eschatologie“ und „Apokalyptik“, die sich in der neutestamentlichen Forschung verfestigt hat und mit eindeutigen Wertungen einhergeht: Während die Eschatologie spätestens seit Rudolf Bultmann eine uneingeschränkte

Hochschätzung erfährt, haftet der Apokalyptik nach wie vor das negative Verdikt des 19. Jahrhunderts an. Sie gilt als Randerscheinung, Fehlentwicklung oder gar als jüdisches Relikt im ansonsten unjüdischen Kerygma der Urgemeinde. Für Hengel ist die Unterscheidung der Begriffe – etwa in eine „präsentische“, zur Zukunft hin offenen „Heilsgewissheit“, und eine futurische Heilserwartung – sinnlos und unsachgemäß, da sich die fraglichen Texte schon im Alten Testament und erst recht nicht im Neuen Testament streng in eschatologische und apokalyptische Kategorien unterteilen lassen.

Hengel macht deutlich, dass die neutestamentliche Apokalyptik nicht einfach nur als ein Produkt der urchristlichen Naherwartung betrachtet werden kann, zumal diese ebenso wie das Problem der Parusieverzögerung im Urchristentum nie das Gewicht hatte, das ihr in der Forschung zugemessen wurde. Vielmehr trage die ganze neutestamentliche Christologie einen apokalyptischen Charakter, ja stelle sogar einen Höhepunkt des jüdisch-apokalyptischen Denkens dar.

Der zweite Teil widmet sich dann voll und ganz den zentralen paulinischen Parusietexten, von denen Hengel lediglich 2 Thess 1 und 2 aufgrund des von ihm leider übernommenen Pseudonymitätsurteils unbeachtet lässt. Die Exegese der einzelnen Texte birgt viele positive Überraschungen. So scheut sich der Autor weder davor, immer wieder Beziehungen zur Johannesapokalypse und den synoptischen Apokalypsen herzustellen, noch davor, die Bekehrung Israels in diesem endzeitlichen Ablauf zu lokalisieren und in aller Unbekümmertheit auch bei Paulus ein messianisches Zwischenreich in Erwägung zu ziehen: „Man sollte Paulus nicht absprechen, dass er so ganz nebenbei die – für unser Vorstellungsvermögen – größten ‚mythologischen‘ Ungeheuerlichkeiten sagen kann“ (S. 364). „Paulus hat sich diese Ereignisse gewiss sehr konkret – für uns ‚moderne Menschen‘ viel zu konkret, d. h. ‚objektivierend‘ und anschaulich – vorgestellt, von ‚Entmythologisierung‘ oder auch ‚Entkosmologisierung‘ ist hier keine Spur zu finden, im Gegenteil“ (S. 387).

Hinter den vielen auf unterschiedliche Briefe verstreuten Einzelaussagen steht nach Hengel ein „systematischer Gesamtentwurf“ der Endereignisse, der bei den gemeindegründenden Lehreinheiten zum Standardunterricht des Apostels gehört haben dürfte.

Im dritten Teil fragt der Verfasser schließlich noch nach einem möglichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund der paulinischen Apokalyptik in den synoptischen Apokalypsen und kommt zu dem Ergebnis, dass „im Blick auf die Erwartung der zukünftigen Vollendung ... eine eigenartige Kontinuität zwischen den Worten Jesu von der Offenbarung des Menschensohns, den Parusiedarstellungen des Paulus und den späteren synoptischen Apokalypsen wie Mk 13, Mt 24 [besteht] ...“ (S. 409).

Mit dieser tiefen Rehabilitierung der Apokalyptik leistet Hengel einen bemerkenswerten Beitrag zu einer biblischen Theologie, für den auch eine evangelikale Theologie sehr dankbar sein wird.

Der zweite bisher unveröffentlichte Beitrag thematisiert das im aktuellen jüdisch-christlichen Dialog so umstrittene Verhältnis des Apostels zu seinem eigenen Volk und seine endzeitliche Hoffnung im Blick auf dasselbe. Hengel möchte mit seinem betont historischen Ansatz einen Beitrag zu diesem Gespräch leisten, der sich jenseits der latenten antisemitischen Verzeichnung des Sachverhalts in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf der einen und der modernen philosemitischen-antichristlichen Geschichtsklitterung auf der anderen Seite bewegt.

Der Autor zeigt, dass die anachronistischen Schuldzuweisungen gegenüber biblischen Autoren für die christlichen Irrungen und Wirrungen im Blick auf das jüdische Volk völlig an der Sache vorbei gehen. Am Beispiel des Paulus demonstriert er in einem Kurzauszug seines großen Artikels über den „vorchristlichen Paulus“ die Genesis der paulinischen Theologie im Blick auf die Tora und das Volk Israel. Dabei arbeitet er die wesentliche Differenz zwischen der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft und der alle nationalen Grenzen sprengenden eschatologischen Gemeinschaft der frühen Christenheit heraus.

Erst jetzt kommt Hengel auf die entscheidenden Kapitel 9–11 des Römerbriefs zu sprechen. Paulus lege in diesen Kapiteln das Thema der Rechtfertigung des Gottlosen am Paradigma Israels dar. Die Heils- bzw. Unheilsgeschichte Gottes mit Israel ist umschlossen von der Gerechtersprechung Abrahams am Anfang und „ganz Israels“ (ohne Einschränkung!) am Ende. Der Beitrag schließt mit grundlegenden Überlegungen zum jüdisch-christlichen Dialog, die es verdient hätten, ein breiteres Gehör in der aktuellen Debatte zu finden.

Im Unterschied zu den anderen Aufsätzen würde man sich hier noch eine weitergehende Diskussion in einigen Detailpunkten wünschen, vor allem im Blick auf die Gesetzesfrage und Röm 11,25–32. Auch bei diesem Beitrag kommt Hengels große Stärke zum Tragen: Seine enormen forschungsgeschichtlichen Kenntnisse (oft in Fußnoten dargeboten) zeichnen die Entwicklung von Debatten und Diskussionen nach und geben gute Einblicke und Einschätzungen, die zu einem eigenen Urteil anhalten. Er beschränkt sich nie nur auf die Darstellung, sondern urteilt stets engagiert und leidenschaftlich über vergangene und aktuelle Thesen und provoziert somit den Leser zur eigenen Urteilsbildung.

Im Aufsatz „Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“ arbeitet der Verfasser ein Streitgespräch mit Walter Schmithals aus dem Jahre 1976 literarisch auf. Im ständigen Rückblick auf die Geschichte der Hypothese einer vorchristlichen Gnosis und ihres Einflusses auf die urchristliche Theologie, in Sonderheit der des Paulus, und in steter Auseinandersetzung mit R. Bultmann und insbesondere seinem Schüler Walter Schmithals, weist Hengel Schritt für Schritt die Brüchigkeit dieser die neutestamentliche Forschungsgeschichte des 20. Jahrhundert stark mitbestimmenden These auf. Angefangen von den fehlenden gnostischen Originalquellen aus dem 1. Jahrhundert, über die Unmöglichkeit, die Überlieferungen von Simon Magus und den Mandäern als Hinweise auf eine frühe gnostische Systembildung heranzuziehen, bis hin zum Schweigen der jüdi-

schen, hellenistischen und frühchristlichen Schriften hinsichtlich dieser Bewegung, zeigt der Autor mit der kriminalistischen Akribie des Historikers die mangelhafte Plausibilität einer „vorchristlichen Gnosis“ auf. Alle seit der Religionsgeschichtlichen Schule behaupteten positiven oder negativen Anklänge der paulinischen Theologie an gnostische Theologie und/oder Begrifflichkeit ließen sich auf dem Hintergrund der alttestamentlich-jüdischen Tradition wesentlich plausibler erklären. Die Gnosis gehöre nicht zu den Voraussetzungen, sondern allenfalls zu den Folgen der frühen Christenheit, insofern sie im 2. Jahrhundert tatsächlich im Umkreis des frühen Christentums auftritt. Als Ursprung der gnostischen Bewegung vermutet Hengel diasporajüdische Kreise eines großstädtisch-intellektuellen Milieus, die im Rahmen der Bewältigung der jüdischen Katastrophe des Jahres 70 den theologischen Bruch mit dem jüdischen Bekenntnis zur Güte Gottes in Schöpfung und Geschichte vollzogen und die Tragik des jüdischen Volkes nur noch in einem schroffen Dualismus bewältigen konnten.

Schließlich seien hier noch die beiden Beiträge zu Jakobus bzw. dem Jakobusbrief kurz besprochen. In „Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik“ vertritt Hengel die Authentizität des Schreibens, das heißt die Verfasserschaft des Herrenbruders. Er datiert den Brief in die letzten Lebensjahre des Jakobus, konkret in die Zeit zwischen 58 und 62 n. Chr. Entgegen der besonders in der deutschen Forschung immer wieder geäußerten Kritik, der Brief bestehe aus einer chaotischen und losen Themenaneinanderreihung eines mittelmäßig begabten Kompilators ohne theologischen Sachverstand, sieht Hengel hinter dem Schreiben den raffinierten literarischen Gestaltungswillen eines griechisch gebildeten palästinischen Juden, der die alttestamentliche Weisheit und die Grundbegriffe der Rhetorik kennt. Die entscheidende Frage für das Verständnis des Briefes lautet daher folgendermaßen: „Warum schreibt Jakobus – an Christen der Diaspora – einen derartigen, so wenig spezifischen, allgemein gehaltenen Brief mit scheinbar unverbundenen Einzelermahnungen, die oft dazu noch z. T. recht schlicht klingen?“ (S. 522).

Die Hypothese ist originell und gewagt zugleich: Der Jakobusbrief sei als Rundschreiben an die schon überwiegend heidenchristlichen Gemeinden außerhalb Palästinas adressiert gewesen und stelle oberflächlich gelesen eine weisheitlich-rhetorisch stilisierte Mahnrede auf der Grundlage traditioneller Themen dar. Auf dieser Ebene bleibe die eigentliche Intention freilich unklar. Sie enthülle sich erst, wenn die raffiniert sublim antipaulinische Polemik wahrgenommen werde, die das ganze Schreiben wie ein roter Faden durchziehe.

Obwohl Jakobus selbst für Hengel ebenfalls kein „Ritualist“ oder „Nomist“ mehr war (das jüdische Ritualgesetz hatte auch für ihn keine heilsentscheidende Bedeutung mehr), grenze er sich in seinem Brief doch deutlich gegen die paulinische Theologie ab, und das nicht nur in Jak 2,14–26. Auch die Polemik gegen die reisenden Kaufleute (4,13–16) richte sich in Wirklichkeit gegen die missionarische, auf „Gewinn“ angelegte Reisetätigkeit des Paulus bzw. deren jähes Schei-

tern durch dessen Verhaftung in Jerusalem (daher der *terminus post quem*: 58 n. Chr.).

Hinter den Ausführungen über den Missbrauch und die Macht der Zunge (3,1–12) sowie über das Schwören (5,12) vermutet der Verfasser eine Kritik an der leidenschaftlichen und gelegentlich unmäßigen Polemik des Paulus gegen seine Gegner und den übereilten Versprechungen an seine Gemeinden. Auch die Ausführungen über das Gebet für die Kranken sind nach Hengel gegen Paulus gerichtet, dessen „Pfahl im Fleisch“ trotz dreimaligen Gebets nicht geheilt wurde, was vom Judentum her als Gottesgericht verstanden werden konnte. Der Hinweis auf das Sündenbekenntnis des Kranken und das Gebet der Ältesten könne auf die Jerusalemer Institution des Ältestenrates hindeuten, der sich Paulus unterwerfen soll. Auch hinter den von Jakobus scharf angegriffenen Reichen (5,1–6) vermutet der Autor die Gönner und Sponsoren der paulinischen Reisen und seiner sonstigen Aktivitäten.

Wie gesagt, Hengels Hypothese ist originell und interessant, aber abgesehen von den Erwägungen über den vieldiskutierten Abschnitt 2,14–26 auch etwas phantastisch. Der Alten Kirche konnte diese „Botschaft zwischen den Zeilen“ nicht mehr geläufig gewesen sein, sonst hätte sie unmöglich sowohl das Corpus Paulinum als auch den Jakobusbrief in den Kanon aufnehmen können. Schwer vorstellbar ist bei dieser Hypothese auch der von Hengel postulierte Verständigungswille beider Kontrahenten, wie er in Apg 21 beim letzten Jerusalembesuch des Apostels zum Ausdruck kommt. Wie passt dieser deutliche Wille zur Einheit mit der subtilen Kritik, ja der Ironie bis hin zum Spott und zur Schadenfreude zusammen, die Hengel Jakobus in diesem Schreiben unterstellt? Wie sollte man ein Schreiben, das einen inhaftierten Bruder in Christus bei den von ihm selbst gegründeten Gemeinden derart in Misskredit bringt, anders bewerten als intrigant? Hengel wirft mit seiner Hypothese ethische Fragen auf, die nicht beantwortet werden (können).

Angesichts der skizzierten Hypothese im Blick auf den Jakobusbrief überrascht es um so mehr, dass der Verfasser das persönliche Verhältnis der zusammen mit Petrus herausragenden Köpfe der frühen Christenheit sehr versöhnlich, um nicht zu sagen harmonisch darstellt. Im letzten Beitrag des Bandes geht er zunächst den neutestamentlichen, jüdischen (Josephus) und altkirchlichen Quellen nach, um ein möglichst präzises Profil der bestimmenden Gestalt des palästinischen Judenchristentums zu gewinnen. Hengel sieht in Jakobus nicht den radikalen judaisierenden Eiferer für die Tora, sondern einen Mann des Ausgleichs, der ebenso wie Paulus in den spannungsgeladenen Jahrzehnten vor dem Jüdischen Krieg an der Einheit der Kirche festhielt und die gesetzesfreie Heidenmission prinzipiell akzeptierte, obwohl es für die palästinischen Gemeinden einfacher und angenehmer gewesen wäre, sich davon zu distanzieren.

Insgesamt besticht dieser Sammelband einmal mehr durch den enormen Kenntnisreichtum des Autors, seine souveräne Quellenübersicht und sein engagiertes Urteil, das zur Diskussion und damit auch zur eigenen

giertes Urteil, das zur Diskussion und damit auch zur eigenen Meinungsbildung herausfordert.

Volker Gäckle

---

Michael Becker. *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum*. WUNT II/144. Tübingen: Mohr, 2002. Kt., 534 S., € 74,-

---

Vor bald 100 Jahren stellte Adolf Schlatter in seiner *Theologie des Neuen Testaments* die Behauptung auf, unter den jüdischen Zeitgenossen Jesu hätte es keine Wundertäter im eigentlichen Sinne gegeben, während Jesus Wunder nicht nur von Gott (durch Gebet) empfangen, sondern sie selbst vollbracht habe (Bd. 1, 1909, S. 277f = *Die Geschichte des Christus*, 1921 [= 1977], S. 227f). Dagegen sah Paul Fiebig darin, dass von Jesus – anders als von zeitgenössischen Frommen – auch gebetslose Wunder berichtet werden, keinen wesentlichen Unterschied. Man habe den Rabbinen dieselben Wunder zugetraut wie Jesus. In den Augen der Zeitgenossen hätten die Wunder Jesu daher keineswegs seine Einzigartigkeit bewiesen (*Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, 1911, S. 35, 72, 96). In seiner Antwort wies Schlatter darauf hin, dass Josephus aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. keine einzige Wundergeschichte berichtet. Auch die rabbinische Literatur biete nichts den Wundern Jesu Vergleichbares. Gamaliel vermochte nicht, einem Sturm zu gebieten, sondern wies Gott im Gebet auf seine moralische Reinheit hin (b BM 59b). Und Choni der Kreiszieher schickte keinen Regen, sondern betete um ihn (m Taan 3,9). Das „ich will“ Jesu (Mt 8,3) habe seinen Zeitgenossen einschließlich Chanina ben Dosas „nur als Gotteslästerung erscheinen“ können. Und auch die Wunder der Apostel seien in der griechisch-römischen Welt alles andere als gewöhnlich gewesen. Die in Apg 14,10f an einen Lahmen gerichtete Aufforderung des Paulus: „Stelle dich gerade hin auf deine Füße“, wurde von der Öffentlichkeit als außergewöhnliches Indiz übermenschlicher Macht gewertet: „Die Götter sind den Menschen gleich geworden“ (*Das Wunder in der Synagoge*, 1912, S. 70, 72, 76, 83).

In seiner bei Prof. H.-W. Kuhn verfassten Arbeit, mit der er im Wintersemester 1999/2000 an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München promoviert wurde, verfolgt Michael Becker zunächst die auf Schlatter und Fiebig folgende Forschungsgeschichte (S. 15–32). Als Quellenbasis für seine eigene Monographie zum Thema dient ihm das Schrifttum der frührabbinischen Epoche (bis ca. 300 n. Chr.), vor allem die Mischna, die Tosefta, die Mekhilta de Rabbi Yishmael, Sifra und Sifre. Spätere Werke wie die beiden Talmudim bleiben unberücksichtigt (S. 9–15). In einem einleitenden Abschnitt zur Methodik wird skizziert, wie komplex und schwierig die historische Arbeit mit rabbinischen Quellen ist (S. 32–49).

Das Zentrum der Arbeit liegt in den Kapiteln 6 und 7 (so S. 50), die den im Titel angesprochenen frührabbinischen Wundererzählungen und Wundertätern gewidmet sind. Die vorausgehenden Kapitel 2 bis 5 befassen sich mit Magie und Wunder in der nicht-jüdischen Antike (Kapitel 2: S. 51–84) sowie mit Magie, Dämonismus und der Wunderterminologie im frührabbinischen Judentum (Kapitel 3–5: S. 87–203).

Während Dämonen (Kapitel 4: S. 141–183) in den Apokryphen (Jub) und Pseudepigraphen (äthHen), bei Philo, Josephus und in den Qumranschriften einen verhältnismäßig breiten Raum einnehmen, finden sie in der frührabbinischen Literatur nur relativ wenig Aufmerksamkeit. Ihre Existenz wird jedoch nirgends in Frage gestellt. Wo sie vorkommen, werden sie durchgehend negativ bewertet. Typisch ist die Bezeichnung als „böse Geister“, die sich auch im Neuen Testament findet. Von Exorzismen ist so gut wie keine Rede. Spekulationen über Zahl, Orte, Zeiten usw. der Dämonen finden sich erst in späteren rabbinischen Texten.

Gegenüber dem Alten Testament hat die frührabbinische Literatur eine eigene Wunderterminologie ausgebildet (Kapitel 5: S. 184–203). Am geläufigsten sind die Wörter „Wunderzeichen (ns)“ und „Machtatzen (gbwrwt)“. Beide erscheinen am weitaus häufigsten in MekhY. Mit der Frage, was die Rabbinen unter einem Wunder verstanden, das heißt mit dem Verhältnis zwischen dem Handeln Gottes und den Naturgesetzen bzw. der Schöpfungsordnung, befasst sich Becker später und nur knapp und beiläufig (S. 205 mit Anm. 5, S. 213f; 240f; 256f).

Im Magiekapitel (Kapitel 3: S. 87–140) wird die umfangreiche und komplexe Forschungsliteratur zum Thema umfassend rezipiert. In den frühjüdischen Texten lässt sich neben einer (besonders in der Tosefta) an entsprechende biblische Verbote anknüpfenden Ablehnung der Magie auch eine positive Aufnahme magischer Praktiken nachweisen. Eine methodische Problematik der recht abstrakten Ausführungen liegt meines Erachtens darin, dass die Definition für Magie, mit der Becker arbeitet, (wohl bewusst) sehr unscharf bleibt. Vor allem daran dürfte es liegen, dass der Ertrag dieses Kapitels schwer zu greifen ist. Meines Erachtens kommt man in dieser Hinsicht nicht an den grundlegenden Forschungen von James George Frazer (*The Golden Bough*) vorbei. Der Magier will (unpersönliche und persönliche) übernatürliche Mächte aufgrund bestimmter Mechanismen mit bestimmten Techniken manipulieren, während der nicht magisch denkende Mensch sich dem Willen einer übermenschlichen Macht unterwirft. Der Magier verehrt die Gottheit nicht, sondern benutzt sie für seine Zwecke. Diese Unterscheidung findet sich bereits bei Plato (*Lg.* 909b) und anderen antiken Autoren und dürfte auch einigen der vom Autor zitierten Aussagen der frührabbinischen Literatur (m RSH 3,8) zugrunde liegen (S. 133–135). Von hier aus wären nicht Magie und Wunder als Gegensätze zu betrachten, sondern es wäre zwischen magischen und nicht-magischen Wundern zu unterscheiden. Meines Erachtens ist es darüber hinaus keineswegs unzulässig, das Quellenmaterial anhand weiterer von Frazer erarbeiteter Kategorien zu analysieren. Dazu gehören vor allem die dem magischen Weltbild zugrunde liegende Verbindung von Urbild und Abbild bzw. Teil und Ganzem und die Unterscheidung zwischen imitativer Magie (Analogiezauber durch Worte, Bilder, Handlungen usw.) und kontagiöser Magie (Kontaktzauber durch Berührung, Verzehren usw.).

In Kapitel 6 (S. 204–260) untersucht Becker frührabbinische Wundertexte, die nicht von einem menschlichen Wundertäter handeln. Einerseits bieten die Quellen (allen voran MekhY) zahlreiche Anklänge an zumeist biblische Wundergeschichten. Rund 80 Prozent dieser Anklänge beziehen sich auf die Ereignisfolge Auszug, Wüstenwanderung und Landnahme. Eine generelle Steigerung der biblischen Wunder lässt sich nicht beobachten. Allerdings zeigt die Erzählung von

der wunderbaren Auffindung des Sarges Josefs durch Mose (t Sot 4,7 par MekhY Be 1 zu Ex 13,19), dass man auch Wundergeschichten aus biblischer Zeit kannte, die weit über die entsprechenden biblischen Andeutungen (Ex 13,19; vgl. Gen 50,25f; Jos 24,32) hinausgingen. Daneben werden 18 Wunder aus nachbiblischer Zeit erzählt, neun davon in der Tosefta. So heißt es von Josef ben Simai, nachdem er an einem Sabbat heidnische Hilfe beim Löschen eines Feuers ausgeschlagen hatte, habe eine Regenwolke seinen Hof gelöscht (t Shab 13,9). Und von Nikanor wird erzählt, nachdem er sich auf der Schiffsreise von Alexandrien nach Jaffa geweigert hatte, auch das zweite Tempeltor dem Sturm zu opfern, sei das unterwegs über Bord geworfene erste Tempeltor im Zielhafen wieder aufgetaucht (t Yom 2,4). Zu den nachbiblischen Wundern gehört auch die Himmelsstimme, die der Schule Hillels zufolge Streitfragen in der Gesetzesauslegung klären konnte (t Naz 1,1). Allerdings konstatierte man im Sinne eines Verfallsmodells einen deutlichen Unterschied zwischen der Quantität und Qualität der biblischen und der zeitgenössischen Wunder (m Sot 9,9–15; t Sot 13,3–6).

In Kapitel 7 (S. 261–405) werden die antimagischen Tendenzen der rabbinischen Schriftauslegung besprochen: In Ex 17,11 brachten nicht die Hände Moses sondern Gott den Israeliten den Sieg. Und in Num 21,8 heilte Gott, nicht die eherne Schlange, die sterbenden Israeliten (m RSh 3,8 par MekhY Am 1 zu Ex 17,11). Weithin wird der merkwürdige, dem Gehasi zugeschriebene Satz diskutiert, nicht nur Jahwe töte und mache lebendig: „Auch mein Lehrer tötet und macht lebendig“ (MekhY Am 1 zu Ex 17,9). Besonders ausführlich ist von Choni dem Kreiszieher (gest. 65 v. Chr.) die Rede (S. 291–337), über den es bei Josephus (*Ant.* 14,22–24) heißt, Gott habe auf das Gebet des Onias hin eine Trockenheit beendet, und von dem die Mischna berichtet, er sei erst erhört worden, als er schwor, einen Kreis solange nicht zu verlassen, bis Gott sich erbarme, und dann sei der Regen schrittweise immer stärker geworden (m Taan 3,8). Becker geht davon aus, dass eine ursprünglich magische Handlung Chonis in der rabbinischen Tradition in mehreren Etappen in ein Gebetswunder umgewandelt wurde, und entwickelt eine (meines Erachtens höchst hypothetische) Rekonstruktion dieses sich über Jahrhunderte erstreckenden Adaptionsvorgangs.

Ebenso umfassend werden die wesentlich zahlreicheren Quellen zu Chanina ben Dosa analysiert, der im 1. Jahrhundert n. Chr. in Galiläa wirkte (S. 337–378). Ob ein Kranker genesen würde, behauptete Chanina daran zu erkennen, ob ihm das Gebet für diesen flüssig von den Lippen ging oder nicht (m Ber 5,5). Auf sein Gebet hin sollen Fernheilungen geschehen sein (y Ber 5,5 [9d]). Viele der verfügbaren Quellentexte sind aber spät und verdienen wenig historisches Vertrauen. Gegen Ende kommt Becker auch auf Yakov aus Kfar Sama zu sprechen, der zu Beginn des 2. Jahrhunderts Rabbi Eleazar ben Dama „im Namen des Jeschua ben Pantera“ von einem Schlangenbiss heilen wollte (t Hul 2,22f). Zusammenfassend stellt der Autor am Ende des Kapitels fest, im Unterschied zur talmudischen Literatur gebe es in den tannaitischen Textkorpora keine Erzählungen von tannaitischen Wundertätern im engeren Sinne (S. 404f). Damit bestätigt

seine Untersuchung, ohne dass dies an dieser Stelle ausdrücklich gesagt würde, Schlatters historisches Urteil.

In einem ausdrücklich als „Epilog“ bezeichneten Abschlusskapitel präsentiert Becker ganz knapp seine „Erträge im Hinblick auf die Jesustradition“ (S. 417–442). Die von Morton Smith und John Crossan vertretene Charakterisierung Jesu als Magier ist verfehlt (S. 423–430). Während Choni und Chanina in den Quellen ausschließlich als Beter dargestellt werden, war Jesus den Evangelien zufolge ein echter Wundertäter, der nur in Ausnahmefällen (Joh 11,41f und vielleicht Mk 7,34) seinen himmlischen Vater um ein wunderbares Eingreifen bat (S. 431–442). Hier hätte man andere Unterschiede noch stärker hervorheben können. Den ganz vereinzelt Gebeterhörungen, die in der tannaitischen Literatur (und bei Josephus) von Chanina und Choni berichtet werden, steht in den Evangelien eine große Fülle von Wunderberichten über Jesus gegenüber (Mt 4,23; 11,5). In den rabbinischen Texten ist meines Wissens nirgends von einer Heilung „im Namen Chonis“ oder „im Namen Chaninas“ die Rede, nur einmal von einem Heilungsangebot „im Namen des Jeschua ben Pantera“ (m Hul 2,22), während Jesu Jünger den Evangelien zufolge regelmäßig Wunder in seinem Namen getan haben (Mt 7,22; Mk 9,38f; Lk 10,17). Und während wir für die Wundertaten Jesu über mehrere Quellen verfügen, die rund 30 bis 40 Jahre später schriftlich fixiert wurden, sind die frühesten Zeugnisse zu Chanina und Choni mehr als ein Jahrhundert nach ihrem Tod aufgeschrieben worden.

In diesem Schlusskapitel hätten sich außerdem noch manche Erwägungen über die theologischen Konsequenzen anstellen lassen, die sich aus dem bereits bei Schlatter vorliegenden Befund ergeben. Daraus, dass Jesus nicht nur um Wunder Gottes betete und keine Wunder im Namen Gottes wirkte, sondern aus eigener Vollmacht Wunder tat, ergab sich unmittelbar die Frage nach seiner Identität. Aus den in der rabbinischen Literatur erwähnten wunderbaren Gebeterhörungen entstand den Quellen zufolge nie die Frage, die die jenen qualitativ weit überlegenen Wunder Jesu auslösten: „Wer ist dieser?“ (Mt 8,27 par; vgl. Mk 1,27 par). Diese Frage folgte aus der jüdischen Überzeugung, der einzig wahre Wundertäter sei Gott selbst (Ps 103,3 [vgl. S. 260 u. ö.]). Die Christenheit hat aus Jesu einzigartiger Vollmacht von Anfang an auf seine göttliche Identität geschlossen: „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn“ (Mt 14,33; vgl. 16,16). Die jüdische Theologie tut sich mit den Wundergeschichten der Evangelien bis heute äußerst schwer. „Das Gefühl der eigenen absoluten Vollmacht, das aus dieser Handlungsweise spricht, bleibt für die jüdische Betrachtung Jesu zutiefst problematisch“ (Schalom Ben-Chorin, *Jesus im Judentum*, 1970, S. 41). Meines Erachtens gibt der Quellenbefund zu Wundern und Wundertätern in der tannaitischen bzw. neutestamentlichen Zeit historisch und theologisch mehr her, als in Beckers interessanter Analyse des frührabbinischen Textmaterials sichtbar wird.

Armin D. Baum

Klaus Wengst. *Das Johannesevangelium*. Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1 (Kapitel 1-10), 4,2 (Kapitel 11-21). Stuttgart: W. Kohlhammer, 2000 und 2001. Kt., 399 und 350 S., je € 30,80

Mit diesen beiden Teilbänden wird eine neue Kommentarreihe eröffnet, die später einmal 23 Bände umfassen soll. Sie wird von Ekkehard W. Stegemann, Peter Fiedler, Luise Schottruff und Klaus Wengst herausgegeben. Zu beachten ist die besondere Zielsetzung dieser Reihe. In den Kommentaren sollen nicht nur die im christlich-jüdischen Gespräch erarbeiteten Themen behandelt werden, auch sozialgeschichtliche Fragestellungen und die „durch die feministisch theologische Forschung ins Blickfeld gerückten Aspekte“ (S. 7) sollen genügend Beachtung finden. Dabei will diese neue Reihe offenbar nicht nur die Theologen ansprechen. Dadurch, dass griechische und hebräische Wörter durchgehend in Umschrift geboten werden und der Autor auf eine ausführliche Literaturliste verzichtet und nur die wichtigsten Werke nennt, sollen auch Leser ohne besondere theologische Vorbildung zu diesem Kommentar greifen können. Ein flüssiger Schreibstil, der Gebrauch von Bildern und Vergleichen aus unserer Zeit, die kurzen und informativen Exkurse (so z. B. Bd.I, S. 153; Bd.II, S. 220.232) und die gute graphische Gestaltung tun ihr übriges, sodass tatsächlich mit diesen beiden Bänden eine leicht verständliche und gut lesbare Auslegung zum vierten Evangelium vorliegt. (Es ist aber nicht nachzuvollziehen, wenn es bei den häufig zitierten rabbinischen Texten keine Übersicht der Abkürzungen gibt. Ein Nichttheologe wird kaum verstehen, was sich z.B. hinter „mSuk“ oder „bBer“ verbirgt.)

Daneben zeichnet sich dieses Werk aber durch eine – vom Autor gewollte – Einseitigkeit (S. 27) aus. Wengst, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, schreibt in seinem Vorwort, dass ihm von den drei Schwerpunkten der neuen Reihe besonders der jüdisch-christliche Dialog am Herzen liegt. Doch gerade hier bringt das Johannesevangelium einige Schwierigkeiten mit sich. Neben der schrecklichen Wirkungsgeschichte einzelner Aussagen (hier ist besonders auf 8,44 zu verweisen), für den man den Verfasser des Evangeliums nicht verantwortlich machen könne, sind es die Texte selbst, die einen Dialog schwierig gestalten. „Ich stelle also fest, dass ich einerseits das Johannesevangelium in großer Selbstverständlichkeit zur christlichen Selbstvergewisserung benutze und dass ich andererseits schamrot werde, wenn es vor mithörenden jüdischen Ohren gelesen wird“ (S. 19). So möchte Wengst mit seiner Auslegung einen Beitrag leisten, damit dieses Evangelium wirklich – von beiden Seiten – verstanden wird.

Grundlegend für seine Auslegung ist die Überzeugung, dass dieses Evangelium erst deutlich nach 70 n.Chr. verfasst worden ist. Dieses macht Wengst vor allem an 9,22; 12,42 und 16,2 fest (I, S. 22-26, II, S. 153f). Der Autor habe es im Zusammenhang einer „scharfen Auseinandersetzung“ (I, S. 21) zwischen Juden, die an Jesus als den Messias glaubten und Juden, die diesen Glauben ablehnten,

geschrieben. In dieser Kontroverse habe er dann auch deutliche und harte Aussagen über seine Kontrahenten gemacht, die in der damaligen Zeit vielleicht noch verständlich waren, heute aber ihre Berechtigung verloren haben. Wenn es gelingt, den damaligen Hintergrund zu erhellen, um so Johannes und seine Gegner zu verstehen, so besteht nach Wengst die Chance, dass das „im Johannesevangelium manifeste Nichtgespräch aufgebrochen werden [kann], um heute ins Gespräch zu kommen“ (I, S. 27).

Um dieses zu erreichen wird an allen Stellen der Auslegung durchgehend der jüdische Hintergrund erhellt. Es werden immer wieder die entsprechenden rabbinischen Texte oder auch die Schriften aus dem Frühjudentum herangezogen. Begnügte man sich bisher in vielen anderen Kommentaren weitgehend damit, nur auf die entsprechenden Ausführungen und Belege bei Billerbeck zu verweisen, so wurden hier sämtliche Vergleichstexte gesichtet und nach neuen Textausgaben zitiert.

Bei diesem Ansatz und mit dem skizzierten methodischen Vorgehen kommt Wengst immer wieder zu Einsichten, die im Widerspruch zu dem stehen, was bei vielen anderen zu lesen ist. Ein markantes Beispiel ist sicherlich die Auslegung zu 9,2, wo er das bisher angenommene „jüdische Vergeltungsdogma“ als „vulgär christliche Auslegung“ (I, S. 352f) zurückweist. Mit dem ganzen Gespräch über das Thema der Blindheit wolle Johannes vielmehr seine Zuhörer vergewissern, „dass ihr Bekenntnis zu Jesus nicht Götzendienst ist, sondern Ausdruck des Bekenntnisses zum Gott Israels“ (I, S. 354). Außerdem weist Wengst an vielen Stellen darauf hin, wie sehr wir die Texte aus unserer christlichen Perspektive lesen. Dieses gehe häufig mit einer gewissen Überheblichkeit einher. So könne man z.B. nicht bei der Erwähnung der Krüge für die Reinigung bei der Hochzeit zu Kana vorschnell von einem Ausdruck der Gesetzlichkeit reden (I, S. 101). Das werde der damaligen Situation und den Texten des AT nicht gerecht.

In dieser „Einseitigkeit“ liegt sicherlich eine Stärke des Kommentars. Wengst gelingt es, den Leser immer wieder seine eigene Position überdenken und überprüfen zu lassen. (Davon ist auch das von Wengst immer wieder angesprochene Verhältnis von Judentum und Christentum betroffen.) Es gelingt ihm m. E. auch, Sensibilität für eine angemessene Redeweise zu wecken, wenn Texte aus dem Johannesevangelium (auch jüdischen Ohren) zu Gehör gebracht werden.

Doch es stellt sich zugleich auch die Frage, was passiert, wenn die von Wengst als notwendig vorausgesetzte Situation der Entstehung des Johannesevangeliums so nicht geteilt wird. Ist die schroffe Auseinandersetzung wirklich als zwingend anzusehen? Schoss Johannes mit seinen Aussagen wirklich „über das Ziel hinaus“? Auch an dieser Stelle kommen andere Ausleger (ebenfalls mit guten Gründen) zu deutlich anderen Ergebnissen. Dass der Ansatz von Wengst nicht unproblematisch ist, zeigt sich dann immer wieder in der konkreten Auslegung. So schreibt er beispielsweise zu 7,53-8,11: „Ohne Zweifel handelt es sich um eine meisterhafte Erzählung. Es käme nur darauf an, sie so auszulegen, dass es nicht auf Kosten des Judentums geschieht ... Wohlgemerkt: Es geht nicht um

Ehebruch im Jerusalem zur Zeit Jesu. Es geht um Ehebruch und andere schwere Vergehen in der Kirche des zweiten Jahrhunderts“ (I, S. 307).

Insgesamt lässt sich festhalten, dass Wengst einen Kommentar vorgelegt hat, der seine Leser zu einem kritischen (!) Nachdenken herausfordert.

Michael Schröder

---

Rainer Riesner. *Bethanien jenseits des Jordans. Topographie und Theologie im Johannes-Evangelium*. Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 12. Gießen: Brunnen 2002. Kt., 200 S.

---

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete und zugleich stark erweiterte Fassung einer englischsprachigen Studie, die bereits vor über 15 Jahren erschien. Im ersten Teil dieser Studie (S. 9-82) geht Riesner, Professor für Neues Testament an der Universität Dortmund, dem „archäologischen Rätsel“ (S. 9) nach, welcher Ort mit Bethanien jenseits des Jordan gemeint sein könne (Joh 1,28). Bereits Origenes beschäftigte sich mit dieser Frage (S. 13-18) und kam zu dem Schluss, dass es eigentlich „Bethabara“ heißen müsse, da es keinen Ort „Bethanien“ jenseits des Jordan gebe. Ausführlich (S. 19-42) geht Riesner auf die traditionelle Lokalisierung der Taufstelle Jesu am Unterlauf des Jordan ein. Kenntnisreich und mit vielen Belegen zeigt er, dass man bereits in den Tagen der Alten Kirche das Wirken des Täufers mit dieser Gegend verband, zumal man ebenfalls an dieser Stelle den Durchzug des Volkes Israel durch den Jordan lokalisierte (S. 21). Doch es besteht das Problem, dass dieser Ort zu keiner Zeit Bethanien hieß. Nachdem Riesner ältere und neuere Lösungsvorschläge diskutiert, wie dieses Problem zu lösen sei (S. 43-53), legt er dar, dass mit Bethanien nicht ein Ort, sondern die Landschaft Batanäa im Norden des Landes gemeint ist. Doch kann man die Angabe „jenseits des Jordan“ wirklich auf eine Landschaft im Nordosten des Landes beziehen? Um dieses nachzuweisen, untersucht der Autor entsprechende Angaben bei Josephus und in der rabbinischen Literatur. Er kommt zu dem Schluss, dass mit „πέραν του Ἰορδάνου“ das „gesamte Ost-Jordan-Land, aber je nach näherer Beschreibung auch dessen Süden, Mitte oder Norden“ (S. 60 und ähnlich auch S. 62) gemeint sein kann. Wenn mit Bethanien die Landschaft Batanäa gemeint ist, so passt dieses auch zu den übrigen Zeit- und Ortsangaben im vierten Evangelium (S. 71-77). Auch das Argument, dass die beiden Namen unterschiedlich geschrieben werden, kann der Autor mit vielen anderen Beispielen entkräften (S. 78-82). Entscheidend sei aber, dass der Verfasser des Evangeliums ein Interesse daran hatte, die Namen Batanäa und Bethanien (in der Nähe von Jerusalem) anzugleichen. Am Anfang wirkt Jesus in Bethanien (Batanäa) und wird als das Lamm Gottes erkannt. Gegen Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit wirkt er wiederum in Bethanien (bei Jerusalem), vollbringt mit der Auf-

erweckung des Lazarus sein größtes Zeichen und wird auf seinen Sühnetod hin gesalbt. So berühren sich Anfang und Ende seiner Wirksamkeit (S. 174f).

Diese – und andere – theologischen Schwerpunkte werden dann vor allem im zweiten Teil des Buches diskutiert. Wenn es stimmt, dass Johannes der Täufer (nach 1,28) in der Batanäa wirkte, so spiegeln sich darin jüdische Erwartungen, dass sich der Messias von Norden her Jerusalem nähern werde. Diese lassen sich in rabbinischen Texten, aber auch in den Schriften von Qumran nachweisen, wo das Land Damaskus ja eine besondere Rolle spielt (S. 83ff). Riesner weist in diesem Zusammenhang auch auf Stellen in den synoptischen Evangelien hin, die diese Erwartung zum Ausdruck bringen. So sei das Messiasbekenntnis (Mk 8,27-30 par) bei Caesarea Philippi zu lokalisieren (S. 97ff). Es gebe auch gute Gründe dafür, dass sich die Verklärung Jesu (Mk 9,2-13 par) auf einem Berg im Norden des Landes ereignet habe, vielleicht auf dem Hermon oder auf dem Tabor. Hier – wie auch an anderen Stellen – kann Riesner immer wieder auf Stellen aus der Alten Kirche verweisen, wo solche Ortstraditionen weitergegeben wurden, wobei diese Hinweise immer auch kritisch reflektiert werden. Auch bei Paulus sei ein ähnliches heilsgeographisches Denken nachweisbar. Auch für ihn ist der Norden bzw. Damaskus nicht nur ein Ort, sondern hier erfüllen sich alte messianische Verheißungen. Aber ist es berechtigt, in diesem Zusammenhang davon zu sprechen, dass für das frühe Christentum die „Umgebung von Damaskus eine *terra eschatologica* und der ganze Norden des Heiligen Landes eine *terra messianica* darstellten“ (S. 114)? Eine solche Schlussfolgerung mag dann doch etwas über das Ziel hinausgehen.

Einen weiteren wichtigen Punkt spricht Riesner bei der Verfasserfrage des Evangeliums an. Er geht davon aus, dass der Autor ursprünglich ein Jünger des Täufers war, bevor er sich von Jesus in die Nachfolge rufen ließ. Er habe dann in Samarien missioniert und sei nach 66 n.Chr. nach Ephesus gegangen, wo er mit seinem Schülerkreis besonders unter den Anhängern des Täufers in Kleinasien gewirkt habe, um sie davon zu überzeugen, dass „nicht Johannes der Sohn des Zacharias, sondern allein Jesus von Nazareth der Messias und Gottessohn ist“ (S. 167). Dieses schlage sich auch in seinem Evangelium nieder. Immer wieder schildere er den Täufer so, dass er der Wegbereiter, aber nicht der Retter sei (so besonders ab S. 132ff).

Im letzten Kapitel legt Riesner noch einmal dar, wie sehr sich gerade im vierten Evangelium Geschichte und Theologie gegenseitig durchdringen. Es sei nicht richtig, dass die oft sehr präzisen Ortsangaben einfach symbolisch bzw. nur theologisch gedeutet werden „Dem gegenständlichen orientalischen Denken, wie es auch das Alte Testament kennzeichnet, entspricht die Verbindung von theologischen Aussagen mit bestimmten Stätten der Heilsgeschichte“ (S. 172).

Riesner sieht sein Buch als einen Beitrag zur weiteren Diskussion. Man kann nur hoffen, dass nicht nur die Identifizierung von Bethanien mit der Batanäa aufgegriffen wird (wie es hier und da bereits geschehen ist), sondern auch die wichtigen Aspekte zur Theologie und zur Verfasserfrage des vierten Evangeliums Ge-

hör finden werden. Ein hilfreiche und wichtige Monographie! Der Leser wird auch für die vielen guten Karten und Illustrationen, die abgedruckten Quellentexte (und nicht zuletzt den für ein solches Buch moderaten Preis) dankbar sein.

Michael Schröder

---

Heike Omerzu. *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*. BZNW 115. Berlin; New York: de Gruyter 2002., Gb., 615 S., € 138,-

---

In der Vergangenheit hat man sich in der Forschung eher selten mit dem Prozess gegen Paulus und mit seinen rechtshistorischen Aspekten auseinandergesetzt, obwohl die Berichte in der Apostelgeschichte darüber sehr ausführlich sind. An dieser Stelle setzt die von der Universität Mainz angenommene Dissertation von Heike Omerzu an. Sie will „auf der Grundlage der besonderen Rechtsverhältnisse zur Zeit des frühen Prinzipats die lukanische Darstellung des Prozesses des Paulus traditionsgeschichtlich ... analysieren“ (S. 12). Dabei geht es auch – so betont es die Autorin immer wieder – um die Frage nach der Glaubwürdigkeit der lukanischen Darstellung, wie auch der kurze, aber sehr informative forschungsgeschichtliche Überblick zeigt (S. 3-11). Die Untersuchung besteht aus zwei Teilen. Zunächst geht Omerzu den historischen bzw. rechtshistorischen Frage nach. Hat Paulus wirklich das römische Bürgerrecht besessen oder nicht? Wie ist die Berufung des Apostels auf den Kaiser zu sehen? In dem zweiten weitaus größeren Teil werden die einzelnen Abschnitte zum Prozess des Paulus traditionsgeschichtlich untersucht. Dabei beschränkt sich die Autorin nicht auf die Kap. 21-26, sondern sie bezieht (sinnvollerweise) auch die frühen „forensischen Konflikte“ mit ein, also die Auseinandersetzungen in Philippi, Thessalonich und Korinth. Den Anlass zu diesem methodischen Vorgehen sieht Omerzu darin, dass „die Darstellung des Prozesses des Paulus in den Act bislang nicht ausreichend hinsichtlich ihrer verschiedenen Traditionsstufen untersucht wurde, ihr vielmehr axiomatisch entweder ein großer Anteil lukanischer Redaktion oder im Gegenteil ein hoher Grad an Authentizität und Historizität zugemessen wurde“ (S. 12).

Die recht umfangreiche Arbeit zeichnet sich durch eine gründliche und sorgfältige Aufarbeitung der Quellen aus. Dort, wo es nötig erscheint, werden auch die griechischen bzw. lateinischen Texte samt Übersetzung geboten, sodass der Leser die Argumente der Autorin besser nachvollziehen kann. (So wird z.B. der Brief des Claudius an die Alexandriner [S. 195], die Gallio-Inschrift [S. 249] oder auch der Text der Warntafel am Jerusalemer Tempel [S. 337] abgedruckt.) Hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die sehr informativen zwanzig Exkurse, die kurz und prägnant über Personen oder Sachverhalte informieren (Geißelung, crimen maiestatis, Prokurator Felix usw.).

Es ist für die Autorin plausibel, dass der Apostel über das römische Bürgerrecht verfügte, was auch durch einige Aussagen in seinen Briefen unterstützt werde (S. 52). Eher ablehnend steht sie der Frage gegenüber, ob Paulus im Besitz des tarsischen Stadtbürgerrechtes gewesen sei (S. 36).

Die Berufung des Paulus auf den Kaiser hat der Forschung in der Vergangenheit einige Schwierigkeiten bereitet, da er sich nach dem Bericht der Apg auf zwei verschiedene Privilegien beruft. In Philippi geht es um den Schutz vor der Folter, und während des Prozesses in Caesarea beruft er sich auf den Kaiser in Rom. Nicht wenige folgern daraus, dass der Bericht unhistorisch sei. Im Blick auf das römische Berufungswesen hält die Verfasserin zunächst fest, dass zur Zeit der Republik besonders das Rechtsmittel der „provocatio ad populum“ (daneben gab es auch noch die „appellatio ad tribunos“) vorhanden war. Die „provocatio“ (Schutz der republikanischen Bürger vor Missbrauch durch den Magistrat [S. 65ff]) war durch Gesetze geregelt und so auch gesichert. In späterer Zeit hat es dann die Möglichkeit der Appellation an den Kaiser gegeben, um Urteile in Zivil- und Strafprozessen überprüfen zu lassen. Omerzu weist nun mit beachtlichen Argumenten darauf hin, dass man die Rechtsmittel aus der Zeit der Republik und der Kaiserzeit nicht einfach identifizieren könne. „Die Appellation der Kaiserzeit war ein völlig neuartiges Rechtsmittel, das in keinerlei Verbindung zu den Berufungsformen der Republik stand“ (S. 105). Allerdings befand sich dieses Recht zu Zeiten des Paulus noch im Anfangsstadium, in einer Zeit des Übergangs. Die Apostelgeschichte schildere nun sowohl die alte republikanische provocatio als auch die neue appellatio (S. 108). Deshalb könne man die Anrufung des Kaisers durch den Apostel nicht als unhistorisch verwerfen.

Im zweiten Teil ihrer Arbeit untersucht die Autorin die Berichte über den Prozess des Paulus akribisch in vier Kapiteln: die frühen in forensischen Konflikte des Paulus (S. 111-274); die letzte Reise nach Jerusalem (S. 275-308); der Hauptprozeß – die Ereignisse in Jerusalem (S. 309-420); der Hauptprozeß – die Ereignisse in Caesarea (S. 421-501). Es ist sehr hilfreich, dass die jeweiligen Ergebnisse ihrer Arbeit in Schaubildern am Ende des jeweiligen Abschnittes (bzw. auch der Unterabschnitte) dargeboten werden. So lässt sich schnell ein Überblick gewinnen, auf welche Traditionen Lukas zurückgegriffen hat und an welcher Stelle er diese bearbeitet haben soll. Die Ergebnisse der Analyse zeigen, dass Lukas die vorgegebenen Überlieferungen zum Prozess weitgehend zuverlässig bewahrt. Dieses gilt besonders im Blick auf die rechtshistorischen Aspekte. Bei der Schilderung des Hauptprozesses sind die juristischen Kenntnisse so detailliert, dass Omerzu einen schriftlichen Bericht (S. 507) annimmt, den Lukas dann eingearbeitet habe. Zugleich zeige sich aber auch, dass der Verfasser seine Vorlage an etlichen Stellen deutlich bearbeitet habe. So sei der Anklagepunkt in Philippi deutlich „präzisiert“ worden durch den Hinweis, Paulus habe unrömische Sitten verbreitet (S. 164). Beim Konflikt in Thessalonike habe er dann eine „ursprüngliche Jasontradition der thessalonischen Gemeinde in einen ‚Paulusbericht‘ umgearbeitet“ (S. 219). Insgesamt sei auch festzustellen, dass Lukas die

Prozesse gegen Jesus und Paulus angehängt habe (so S. 505). Als weitere Ergebnisse ihrer Untersuchungen hält Omerzu eine (mehrjährige!) Gefangenschaft in Ephesus für wahrscheinlich (S. 324ff), die durch den Konflikt mit den Juden aus der Provinz Asia ausgelöst worden ist. Außerdem habe Paulus in Rom nicht mehr die Freiheit erlangt, sondern sei unter Nero hingerichtet worden (S. 497-501.508).

Die Forschung an der Apostelgeschichte wird durch diese Studie sicherlich viele neue Impulse erhalten. Es ergeben sich aber auch Fragen, die vor allem das methodische Vorgehen betreffen. Es wäre m. E. hilfreich gewesen, den Begriff der Traditionsgeschichte zu Anfang genau zu bestimmen und zu sagen, von welchen Voraussetzungen in den sog. „Einleitungsfragen“ ausgegangen wird. Wie sehr die Autorin mit m. E. schwierigen Hypothesen arbeitet, mag folgendes Beispiel verdeutlichen. Im Blick auf den Prozess gegen Paulus kommt sie zu dem Ergebnis, der Bericht des Lukas spiegele profunde und detailreiche Kenntnisse wider. Der vorlukanische Haftbericht aber beruhe dennoch nicht auf offiziellen Prozessakten. Er wollte vielmehr „in legendarischer Form festhalten, wie es zur Festnahme des Paulus“ (S. 507) gekommen ist.

Dennoch ist dieses Buch ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Apostelgeschichte und regt zur weiteren Diskussion an.

Michael Schröder

#### 4. Umwelt und Zeitgeschichte

---

Eckhard J. Schnabel. *Urchristliche Mission*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Gb., XXXII + 1806 S., € 59,-

---

Die vorliegende Monographie füllt eine seit einem Jahrhundert bestehende schmerzliche wissenschaftliche Lücke zum Thema „Urchristliche Mission“ [zuletzt: Adolf von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1902]. Zweifellos wird die Darstellung von Schnabel zu einem neuen maßgebenden Werk zum Thema der urchristlichen Mission werden. Es ist ein Meisterstück theologischer Arbeit. Die 1806 Seiten umfassende Monographie überzeugt durch exegetische Präzision, detaillierte und doch umfassende Klärung des archäologischen, historischen und literarischen Materials, breite Diskussion des theologischen Forschungsstandes und schließlich durch ein ausgewogenes Urteil. Das Buch bietet einen wahren Fundus von Schätzen, Erkenntnissen, Einblicken und Überlegungen. Es ist denn auch nicht als Monographie zu lesen und in die Bibliothek zu stellen, sondern eher als Nachschlagewerk und Lexikon zu konsultieren – und dies immer wieder. Es gehört als neues Standardwerk in die Hand eines jeden Studierenden, Pastors und Theologen und insbesondere eines jeden theolo-

gisch denkenden Missionars und ‚Gemeindebauers‘. Die folgenden, durch die gebotene Kürze wenigen Zeilen wollen die Lust an der Lektüre fördern.

Im Vorwort (S. I–X) verweist Schnabel auf die spärlich erschienenen Gesamtkonzeptionen zum Thema seit A. Harnack und sieht darin geradezu eine Verpflichtung, eine neue Gesamtdarstellung zu wagen (S. VII). Dem übersichtlich gegliederten Inhaltsverzeichnis, das eine rasche Orientierung ermöglicht, schließt sich eine Liste der verwendeten Abkürzungen und der 42 Abbildungen an.

Der eigentlich monographische Teil (S. 3–1527) ist in sieben Hauptkapitel gegliedert und wird jeweils mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse abgeschlossen. Der Anhang bietet reiches geographisches Kartenmaterial sowie Skizzen von Städten, Häusern und Tempelanlagen (S. 1529–1567). Die umfassende Bibliographie (S. 1569–1679) lässt kaum Wünsche offen, wie beispielsweise die Aufstellung der publizierten Inschriften zeigt (S. 1576ff). Das Stellenregister (S. 1681–1773) umfasst Altes und Neues Testament, frühjüdische und neutestamentliche apokryphe Literatur, apostolische Väter und Kirchenväter sowie antike Schriftsteller, Inschriften und Papyri. Ein geographisches (S. 1774–1789) sowie ein Personen- und Sachregister (S. 1789–1806) erleichtern zudem das Arbeiten mit diesem Buch.

Zum Inhalt: Im einleitenden Teil macht Schnabel klar, dass sich die ersten Christen sowohl durch ihre exklusive Überzeugung von Jesus Christus als auch durch ihre Missionsaktivität auszeichneten (S. 4). Im Anschluss an Ernst Dassmann soll die vorliegende Darstellung „als historische und zugleich theologische Abhandlung“ (S. 20) verstanden werden. Dieser Ansatz verpflichtet den Autor zu einem sorgfältigen Umgang mit verlässlichen Quellen (S. 21–36), zu denen er ausdrücklich die Apostelgeschichte als Werk des Paulus-Begleiters Lukas zählt (S. 29–33). Die Klärung der missiologisch relevanten Termini (S. 37–39) sowie eine ausführliche Zeittafel (S. 42–53), deren unübersichtlicher Aufbau jedoch störend wirkt, schließen die grundlegenden Vorbemerkungen ab.

Im ersten Hauptteil unter dem Titel „Verheißung“ (S. 57–175) klärt Schnabel den ‚Missionsgedanken‘ und, davon deutlich unterschieden, die ‚Missionspraxis‘ (S. 59ff, 92). Die Auswertung der alttestamentlichen Texte ergibt, dass 1. Gott als Schöpfer auch Herr der Völker ist, 2. die Völker im Eschaton im Zusammenhang mit Israel Zutritt zum Heil Gottes finden, 3. Israel passiver Zeuge der Heils-taten Gottes ist und 4. erst der Gottesknecht eine aktive Rolle übernehmen und von JHWH zu den Völkern gesandt werden wird (S. 92). Die untersuchten, frühjüdischen Texte Palästinas (S. 94–123) zum Thema „Erweiterung des Gottesvolkes“ bestätigen die passive und eher abwartende Rolle ‚Israels‘ (S. 103, 123) in der Missionierung der Heiden. Zum gleichen Ergebnis kommt Schnabel bei der Untersuchung des Diasporajudentums (S. 124–174): „In den ersten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt gab es keine direkte jüdische Mission, die das Ziel verfolgte, Nichtjuden zum Glauben an Jahwe zu bekehren.“ (S. 174) Dieses Urteil hat nach Ansicht des Autors weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der frühchristlichen Missionspraxis; denn dadurch kann die „Missionstä-

tigkeit der Christen weder mit Vorbildern aus dem Alten Testament, noch mit Modellen frühjüdischer Mission erklärt werden“ (S. 175).

Wie bereits die Überschrift des zweiten Hauptteils „Erfüllung: Die Mission Jesu“ (S. 177) ankündigt, war das Wirken Jesu „missionarisch im ureigentlichen Sinn“ (S. 209). Jesus ist „der vom Himmel Gesandte, der ... die Rettung der Welt bewerkstelligen soll“ (S. 216), der zuerst zu Israel gesandt wurde (S. 209–262). Berichte der Evangelien über Kontakte Jesu mit Nichtjuden und insbesondere der Auftrag an die Jünger, das Evangelium unter die Völker zu bringen, legen nahe, Mission unter den Heiden als Jesu Willen gemäß zu sehen. Es ist Schnabel zu danken, dass er jeden einzelnen in den Evangelien und in der Apostelgeschichte überlieferten Missionsbefehl analysiert und auswertet (S. 344–375). Erstaunlich ist jedoch, wie er den Missionsbefehl in Lk 24,46–49 (S. 362–365) gegenüber dem in Mt 28,16–20 (S. 344–362) vernachlässigt. Dies ist darum zu bedauern, weil der lukanische Text den Auftrag zur Mission unter den Heiden in der Schrift verheißen und in der Zeugenschaft der Apostel realisiert sieht: Heilsgeschehen am Kreuz, Vergebung der Sünden, Verkündigung unter den Völkern, ausgehend von Jerusalem, Verheißung des Geistes, Zeugenschaft der Apostel. Der Bezug zu Jes 42,1b („Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, dass er die Wahrheit unter die Völker trage“), zu Jes 49,5 („So will ich dich denn zum Licht der Völker machen, dass mein Heil reiche bis an das Ende der Erde“) und zu weiteren Texten, die entscheidend für das lukanische Missionsverständnis und für die missionsgeschichtliche Entwicklung in der Apostelgeschichte sind, ist offensichtlich. So könnte die gründliche Analyse von Lk 24,46ff ergeben, dass der Auftrag zur Missionierung der Völker nicht nur Erfüllung der Segensverheißung an Abraham (S. 64ff, 378), sondern eben auch Erfüllung der alttestamentlichen Messiasverheißung (dagegen S. 92) ist.

Der dritte Teil befasst sich mit „Die Anfänge. Die Mission der Apostel in Jerusalem“ (S. 379–539). Obwohl der Verfasser unterstreicht, dass die Heidenmission ihre Wurzeln im Wirken Jesu hatte (S. 425), scheint mir doch die weitere Begründung der Heidenmission mit dem Verweis auf das paulinische ‚Geheimnis‘ (S. 436: Eph 3,5f; Kol 1,26f) problematisch – und zwar deshalb, weil spätere paulinische Texte in die Anfänge der Heidenmission zurückverlegt werden. Die geographischen Angaben im Missionsbefehl Apg 1,8, die Summarien in Apg 6, 7 u. ö. (S. 398), die Diskussion in Apg 11 (bes. V. 18b: „Also auch den Heiden hat Gott die Buße zum Leben verliehen“) sowie die Auseinandersetzung auf dem Apostelkonzil (Apg 15) zeigen eher eine zögerliche Entwicklung judenchristlicher Mission hin zur ‚Heidenmission‘, woraus man ableiten kann, dass diese nicht generell als Strategie (S. 497ff) feststand. (Hinweis: Auf den Seiten 497ff wäre eine bessere Gliederung des Stoffes hilfreich: Auf [1], [2], [3] folgt plötzlich [2] usw. [S. 499]. Informativ dagegen der Abschnitt über „Motivation und Wirklichkeit“ [S. 504ff], der ein realistisches Bild der Missionstätigkeit aufzeigt.)

Im vierten Teil „Aufbruch. Die Mission der Zwölf von Jerusalem bis ans Ende der Erde“ (S. 543–883) stellt Schnabel die weitere Tätigkeit der Jerusalemer Judenchristen (S. 654ff) in der näheren (Galiläa, Samarien, Küstenebene) und weiteren Umgebung (Zypern, Ägäis, Rom, Makedonien, Achaja, Kleinasien, Nordafrika und Indien) dar. Er untersucht umfassendes Material und favorisiert etwa diese These, dass Thomas tatsächlich in Indien missioniert hat (S. 858).

Der weitaus größte, fünfte Hauptteil der Monographie ist der „Pioniermission. Die Mission des Apostels Paulus“ (S. 887–1424) gewidmet. Die Themenvielfalt, die der Autor aufarbeitet, ist beeindruckend: das missionarische Selbstverständnis (S. 907ff); Absprachen und Konflikte (S. 942ff; so stammen nach Schnabel die judenchristlichen Gegner in Galatien „wahrscheinlich“ aus Jerusalem [S. 982]); Mission in Arabien, Syrien und Kilikien (S. 990ff). Ausführlich behandelt der Verfasser die Missionstätigkeit in Kleinasien, Griechenland und Spanien (S. 1028–1234). Er erschließt nun Schritt für Schritt, Ort für Ort den Missionsweg des Paulus. Was Schnabel nur schon für die kleinasiatische Gegend an Material aufgearbeitet hat, ist beeindruckend (vgl. etwa die historische, geographische und politische Beschreibung von Pamphylien [S. 1044f], wobei der Hinweis nicht fehlt, dass Pamphylien im Jahr 54 in die neu organisierte Provinz Galatien-Kappadokien integriert wurde). Sorgfältig wird jede verwendbare Notiz konsultiert und eingearbeitet. War Paulus in Spanien? Schnabel meint dazu, dass Paulus nicht lange in Spanien missioniert haben konnte (S. 1225), wobei mir die ganze Beweislage verhältnismäßig dünn erscheint. Erstaunlicherweise werden in diesem ausführlichen Hauptteil die Mitarbeiter des Paulus zu keinem selbständigen Thema, was umso mehr überrascht, wenn man etwa die Untersuchung von Ollrog zu diesem Thema (1979) bedenkt.

Der sechste Teil thematisiert das Wachstum bzw. die Konsolidierung der Gemeinden (S. 1427–1474). Aufschlussreich für eine Missionstheologie ist der siebte und letzte Teil: „Ertrag. Selbstverständnis, Praxis und Botschaft der urchristlichen Mission“ (S. 1475–1527). Dieses sehr bemerkenswerte Kapitel endet mit dem Versuch, urchristliche Mission und Mission im 20. und 21. Jahrhundert miteinander zu verbinden. Es setzt sich kritisch mit der simplifizierenden Vereinnahmung (S. 1507–1510) wie auch mit der Vernachlässigung (S. 1510f) des biblischen Befundes auseinander, um sodann einige missionstheologische und -praktische Entwürfe zu diskutieren (auch Willowcreek fehlt nicht [S. 1518]). Die beiden Texte Apg 1,6–8 und Offb 5,9 beschließen den Textteil der Monographie.

Sie ist ein Meisterwerk! Verschiedene Ansichten des Autors erfordern eine vertiefte wissenschaftliche Auseinandersetzung. Schnabel hat die Vorgaben hoch gesetzt. Ihm sei für die immense Kleinarbeit, die er geleistet hat, ohne das Gesamte zu vernachlässigen, herzlich gedankt. Seinem Buch sind viele Leser zu wünschen.

*Fritz Peyer-Müller*

Joachim Gnilka. *Petrus und Rom: Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*. Freiburg: Herder, 2002. Gb., 286 S., € 24,90

Der seit einigen Jahren emeritierte Münchener katholische Neutestamentler J. Gnilka hat nach Büchern über Jesus (1990) und Paulus (1996) jetzt auch eine Monographie über Petrus geschrieben. Der kurze aber prägnante Überblick über die Petrusforschung (S. 9–18) kommentiert, meines Erachtens zurecht, die aktuelle Welle von narrativen Studien zu den Evangelien und auch zu Petrus (z. B. von R. A. Culpepper und T. Wiarda), die sich ganz auf das literarische Werk bzw. die erzählte Welt des Autors konzentrieren: „Es ist nicht zutreffend, dass die Evangelisten überhaupt kein historisches Anliegen verfolgten. ... Die erzielten Ergebnisse sind ethischer und psychologischer Natur. Man darf fragen, ob der große Aufwand in einem proportionalen Verhältnis zu den Resultaten steht. Wichtige Fragen, wie die nach der Bedeutung des Petrus in der Urgemeinde fallen unter den Tisch (sic). Eine Exegese, die auf die historische Dimension verzichtet, ist in der Gefahr, zum unverbindlichen Spiel zu werden, zum *l'art pour l'art*“ (S. 15). Obwohl Gnilka die Apokryphen behandelt, widersteht er dezidiert der Tendenz, die Grenze zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Schriften zu verwischen (S. 31).

Diese unverzichtbare historische Dimension veranlasst ihn, im zweiten Kapitel (S. 19–30) zunächst Betsaida und Kapernaum zu behandeln, die beiden Dörfer, in denen Petrus aufgewachsen ist und die somit seine Herkunft erhellen. Das Material der Evangelien wird in zwei Durchgängen gesichtet. Der erste behandelt die in den Evangelien geschilderten Ereignisse, in denen Petrus eine Rolle spielt: Im dritten Kapitel (S. 31–76) geht es um die Berufung des Petrus, die Einkehr Jesu in seinem Haus, die Stellung im Jüngerkreis sowie um das Versagen an Karfreitag und den Neubeginn an Ostern. Der zweite Durchgang im sechsten Kapitel (S. 142–178) behandelt das Petrusbild der Evangelisten Markus, Matthäus, Lukas (einschließlich der Apostelgeschichte) und Johannes. Dazwischen schiebt sich das vierte Kapitel (S. 77–108), in dem Gnilka Petrus als Leiter der Jerusalemer Muttergemeinde und seine missionarische Tätigkeit behandelt, und das fünfte Kapitel (S. 109–141) mit der Darstellung des Martyriums und des Petrusgrabs in Rom. Das siebente Kapitel (S. 179–205) behandelt die Petrusbriefe, das achte Kapitel (S. 206–262) die Bedeutung von Petrus und Rom in der frühen nachneutestamentlichen Zeit, das neunte Kapitel (S. 263–273) die Petrus-Apokryphen. Eine Zusammenfassung des nach-neutestamentlichen Befundes (S. 273–276) schließt das Buch ab. Die Bibliographien am Ende der einzelnen Kapitel sowie eine kurze Gesamtbibliographie (S. 279f) informieren über die wichtigste Literatur.

Gnilka erinnert den Leser im Vorwort an die Bramante-Kuppel von St. Peter in Rom, in der auf goldenem Grund die Worte von Mt 16,18 stehen, will aber durch sein Buch zurücklenken „zum schlichten apostolischen Leben des einsti-

gen Fischers und zur römischen Gemeinde im zweiten Jahrhundert“ (S. 7). Dieses Ziel wird bei der Lektüre des Buches durchaus erreicht, auch wenn er, wie man es in Kenntnis seiner Evangelien-Kommentare nicht anders erwartet, immer wieder Einzelheiten der synoptischen Berichte als stilisiert betrachtet oder dem redaktionellen Interesse des jeweiligen Evangelisten zuschreibt: Er findet genügend „zuverlässige historische Detailerinnerung“ (S. 43, im Blick auf die Einkehr Jesu in Simons Haus und die Heilung von dessen Schwiegermutter), dass er eine „Petrusbiographie“ schreiben kann. Zum Beispiel wertet er die Einsetzung des Zwölferkreises durch Jesus und die Verleugnung Jesu durch Petrus als historische Ereignisse (S. 57, 70).

Gnilka meint, dass sich Petrus und die übrigen Apostel an den Anfängen der Mission nicht beteiligt haben (S. 87) und dass Lukas nur wenig Petrus-Traditionen besessen habe (S. 88), gesteht aber gleichzeitig Lukas zu, dass er von einer heidenmissionarischen Tätigkeit des Petrus wusste, auch wenn er keine Einzelheiten berichtet (S. 165 Anm. 45). Die Darstellung des Petrus in der Apostelgeschichte ist nach Gnilka vor allem theologisch motiviert und geprägt: Es entspricht „lukanischer Intention“, wenn die Cornelius-Geschichte von der Bekehrung des ersten Heiden erzählt; die ursprüngliche Bedeutung habe sich jedoch auf einen entscheidenden Gesinnungswechsel des Petrus konzentriert, nämlich dass er die Gemeinschaft mit Heiden pflegen darf und soll – ein Gesinnungswechsel, der nach Gnilka „sicher“ nicht am Beginn seiner Evangelisierungsarbeit stand (S. 88). Gnilka hält es mit Verweis auf 1 Kor 1,11f für wahrscheinlich, dass Petrus in Korinth war. Auch dass der Apostel nach seinem Weggang aus Jerusalem nach Rom gegangen sein könnte, hält er für sehr unwahrscheinlich (S. 93), allerdings ohne die Frage ausführlich zu erörtern.

Seine Behandlung des Apostelkonvents (S. 93–101) und des antiochenischen Zwischenfalls (S. 101–108) nimmt evangelikale Rekonstruktionen nicht zur Kenntnis, wie er überhaupt (angelsächsische) evangelikale Studien nicht zu kennen scheint (z. B. die Serie *The Book of Acts in its First-Century Setting*). Manche Voten Gnilkas sind bei einschlägiger Kenntnis der Realitäten der christlichen Mission wenig einleuchtend. Zum Beispiel meint er, man habe auf dem Jerusalemer Konvent bei der Aufteilung der Missionsgebiete in Juden und Heiden die „gemischten Gemeinden“ außer Acht gelassen, was dazu führte, dass Jakobus das Verhalten des Petrus in Antiochien unterbinden wollte, der dort, obwohl er Judenmissionar war, mit Heidenchristen Gemeinschaft hatte (S. 103f). Hier wäre daran zu erinnern, dass es außerhalb Judäas und Galiläas *nur* „gemischte“ Gemeinden von Judenchristen und Heidenchristen gab, eine Tatsache, die man in Jerusalem ganz bestimmt nicht vergessen hat. Gnilka ist ferner der Auffassung, die Jakobusklauseln seien als Lösung des zeitweiligen Bruchs zwischen Petrus und Paulus entstanden (S. 106). Auch hier gibt es andere Interpretationsmöglichkeiten. Immerhin hält der Autor zu Recht fest, dass der Bruch kein dauerhafter war. Es wäre zu wünschen, dass er diesen historischen Fragen genauso viel diffe-

renzierende Aufmerksamkeit widmet wie der Frage nach dem Märtyrertod des Petrus und den Fragen im Zusammenhang des Petrusgrabs in Rom (S. 110–141).

Dasselbe wünscht man sich für die Behandlung der beiden Petrusbriefe, die Gnilka für pseudepigraph hält (S. 179, 188); ältere und neue Argumente für die Echtheit hält er offensichtlich für so abwegig, dass sie nicht diskutiert werden müssen. So fällt ihm leider nicht auf, wie schwach die von ihm und anderen angeführten Argumente für die Unechtheit etwa des Ersten Petrusbriefs sind. Weshalb soll die in 1 Petr 1,1 implizierte „ausgedehnte Christianisierung“ gegen eine Verfasserschaft vor dem Jahr 65 sprechen? Wenn Petrus im Jahr 42 Jerusalem verließ, blieben für eine ausgedehnte Missionstätigkeit über zwanzig Jahre Zeit, von missionarischen Bemühungen anderer Christen in den in 1 Petr 1,1 genannten Provinzen ganz zu schweigen. Und was sind die Kriterien für sein Urteil, einem „Fischer von Betsaida“ könne man das gute Griechisch des Ersten Petrusbriefs nicht zutrauen? Warum soll die Kenntnis von Themen paulinischer Theologie gegen eine Abfassung durch Petrus sprechen, gerade wenn die Störung ihres Verhältnisses nach dem antiochenischen Zwischenfall nicht dauerhaft war?

Gnilka weist auf der letzten Seite seines Buches darauf hin, dass der Verlust der Einheit der Kirche und ihre Trennung in die römisch-katholische Kirche und die Kirchen der Reformation nicht zuletzt dadurch zustande kam, dass man sich in Rom auf Petrus berief, während sich die Reformatoren insbesondere auf Paulus und die in seinem Denken wurzelnde Rechtfertigungslehre berufen haben. Die Trennung kann als Trennung von Petrus und Paulus gesehen werden. Der Autor fährt fort: „Obwohl diese beiden Apostel Schwierigkeiten miteinander hatten, haben sie konsequent an der Einheit festgehalten ... Später erfolgte eine einseitige Verlagerung auf Petrus. Es ist an der Zeit, die durch die reformatorischen Kirchen aufgegriffenen Anliegen des Paulus im ökumenischen Sinn aufzugreifen und verstärkt zur Bereicherung der einen Kirche einzubringen“ (S. 276). Es ist das Verdienst Gnilkas, dies deutlich gesehen und mit der „Einheit“ von Petrus und Paulus an die grundsätzliche Einheit des Evangeliums erinnert zu haben.

*Eckhard J. Schnabel*

## 5. Theologie

---

Ulrich Wilckens. *Theologie des Neuen Testaments: Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie: Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Kt., XVI + 343 S., € 29,90

---

Nachdem über mehrere Jahrzehnte hinweg die deutschsprachige Diskussion der Theologie des Neuen Testaments von den Entwürfen R. Bultmanns (1. Aufl. 1948) und in geringerem Umfang von L. Goppelt, J. Jeremias, K.-H. Schelkle

bestimmt waren, ist in den letzten zehn Jahren eine ganze Reihe von interessanten und in mancherlei Weise weiterführenden Darstellungen der neutestamentlichen Theologie vorgelegt worden (vgl. u. a. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1994; J. Gnlika, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg 1994; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band I–III, Göttingen 1990–1995; W. Schmithals, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Stuttgart 1994; G. Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. F. W. Horn, Berlin 1996; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1997; *II: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, 1999; A. Weiser, *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien*, Stuttgart 1993).

Zu diesem sowohl inhaltlich wie methodisch äußerst bunten Reigen gesellt sich mit dem vorliegenden Band von Ulrich Wilckens ein deutschsprachiger Entwurf, der – noch mehr als die Bände Stuhlmachers – auf großes Interesse und wohl auch Gegenliebe bei evangelikalen Lesern stoßen wird. Bei dem emeritierten Hamburger Professor für Neues Testament (1968–1981) und ehemaligen Bischof der Nordelbischen Kirche (1981–1991) werden sie, ähnlich wie bei Stuhlmacher, nicht nur viel Gescheites lernen und vielen Aussagen nur beipflichten können, sondern gelegentlich auch informierte Kritik ihrer eigenen Position zu hören haben (auch wenn man über Zusammenstellungen wie „kirchliche und freikirchliche, ‚akademische‘ und ‚evangelikale‘ Theologen“ stolpert [S. VI]).

Wir wollen uns im Folgenden vor allem mit der einleitenden Einführung in das Gesamtwerk beschäftigen. Schon im Vorwort wird Wilckens' persönliches Engagement und sein bezeugender Stil deutlich: „Dass Gott vom Tod erretten kann, habe ich selbst als sechzehnjähriger Soldat am Ende des Krieges erfahren. Durch dieses Wunder bin ich, völlig überraschend, zum Glauben an Gott gekommen und bin Theologe geworden, als Pfarrer, Universitätslehrer und Bischof. Die Wirklichkeit der Auferweckung Jesu von den Toten ist zu dem Thema meines Lebens geworden“ (S. V).

Wilckens ist vom methodischen Ansatz her der Biblischen Theologie zuzurechnen, ohne in deren Sackgassen zu geraten und alle deren Probleme aufzugreifen. In vielem erinnert er in Fragestellungen, Vorgehensweise und Ergebnissen an Stuhlmacher, ohne jedoch dessen teilweise methodischer Engführung zu verfallen. Er beginnt in „Die christliche Deutung des Alten Testaments“ mit den Traditionsgrundlagen des Neuen Testaments (die christliche Deutung des Alten Testaments im Neuen Testament, die eigenständige Botschaft des Alten Testaments, das Recht der neutestamentlichen Gottesverkündigung, die Bedeutung des Alten Testaments für die Theologie des Neuen Testaments: „Die Darstellung der Theologie des Neuen Testaments in einem in sich geschlossenen Zusammenhang kann nur geschehen unter grundlegender Voraussetzung des Alten Testaments und in ständigem ‚Blickkontakt‘ mit ihm. Es reicht nicht aus, die vielen alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament ernst zu nehmen und für das Verständnis seiner Theologie auszuwerten. Das Alte Testament als ganzes muß

ständig im Blick stehen. Denn alles, was im Neuen Testament als Gottes endzeitliche Heilsvollendung im Christusgeschehen verkündigt und theologisch durchdacht wird, setzt in tiefer, völliger Selbstverständlichkeit die Identität dieses Gottes mit dem Gott Israels voraus ...“ [S. 13]).

Das zweite große Thema der Einführung ist „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments auf der durch die Aufklärung gelegten Basis historischer Bibelkritik“ (S. 14–41). Wilckens zeigt zunächst den Ursprung der historischen Bibelkritik in der Aufklärung, die Theologie der Aufklärung als Folge der Kirchenspaltung (ein bedenkenswerter Zusammenhang!) und die Notwendigkeit einer kritischen Revision der historischen Bibelkritik, die weit über die in letzter Zeit auch von Universitätstheologen engagiert geforderte Überprüfung und Erweiterung des klassischen historisch-kritischen Methodeninstrumentariums hinausgeht. Weitere Abschnitte gelten den methodischen und theologischen Grundfragen einer Theologie des Neuen Testaments (hier sieht Wilckens „Kardinalbeispiele, ... wie sich solche Revision der historischen Bibelkritik konkret auswirkt“ [S. 25]), vor allem, gemäß dem Titel des ersten Bandes, der Jesusforschung, insbesondere der Wirklichkeit der Auferweckung Jesu und des Problems des „historischen“ Jesus (Das Geschichtsbild der Evangelien und die Evangelienkritik, die unmessianische Verkündigung des vorösterlichen Jesus und die nachösterliche Verkündigung des erhöhten Christus, die Kontinuität zwischen dem Passionsgeschehen und der urchristlichen Passionsverkündigung und zwischen dem Selbstverständnis Jesu und der urchristlichen Christusverkündigung). Ferner greift der Autor die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und dem Judentum auf. Er zeigt, dass und warum das Judentum oft als negatives Gegenbild auch in der vermeintlich objektiven historisch-kritischen Forschung erhalten musste und unterstreicht die Beheimatung Jesu im Judentum.

Im dritten Teil der Einführung (S. 41–66) würdigt Wilckens die Forschungsgeschichte und gibt Rechenschaft über sein eigenes Vorgehen. Er untersucht neutestamentliche Theologien in Geschichte und Gegenwart (u. a. Stuhlmacher, Childs, Hübner) und würdigt die sogenannten rein historischen Darstellungen der Gegenwart (Köster/Robinson, Berger, Theißen; „sie stehen in der liberalen Tradition der Darstellung des ‚Urchristentums‘ des 19. Jahrhunderts. ... Die Problematik liegt allein in der Ausblendung der einheitgebenden Bedeutung des Kanons und damit von jeder Art wertender Normativität der in den Kanon aufgenommenen Schriften. Damit stehen diese und ähnliche Werke außerhalb dessen, was eine Theologie des Neuen Testament charakterisiert“ [S. 48f]). Anschließend gibt er einen Überblick über den vorliegenden ersten Teilband und einen Ausblick auf die folgenden Bände (siehe unten).

Zur gewählten Darstellungsform schreibt Wilckens: „Der historische Teil (Bd. I) entspricht der Sprachweise alttestamentlicher Erzählungen, in denen von Gottes Wirken unter den Menschen kommemorativ berichtet wird, das heißt: Sie sind literarischer Niederschlag von Überlieferungsprozessen des ‚Gedenkens‘ der großen Taten Gottes, von denen das Geschick der Väter ebenso bestimmt worden

ist, wie das der Söhne bestimmt bleibt. So sind die Evangelien sprachlich gestaltet wie auch die Apostelgeschichte. ... Das Staunen allerdings, das sich auch durch die kritische Nacherzählung hindurchzieht, ist Reflex der Anerkenntnis dessen, daß in der erzählten Geschichte Gott als entscheidend Handelnder hervortritt“ (S. 63f). Aus diesen Forderungen leitet der Autor ab: „Die Sprache der Theologie des Neuen Testaments wird aber dann notwendig doxologische Sprachformen aufnehmen müssen, wenn diese als wissenschaftlich-exegetische Disziplin die Wirklichkeit Gottes selbst als Horizont der neutestamentlichen Texte ernst nimmt, statt nur von urchristlichen Aussagen über Gott und über doxologische Gebetsformen zu sprechen“ (S. 64f; vgl. auch S. 1f).

Der Einleitung folgt eine hervorragende Orientierung über die Situation und das theologische Denken der jüdischen Umwelt des Urchristentums (S. 67–95). Die thematische Behandlung des Neuen Testaments beginnt mit dem Thema „Johannes der Täufer und Jesus“ (S. 96–130: Johannes der Täufer, die Taufe Jesu, das Urteil des Johannes über Jesus). In diesem Kapitel werden auch die Versuchung Jesu („Der Sieg des Sohnes Gottes über den Widersacher Gottes“) und der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu untersucht. Anschließend wendet sich Wilckens der Herrschaft Gottes und dem Reich als zentralem Thema Jesu zu (S. 131–184: die alttestamentlich-jüdische Beheimatung der Rede von der Königsherrschaft Gottes, die Königsherrschaft Gottes im Wirken Jesu in Galiläa, die Königsherrschaft Gottes in der Redeform der Gleichnisse). In „Sünder und Gerechte im Horizont der Gottesherrschaft“ (S. 185–228) geht es um Jesu Zuwendung zu den Sündern, Gleichnisse vom Vorrang der Rettung Verlorener (Lk 15), Gerechte und Sünder im Horizont pharisäischer Theologie, Gottes Güte als das Kriterium für gerecht und ungerecht sowie die Verurteilung der Gerechten und die Annahme der Sünder. Das folgende Kapitel „Leben im Kraftfeld der Gottesherrschaft“ untersucht die Ethik Jesu (S. 229–281: Nachfolge als radikaler Abschied und Lebenspraxis im Licht der Gottesherrschaft). Dann spürt Wilckens der Bedeutung der Tora in der Lehrverkündigung Jesu nach (S. 282–303), ihrer grundsätzlichen Geltung, der radikalen Auslegung des Willens Gottes und den Konflikten um die Geltung der Schabbatruhe sowie die rituelle Reinheit.

Das letzte Kapitel gilt der Sendung der Jünger als Boten Jesu und dem Ende des Wirkens Jesu in Galiläa (S. 304–327) und mag als Beispiel für den bewusst (nach-)erzählenden Charakter dieses Bandes gelten, der mit diesem methodischen Vorgehen der narrativen Gestaltung der Jesusüberlieferung besonders gerecht wird. Wilckens behandelt die Berufung der Jünger, ihre gegenwärtige und zukünftige Bedeutung, ihre Sendung als Boten Jesu mit der dazugehörenden Aussendungsrede und ihr Wirken in der Kraft der Gottesherrschaft. Anschließend geht es um das Gericht über Israel aufgrund der Ablehnung der Verkündigung der Gottesherrschaft, um die Fluchsprüche gegen Städte, die Jesus ablehnten und gegen „diese Generation“. Zum Schluss widmet sich der Autor der Rückkehr der Jünger, ihrer bedrohlichen Aussichten für die Zukunft (Verfol-

gung), dem Mahlwunder in der Einöde und der Situation Jesu angesichts seiner Ablehnung durch die Mehrheit Israels.

Nach dem Ausblick auf das angestrebte Gesamtwerk (S. 51–63) wartet man gespannt auf dessen Fortgang. Band I/2, „Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden“ ist im Februar 2003 erschienen. Die angekündigten Titel der weiteren Bände lauten „Die großen Theologen des Urchristentums: Paulus – die Evangelisten – Hebräerbrief“ (I/3, Okt. 2003), „Die Theologie des Neuen Testaments als Grund kirchlicher Lehre“ (II, 2004; dort „gilt es in der Vielfalt verschiedenen Traditionsgutes und teilweise einander widerstreitender theologischer Konzeptionen die übereinstimmenden Grundmotive zu finden, die der Bewegung des Christentums in seiner geradezu eruptiven Anfangszeit ihre immense Überzeugungs- und Ausbreitungskraft gegeben haben“ [S. 53]) und „Kritik der historischen Bibelkritik“ (III, 2006, als „methodenkritische Rechtfertigung dieser Theologie des Neuen Testaments“ [S. 59–63]. „Eine wirksame Kritik der neuzeitlichen Bibelkritik kann also nicht auf deren Ablehnung insgesamt zielen, sondern auf eine gründliche Korrektur der ihr von Anfang an integrierten theologischen Fehlerleile“ [S. 62]).

Über seinen persönlichen Weg schreibt Wilckens: „Freilich haben die intensiven Erfahrungen mit dem Leben der Kirche, mit dem ökumenischen Lehrgespräch zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche und nicht zuletzt mit dem Leben der evangelischen Kommunitäten während der letzten zehn Jahre erhebliche Aspekt-Veränderungen meiner exegetischen Arbeit bewirkt. ... Der Ruf Jesu: ‚Kehrt um!‘ dürfte auch uns Exegeten gelten. Ich jedenfalls habe mit der Arbeit an diesem Buch auf diesen Ruf zur Umkehr in einer Weise geantwortet, wie ich es in den 70er Jahren noch nicht hätte tun können“ (S. 66). Möge dem Autor die wohltuende geistige und geistliche Frische erhalten bleiben, die den gut lesbaren und inhaltlich wie methodisch enorm anregenden ersten Band kennzeichnet. Das Buch eignet sich hervorragend für Studenten, Lehrer und Pastoren sowie, aufgrund seiner Klarheit, auch für interessierte Laien („Dabei ist vor allem an Leser gedacht, die sich in das Neue Testament einführen und dadurch in ihrem Glauben an den dreieinigen Gott bestärken lassen wollen“ [S. 65]).

*Christoph Stenschke*

---

Klaus Berger. *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel.* Gütersloh: Kaiser; Gütersloher, 2002. Kt., 213 S., € 19,95

---

Klaus Berger wird seinem Ruf als kritischer Querdenker der deutschsprachigen Neutestamentlerzunft wieder einmal gerecht. Mit dem vorliegenden Buch setzt der Heidelberger Neutestamentler gewissermaßen die (seit 1995!) bereits zwölfbändige „Quell-Reihe“ insofern fort, als auch dieser Titel aus einer zugespitzten

Frage (bisher: *Wer war Jesus wirklich? Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Darf man an Wunder glauben? Ist mit dem Tod alles aus? Ist Christsein der einzige Weg? Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben? Wozu ist der Teufel da? Wie kommt das Ende der Welt? Was ist biblische Spiritualität? Kann man auch ohne Kirche glauben? Was gibt uns die Kraft zum Leben? Wer bestimmt unser Leben?*) besteht, die die Sache deutlich auf den Punkt bringt. Der vorliegende Titel macht deswegen neugierig, und der Untertitel lässt eine Art Leitfaden zum Verstehen der Bibel, gar einen hermeneutischen Entwurf erwarten. Worum geht es?

„Dieses Buch untersucht die Kriterien für Wahrheit, wie sie in der Diskussion um das Neue Testament angewandt werden“ (S. 9), schreibt Berger zur Absicht seines Buches, und etwas später lesen wir: „Das Ziel des Buches im Ganzen ist damit der Entwurf von Umrissen einer Exegese, die die liberale Forschung voraussetzt, aber weit hinter sich lässt und die dem Phänomen des Christentums als Religion gerecht zu werden versucht. Insofern geht es um eine Versöhnung von Exegese und Spiritualität“ (S. 9). – Wie bei seinen bisherigen Büchern muss man sich zuerst an Bergers Stil gewöhnen: Einerseits wird etwa beim Übergang zu neuen Abschnitten oder Kapiteln der rote (Gedanken-)Faden nicht immer sofort sichtbar, und stellenweise gerät der Stil fast ins Stichwortartige (S. 67, 77, 132, 101, 163, 193) oder ein Satz verunglückt ganz (z. B.: „Sind diese Grundlagen für die Mehrheitsbeschlüsse einer Demokratie anzuvertrauen?“ [S. 132]). Andererseits ist die Sprache so klar und leicht verständlich, oft herzerfrischend geradeaus (z. B.: „... der Satz, nichts gegen den Verstand glauben zu wollen, ist nur ein Zeugnis ärmlicher Kleinkariertheit“ [S. 36]) oder unbeschwert witzig (zu Hasenhüttl: „theologischer Genscherismus, wenn man so will“ [S. 30]; zu Bultmanns Kriterium, dass in den Evangelien etwas „spät“, „frühkatholisch“, „Abfall vom Ursprung“ sei: „eine Verfallszeit, die dann bis zum 31.10.1517 dauert“ [S. 19]), dass wohl nicht nur Theologen dieses Buch lesen können und werden (allerdings wird nirgends deutlich, welches Publikum der Autor im Auge hat). Einige Abschnitte oder Kapitel sind plötzlich durch ein Beispiel angereichert, und über das ganze Buch verstreut finden sich eingehendere Auseinandersetzungen mit Werken anderer Autoren, die sowohl durch ihre Aktualität zur Sache (G. Hasenhüttl, *Glaube ohne Mythos*, 2. Aufl., 2001 [vgl. S. 30ff]; G. Theißen; D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, 1997 [vgl. S. 52ff]; J. Schröter, *Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis*, 2001 [vgl. S. 82ff]) als auch durch den darin enthaltenen Widerspruch gegen frühere Thesen Bergers (insbesondere E. Rau, *Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern*, 2000 [vgl. S. 56ff]) motiviert sind. Das alles trägt nicht gerade zur Übersichtlichkeit des Buches bei. Doch sollte man sich von diesen formalen Dingen nicht beirren lassen, denn beim Inhalt „geht's zur Sache“.

In vier Hauptteilen geht Berger der Frage nach „geschichtlicher Wahrheit“ nach: Im ersten Teil („Zweifel an der Wahrheit“) skizziert er kurz die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese von Strauß bis Bultmann und stellt neben

wertvollen Aspekten der liberalen Exegese insbesondere deren Verlust der Historie heraus. Dabei ortet er eine zentrale Ursache der Grenzen der historisch-kritischen Biblexegese bei den beiden Troeltsch'schen Kriterien der Analogie und Korrelation. Die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, der aufgeklärte Rationalismus und der Standpunkt des deutschen Idealismus dürften aber heute nicht mehr den Rahmen für die Methodik in der Bibelwissenschaft bieten. Im zweiten Teil („Wiederentdeckung der Geschichtlichkeit“) geht es Berger um die Möglichkeit einer Wiedergewinnung der Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Berichte. Dabei versucht er im kritischen Gespräch mit Kollegen (etwa Pannenberg, Theissen/Winter oder Schröter), letztlich aber an verschiedenen Beispielen aus dem Neuen Testament selbst, einsichtig zu machen, dass die Bibel in einer speziellen Weise von Wahrheit und Faktizität spricht. Ihr Interesse gälte dabei mehr der Legitimität als der Faktizität. Das führt Berger zum dritten Teil, in dem er nach dem „Wahrheitsbegriff der Bibel“ fragt. Fünf Merkmale des biblischen Wahrheitsverständnisses oder „Kriterien für Wahrheit“ ergeben sich für ihn: „Gemeinschaftliche Bindungen“ (wichtig für die „Wahrhaftigkeit“ bei scheinbar widersprüchlichen Berichten ist das Zusammenstellen der Sozialbeziehungen zwischen Menschen sowie Mensch und Gott), „Legitimität der Berufung“ (diese sei für Menschen im Umkreis des Neuen Testaments die wichtigste religiöse Wirklichkeit, weshalb bei den Wundern nicht die Frage nach dem „ob es geschehen“, sondern nach dem „woher der Vollmacht“ zentral sei), „Gesetzmäßigkeit des Verlaufs“ (sowohl eine formale als auch eine inhaltliche Gesetzmäßigkeit des Erzählten verbürge dessen Wahrheit und sei an den Texten zu beobachten, z. B. Apokalypsen als „wahre Bebilderungen der Gerechtigkeit Gottes“ [S. 98]), „Konvergenz der Erzählstränge“ (erst die verschiedenen Stränge einer Erzählung [z. B. vier Evangelien] führten gemeinsam in die Wahrheit ein) und „Offenlegung am Ende“ („Was wirklich ist, zeigt sich am Ende“ [S. 103]).

Im (längsten) vierten Teil entfaltet Berger schließlich genauer, was er unter der „Wahrheit der besonderen Fakten“, der „mystischen Faktizität“ versteht (vgl. schon sein Buch *Darf man an Wunder glauben?*, 1995), die nach seiner Meinung der angemessene Verstehensrahmen vor allem für die übernatürliche Wirklichkeit des Neuen Testaments bildet. Nochmals wird daher gegen Troeltsch klar festgehalten: „Der Maßstab für Faktizität ist... nicht die experimentelle Wiederholbarkeit“ (S. 107). Hier korrigiert Berger allerdings auch seine frühere Ausdrucksweise „mythischer Bereich“ für die Wirksamkeit von Gott, Engeln und Teufel, gerade weil es ihm bei dem Ausdruck „mystisch“ um die Beschreibung derjenigen Geschehnisse geht, die nicht vom Menschen (was auch beim Ausdruck „mythisch“ möglich bleibt), sondern vom lebendigen Gott (und Engeln und dem Teufel) ausgehen, also aus dem Bereich des Transzendenten kommend in die geschöpfliche Welt einwirken. „Mystisch“ meint also nicht etwa ein „Weltbild“, nicht einfach nur die transzendente oder supranaturale Welt, sondern beschreibt den Bereich der Wirklichkeit, in dem „Personen“ (Gott, Engel, Teufel, Dämonen) leben, Mächte wirken, eigene Zugänge (Gebet, Vision) möglich sind

und mystische Fakten bestehen. Es ist der Bereich, in dem „der Mensch sich ... einer für gewöhnlich unsichtbaren Wirklichkeit und Wirkmacht ausgesetzt sieht“ (S. 110). Berger legt hier in den Unterkapiteln „Die vier Räume der Wirklichkeit“ und „Philosophische Vorarbeiten“ (S. 108–112, 112–119) sowie „Die mystische Wirklichkeit“ (S. 119–128; vgl. auch „Merkmale mystischer Fakten“ [S. 138–159]) offen, welche Konzeptionen und philosophischen Entwürfe an dieser Stelle für ihn prägend sind. Liest man das Buch bis zur letzten Seite, so wird deutlich, dass er sich insbesondere von drei Seiten her zur Infragestellung des aktuellen Konsens der neutestamentlichen Wissenschaft (insbesondere deren „Verlust an Geschichte“) herausfordern ließ und lässt: 1. Die intensive Beschäftigung mit den Methoden der neutestamentlichen Exegese (vgl. sein Buch *Exegese des Neuen Testaments*, 1977), insbesondere der Formgeschichte (*Formgeschichte des Neuen Testaments*, 1984; *Einführung in die Formgeschichte*, 1987), führte ihn zur „Kritik der Literarkritik“ und zu einer notwendigen Distanzierung vom „Vater Bultmann“ (S. 32). – 2. Philosophisch hat Berger sich mit der Geschichtsfrage und der Sprachphilosophie auseinandergesetzt (vgl. *Philosophie und Exegese*, 1986), und auch in diesem Buch wird deutlich, dass hinter den „neuen“ Überzeugungen Bergers philosophische Entwürfe von Männern wie Nicolaus v. Kues und, von den neueren (Wissenschafts-)Entwürfen, Max Scheler, H. Blumenberg, Kurt Hübner und Alvin Plantinga stehen. – 3. Insbesondere in den Fragen der Wunder und der Mystik hat offenbar die persönliche Begegnung mit der monastischen Lebensweise (vgl. dazu S. 211, Anm. 9) und deren Theologie den Blick für weitere und tiefere Dimensionen der biblischen Texte geschärft. – Mit Hilfe des Konzepts der mystischen Fakten will Berger ausdrücklich „die Emanzipation der wunderbaren Ereignisse“ (S. 138), insbesondere Jesus als Gottessohn, Engel, Jungfrauengeburt und die wunderbaren zukünftigen Ereignisse, sozusagen wissenschaftstheoretisch-denkerisch (wieder) ermöglichen. Dabei ist entscheidend, dass dieser Versuch Bergers von der Annahme verschiedener, gleichwertiger, neben- und ineinander existierender Wirklichkeitsbereiche der einen – letztlich nicht direkt greifbaren – Wirklichkeit ausgeht (aufgrund von Nicolaus v. Kues' Prinzip der *diversitas in unitate*). Jeder dieser Wirklichkeitsbereiche (konkret: Wissenschaft, Weisheit/Werte, Kunst, Mystik) kennt dabei seine eigene, angemessene Methodik und Kriterien (für den Bereich der Mystik besteht die Methodik im „Sich-Einlassen auf ...“ und gibt es als letztes Kriterium im Grunde nur das Offenbarwerden beim „Tod“ [S. 109]). Von diesem fundamental-theologischen Rahmen ausgehend entfaltet Berger schließlich 15 (!) Merkmale mystischer Fakten und wertet die gewonnenen Erkenntnisse an einigen Beispielen aus, flicht einige wichtige Überlegungen zur Sprache ein, bevor er mit einem kurzen, aber engagierten Schlusswort nochmals zur Erneuerung der Exegese aufruft.

Ist das Buch gelungen und sein anfänglich formuliertes, ambitiöses Ziel erreicht? Gelungen ist das Buch auf jeden Fall: Es enthält eine Fülle von anregenden Einzelgedanken. Immer wieder werden Anstöße vermittelt und Beispieltex-

angedacht, die zum Weiterdenken geradezu einladen. Es gelingt Berger insgesamt auch, die offenkundigen Defizite der klassischen historisch-kritischen Auslegungsmethodik und ihrer philosophischen Wurzeln vor Augen zu führen und darüber hinaus auf die Möglichkeit „besserer“ Ansätze zumindest hinzuweisen. Er wagt es wie kaum ein anderer deutschsprachiger, an einer staatlichen Universität lehrender Theologe, an den philosophischen Grundfesten der modernen Bibelwissenschaft kräftig zu rütteln und einige Axiome als überholt in Frage zu stellen. Dass er sich dabei der evangelikalen Position zumindest annähert, wird schon in der Tatsache „spürbar“, dass Kollegen ihm bereits vorwerfen, er propagiere „unkritische(n) Biblizismus“ (so S. Alkier, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostel Paulus*, 2001)! Dabei grenzt sich Berger doch unmissverständlich von der sogenannten fundamentalistischen Position ab. Und an diesen Stellen gilt es besonders genau hinzuhören und zu lernen, auch wenn Bergers Kennzeichnung und Beispiel (S. 139) die Sache nicht sehr deutlich auf den Punkt bringen (vgl. dazu nochmals unten). – Für das Ziel eines Entwurfs „von Umrissen einer Exegese, die die liberale Forschung voraussetzt, aber weit hinter sich lässt“, gilt allerdings als Ertrag, was Berger selbst etwa in der Mitte des Buches festhält: „Ich wage nur ganz bescheiden, einige wenige Grundpfosten der liberalen Exegese in Frage zu stellen ...“ (S. 60). Viel mehr ist in diesem Buch tatsächlich nicht möglich gewesen. So unbedingt wünschenswert die „Versöhnung von Exegese und Spiritualität“ ist, so scheint sie mir auf diesem Weg (noch) nicht gelungen. Dem Rezensenten seien hier als Neutestamentler einige vorsichtige Hinweise im Blick auf die damit verbundenen philosophischen Fragestellungen erlaubt, die überwunden werden müssten: Zwar sieht Berger zurecht die Notwendigkeit eines anderen, angemesseneren Wirklichkeitsmodelles, ob aber sozusagen die „Erweiterung“ des (wissenschaftlichen) Wirklichkeitsbereichs der liberalen Exegese mit Hilfe von N. v. Kues ein Schritt in die richtige Richtung ist, ist mir nicht ganz deutlich (zu Kues vgl. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. 1998). Zu Recht beharrt Berger darauf, dass im Kern die Weichen bei den Fragen der theologischen Erkenntnislehre gestellt werden (S. 137). Aber müsste dann zur Überwindung der Engführung unserer aufgeklärten Denktradition nicht nochmals mit Immanuel Kant die Frage nach Vernunft und Offenbarung gestellt werden (vgl. dazu den provokanten Titel von N. Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, 2. Aufl. 1984)?

Berger selbst scheint sich dieser Problematik wohl bewusst zu sein, wenn er auf der letzten Seite („Von der Notwendigkeit einer neuen Exegese“) schreibt: „Für mich hat sich gezeigt, dass die Tradition der liberalen Exegese ganz eng verschwistert ist mit der Geschichte der idealistischen Philosophie seit Immanuel Kant und Hegel“ (S. 206).

Diese kritischen Anmerkungen schmälern nicht den Verdienst, dass Berger seinen Finger auf die zentralen philosophiegeschichtlichen Leitideen der neutestamentlichen Exegese legt, sie kritisch hinterfragt und auf Alternativen hin-

weist (zu K. Hübner vgl. aus evangelikaler Sicht auch: H.-M. Rieger, „Grenzen wissenschaftlicher Rationalität, Relativismus und Gottesglaube. Reflexionen zur zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion“, *ThBeitr* 33, 2002, S. 334–355, insb. S. 340–351). Und auch die evangelikale und fundamentalistische Theologie und Hermeneutik mahnt er meines Erachtens zurecht, ihre Hausaufgaben noch gründlicher zu machen: Denn auch von unserem Ansatz aus sind insbesondere die erkenntnistheoretischen und philosophischen Grundsatzfragen kaum befriedigend aufgearbeitet (vgl. etwa J. Perry, „Dissolving the Inerrancy Debate: How Modern Philosophy Shaped the Evangelical View of Scripture“, *Quodlibet Journal* 3, 2002). In Klaus Berger ließe sich für ein solches Unterfangen jedenfalls ein interessanter Gesprächspartner finden.

Jürg Buchegger-Müller

# Systematische Theologie

## 1. Dogmatik: zum Schriftverständnis

---

Stephan Holthaus; Karl-Heinz Vanheiden (Hrsg.). *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel*. Edition Bibelbund. Nürnberg: VTR; Hammerbrücke: Jota, 2002. Pb., 247 S., € 14,95

---

Die neue Debatte an evangelikalen Bibelschulen und Seminaren über die Glaubwürdigkeit der Bibel ist der Ausgangspunkt für die Publikation dieses Sammelbandes. Den Autoren ist wichtig, „die Bedeutung der Bibelfrage für Glauben und Leben“ erneut herauszustellen (S. 7). Elf eher populärwissenschaftlich gehaltene Beiträge, überwiegend von Mitgliedern des Bibelbundes, und die Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel von 1978 sind in dem Band zusammengestellt. Sieben Aufsätze erschienen in den vergangenen Jahren in der Zeitschrift des Bibelbundes *Bibel und Gemeinde*, ein weiterer in *JETH*, zwei englische und ein deutschsprachiger Originalartikel wurden beigelegt.

Fünf allgemeine Beiträge zum Schriftverständnis im ersten Teil des Buches (S. 9–95) behandeln die Aussagen der Bibel über sich selbst (Manfred Schaller), die Irrtumslosigkeit der Bibel (Paul Wells, Bernhard Kaiser) und das Schriftverständnis Jesu (Heinrich von Siebenthal). Den Auftakt dieses Teils bildet eine Predigt von James Packer über 2 Petr 1,19–21. Besondere Aufmerksamkeit verdient Bernhard Kaiser, der den zweitlängsten Beitrag des Buches verfasst hat. Er geht fair auch auf offene Fragen der biblischen Chronologie ein (S. 91f).

Im zweiten Teil behandeln vier Aufsätze Fragen der so genannten Widersprüche in der Bibel (S. 97–165). Richard Schultz diskutiert Probleme im Alten Testament, Reinhard Junker schreibt speziell zur Schöpfungsforschung, Armin D. Baum untersucht Lukas als antiken Historiker und Peter Mergler die behaupteten Widersprüche in der Auferstehungstradition der Evangelien. In diesem Abschnitt fällt der von Reinhard Junker neu verfasste Beitrag über die Schöpfungslehre ins Auge. Er bespricht in ehrlicher Weise nicht nur die bis heute bestehenden Schwierigkeiten der Evolutionstheorie, sondern auch diejenigen der Schöpfungsforschung, die durchaus „ähnlich große Probleme“ hat (S. 136). Sein „Umgang mit ungelösten Fragen“ hilft dem Leser zu einer ausgewogenen Einschätzung der Schwierigkeiten, die viele Christen in diesem Bereich haben.

Zwei kirchengeschichtliche Beiträge über die „philosophischen Voraussetzungen der Behauptung einer fehlerhaften Bibel“ (Norman L. Geisler) und die bibeltreue Theologie in Deutschland zwischen 1800 und 1914 von Herausgeber Stephan Holthaus beschließen die Sammlung. Geisler überprüft in seinem Aufsatz, dem längsten des ganzen Buches (S. 168–210), in einem Durchgang von Plato

bis Kant und Kierkegaard die These angeblich aristotelischer Prägung der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Bibel.

Die Autoren der Aufsatzsammlung sind bestrebt, die Göttlichkeit der Bibel ernst zu nehmen und gegen die einseitige (sach-)kritische Betonung ihrer Menschlichkeit argumentativ zu behaupten. Dass man dies nicht als unreflektierten ängstlichen Fundamentalismus abtun kann und dass es auch nicht nur um die Begriffe „Irrtumslosigkeit“ und „Unfehlbarkeit“ sondern um die Schrift als Gottes Wort geht, zeigt die Flexibilität der Verfasser in der Begrifflichkeit. So kann Packer von der „absoluten Sicherheit und Zuverlässigkeit“ des Wortes Gottes sprechen (S. 16). Die oben herausgestellten Aufsätze, besonders auch die Literaturangaben zu relativ unbekanntem deutschen bibeltreuen Theologen des 19. Jahrhunderts, sind eine Anregung zu vertiefter Arbeit an diesem Thema.

Jochen Eber

---

Thomas Schirmmacher. *Irrtumslosigkeit der Schrift oder Hermeneutik der Demut?: Ein Gespräch unter solchen, die mit Ernst Bibeltreu sein wollen*. Nürnberg: VTR, 2001. Pb., 84 S., € 9,95

---

Schirmmachers Schrift antwortet auf Heinzpeter Hempelmanns Buch *Nicht auf der Schrift, sondern unter ihr* (VLM, 2000). Hempelmann, Direktor des Liebenzeller Theologischen Seminars, legte dort nach öffentlichen Diskussionen über ihn und das Liebenzeller Werk seine hermeneutische Position dar, die von den Liebenzeller Gremien mitgetragen wird. Besonders die Nichtunterzeichnung der Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift durch Liebenzell bzw. Hempelmann hatte offenbar viele irritiert.

Schirmmacher sucht das „offene und ehrliche Gespräch unter Brüdern“ (S. 9) und benennt zuerst viele Gemeinsamkeiten. Wer dieses Gespräch mitverfolgen möchte, sollte das Büchlein lesen; denn es ist in vorbildlicher Weise von Sorgfalt und Wohlwollen geprägt. Schirmmacher vermeidet unnötige Konflikte, nimmt Hempelmann gegen den Verdacht in Schutz, ein verkappter Bibelkritiker zu sein und attestiert ihm – anhand von Hempelmann-Zitaten – konsequente Ablehnung aller Bibelkritik (S. 9–17). Er bekundet aber Mühe mit dessen Umgang mit dem Begriff „bibeltreu“. Einerseits problematisiere Hempelmann diesen Begriff über Gebühr, um ihn dann aber wie selbstverständlich als Gütesiegel auf sich und Liebenzell anzuwenden. Spiegelbildlich verhalte es sich mit dem Begriff „bibelkritisch“. In dem Anliegen aber, dass das Wort Gottes keinesfalls bevormundet werden darf, sind sich die beiden Theologen einig. Die zweite Kritik an Hempelmann: Dieser sage oft nur unklar, wogegen er sich wende bzw. auf welche Aussagen der drei Chicago-Erklärungen seine Urteile (z. B. „Belegstellentheologie“, Gesetzlichkeit) jeweils zutreffen sollen. Schirmmachers Hauptkritik betrifft

aber die Verwerfung der Begriffe „Unfehlbarkeit“ und „Irrtumslosigkeit“ als „rationalistisch“, „heidnisch“ und „unbiblisch“. Er führt sie auf den (zu starken) Einfluss angelsächsischer Sprachphilosophie zurück. Er vermisst eine Darlegung dessen, „wie das biblische Denken aussieht und wieso der Begriff der Irrtumslosigkeit der Schrift dem Selbstzeugnis der Schrift widerspricht“ (S. 44). Er selbst vertrete sie ja aufgrund der Schrift und dem in ihr überlieferten Schriftverständnis Jesu (S. 47f). Er fragt, ob Hempelmann mit seiner Kritik am „Widerspruch“ innerhalb der Chicago-Erklärung nicht selbst einen cartesianischen Maßstab anlege (S. 52). Des Weiteren sei die heutige Bewegung der „Bibeltreuen“ keine Neuaufgabe der erstarrten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, wie Hempelmann unterstelle. Bei der Frage, ob es in der Bibel Fehler gebe oder geben könne, sei Hempelmann undeutlich. Leider beschränkt sich Schirmmacher beim Paradebeispiel-Gen 1 (Schöpfung und / oder Evolution) auf einige knappe Anmerkungen und hofft auf die Klärung im weiteren Gespräch.

Zu Recht macht er sodann darauf aufmerksam, dass Johann Georg Hamanns orthodoxiekritische Sicht, die sich Hempelmann ausdrücklich zu Eigen macht, weitgehend mit jener der heutigen „Bibeltreuen“ übereinstimmt. Dem Vorwurf, aristotelisch zu denken, begegnet er mit der Frage: „Wieso weist Dr. Hempelmann den ‚Fundamentalisten‘ nicht erst einmal nach, dass sie von Aristoteles oder anderen Philosophen abhängig sind?“ (S. 71) Hamann sei im Übrigen kaum für eine bestimmte hermeneutische Position reklamierbar (S. 77).

Sicher hilfreich für das Gespräch ist Schirmmachers abschließende Darlegung, dass und weshalb Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit als „Oberbegriffe der Hermeneutik ungeeignet“ sind (S. 80). Sie entbehren nämlich des Beziehungsaspektes (die Begegnung mit Gott im Wort). Sie würden jedoch sachlich eine wahre, schriftgemäße Aussage über die Schrift machen, die es festzuhalten gelte.

Als Einführung in die Positionen und Problematik der Debatte ist das Büchlein weder gedacht noch geeignet. Es setzt einige Vorkenntnis voraus. Wer die maßgeblichen Autoren und Texte kennt, erfährt hier nichts Neues. Man kann sich bei der Auseinandersetzung (mit Schirmmachers Worten, S. 61) fragen: „Beschreibt man dieselbe Sicht nur mit unterschiedlichen Worten oder wird hier eine unterschiedliche Sicht durch unterschiedlichen Wortgebrauch unkenntlich?“ Interessant und nachahmenswert finde ich den Stil der Auseinandersetzung.

*Thomas Hafner*

Heinzpeter Hempelmann. *Gemeinsame Liebe: Wie Evangelikale die Autorität der Bibel bestimmen: Eine Antwort an Thomas Schirrmacher*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2001. Pb., 112 S., € 9,90

„Gemeinsame Liebe“ antwortet auf Schirrmachers Buch „Irrtumslosigkeit der Schrift oder Hermeneutik der Demut?“ (S. die vorangehende Rezension) und begründet, weshalb „Liebenzell“ die *Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Schrift* (hier = CE 1) nicht unterzeichnen will. Im Tonfall freundlich, in der Sache aber unbeugsam, wird die CE 1 für „eine Bestimmung einer biblisch-reformatorisch-erwecklichen Position“ als nicht hinreichend, „nicht bibeltreu genug“ (S. 9) bezeichnet. „Bibeltreu“ sei keine feste Position, sondern eine Haltung der Demut. Schirrmacher sei ebenfalls „ziemlich präzise“ dieser Auffassung. Ihm ist entgangen, dass der Begriff „bibeltreu“ für seinen Gesprächspartner ausdrücklich auch „eindeutig ein bestimmtes Schriftverständnis“ (*Irrtumslosigkeit der Schrift*, S. 21) bezeichnet, also eine inhaltliche Position.

Bei der Feststellung des weitreichenden Konsenses (S. 19–30) bekennt Hempelmann, dass man in der Bibel grundsätzlich nicht von Fehlern sprechen kann (S. 27), dass sie als *Wesensäußerung Gottes wahr und unfehlbar sein muss* (S. 28). Damit ist „nur“ noch der Begriff bzw. die Lehre von der „Irrtumslosigkeit“ (engl.: *inerrancy*), wo es um die sachliche Richtigkeit der Aussagen geht, ein Problem. Diese Lehre wird massiv kritisiert und radikal abgelehnt. Sie lasse die „nötige Präzision“ vermissen, lasse zu viel Spielraum. Sie *wolle* „ganz gewiss bibeltreu sein“, sei es aber nicht (S. 33, 88–97), sondern beruhe auf einem rationalistischen (bzw. „heidnischen“) Begriff von Wahrheit (S. 43–50); sie versuche, die Schrift in den Griff zu bekommen, gefährde aber damit gerade das Vertrauen in sie (wegen der „Domino-Theorie“, S. 51–55); sie versuche, deren Wahrheit zu sichern, sei aber nicht falsifizierbar (deshalb wissenschaftlich belanglos, S. 55–63). Sie öffne zudem durch ihre Unterbestimmtheit Tür und Tor für Missbrauch (S. 64f) und nehme schließlich – besonders gravierend – einen Urteilsstandpunkt *über* der Schrift ein, anstatt sich *unter* sie zu stellen (S. 71–76). „Wesentliche Anliegen einer reformatorischen Hermeneutik“ würden aufgegeben (S. 34; 78–87). Hempelmann schließt mit einer positiv gefassten Beschreibung des Wortes Gottes. Er streicht dabei Gottes Demut und die daraus folgende Niedrigkeitsgestalt des Schriftwortes heraus und erklärt sie zum Maß jeglicher bibeltreuen Hermeneutik/Schriftlehre (S. 97–102).

Eine ausführliche Widerrede gegen diese Kritik an der CE 1 findet sich in *Liebe zum Wort* (hrsg. von Helge Stadelmann, Nürnberg, 2002; vgl. die nachfolgende Rezension). Ich beschränke mich auf drei schwierige Punkte, die an Hempelmanns Text nachprüfbar sind:

1. An der Bestimmung des biblischen „Konzepts“ oder Begriffs von Wahrheit hängt sehr viel. Daher wäre man als „Mit-Hörer“ des Gesprächs mit Schirrmacher gespannt, wie Hempelmann auf dessen Aussage eingeht, seine Darlegungen

in *Hebraica Veritas* (Wuppertal 1989) seien überholt! Er geht nicht darauf ein, sondern verweist in Anm. 43 wiederum auf seine Publikation, die Schirmmacher natürlich kennt. Dessen Hinweis auf Heinrich von Siebenthals Aufsatz „Wahrheit bei den Althebräern“ hat Hempelmann nicht aufgenommen. Anstelle einer inhaltlichen Auseinandersetzung wiederholt er seine Sicht, Wahrheit sei im Wesentlichen als *Bewährung* zu verstehen. Er verzichtet auf eine biblisch-theologische Begründung und verweist auf einschlägige Artikel in den Nachschlagewerken und auf K. Haacker. So kommt das Gespräch natürlich nicht voran!

2. In der Überzeugung, die CE 1 folge einem rationalistischen Wahrheitsbegriff und verlange deshalb *inerrancy* für das göttliche Wort, sagt er: „Ich weigere mich, zu bekennen, dass *das* (sc. die *inerrancy*) Voraussetzung dafür sei, sie als göttlich, als Gottes Wort anzuerkennen“ (S. 48). Im vierten Punkt der „Zusammenfassenden Erklärung“ der CE 1 (S. 105 bei Hempelmann) heißt es: „Da die Schrift vollständig und wörtlich von Gott gegeben wurde, ist sie... ohne Irrtum oder Fehler.“ Die Irrtumslosigkeit wird als Folge des göttlichen Ursprungs beschrieben, nicht als Voraussetzung seiner Anerkennung (so auch in CE 1, Art. XV). Unbeirrbar hält Hempelmann jedoch als „zentrale Argumentationsfigur“ der CE 1 fest: Die „Bibel ist Gottes Wort, weil sie irrtumslos ist“ (S. 59).

3. Hempelmann kritisiert, die CE 1 bleibe weit hinter einer reformatorischen Hermeneutik zurück, weil sie etwa auf „Christus als Mitte der Schrift“ überhaupt nicht Bezug nehme (S. 78). Schade, dass er weder auf die *Chicagoer Erklärung zur Biblischen Hermeneutik* von 1982 (CE 2) noch die *Chicagoer Erklärung zur Anwendung der Bibel* von 1986 (CE 3) Bezug nimmt. Die drei Erklärungen gehören zusammen und sind als Einheit zu lesen. Von Christus heißt es in CE 2, Art. III: „Wir bekennen, dass die Person und das Werk Jesu Christi das Zentrum der gesamten Bibel sind.“ – Es bleibt zu wünschen, dass das Gespräch weiterhin brüderlich in der Haltung, aber noch gründlicher in der Sache geführt wird. Den Lesern sei die vorgängige Lektüre des Diskussionsgegenstandes CE 1–3 empfohlen.

Thomas Hafner

---

Helge Stadelmann (Hrsg.). *Liebe zum Wort: Das Bekenntnis zur biblischen Irrtumslosigkeit als Ausdruck eines bibeltreuen Schriftverständnisses: Zum Gespräch mit Heinzpeter Hempelmann*. Nürnberg: VTR, 2002. Pb., 108 S., € 12,80

---

Der Sammelband führt das Gespräch über die Irrtumslosigkeit der Schrift weiter. Die fünf lesenswerten Aufsätze der Autoren, die an der Freien Theologischen Akademie Gießen lehren oder ihr nahe stehen, greifen verschiedene Kritikpunkte Hempelmans an der ersten Chicago Erklärung (= CE 1) auf.

1. Helge Stadelmann legt dar, „warum das Bekenntnis zur Biblischen Irrtumslosigkeit nicht von schlechten Eltern ist“ (so der Untertitel seines Beitrags). Es nimmt nämlich die „Niedrigkeitsgestalt“ der Bibel durchaus wahr, folgert aber – ihre göttliche Inspiration festhaltend – daraus nicht, es *könne* in ihr auch Irrtümer geben. Stadelmann führt zahlreiche biblische Belege dafür an, dass biblische Worte auch in sachlicher Hinsicht als wahr anzunehmen sind und dass Jesus genau diese Auffassung teilte. – Die Vertreter der Irrtumslosigkeit würden in der CE 1 die klassische christliche Position vertreten. Die Ahnenreihe reicht von der Alten Kirche, Thomas, der katholischen Kirche (inkl. Vatikanum II) über Luther und die nachfolgende Orthodoxie, den Pietismus (Rambach, Bengel, Wesley, Spurgeon) bis in neueste Zeit. Die CE 1 entspringe – philosophisch betrachtet – nicht einem heidnischen Rationalismus, sondern setze glaubendes Vertrauen zum Wort voraus und suche dieses zu verstehen: „Es gibt ein rationales Erkennen, das dem Glauben folgt“, eine Rationalität im Sinne einer *fides quaerens intellectum* (S. 25). Weiter legt er dar, warum die CE 1 keinen Urteilsstandpunkt oberhalb der Schrift einnimmt. Würde Hempelmann die *Chicago Erklärung zur Biblischen Hermeneutik* (1982) auch einbeziehen, könnte er nicht von rein formaler, rationalistischer Bestimmung der Schrift reden. Stadelmann argumentiert auch gegen die Vorwürfe der Nicht-Falsifizierbarkeit bzw. des Konventionalismus. Die *Hermeneutik der Demut* markiere „deutlich die Abkehr des Liebenzeller Werkes von früheren Positionen“ (S. 32).

2. Armin Baums Beitrag „Die *Hermeneutik der Demut* aus bibelwissenschaftlicher Sicht“ formuliert zunächst Anfragen, die sich aus Hempelmanns „Urteilsverbot“ (Keinem Menschen stehe ein Urteil über die Bibel zu, weder ein negatives noch ein positives) ergeben: a) Bei der Entstehung (Abgrenzung) des Kanons ist aufgrund klarer Kriterien über die Schriften geurteilt worden. Wie ist ein so entstandener Kanon als Wort Gottes akzeptabel? b) Wie soll man sich zu den biblischen Aufforderungen, wahre und falsche Prophetie zu unterscheiden, und zu der entsprechenden innerbiblischen Praxis stellen? Baum verteidigt sodann die Brauchbarkeit von Art. XIII der CE 1, indem er darstellt, dass „gerundete Zahlen“ und „freie Zitate“ beurteilbar sind. Weiter äußert er sich zur Frage der Pseudepigraphie. In der Antike sei sie allgemein verpönt gewesen, entlarvt und bestraft worden (gegen Schleiermacher). Zum Schluss wendet er sich gegen Hempelmanns Vermutung, die Irrtumslosigkeit werde aufgrund einer *Dominotheorie* vertreten, aus Angst nämlich, ein einziger Fehler bringe alles zum Einsturz. Sollte *wirklich* ein unbestreitbarer Fehler gefunden werden, müsste nicht die Bibel verworfen, sondern die betreffende Schrift aus dem Kanon ausgeschlossen werden.

3. Walter Hilbrands äußert sich zur „Brisanz der Einleitungsfragen zum Alten Testament“. Er demonstriert sie anhand der Verfasserschaftsfragen beim Pentateuch und bei Jesaja. Ich sehe zwei Stoßrichtungen: a) Durch die Darstellung der verworrenen historisch-kritischen Forschungsgeschichte samt ihrer widersprüchlichen Ergebnisse macht er den Weg frei für die weitgehend verworfene mosai-

sche bzw. jesajanische Verfasserschaft, die übrigens verschiedenartige inhaltsneutrale Revisionen und Aktualisierungen des Textes zulasse (S. 61). b) Die Aussagen zum Liebenzeller Dozenten *Erich Scheurer* (S. 53f und 63) sollen wohl in Liebenzell Anlass zur Besorgnis geben. Scheurer glaube nämlich gemäß seiner Dissertation (1996) sowohl an Pentateuchquellen als auch an die klassische Dreiteilung des Jesajabuches, womit Jes 40–66 pseudepigraphisch werde. Zudem vertrete er andere, teilweise überholte Ergebnisse der Bibelkritik.

4. Heinrich von Siebenthals Aufsatz „Wahrheit bei den Althebräern“ widmet sich der Widerlegung der „Diskrepanztheorie“, die Hempelmann teilt. Ihre Kernaussage: Das Alte Testament redet gar nicht von ‚Wahrheit‘ in unserem Sinn (als Übereinstimmung mit den Tatsachen). Unser begriffliches Konzept ‚Wahrheit‘ war den Althebräern fremd. Von Siebenthal untersucht den allgemein- und sondersprachlichen Gebrauch von ‚Wahrheit‘ (bzw. den der hebräischen Äquivalente). Ergebnis (S. 92): Im Alten Testament ist durchaus von Wahrheit als *Übereinstimmung mit den Tatsachen* die Rede. Dieses uns vertraute Wahrheitskonzept spielte im Leben der Althebräer sogar „eine geradezu zentrale Rolle“. Das Standardwort für „Wahrheit“ ist *‘emet*.

5. Patrick Nullens (Leuven, Belgien) handelt „Vom Dienst theologischer Lehre“. Er beschreibt den vielfach unbekanntem geschichtlichen Hintergrund und die Entstehung der Chicago-Erklärungen und deutet die in Europa herrschende Zurückhaltung ihr gegenüber. Als wichtiges Motiv sieht er dabei die Sorge um die Gefährdung der akademischen Freiheit. Er mahnt aber an, dass Theologie als Dienst an der Gemeinde zu verstehen sei und darum die Liebe zu ihr *über* der akademischen Freiheit stehen müsse.

*Thomas Hafner*

---

Josh McDowell. *Die Fakten des Glaubens: Die Bibel im Test: Fundierte Antworten auf herausfordernde Fragen an Gottes Wort*. Holzgerlingen: Hänssler, 2003. Gb., 1184 S., € 24,90

---

Mit dem vorliegenden Band legt Josh McDowell ein umfangreiches apologetisches Nachschlagewerk zur Glaubwürdigkeit der Bibel und des christlichen Glaubens vor. Die erste Hälfte des Werkes ist eine überarbeitete Fassung des Buches „Bibel im Test“ (Hänssler, <sup>2</sup>1989). Bei der Neuausgabe wurde aber der Text des Buches komplett neu übersetzt und zeigt im Vergleich zur alten Fassung leider einen für deutsche Leser bedeutenden Nachteil: In der alten Fassung wird diejenige von McDowell zitierte Literatur, die ursprünglich auf Deutsch erschienen ist, nach dem deutschen Originaltext zitiert (mit deutscher Literaturangabe), während in der jetzigen Ausgabe die deutschen Zitate eine Rückübersetzung aus dem Englischen ins Deutsche darstellen. Als Beispiel nenne ich ein Zitat von

Franz Delitzsch, das im Original heißt: „Auch dürfen wir ja *El* in diesem Messiasnamen nicht anders fassen als in *Immanu-El*“ (*Bibel im Test*, S. 228). In der Rückübersetzung aus dem Englischen lautet es: „Es gibt keinen Grund, warum wir das ‚El‘ in diesem Namen des Messias in einem andern Sinn verstehen sollten als in ‚Immanu-El‘“ (*Die Fakten des Glaubens*, S. 326; in dem hier zitierten Kapitel 8 sind übrigens alle Anmerkungen um eine Zahl verschoben). Für die Zitierfähigkeit solcher Belege hätten Verlag und Übersetzer besser auf die alte Fassung zurückgegriffen. – Doch nun zur Frage, worum es in „Die Fakten des Glaubens“ geht und wer die Zielgruppe ist. In der ersten Hälfte des Buches geht es in zwei Teilen um „Beweise für die Bibel“ und „Beweise für Jesus“. Hinzugekommen im Vergleich zur „Bibel im Test“ ist ein dritter und vierter Teil mit „Indizien für und gegen das Christentum“ und eine Auseinandersetzung um die Frage der Wahrheit.

Das Buch stellt eine Sammlung von Ausarbeitungen für eine Vortragsreihe dar. McDowell möchte damit den „Schwestern und Brüdern in Christo helfen, Seminararbeiten zu schreiben, Vorträge und Bibelstunden vorzubereiten und sie bei Diskussionen und persönlichen Gesprächen mit Berufskollegen oder Nachbarn unterstützen“ (S. 14). Er erhebt damit nicht den Anspruch, mit seinem Buch wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen, und das ist bei der Beurteilung zu berücksichtigen. Der Verfasser geht so vor, dass er Argumente, z. B. für die Glaubwürdigkeit der Bibel, die Historizität Jesu, seine Göttlichkeit oder die Tatsache seiner Auferstehung, benennt und mit verschiedenen Texten belegt. Wer sich beispielsweise mit Jesu Auferstehung auseinandersetzen möchte, findet hier auf etwa 130 Seiten alle wichtigen Argumente und Gegenargumente aufgelistet. Dabei zitiert McDowell Textstellen aus Werken unterschiedlicher Verfasser, die die Glaubwürdigkeit der biblischen Texte untermauern bzw. Gegenargumente entkräften. Wer hier für das Gespräch und die Auseinandersetzung um die Frage der Auferstehung Hilfe sucht, wird in jedem Fall fündig. Schwierig scheint mir allerdings zu sein – und hier liegt einer meiner Hauptkritikpunkte an dem Buch – dass es dem Leser überlassen bleibt, die Qualität und Zuverlässigkeit der jeweiligen Argumente und angeführten Belege zu beurteilen. Es reicht eben nicht aus, die angeführten Zeugen z. B. als anerkannten Professor (S. 376), hervorragenden Wissenschaftler (ebd.) oder großen Gelehrten (ebd.) zu bezeichnen, wie es allzu häufig geschieht, um damit offenbar das Gewicht der jeweiligen Zitate zu erhöhen. Hinzu kommt, dass bei den Zitaten auch nicht ihr Alter ersichtlich ist. McDowell verwendet für seine Argumentation Belege, die von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in unsere Zeit reichen, ohne dass der Leser sofort sehen kann, aus welcher Epoche das Argument stammt. Weiter werden viele Quellen nur aus Sekundärliteratur zitiert. Für eine wissenschaftlich geführte Auseinandersetzung lässt sich das Material so jedenfalls nicht verwenden, für die Auseinandersetzung z. B. in der Schule kann man aber wie gesagt gute Argumente finden und diese auch benutzen.

Der neuere, groß angelegte dritte Teil des Buches geht vor allem auf die Zuverlässigkeit der Bibel ein und behandelt schwerpunktmäßig die Bibelkritik mit der alttestamentlichen Quellenscheidungshypothese und die neutestamentliche Formkritik. McDowell selbst vertritt in seinem Bibelverständnis eine fundamentalistische Position, wenn er von der völligen Irrtumslosigkeit bzw. Unfehlbarkeit der Bibel in allen ihren Aussagen ausgeht, „ob dies nun mit der Lehre, der Moral oder mit der sozialen oder physischen Lebenswirklichkeit zu tun hat“ (S. 559). Was Unfehlbarkeit nach seinem Verständnis meint und auch nicht meint, führt er dann im Weiteren aus, wobei die Unfehlbarkeit der Bibel als Gottes inspiriertes Wort sich aus dem „Charakter Gottes“ ableitet, der Unfehlbarkeit fordert (ebd.). In McDowells Darstellung der Formgeschichte werden zu Recht Bultmann und Dibelius als wichtigste Vertreter vorgestellt, aber es ist ärgerlich, wenn diese dann wiederum nur mit englischsprachigen Titeln genannt (und zitiert) werden, die ursprünglich auf Deutsch erschienen sind. – Im abschließenden vierten Teil fragt der Autor, herausgefordert durch die Anfragen der Postmoderne, nach dem Wesen der Wahrheit.

Auf das Ganze gesehen kann das vorliegende Nachschlagewerk dazu helfen, Argumente für die Zuverlässigkeit der Bibel zu sammeln und gut begründet darzulegen, vor allem im privaten Gespräch über die Grundlagen des Glaubens oder in der Diskussion in der Schule. Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung kann man sich anhand des Buches über die grundlegenden Argumente und Gegenargumente informieren, muss aber von da aus mit anderer Literatur weiterarbeiten.

Ralph Meier

## 2. Dogmatik: zu verschiedenen Themen

---

Tobias Eißler. *Pro Ecclesia: Die dogmatische Theologie Peter Brunners*. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 30. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., 456 S., € 49,90

---

Ein *opus magnum* hat der württembergische Pfarrer Tobias Eißler, Sohn des ehemaligen Stuttgarter Stiftskirchenpredigers, mit dieser Dissertation vorgelegt. Dies ist umso mehr verwunderlich, als die evangelisch-theologischen Fakultäten in ihren Dissertationsordnungen die Seitenzahl meistens auf weniger als 300 begrenzen. Doch wie überall im Bereich gesetzlicher Bestimmungen kann man auch hier anscheinend noch immer leicht eine Ausnahmegenehmigung erhalten. Wenn der Leser Thema und Aufbau von Eißlers Arbeit analysiert, wird es ihm verständlich, warum der Verfasser nicht schon nach 200 Seiten zum Landeanflug ansetzen konnte. Und es wird auch verständlich, weshalb die Dissertation des

fleißigen Schwaben und ehemaligen Bengelhaus-Assistenten den Staedtler-Promotionspreis 1999 erhielt. Das Werk ist in zwei Teile gegliedert, die Grundlegung (S. 13–240) und Durchführung (S. 241–433) von Brunners dogmatischer Theologie mit reichlich eingearbeiteten Quellenzitaten aus Vorlesungsmanuskripten behandeln. Ohne den zweiten Teil wäre das Thema nur unzureichend erfasst worden, kommt hier doch das für Brunner so wichtige und umfangreiche Thema des Gottesdienstes zur Sprache.

Im ersten Teil zur Grundlegung dogmatischer Theologie behandelt Eißler in acht Kapiteln die Theologie als kirchliche *Wissenschaft* und ihren Ort in der Kirche, das Evangelium als Vorgabe und Aufgabe der Theologie, die Offenbarung des Wortes Gottes, die Bedeutung von Schrift und Bekenntnis für die Theologie und ihr Verhältnis zur historisch-philologischen Wissenschaft. Das neunte Kapitel fasst den Ertrag in einem Zwischenergebnis zusammen.

Der zweite Teil zur Durchführung dogmatischer Theologie entfaltet im 10. Kapitel auf fast einhundert Seiten den Gottesdienst und in zwei weiteren Kapiteln Amt und Einheit der Kirche. Das 13. Kapitel fasst wiederum den Ertrag der gesamten Dissertation zusammen, eine umfangreiche Bibliographie schließt sich an. Die analytischen Kapitel der Monographie sind jeweils gleichförmig in „Darstellung“ und „Diskussion“ unterteilt; im Diskussionsteil beurteilt Eißler Brunners Ansatz – nicht unkritisch – im Vergleich mit Aussagen von Martin Luther, Karl Barth, Paul Althaus, Werner Elert, Oswald Bayer und anderen.

Eißlers Buch enthält zahlreiche wichtige Aussagen zu Grundlagenproblemen der Theologie. Aus den vielen Beobachtungen zur Theologie des Heidelberger Systematikers können hier nur einige herausgegriffen werden. Zutreffend ist beispielsweise die Feststellung, dass heute oft an die Stelle der Bekenntnisbindung der Theologie im Lehrbetrieb und in der kirchlichen Praxis die problematische Bindung an theologische Schulmeinungen getreten ist (S. 175). Bei der dogmatischen Arbeit kann es um nichts anderes gehen als um die Bewahrung des Inhaltes des Wortes Gottes (S. 205). Es finden sich auch wichtige Aussagen zur Frauenordination (P. Brunner will ihnen den Dienst am Wort ermöglichen, aber lehnt ab, dass sie im öffentlichen Gottesdienst predigen und die Sakramente verwalten; S. 372) und zur Gestalt von Gottesdiensten und Erneuerungsversuchen in diesem Bereich (S. 305–335). Zentrum der Untersuchung und der Theologie Peter Brunners ist der Gottesdienst als *der* Ort, an dem Gott durch die Verkündigung und Spendung der Sakramente wirkt. Dieses Heilsgeschehen ist eng verbunden mit der ganzen Heilsgeschichte. – Da in evangelikalen Theologenkreisen die Theologie (und nicht nur die Praxis) des Gottesdienstes bisher ein vernachlässigtes Thema ist, sei Eißlers Dissertation nachdrücklich zur Lektüre empfohlen!

Jochen Eber

Hellmuth Frey; Hans-Jürgen Peters. *Geistliche Schriftauslegung*. Edition Ichthys 1. Gießen: Brunnen, 2001. Pb., 72 S., € 6,90

Der vorliegende Band enthält neben dem Wiederabdruck von Freys ursprünglich 1963 erschienenem Aufsatz „Um den Ansatz theologischer Arbeit“ eine kurze Einführung zu Hellmuth Frey und einen Artikel von Hans-Jürgen Peters, der Freys Forderung nach einer pneumatischen Exegese positiv aufnimmt und sie in der Auseinandersetzung mit einigen Gegenpositionen neu durchdenkt.

Frey war es seinerzeit um die „radikale Preisgabe der Autonomie des menschlichen Geistes“ gegangen (S. 13). Wesentlich war dabei u. a. sein Verständnis von Heilsgeschichte, die seines Erachtens eben nur von einem Standpunkt innerhalb derselben verstanden und rekonstruiert werden kann. Unter Verweis auf 1 Kor 2,9–16 entwickelte Frey dann seine Forderung nach einer pneumatischen Exegese und betonte, dass sich dabei für den Exegeten sowohl die Problemstellungen (z. B. hinsichtlich etwaiger literarischer Unebenheiten, der Bewertung von historisch Möglichem und Unmöglichem, der Frage der religionsgeschichtlichen Analogie, dem Problem der christologischen Auslegung oder der Einheit der Testamente) als auch der eigene Standort wandeln. Letzteren lokalisierte Frey unter dem Kreuz, wo sich der Exeget der völligen Ohnmacht seiner Ratio und Intuition bewusst wird, und in der Gemeinde und dem damit gegebenen Einflussbereich der in ihr vererbten Traditionen und Bekenntnisse.

Peters verteidigt die mit der geistlichen Schriftauslegung gleichgesetzte pneumatische Exegese, indem er betont, dass es sich dabei nicht um ein amethodisches Programm handelt, kein Monopolanspruch auf die allein gültige geistliche Auslegung erhoben wird, keine Forderung nach charismatischen Praktiken impliziert ist und es auch nicht um eine Marginalisierung der Vernunft geht. Stattdessen fordere Freys Ansatz eine *hermeneutica sacra*, d. h. eine der Bibel als dem vom Heiligen Geist inspirierten Wort Gottes angemessene Erkenntnisweise und Grundhaltung. Von Frey weicht Peters hauptsächlich darin ab, dass er dessen auf dem chalcedonischen Glaubensbekenntnis beruhende christologische Analogie des Schriftverständnisses, also die Anwendung der Zweinaturenlehre auf die Schrift, (vielleicht etwas zu vorschnell) ablehnt.

Auch wenn man den Autoren nicht in allem zu folgen vermag (wie z. B. in der bei beiden anzutreffenden Abwertung von historischen Partikularitäten [s. S. 33, 56]), sind die Beiträge doch überaus lesens- und bedenkenswert. Vor allem Freys Forderung nach einer pneumatischen Exegese und nicht zuletzt auch seine Überlegungen zum reformatorischen Inspirations- und Inkarnationsverständnis und deren Anwendung auf die Schriftauslegung verdienen nach wie vor Gehör.

Karl Möller

Werner Führer. *Das Amt der Kirche: Das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*. Neuendettelsau: Freimund, 2001. 540 S., € 35,30

Mit seiner umfangreichen Arbeit über das Amt der Kirche hat sich Werner Führer das Ziel gesetzt, „das Theologisch-Grundsätzliche von Martin Luthers Amtsverständnis darzulegen und in die Diskussion einzubringen“ (S. 13). Entsprechend der doppelten Zielsetzung besteht die Studie aus zwei Teilen: „Luthers Amtsverständnis“ und „Modelle und Probleme der Rezeption“.

In den Ausführungen zu Luthers Amtsverständnis (S. 21–274) zeigt Führer, dass die Frage nach dem Amt bei Luther unlöslich mit der *Heilsfrage nach Christus und der Rechtfertigung* verbunden ist. Die *Notwendigkeit des Amtes* liegt bei Luther in der „Mündlichkeit und Öffentlichkeit des Evangeliums begründet“ (S. 75). Diese Begründung impliziert drei Folgerungen, die eine grundlegende Wende im Verständnis des Amtes bedeuten: 1. Das Amt ist zu verstehen als Verkündigungs- und nicht als Priester- oder Leitungsamt. 2. Mit der Funktion, von sich weg und auf Christus zu weisen, wird der Dienstcharakter des Amtes hervorgehoben. 3. Die Heilungsvermittlung wird nicht an das Amt, sondern an Gottes Wort und Christus gebunden. Aufgrund des Priestertums aller Gläubigen, das durch die Taufe, das Evangelium und den Glauben gegeben ist, gibt es keinen Unterschied zwischen Klerus und Laien und damit auch keine besondere Stellung des Amtes.

Hauptaufgabe des Amtes ist die Schriftauslegung in Lehre und Unterweisung, Verkündigung und Seelsorge (S. 117). Besonderes Gewicht legt Führer darauf, dass für Luther die Heilige Schrift die ausschließliche Autorität darstellt und somit die Formel *sola Scriptura* als *particula exclusiva* verwendet wird (S. 120). Die *Autorität des Amtes* liegt somit allein in der Schrift begründet und ist allein durch diese zu legitimieren. Das Amt ist das Instrument der Heilmittel, durch die der *eine* Mittler Jesus Christus handelt, indem er Menschen durch den Dienst anderer Menschen zum Heil führt (S. 162f).

Dem neuen Verständnis des Amtes entspricht die Reform des Gottesdienstes bei Luther. Gottes Wort, die Sakramente und der Glaube werden in den Mittelpunkt des Gottesdienstes gerückt. Erkennungszeichen der christlichen Gemeinde ist das gepredigte Evangelium, und am Evangelium ist die Verkündigung der Amtsträger durch die Gemeinde zu beurteilen. Das reformatorische Verständnis der *apostolischen Sukzession* kennzeichnet Führer in Abgrenzung gegen eine Amtsträgersukzession als *Lehr- und Verkündigungssukzession*, die allein „durch die exklusive Bindung an das von den Propheten bezeugte und den Aposteln verkündigte Evangelium von Jesus Christus“ (S. 267) gewährleistet wird.

Nach der theologischen Grundlegung im ersten Teil behandelt der Autor „Modelle und Probleme der Rezeption“ (S. 277–488) des lutherischen Amtsverständnisses. Leitend bei der Darstellung und Beurteilung ist die nach Führer „evange-

litzentrische Amtsauffassung“ Luthers mit der „Verankerung der Lehre vom Amt in dem Artikel von Christus und der Rechtfertigung auf der Basis der Klarheit und Evidenz der Heiligen Schrift“ (S. 461). Aus der *Zeit der Reformation* bespricht der Verfasser zuerst das Amtsverständnis von Melanchthon und dann recht knapp Zwingli, Calvin, die anglikanische Position und das Konzil von Trient.

Aus der *weiteren Geschichte des Protestantismus* behandelt Führer exemplarisch vier Theologen: Johann Gerhard (17. Jh.), Johann Gottfried Herder (18. Jh.), Theodosius Harnack (19. Jh.) und Dietrich Bonhoeffer (20. Jh.). Den größten Teil der Darstellung widmet er Theodosius Harnack, und sein Urteil fällt eindeutig aus. Ihm „gelingt ... der Anschluß an das reformatorische Amtsverständnis überzeugender als irgendeinem anderen Theologen nach der Reformation“ (S. 368). Führer begründet dies damit, dass Harnack Luthers Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre aufgenommen und von daher sein Amtsverständnis entfaltet hat. Als ein vorbildliches Zeugnis der Zeit des Kirchenkampfes nennt der Autor das Betheler Bekenntnis von 1933, an dem auch Bonhoeffer mitgewirkt hat. „In keinem anderen Bekenntnis des 20. Jahrhunderts ist meines Erachtens das Theologisch-Grundsätzliche des lutherischen Amtsverständnisses so knapp und präzise dargelegt worden“ (S. 379). Gemeinsam ist allen genannten protestantischen Positionen, dass sie das Amtspriestertum und damit die katholische Zweiständelehre ablehnen und an dessen Stelle das Verkündigungsamt setzen (S. 380).

Abschließend untersucht Führer, wie die Frage nach dem *Amt im ökumenischen Gespräch* aufgenommen wurde. Im Blick auf die lutherische Position fällt er insgesamt ein ernüchterndes Urteil: Im ökumenischen Gespräch dominiert ein nachapostolisch-mittelalterliches Amtsverständnis. Den Grund dafür, dass die reformatorische Position nicht wirklich in die Gespräche eingeflossen ist, sieht Führer in der Preisgabe des reformatorischen Schriftverständnisses in der Weise, dass die Heilige Schrift nicht im Gegenüber zur Tradition, sondern selbst als Tradition verstanden wird. „Weil es der protestantischen Seite nicht gelungen ist, das reformatorische Verständnis von Heiliger Schrift, Wort Gottes und Evangelium in die ökumenische Diskussion einzubringen, war sie auch außerstande, die eigene Amtsauffassung überzeugend zu vermitteln“ (S. 460). Positiv heben sich dagegen die Vereinbarungen der *Leuenberger Kirchengemeinschaft* ab. Die Betonung des Priestertums aller Gläubigen, die Einsetzung des Amtes durch Christus selbst und die Bindung des Amtes an das Wort Gottes führen den Verfasser zu dem Schluss: „Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hat das biblisch-reformatorische Amtsverständnis in einer auch für die außer-europäische Ökumene vorbildlichen Weise rezipiert“ (S. 407).

Die ökumenische Diskussion über das Amt ist nach Führer in einer Sackgasse angekommen, für das weitere Gespräch sei ein Paradigmenwechsel „unabdingbar notwendig! Er hat zur Voraussetzung: Gottes Wort allein verbürgt die Einheit der Kirche, nicht verbürgt die Einheit der Kirche die Wahrheit des Wortes Gottes“ (S. 479). Vor allem aber ist eine Erneuerung des Protestantismus von innen her

notwendig, der unter geistlicher Auszehrung leidet und dessen Erneuerung nur durch das erneute Ernstnehmen des Gesetzes und des Evangeliums geschehen kann (S. 483). – Die Arbeit schließt mit einem umfangreichen Register und einem Nachwort des Autors.

Die vorliegende Studie ist übersichtlich gegliedert, zeichnet sich durch Sachkenntnis und eine Fülle bearbeiteter Literatur und ist zudem gut lesbar – und darüber hinaus ausgesprochen preiswert. Der Autor lässt den Leser über seine eigene Position – und Negation – nicht im Zweifel, sondern schreibt engagiert und im Klartext. Das ist zu begrüßen, hat aber auch seine Schattenseiten. So finden sich an etlichen Stellen pauschale Bewertungen oder Aburteilungen, die nicht näher oder nur sehr knapp begründet werden und eine differenzierte Auseinandersetzung mit der anderen Position vermissen lassen, insbesondere im letzten Teil der Arbeit über das Amt im ökumenischen Gespräch. Insgesamt aber stellt diese Arbeit einen wichtigen Beitrag für das reformatorische Verständnis des Amtes der Kirche dar und verdient, in der gegenwärtigen Diskussion gehört zu werden.

Ralph Meier

---

Johann Gerhard. *Enchiridion Consolatorium* (1611). Lat.–dt. Hrsg. v. Matthias Richter. DeP I. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002. 2 Teilbände, Ln., 392 S., € 153,–

---

Der Hamburger Professor Johann Anselm Steiger hat es verstanden, das Interesse vieler Forscher, auch jüngerer, auf die Epoche der altprotestantischen Orthodoxie zu lenken. Dass diese nicht so schlecht war wie ihr Ruf, zeigt die kürzlich erschienene Heidelberger Dissertation von Alexander Bitzel: *Anfechtung und Trost bei Sigismund Scherertz: Ein lutherischer Theologe im Dreißigjährigen Krieg* (Göttingen 2002), die von Steiger betreut wurde. Matthias Richter in Leipzig hat die kritische Ausgabe und Kommentierung von Johann Gerhards Trostschrift *Enchiridion Consolatorium* übernommen; sie trägt in der deutschen Übersetzung den Titel: *Handbüchlein / Zu Trost gestellet denen / so mit dem Tode ringen / und in Anfechtung des Todes Zuspruchs und gottseliges Zuredens von Nöthen haben*. Mit der Herausgabe dieser Schrift leistet Richter einen weiteren wichtigen Beitrag zur Wahrnehmung der praktisch-erbaulichen Seite von Johann Gerhards schriftstellerischer Tätigkeit, die nur zu oft aus der Perspektive seiner umfangreichen Dogmatik gesehen (und kritisiert) wird.

Die 46 Abschnitte von Gerhards *Enchiridion* (S. 17–117; 154–267) sind gleichmäßig aufgebaut: Auf eine kurze Anfrage des Angefochtenen (*tentatus*) folgt eine längere Antwort des Trösters (*consolator*), die reichlich aus Bibelstellen schöpft. Themen der Anfechtungen angesichts des Todes sind unter anderen: die Angst der Sünden (Nr. 3), die Last der Schmerzen (Nr. 8), Gottes Absicht,

Menschen zu verwerfen (Nr. 12), schwacher Glaube (Nr. 18), die geringe Anzahl guter Werke (Nr. 21), die Unvollkommenheit der guten Werke (Nr. 22), die Anklage von Gesetz und Gewissen (Nr. 23, 24), Zweifel an der Einwohnung des Heiligen Geistes (Nr. 28), Furcht vor dem Tod (Nr. 33), die Schönheit des zeitlichen Lebens (Nr. 39), die Trennung von Frau, Kindern und Freunden (Nr. 40), der Widerspruch der Vernunft gegen die Auferstehung (Nr. 44) und die Strenge des jüngsten Gerichts (Nr. 46).

Im Nachwort (S. 281–376) beschreibt der Herausgeber grundlegende Aspekte aus der Geschichte der *Ars Moriendi* und der Trostliteratur. Schon in der griechischen Antike und bei den Kirchenvätern und über das Mittelalter bis zur Neuzeit wurde über den Tod nachgedacht. Starke Wirkung auf die literarische Gattung geht von der Anselm von Canterbury zugeschriebenen *Admonitio morienti* und Johann Gersons *Opusculum tripartitum... De arte moriendi* aus; die klassische *Ars moriendi* entstand nach dem Konzil von Konstanz (S. 311). Mit Martin Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1519) beginnt die evangelische Sterbeliteratur, deren Geschichte Richter im 16. Jahrhundert und speziell bei Martin Moller (*Manuale de praeparatione ad mortem*, 1593) nachzeichnet. Johann Gerhards Enchiridion entstand im Zusammenhang mit dem Tod seines neugeborenen ersten Sohnes und seiner ersten Frau (S. 357). Mit dem Büchlein wollte der Witwer seinen Anfechtungen rechten Trost entgegenstellen. Die Rezeptionsgeschichte im 17. Jahrhundert und Übersetzungen in neun weitere Sprachen (S. 361–376) bis in die letzten Jahre des 20. Jahrhunderts (Amerikanisch, Schwedisch) zeigen, dass Gerhards Buch Menschen in Not eine wichtige Hilfe geworden ist. Daher sollte zumindest eine Auswahl der 46 Abschnitte in heutiger Sprache dieser wissenschaftlichen Ausgabe folgen und damit deutschen Lesern neu zugänglich gemacht werden. Gerhard sagt, dass er sein Werk nicht für „rohe, unbußfertige, sichere Herzen“ geschrieben habe, sondern „denen zu gut, so einen zerschlagenen Geist und beschwertes Gewissen haben“ (vgl. S. 150). In diesem Sinne kann auch der Leser dieser Neuedition von seiner Lektüre nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch geistlichen Gewinn haben.

Jochen Eber

---

Johann Gerhard. *Erklärung der Historien des Leidens vnd Sterbens vnsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten* (1611). Hrsg. von Johann Anselm Steiger. DeP I, Bd. 6. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, Ln., 510 S., € 101,-

---

Zeitlich kurz vor dem oben besprochenen Band (*Doctrina et Pietas*, Bd. 5), aber in der Abfolge der Bände nach ihm (*DeP*, Bd. 6), erschien im Sommer 2002 die Erklärung der Passionsgeschichte durch den führenden Dogmatiker des Altpro-

testantismus, Johann Gerhard. In bekannter, qualitativ hochwertiger Weise wurde das vorliegende Werk durch den Hamburger Professor Johann Anselm Steiger ediert, kommentiert und mit einem Nachwort versehen (vgl. die Rezensionen in *JETH: Meditationes Sacrae [1606/7]*, DeP I,3, in: *JETH* 15, 2001, S. 190 und *Sämliche Leichenpredigten nebst Johann Majors Leichenrede auf Gerhard*, DeP I,10, in: *JETH* 16, 2002, S. 296). Im Unterschied zu den genannten Bänden fügt Steiger der Passionsauslegung nur ein kurzes Nachwort an (S. 479–507). Der Herausgeber fügt diesem Band keinen Abriss der Passionspredigt und -frömmigkeit des frühen Luthertums an. Es existiert nämlich eine wissenschaftlich noch nicht aufgearbeitete große Zahl an Werken dieser Gattung; sie stellt eine Konkretion der für lutherische Theologie und Kirche zentralen Kreuzestheologie dar. Deshalb will Steiger mit dieser textkritischen Ausgabe die künftige Erforschung der frühen lutherischen Passionsfrömmigkeit fördern (S. 488).

Johann Gerhards Predigten stammen aus seiner Zeit als Superintendent in Heldburg. Er teilt die als eine Tragödie verstandene Passionsgeschichte in fünf Akte; seinen Text entnimmt er der Passionsharmonie des Reformators Johannes Bugenhagen (lat. 1524, dt. 1526 u. ö., S. 494). Als weitere Quellen werden Martin Chemnitz *Historia der Passion* (1590) und Werke Martin Luthers genannt (*Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*, 1519). Gerhards Passionspredigten sind nicht so bekannt geworden wie sein exegetischer Kommentar zur Passionsgeschichte von 1617, der ab 1622 in die *Harmonia Evangelistarum* von Martin Chemnitz und Polykarp Leyser integriert wurde (S. 490, vgl. 505). Im Gegensatz zu Gerhard und der lutherischen Auslegungstradition tritt in der Passionsauslegung des katholischen Theologen Robert Bellarmin das *Vorbild* des leidenden Christus in den Vordergrund; dass er die Sünden aller Welt und aller Zeit trägt, steht dagegen nicht im Zentrum (S. 504).

Auch dieser Band von Gerhards Schriften bietet dem Leser nicht nur eine wissenschaftlich hochinteressante, sondern gleichzeitig erbauliche Lektüre. Besonders die Abschnitte über die Bedeutung Kreuzes Christi (zum Beispiel auf den Seiten 316–321 über das Tragen des Kreuzes) enthalten geistliche Nahrung, die man nach den gängigen Zerrbild von der orthodoxen Epoche eher bei spirituellen Autoren wie Henri Nouwen als bei einem altprotestantischen Kirchenvater vermutet hätte. Zentrale Kirchenväterzitate, etwa von Venantius Fortunatus („*Regnavit a ligno Deus*“, S. 360) Augustinus (*Lignum illud, in quo fixa erant membra morientis, etiam fuit cathedra docentis*, S. 362) und Bonaventura (über die Himmelsleiter: *Scala fracta in Adamo reparata est per Christum*, S. 376) steigern den Lesegewinn. Meditativen Charakter haben auch die „Gebetlein“, mit denen Gerhardt seine Kapitel beschließt (zum Bsp. S. 248): „O HErr Jesu Christe / der du vnschuldiger wise bist angeklaget vnd verdammet worden / den Vnschuld komme mir armen Sünder zu gute / der du in grosser Gedult alles Vnrecht erlitten / las diese deine Gedult mir einen Trost wider meinen Vngehorsam geben / vnd zum Exempel der Nachfolge seyn vorgestellet / das weisse Kleid / welches dir angelegt worden / bedecke meine blutrothe Sünden / daß ich

einmal für deinem Thron mit einem weissen Kleide angethan dich ewiglich preise / Amen.“ Dieser Band sei – wie die zuvor erschienenen – theologischen Seminaren nachdrücklich zur Anschaffung empfohlen!

Jochen Eber

---

Susanne Klinger. *Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik*. Forum Systematik, Bd. 15. Stuttgart: Kohlhammer, 2003, kt., 352 S., € 35,-

---

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation. Bestimmte Hoffnungen – oder Befürchtungen –, die beim Schlagwort der „historisch-kritischen Methode“ aufkommen könnten, werden von der Autorin bereits in der Einleitung aufgegriffen: „Um Mißverständnissen vorzubeugen: Diagnostiziert wird hier die Krise der historisch-kritischen Exegese und nicht das ‚Ende der historisch-kritischen Methode‘ (G. Maier) ... Die historisch-kritische Methode ist ‚die unerläßliche Basismethode (...), ohne die oder gegen die jegliche Schriftauslegung Gefahr läuft, die Grundintention des biblischen Textes zu verfehlen‘.“ (S. 17). Nicht um die generelle Abschaffung oder Ersetzung der historisch-kritischen Methode, wohl aber um eine kritische Beurteilung, Veränderung und Erweiterung derselben geht es Susanne Klinger in ihrer Arbeit. Sie stellt fest, dass die historisch-kritische Methode an deutschen Fakultäten im Unterschied zum anglo-amerikanischen und frankophonem Raum zwar noch eine Monopolstellung einnimmt, die Unzufriedenheit über diese Methode in ihrer herkömmlichen Form jedoch zunimmt (S. 15f). Damit sagt sie im Blick auf die letzten zwei bis drei Jahrzehnte nichts Neues, aber es ist dennoch gut, dass dieser Sachverhalt klar ausgesprochen wird. Die Arbeit, die sowohl die exegetische wie auch die systematisch-theologische Diskussion aufnimmt, ist in drei Kapitel unterteilt. Um nicht in einer abstrakten Methodendiskussion zu enden, nimmt die Autorin den Ausgangspunkt ihrer Abhandlung beim „Knotenpunkt ...“, wo sich fundamental-theologische, dogmatische und exegetisch-historische Fragen ineinanderschlingen“ (S. 20), nämlich bei der Frage nach der Auferstehung Jesu.

Das erste Kapitel (S. 23–146) skizziert im ersten Teil den Stand der Diskussion in der historisch-kritischen Exegese seit dem Ende der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens. Nach Klinger stehen sich hier „historisch-genetische“ und „traditionelle“ Positionen gegenüber. Gemeinsam ist den historisch-genetischen Erklärungsmodellen, dass sie außergewöhnliche österliche Erlebnisse als Entstehungsgrund des österlichen Glaubens ablehnen und alle Inhalte des Glaubens an Christus einschließlich des Auferstehungskerygmas „bereits mit dem Abschluß des irdischen

Lebens Jesu als gegeben“ ansehen (S. 51). Diesem Modell ordnet Klinger – bei aller Verschiedenheit – u. a. die Hypothesen von Bultmann, Broer, Lüdemann, Marxsen, Schillebeeckx und Pesch zu, die alle in der Tradition von D. F. Strauß stehen. Dagegen steht die traditionelle Erklärungsrichtung, die aufgrund der Quellenlage die Selbstbekundung des Auferweckten als Grund des Osterglaubens sieht und von da aus das allgemein geltende historische Wirklichkeitsverständnis aufbricht oder in Frage stellt. Hierzu gehören u. a. die Ansätze von Essen, Kessler, Moltmann und Pannenberg.

Im Anschluss daran wird übersichtsartig die hermeneutische Diskussion in der „Post-Bultmann Ära“ dargestellt, und dann die Entwürfe zweier Tübinger Theologen, J. Moltmann und P. Stuhlmacher, ausführlicher behandelt. Ich beschränke mich hier auf die Position von Stuhlmacher, weil er für die Diskussion im evangelikalen Bereich eine wichtige Stimme darstellt. Stuhlmachers „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten“ wird unter der Überschrift „Der Primat der Tradition“ dargestellt und beurteilt (S. 103–146). Dabei wird seiner Hermeneutik bei dem „Bemühen, historische Kritik und hermeneutisches Anliegen miteinander zu versöhnen“ (S. 103), eine wichtige Rolle zuerkannt.

Klinger sieht bei Stuhlmacher die Aufnahme der hermeneutischen Konzepte von Gadamer und Ricœur, wobei sie kritisiert, dass sich diese beiden Konzepte nicht so leicht harmonisieren lassen, wie es bei Stuhlmacher den Anschein hat, und ausserdem verfähre er bei der Aufnahme von Ricœur sehr selektiv und einseitig (S. 141). Wenngleich Stuhlmacher sich ausdrücklich zur Anwendung der historisch-kritischen Methode bekennt und diese vor allem dahingehend erweitern will, dass die biblischen Texte in ihrer Endgestalt ernstgenommen und der Exeget sich auf diese einzustellen hat, wird bei hier für Klinger „der Glaube doch wieder zur Vorbedingung der Exegese gemacht und Einverständnis zu Beginn des hermeneutischen Prozesses *eingeklagt*, anstatt es ... zu *erwarten*.“ (S. 130, Hervorhebungen im Original). Insgesamt ist nach Klinger eine umfassendere und grundlegendere Neuorientierung nötig im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Grundlage für die Exegese, als dies bei Stuhlmacher (und Moltmann) der Fall ist: „Um interdisziplinär gesprächsfähig zu sein, bedarf es einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung der historisch-kritischen Exegese, die mit Geschichts- und Sozialwissenschaften, mit Literatur- und Sprachwissenschaften vereinbar ist und Erklären und Verstehen nicht als Gegensätze begreift.“ (S. 146)

Im zweiten Kapitel (S. 147–250) gibt die Autorin zuerst einen kurzen Überblick über die wissenschaftstheoretische Diskussion im zwanzigsten Jahrhundert und behandelt dann ausführlich die Entwürfe von W. Pannenberg und G. Sauter, die beide an einer Begründung des wissenschaftstheoretischen Status der Theologie, an methodischer Sicherung theologischer Erkenntnis und an empirischer Kontrolle theologischer Sätze interessiert sind (S. 170). Beide Theologen eignen sich auch für Klinger, weil sie, beide evangelisch, auch Gesprächspartner für die katholische Theologie sind. Pannenberg gilt aufgrund seines geschichtlichen Offenbarungsverständnisses dem katholischen Denken besonders nahestehend,

während Sauter mit seiner logisch-empirischen Grundlegung der Theologie ein Anliegen katholischer Fundamentaltheologie teilt.

Auf die Darstellung der beiden Ansätze soll hier nicht näher eingegangen werden. Wichtiger sind die Anfragen und Konsequenzen, die sich im Blick auf die historisch-kritische Methode daraus ergeben, und die im abschließenden dritten Kapitel ausgeführt werden (S. 251–320). Pannenberg's Versuch, mit der Konzeption einer Universalgeschichte unter Einbeziehung von Gottes Handeln die Trennung von Profangeschichte und theologischer Geschichtsauffassung zu überwinden, wird als letztlich nicht überzeugend beurteilt. Im Blick auf die Auferstehung als historisches Geschehen wird bei Pannenberg nach Klinger die Tatsache vernachlässigt, dass die Ostertexte in der „Sprachform metaphorischer Rede“ (S. 310) ergehen. Inhalt und Form der Aussage der Auferstehung Christi (als Glaubens- und Bekenntniszeugnis) sind nicht voneinander zu trennen. Die Autorin plädiert für eine Erweiterung der historisch-kritischen Exegese um andere Perspektiven. „Der Ruf nach einer theologische, historische, linguistische und literaturwissenschaftliche Perspektiven zusammenschließenden theoretischen Rahmenkonzeption biblischer Exegese ist unüberhörbar. Die Konturen einer theologischen Hermeneutik, bei der Textualität und Kontextualität der biblischen Texte gleichermaßen gerecht wird und synchronische und diachronische Fragestellungen miteinander vermittelt, beginnen sich abzuzeichnen. Eine ausgearbeitete Methodik für diese integrative Hermeneutik steht aber noch nicht zur Verfügung.“ (S. 319) Weiter als bis zu dieser Feststellung und dem Ruf nach einer neuen theologischen Hermeneutik geht die Arbeit nicht, ein eigener Entwurf wird nicht vorgestellt. Das war aber auch nicht das Ziel dieser Abhandlung. Vielmehr ging es der Autorin darum, aufzuzeigen, dass eine Neubesinnung im Blick auf die Methodenfrage in der Theologie nötig ist, und das ist ihr m. E. auch gelungen. Die Arbeit hat gezeigt, dass die eingangs festgestellte Monopolstellung der herkömmlichen historisch-kritischen Methode an deutschen theologischen Fakultäten anachronistisch ist.

Ralph Meier

### 3. Ethik

---

Ulrich Eibach: *Gentechnik und Embryonenforschung*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 236 S., € 12,90

---

Im *ersten Kapitel* charakterisiert Ulrich Eibach den geistigen Hintergrund, vor dem heute Gentechnik am Menschen betrieben wird. Ansatzpunkt ist die Autonomie, die Selbstverfügung des modernen Menschen. Dazu kommt, dass mit dem wissenschaftlichen Fortschritt das Leben nach den eigenen Wünschen planbarer

wird. Damit stellt sich auch eine Fiktion von menschlicher Allmacht ein: Das Glück soll (biomedizinisch) hergestellt werden, Verzicht hingegen und Leiden oder Abhängigkeit wird verneint. Verbunden damit ist ein Verständnis von Recht, das die Planung und Durchsetzung individueller Ansprüche sichert bzw. nicht behindert.

Im *zweiten Kapitel* geht es um das Menschenbild. Im Anschluss an Kant wird Menschenwürde so verstanden, dass der Mensch nie Mittel, sondern Selbstzweck ist. Die Kernfrage, so Eibach, ist aber, ob mit der empiristischen Philosophie (John Locke u. a.) zwischen biologischem und personalem Leben unterschieden wird, wobei dann nur letzterem Menschenwürde zugestanden wird. Im Gegensatz dazu schreibt das deutsche Grundgesetz dem biologischen Leben Menschenwürde zu. (Der Schwangerschaftsabbruch wird als eine erlaubte Tötung verstanden und nicht etwa als Beendigung eines vor-personalen Entwicklungsstadiums!) Auch das biblische Menschenbild verankert das Person-Sein in der Gottebenbildlichkeit, die dem Menschen gegeben ist, an die Leiblichkeit gebunden ist, hier fragmentarisch verwirklicht und erst eschatologisch vollendet wird. Vom Person-Sein kann dann durchaus die Persönlichkeit mit empirisch feststellbaren Merkmalen (die sich durch eine Behinderung vielleicht nicht entwickeln oder durch Krankheit verlieren) unterschieden werden. Diese Person ist zur Freiheit berufen: Nicht zur autonomen Planung des eigenen Glücks, sondern zur dienenden Liebe in gegenseitiger Abhängigkeit.

Im *dritten Kapitel* wendet sich Eibach der „In-Vitro-Fertilisation“ (IVF) zu. Mit dieser neuen Technologie stellen sich auch neue ethische Fragen: Der Embryo ist plötzlich in der Hand des Menschen (und nicht mehr im Mutterleib geboren). Zunächst wird geklärt, wann das menschliche Leben beginnt (Verschmelzung der beiden Vorkerne / Entstehung eines neuen Genoms; nicht etwa Nidation oder Geburt). Dann wird die ethische Norm der Fürsorge für das menschliche Leben und das Festhalten am Tötungsverbot bekräftigt (auch für einen durch IVF erzeugten Embryo). Schließlich wird das Klonen bedacht: In jedem Fall wird dabei der Mensch (Embryo) als Mittel für einen fremden Zweck (therapeutisches und reproduktives Klonen) gebraucht, was ethisch unzulässig ist.

Im *vierten Kapitel* werden die Pränatale Diagnostik (PND), die Präimplantationsdiagnostik (PID), die Prädikative Medizin (PM) und die Gentherapie ethisch beurteilt. Bei der PND werden diagnostische Tests am Embryo im Mutterleib durchgeführt. Dabei stellt sich das Grundproblem, dass die Diagnosen in den meisten Fällen ohne Therapiemöglichkeiten bleiben, was an sich schon ethisch fragwürdig ist. Wichtig ist weiter die Unterscheidung von PND im Fall einer normalen Schwangerschaft (hier würde sie Eibach in Verbindung mit einer Beratungspflicht und nur für bewilligte Tests zulassen) und einer Risikoschwangerschaft (homogene Erbkrankheiten). Bei letzterem handelt es sich um eine „Schwangerschaft auf Probe“: Der Wunsch nach einem gesunden Kind wird mit dem bewussten In-Kauf-Nehmen der Tötung eines behinderten Kindes, festgestellt durch PND, durchgesetzt, was ethisch unzulässig ist. – Die PID untersucht

Embryonen, die durch IVF erzeugt wurden. Aus ethischer Sicht lehnt Eibach die PID grundsätzlich ab, weil dazu von vornherein mehrere Embryonen erzeugt werden (mit IVF), um die weniger guten auszuscheiden. Zudem suggeriert PID das Recht auf ein gesundes Kind und fällt ein Werturteil über behindertes Menschenleben (zwar zuerst im Embryo-Alter, aber im Prinzip auch über das erwachsene). – Die PM ermöglicht durch die Genomanalyse die Vorhersage von monogenen Krankheiten. Dabei eröffnen sich räumlich und zeitlich neue Dimensionen: Nicht nur das analysierte Individuum, sondern auch seine genetischen Verwandten sind betroffen; nicht nur gegenwärtige, sondern auch zukünftige Krankheiten sowie die Disposition dazu (!) werden diagnostiziert. Hier gilt es ethisch am Recht auf Nicht-Wissen festzuhalten. Die PM führt (wie schon die PID) zu Urteilen über den Wert menschlichen Lebens, was grundsätzlich abzulehnen ist. Insbesondere sollte die PM für Krankheiten, die erst im Erwachsenenalter auftreten, sowie für Disposition zu Krankheiten verboten werden. – Technisch gesehen ist die Gentherapie an Körper- und an Keimzellen gleich: Defekte Zellen werden „repariert“. Die Therapie an Keimzellen ist ethisch abzulehnen, weil Embryonen für die Tests verbraucht werden (man muss ja prüfen, ob die Reparatur erfolgreich war) und weil technisch keine Grenze zwischen Therapie und Züchtung gezogen werden kann. Beide Male wird die Würde des Menschen missachtet.

Im *fünften Kapitel* widerlegt Eibach, dass die Achtung der Menschenwürde im Widerspruch zu einer Ethik des Heilens stehe. Das Heilen ist der Menschenwürde eingeordnet; Gesundheit ist nicht das höchste Gut. Zur Humanität gehört auch die Leidensfähigkeit. Der biomedizinische Fortschritt schafft auch neue gesellschaftliche Herausforderungen (demografische Verschiebung zum Alter). Überhaupt stellt sich die Frage nach den Zielen der Medizin, die nicht mit einem Macht-Wahn überdeckt werden dürfen. – Das *sechste Kapitel* wirft „grundsätzliche ethische Probleme der Gentechnik in nichtmenschlichen Lebensbereichen“ auf, die ein eigenes Buch füllen würden. Das *siebte Kapitel* bietet auf 17 Seiten in Thesenform eine Zusammenfassung des gesamten Inhalts.

*Würdigung:* Ulrich Eibach ist nicht nur Professor für Systematische Theologie und Ethik in Bonn, sondern auch Krankenhauspfarrer. Die Erfahrungen mit medizinischem Personal und Patient(inn)en fließen ein. Die ethische Perspektive wird nicht auf naturwissenschaftliche und technische Gegebenheiten eingeeengt, sondern menschlich und gesellschaftlich ausgeweitet: Ängste, sozialer Druck, Automatismen im Forschungsbetrieb usw. kommen ebenso ins Blickfeld. Selbstverständlich findet auch die rechtliche Seite das gebührende Gewicht. Das Buch ist auch für medizinische Laien verständlich geschrieben. Die ethische Argumentation ist meist transparent. Ich würde mir aber eine kohärente und explizite Methodik der ethischen Urteilsfindung wünschen. Dies könnte auch gewisse Wiederholungen beseitigen. Fragwürdig erscheint mir der Rückgriff auf Kants Bestimmung der Menschenwürde (Selbstzweck, nicht Mittel zum Zweck), die – wie Eibach selber zeigt und auch kritisch vermerkt – mit Kants Autonomiebegriff

zusammenhängt. Eine durchgängig biblisch-theologische Begründung der Ethik wäre konsequenter und durchaus auch im Sinne Eibachs, der die Christen auffordert, ihre Überzeugungen als Grundlage der Verfassung in die öffentliche Diskussion einzubringen. Für einen ersten Überblick oder zur Repetition ist die thesenartige Zusammenfassung im siebten Kapitel sehr hilfreich.

Paul Kleiner

---

Friedrich Lohmann. *Zwischen Naturrecht und Partikularismus: Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*. Theologische Bibliothek Töpelmann 116. Berlin: de Gruyter, 2002. Geb., 467 S., € 118,-

---

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift angenommen. Lohmann schreibt als evangelischer Theologe. Die christliche Ethik, von der er redet, versteht sich also als evangelische Ethik, wobei die Nähe zu Luther unverkennbar ist. Er stellt am Anfang fest, dass in der heutigen evangelischen Ethik die Grundlegungsfrage zu wenig bedacht wird. In der Grundlegungsfrage geht es um das, was dem ethischen Urteil zu Grunde liegt und es rechtfertigt. Hier herrscht keine Klarheit, was sich an der unterschiedlichen Stellung heutiger Ethiker zum universalen Naturrechtsgedanken zeigt. In Teil eins werden verschiedene Modelle theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jahrhunderts untersucht. Teil zwei verfolgt unter dem Titel „Naturrecht und Menschenrechte“ die Entwicklung des Naturrechtsgedankens von der Antike bis ins 20. Jahrhundert. Teil drei gilt spezifisch der Frage nach der Grundlegung christlicher Ethik und sucht nach einem Standort in der heutigen Universalismusdebatte der allgemeinen Menschenrechte.

*Zu Teil eins:* Lohmann definiert Ethik als rationale und im engeren Sinn wissenschaftliche Reflexion auf das Moralische (S. 5). Zuerst wird *Wilhelm Herrmanns* Verständnis der Ethik untersucht. Sie erweist sich als eine zweistufige Ethik: Zu Grunde liegt das allgemeine sittliche Bewusstsein, in dem der autonome Mensch sich bereits gegen die Natur abgrenzt (S. 18ff). Die Offenbarung gibt gegenüber dieser natürlichen (wobei Natur hier als Vernunftnatur des Menschen zu verstehen ist) Grundlage keine neuen Inhalte, wohl aber Kraft, das schon Erkannte zu tun. Nach Lohmann kommen hier die spezifisch christlichen ethischen Aussagen zu kurz. Zudem habe bei Herrmann das Sittliche ein Übergewicht als Weg zu Gott (S. 162, 27). *Ernst Troeltsch* hat im Unterschied zu Herrmann das Eigenständige der christlichen Ethik betont. Für diese sind die christlichen Glaubensgedanken: Wunderkraft, Vergebung, Erlösung, Gottesgemeinschaft und die Ethik Jesu, zentral (S. 43ff). In der Religion gilt der Ewigkeitsbezug und das Jen-

seits als Kraft des Diesseits. Darum unterscheidet Troeltsch zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit (S. 41f). *Karl Barth* hat eine in der Christusoffenbarung gegründete Ethik „von oben“, wobei der Mensch nur als Empfänger des göttlichen Gebotes in Frage kommt (S. 163). Das vernünftige ethische Urteil und den Blick auf die Weltwirklichkeit und die Schöpfungsordnungen kann und will *Barth* aber nicht ausschließen. Auch *Emil Brunner* zielt auf eine theonome Ethik. Er betont aber mehr als *Barth* die erkennbaren Schöpfungsordnungen und die Lebenswirklichkeit. Er hat in seinem Buch „Gerechtigkeit“ im Gegensatz zu *Barth*, aber ähnlich wie *Luther* und *Calvin*, ein christliches Naturrecht vorgelegt, wobei die Erkennbarkeit desselben verschieden beurteilt wird. Nach *Lohmann* führt indessen das universale Naturrecht nur bis zum *suum cuique* („jedem das Seine“), aber nicht bis zur Liebesforderung Jesu (S. 101). Behandelt werden außerdem noch u. a. *E. Hirsch*, *T. Rendtorff*, *D. Bonhoeffer* und *H. Thielicke*.

*Lohmann* stellt abschließend fest, dass bei den besprochenen Autoren der Ausgleich zwischen dem allgemein und also universal Ethischen und dem spezifisch christlichen Ethos nicht gelingen will. Bei *Herrmann* lässt das allgemein ethische Bewusstsein das spezifisch Christliche zu kurz kommen. Umgekehrt vermag *Barth* die Lebenswirklichkeit nicht voll zu erreichen. Bei *Troeltsch* bleiben die partikular christliche und die universale Ethik nebeneinander stehen, und auch *Brunner* gelingt es nicht, das Ineinander von beiden zu zeigen. *Lohmann* plädiert dem gegenüber für einen *perspektivischen* Ansatz der christlichen Ethik. Das heißt, sie soll bei aller Klarheit des Standortes einen offenen Blick auf die heutige universale Lebens- und Handlungswirklichkeit haben. Dabei handelt es sich nicht um eine Einbahnstraße. Der evangelisch-christliche Ethiker bleibt für Rückfragen und Rückwirkungen aus dem Bereich des universalen ethischen Diskurses offen.

In *Teil zwei* gibt *Lohmann* einen Einblick in die geschichtliche Entwicklung des Naturrechtsgedankens. Dieser ist wichtig zum Verständnis der heutigen Theorie der Menschenrechte. Von der griechischen Philosophie her wird die Linie ausgezogen bis ins 20. Jahrhundert. Erwähnung verdient die Sicht von *Christian Wolff*, der wie Verschiedene vor ihm nochmals ein ganzes ethisches System auf naturrechtlicher Grundlage aufbaute. Das Gesetz der Natur ist ihm Fundament der Ethik. Vernünftiges und naturgemäßes Handeln sind dabei dasselbe (S. 201f). *Immanuel Kant* will dem gegenüber nicht auf die erfahrungsmäßige Kenntnis der menschlichen Natur bauen. Er leitet seinen kategorischen Imperativ aus dem aller Erfahrung vorausgehenden und zu Grunde liegenden transzendentalen Wesen des Menschen ab. Er steht aber damit doch der naturrechtlichen Lehre vom Vernunftrecht nahe (S. 202–205). Den Abschluss des zweiten Teils bilden die Abschnitte über die Begründung der Menschenrechte in jüngster Zeit bei *Robert Alexys* und *Otfried Höffe*. *Alexys* ist gegen ein fixiertes Naturrecht. Er entwickelt eine *Diskurstheorie*, in der Menschenrechte vernünftig und plausibel erörtert werden sollen, wobei der Maßstab im Zusammenhang mit dem Wesen des Menschen stehen muss (S. 273). Auch *Höffe* will die universalen Menschenrechte anthropologisch

begründen. Er plädiert für eine Partialanthropologie, welche sich darauf beschränkt, die elementaren Bedingungen und Interessen des Menschseins aufzuzeigen (S. 288ff).

*Zu Teil drei:* Ein wichtiges Fazit von Teil zwei ist für Lohmann die Tatsache, dass die referierten Positionen alle bewusst oder unbewusst auf ein so oder so bestimmtes Menschenbild zurückgreifen. Das beweist, dass jede Ethik auf einem Menschenbild basiert. So sieht der Autor sich berechtigt, ja genötigt, die christliche Ethik auf die christliche Anthropologie zu gründen (S. 320). Damit sind wir bei der *Grundthese* seiner Arbeit, die nun im dritten Teil ausgeführt wird. Diese Sicht ist, wie schon erwähnt, perspektivisch und so gerade nicht relativistisch zu verstehen. Sie ist offen zur Lebenswirklichkeit und zur Universalismusdebatte hin. Im Gespräch mit *Schleiermacher* erörtert Lohmann das notwendige In- und Miteinander des christlich Individuellen, das in der Erlösung durch Christus und der geschenkten Gemeinschaft mit Gott gründet, und dem Allgemeinen, für das man sich im Glauben öffnet, wobei man auch Streit um die Wahrheit in Kauf nimmt (S. 362–367).

Lohmann hat eine enorme Fülle von Material bearbeitet und übersichtlich dargestellt. Er hat einen wohl begründeten Weg gesucht und m. E. auch gefunden, der die extremen Positionen vermeidet. Zwischen einer Ethik „von unten“, wie *Herrmann* und auch *Hirsch* sie vertreten, und der Ethik „von oben“ eines *Karl Barth* nimmt er eine Mittelposition ein. Der Ausgang von evangelischer (lutherischer) Anthropologie ermöglicht einen klaren Standort, und die betont perspektivische Sicht vermeidet sowohl den Relativismus als auch den Dogmatismus, nimmt Rückfragen und Korrekturen in Kauf, und lässt das Ganze als einen lebendigen Diskurs erscheinen, in dem mit offenem Visier gestritten wird. Eine ausgezeichnete Arbeit, die es aber dem Leser nicht leicht macht. Sie behandelt Vorfragen und ist damit naturgemäß theoretisch und wenig anschaulich. So sind praktische Beispiele sehr dünn gesät. Unrichtig ist m. E., dass das Partikulare auf das partikular Christliche eingegrenzt wird. Theologiegeschichtlich ist das verständlich. Aber heute stellen auch andere Religionen ihr ebenfalls recht partikulares Ethos vor. An der Grundthese von Lohmann ändert sich damit nichts. Im Gegenteil, es wäre interessant zu sehen und nachzuweisen, dass und wie auch sie ihre Ethik auf die jeweilige Anthropologie gründen.

*Johannes Heinrich Schmid*

Hans-Joachim Vieweger; Marcus Mockler. *Kann denn Börse Sünde sein: Geld mit gutem Gewissen anlegen – geht das?* Basel; Gießen: Brunnen, 2002. Kt., 205 S., € 10,90

Zarah Leander hat sicher nicht daran gedacht, dass ihr Lied „Kann denn Liebe Sünde sein“ einmal zum beliebten „assoziativen Sprungbrett“ für Werbeslogans, Büchertitel und Predigtüberschriften werden würde. Dass mit den Journalisten Hans-Joachim Vieweger und Marcus Mockler zwei Fachleute der Medien- und Pressewelt sich des Themas „Börse“ angenommen haben, lässt nicht nur der reißerische Titel erkennen, sondern findet seine direkte Fortsetzung auf der Einband-Rückseite: „Das Buch für alle, denen es nicht egal ist, was mit ihrem Geld geschieht!“

Bisher war das Thema „Börse“ eher eine Art „Arkan-Disziplin“ für ausgebuffte Wirtschafts-Profis. Die für Laien kaum durchschaubaren Regeln und Kurse, verbunden mit dem Grundelement der Spekulation, vermittelten den Eindruck von der Börse als einer gigantischen Spielbank für Eingeweihte. Inzwischen hat ein gewaltiger Umschwung statt gefunden. Seit dem Börsenboom zur Jahrtausendwende gilt auch in Deutschland: „Die Spekulation mit Aktien ist zum Volkssport geworden. So normal wie Fernsehen und Auto fahren“ (S. 9) – und seit einiger Zeit auch „fast normal“ für immer mehr Christen und christlich-kirchliche Organisationen. Vor diesem Hintergrund gehen Vieweger und Mockler der Frage nach ethischen Maßstäben bei der Geldanlage nach, und zwar dezidiert aus christlicher Perspektive. Geschätzt wird, dass in Deutschland bisher nur ein bis zwei Prozent der Geldanleger ethische Kriterien beachten (gegenüber 13 Prozent in den USA).

Auf der Suche nach Antworten auf die im Buchtitel gestellten Fragen recherchieren die Autoren in vier Bereichen, wobei jeder Bereich durch ein abgedrucktes Interview mit einem „passenden“ Fachmann abgerundet wird:

In Kapitel 1: „Abenteuer Aktie – Steigen Sie ein!“ (S. 9–48), werden nach einer historischen Einführung die verschiedenen Finanzmärkte unter ethischen Gesichtspunkten dargestellt und beurteilt. Vor dem Interview mit dem Börsenanalysten Bernhard Tubeileh wird ein erstes Fazit gezogen: „Börse muss nicht Sünde sein. Sie ist vielmehr sinnvoll, weil sie wirtschaftliche Vorteile bietet... Auch Christen können sich daher an der Börse engagieren, wenn sie sich an die grundlegenden Regeln der Börse halten“ (S. 39f).

In Kapitel 2: „Geld – Heilmittel oder Krankmacher“ (S. 49–91), geht es um die grundsätzlichen Fragen für Christen im Umgang mit Geld. Die Autoren plädieren für einen im Kontext der Nächstenliebe gelebten, verantwortungsbewussten „Lebensstil der Einfachheit“ (S. 76), den sie an fünf Punkten für die Praxis näher beschreiben: „Maßvoll handeln“ (S. 76f), „Maßvoll einkaufen“ (S. 77f), „Maßvoll konsumieren“ (S. 78f), „Maßvoll leben“ (S. 79f), „Maßvoll lieben“

(S. 80f). Abgeschlossen wird dieses Kapitel durch ein Interview mit dem Wirtschaftswissenschaftler Werner Lachmann.

Kapitel 3: „Gutes Geld mit gutem Gewissen – die Hoffnung auf die ‚doppelte Dividende‘“ (S. 93–145), untersucht verschiedene ethische Kriterien und Möglichkeiten der Geldanlage. Die „ethische Geldanlage“ verbindet als gemeinsames Motiv verschiedenste Gruppen mit teilweise sehr unterschiedlichen Zielen: u. a. Globalisierungskritiker, Öko-Freaks, Friedensbewegte, christliche Organisationen. Ein gemeinsamer ethischer Nenner ist hier nicht immer möglich, wie sich beispielsweise an der Beurteilung der Kondom- und Erotikaktie Condomi zeigen lässt: Sie genügt zwar ökologischen Kriterien, ist aber aus christlicher Sicht eher zweifelhaft. Wer sich als Christ bei bestimmten als „ethisch“ deklarierten Aktien oder Fonds unsicher ist, dem wird die Bibel als der entscheidende Maßstab für ethisches Verhalten in Erinnerung gerufen. Am Ende des Kapitels steht ein Interview mit dem Moraltheologen Johannes Hoffmann.

Im vierten Kapitel: „Geldanlage mit Verantwortung“ (S. 147–181), folgen „abschließend Hinweise für ein verantwortliches Engagement des Einzelnen an den Märkten“ (S. 8). Hier werden die Grundsätze, aber auch die Grenzen der Aktienspekulation angesprochen und verschiedene Börsenstrategien dargestellt. Interviewpartner ist der Anlagenberater Johannes Schäffer. – Ein gut aufbereiteter Serviceteil schließt das Buch ab. Er enthält ein Glossar, kommentierte Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln sowie ein Internet-Adressenverzeichnis mit über 50 Adressen.

Fazit: Das Buch fällt durch sein Thema etwas aus der Reihe der „üblichen“ christlichen Buchtitel. Der fast feuilletonistische Schreibstil der Autoren wird bei diesem Thema nicht unbedingt erwartet. Der Erscheinungstermin hat in Bezug auf die aktuelle Börsensituation (nach dem Börsenboom) eher antizyklischen Charakter. Trotzdem: Dieses Buch lohnt sich zu lesen! Die Autoren Vieweger und Mockler gehen das schwierige Thema „Börse“ – und damit in zugespitzter Form den richtigen Umgang von Christen mit Geld und Vermögen – unverkrampft, journalistisch und auch theologisch kompetent an. Das Buch ist allgemeinverständlich geschrieben, ohne simpel zu werden. Es bietet mehr als nur historisches, wirtschaftliches und ethisches Hintergrundwissen, das man sich eben einmal „anliest“: Es lässt sich gut auch als eine Art Kompendium für das Thema „Geldanlage“ weiter verwenden. Das Inhaltsverzeichnis sollte bei der nächsten Auflage unbedingt detaillierter ausgeführt werden.

Markus Ocker

#### Weitere Literatur:

Oswald Bayer. *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants*. Spekulation und Erfahrung II/50, Stuttgart: Fromman-Holzboog, 2002. 504 S., € 128,-

- Klaus Bockmühl. *Herausforderungen des Marxismus: Verdrängte Hintergründe und bleibende Anfragen*. BWA I/4. Gießen: Brunnen, 2002. Pb., 176 S., € 10,90
- Damian Brot. *Kirche der Getauften oder Kirche der Gläubigen? Ein Beitrag zum Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Freikirchen, unter besonderer Berücksichtigung des Baptismus*. EHS 23/751. Bern u a.: Lang, 2002. Br., 409 S., € 65,50
- Fernando Enns. *Friedenskirche in der Ökumene: Mennonitische Wurzeln einer Ethik des Gewaltverzichts*. KiKonfRel 46. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 364 S., € 59,-
- Hubert Filser. *Dogma, Dogmen, Dogmatik: Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*. Studien zur systematischen Theologie und Ethik 28. Münster: Lit, 2001. Geb., 848 S., € 61,90
- Hermann Fischer. *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. Kt., 392 S., € 22,50
- Reinhard Frieling. *Amt: Laie, Pfarrer, Priester, Bischof, Papst*. Ökumenische Studienhefte 13. Bensheimer Hefte 99. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Kt., 255 S., € 15,90
- Rudolf Gebhard. *Umstrittene Bekenntnisfreiheit: Der Apostolikumsstreit in den Deutschschweizer Reformierten Kirchen des 19. Jahrhunderts*. Zürich: TVZ, 2003. Pb., 564 S., € 36,-
- Peter C. Hägele; Rainer Mayer. *Wozu glauben, wenn Wissenschaft doch Wissen schafft?* Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 128 S., € 10,90
- Eberhard Hahn. *Basiswissen Bibel: Entstehung und Auslegung*. Holzgerlingen: Hänssler, 2002. Pb., 80 S., € 5,95
- Thomas Jeromin. *Die Bibel über sich selbst: Das Selbstverständnis der biblischen Schriften: Eine Einführung*. TVG, Edition Ichthys. Gießen: Brunnen, 2003. Pb., 120 S., € 7,95
- Susanne Klinger. *Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik*. Forum Systematik 15. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. Kt., 360 S., € 35,-
- John Lennox. *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 144 S., € 9,90
- Christian Link. *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Pb., 250 S., € 19,90
- Alister E. McGrath. *A Scientific Theology*. Vol. 1.: *Nature*. Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: T&T Clark, 2002. Hb., 345 S., US \$ 40,-
- Jürgen Moltmann. *Weisheit und Wissenschaft: Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Gütersloh: Kaiser, 2002. Br., 227 S., € 19,95

- John W. Montgomery. *Christ our Advocate: Studies in Polemical Theology, Jurisprudence and Canon Law*. Bonn: VKW, 2002. Br., 280 S., € 23,-
- David K. Naugle. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. Pb., 408 S., US \$ 26,-
- Thomas C. Oden. *The Justification Reader*. Classic Christian Readers 1. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. Pb., 160 S., US \$ 18,-
- Reformierte Bekenntnisschriften: Band 1/1: 1523–1534*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003. Geb., 600 S., € 98,-
- Meege Rimmel. *The Role of Christian Ethics in Postmarxist and Postmodern Estonia*. Bonn: VKW, 2002. Br., 70 S., € 15,-
- Michael Roth. *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*. TBT 117. Berlin: de Gruyter, 2002. Geb., XVIII+618 S., € 148,-
- Ute Sauerbrey (Hrsg.). *Ein Fleisch sein: Materialien zu Homosexualität und Kirche*. Berlin: Wichern, 2002. Kt., 72 S., € 7,-
- Thomas Schirrmacher. *Love is the Fulfillment of Law: Essays on Ethics*. RVB International. Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese, 2001. Pb., 178 S., € 9,40
- Thomas Schirrmacher. *Säkulare Religionen: Aufsätze zum religiösen Charakter von Nationalsozialismus und Kommunismus*. Editio pro mundis 7. Bonn: VKW, 2002. Br., 150 S., € 15,-
- Hans Schwarz. *Die christliche Hoffnung: Grundkurs Eschatologie*. Biblisch-theologische Schwerpunkte 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Kt., 243 S., € 19,90

# Historische Theologie

## 1. Allgemeines

## 2. Alte Kirche

Für diese beiden Bereiche liegen keine zu besprechenden Werke vor.

### Weitere Literatur:

Wilhelm Gerlings (Hrsg.). *Augustinus – Leben und Werk*. Paderborn: Schöningh, 2002. Festeinbd., 208 S., € 29, –

Alfons Fürst. *Hieronymus: Askese und Wissenschaft in der Spätantike*. Freiburg u. a.: Herder, 2003. Geb., 256 S., € 24,90

Susanne Hausammann. *Alte Kirche, Band 3: Zur Geschichte und Theologie im 4./5. Jahrhundert*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002. Pb., 350 S., € 29,90

Carsten Peter Thiede; Urs Stingelin. *Die Wurzeln des Antisemitismus: Judenfeindschaft in der Antike, im frühen Christentum und im Koran*. Basel; Gießen: Brunnen, 2002. Pb., 175 S., € 10,90

## 3. Mittelalter

Für diesen Bereich liegen keine zu besprechenden Werke vor.

### Weitere Literatur:

Mikel de Epalza. *Jesus zwischen Juden, Christen und Muslimen: Interreligiöses Zusammenleben auf der iberischen Halbinsel (6.–17. Jh.)*. Frankfurt/M.: Lembeck, 2002. Kt., 240 S., € 16,–

Ignatius von Loyola. *Bericht des Pilgers*. Übers. u. komm. von Peter Knauer. Würzburg: Echter, 2002. Br., 217 S., € 14,80

\*Lutz E. v. Padberg. *Bonifatius – Missionar und Reformator*. Wissen in der Beck'schen Reihe 2319. München: C. H. Beck, 2003. Pb., 128 S., € 7,90

Lutz E. v. Padberg. *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen: Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*. Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51. Stuttgart: Hiersemann, 2003. Geb., 520 S.

Friedrich Prinz. *Das wahre Leben der Heiligen: Zwölf historische Portraits von der Kaiserin Helena bis Franz von Assisi*. München: C. H. Beck, 2003. Geb., 318 S., € 24,90

Georg Schwaiger; Manfred Heim. *Orden und Klöster: Das christliche Mönchtum in der Geschichte*. Wissen in der Beck'schen Reihe 2196. München: C. H. Beck, 2002. Pb., 112 S., € 7,90

\*Thomas Vogtherr. *Kirche im Mittelalter*. UTB 2361. Köln: Böhlau, 2003. Br., 300 S., € 19,90

#### 4. Reformationszeit

---

Peter von der Osten-Sacken. *Martin Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas 'Der gantz Jüdisch glaub' (1530/31)*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. Kt., 351 S., € 28,-

---

Vielleicht gehört es zu den symptomatischsten Erscheinungen der Christentumsgeschichte überhaupt, dass sich Martin Luther nicht nur als großer Reformator der Kirche hervorgetan hat, sondern auch als rücksichtsloser Streiter wider das Judentum. Gerade vom Wiederentdecker des Evangeliums und seiner Lehre von der reinen Gnade stammen antijüdische Schriften, die zum Gnadenlosesten gehören, was Christen über Juden je geäußert haben. Umso dringlicher stellt sich die Frage, wie Luthers Stellung zu den Juden zu erklären ist. Wie kommt es, dass der Verfechter der fundamentaltheologischen Prinzipien *sola gratia* und *sola fide* zuletzt für die Enteignung und Vertreibung der Juden eintrat, wenn sie sich nicht dem Glauben an Jesus unterwarfen? Und schließlich: Welche Verbindung besteht zwischen den antijüdischen Schriften Luthers und dem rassistischen Antisemitismus der Nazis?

Peter von der Osten-Sacken, der als Leiter des Instituts Kirche und Judentum der Humboldt-Universität Berlin schon einiges zur Aufarbeitung des christlichen Verhältnisses zum Judentum beigetragen hat, nimmt sich mit seiner Studie *Martin Luther und die Juden* nun auch dieses theologisch und geschichtlich überaus wichtigen Themenkomplexes an. Dabei ist es ihm darum zu tun, eine theologisch sorgfältige Auswertung aller fürs Thema relevanten Schriften Luthers mit einer historischen Perspektive zu verbinden. Dieser Zielsetzung liegt zum einen die in der Forschung allgemein akzeptierte Annahme zugrunde, Luthers Äußerungen zum Judentum seien nur durch ihre Einbettung in seine Theologie angemessen zu verstehen. Zum anderen aber wirft von der Osten-Sacken die Frage auf, wie weit dieser Ansatz allein tragen könne, führe er doch zumeist zu Interpretationen mit apologetischer Färbung. Luther, so die oft gehörte Schlussfolgerung des rein theologischen Ansatzes, habe das Verhältnis von Juden und Christen letztlich in

der Solidarität der Schuld gesehen. Für diese Sichtweise bietet das berühmte Traktat *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei* von 1523 Gewähr, in dem sich Luther tatsächlich ausnehmend freundlich den Juden zuwandte. Wie von der Osten-Sacken indessen richtig bemerkt, impliziert diese Deutung eine bruchlose Kontinuität in Luthers Denken, welche in markantem Kontrast zu der Heftigkeit steht, mit der Luther in späteren Schriften, namentlich in den Traktaten *Von den Juden und ihren Lügen* und *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, beide aus dem Jahre 1543, den Juden jede Solidarität von Seiten der Christen und der christlichen Obrigkeit entzog. Zumal Juden in Luthers Haltung einen radikalen Bruch mit dem Prinzip der solidarischen Schuld sehen müssen, hält es von der Osten-Sacken für geboten, die theologische Perspektive durch eine historische zu ergänzen, die insbesondere die Interaktion zwischen Luther und der jüdischen Seite einzubeziehen hat.

Wie der Untertitel ankündigt, untersucht von der Osten-Sacken das Thema neu anhand von Anton Margarithas *Der gantz Jüdisch glaub* (1530/31), einer zu der Zeit vielbeachteten Darstellung des jüdischen Glaubens aus der Feder eines Konvertiten. Wie generell dem historischen Antagonismus von Judentum und Christentum wenig Beachtung geschenkt wird, hat die Forschung Margaritha bislang nur marginal behandelt. Im Gegensatz dazu geht von der Osten-Sacken davon aus, dass Margaritha, aus dessen Schrift Luther sich und seinen Tischgenossen vor und während der Arbeit an seinem Traktat *Von den Juden und ihren Lügen* hat vorlesen lassen, einen erheblichen Einfluss auf Luthers Ausfälle gehabt haben dürfte. In seiner Darstellung machte Margaritha nämlich, nebst vielem anderem, Elemente in der jüdisch-rabbinischen Glaubenstradition kenntlich, die ihrerseits die Christen verunglimpfen und Christus lästern. Schon zu seiner Lebenszeit hat Margarithas Schrift auf jüdischer Seite heftigen Widerspruch erregt. Die Konversion und die Schrift Margarithas trafen die jüdische Gemeinde umso mehr, als er einer hoch angesehenen Rabbinerfamilie entstammte. Auch heute, wo sich das Problem der jüdisch-christlichen Beziehung in neuer Dringlichkeit stellt, wird der polemische Umgang des Judentums mit dem Christentum mit ebenso viel Apologetik umstellt wie eben auch die Hasstiraden eines Luther. Ein erstes Verdienst der Untersuchung von der Osten-Sackens ist es, trotz seiner Sensibilität für die jüdische Seite nicht dieser jüdischen Apologetik das Wort zu reden; Margaritha sei zwar angesichts der Tatsache, dass Maria, Jesus und die Christen tatsächlich mit Schimpfnamen belegt wurden, ein Denunziant, „aber er ist kein verleumderischer Erfinder“ (S. 223). Freilich möchte von der Osten-Sacken diese Erkenntnis keineswegs dazu nutzen, um die Polemik der einen Seite gegen die andere aufzurechnen. Vielmehr kommen dadurch, und das ist ein weiteres Verdienst der Studie, Luthers antijüdische Ausfälle erst recht als theologisch erklärungsbedürftige Entgleisungen in den Blick.

Es hat den Anschein, als habe Margaritha Luther in dem – übrigens für die christliche Theologie klassischen – Vorurteil bestärkt, die Bedeutung des Judentums hätte sich auf eine negative Zeugenschaft für die Wahrheit des Evangeliums

reduziert. In der Folge ging Luther dazu über, den Spieß umzudrehen und den Juden all das zu unterstellen, was er im Vollzug dieser Unterstellung selbst praktizierte. Die Spätschriften sind eine geballte Demonstration der Untugenden, die Luther mit beißendem Spott und Anklage den Juden zur Last legt. Dass damit frühere Erkenntnisse, etwa die Wiederannahme und Rettung Israels am Ende der Tage aus der Römerbriefvorlesung von 1515 oder die Notwendigkeit, den Juden die Wahrheit des Evangeliums tätig vorzuleben im Aufsatz *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei*, wie weggewischt waren, ist eines. Schwerer wiegt noch, dass dadurch das Zentrum von Luthers Theologie, die Gnadenlehre, gegenüber den Juden auf der ganzen Linie versagte. Aber hier wäre nun zu fragen, ob nicht gerade dieses Versagen Licht auf das Grundproblem des christlichen Antijudaismus zu werfen vermag. Mindestens ansatzweise hat von der Osten-Sacken an die Frage gerührt. Wer wie Luther, schreibt er im rekapitulierenden Schlussteil, solcher Animosität verfällt, „hat die radikale Fundierung des eigenen Lebens allein in der Gnade Gottes vielleicht doch nicht nur als Befreiung, sondern in der Tiefe zugleich als eine letzte Form der Demütigung verstanden“ (S. 292f).

Man fragt sich, warum der Autor diese Einsicht nur mit Vorbehalt formulieren möchte und schon gar nicht „als Zentrum, sondern als ein Aspekt des Ganzen“ (S. 293). Denn immerhin, das deutet der Autor auch mehrmals an, ließe sich von hier aus auf womöglich höchst aufschlussreiche Weise die Frage nach der Kontinuität zwischen christlichem Antijudaismus und säkularem Antisemitismus verfolgen. Diese Fragerichtung wäre umso wichtiger, als auf das Ganze gesehen eben die Tendenz vorherrscht, die Kontinuität der Judenfeindschaft in der christlich-abendländischen Geschichte herunterzuspielen. Könnte es nicht sein, dass ein direkter Zusammenhang zwischen dem Skandalon der souverän erwählenden Gnade Gottes und der Feindschaft gegenüber der Volks- und Religionsgemeinschaft besteht, an der Gott als erstes sein gnädiges, von allem menschlichen Tun unabhängiges Handeln offenbart hat, und dass darum gerade Luthers Schriften *contra Judaeos* von paradigmatischer theologischer Bedeutung für das Geschehen im 20. Jahrhundert sind? Leider versäumt es diese Studie, den von ihr aufgerissenen Fragehorizont auszuschreiten. So bleibt zum Schluss der Eindruck, dass von der Osten-Sacken zwar eine umfassende und wohl weithin gültige Auslegung des Problemkomplexes vorgelegt hat, ihre theologische Auswertung aber immer noch aussteht.

Hanswalter Stübli

Gottfried Seebaß. *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*. Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 73. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002. Ln., 603 S., € 76,-

Ungewöhnlich ist dieses umfangreiche Werk in zweifacher Hinsicht. Erstens ist die rund 500 Textseiten umfassende Monographie mit Hans Hut (ca. 1490–1527) einem theologischen Laien, der von Beruf Buchführer war, gewidmet (für den die neue Ausgabe von *Religion in Geschichte und Gegenwart* gerade einmal 14 Druckzeilen erübrigt [Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1964f]). Zweitens handelt es sich um den unveränderten Druck einer bislang unpublizierten Habilitationsschrift, die 1972 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angenommen worden ist. Für ein solches Vorhaben muss es gute Gründe geben. Seebaß, Kirchenhistoriker in Heidelberg, führt die relativ entlegene Bedeutung des Themas und, durchaus selbstbewusst, den Umstand an, dass „mit der vorliegenden Untersuchung mindestens der Begründer des Hutschen Täufertums durchaus überzeugend und umfassend bearbeitet und das Hutsche Täufertum als eine Größe sui generis akzeptiert“ zu sein schien (S. 7). So ist es in der Tat, und nachdem man bislang nur Hinweise (vgl. G. Seebaß. Art. Hut, *TRE* 15, 1986, S. 741–747) auf das Werk fand, steht es nun der Forschung zur Verfügung. Bei einem früheren Druck hätte man sich manchen Umweg sparen können.

Die Grundlage einer so detaillierten Studie kann natürlich nur der Quellenbestand sein, und so beginnt Seebaß nicht konventionell mit Hinweisen zur Biographie Huts, sondern stellt an den Anfang die Quellen zu Biographie und Theologie – sorgsam getrennt nach tatsächlichen, mit großer Wahrscheinlichkeit von Hut stammenden, ihm fälschlich zugewiesenen, von ihm edierten Schriften sowie den protokollierten Aussagen seiner Verhöre (S. 21–159). Leicht war dieses Unterfangen nicht, denn „trotz seines hohen Selbstbewußtseins“ hat Hut keine einzige seiner Schriften drucken lassen, so dass sie allesamt ohne seine Einwilligung erschienen sind (S. 25). Schon bei der sorgfältigen Analyse der Quellen wird „auf Schritt und Tritt“ deutlich, „wie sehr Hut in Müntzers Gedanken lebte, wie viel er von ihm übernahm“ (S. 69).

Ungefähr ebenso lang ist der zweite Teil, der Grundzüge einer Biographie Hans Huts erhebt (S. 161–325) und dabei vor allem dessen letztes Lebensjahr minutiös nachzeichnet. Wiederum wird der bestimmende Einfluss Müntzers deutlich, mit dem Hut mehrfach in engem persönlichem Kontakt stand. Seebaß vermittelt das Bild eines Autodidakten, dessen Schwächen sich auch in seinen Schriften niederschlugen: „Unbelehrbares Festhalten an einmal Erkanntem und dessen ständige Wiederholung, übersteigter Stolz auf das eigene Können verbunden mit einer Ablehnung der ‚Gelehrten‘“. Seiner Taufe durch Hans Denck wird keine allzu große Bedeutung beigemessen, aber immerhin „scheint der für ihn mit der Taufe verbundene Eintritt in einer reinen Gemeinde der Frommen ein

Anstoß gewesen zu sein, selbst als Prediger hervorzutreten“ (S. 316). Die römisch-katholische Kirche war nicht der eigentliche Zielpunkt von Huts Kritik. „Vielmehr zeigt die Konzentration seiner Polemik auf das reformatorische Verständnis von Glaube, Taufe und Abendmahl, daß er seinen Gegner in der sich bildenden evangelischen Kirche und ihrer Lehre sah und deren Kritik an der altkirchlichen Position schon voraussetzte“ (S. 317). In seinen Missionsvorträgen, mit denen er sich in erster Linie an Evangelische richtete, war er wenig flexibel und „hat ohne Rücksicht auf die jeweiligen Zuhörer stets die gleichen Gedanken vorgetragen“ (S. 318). Vorsichtig ging er dabei vor und zog rasch von einem Ort zum anderen. „Er betrachtete sich eben als Nachfolger der neutestamentlichen Apostel. Vor allem aber war diese Unrast von seiner Apokalyptik bedingt: Wer bis zum Sommer 1528 die 144000 Erwählten versiegeln wollte, der mußte sich beeilen“ (S. 324).

Den größten Umfang hat der Teil über Huts Theologie (S. 327–498), den es in dieser ausführlichen Form bislang noch nicht gegeben hat. Seebaß folgt im Aufbau der Konzeption von Huts Lehre. Sie ist bestimmt von seiner Hoffnung auf das unmittelbare Bevorstehen der Wiederkunft Christi, weshalb zunächst der Zustand von Kirche und Gesellschaft und deren Zukunft zu erörtern war. Auf dieser Basis ist dann der Weg zur wahren Christenheit zu schildern, aufgegliedert in die Verkündigung des Wortes Gottes, den unvollkommenen Glauben, die äußere sowie die wahre Taufe, den bewährten Glauben und das innere Wort, woraus sich schließlich die vorläufige Gestalt des wahren Christentums ergibt. Deren Errichtung war Huts Ziel, der sich selbst als von Gott gesandten letzten Propheten und Bußprediger verstand. Diese apokalyptisch orientierte Theologie, so arbeitet Seebaß überzeugend heraus, wurzelt in den mystischen Traditionen der spätmittelalterlichen Apokalyptik sowie in den Schriften von Karlstadt (nach 1522) und Thomas Müntzer. Neu war sie also nicht. „Hut kann daher eigentlich doch nicht als schöpferischer Denker, sondern lediglich als Epigone bezeichnet werden“ (S. 496). Huts „Stellung zur Reformation ist im Wesentlichen mit der Müntzers identisch“, und damit ist auch der Titel des Buches von Seebaß begründet (S. 497). Huts Leistung fasst er dementsprechend zusammen: „Er bereitete in den von ihm erreichten Gebieten die Überführung der nach dem Bauernkrieg vorhandenen revolutionären Potenzen in religiöse Gruppierungen vor, erschloß dem Täufern neue Gebiete und übermittelte ihm bleibend, was er selbst war: Müntzers Erbe“ (S. 498).

Der umfangreiche Anhang des Buches bietet eine textkritische Edition wichtiger Quellen (S. 501–540) sowie ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnisse und Register. Unbedingt im Zusammenhang mit diesen Erörterungen aus dem Jahre 1972 zu lesen ist das neu verfasste Nachwort (S. 590–603), in dem Seebaß seine Ergebnisse mit dem Fortgang der Forschung (insbesondere Werner O. Packull) vergleicht und diese trotz mancher Akzentverschiebungen doch weitgehend bestätigt sieht – ein schöner Beleg für die damalige Leistung.

*Lutz E. v. Padberg*

*Weitere Literatur:*

- Peter Opitz (Hrsg.). *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation: Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung*. Zürich: TVZ, 2003. Pb., 320 S., € 39, –
- Irene Dingel; Günther Wartenberg (Hrsg.). *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602: Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea*. Leucorea-Studien zur Reformation und Lutherischen Orthodoxie 5. Leipzig: EVA, 2003. Hardcover, 242 S., € 38, –
- Reinhold Friedrich. *Martin Bucer – „Fanatiker der Einheit“?: Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis)*. Biblia et symbiotica 20. Bonn: VKW, 2002. Br., 250 S., € 25, –
- Martin H. Jung. *Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter: Kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen in der Reformationszeit*. Leipzig: EVA, 2002. Kt., 235 S., € 28, –
- Hans-Günter Leder. *Johannes Bugenhagen Pomeranus – Vom Reformator zum Reformator: Studien zur Biographie*. Greifswalder theologische Forschungen 4. Frankfurt/M.: Lang, 2002. Geb., 438 S., € 49,80
- Philipp Melanchthon. *Heubartikel Christlicher Lere: Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553 hrsg. von Ralf Jenett; Johannes Schilling. Leipzig: EVA, 2002. Hb., 512 S., € 24, –
- Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 1/1: 1523–1534*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003. Geb., 583 S., € 98, –
- Thomas Schirmacher (Hrsg.). *Anwalt der Liebe – Martin Bucer als Theologe und Seelsorger: Beiträge zum 450. Todestag des Reformators*. Bonn: VKW, 2001. Br., 160 S., € 16, –

**5. Neuzeit**


---

Johannes Altenberend. *Leander van Eß: Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung*. Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 41. Paderborn: Bonifatius, 2001. Geb., 448 S., € 58, –

---

Leander van Eß wurde vor allem durch seine Bibelübersetzung und seinen Einsatz für die Verbreitung der Bibel im Volk bekannt. Schlägt man das Personenregister des einschlägigen Werkes von Hermann Gundert über die Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert auf, dann kommt ihm – allein zahlenmäßig – neben Robert Pinkerton und Carl F. A. Steinkopf die größte Bedeutung in dieser Ab-

handlung zu. Nachdem die *RGG* in der 3. Auflage wenigstens noch einen kleinen Abschnitt über ihn zur Verfügung stellte, kennt die 4. Auflage dieses Werkes den katholischen Priester gar nicht mehr. Es wird also durchaus eine Lücke in der Erforschung der Erweckungsbewegung mit ihren verschiedenen Initiativen geschlossen, wenn nun eine umfangreiche Monographie über den gelegentlich eigenwilligen Förderer der Bibelverbreitung zur Verfügung gestellt worden ist. 1752 in Warburg geboren, wurde er mit 21 Jahren Benediktinermönch. Seit 1802 nach der Säkularisierung seines Klosters Pfarrer der kleinen Gemeinde Schwalenberg, blieb ihm reichlich Zeit, seinen schon im Kloster gefassten Plan einer Bibelübersetzung vorzunehmen. 1812 wurde er dann als Pfarrer an die Elisabethkirche nach Marburg, die zu dieser Zeit ein Simultaneum war, berufen. Daneben erhielt er eine Professur für Kirchenrecht. Bei seiner intensiven Beschäftigung mit der Bibel hatte sich schon gezeigt, dass er deutlich über die Konfessionsgrenzen hinausblickte. So versuchte er auch bei Umbaumaßnahmen an der Elisabethkirche und in der Liturgie interkonfessionelle Ideen umzusetzen, die freilich durch eine zunehmende Konfessionalisierung zunichte gemacht wurde. 1822 zog er schließlich nach Streitigkeiten mit der Marburger Geistlichkeit nach Darmstadt um. Dort konnte er – ausgestattet mit Geldern der „British and Foreign Bible Society“ (BFBS) – privatisieren und sich völlig der Bibelverbreitung widmen. 1830 zog er ins rheinhessische Alzey, nachdem die BFBS ihn wegen des in England aufkommenden Apokryphenstreites nicht mehr unterstützen wollte. 1847 ist Leander van Eß in Affolderbach im Odenwald verstorben.

Schwerpunkt seiner Arbeit war die Verbreitung der Bibel als Volksbuch für alle Schichten der Gesellschaft. Diesem Ziel war seine Übersetzung des Neuen Testaments gewidmet. Mehr als eine halbe Million Exemplare wurden innerhalb von zwei Jahrzehnten gedruckt und ausgeliefert. Alle Verbindungen – zu katholischen Amtsträgern wie zu evangelischen Bibelfreunden – wurden genutzt, um die Bibelverbreitung voranzutreiben. Für die BFBS war van Eß von äußerstem Interesse, weil sie damit Zugang zur katholischen Kirche erreichte, und das gerade in einer Zeit, in der von jedem Papst die Freigabe der Bibellektüre für die Laien äußerst problematisiert, wenn nicht gar verboten wurde. Man stattete ihn überaus großzügig mit finanziellen Mitteln aus und stellte die eigenen Vereinsprinzipien gelegentlich hintan (z. B. bei der Tatsache, dass van Eß sich nicht formal von der katholischen Kirche trennen wollte), um van Eß ‚im Boot‘ zu halten.

Der katholische Priester erweist sich als ein Mann, der sich in die damaligen Gruppen kaum einordnen lässt. Zwar bekämpfte er mit allen Kräften den in dieser Zeit gerade stark werdenden Ultramontanismus in der katholischen Kirche, aber anders als andere von der Erweckungsbewegung geprägte katholische Geistliche (Goßner, Henhöfer u. a.) war er nicht bereit, sich von der katholischen Kirche abzuwenden. In jungen Jahren von dem Kreis um die Fürstin Gallitzin in Münster geprägt (sie stand in Verbindung mit der katholischen Erweckungsbewegung im Allgäu) und auch im Kontakt mit dem Nestor dieser Erweckungsbe-

wegung, dem Regensburger Bischof Johann Michael Sailer stehend, gehört er dennoch nicht zu dieser Bewegung, die ihm „zu mystisch“ war. Zwar redet Altenberend von der aus dem „reinen Bibelchristentum“ gespeisten Interkonfessionalität seiner theologischen Haltung, was dies aber abgesehen von van Eß' Betonung der Bibel bedeutet, bleibt in der Darstellung blass. Er legt eine gründliche (manchmal zu Längen und Wiederholungen neigende) Beschreibung von Leben und Wirken Leander van Eß' vor, die vor allem aus seinem äußerst umfangreichen und in vielen Archiven aufbewahrten Briefwechsel geschöpft ist. Hierin liegt die Stärke der vorliegenden Arbeit. Freilich wartet nun die Aufgabe, Leander van Eß' theologisch deutlicher zu konturieren und ihn in die richtige Beziehung zu den theologischen und geistlichen Standpunkten seiner Mitarbeiter in der Bibelverbreitung (vor allem der führenden Leute der BFBS und der Christentumsgesellschaft) zu stellen. In dem immer noch äußerst unübersichtlichen Feld der Aktivitäten der Erweckungsbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird also mit dem vorliegenden Band wiederum ein Teil zur Verfügung gestellt, der hilfreich ist, Details besser kennen zu lernen, freilich nicht ohne neue Aufgaben aufzugeben. In diesem Sinne wird er in diesem Forschungsbereich seine Rolle zu spielen haben.

Klaus vom Orde

---

*Das baptistische Glaubensbekenntnis von 1689: 32 Artikel des christlichen Glaubens und der Glaubenspraxis mit Schriftbelegen. Von den Dienern und Boten der allgemeinen Versammlung angenommen, die 1689 in London tagte.* Hrsg., übersetzt, eingerichtet und eingeleitet von Robert Kunstmann. Reformiert-baptistische Reihe 1. Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese, 2002. Pb., 124 S., € 27,50

Samuel E. Waldron. *Das baptistische Glaubensbekenntnis von 1689: Eine Erklärung für unseren Glauben heute.* Übers. Von Robert Kunstmann. Reformiert-baptistische Reihe 2. Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese, 2002. Pb., 595 S., € 27,50

---

Mit diesen beiden Bänden, dem Text sowie einem ausführlichen Kommentar zum baptistischen Glaubensbekenntnis von 1689, wird im Verlag Beese eine neue reformiert-baptistische Reihe eröffnet. Sie dient mehr konfessionellen als wissenschaftlich-historischen Anliegen. Nachdem durch den Herausgeber eine erste reformiert-baptistische Gemeinde in Deutschland gegründet wurde, die in Verbindung mit den in der Tradition der Puritaner stehenden und eigenständig gebliebenen ‚Particular Baptists‘ Großbritanniens und der USA steht, sollen die beiden Bände konfessionelle Identität stiften, vergewissern und nach außen ver-

treten. So findet sich in Bd. 1, S. 122ff ein Plan, wie man das Bekenntnis über die 52 Sonntage des Jahres verteilt lehren bzw. predigen kann; und in Bd. 2, S. 515–554 finden sich katechismusartige Fragen zum (Selbst-)Studium der Confessio. Entsprechend ist auch das Vorwort des Herausgebers zu Bd. 1 sowie der Kommentar von Waldron in Bd. 2 verfasst: Beide sehen ihre Aufgabe nicht darin, das Bekenntnis von 1689 einer biblisch-theologischen Überprüfung zu unterziehen, auch nicht mit dem Abstand von 300 Jahren darin möglicherweise vorhandene einseitige Schwerpunktsetzungen aufzudecken, sondern werbend für diese Konfession des 17. Jahrhunderts einzutreten. Immerhin finden sich einige Überlegungen zur Vorgeschichte (Bd. 1, S. 8ff; Bd. 2, S. 501ff).

Bereits 1644 hatten sieben calvinistisch-puritanische Baptistengemeinden Londons die ‚First London Baptist Confession of 1644‘ formuliert. 1677 kam es dann zum ‚Zweiten Londoner Bekenntnis‘. In einer Zeit religiöser Repression für die Independenten nimmt es umfassend den Inhalt des (seinerseits die 39 Artikel der Anglikanischen Kirche weiterentwickelnden) Westminster Bekenntnisses von 1646 auf, das als letztes großes Bekenntnis der Reformation den Ertrag der schweizer und niederländischen Reformation, des hugenottischen Protestantismus, der schottischen Covenanter, der Puritaner, auch der Reformation Luthers (aber unter weit stärkerem Rückgriff auf die Theologie Calvins und Bucers) zusammenfasst und gerade durch letzteren zentrale Anliegen des kontinentaleuropäischen Täuferturns aufgenommen hat. Nachdem bereits 1658 die Kongregationalisten sich in ihrer Savoy-Erklärung an das Westminster Bekenntnis angeschlossen hatten, folgten 1677 nun auch die puritanisch geprägten Baptisten diesem weitgehenden Bekenntniskonsens. Allerdings wurde dieses Zweite Londoner (Baptisten-) Bekenntnis erst 1689, nach dem Erlass des Toleranzgesetzes von 1688, in der vorliegenden Form von 37 Pastoren (und sonstigen geistlichen Leitern), die mehr als 100 Gemeinden repräsentierten, unterzeichnet und veröffentlicht.

Es kann in dieser kurzen Buchbesprechung nicht darum gehen, den Inhalt der 32 Kapitel dieses Bekenntnisses zu kommentieren. Zweifellos ist es verdienstvoll, dass mit Bd. 1 das Bekenntnis von 1689 vollständig und übersichtlich gestaltet mit einigen einleitenden Anmerkungen versehen auf Deutsch vorliegt, allerdings nicht als wissenschaftlich-kritische Ausgabe, sondern als katechetisches Dokument. Eine gewisse Apologetik des Herausgebers wird darin sichtbar, dass ihm daran liegt, den calvinistischen Baptismus ausschließlich vom reformierten Hintergrund des Puritanismus abzuleiten und jegliche historische oder theologische Verbindung zum kontinentaleuropäischen Anabaptismus der Reformationszeit zu leugnen (Bd. 1, S. 9). Dies dürfte der differenzierten historischen Wirklichkeit nicht gerecht werden. Übersehen wird, dass im Puritanismus und seinem reformierten Erbe bereits ekklesiologische Anliegen des radikalen Flügels der Reformation aufgenommen sind. Übersehen wird auch, dass es in der Frühgeschichte des englischen Baptismus durchaus vereinzelte Kontakte zum niederländischen Täuferturn gab (1608ff Exil von John Smyth in Amsterdam [General

Baptists]; 1640 die Reise von Richard Blunt zu den Rynsburgern [Particular Baptists]). Andere vertreten sogar einen Einfluss des ‚Fundamentbook‘ von Menno Simons auf die Theologie der frühen Particular Baptists (so G. H. Stassen, „Anabaptists‘ Influence in the Origin of the Particular Baptists“ *MQR* 26/4 [1962], S. 322–398). Trotzdem ist richtig, den Ursprung der General sowie Particular Baptists nicht in erster Linie im sogenannten Linken Flügel der Reformation zu suchen, sondern in Spielarten des englischen Puritanismus, in dem neben dem Calvinismus manche anderen Traditionen zusammengefloßen sind. Da in Bd. 2 das gesamte Bekenntnis von 1689 kapitelweise nochmals abgedruckt ist, kann der kaufinteressierte Leser entscheiden, ob er mit Bd. 1 eine unkommentierte handliche Ausgabe oder mit Bd. 2 eine umfangreich dogmatisch erläuterte Ausgabe erstehen will.

Helge Stadelmann

---

Lothar Beaupain. *Eine Freikirche sucht ihren Weg: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien. Wuppertal: R. Brockhaus, 2001. Pb., 502 S., € 24,90

---

Die wissenschaftliche Erforschung der freikirchlichen Zeitgeschichte trägt aus vielerlei Gründen immer noch den Charakter einer ‚Pionierarbeit‘. In neueren Studien zur Rolle der Kirchen in der Zeit nach 1945 werden die Freikirchen – wenn überhaupt – nur am Rande thematisiert. Sie erscheinen im Vergleich mit den beiden ‚Großkirchen‘ aufgrund ihrer mangelnden gesellschaftlichen Relevanz und ihrer quietistisch geprägten Sozialethik als kirchengeschichtlich marginale Größen.

Hinzu kommt, dass die Reflexion der eigenen Geschichte für kongregationalistische Freikirchen, deren Selbstverständnis dem missionarisch-aktivistischer Gemeindebewegungen entspricht, stets nur sekundäre Bedeutung hatte. Das ‚Ursprünglich-Aufbruchhafte‘ ist für sie charakteristisch und soll es auch bleiben, wogegen die Verfestigung und Routinisierung in (frei-)kirchlichen Institutionen sowie die Suche nach historischen Kontinuitäten eher als Degeneration begriffen wird (‚Verkirchlichung‘). Darüber hinaus fehlen den Freikirchen, die im ganzen Verlauf ihrer Geschichte in Deutschland ‚Minderheitskirchen‘ waren und aufgrund ihrer Basisprinzipien staatliche Subventionen ablehnten, finanzielle und personelle Ressourcen, um eine qualifizierte Geschichtsforschung zu betreiben. Dies führte dazu, dass im Lauf der Zeit zwar in allen Freikirchen, die auf eine längere historische Entwicklung in Deutschland zurückblicken, zentrale innerkirchliche Archive entstanden. Diese sind jedoch nicht mit ‚großkirchlichem‘ Standard zu vergleichen und werden fast ausschließlich nur von ehren- bzw. nebenamtlichem Personal betreut. Von daher ist allein die Beschaffung und Sich-

tung einer ausreichenden Quellenbasis in staatlichen, kirchlichen und innerkirchlichen Archiven ein schwieriges und zeitraubendes Unterfangen.

Unter diesen erschwerten Voraussetzungen verdient die umfangreiche und detaillierte Studie von Lothar Beaupain, eine Dissertation im Fach Kirchengeschichte an der Evangelisch Theologischen Fakultät der Universität Marburg, großen Respekt. Der Verfasser hat sich zudem einem Themenfeld zugewandt, das innerhalb der verschiedenen Kirchen und Freikirchen ein hohes Konfliktpotenzial birgt. Die Aufarbeitung der Rolle der Kirchen in der zweiten deutschen Diktatur sowie parallel dazu in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 ist bis in die Gegenwart hinein umstritten, wie die derzeitige Kontroverse um die mutmaßliche Kooperation eines Generalsuperintendenten der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg mit der Staatssicherheit und dem probaten Umgang mit dem Betroffenen zeigt.

Nach prägnant formulierten Prolegomena, einer kurzen Ausführung zum derzeitigen Forschungsstand und der Quellenlage, wird in zwölf Kapiteln der Weg der Freien Evangelischen Gemeinden (FeG) in der ehemaligen DDR dargestellt. Die historische Bestandsaufnahme umfasst die Vorgeschichte bis 1939, wobei eine konfessionskundliche Einordnung und die ökumenische Positionierung der Freikirche eingeschlossen sind. Zentrale Kapitel analysieren die Geschichte und Entwicklung der einzelnen Gemeinden in der DDR, die Gründung des Bundes der FeG in der DDR, statistische Angaben zu den FeG und ihrem Sozialprofil sowie die reziproke Verhältnisbestimmung des Staates zu den FeG und anderen kleinen Religionsgemeinschaften. Im siebten Kapitel wird der Zusammenschluss der beiden Bünde in ‚Ost‘ und ‚West‘ nach der politischen Wende von 1990 dargestellt. Beaupain widmet sich in weiteren Abschnitten der Erarbeitung der Rolle und Biographie der verschiedenen Bundesvorsteher sowie ausgewählten Feldern kirchlicher Praxis: Zeitschriften und Veröffentlichungen, theologische Ausbildung, Diakonie und Evangelisation. Eine chronologisch angeordnete Zusammenfassung in Thesen sowie ein benutzerfreundlicher, umfangreicher Anhang (Abkürzungsverzeichnis, Literatur-, Personen- und Ortsregister) schließen die Untersuchung ab.

Die vom Autor formulierte Leitthematik konzentriert die Darstellung auf die Verhältnisbestimmung zwischen Freikirche und Staatsmacht und fragt nach der potentiellen Einflussnahme des Staates. Methodologisch plädiert Beaupain für einen synthetischen Ansatz, der die Bedeutung theologischer Motivationen mit den Ergebnissen der gesellschaftsgeschichtlichen Forschung verbindet. Die spezifische Problematik der Geschichtsdarstellung einer kongregationalistisch verfassten Freikirche mit ihrem Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde als Organisationsbasis ist dem Autor bewusst. Ihr antihierarchischer Aufbau, der der einzelnen Gemeinde die größtmögliche Souveränität in Fragen der Lehre, der Verwaltung, der Gottesdienstpraxis und der Präsentation in der Öffentlichkeit zubilligt, erklärt die schwache überörtliche und übernationale Organisationsstruktur. Beaupain bezieht in seine Untersuchung daher auch Quellen der gemeindlichen

Basis und nicht nur die der Leitungsgremien oder offizielle Veröffentlichungen ein.

Die konfessionskundliche und theologiegeschichtliche Einordnung der FeG (1. Kapitel) ist informativ und zeichnet sich – wie die gesamte Arbeit – durch eine prägnante und anschauliche sprachliche Gestaltung aus. Allerdings versäumt der Autor eine reflektierte Einbettung der freikirchlichen Gründungsgeschichte in die nationale und internationale Erweckungsbewegung. Beaupain verweist innerhalb der von ihm skizzierten „Vorgeschichte“ zurecht auf die, wie er urteilt, „beschämende“ Tatsache, dass es bis auf einzelne thematische Beiträge noch keine umfassende Darstellung der FeG im ‚Dritten Reich‘ gibt. Vielleicht ist seine Erarbeitung eine weitere Motivation zur Schließung dieser Forschungslücke. Zur konfessionellen Einordnung untersucht der Verfasser verschiedene theologische Topoi (u. a. Gemeindeverständnis, Tauflehre, Abendmahl) und konzentriert sich nicht, wie vielleicht zu erwarten gewesen wäre, auf die theologischen Grundpositionen der FeG im Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit. Dabei fällt auf, dass er zur Präsentation dieser dogmatischen Themen innerkirchliche Veröffentlichungen bis in die 80er Jahre hinein benutzt, ohne dem durchaus unterschiedlichen zeitlichen Kontext Rechnung zu tragen. In den Fußnoten finden sich darüber hinaus Deutungen theologischer Entwicklungen bis in die Gegenwart (z. B. neuere Gottesdienstformen und ihre zukünftige Bedeutung). In dieser Hinsicht wirkt die Darstellung wie eine Lesehilfe für landeskirchliche Rezipienten, denen ein Überblick über freikirchliche Lehrbildung gegeben werden soll. Es bleibt zu fragen, ob diese informativen Exkurse einer historischen Studie angemessen sind.

Zum zentralen Inhalt der Untersuchung gehören die ausführlichen Schilderungen der Gründungsgeschichten und der Entwicklungsprozesse der einzelnen Gemeinden in der DDR (vor allem in Gera und Berlin). Besonders interessant und kenntnisreich beschrieben ist die divergente Befindlichkeit der Gemeinden in Ost und West in den ersten Jahren nach dem Kriegsende. Der Einfluss eines dezidierten Antikommunismus des ‚Westbundes‘ auf die ‚Ostgemeinden‘ verstärkte deren Empfinden der Isolation, leistete aber auch einer verstärkten Suche nach Eigenständigkeit Vorschub, wie Beaupain nachhaltig belegt. So wird die im Blick auf andere Kirchen ausgesprochen frühe Ablösung von der einheitlichen Kirchenstruktur im Jahre 1950 durch die Gründung eines eigenständigen Ostbundes verständlich. Auch werden die Motivationen der handelnden Personen, allen voran des späteren Bundesvorstehers Walter Böhme, transparent gemacht. Die FeG waren die erste Religionsgemeinschaft, die sich in der DDR verselbstständigte. Anders als in der Evangelischen Kirche („Ländergrenzen sind keine Kirchengrenzen“) hatten die Freikirchen insgesamt geringere theologische und auch ekklesiologische Schwierigkeiten, ihre organisatorische Einheit aufzugeben. Die Entscheidungen fielen hier in erster Linie pragmatisch. Beaupain stellt in diesem Zusammenhang die zunehmende Konzentration der Macht auf wenige Verantwortliche fest. Zentralistische Tendenzen sind entgegen ihrem kongregationalistischen Leitbild typisch für Freikirchen im Gegenüber zu diktatorischen Systeme-

men. Leider unterlässt der Verfasser einen Vergleich mit anderen Freikirchen in der DDR, so dass eine Einordnung der frühen Bundesgründung in den weiteren kirchengeschichtlichen Kontext nicht möglich ist.

Im weiteren Verlauf der Erarbeitung beschreibt Beupain, wie sich durch die frühe Verselbstständigung des Bundes in der DDR und der damit verbundenen staatlichen Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts die Etablierung dieser kleinen Freikirche bei weitgehender politischer Abstinenz bis in die 80er Jahre verfestigte. Die Loyalität gegenüber dem Staat wurde, wie er festhält, aus theologischen, frömmigkeitsgeschichtlichen und wohl auch taktischen Erwägungen nie öffentlich in Frage gestellt. Die Kontakte zum Staatskirchenministerium ruhten sogar für einige Jahre fast völlig, wozu die zahlenmäßig geringe Bedeutung der kleinen Freikirche (in späteren Jahren gehörten noch 800 Mitglieder dazu) sicher beitrug.

Beupain profiliert einen Neuansatz des Staat-Kirche-Verhältnisses anlässlich der Übernahme des Vorsteheramtes durch Präses Johannes Schmidt (1975). Mit ihm sei eine innerkirchliche Erneuerung und auch eine kritische Positionierung in der politischen Auseinandersetzung um die Friedensfrage zu verzeichnen, wie er anhand einer ausführlichen Analyse des „Friedenspapiers“ der FeG (1985), in dem Themen wie Widerstandsrecht, Mitverantwortung, Ablehnung von politischen Feindbildern und Friedenserziehung reflektiert wurden, nachzuweisen versucht. Diese veröffentlichten Thesen seien ein Novum für den Bund gewesen, der damit die apolitische Distanz überwand und den Gemeinden eine erste offizielle Orientierungshilfe in politischen Fragen anbot. In der politischen Wendezeit von 1989 fand der Bund der FeG jedoch zu keiner nennenswerten Aktivität bzw. Unterstützung der oppositionellen Kräfte.

An die historische Bestandsaufnahme schließt Beupain biographische Kapitel zu den jeweiligen Bundesvorstehern an, die in ihrem Detailreichtum und zum Teil anekdotenhaften Inhalten den Rahmen einer wissenschaftlichen Studie zu sprengen drohen. Die sich anschließenden Kapitel zu den verschiedenen Feldern kirchlicher Praxis enthalten zum einen viele interessante Ergebnisse, so z. B. über die verschiedenen Hilfsmaßnahmen durch internationale Kontakte in der Nachkriegszeit. Zum anderen ist aber auch hier die Fülle der Informationen und Recherchen teilweise ermüdend, zumal für Leser, die nicht aus den FeG stammen. In den letzten Teilen des Buches nimmt die Darstellung immer stärker populäre Züge an, wie sie in Gemeindechroniken und Festschriften zu finden sind. Positiv ist dagegen die konzentrierte Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung in 17 Thesen, die sowohl historische Entwicklungslinien und statistische Beobachtungen als auch theologische Begründungszusammenhänge miteinander verbinden.

Das Werk von Lothar Beupain ist insgesamt eine Bereicherung der zeitgeschichtlichen Forschung zur Kirchengeschichte in der DDR, fügt es doch die bisher fehlende Perspektive einer kongregationalistischen Minderheitskirche in die Gesamtschau ein. Das Buch besticht durch seine klare und flüssige Sprache so-

wie durch die spannende Art der Darstellung selbst komplizierter Sachverhalte (wie z. B. die Bundesgründung 1950). Der Autor präsentiert eine akribische Studie, die bis hinein in biographische und gemeindliche Details von enormem Fleiß zeugt. Allerdings verblässen daneben die großen kirchengeschichtlichen und auch politischen Zusammenhänge. Bedauerlich ist, dass ein Vergleich mit dem Weg der Evangelischen Kirche und auch der anderen evangelischen Freikirchen nur rudimentär erfolgt. Dass ein Vergleich mit der Entwicklung innerhalb der evangelischen Kirche unterbleibt, stellt eine gravierende Aporie der gesamten Arbeit dar. Erst im Vergleich mit dem Weg der ‚Großkirche‘ lässt sich m. E. das spezifische Verhalten der Freikirchen in diktatorischen Systemen erfassen. Es handelt sich daher eher um eine Innenschau als um eine nachvollziehbare Einbettung in die kirchengeschichtliche Entwicklung. Der Vergleich mit den Ergebnissen anderer Freikirchen hätte den Blick geweitet und interessante Analogien aufgezeigt. Offen bleibt, warum der Verfasser eine abschließende Auswertung über den Weg ‚seiner‘ Freikirche in einem Schlusswort vermeidet. Trotz einzelner Kritikpunkte liegt hier im wahrsten Sinne des Wortes eine ‚Pionierarbeit‘, eine fleißige Recherche und eine, wenn auch eher implizit, mutige Positionsfindung vor, zu deren Lektüre diese Rezension ermuntern möchte.

Andrea Strübind

---

Lothar Bertsch. *Johann Albrecht Bengel: Ein Leben für Bibel und Wahrheit*. Holzgerlingen: Hänssler, 2002. Geb., 176 S., 8 Abb., € 12,95

Martin H. Jung. „*Ein Prophet bin ich nicht...*“: *Johann Albrecht Bengel: Theologie – Lehrer – Pietist*. ctb 97. Stuttgart: Calwer, 2002. Pb., 144 S., 20 Abb., € 9,90

---

Am 2. November 2002 wurde der 250. Todestag von Johann Albrecht Bengel, dem Vater des württembergischen Pietismus, begangen. Anlässlich dieses Jubiläums ist eine Reihe von Publikationen erschienen, von denen hier exemplarisch die Biographien von Martin H. Jung und Lothar Bertsch hervorgehoben seien. Sie konnten vor allem zurückgreifen auf die breit angelegten Darstellungen von Karl Hermann (1937) und Gottfried Mälzer (1970), die sich in umfassender Weise mit Leben und Werk des Klosterpräzeptors und Prälaten befasst hatten. Jung hat zur Thematik Bengel und Pietismus bereits verschiedene wissenschaftliche Aufsätze veröffentlicht (vgl. das Literaturverzeichnis im Anhang seines Bändchens).

Der Assistenzprofessor für neuere Kirchen- und Dogmengeschichte (Universität Basel) und württembergische Pfarrer Martin H. Jung hat nun in der Reihe der ‚calwer taschenbibliothek‘ ein gut lesbares und reich bebildertes Büchlein vorgelegt, dem man einen großen Leserkreis nur wünschen kann. Jung hat bei seiner

Darstellung also weniger den Fachkollegen als vielmehr den Leser ohne historische und theologische Vorbildung vor Augen. Chronologisch folgt sie in 26 kurzen Kapiteln dem Leben Bengels und gibt Auskunft über seinen Bildungsgang, seine wissenschaftliche Arbeit, seine Beziehungen zu Persönlichkeiten des Pietismus und seinem Familienleben.

Die zum Verständnis hilfreichen historischen Hintergrundinformationen (z. B. zum Sinn und Stellenwert von Dissertation und Disputation, zum Pfälzer Erbfolgekrieg und zur kirchlichen und staatlichen Verfassung Württembergs) werden vom Autor knapp und leicht fasslich präsentiert. Die informative und verständliche Darstellungsweise vermag er auch bei der Erklärung des theologischen Schaffens durchzuhalten. Das gilt für die Erläuterung von Bengels textkritischer Arbeit wie auch für die Behandlung seiner Eschatologie. Jung räumt das weit verbreitete Missverständnis aus, die endzeitliche Erwartung, die Bengel mit dem Jahr 1836 verband, beziehe sich auf das Wiederkommen Jesu zum letzten Gericht. Bengel habe zu diesem Termin lediglich mit dem Beginn des ersten tausendjährigen Reiches gerechnet (vgl. den bereits in *Pietismus und Neuzeit* 23, 1997 vorgelegten Aufsatz Jungs). So wird Bengel schließlich als „Postmillenarist“ (sic) und „Dichiliasit“ (S. 61) klassifiziert. Schließlich hält Jung auch mit seinem eigenen hermeneutischen Schlüssel zum letzten Buch der Bibel nicht zurück: Es berichte „in seiner verschlüsselten Sprache von Ereignissen des späten ersten Jahrhunderts und spiegel[e] die Ängste und Hoffnungen verfolgter Christen im Römischen Reich“ (S. 62).

Hier wie auch an einigen wenigen weiteren Stellen wäre der interessierte Leser für nähere theologische Begründungen dankbar, die ihm die Position des Autors verständlicher bzw. nachvollziehbarer machen könnten:

- Welche Kriterien hat Jung seinem Urteil zugrunde gelegt, wenn er Luthers Turnerlebnis und Bengels „Entdeckung“ seines Zahlenschlüssels zur chronologischen Auslegung der Offenbarung als „ähnlich“ kennzeichnet (S. 59)?
- Die damals allgemein übliche, bereits von den Reformatoren gehandhabte und eben auch von Bengel geteilte Praxis, am Tag der Geburt bzw. am Tag danach die Taufe zu vollziehen, wird mit einem „Rest von Aberglauben“ in Verbindung gebracht und einem „evangelischen Taufverständnis“ gegenübergestellt (S. 67).
- Mit gewissem Anhalt an Bengel urteilt Jung über die lutherische Orthodoxie, sie verwende die Bibel als „Steinbruch, um mit aus dem Zusammenhang gerissenen Schriftstellen einzelne Lehrstücke ihrer Dogmatik zu belegen“. Dieses in der Forschung früherer Jahrzehnte immer wieder gern bemühte Bild hat sich als historisch nicht haltbar erwiesen. So hat nicht zuletzt Johann Anselm Steiger belegt, „daß die lutherische Orthodoxie keineswegs ausschließlich an der dogmatischen und polemischen Theologie interessiert war, sondern einen philologisch-exegetischen Arbeits-Schwerpunkt hatte“ (*Deutsches Pfarrerblatt* 102, 2002, S. 501f).

Der Überblick über die Wirkungsgeschichte Bengels ist nicht auf den württembergischen Pietismus verengt, sondern berücksichtigt auch den breiten Strom

der Reich-Gottes-Theologie. Das einende Band dieser nicht bruchlosen Entwicklungslinie sieht Jung in der Verbindung von Glaube und zukunftsorientierter Weltgestaltung. In diesem Zusammenhang findet selbst der Tierschutzgedanke Erwähnung. Mit einem kritischen Blick – nicht auf Bengel, sondern auf die ihm posthum angetragene Heiligenverehrung – schließt der darstellende Teil.

In einem Anhang findet sich neben einem chronologischen Lebensabriss eine Zusammenstellung von Quellentexten, in dem die verschiedenen Textgattungen berücksichtigt sind, in denen sich Bengels Wirken spiegelt (Predigten, Gebete, Lieder u. a., teilweise vom Autor aus dem Lateinischen übersetzt).

Lothar Bertsch (Pfarrer i. R. der Evangelischen Landeskirche in Württemberg), der bereits über die Pietistenväter Philipp Matthäus Hahn und Johann Friedrich Flattich biographisch gearbeitet hat, widmet sich mit seinem neuesten Büchlein einem weiteren Pietistenvater. Auch er bietet einen soliden Überblick über Leben und Werk des schwäbischen Prälaten. Für den Leser, der mit der Sprache des württembergischen Pietismus weniger vertraut ist, dürfte dieses Buch allerdings nicht ganz mühelos zu lesen sein. So lässt Bertsch vornehmlich Bengels Mit- und Nachwelt, oft auch Bengel selbst zu Wort kommen. Wo Bengel aus seinem Werk zitiert wird, geschieht dies meist, wie die Anmerkungen belegen, indirekt über populäre Quellensammlungen.

Trotz der über 300 Fußnoten wird diese Biographie wohl keine wissenschaftlichen Ansprüche erheben. Sie ist nicht Ergebnis eigenständiger Quellenarbeit, sondern trägt den Charakter einer thematisch geordneten und redaktionell verbundenen Florilegiensammlung. Für den Kenner und Liebhaber des Pietismus wird dies durchaus kein Nachteil sein, zumal der in Bengels Sprachwelt eingeführte Leser durch die *ipsissima vox* eine Nähe zur Person Bengels gewinnt, die der allein beschreibende Historiker nicht herzustellen vermag. Dennoch wirft die Fülle der Zitate die Frage auf: Wo sind in einem Werk für die breitere Leserschaft Zitate sinnvoll und weiterführend, und wo hemmen sie eher den Lesefluss? Die Bibliographie am Ende des Bandes hätte die Biographie eigentlich von der Angabe von Fundstellen in den Fußnoten entlasten können. Grundsätzlich aber sind die Problematik und der Vorzug der Arbeit nicht voneinander zu trennen.

Bertsch gibt, im Aufbau am Lebenslauf Bengels orientiert, einen Überblick über die Glaubenswelt des schwäbischen Pietisten: u. a. über Erziehungsfragen, Gebetsfrömmigkeit, Heilsgewissheit und Kreuzesnachfolge. Quellen zur Veranschaulichung der schriftlichen Arbeiten Bengels sind teilweise breiter herangezogen. So bietet der Autor einen ausführlichen Predigtaufriß und verdeutlicht die Exegese Bengels anhand ausgewählter Stellen aus dem *Gnomon*. Hier wäre der Ort gewesen, auf die Editionsgeschichte des *Gnomon* hinzuweisen. Mit der deutschen Ausgabe von 1970 hält der Leser schließlich eine posthum mehrfach erweiterte und umgearbeitete Fassung der von Bengel selbst herausgegebenen lateinischen Erstausgabe in Händen.

Eine Bereicherung des Bandes ist nicht zuletzt der Faksimile-Abdruck einer Seite der kritischen NT-Ausgabe Bengels, wobei sich sicherlich textkritisch ergiebige Passagen hätten finden lassen als der Stammbaum Jesu nach Mt 1.

Ohne Diskussion neuerer Forschungsergebnisse (s. o.) geht Bertsch davon aus, dass Bengel für das Jahr 1836 nicht nur den Beginn des ersten tausendjährigen Reiches angesetzt hat, sondern auch die Wiederkunft Christi (S. 105, 108f). An dieser Stelle wäre ein Beleg aus den Quellen weiterführend gewesen. Bei einer gewissen Tendenz zum Hagiographischen, die in der zitierten Literatur angelegt ist, werden von Bertsch doch auch Grenzen des bedeutenden Mannes markiert. Hierzu zählt gewiss Bengels Urteil über die Kirchenmusik (S. 125).

Der Band schließt nach einem Ausblick auf die württembergische Wirkungsgeschichte mit Auszügen aus einer der herangezogenen Quellensammlungen, einer Zeittafel und einer Karte.

*Joachim Kummer*

---

Andreas Deppermann, *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus*. Beiträge zur Historischen Theologie 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Ln., 422 S., € 89, –

---

Biographie und Bedeutung des Frankfurter Pietisten Johann Jakob Schütz werden in dieser vorbildlichen Bochumer Dissertation erstmals und anhand von neuen Quellenfunden systematisch dargestellt. Hatte schon der Doktorvater Deppermanns, Johannes Wallmann, in seinem Standardwerk über Spener (*Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen: 2. Aufl. 1986) die Bedeutung von Schütz für die Herausbildung des Chiliasmus und des Konventikelwesens hervorgehoben, so finden sich bei Deppermann nun die ausführlichen Belege und viele tiefgehende Zusammenhänge. Der Autor weist nach, dass neben Spener der Advokat Schütz zum zweiten Gründungsvater des kirchlichen wie in späteren Jahren auch des radikalen Pietismus gerechnet werden muss.

In einem ersten Teil untersucht der Autor die Vorgeschichte des Frankfurter Pietismus und zeigt überzeugend auf, dass es schon vor Spener und Schütz erweckte Kreise gab, die dem Pietismus den Boden bereiteten. Teil zwei beschäftigt sich mit der Herkunft und den frühen Jahren des Frankfurter Rechtsanwalts Schütz. Im dritten Teil, dem zentralen Untersuchungsgegenstand, referiert Deppermann über die Bekehrung von Schütz, seine Hinwendung zur Bibel und zur Mystik, die Entwicklung des Collegium pietatis und die endzeitliche Zukunftshoffnung. Hier wird auch der Autor und Liederdichter Schütz untersucht, ebenso seine Hinwendung zum radikalen Pietismus. In einem besonderen Teil beleuchtet der Autor zudem die internationalen Beziehungen und Kontakte von Schütz, so z. B. zum Sulzbacher Hof von Christian Knorr von Rosenroth, zu den verschiede-

nen Zentren des Pietismus in Deutschland, zu wichtigen Führern des radikalen Pietismus, nach Skandinavien, ins Baltikum, in die Schweiz und die Niederlande. In ähnliche Richtungen gehen seine Ausführungen über William Penn und die ‚Frankfurter Landkompanie‘ um Pastorius, die in enger Verbindung zu Schütz zu sehen ist. Ein wichtiges Ergebnis ist zudem der Nachweis einer klaren Wechselbeziehung zwischen reformiertem und lutherischem Pietismus in der damaligen Zeit, die in Schütz einen wichtigen Vermittler fanden.

Schütz' Bekehrung vom Atheismus zum christlichen Glauben geschah laut Deppermann unter dem Eindruck der Lektüre Taulers und der Bibel. Die besondere Betonung des Frankfurter Pietismus auf die Bibel lässt sich auf diese Überzeugungen und Erfahrungen von Schütz zurückführen. Die Entthronung des Katechismus war Folge einer völligen Konzentration auf das Bibelstudium, bei dem auf die existentiellen Erfahrungen beim Bibellesen besonderes Gewicht gelegt wurde. Die Hochschätzung mystischer Frömmigkeit bei Schütz bestärkte zudem die Selbstverleugnung und das asketische Lebensideal mit dem Rückzug aus der ‚Welt‘ – Tendenzen, die nicht nur im Frankfurter Pietismus zu beobachten waren.

Noch wichtiger wurden Schütz' Anregungen zur Gründung des ersten Collegium pietatis 1670 in Frankfurt, in dem zweimal wöchentlich der Austausch über erbauliche Schriften gepflegt wurde. Manche Impulse scheint Schütz durch Anna Sophia Hagemeister bekommen zu haben, mit der er in enger Verbindung stand. Schütz förderte durch das Collegium die Überwindung von Standesschranken, indem er die Gruppe für Personen aller Stände öffnete. Auch die Einbeziehung von Frauen war außergewöhnlich. Untereinander gab man das ‚Siezen‘ auf, um im ‚Du‘ das allgemeine Priestertum und die Verbundenheit der wahren Gläubigen auszudrücken.

Bekannt war bisher, dass Spener durch Schütz zu seiner *Hoffnung auf bessere Zeiten* im Sinne des Chiliasmus kam, was Deppermann gegen Aland bestätigt. Schütz' chiliastische Ideen, die er selber wohl schon vor 1672 von Christian Knorr von Rosenroth übernommen hatte, prägten aber auch Johanna Eleonora von Merlau und Johann Wilhelm Petersen, die später zu prägenden Gestalten des radikalen Pietismus werden sollten. Seine Überzeugung der Wiederherstellung Israels und der Bekehrung der Juden wurden zusätzlich in vielen pietistischen Kreisen rezipiert. Unter seiner Erwartung des nahenden Gerichts sind auch die Auswanderungsbestrebungen der Frankfurter Landkompanie zu verstehen.

Mit dieser Monographie wird deutlich, dass nicht allein Spener für die Ausbreitung der pietistischen Bewegung Verantwortung trägt, sondern dass vielmehr auch Schütz zu den Begründern und Wegbereitern des lutherischen wie des radikalen Pietismus zu zählen ist. Sein regionaler und überregionaler Einfluss war sehr stark, teilweise stärker als der Speners, und ist erst später unter der Ablehnung seiner Hinwendung zur Separation bewusst in Vergessenheit geraten. An

diesem Punkt müssen die kirchengeschichtlichen Lehrbücher umgeschrieben werden.

Stephan Holthaus

---

Eckhard Düker. *Freudenchristentum: Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 38. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. Geb., 360 S., € 56, –

---

Immer wieder hat die Forschung auf ‚Vorläufer‘ des Pietismus aufmerksam gemacht – Theologen, die (Teil-)Anliegen der neuen Frömmigkeitsbewegung teilten und mit ihrem Wirken und ihren Schriften zu Wegbereitern des Pietismus wurden. Einer bislang eher verborgen gebliebenen Gestalt des Übergangs von der späten Reformation zur beginnenden pietistischen Bewegung, dem Salzwedeler Pfarrer Stephan Praetorius (um 1536–1603), hat nun Eckhard Düker eine sehr solide Studie gewidmet. Sie ist hervorgegangen aus einer von Martin Brecht angeregten und betreuten Münsteraner Dissertation und trägt den programmatischen Titel *Freudenchristentum. Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius*. Fast möchte man sagen, der sprichwörtliche Fleiß des Lehrers spiegelt sich auch in der Arbeit des Schülers: Eckhard Düker verdient Anerkennung für seine Gründlichkeit und Sorgfalt; dabei schreibt er einen klaren Stil, der die Lektüre des Buches angenehm macht.

Das Werk gliedert sich in drei Teile: Zunächst rekonstruiert Düker die Biografie Stephan Praetorius‘, soweit das möglich ist, und bringt pointierte Inhaltsangaben seiner lateinischen und deutschen Schriften. Der zweite Teil ist der Wirkungsgeschichte der Praetoriusschriften gewidmet. Der dritte Teil schließlich bringt eine ausführliche Biografie.

Düker zeigt anschaulich, wie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aus humanistisch-melanchthonisch geprägtem Umfeld eine neue, auf einem ‚Freudenchristentum‘ basierende Frömmigkeitstheologie entstand.

Durch die Ausgabe seiner Schriften durch Johann Arndt und vor allem Martin Statius (*Geistliche Schatzkammer*, 1636) entfaltete Praetorius seine Wirkung auf Spener und den Hallischen Pietismus, im 18. und 19. Jahrhundert im skandinavischen Raum und zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Württemberg (Pregizerianer).

Thomas Baumann

Erich Geldbach. *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*. Ökumenische Studien 21. Münster u. a.: Lit, 2001. Br., 200 S., 20,90 €

Eine gewisse Ratlosigkeit hinterlässt das vorliegende Buch, wenn man es gelesen hat. Auf etwa 120 Seiten stellt Geldbach zuerst den amerikanischen Fundamentalismus dar. Ausgehend von George Marsdens Kurzdefinition eines Fundamentalisten („A fundamentalist is an evangelical who is angry about something“; in dieser Definition müsste sogar Helmut Thielicke mit seinen „Leiden an der Kirche“ Platz finden) und seiner Langdefinition (S. 14f) werden verschiedene Themen und Gruppierungen vorgestellt, die für den Fundamentalismus charakteristisch sind: Dispensationalismus, Antimodernismus, *Inerrancy* der Bibel, der Kampf gegen die Evolutionstheorie, gegen Abtreibung usw. (die Themen wird man als bekannt voraussetzen dürfen). Dem Kenner der Materie wird nicht verborgen bleiben, dass einige als allgemeingültig dargestellte Merkmale des Fundamentalismus nur für einige Gruppierungen stehen (Prämillenniarismus, Dispensationalismus, fehlendes soziales Engagement). Leider bleiben die zentralen Aussagen zur Arbeit des ICBI und zur *Chicago-Erklärung* von 1978 zur Irrtumslosigkeit der Bibel hinter dem, was gesagt werden müsste, völlig zurück, so dass der Eindruck entsteht, der Autor habe den Text (geschweige denn die beiden folgenden Erklärungen) nicht einmal ganz gelesen (vgl. S. 116f, 133f). Jeder kann sich durch eigene Lektüre der Erklärung selbst überzeugen, dass sie weder starre altprotestantische Konzepte der Verbalinspiration repristinieren noch die *common-sense*-Philosophie vergangener Jahrhunderte wiederaufnimmt, sondern schlichtweg das versucht, was eigentliches Anliegen jeder konservativen Theologie ist, nämlich „das Denken in den Gehorsam gegen Christus gefangenzunehmen“ (2 Kor 10,5).

Geldbachs Darstellung des Fundamentalismus in Deutschland auf weiteren 30 Seiten trägt streckenweise Züge einer Abrechnung. Der staunende Leser wird belehrt, dass bekannte Theologen wie Samuel Külling, Stephan Holthaus, Thomas Schirmmayer, Helge Stadelmann und sogar Landesbischof Gerhard Maier (!) Protagonisten des Fundamentalismus seien. Vor dem Bibelbund, Werner Gitt, Horst W. Beck (der ja bekanntlich nicht immer den Kreationismus vertritt) und Georg Huntemann muss man sich, so Geldbach, in Acht nehmen. Auch der Informationsdienst ‚idea‘ bekommt als publizistischer Resonanzboden fundamentalistischer Ideen sein Fett ab (S. 160). Das treibende Motiv hinter dem Fundamentalismus wird psychologisierend in der Angst vor der unüberschaubaren Moderne lokalisiert (S. 164), die als bewegende Kraft hinter dem Willen zur Macht stehe (S. 166). Auf den letzten 25 Seiten will Geldbach zum kritischen Umgang mit dem Fundamentalismus anleiten. Die Begriffe „fehlerlos“ und „unfehlbar“ kämen nicht in der Bibel vor und seien deshalb für die Skriptologie unbrauchbar (ebd.). Was sollen hierzu die Dogmatiker sagen, die bisher mit Begriffen wie „Trinität“ und „Sakrament“ operiert haben?

Wie die in Darstellung und Urteil problematischen Aussagen von Geldbach zeigen, kann man die bibeltreuen Protestanten Deutschlands nur verstehen, wenn man die Grundlage ihres Denkens kennt: Die Bibel *ist* Gottes Wort. Wer dieses Fundament (!) als Grund von Lehre und Leben nicht teilt, steht auf einem anderen Grund. Ein gemeinsames Gespräch und gegenseitiges Verständnis werden daher erschwert, wenn nicht gar unmöglich. Dass die heutigen ‚Bibeltreuen‘ eine lange Tradition konservativer deutschsprachiger Theologie fortsetzen, die es schon vor der amerikanischen Fundamentalismusdebatte gab, scheint Geldbach nicht zu sehen. Er macht es sich zu einfach, wenn er ihre Theologie monokausal aus dem amerikanischen Fundamentalismus herleiten will. Der Verfasser ist sich durchaus bewusst, dass Fundamentalismus kein positiv besetzter Begriff ist, obwohl es Kreise gibt, die sich selbst als Fundamentalisten bezeichnen (S. 12f). Doch die Ratlosigkeit bleibt, ob man mit dem Begriff und der Ableitung aus amerikanischen Wurzeln die Lage in Deutschland zutreffend kennzeichnet. Selbst der EKD-Ratsvorsitzende Manfred Kock nahm in diesem Jahr seinen Vorwurf gegen Präsident Bush zurück, dieser vertrete religiösen Fundamentalismus, und bemerkte, „dass ein Wort wie Fundamentalismus zu einer sachlichen Diskussion ungeeignet ist“ (*idea Spektrum* 7/2003, S. 7).

Jochen Eber

---

August Jung, *Julius Anton von Poseck: Ein Gründervater der Brüderbewegung*, TVG Kirchengeschichtliche Monographien 9, Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 173 S., € 16,90

---

August Jung, Pastor i. R. der Freien evangelischen Gemeinden, ist in den letzten Jahren mehrfach mit forschungsorientierten Monographien über die Anfänge der Freikirchen hervorgetreten (vgl. *Vom Kampf der Väter: Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert*, Witten 1995; *Als die Väter noch Freunde waren: Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung*, Wuppertal 1999). In seiner neuesten Untersuchung geht er einer Spur nach, die er schon in seinem Buch *Als die Väter noch Freunde waren* aufgegriffen hatte: der Biographie Julius Anton von Posecks (1816–1896), einem der Gründungsväter der Brüderbewegung. Er ist heute meist nur noch durch sein Lied „Auf dem Lamm ruht meine Seele“ weiteren Kreisen bekannt.

Jung kann dank seiner umfangreichen Archivstudien erstmals verlässliche Informationen zusammentragen und bisherige Forschungen korrigieren: Poseck stammte aus einer katholischen Adelsfamilie, wurde aber durch seine Familie und die Schulausbildung stärker evangelisch geprägt. Seit 1840 war er mit pazifistischen Publikationen der englischen Brüderbewegung in Berührung gekommen, was zu seiner Verweigerung des Wehrdienstes und einer damit verbunde-

nen Inhaftierung führte. Damals waren führende Militärs in England nach der Hinwendung zum ‚Brüdertum‘ aus der Armee ausgetreten.

Von 1841 bis 1847 verliert sich die Spur von Posecks. Ab 1847 wirkte er als Jurist in Düsseldorf. Poseck bekehrte sich erst 1848, nicht früher, wie viele bisher vermuteten. Unter dem Einfluss von William Darby, einem Bruder John Nelson Darbys, übersetzte er in Düsseldorf viele Schriften des bekannteren Bruders ins Deutsche. Bald kam er auch, wohl als erster Deutscher, in brieflichen Kontakt zu John Nelson Darby, dem er sich allerdings in der Tauffrage nicht anschloss. Ab 1851 gründete von Poseck erste Brüdergemeinden in Hilden, Haan, Benrath, Ohligs, Rheydt und anderen Orten, also schon vor den ersten ‚Elberfelder Versammlungen‘ 1853 um Carl Brockhaus. Erst durch von Poseck und seine ‚exklusiven‘ Ansichten kam es nach Jung auch zu den bekannten Spannungen im ‚Evangelischen Brüderverein‘, die mit der Trennung von Brockhaus und anderen im Dezember 1852 ihren Höhepunkt fanden. Seit Anfang 1853 lebte von Poseck in Barmen, also in unmittelbarer Nähe zu Brockhaus. Beide leiteten ‚Versammlungen‘, der eine in Barmen, der andere in Elberfeld. Man muss daher für die Frühzeit der Brüderbewegung von zwei Gemeinesträngen sprechen: von der ‚Düsseldorfer Richtung‘ um von Poseck und der ‚Elberfelder Richtung‘ um Carl Brockhaus. Erst 1874 kam es zu einer Vereinigung beider Kreise.

Der hochgebildete und mehrere alte und neue Sprachen beherrschende von Poseck arbeitete mit Brockhaus und Darby 1854 an der neutestamentlichen Übersetzung der ‚Elberfelder Bibel‘. Dank seiner Vorbildung scheint er die Führungskraft im Übersetzerteam gewesen zu sein. Er dichtete zudem einige Anbetungslieder, die in verschiedene Gesangbücher aufgenommen wurden. Poseck ging schon 1857, wohl auf Anraten Darbys und nach Konflikten mit Brockhaus, nach England, wo er in der dortigen Brüderbewegung als Prediger und Schriftsteller eine nicht unbedeutende Rolle spielte. Im Streit um die Gemeinde ‚Park-Street‘ stellte er sich 1881 auf die Seite der Darby-Gegner (W. Kelly), ohne sich jedoch den ‚Offenen Brüdern‘ anzuschließen. Trotzdem hielt er seither wieder Kontakt zu vielen freien und freikirchlichen Kreisen in Deutschland, mit denen er schon vor seiner Hinwendung zum (exklusiven) Brüdertum verbunden gewesen war.

Minutiös ortet und sichtet Jung in seiner Monographie bisher unbekannte Dokumente aus verschiedenen Archiven, druckt gefundene Briefe und Berichte ab und belegt so im Detail seine neuen Entdeckungen. Er macht deutlich, dass es neben den ‚Versammlungen‘ um Carl Brockhaus schon vorher die ‚Düsseldorfer‘ Gruppe um von Poseck gab, der quasi das ‚Erstgeburtsrecht‘ der Brüdergemeinden zuzugestehen ist. Teile der Entstehungsgeschichte der deutschen Brüderbewegung müssen daher neu geschrieben werden.

Stephan Holthaus

*Krisen und Erneuerung (1958–2000)*. Hrsg. Jean-Marie Mayeur, deutsche Ausgabe bearbeitet von Thomas Bremer u. a.. Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur. Hrsg. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hrsg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Bd. 13. Freiburg u. a.: Herder, 2002 (zuerst Paris: Desclée, 2000). Ln., 713 S., 25 Farbabb., 25 Schwarzweißabb., Karten, Tabellen, € 155, –

Der vorliegende Band 13 schließt das Großunternehmen *Die Geschichte des Christentums* chronologisch ab, nun steht nur noch der die Frühzeit bis zum Jahre 250 behandelnde erste Band aus (vgl. *JETH* 6ff, 1992ff [zuletzt 16, 2002, S. 313–316]). In gewohnter Weise verlegerisch gut betreut, wird der Stoff in 167 Kapiteln von elf Autoren (zehn Franzosen, ein Pole) abgehandelt. Die Abbildungen sind wie in den vorherigen Bänden schmückendes Beiwerk ohne wirkliche Integration in den Text, der durch ein umfangreiches Personenregister erschlossen wird.

Für die Darstellung von gut vierzig Jahren weltweiter neuester Kirchengeschichte bzw. kirchlicher Zeitgeschichte werden 700 Textseiten benötigt, ein verständlicher Umfang, der sich aus dem Problem des fehlenden zeitlichen Abstandes zu den Zeitläuften erklärt. Damit hat jeder zu kämpfen, der sich mit der jüngsten Geschichte beschäftigt, und meistens lassen sich dann auch einige Unausgewogenheiten nicht ganz vermeiden. In diesem Band ist das der Fall etwa auf S. 211ff, wo zu ‚Formen kirchlichen Lebens im Umbruch‘ der französische Bereich zu sehr im Vordergrund steht, und S. 312ff, wo ‚Krisen und Wandlungen im christlichen Missionsverständnis‘ vornehmlich aus katholischer Perspektive erörtert werden. Insgesamt gesehen wird das im Vorwort (S. XIX) geäußerte Versprechen, „neben der römisch-katholischen Kirche in gleicher Weise die orthodoxen Kirchen als eine komplexe Welt zu behandeln ebenso wie die protestantischen Kirchen, die sich in eine Vielzahl von Denominationen aufgliedern“, nicht vollkommen eingelöst. Der erste, ‚Die Zeit des Aggiornamento‘ beschreibende Teil, eine eigenständige kleine Monographie über das II. Vatikanische Konzil unter den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. (S. 1–104), verdeutlicht diese Sicht, wenn er diese Zeit als eine „für die römisch-katholische Kirche wie nicht weniger für die gesamte Welt“ bedeutsame Epoche bezeichnet (S. 3). Das war sie jedenfalls hinsichtlich der Positionierung der katholischen Kirche gegenüber der Welt, ging es dem am 11. Oktober 1962 mit 2381 Konzilsvätern im Petersdom eröffneten Konzil doch darum, die unveränderliche Lehre der katholischen Kirche den Erfordernissen der modernen Zeit entsprechend zu vermitteln und hinsichtlich der Irrlehren weniger auf Verurteilungen denn auf „das Heilmittel der Barmherzigkeit“ zu setzen (S. 16). Nach Lektüre der detailliert beschriebenen Sitzungen des Konzils wird man nicht bestreiten können, dass „es entschlossen die Kirche mit Hilfe einer dreifachen – seelsorgerlichen, geistlichen

und intellektuellen – Neuorientierung auf den Weg der Zukunft“ gebracht hat (S. 100). Dies deutlich zu machen ist denn auch das Ziel etlicher Abschnitte des Buches.

Teil zwei behandelt dementsprechend ausgehend von „einem Krisenbewusstsein und der Geisteshaltung kritischer Hinterfragung auf ethischer, sozialer und politischer Ebene“ in der zweiten Hälfte der 60er Jahre die ‚Katholische und evangelische Kirche: Krisen – Veränderungen – Neuaufbruch‘ (S. 105–346, Zitat S. 107). Er setzt ein mit Skizzen zu den Päpsten Paul VI. und Johannes Paul II., dessen charismatische Persönlichkeit gewürdigt, aber auch seine Betonung des päpstlichen Primats herausgestellt wird. Der folgende Abschnitt über die ökumenischen Bewegungen gibt eine Fülle relevanter Daten und verschweigt auch nicht, dass „die Entfaltung eines gewissen religiösen Individualismus unter Katholiken, der sich in einer Distanzierung von bestimmten Positionen des römischen Lehramtes äußert“, Rom einige Schwierigkeiten bereitet (S. 145). Der Abschnitt über den innerprotestantischen ökumenischen Dialog diskutiert die bekannten Problemfelder, berücksichtigt in Darstellung wie Bibliographie allerdings nicht die gerade in Deutschland vorhandenen kritischen Strömungen, wie sie etwa durch die Verlautbarungen des Theologischen Konvents der Konferenz Bekennender Gemeinschaften geäußert worden sind. Die Theologie stellt das kritische Fundament der Institution Kirche dar, und deshalb liest man mit besonderer Erwartung das Kapitel über ‚Theologische Veränderungen und Problemstellungen‘ (S. 152–210). Man wird allerdings zumindest aus deutscher Sicht enttäuscht, weil umfassend die nachkonziliare katholische Theologie vorgestellt und die protestantische demgegenüber auf gerade zehn Seiten zu kurz abgehandelt wird. Immerhin findet neben der „Selbstsäkularisierung des Christentums mit dem Willen zur Entklerikalisierung und Entmythologisierung“ (S. 201) auch die Gegenbewegung mit dem „Wiedererstarken orthodoxer Überzeugungen und Bekenntnisse“ Beachtung (S. 206). Wenn es dann allerdings heißt, „die als Fundamentalismus bezeichnete Richtung steht für extremistische Fraktionen des evangelikalen Protestantismus“ (S. 207, vgl. 267), so zeugt das schlicht von Unwissen und mangelndem Differenzierungsvermögen. Untermauert wird diese Dürftigkeit, die in einem solchen Werk nicht vorkommen dürfte, mit einer dünnen Anmerkung, die als Beleg für die Innensicht der Evangelikalen lediglich ein französischsprachiges Werk von Alfred Kuen anführt. Nach einem Kapitel über ‚Formen kirchlichen Lebens im Umbruch‘ (S. 211–232), das auch den Weg der Frauen ins Pfarramt erörtert, werden in Kapitel fünf mit Unterstützung etlicher Tabellen ‚Religiöse Einstellungen und Formen von Religiosität‘ beschrieben (S. 233–279), wobei der teilweise dramatische Substanzverlust der Kirchen offenbar wird (eindrücklich für Deutschland S. 241ff). Neben der beachtlich ausführlichen Berücksichtigung der Pfingstbewegung (‚Konturen und Paradoxa eines enthusiastischen Protestantismus‘, S. 270–279) werden, was positiv herauszuheben ist, ‚Aspekte des evangelikalen Protestantismus und Evangelisationskampagnen‘ diskutiert (S. 267–270). Die Gewichtungen sind deutlich: „Kenn-

zeichnend für die evangelikale Strömung im Protestantismus sind Bibelorthodoxie, hoher Stellenwert der persönlichen Bekehrung, kongregationalistische Kirchenstruktur und Unternehmensgeist; Folge davon ist eine gewisse Militanz, deren Ziel eine möglichst hohe Effizienz bei der Evangelisation und der Gestaltung des kirchlichen Lebens ist“ (S. 267). Der Begriff ‚Militanz‘ bleibt ohne nähere Definition schwammig und missverständlich, gibt es doch entsprechende Ansätze auch im Katholizismus. Die ärgerliche Abqualifizierung der Fundamentalisten als ‚radikalster Flügel‘ taucht hier wieder auf (vgl. S. 207) und belegt erneut die ungenügende Beschäftigung mit dem durchaus breiten Spektrum dieser Theologie. Auch der Vergleich von Billy Graham und Johannes Paul II., die fast zeitgleich 1986 in Frankreich aufgetreten sind, ist wenig erhellend und im Ertrag kaum überraschend („eine stark auf Bibel und persönliche Bekehrung fokussierte Botschaft bei Billy Graham, eine stark auf Kirche und zwischenmenschliche Beziehungen zentrierte Botschaft bei Johannes Paul II.“), weil sie zu plakativ auf Untertöne verzichtet (S. 270). Es folgt ein instruktives Kapitel über ‚Kirche und Gesellschaft‘ (S. 280–311), das sich vor allem mit ethischen Positionen befasst, und schließlich eines über ‚Krisen und Wandlungen im christlichen Missionsverständnis‘ (S. 312–340). Die partielle Selbstaufgabe protestantischer Missionsgesellschaften zugunsten einer ‚Kontextualisierung‘ berücksichtigt wiederum die evangelikale Kritik etwa seitens des Theologischen Konvents nicht. Da in der Bibliographie beispielsweise der Name Peter Beyerhaus nicht auftaucht, ist diese missliche Lücke nicht weiter erstaunlich. Wenn bei den deutschen Bearbeitern des Werkes die bekannte Reihe *Die Kirche in ihrer Geschichte* zu *Die Geschichte in ihrer Kirche* mutiert (S. 346), ist das hoffentlich nur ein Schreibversehen.

Nicht im Detail vorgestellt werden kann hier der umfangreiche dritte Teil ‚Die Vielfalt christlicher Glaubensrichtungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts‘ (S. 347–696), der in beeindruckender Fülle die gesamte Welt der Christenheit in den Blick nimmt: Formen des Christentums in Ostmitteleuropa, die Russische Orthodoxe Kirche in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten einschließlich der Armenischen Apostolischen Kirche, die orientalischen Kirchen, Lateinamerika, Schwarzafrika als Wachstumszone des Christentums, die christlichen Kirchen als kleine Minderheiten in Asien sowie Philippinen und Ozeanien.

Jean-Marie Mayeur, Hapteditor der Reihe und Herausgeber dieses Bandes, wagt ein Schlusswort, das er sympathischerweise selbst als ein „vermessenes, vielleicht auch vergebliches Unterfangen“ bezeichnet (S. 697–699, Zitat S. 697). Was seine Feststellung von der ungemainen Vielfalt christlicher Erscheinungsformen in der heutigen Zeit, die man in Anlehnung an È. Poulat die ‚Galaxie Jésus‘ nennen könnte, anbetrifft, so erklärt das Problematik und Leistung des vorliegenden Bandes, der bei einer ungeheuren Fülle klug auszuwählen hatte (wobei manches, wie etwa die Freikirchen in Deutschland, kaum Berücksichtigung gefunden hat). Letztlich bleibt bei der Einschätzung geistlich gesprochen nur die tröstliche Erkenntnis, dass Gott als Herr der Geschichte und der Kirche es eben zugelassen hat, dass eine derartige Bandbreite christlicher Erscheinungs-

formen entstanden ist. Evident ist die Verschiebung der Gewichtungen allemal. Der Katholizismus vermag trotz der Bemühungen des gegenwärtigen Papstes das überkommene Bild nicht zu erhalten, „das von der Dominanz einer zentralistischen Behörde und den überall gleichen Formen religiösen Lebens bestimmt ist“ (S. 697), obschon die Formulierung von der ‚Auflösung des Katholizismus‘ (P. Bouyers) sicher überzogen ist. Vor allem aber hat sich das Gewicht des Christentums von der Alten Welt auf die neuen Schwerpunkte Afrika und Lateinamerika, zunehmend auch Asien verschoben, so dass Mission nicht mehr die schlichte Übertragung europäischer Frömmigkeitsformen bedeuten kann.

Natürlich stellt sich hierbei auch die Frage nach der Zukunft des Christentums überhaupt. Die Säkularisierung hat zwar in die Krise geführt, kann und muss aber auch als Chance zur Neuorientierung begriffen werden, zumal Religiosität eine anthropologische Konstante ist. Berechtigterweise führt Mayeur gerade hier die Schwierigkeit des Historikers an, der in der Gefahr stehe, „dass er die Veränderungen zu stark herausstreicht oder die Kontinuitäten überschätzt, weil sie ihm einfach vertrauter sind“ (S. 698). Genau so ist es; und bei der Umschiffung dieser Klippe hilft das vorliegende Werk fast immer. Neben einigen eher zu optimistischen Bemerkungen zur Annäherung der Konfessionen weist Mayeur dann noch auf die entscheidende Frage des Charakters der zukünftigen Kirche hin, ein Punkt, der freilich über die beschreibende und analysierende Aufgabe des Historikers hinausweist. Er kleidet sie in ein Zitat von Kardinal Ratzinger, der unter dem Titel ‚Salz der Erde‘ geäußert hat: „Möglichweise steht uns eine anders geartete, neue Epoche der Kirchengeschichte bevor, in der das Christentum eher wieder im Senfkorn-Zeichen stehen wird, in scheinbar bedeutungslosen, geringen Gruppen, die aber doch intensiv gegen das Böse anleben und das Gute in die Welt hereintragen; die Gott hereinlassen“ (*Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende: Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1998, S. 17). Die Zukunft der Kirche als ‚Minderheitenkirche‘, als lebendige Bekenntniskirche, das ist eine Perspektive, die an die Frühzeit des Christentums anknüpft und deshalb nicht Schrecken, sondern Hoffnung hervorrufen müsste. Vor diesem Hintergrund bekäme auch die andere große Herausforderung, die Konfrontation der Heilsuniversalität in Jesus Christus mit den nichtchristlichen Religionen, eine andere Dimension. Umso mehr ist man gespannt auf den noch ausstehenden ersten Band des Gesamtwerkes, der die ekklesiologischen Weichenstellungen der frühen Christenheit in der Begegnung mit den damaligen Religionen behandeln wird.

Lutz E. v. Padberg

Hartmut Lehmann; Heinz Schilling; Hans-Jürgen Schrader (Hrsg.). *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 298 S., € 49,-

„In dem vorliegenden Band wird der Versuch unternommen, ... das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Jansenismus, Quietismus und Pietismus zu analysieren“ (S. 7). Es handelt sich um einen Sammelband von Untersuchungen, die in einer ersten Fassung auf einer Tagung in Schloss Beuggen vorgetragen und diskutiert worden waren. Schon seit langem besteht ein Gedankenaustausch in der theologischen Forschung in englischer und deutscher Sprache. Forschungen im frankophonen Sprachraum sind aber hierzulande wegen Sprachschwierigkeiten noch viel zu wenig bekannt. Es zeigt sich, dass dadurch auch gegenseitige Beeinflussungen verschiedener theologischer Strömungen kaum wahrgenommen werden. Nun wird hier der Versuch gemacht, diesem Mangel abzuhelpfen.

Der erste Hauptteil: „Anfänge und Hintergründe“, beginnt mit einem Artikel über Kardinal Richelieu, den wir hierzulande vor allem als Politiker und Gegner der Hugenotten kennen. Hier wird er als Theologe vorgestellt, „der ohne Zweifel ebenso sehr ein Mann der Kirche war, wie ein Staatsmann“ (S. 12). Die Wurzeln der Theologie Richelieus, die er in einigen theologischen Werken entfaltet, liegen in den Schriften des Augustinus, den er immer wieder zitiert, wie auch die drei Bewegungen des Jansenismus, Pietismus und Quietismus immer wieder von augustianischen Gedanken geprägt sind.

Es werden die Wurzeln katholischer und evangelischer Frömmigkeit in der Theologie Augustinus' und in pseudoaugustinischen Schriften aufgespürt und nachgezeichnet. Martin Brecht schließt seinen diesbezüglichen Artikel ab mit dem „Wunsch, dass seine vorläufigen Erkundigungen genauere Nachforschungen nach katholischen und evangelischen Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Traditionen, der Frömmigkeit und auch der Theologie (Rechtfertigungslehre) einschließlich des Zusammenhangs von lutherischer Orthodoxie und Pietismus anregen mögen“ (S. 64).

Im Hauptteil des Aufsatzbandes geht es um „Kontakte und wechselseitige Einflüsse“. Darin finden sich zum Beispiel Strukturvergleiche zwischen der Darstellung der unterschiedlichen Bekehrungserlebnisse von August Hermann Francke, Madame de Guyon und Blaise Pascal. Den Versuch eines Strukturvergleichs zwischen Jansenismus und Pietismus leitet Ernst Hinrichs ein mit der Feststellung, dass zwar schon oft auf deren Verwandtschaft hingewiesen worden sei, ein eigentlicher Vergleich aber bisher weitgehend fehle, was aber gut verständlich sei, denn „die Erforschung beider Bewegungen vollzog sich bisher in einem streng nationalen bzw. regionalen (und wohl auch konfessionellen) Rahmen“ (S. 136). Es gehe hier um den staatlichen Raum, in dem sich Jansenismus und Pietismus unterschiedlichen Voraussetzungen gegenüber sahen. „Die Ausgangslage in beiden Staaten war dabei unterschiedlich genug. Hier das katholische

Frankreich mit seiner gallikanischen Staatskirche, in deren Schoße sich zur Überraschung vieler Beobachter seit dem mittleren 17. Jahrhundert eine Frömmigkeitsbewegung von großer Anziehungskraft und heftiger Abwehr- und Kampfbereitschaft entwickelte; dort das lutherische Kurfürstentum, an dessen südlichem Rande sich der Pietismus Speners im späten 17. Jahrhundert vorsichtig auszubreiten begann, dabei nur am Anfang auf sich konzentriert und staatsfern, danach zunehmend kooperativ und zur Anpassung an die territorialstaatlichen Gegebenheiten bereit; hier die große und alte Monarchie, die seit dem Ende der konfessionellen Kämpfe im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert den Gefahren konfessioneller Zersplitterung in ihrem Inneren durch eine massive Betonung des Gottesgnadentums und der religiösen Grundlagen der Institution Königtum begegnete und gerade deshalb um so mehr die Kritik der Frömmigkeitsbewegung hervorrief; dort das kleine Kurfürstentum, das 1701 ‚seinen Rang erhöhte‘ und Monarchie wurde, ohne dabei dem Gottesgnadentum einen dem französischen Vorbild vergleichbaren Spielraum einzuräumen...“ (S. 138).

Ein Vergleich der drei Bewegungen Jansenismus, Pietismus und Quietismus wird sodann anhand ihrer Bewertung des Theaterspiels vollzogen. „Als Fazit ergibt sich, dass alle weltfeindlichen, auf strenge Moral, Disziplin und Devotion ausgerichteten Reformbewegungen der katholischen Kirche wie der protestantischen Konfessionen jede Form von Vergnügen und Zerstreung (amusement und divertissement) verabscheuten und sich an einem Idealbild der urchristlichen Gemeinden orientierten. Sie erkannten im Theater gleichsam den Inbegriff sündhafter Weltlichkeit und verurteilten es daher grundsätzlich“ (S. 171).

Der dritte Hauptabschnitt bietet „Ausblicke ins 18. Jahrhundert“. Nachdem einige Male die Schwierigkeit, über die staatlichen, sprachlichen und kulturellen Grenzen zwischen Deutschland und Frankreich hinaus zusammenzuarbeiten, angesprochen wurde, interessiert besonders der Artikel über die Auswirkungen der Schriften der Madame de Guyon, die „in den protestantischen Ländern, insbesondere in Deutschland und der Schweiz, eine tiefere und nachhaltigere Wirkung hinterlassen (hat) als in Frankreich selbst“ (S. 191). Ein „Beitrag behandelt ein wenig erforschtes Gebiet der historischen Kinderliteratur, die historischen Kinderbibeln“ (S. 226). Es handelt sich dabei um eine jansenistische Kinderbibel (Nicolas Fontaine: *Die Geschichte des Alten und des Neuen Testaments*, 1670ff). Interessant ist, dass sogar in dieser Bibelbearbeitung für Kinder der Kampf der Jansenisten von Port Royal gegen die Jesuiten durchschimmert (S. 236).

Es ist ein verdienstvolles und fruchtbares Unternehmen, das in diesem Sammelband vorgelegt wird. Allerdings werden sprachlich hohe Hürden aufgerichtet, wenn darauf vertraut wird, dass deutsch- und französischsprachige Forschende die jeweils andere Sprache genügend verstehen. Hinzu kommt, dass die Originalzitate für Leser, die der anderen Sprache nicht genügend mächtig sind, oft nicht einfach zu verstehen sein werden. Es hätte dem Vorhaben sicher noch weitere Verbreitung verschafft, wenn zum Beispiel in diesem Sammelband die französischsprachigen Aufsätze kurz deutsch resümiert worden wären. Es ist zu hoffen,

dass auf diesem Gebiet weitergearbeitet wird. Der höchst anregende Band kann dazu wohl Anreize geben.

Hans Hauzenberger

---

Andreas Liese. *Verboten – geduldet – verfolgt: Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung*. Edition Wiedenest. Hammerbrücke: Jota, 2002. 642 S.

---

Das Buch von Andreas Liese ist die Veröffentlichung seiner Promotionsschrift, die er 2001 dem Fachbereich Kommunikations- und Geschichtswissenschaft der Technischen Universität Berlin vorgelegt hat. Der ursprüngliche Titel lautete „Die Politik des Nationalsozialismus gegenüber der Brüderbewegung unter besonderer Berücksichtigung des Personenkreises der Religionsgemeinschaft der Christlichen Versammlung“. Betreut wurde die Arbeit von Prof. Dr. Karin Hausen, die die interdisziplinäre Frauenforschung vertritt. Zweiter Gutachter war der Professor für Antisemitismusforschung Dr. Wolfgang Benz. Es handelt sich also um eine geschichtswissenschaftliche Arbeit, die nach der NS-Politik gegenüber einer religiösen Minderheit fragt. Dass damit gleichzeitig der Blick auf eine bestimmte religiöse Gruppe gelenkt wird und deren kirchengeschichtlicher Stellenwert Beachtung findet, ist dem Autor sehr wohl bewusst.

Um es gleich vorweg zu sagen. Es handelt sich bei der Untersuchung von Andreas Liese um ein sorgfältig ausgearbeitetes Werk, dass in allen seinen Teilen überzeugt und dem Anspruch einer Dissertation, die wissenschaftliche Forschung zu bereichern, voll gerecht wird. Der Autor hat sich die nicht ganz leichte Aufgabe gestellt, das gesamte Spektrum der ‚Christlichen Versammlung‘ zu berücksichtigen, die bis zu ihrem staatlichen Verbot am 13.4.1937 bereits drei Richtungen zeitigte, nämlich die ‚Elberfelder (Exklusiven) Brüder‘, die ‚Offenen Brüder‘ und die ‚Raven-Brüder‘.

In der Einleitung formuliert Liese seine Fragestellung. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht nicht die Frage nach ‚Anpassung und Widerstand‘, sondern die Politik der verschiedenen Institutionen des NS-Regimes gegenüber dem ‚Personenkreis‘ der Christlichen Versammlung. Danach will er die Auswirkungen der NS-Herrschaft auf die Betroffenen aufzeigen. Die bisher zu diesem Thema erschienene Literatur nimmt Liese zur Kenntnis und versteht sie für seine Fragestellung heranzuziehen. Der besondere Wert seiner eigenen Arbeit besteht u. a. darin, dass er neben den bisher schon gesichteten, hauptsächlich in Privatarchiven befindlichen Quellen als erster die Bestände der staatlichen Archive systematisch auswerten konnte, die bis 1990 westlichen Forschern nicht zugänglich waren. Allerdings konnten die Akten des Geheimen Staatspolizeiamtes bzw. Amtes IV im Reichssicherheitshauptamt, die die Brüderbewegung und die Baptisten

betreffen, bisher noch nicht aufgefunden werden. Dagegen fanden sich Ersatzüberlieferungen in den Beständen des Reichskirchenministeriums und dem Schriftgut einzelner Staatspolizeistellen. Als informativ erwiesen sich ebenso die Ermittlungen und Erlasse der verschiedenen Stapo(leit)stellen. Günstig erwies sich die Quellenlage bezüglich der religionspolitischen Stellen des Sicherheitsamtes bzw. des SD-Hauptamtes. Auch fand sich Material über die Brüderbewegung im Berliner Bundesarchiv und im Moskauer Sonderarchiv.

In seinem ersten Hauptkapitel erläutert Liese die NS-Politik gegenüber den kleinen Religionsgemeinschaften, wobei er die Zuständigkeit der verschiedenen Institutionen der NS-Religionspolitik erläutert, und zwar der Ministerialbürokratie (Reichsministerium des Inneren, Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten, Reichskulturkammer) und der für ‚Sektenangelegenheiten‘ zuständigen Dienststellen der Politischen Polizei und des Sicherheitsdienstes (Geheimes Staatspolizeiamt, Sektenpolitische Stellen im Sicherheitsamt bzw. SD-Hauptamt sowie regionale Stellen der Politischen Polizei und des Sicherheitsdienstes). Die Kooperation oder auch das Nebeneinanderwirken dieser verschiedenen Stellen, das sich freilich nicht ohne Kompetenzstreitigkeiten und durch das politische System bedingte Machtverschiebungen vollzog, gibt nicht zuletzt Aufschlüsse über das NS-Herrschaftssystem. Grundsätzlich galten alle ‚Sekten‘ als im Gegensatz zur nationalsozialistischen Weltanschauung stehend, da sie sich deren Totalitätsanspruch widersetzen und die ‚völkische Einheit‘ gefährdeten. Sie wurden zu den Hauptfeinden des Nationalsozialismus gezählt, nämlich Freimaurer, Juden und Marxisten, worunter man auch die Sozialdemokraten und alle anderen ‚Linken‘ fasste.

Im kurzen zweiten Kapitel beschreibt der Autor die Brüderbewegung, bevor er in den vier darauffolgenden Kapiteln ihre Entwicklung im Nationalsozialismus analysiert. Das dritte Kapitel behandelt „die Brüderbewegung im Dritten Reich bis 1937“, das vierte „Das Verbot der christlichen Versammlung 1937 und die Gründung des Bundes Freikirchlicher Christen“, das fünfte den „Bund Freikirchlicher Christen bis zur Vereinigung mit den Baptisten“ und das sechste „die Nichtbündler“. Ein Schlusskapitel fasst die Ergebnisse der Arbeit zusammen.

Obwohl der Verfasser als Angehöriger einer Evangelisch-freikirchlichen Gemeinde auch persönlich mit dem Gegenstand seiner Arbeit verbunden ist, wahrt er stets die notwendige Distanz und kommt zu einer kritischen Beurteilung, die sich überzeugend von der Mythenbildung früherer Darstellungen abhebt. Von einem Widerstand der ‚Brüderbewegung‘ gegen das nationalsozialistische System kann nach dem Befund wohl kaum noch die Rede sein. Vielmehr taten die führenden Vertreter in der Regel alles, um sich dem Nationalsozialismus anzudienen. Parteizugehörigkeit, Gebet für den Führer, Distanzierung von durch den Nationalsozialismus verfolgten Gruppen, einschließlich der Juden, u. a. m. wurden stereotyp als Indizien der Systemtreue von den ‚Brüdern‘ angeführt. Diejenigen, die an der traditionellen ‚Absonderung‘ von Staat und Gesellschaft als wesentlichem Merkmal der ‚Christlichen Versammlung‘ festhalten wollten und sich

von Wahlen, aber auch nationalsozialistischen Organisationen wie etwa der DAF (Deutsche Arbeitsfront) fernhielten, den Kindern eine Teilnahme an den nationalsozialistischen Jugendverbänden (Hitlerjugend, BDM) untersagten und ihre kulturelle Distanz auch zum neuen Staat aufrechterhielten, gerieten in die Minderheit. Bereits in der Weimarer Zeit hatte sich in der ‚Stündchenbewegung‘ ein Kreis etabliert, der um eine Neuorientierung der ‚Christlichen Versammlung‘ bemüht war und die Forderung des Staates nach Registrierung der Mitglieder, kontrollierbaren Leitungsstrukturen sowie gesellschaftlicher Integration in den vom Nationalsozialismus definierten ‚Volkskörper‘ gut nachvollziehen konnte. Die ‚Absonderungslehre‘ sollte anders gewichtet werden. Nach 1933 konnte man sogar soweit gehen, eine Lossagung vom ‚Darbysmus‘ als einer ‚undeutschen Ideologie‘ zu fordern, wobei unter ‚Darbysmus‘ alle Bestrebungen gefasst wurden, die eine Distanzierung bzw. Isolierung zu der von Gott abgefallenen Welt ausdrückten. Die Gründung des Bundes freikirchlicher Christen (BfC) war nach dem Verbot der ‚Christlichen Versammlung‘ aus der Sicht dieser Gruppe nur ein konsequenter Schritt.

Aber auch diejenigen, die sich dem Bund nicht anschlossen und sich trotz Verbots privat versammelten, leisteten damit noch keinen Widerstand. Auch ihnen ging es lediglich um das Überleben der eigenen Gemeinschaft. Ein Pflichtgefühl gegenüber der unterdrückten Gesellschaft gab es auch hier nicht. Eine apokalyptische Weltsicht diente nicht selten als Alibi für den Rückzug aus der Verantwortung. Überhaupt gibt die Untersuchung keinerlei Hinweise auf eine christliche Solidarität mit den vom System Unterdrückten und Verfolgten. Vielmehr wird der Staatsautorität mit dem Verweis auf das 13. Kapitel des Römerbriefes eine billige biblische Rechtfertigung erteilt. So liegt der Autor mit seinem Urteil wohl richtig, dass vor allem theologische Defizite den problematischen Weg der ‚Brüderbewegung‘ im Nationalsozialismus bedingten. Ein Urteil, zu dem auch Andrea Strübind in ihrer Arbeit über den Bund der Baptistengemeinden im ‚Dritten Reich‘ fand (vgl. *JETH* 6, 1992, S. 227–233).

Diesem Urteil vermag ich mich freilich nur bedingt anzuschließen, da es angesichts des Versagens auch der deutschen Landeskirchen letztlich alles und nichts erklärt. Aufschlussreich wäre hier wohl eine Milieutheorie, die die ‚Brüderbewegung‘ als bürgerliche bzw. kleinbürgerliche Gruppe analysieren müsste und sozialgeschichtlich nach ihrer Anfälligkeit oder Resistenz gegenüber totalitärer Ideologie im Allgemeinen und dem Nationalsozialismus im Besonderen fragen würde. Dies wäre allerdings ein alternativer Ansatz zu dem hier gewählten. Die von Liese erbrachten Resultate verdienen auch ohne ihn größte Beachtung und Anerkennung und können gewinnversprechend zu weiteren Arbeiten herangezogen werden. Die den Zeitraum des Nationalsozialismus behandelnde Freikirchenforschung wird an dieser Arbeit nicht vorbei können.

Alles in allem ist ein lesenswertes Buch entstanden, das auch durch seinen flüssigen Schreibstil zur Lektüre anregt. Das sorgfältig angelegte Abkürzungsverzeichnis und das Namenregister helfen zur Erschließung. Sollte es zu einer,

gewiss wünschenswerten, zweiten Auflage kommen, wäre ein zusätzliches Ortsregister angeraten, um ein gezieltes Nachschlagen zu erleichtern. Auch hätte der beachtliche Umfang von insgesamt 642 Seiten eine solidere Bindung verdient, die verhindert, dass nach bereits einmaligem Lesen eine Loseblattsammlung entsteht.

*Wolfgang Heinrichs*

---

Helmut Obst. *August Hermann Francke und die Franckeschen Stiftungen in Halle*. Kleine Reihe V&R 4030. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Kt., 141 S., 21 Abb., € 11,90

---

Das aus der Feder des Kondirektors der Franckeschen Stiftungen in Halle, Helmut Obst, stammende Bändchen ist „Paul Raabe, dem Erneuerer der Franckeschen Stiftungen 1990 bis 2000 zum 75. Geburtstag“ gewidmet.

In einem ersten Hauptabschnitt entwirft Obst ein Porträt August Hermann Franckes, des Gründers des umfangreichen sozialen Werkes in Halle. Er schildert den Werdegang des jungen Francke, seine Studienjahre, seine Bekehrung, seinen Bezug zum Pietismus und seine ersten Dienstjahre. Er zeigt Franckes erste Jahre in Halle zwischen einer ihm mehrheitlich ablehnend gegenüberstehenden Umwelt und der Unterstützung durch die kurfürstliche Regierung in Berlin. Obst schildert Franckes Auseinandersetzung mit der Pfarrerschaft in Halle. Hart ging Francke ins Gericht mit der laxen Beichtpraxis, die weitgehend eingerissen war. Er warf seinen Amtskollegen in Halle vor, sie „bestärkten dadurch viele Menschen in falscher Sicherheit, Sündhaftigkeit und Pharisäismus“ (S. 26). Die Magdeburger Regierung stand auf der Seite der Hallischen Geistlichkeit, während Francke von der kurfürstlichen Regierung in Berlin unterstützt wurde. Es kam schließlich zu einem Kompromiss. Obst verschweigt nicht, dass selbst Spener sich vergeblich bemüht hatte, Franckes Kompromisslosigkeit zu dämpfen, und sich dann auch selbst eingestehen musste, Fehler gemacht zu haben.

Neben diesen Auseinandersetzungen geschah der Aufbau des Waisenhauses und der Schulen. Eine scheinbar kleine Spende bildete den Anfang eines Werkes, das schließlich zu einem umfangreichen sozialen und missionarischen Unternehmen wurde, das im Lauf der Jahrhunderte in die ganze Welt ausstrahlte. Ein erster Bericht über die Arbeit machte es einem größeren Publikum bekannt und brachte nicht zuletzt viel Unterstützung auch materieller Art ein. Neben Waisenhaus und Schule wurden eine Apotheke und eine Druckerei aufgebaut. Obst zeigt die Verbindungslinien auf, die von Halle aus nach England, Russland, in den vorderen Orient und nach Indien führten. Schließlich werden die letzten Lebensjahre Franckes dargestellt, in denen er auf dem Höhepunkt seines Wirkens als

Prediger, Theologe, Pädagoge, Sozialreformer und Organisator des Werkes stand.

Der zweite Hauptabschnitt skizziert die Geschichte der ‚Glauchaschen Anstalten‘ und den Ausbau und die Erweiterung des Werkes durch weitere soziale Einrichtungen. Francke war maßgeblich beteiligt an der durch Freiherr von Canstein gegründeten ersten Bibelgesellschaft, die es selbst unbemittelten Leuten ermöglichen sollte, in den Besitz einer Bibel zu gelangen. Franckes pädagogische Leitlinie schloss auch die Mädchen in die Möglichkeiten der Bildung ein. „Francke entwickelte eine vielgestaltige Schul- und Ausbildungskonzeption für Schüler und Lehrer. Sie ermöglichte grundsätzlich allen begabten Kindern, auch den Waisenkindern, den Zugang zu höherer Bildung und damit zu sozialem Aufstieg. Das muss angesichts der damaligen Ständegesellschaft besonders hervorgehoben werden.“ (S. 74) Obst schildert schließlich auch die notwendige wirtschaftliche Absicherung der weitverzweigten Unternehmungen.

Der dritte Hauptabschnitt ist dem pietistischen Erbe von 1727 bis 1785 gewidmet. Obst zeigt auf, wie das Werk unter den Nachfolgern August Hermann Franckes, seinem Schwiegersohn Johann Anastasius Freylinghausen und seinem Sohn Gotthilf August, weitergeführt wurde. Dabei werden auch die Wichtigkeit des Gemeindegesangs und der Liederdichtung im Pietismus sowie die missionarischen Unternehmungen in Indien und Nordamerika geschildert. Obst weist darauf hin, dass die spätere Stiftungsgeschichte bisher nicht eingehend genug erforscht worden ist (S. 83).

Hier schließt diese Arbeit eine Lücke, indem die Geschichte unter dem Titel „Tradition und Wandlung“ bis in die unmittelbare Gegenwart hinein nachgezeichnet wird. Das Franckesche Werk wird verfolgt durch die Zeit des wilhelminischen Deutschland und der Weimarer Republik hindurch. Wie in vielen anderen pietistischen Werken versuchte die Leitung in der Zeit des Nationalsozialismus dessen Erziehungsziele mit den Grundsätzen evangelischen Christentums zu vereinen. Auf Kosten verschiedener Kompromisse konnte das Werk auch in dieser Phase und durch die schweren Wirrnisse des Zweiten Weltkriegs hindurch weitergeführt werden. Eine neue Situation entstand in der Zeit des Sozialismus, als die bisherige ‚Symbiose‘ der Franckeschen Stiftungen mit dem preußischen Staat aufgelöst und 1946 deren juristische Selbstständigkeit endgültig aufgehoben wurde. 1948 wurde das Waisenhaus nach rund 250jähriger segensreicher Tätigkeit geschlossen. Von Seiten der Theologischen Fakultät und der Kirche wurde wiederholt gegen die staatlichen Eingriffe protestiert. Mit der Wende von 1989 ergaben sich auch Veränderungen für die Franckeschen Stiftungen. „Diese waren am Ende der DDR trotz allen Verfalls immer noch eine Stadt der Kinder, Schüler und Studenten, der Kindergärten, Schulen, Internate, Studentenwohnheime und Sportstätten, ein Ort der Wissenschaft und Kunst, eine Stätte gewerblicher und handwerklicher Tätigkeiten, aber nicht mehr der Diakonie und Nächstenliebe, wie sie ihr Gründer initiiert hatte“ (S. 120f). 1991 wurde schließlich die Rechtspersönlichkeit der Stiftungen durch das Ministerium für Wissenschaft und

Forschung des Landes Sachsen-Anhalt wieder hergestellt. Das 300jährige Jubiläum konnte in einer Zeit gefeiert werden, in der das Werk von seinen Strukturen und von seiner Bausubstanz her im neuen Aufbau stand. „Das Motto des 300jährigen Stiftungsjubiläums – ‚mitten im Aufbruch‘ – charakterisiert Situation und Aufgabe zur Jahrtausendwende“ (S. 125).

Das ansprechende und gut zu lesende Werk wird abgeschlossen durch einen Ausblick des gegenwärtigen Direktors Jan-Hendrik Olbertz, durch eine Zeittafel, ein Verzeichnis der Direktoren und Kondirektoren der Stiftungen seit August Hermann Francke und durch Anmerkungen. Leider fehlen Personen- und Sachregister.

Hans Hauzenberger

---

*Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus.* Band 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Kt., 358 S., € 44,-

---

Neben elf fachwissenschaftlichen Aufsätzen zur Geschichte des Pietismus (S. 11–214) befinden sich in dem vorliegenden Jahrbuch 19 ausführliche Rezensionen deutscher, englischer, französischer und ungarischer Arbeiten zum Pietismus aus den Jahren 1999 und 2000 (S. 215–300). Dem Schwerpunktthema des Bandes, August Treugott Tholuck (1799–1877), sind acht der Aufsätze gewidmet, die 1999 als Referate während eines Symposiums an der Universität Halle-Wittenberg gehalten wurden. In einem ausführlichen Schlussteil (S. 301–339) findet sich eine von Udo Sträter und Veronika Albrecht-Birkner zusammengestellte Bibliographie zum Pietismus für die Jahre 1999–2001, die durch ein Personen-, Orts-, Autoren- und Herausgeberregister sehr gut erschlossen ist.

Hartmut Lehmann geht in seinem kurzen Aufsatz den sieben von Max Weber genannten Typen der Vergemeinschaftung im Pietismus nach (S. 11–18). Dabei interessiert ihn sowohl die Strategie der Abgrenzung dieser Gruppen zur Außenwelt (z. B. Sprache, Kleidung, Endzeiterwartung) als auch deren Überschreitung gesellschaftlicher Grenzen ihrer Zeit (z. B. schichtenübergreifende Gemeinschaft, Emanzipation der Frauen, überregionale Verbindungen). Wenn auch nur summarisch vorgetragen, bieten diese Kriterien doch die Möglichkeit genauerer Differenzierung zwischen den verschiedenen pietistischen Gruppierungen und tragen dazu bei, das Besondere pietistischer Frömmigkeit anderen gesellschaftlichen Gruppen gegenüber deutlich zu machen. Neben den schon seit langem bekannten Kennzeichen pietistischer Frömmigkeit vermag Lehmann allerdings wenig Neues zu nennen.

Mit frühen Konventikeln der ‚Schwärmer‘ und ‚Quäker‘ in Lübeck nach dem Dreißigjährigen Krieg setzt sich Jonathan Strom auseinander (S. 19–52). In seinem gut belegten, aber durch die mangelnde Gliederung nicht sehr übersichtli-

chen Aufsatz zeichnet er die geistlichen Erneuerungsbemühungen von Thomas Tanto und Johann Fischer (ab 1662) nach. Dabei verfolgt er die Entwicklung von den ersten Kontakten mit niederländischen Spiritualisten über Auseinandersetzungen mit lutherischen Pfarrern der Stadt und dem Lübecker Magistrat bis hin zur weitgehenden Akzeptanz der erwecklichen Konventikel. Er weist auch auf die zeitweiligen Radikalisierungen der ‚Schwärmer‘ hin, wobei es zu Verfolgung und Inhaftierung einzelner Anhänger kam. Interessant sind Stroms Bemerkungen zur besonderen Bedeutung der Frauen in den frühen Konventikeln und die Darlegung der sukzessiven theologischen Klärung innerhalb der Gruppe.

Der Aufsatz von Sukeyoshi Shimbo beschäftigt sich mit der Rezeption der Beschreibungen des Japanreisenden Engelbert Kaempfer durch Matthias Claudius im Wandsbeker Boten (S. 53–67). Dabei weist er die stufenweise Beeinflussung Claudius' in seinen aufklärerischen Artikeln über das fremde Japan, seine Kultur, Moral und Religion durch Kaempfer nach. In einer irrtümlichen Vermischung mit chinesischen Kulturelementen widmete sich Claudius insbesondere der Beschreibung des japanischen Hofes und der fremden Götterwelt, die er in Bezug zu christlichen Vorstellungen zu setzen versuchte. Von aufklärerischen Gedanken geprägt stellte sich Claudius gegen die konfessionelle Polemik seiner Zeit und setzte sich für ein tolerantes Verhältnis zu Andersgläubigen ein, die in ihrem religiösen Suchen nach der Glückseligkeit gleichberechtigt seien. In seiner Beschreibung Japans forderte Claudius ferner gesellschaftliche Reformen, die auf eine bürgerliche Selbstbestimmung abzielen. Der Aufsatz bietet wertvolle Einblicke in die Beeinflussung erwecklichen Denkens durch aufklärerische Gedanken.

Gunther Wenz geht der die Erweckungsbewegung prägenden Theologie Tholucks nach (S. 68–80). Prägend sei der Hallische Neopietismus, der sich mit subjektivierenden und psychologisierenden Tendenzen der Aufklärung verbindet. Die existentielle Erfahrung der Sündenerkenntnis sei die ‚wahre Aufklärung‘. Romantischen Einflüssen ausgesetzt wandte sich Tholuck gegen den kirchlichen Rationalismus und war überzeugt: ‚Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis ermöglicht die Himmelfahrt der Gotteserkenntnis.‘ So tritt die Bibel hinter die gefühlsmäßige Annäherung an Gott zurück. Diese Verinnerlichung führte Tholuck zur Ablehnung des theologischen Liberalismus und Rationalismus sowie zur Kritik an den Demokratieforderungen seiner Zeit. Auch wenn eine Grundtendenz Tholuckschen Denkens gut belegt vorgetragen wird, fehlen Hinweise auf die Breite seines wissenschaftlichen theologischen Arbeitens und der sachlichen Auseinandersetzung mit der Modetheologie seiner Zeit.

Anhand zahlreicher Beispiele erläutert Eberhard Winkler die Bedeutung der Predigt bei Tholuck (S. 81–90). Zuerst wendet Winkler sich dabei der Person des Predigers zu, die nach Tholuck sowohl durch den Geist Gottes als auch durch die Kirche gesalbt werden müsse. Er sieht den Prediger als Glied der Gemeinde, bedroht von schwärmerischer Überhöhung und Menschenfurcht. Mit missionarischer Gesinnung solle er durch Beredsamkeit und Phantasie die Kirchenfernen zum Glaubensleben einladen. Die alltäglichen Erfahrungen in der Gemeinde sol-

len sich in praktischen Beispielen und seelsorgerlichen Ratschlägen in der Predigt niederschlagen. Textgenauigkeit kann in der Predigt nach Tholuck hinter einer seelsorgerlichen und missionarischen Interpretation zurücktreten.

Albrecht Geck untersucht den langjährigen Briefwechsel des Oxforder Hebräischprofessors Edward Bouverie Pusey mit August Tholuck auf die Auseinandersetzung mit Rationalismus und Pantheismus hin (S. 91–117). Zunächst erläutert Geck die Beziehung zwischen den beiden Gelehrten, die sich durch einen eifrigen Briefwechsel und gegenseitige Besuche in Deutschland und England ausdrückte. Der erweckliche Tholuck fand in dem von der Oxford-Bewegung geprägten Pusey einen Gesprächspartner mit ähnlichen Interessen und ähnlicher Frömmigkeit. In enger Anlehnung an Tholuck veröffentlichte Pusey eine Auseinandersetzung mit der liberalen deutschen Theologie. Mit einem Seitenhieb auf erweckliche englische Theologen der Gegenwart (S. 104) verurteilt Geck Hugh James Roses Kritik an der deutschen Theologie nach der Reformation als oberflächlich und dogmatistisch. Pusey urteilte laut Geck differenzierter, wenn er zwar den deutschen Rationalismus, nicht jedoch den Pietismus, die Erweckungstheologie und die Vermittlungstheologie kritisierte (S. 105ff). Mit einer gewissen Sympathie für die Mythologisierung der Evangelienberichte in Strauß' *Leben Jesu* (S. 114) legt Geck Tholucks Kritik an dieser neuen Form des Rationalismus dar. Auch wenn das den erwähnten Briefwechsel nur noch am Rande berührt, gibt Geck eine längere Übersicht über Tholucks Argumentation gegen Hegels ‚Pantheismus‘ und Strauß' Relativierung der historischen Glaubwürdigkeit neutestamentlicher Berichte (S. 107ff). Zu Recht weist Geck in diesem Kontext darauf hin, dass sich Tholuck dabei nicht nur eines erwecklichen Subjektivismus, sondern auch der historischen Forschung und dogmatischen Reflexion bediente.

Mit einer deutlichen Kritik an Tholucks vorgeblich methodisch mangelhafter, apologetisch gesonnener und unkritischer Arbeitsweise versucht Hans-Martin Kirm die historische Arbeit Tholucks zur Geschichte des Rationalismus zu würdigen (S. 118–146). In der Strukturierung historischer Entwicklungen spielten bei Tholuck die Eschatologie und die Erneuerungsbewegungen der Reformation (Pietismus, Erweckung) eine wichtige Rolle (S. 120f). Kirm wirft Tholuck mangelnde Differenzierung in dessen Auseinandersetzung mit dem Rationalismus vor. ‚Rationalismus‘ habe er in erster Linie als Kampfbegriff verwendet. Die zahlreichen Artikel Tholucks für Herzogs Realenzyklopädie seien vor allem auf eine ‚breite meinungsbildende Wirkung‘ aus (S. 123). Indem Tholuck Kirchengeschichte als Heilsgeschichte begriff und diese als Kern der Universalgeschichte ansah, habe er mit der Objektivierung historischer Arbeit nicht Ernst gemacht (S. 125f). Das ‚organologische Denken‘ und ein ‚eschatologisches Kampfmotiv‘ förderten nach Kirm eine dualisierende Dramatisierung der Geschichte als Gegenüber von Welt und Gott (S. 127f). Der fromme Subjektivismus und eine erwecklich-dogmatisierende Vereinfachung kennzeichneten demnach Tholucks Arbeit. In einem weiteren Teil seines Aufsatzes skizziert Kirm Tholucks kirchengeschichtliche Hauptwerke (S. 129–144). Auch diese Ausführungen lassen eine

deutliche Distanz des Autors zu Tholucks theologischen Wertungen erkennen. Einzig die Sammlung und Auswertung bis dahin unbeachteter ‚Quellen religiöser Individualität‘ (Briefe, Tagebücher, Visitationsakten) vermag Kirn als erwähnenswerte Leistung zuguzustehen (S. 129). Die Kritik Tholucks an Orthodoxie, Rationalismus und Neologie sei lediglich die ‚dunkle Folie‘, die nötig sei, um die Leistungen von Pietismus und Erweckungstheologie besser darstellen zu können (S. 131f). Die überwiegend kritische Sichtweise dieses Artikels auf das Arbeiten Tholucks fördert nicht immer das bessere Verständnis seiner Leistungen innerhalb der historischen Theologie.

Brigitte Klosterberg geht in ihrem Aufsatz der Geschichte und Systematik von Tholucks Privatbibliothek nach und versucht Rückschlüsse auf dessen besondere Interessen und theologische Vorlieben zu ziehen (S. 147–164). Dabei kommen auch Umzüge, Erweiterungen und kriegsbedingte Zerstörungen zur Sprache. In der Sammlung finden sich neben Büchern aus den Forschungsschwerpunkten Tholucks auch Werke seiner theologischen Gegner. Tholuck sammelte ferner Kommentare, theologische Nachschlagewerke seiner Zeit, Bibeldrucke des 16. und 17. Jahrhunderts, Reisebeschreibungen, Klassiker der Erbauungsliteratur und Biographien.

Mit Klagen über die mangelnde Berücksichtigung religiöser Motive in der gegenwärtigen Erforschung der Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts leitet Nikolaus Buschmann seinen Aufsatz zum konservativen Politikverständnis bei Herausgebern und Autoren der *Evangelischen Kirchenzeitung* ein (S. 165–184). Buschmann sieht Orthodoxe und Pietisten vereint mit katholischen Theologen im Kampf gegen liberale Bibelkritik, Modernisierung, Entkirchlichung und gegen die Zurückdrängung religiös-konservativer Politik durch den machtpolitischen Realismus Bismarcks. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde die von Ernst Wilhelm Hengstenberg herausgegebene *Evangelische Kirchenzeitung* zu einer Stimme politischer Protestanten in der pluralistischer werdenden deutschen Gesellschaft. Die Autoren der Kirchenzeitung gaben nicht nur allgemeine, auf das Privatleben beschränkte Ratschläge, sie bezogen auch zu aktuellen politischen Fragen Stellung. Der Staat müsse sich nach den Ordnungen Gottes richten, die Herrschaft der Massenmeinung in der Demokratie sei von Christen nicht zu befürworten, Revolutionen und Nationalismus müssten abgelehnt werden. Konservativ-katholischen Überzeugungen brachte man durchaus Wohlwollen entgegen. Die *Kirchenzeitung* wandte sich gegen den liberalen Fortschrittsoptimismus und sah in der Französischen Revolution eine Strafe Gottes für Rationalismus und Gottlosigkeit. Unter dem Druck liberalen Zeitgeistes bemühten sich die Kirchlich-Konservativen, ihre politischen Ideen von Ständegesellschaft, Ordnungsstaat, Kritik des Kapitalismus, christlicher Staatsethik usw. zu reformieren und Trendbegriffe (z. B. Freiheit, Fortschritt) aufzunehmen, um sie umzuinterpretieren (wahre Freiheit, wahrer Fortschritt).

Christoph Raedel geht der Rezeption Tholucks im deutsch-amerikanischen bischöflichen Methodismus des 19. Jahrhunderts nach (S. 185–199). Leicht ver-

ständig gibt der Artikel einen Einblick in die Bedeutung und Wahrnehmung Tholucks in den erwecklich geprägten methodistischen Kreisen seiner Zeit. Den Einfluss Tholucks führt Raedel vor allem auf Wilhelm Nast zurück, der als deutscher Auswanderer in den USA während einer Glaubenskrise erbauliche Schriften von Tholuck las und ins Englische übersetzte. In seiner Zeitschrift *Christlicher Apoget* übernahm Nast Andachten und theologische Auseinandersetzungen mit dem Rationalismus von Tholuck. Er empfahl dessen Bücher und nahm in seinen theologischen Abhandlungen über die Glaubwürdigkeit der Evangelien immer wieder Bezug auf Tholuck. Mit ihm sieht Nast die Vernunft des Menschen von der Sünde beeinträchtigt, weshalb intellektuelle Apogetik nie den Glauben beweisen oder vermitteln könne. Zwar könnten historische und philosophische Belege hilfreich sein, Glaube hingegen werde durch persönliche Erfahrung erlangt. Die von Tholuck beklagten Zustände der liberalen, mit dem Thron verbundenen evangelischen Kirche in Deutschland bewegten die deutschen Methodisten in Amerika zur Entsendung von Missionaren in ihr ehemaliges Heimatland. Berichte über das alltägliche Leben Tholucks, angereichert mit dessen religiösen Erfahrungen, finden sich immer wieder in dem methodistischen Familienblatt *Haus und Herd*. Dargestellt wurde Tholuck in vielen Anekdoten als gelehrter, frommer und lebensnaher Professor.

Dem Verhältnis von Karl Barth zu Tholuck widmet sich Eberhard Busch (S. 200–214). Insbesondere in der Phase der Abfassung seines ersten Römerbriefkommentars setze sich Barth mit Tholuck auseinander. Später schätzte er ihn insbesondere wegen seiner Verbindung von Theologie und privater Frömmigkeit. Sowohl in den theologiegeschichtlichen Vorlesungen seines Vaters als auch in den Ausführungen seines Lehrers Herrmann wurde der junge Barth mit dem ‚Herzenstheologen‘ Tholuck konfrontiert. Busch zeichnet auch einzelne theologische Gedanken nach, wie die Gemeinde als tragende und getragene oder die Erhaltung und Verwandlung der Schöpfung am Ende der Zeiten, die von Barth übernommen wurden. An Tholucks Frömmigkeit kritisierte Barth deren auf selbstsüchtige und private Bereicherung bezogene Individualisierung des Glaubens. Barth sah in der pietistischen Betonung des Seelischen einen Umweg zum Glauben. Für Barth war Tholuck wie Schleiermacher auf die Beschäftigung mit seinen eigenen Gefühlen konzentriert. In dessen Theologie sah er die Gefahr der Selbstvergottung des Menschen und der Entgottung Gottes. Die von Busch referierte Auseinandersetzung Barths mit Tholuck bietet dem Leser die Möglichkeit einer differenzierten Würdigung der erwecklichen Komponenten der Frömmigkeit des Pietisten.

Die Rezensionen widmen sich in erster Linie neueren deutschen Werken mit allgemeiner überregionaler Thematik. Neben einigen Sammelwerken zum Pietismus werden Bücher zur protestantischen Weltsicht im 17. Jahrhundert, zur Rezeption Johann Arndts im Baltikum, zur Melancthonrezeption des Pietismus, zu Medizin und Pietismus, der Ausstrahlung des hallischen Pietismus nach Osteuropa, der Rolle des Kindes im Pietismus, Zinzendorf, Endzeiterwartungen in

Württemberg, zur evangelischen Frömmigkeit in Bayern, Jung- Stilling oder Pietisten in der Frühzeit der Vereinigten Staaten kritisch und auf hohem Niveau besprochen

Wer einleitende Informationen zum Pietismus sucht oder ein erbauliches Lebensbild über August Tholuck lesen möchte, sollte sich eine andere Lektüre wählen. Wer sich hingegen für neuere Ergebnisse der Tholuck-Forschung interessiert oder sich auf die Suche nach neuerer theologischer Fachliteratur zum Pietismus machen will, wird mit diesem Jahrbuch auf seine Kosten kommen. Muss der Leser auch manchmal seine Englischkenntnisse mobilisieren, nimmt der Fußnotenapparat gelegentlich auch großen Raum ein und widmen sich manche Aufsätze Fragestellungen, die dem Laien unwesentlich scheinen mögen, lassen sich die Arbeiten jedoch durchweg gut lesen; sie verzichten meist auf überflüssiges Fachvokabular und sind übersichtlich gegliedert. Das für eine sachgerechte Darstellung nötige Einfühlungsvermögen in die erweckliche Theologie Tholucks scheint bei einigen Autoren des Sammelbandes jedoch etwas zu kurz gekommen zu sein, so dass der Leser Tholuck zuweilen nur durch die Brille gegenwärtiger theologischer Trends zu sehen bekommt.

Michael Kotsch

---

Nicholas Railton. *Transnational Evangelicalism: The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799–1869)*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 41. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 263 S., € 44,-

---

Railton, Dozent für Germanistik an der Universität Ulster, legt mit dieser Monographie schon sein drittes Werk über die Geschichte des deutschen Evangelikalismus vor (vgl. *The German Evangelical Alliance and the Third Reich: An Analysis of the „Evangelisches Allianzblatt“*, Bern 1998; *No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*, Leiden 2000). Diesmal konzentriert er sich auf die Biographie von Friedrich Bialloblotzky, einem erweckten lutherischen Theologen mit methodistischem Einschlag, der in seiner Person den transnationalen und transdenominationellen Charakter der Erweckungsbewegung exemplarisch widerspiegelt.

Als Privatdozent an der Universität in Göttingen gehörte Bialloblotzky zunächst zu einem Bibelkreis von Erweckten aller Stände. Zunehmende Schwierigkeiten mit den rationalistischen Kollegen an der Fakultät und mit der Landeskirche führten 1827 zur seiner Abberufung aus dem Kirchendienst als Hilfsprediger der Jakobi-Kirche in Göttingen und zu seinem Ausscheiden aus der theologischen Fakultät. Wichtige Impulse bekam er aus England und von seinem Freund August Tholuck, mit dem er mehrere Reisen in andere Länder unternahm. Ab 1828 war Bialloblotzky für kurze Zeit als Missionar der ‚Wesleyan Methodist

Missionary Society' in Griechenland (Insel Zante im Ionischen Meer) und Alexandrien tätig, trennte sich aber aus theologischen Gründen bald von der Mission. Ab 1831 arbeitete er als Sprachlehrer in England, leitete das ‚Hebrew Institut' in Camden Town und gab mehrere Bücher über die deutsche Sprache und das englische Schulsystem heraus, editierte die *Chronicles of Rabbi Joseph ben Joshua* und wagte sich an die Herausgabe einer Hexapla. Ab 1836 war Bialloblotzky Dozent für Hebräisch und Deutsch der ‚City of London School'. 1848 unternahm er mit Charles Beke eine Expedition zur Erforschung der Nilquellen, die aber scheiterte. Seit 1854 wirkte er wieder als Privatdozent an der Philosophischen Fakultät in Göttingen und lehrte dort nicht nur auf Deutsch, sondern zusätzlich auf Französisch, Italienisch und Spanisch. Sein ruheloser Aktivismus führte auch in den letzten Jahren seines Lebens immer wieder zu Spannungen mit Kollegen und Vorgesetzten und zu einem immensen Arbeitseifer in vielen Wissenschaftsgebieten.

Bialloblotzky steht als Beispiel der engen Verknüpfung der Erweckten verschiedener Länder und Denominationen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Deshalb verwundert es nicht, dass er auch bei der Gründung der ‚Evangelischen Allianz' 1846 in London zugegen war. Bialloblotzky war wie Johann Gerhard Oncken und August Tholuck Missionar der ‚Continental Society' und stand in enger Verbindung zur ‚British and Foreign Bible Society'. Im Hannoverschen war er mit den Erweckten Philipp Spitta, August von Arnswaldt und Ludwig Adolf Petri verbunden und spielte im Umfeld dieser Erweckungsbewegung eine nicht unbedeutende Rolle. Andererseits übernahm er als Lutheraner von den englischen Methodisten viele Besonderheiten und kann in diesem Sinne als überkonfessionell gelten. Er sympathisierte zudem mit E. B. Pusey, dem späteren Hochkirchler, von dem er zusammen mit dem Wuppertaler Erweckten Friedrich Sander ein Werk über den Rationalismus ins Deutsche übersetzte. Seine vielfältigen Kontakte werden von Railton ausführlich aufgelistet. In Rom traf er mit Carl Josias von Bunsen zusammen, in Briefkontakt stand er mit Spittler und Stähelin sowie mit vielen anderen bekannten und unbekanntem Erweckten vieler Länder Europas.

Railton wertete erstmals einige Briefe und vor allem das Missionstagebuch Bialloblotzkys aus. Ihm gelingt dadurch eine minutiöse (in Teilen zu detaillierte) Nachzeichnung der Reiserouten. Störend wirken einige unnötige Anglizismen. Gewöhnungsbedürftig, aber auch erfrischend ist die offene Kritik des Autors an Personen der damaligen Zeit – für deutsche akademische Gepflogenheiten eher ungewöhnlich, aber die Stoßrichtung Railtons ist meist treffend und offenbart die Zeitgebundenheit und konfessionelle wie rationalistische Starre der Gegner Bialloblotzkys.

Railton bietet in seiner Biographie einen weiteren Puzzlestein der vielfältigen Erweckungsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Weitere müssen folgen, damit hoffentlich bald ein vollständiges Bild dieses so reich bewegten Abschnittes der Kirchengeschichte vorliegt.

Stephan Holthaus

---

Peter Schicketanz. *Carl Hildebrand Freiherr von Canstein: Leben und Denken in Quellendarstellungen*. Hallesche Forschungen 8. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen im Niemeyer-Verlag, 2002. Kt., 232 S., € 38,-

---

Es ist nicht das geringste Verdienst der Pietismusforschung der letzten drei Jahrzehnte, dass über die so genannten Hauptgestalten wie Philipp Jacob Spener, August Hermann Francke und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf hinaus die Männer und Frauen aus der zweiten und dritten Reihe in den Blick genommen wurden und dadurch die sozialgeschichtliche Tiefe und Breite dieser Bewegung herausgearbeitet wurde. Für die Entstehung, Durchsetzung und Wirkung des Hallischen Pietismus ist der Beitrag des Freiherrn Carl Hildebrand von Canstein von entscheidender Bedeutung. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, dass die lange in der Schublade schlummernde Arbeit von Peter Schicketanz jetzt in der Reihe der Halleschen Forschungen veröffentlicht wurde.

Peter Schicketanz ist ein exzellenter Kenner der Quellen zum Hallischen Pietismus und ausgewiesener Canstein-Fachmann (1967 eröffnete sein Buch *Carl Hildebrand von Cansteins Beziehungen zu Philipp Jacob Spener* die Reihe der Arbeiten zur Geschichte des Pietismus). Beides prägt die zu besprechende Biografie in Quellendarstellungen: Zwei Drittel des Buches bestehen aus Quellen, oftmals werden sie hier zum ersten Mal abgedruckt. Wir haben also keine leicht konsumierbare Biografie vor uns, dafür treten uns Canstein und wichtige Korrespondenzpartner lebendig gegenüber. So wird gerade dem wissenschaftlich interessierten Leser durch die weitgehend unveröffentlichten Quellen ein präzises eigenes Bild ermöglicht.

Wer war nun dieser fromme Freiherr? Carl Hildebrand von Canstein wurde 1667 geboren. Schien zunächst der Staatsdienst die nahe liegende Berufslaufbahn zu sein (sein Vater war brandenburgischer Oberhofmarschall, Kammerpräsident und Direktor des Kammerwesens), brachten die Begegnung mit einer Schrift Speners (*Die lautere Milch des Evangelii...*) und die beinahe tödliche Erkrankung an der roten Ruhr Anfang der 1690er Jahre die Lebenswende. Canstein stellte nach seiner Genesung sein ganzes Leben – sein Denken, seine Beziehungen, sein Vermögen – in den Dienst des Evangeliums. Dabei entfaltete er ein unermüdliches Engagement als Verbindungsmann zwischen Spener und Francke, als geistlicher Berater in seiner Korrespondenz, als praktischer Förderer (und Finanzier)

diverser Projekte der Franckeschen Anstalten, als Vermittler und ‚Lobbyist‘ des Pietismus bei Hofe. Wohl die stärkste Nachwirkung hatte sein Einsatz für die Herstellung und Verbreitung von Bibeln durch die Verwendung des stehenden Satzes – erst dadurch wurde die Bibel in deutschen Landen zur Volksbibel. Zu Recht ist sein Name bis heute mit der 1710 gegründeten Bibelanstalt verbunden.

Peter Schicketanz – und dem Verlag – ist für die Veröffentlichung dieser instruktiven, akribischen Arbeit zu danken. Das Buch ist durch Register erschlossen und enthält einige gut ausgewählte Abbildungen (Briefeffaksimiles, Porträts etc.).

Thomas Baumann

---

Hartmut Schmid (Hrsg.). *Was will der Pietismus? Historische Beobachtungen und aktuelle Herausforderungen*. Wuppertal: R. Brockhaus, 2002. Pb., 218 S., € 11,90

---

In dem vorliegenden Sammelband sind sieben Aufsätze zur Geschichte und Frömmigkeit des Pietismus von Dozenten des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen vereint. Einleitung und Rückentext zufolge wenden sich die Autoren gegen eine kirchengeschichtliche Einschränkung des Pietismus auf seine klassische Phase im 17./18. Jahrhundert und vertreten demgegenüber seine Interpretation als neuzeitlicher Frömmigkeitstypus (S. 5, 7, 89). Der Charakter dieser Spiritualität soll in historischen und phänomenologischen Stichproben verdeutlicht werden.

In dem einleitenden Aufsatz (S. 7–34) verfolgt Traugott Messner pietistische Frömmigkeit von der Reformation über die ‚Väter des Pietismus‘, die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, die Gemeinschaftsbewegung und die Entstehung der Pfingstgemeinde bis zum gegenwärtigen Pietismus in und am Rande der evangelischen Kirche, insbesondere der württembergischen. Kennzeichen pietistischer Frömmigkeit sind für Messner die besondere Betonung von Heiligung, Rechtfertigung und Bibellektüre, eine ausgeprägte Endzeitlehre und ein starkes evangelistisch-diakonisches Engagement. Franckes Beitrag zum Pietismus sieht Messner in dessen Lehre von Bußkampf und Bekehrung, existentiell ausgerichtetem Theologiestudium sowie diakonischem Einsatz (S. 17ff). Bengel schreibt er die besondere Betonung der philologischen Erforschung der Bibel und der kritischen Reflexion der Mystik zu. Bei Zinzendorf hebt er dessen gefühlsbetonte Frömmigkeit, sein Engagement in der Heidenmission sowie seine ökumenischen Bestrebungen hervor (S. 20ff). Die Erweckungsbewegung wird als Wiederbelebung des klassischen Pietismus und als Gegenbewegung zum Rationalismus zusammengefasst (S. 23ff). Einschneidend für die weitere Entwicklung des Pietismus waren die strikte Trennung von der Pfingstbewegung und die bewusste Bindung an die evangelische Kirche nach dem Ersten Weltkrieg (S. 28–31).

Trotz zahlreicher Beeinflussungen des Pietismus insbesondere durch den Evangelikalismus sieht Messner dessen Wesen in der Verwurzelung in der Landeskirche, im Besuch der ‚Stunde‘, dem erbaulichen Bibelstudium und einem ausgeprägten missionarischen Anliegen (S. 32ff). Besonderheiten des Pietismus gegenüber anderen Frömmigkeitsbewegungen wie Evangelikalismus oder Fundamentalismus werden bis auf einige sehr allgemeine theologische Aussagen nur unzureichend deutlich gemacht. Interessant wäre sicher auch die Erwähnung und der Vergleich mit parallelen europäischen und internationalen Entwicklungen

Ausgehend von dem Reformprogramm Philipp Jakob Speners für die evangelische Kirche seiner Zeit bespricht Messner in einem zweiten Beitrag (S. 35–59) insbesondere die Stellung des frühen Pietismus zu Bibel, Pneumatologie und christlicher Heiligung. Speners Reformvorschläge seien durch die von der Orthodoxie unbefriedigt gebliebenen religiösen Bedürfnisse der Gläubigen und durch die katastrophalen moralischen Verhältnisse nach dem Dreißigjährigen Krieg motiviert (S. 36f). Insbesondere ein Mangel an Heiligem Geist und Bibellesen sei für Spener Ursprung der Missstände in Pfarramt und Theologiestudium (S. 39ff). Sieht er das notwendige Wirken des Heiligen Geistes vor allem in der Seele des Gläubigen, finden bei Francke auch ekstatische Phänomene wie Zungenreden oder Prophetie ihren Platz. Gemeinsam erwarteten die pietistischen Väter die Erneuerung der Kirche und die Vorbereitung auf die Endzeit durch die Kraft des Heiligen Geistes (S. 47ff). Ausgehend von der lutherischen Rechtfertigungslehre sieht Messner bei Spener die Heiligung als einen immerwährenden Prozess der Selbstüberprüfung (S. 50ff). Francke fordert eine nach dem Bekehrungskampf einsetzende Bemühung um Vollkommenheit, in dessen Folge sich der Christ auch von ‚Mitteldingen‘ wie Tanz und Theater fernhalten müsse (S. 52ff). Beeinflusst von der Mystik sieht Bengel in der Heiligung eine Vereinigung des Christen mit Jesus Christus (S. 54ff). Messners Würdigung der Position Speners und deren Anwendung auf die aktuelle Situation des Pietismus bezieht sich leider nur am Rande auf die vorangegangenen Ausführungen. Statt die Bedeutung von Geist, Bibel und Heiligung zu besprechen, legt er Wert auf das Verbleiben kritischer Pietisten innerhalb der verfassten Kirche und die Erneuerung der Kirche durch die Erneuerung des einzelnen Menschen (S. 58ff). Selbst diese Bezüge zur gegenwärtigen religiösen Situation bleiben vage und unkonkret.

Den folgenden Aufsatz (S. 61–87) widmet Hartmut Schmid dem Namenspatron des Bengel-Hauses, Johann Albrecht Bengel. Vor allem konzentriert er sich auf die bekannten theologischen Leistungen Bengels und versucht, sie auf die gegenwärtige Arbeit des Bengel-Hauses zu beziehen. Kritische Anmerkungen zu den persönlichen und theologischen Schwächen Bengels sucht der interessierte Leser allerdings vergeblich. Der Text liest sich wie ein Loblied auf diese „aufrechte, gewissenhafte und [von] tiefem Glauben geprägte Persönlichkeit“, die in besonderer Weise „Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Kirchlichkeit“ verbinde (S. 61f). Im Überblick werden Bengels mystische Frömmigkeit, seine Verwurzelung in der Bibel sowie seine textkritischen Leistungen erwähnt. Recht eindrück-

lich führt Schmid den theologischen und erbaulichen Charakter des *Gnomon* vor Augen. Ziel der Auslegung Bengels sei stets Anwendung und Erbauung gewesen. Den Ursprung der Verbindung zwischen Wissenschaft und Frömmigkeit in Bengels Leben in der Erziehung durch den begabten Vater zu behaupten (S. 71) bedarf zumindest einer genaueren Begründung, starb dieser doch schon, als Bengel erst sechs Jahre alt war. Hilfreich sind Schmid's Anmerkungen zur praktischen Bedeutung der Bibel für den Christen. Gott offenbare dadurch seinen Heilsplan und fordere den Menschen zur Umkehr auf, wenn Bengel auch, wie Schmid hervorhebt, nicht zur Bekehrung drängte (S. 75). Ferner wendet sich Bengel gegen eine rationalistische Überbewertung von Vernunft und Naturerforschung, aber auch gegen mystische Privatoffenbarungen, die der Bibel widersprechen oder Teile der Bibel ignorieren (S. 76ff). Besonders betont Schmid Bengels Treue zur württembergischen Kirche, mit der er jedem Separatismus eine Absage erteilte (S. 79ff). Bengels Verweilen in der Kirche hat für Schmid auch Vorbildfunktion für heute (S. 83f). Des Weiteren solle der Verzicht auf Sachkritik und der intensive Umgang mit der Bibel von Bengel übernommen werden (S. 83, 85). Das gesellschaftliche Engagement und die Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen seiner Zeit von Bengel abschauen zu wollen ist zumindest erklärungsbedürftig (S. 84f), erscheint er doch eher als einer der ‚Stillen im Lande‘, dessen theologische Arbeit hervorsteicht, dessen Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte aber wohl eher von untergeordneter Bedeutung war. Trotz der Warnung vor den Gefahren des kirchlichen Pluralismus mahnt Schmid doch, an dem theologischen Dialog mit der Kirche teilzunehmen (S. 85f).

Weitgehend ohne Belege skizziert Rolf Hille die Geschichte der deutschen und der angelsächsischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts (S. 89–95). Auf einzelne Entwicklungen oder lokale Ausprägungen kann er dabei kaum eingehen. Dann bespricht er mit dem missionarischen Bewusstsein, den internationalen Verbindungen und der intensiven Endzeiterwartung drei frömmigkeitsspezifische Charakteristika der Erweckungsbewegung (S. 96–107), die er eindrücklich an konkreten Beispielen erläutert. Dem schließen sich einige Überlegungen zur Auseinandersetzung der erweckten Theologen mit dem Rationalismus und der Neologie an (S. 107–121). Nach einer kurzen Beschreibung theistischer, deistischer und neologischer Positionen widmet sich Hille der Geschichte der Basler Christentumsgesellschaft und der Biographie Charles Grandison Finneys. Obwohl er auf deren Spannung zwischen Anpassung und Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus eingeht, werden die philosophischen Hintergründe des Rationalismus und die theologische Antwort der Erweckten dabei nur ansatzweise deutlich. Gegen Ende seines Aufsatzes fordert Hille für den heutigen Pietismus „Überwindung des theologischen Rationalismus“, „kritische Partizipation an der Moderne“, Bekenntnis zu Demokratie und Religionsfreiheit, Stellungnahme gegen religiösen Pluralismus, Mäßigung der Eschatologie sowie theologische Auseinandersetzung mit Esoterik und Postmoderne (S. 121–126). Konkretionen der

typisch pietistischen Beiträge zu diesen geistesgeschichtlichen Allgemeinplätzen bleibt Hille allerdings weitgehend schuldig.

Eberhard Hahn widmet sich in einem folgenden Aufsatz der Lehre von Rechtfertigung und Heiligung als Grundmotiv pietistischer Frömmigkeit (S. 127–155). Dabei stellt er vor allem Luthers theologische Deutung dieser Topoi derjenigen von Jellinghaus und Ohlemacher als Vertretern der deutschen Heiligungsbewegung gegenüber. Hahn scheint sich der These Jellinghaus' anzuschließen, wonach die Lehre von der Heiligung in der Kirchengeschichte beständig an Bedeutung gewann (S. 128f), wobei dieser seine Studien sicher auch als geschichtliche Legitimation ‚seiner‘ Heiligungsbewegung verfasste. Eingehend erläutert Hahn Ohlemachers Theologie von der stetigen Vervollkommnung der Christen durch fortwährende Selbstkontrolle und mystische Vereinigung mit ihrem Erlöser (S. 131–139). Wie Hahn zu Recht feststellt, entspringt diese Theologie dem Subjektivismus der Moderne und führt zu einer Abwertung der Rechtfertigungslehre (S. 138ff). In der Heiligungslehre meint er die Gefahr der Gesetzlichkeit zu erkennen. Auf der exegetischen Grundlage des Neuen Testaments lehnt Hahn die Heiligungslehre als irrtümlichen Versuch ab, den sündigen Menschen heilig zu machen (S. 143–147). Demgegenüber setzt er sich für das reformatorische *simul justus et peccator* ein, das dialektisch den Christen als sündigen Menschen und durch den Geist geheiligten ‚Sohn Gottes‘ versteht (S. 147–152).

Martin Flaig beschäftigt sich in seinem Aufsatz mit der Bedeutung der Diakonie für den Pietismus (S. 157–187). Flaig sieht in der Diakonie eine unabdingbare Begleiterscheinung christlichen Glaubens und ein wichtiges Charakteristikum des Pietismus. Nach der Darstellung der mehr theologisch orientierten Beiträge Speners zur Diakonie widmet er sich der pädagogischen und sozialen Tätigkeit Franckes, um sich nach einem kurzen Rundblick über die diakonischen Bemühungen der Erweckungsbewegung der theologischen Begründung karitativen Handelns zuzuwenden (S. 159–169). In einem exegetischen Teil sucht Flaig die Begründung diakonischer Arbeit im Vorbild Jesu und den Aufforderungen des Paulus (S. 169–175). Gegen Ende betrachtet er, wenn auch sehr allgemein, die Bedeutung von Diakonie in Kirche, Mission und Lokalgemeinde (S. 175–187). Da wird von „Problemen und Nöten“ geschrieben, die Anonymität in der Kirche beklagt und zum Teilen aufgerufen; konkrete, sich auf die momentane soziale Situation beziehende Handlungsvorschläge sucht der Leser jedoch vergeblich, obwohl der Autor zu einem „Aufbruch in der Liebe“ auffordert.

Der letzte, von Volker Gäckle verfasste Aufsatz (S. 189–218) wendet sich der Zukunft des Pietismus zu. Nach einer kurzen Standortbestimmung werden theologische, organisatorische und sozialdiakonische Überlegungen zur Auseinandersetzung des Pietismus mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und dem religiösen Zeitgeist formuliert. Das Versagen des Pietismus im Nationalsozialismus wird nur am Rande berührt (S. 190). Mehr Raum wird dem Kampf gegen die Bibelkritik (S. 191ff) und synkretistische Tendenzen in der Ökumene der Nachkriegszeit gewidmet. Sehr subjektiv und nicht unumstritten sind Gäckles

Aussagen zur gegenwärtigen Stellung und Neuausrichtung des Pietismus in Deutschland. Zu diesen Stellungnahmen gehört die Ablehnung der Bekenntnisbewegung, die Integration „moderner Pop- und Unterhaltungskultur“ in die Evangelisation oder die Beschränkung des Pietismus auf „Glaubensweckung und Glaubensstärkung“, wobei der gegenwärtige Kampf für Schrift und Bekenntnis als „Problem“ gesehen wird (S. 193ff). Begrüßenswert sind die Aufforderungen zu „Stiller Zeit“ und Gebet. Problematisch werden manchen die Integration von charismatischem Lobpreis oder liturgischen Gebetsgesängen aus Taizé erscheinen. Auch die Forderungen nach bedürfnisorientierter Evangelisation und innovativ-progressiven Veränderungen des Gemeindealltags klingen durchaus interessant, bleiben in diesem Aufsatz aber zeitgeistig angehauchte Formeln (S. 200–204). Dabei fehlen weder der Hinweis auf die Postmoderne oder die Informationsgesellschaft noch die Erwähnung des lebenslangen Lernens (S. 211ff). Die enge Bindung an die evangelische Kirche ist für Gäckle weiterhin das erstrebenswerte Organisationsmodell des Pietismus, der so als Korrektiv für kirchlichen Pluralismus wirken könne (S. 204ff). Ohne konkrete Aussagen zu machen warnt Gäckle vor einem Zerfall von Werten und ethischen Normen wie auch vor einer „rückwärts gewandten, rigoristischen“ Ethik (S. 207f). Ob die doppelte Falschnennung der „STH-Basel“ der theologischen Konkurrenzsituation entspringt oder auf einen bloßen Irrtum zurückzuführen ist, wird vermutlich ungeklärt bleiben (S. 216).

Ergänzende Literaturhinweise zu den entsprechenden Kapiteln und ein Register hätten den Arbeitswert des Buches für den gemeindlichen Leser sicher erhöht. Neue Informationen aus der kirchengeschichtlichen Forschung, wichtige Erkenntnisse zum Stand des Pietismus heute wie auch konkrete Anregungen zur Ausrichtung des Pietismus in der Zukunft sind mit dieser Veröffentlichung wahrscheinlich nicht beabsichtigt. Insgesamt präsentiert sie eine gut lesbare Einführung in Grundzüge der Geschichte und Theologie des Pietismus als neuzeitlicher Frömmigkeitsbewegung und bietet trotz einzelner Mängel eine lohnende Lektüre für Pietisten und solche, die sich einen Überblick über heutiges pietistisches Selbstverständnis verschaffen wollen.

Michael Kotsch

#### Weitere Literatur:

- Gottfried Arnold. *Die erste Abbildung*. Hrsg. v. Hans Schneider. Kleine Texte des Pietismus 5. Leipzig: EVA, 2001. Kart., 180 S., € 11,50
- Olaf Blaschke (Hrsg.). *Konfessionen im Konflikt: Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800 und 1970*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Kt., 356 S., 8 Abb., € 36,-
- Rainer Bookhagen. *Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus: Rückzug in den Raum der Kirche, Bd. 2: 1938–1941*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 1127 S., € 112,-

- Christian Bunnens (Hrsg.). *Lieder des Pietismus*. Kleine Texte des Pietismus 6. Leipzig: EVA, 2003. Pb., 180 S., € 11,80
- Christian Adam Dann; Albert Knapp. *Wider die Tierquälerei: Frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus*. Hrsg. v. Martin H. Jung. Kleine Texte des Pietismus 7. Leipzig: EVA, 2002. Pb., 124 S., € 11,80
- Rudolf Dellsperger. *Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit: Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte der reformierten Schweiz: Ereignisse, Gestalten, Wirkungen*. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 71. Bern u. a.: Lang, 2001. Br., 337 S., SFR 81,-
- Jakob Eisler; Arno G. Krauß (Hrsg.). *Nach Jerusalem müssen wir fahren: Das Reisetagebuch des Pädagogen und Missionars Johann Ludwig Schneller im Herbst 1854*. Birsfelden: Winteler; Lahr: Johannis, 2002. Pb., 63 S., € 7,95
- \*Franz Graf-Stuhlhofer. *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus: Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001. Pb., 280 S., € 34,-
- Martin Greschat. *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945*. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. Kt., 476 S., € 35,-
- Norbert Haag; Sabine Holtz; Wolfgang Zimmermann (Hrsg.). *Ländliche Frömmigkeit: Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500–1850*. Ostfildern: Thorbecke, 2002. Geb., 360 S., € 34,90
- Esther Hornung. *Bibelpolitik: Das Verhältnis des protestantischen Fundamentalismus zur nationalen Innenpolitik der USA von 1980 bis 1996. Ein Fallbeispiel*. Moderne – Kulturen – Relationen 3. Frankfurt u. a.: Lang, 2002. 360 S., Tab., Graf, € 50,10
- Dieter Ising. *Johann Christoph Blumhardt: Leben und Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Geb., 423 S., 8 Abb., € 39,-
- Martin H. Jung. *Der Protestantismus in Deutschland von 1870 bis 1945*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/5. Leipzig: EVA, 2002. Geb., 228 S., € 19,80
- \*Martin H. Jung. *Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker: Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*. Leipzig: EVA, 2003. Pb., 250 S., € 28,-
- Johann Heinrich Jung-Stilling. *Briefe: 1740–1817*. Ausgew. und hrsg. von Gerhard Schwinge. TVG. Basel; Gießen: Brunnen, 2002. Geb., 637 S., € 69,-
- Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlens aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika, Bd. 5: 1777–1787*. Hrsg. v. Volker Depkat u. a. Texte zur Geschichte des Pietismus III/6. Berlin; New York: de Gruyter, 2002. Ln., 920 S., € 298,-
- Thomas K. Kuhn; Martin Sallmann (Hrsg.). *Das „fromme Basel“: Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*. Basel: Schwabe, 2002. 223 S., € 33,50, SFR 48,-
- \*Sung-Duk Lee. *Der deutsche Pietismus und John Wesley*. TVG 468. Gießen: Brunnen, 2003. Pb., 232 S., € 25,-

- \*Johanna Eleonora Petersen. *Leben Joh. Eleonora Petersen von ihr selbst mit eigener Hand aufgesetzt*. Hrsg. v. Prisca Guglielmetti. Kleine Texte des Pietismus 8. Leipzig: EVA, 2003. Pb., 150 S., € 12,80
- Diethard Sawicki. *Leben mit den Toten: Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn: Schöningh, 2002. Kt., 412 S., € 35,80
- Thomas Schirmmacher. *Anfang und Ende von „Christian Reconstruction“ 1959–1995: Geschichte, Theologie und Aufsplitterung einer reformierten Bewegung in den USA*. Bonn: VKW, 2001. Br., A4, 570 S., € 50,–
- Adolf Schlatter. *Glaube und Wirklichkeit: Beiträge zur Wahrnehmung Gottes*. Hrsg. v. Johannes von Lüpke. Stuttgart: Calwer, 2002. Pb., 192 S., 6 Abb., € 19,90.
- Marikje Smid. *Hans von Dohnanyi und Christine Bonhoeffer: Eine Ehe im Widerstand gegen Hitler*. Gütersloh: Gütersloher, 2002. Geb., XXIII+605 S., Abb., € 69,–
- Renate Steiger. *Gnadengegenwart: Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodxie und Frömmigkeit*. DeP II,2. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2002. 397 S., A 4, 27 Abb., 63 Notenbsp., 74 Hörbsp. auf 2 CDs., € 111,–
- Udo Sträter; Josef N. Neumann (Hrsg.). *Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit*. Hallesche Forschungen 10. Halle: Franckesche Stiftungen; Tübingen: Niemeyer, 2003. Kt., X+249 S., € 38,–
- \*Andrea Strübind. *Eifriger als Zwingli: Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*. Berlin: Duncker & Humblot, 2003. 617 S., € 63,80
- Christine Stuber. *„Eine fröhliche Zeit der Erweckung für viele“*. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 69. 2., korr. Aufl. Bern: Lang, 2002. Br., 391 S., € 55,20
- D. H. Williams (Hrsg.). *The Free Church and the Early Church: Bridging the Historical and Theological Divide*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. 200 S., US \$ 24,–
- Adolph Zahn. *Von Gottes Gnade und des Menschen Elend: Ein Querschnitt durch das Werk eines faszinierenden Verfechters einer vergessenen Theologie*. Hrsg. v. Wolf Christian Jaeschke. Bonn: VKW, 2001. Pb., 603 S., € 40,–
- Bartholomäus Ziegenbalg; Johannes E. Gründler. *Von den Anfängen evangelischer Mission: Zwei unbekannte Missionsschriften von 1713 und 1717*. Hrsg. v. Niels-Peter Moritzen. Bonn: VKW, 2002. Br., 140 S., € 14,–

# Praktische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Eberhard Hauschildt; Ulrich Schwab (Hrsg.). *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2002. Pp., 204 S., € 26,-

---

Für die Herausgeber ist der Titel Programm. Beide nehmen bewusst Abstand von Theoriekonstruktionen des 20. Jahrhunderts und wollen neue Wege in die Zukunft eröffnen. Tatsächlich ist es auch so, dass, seit sich die Praktische Theologie vom ekklesialen Paradigma verabschiedet hat, neue Ansätze Hochkonjunktur erleben. Diese Vielfalt zeigt sich im vorliegenden Sammelband, in dem Praktische Theologen und (verhältnismäßig viele) Theologinnen der bewusst berücksichtigten jüngeren Generation ihre Ansichten in komprimierter Weise darstellen.

Stärker als noch im 20. Jahrhundert stellt im 21. Jahrhundert die Pluralisierung von Religion die Praktische Theologie vor neue Herausforderungen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Vielfalt individueller Religion bilden denn auch den Horizont, dem sich alle Autoren stellen müssen. Orientierungshilfe für die Praktische Theologie wird dabei von unterschiedlichen Seiten in Anspruch genommen. So etwa von einer sich an Ritualen orientierenden Liturgiewissenschaft (Andrea Bieler), von einer postmodernen Anthropologie des multiplen Selbst (Sabine Bobert), von der Semiotik Ecos (Michael Meyer-Blanck), von einer sich am Gedanken der Kondeszendenz ausrichtenden Wahrnehmungs- und Ausdruckstheorie (Martina Plieth), von der vom Theater sich herleitenden Performance-Theorie (Harald Schroeter-Wittke), oder von einer als Schwellenkunde ausgestalteten Kasualtheorie (Ulrike Wagner).

Den Anschluss an den subjekt-theoretischen Ansatz, wie er von Henning Luther als Alternative zum ekklesialen Ansatz formuliert wurde, suchen neben den bereits genannten Sabine Bobert und Ulrike Wagner insbesondere Ulrich Schwab, der die „gelebten Formen des christlichen Glaubens“ (S. 167) in den Fokus der Praktischen Theologie rückt, und Kristian Fechtner, der es als Aufgabe der Praktischen Theologie ansieht, „den Sinn und die Zeitgenossenschaft des Christentums als gelebter Religion zu erschließen“ (S. 66). In ähnliche Richtung weist Eberhard Hauschildt, der den wohl am besten durchdachten Entwurf dieses Sammelbands vorlegt. Mit dem Stichwort der „Globalisierung“ markiert er die Herausforderung der Praktischen Theologie, sowohl auf allgemeine globale Phänomene (z. B. Multireligiosität) als auch auf lokale und regionale Gegebenheiten (z. B. institutionelle Fragen) einzugehen. Um der religiösen Pluralität gerecht zu werden, müsse Praktische Theologie dabei das „Entweder-Oder“ durch ein gra-

duelles Denken ersetzen, und zwar im Wissen darum, dass auch theologische Aussagen nur „Konstruktionen“ der Wirklichkeit seien.

Als Gegenpol findet sich bei Jan Hermelink eine Reaktivierung des ekklesialen Ansatzes. Beobachtungen ostdeutscher Verhältnisse zeigten, dass kirchliches Handeln ein wesentlicher Bedingungsfaktor religiöser Kommunikation sei (S. 106). Deshalb will er – im Anschluss an Dietrich Rössler – Praktische Theologie als Theorie kirchlicher Organisation betreiben. Ekklesiologie als Ausgangspunkt wählt auch Corinna Dahlgrün, insbesondere als „Gegengewicht gegen die Überbetonung des Subjekts und seiner Selbstbeschäftigung“ (S. 43), aber auch, um die Praktische Theologie wieder an die Normativität biblischer Aussagen zu erinnern. Die Konsequenz dieses Ansatzes – so weit geht Dahlgrün allerdings nicht – wäre es dann, eine religiös pluralistische Gesellschaft als missionarische Herausforderung biblischer Gemeinde anzusehen.

Kaum einzuordnen ist der Aufsatz von Hans-Martin Gutmann, der zur Praktischen Theologie des 21. Jahrhunderts meint: „Nichts Neues?!“ (S. 67). Mehr als die anderen legt er den Fokus auf die Person des Praktischen Theologen, der – so Gutmann – vor allem eine Haltung des Gebetes braucht (S. 72). Diese an sich nicht neue Einsicht verdient es, erneut gesagt zu werden.

Das Nachwort von Gert Otto ist mehr als nur eine Durchsicht der Beiträge aus der Sicht einer der prägendsten Gestalten der Praktischen Theologie des 20. Jahrhunderts. Seine bereits 1975 genannten Forderungen (ausgenommen die Ausgestaltung der Praktischen Theologie als Kritische Theorie) haben hier mancherorts ihren Weg ins 21. Jahrhundert gefunden – so zum Beispiel die Tatsache, dass Praktische Theologie aus verschiedenen Perspektiven betrachtet wird und sich nicht primär sektoral an Handlungsfeldern orientiert, oder auch die Tatsache, dass sich Praktische Theologie in vielen Entwürfen an subjektiver Religiosität ausrichtet. – Abgerundet wird das Buch durch biographische Notizen zu allen Autoren, die mindestens teilweise die fehlenden autobiographischen Anmerkungen in den Aufsätzen kompensieren.

Die Pluralität der vorhandenen Ansätze kann verstanden werden als Abbild einer postmodernen Gesellschaft. Die meisten Ansätze kommen ohne Auseinandersetzung mit anderen zeitgenössischen Entwürfen aus. Es wird mehr behauptet, als begründet. Positionen stehen neben einander, ohne dass sie auf einander bezogen werden oder ihre Widersprüchlichkeit thematisiert wird. Man steht (ohne Legitimation) und lässt den anderen (ohne Kritik) stehen. Solange ein anerkannter Bezugspunkt Praktischer Theologie fehlt, wird sich dieses Bild nicht ändern. So gesehen weist der Sammelband auch hin auf die zukünftige Herausforderung, die Einheit der Praktischen Theologie (wieder neu) zu gewinnen – eine Aufgabe, der sich auch evangelikale Theologie stellen muss. Der Sammelband gibt Studierenden und Interessierten einen guten Einblick in zukünftige Optionen praktisch-theologischer Theoriebildung. Als Ergänzung zur historisch ausgerichteten *Geschichte der Praktischen Theologie* (hrsg. von Christian Grethlein; Michael Meyer-Blanck [besprochen in *JETH* 2001, S. 229–230]) und zur präsentisch aus-

gerichteten *Praktische(n) Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (hrsg. von Georg Lämmlein; Stefan Scholpp [besprochen in *JETH* 2002, S. 359–361]) sei *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert* ausdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Stephan Schweyer

---

Martin Steinhäuser; Wolfgang Ratzmann (Hrsg.). *Didaktische Modelle Praktischer Theologie*. Leipzig: EVA, 2002. Pp., 560 S., € 24,-

---

Dies ist ein nicht nur für Praktische Theologen, sondern auch für Kirchen-, Freikirchen- und Verbandsleitungen hoch interessantes Buch! Wie lehre ich Praktische Theologie? Wie können in den drei Ausbildungsphasen (1. Studium, 2. Vikariat, 3. Fortbildung) die Kenntnisse, Fähigkeiten und Persönlichkeitsmerkmale vermittelt werden, die auf den verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern nötig sind und die Praktische Theologie in ihren Teildisziplinen vermitteln sollte? Diesen Fragen wird im Kontext aktueller bildungspolitischer und hochschul- sowie fortbildungsdidaktischer Diskussionen von einer Zahl von Fachleuten nachgegangen, die jeweils zu zweit unter einer Vielzahl divergierender Merkmale (Mann/Frau, Ost/West, Evangelisch/Katholisch, 1. Ausbildungsphase/2. u. 3. Ausbildungsphase) zusammengestellt wurden.

In einem ausführlichen Einleitungsteil versuchen die beiden Herausgeber zunächst für den Leser Schneisen zu schlagen im Dickicht praktisch-theologischer und didaktischer Konzeptionen. Ratzmann (S. 10–28) beschreibt die Vielfalt an Paradigmen und Typen in der praktisch-theologischen Theoriebildung, an der auch die Autor(inn)en dieses Bandes partizipierten. Alle hätten sich jedoch darauf verständigt, Praktische Theologie nicht nur als Wahrnehmungsaufgabe, sondern – hermeneutisch verantwortet – zugleich auch als Handlungsaufgabe zu reflektieren („Wahrnehmen – Verstehen – Gestalten“). Hinsichtlich der verschiedenen Wahrnehmungs- und Handlungsfelder habe sich Praktische Theologie immer mehr ausdifferenziert, und diese Ausdifferenzierung müsse nun auch noch hinsichtlich der drei Ausbildungsphasen je unterschiedlich reflektiert werden, dazu noch in konfessionsverschiedener Ausprägung. Dieser Aufgabe könne sich vorliegendes Buch nicht umfassend, sondern nur exemplarisch widmen. – Steinhäuser (S. 30–67) beschäftigt sich anschließend ausführlich mit hochschuldidaktischen Entwicklungen, in deren Horizont er in seinem theoretisch anspruchsvollen Beitrag grundsätzlich praktisch-theologische Bildungsprozesse thematisiert.

Der Hauptteil des Sammelbandes ist dann der Darstellung verschiedener Modelle des praktisch-theologischen Lehrens auf den unterschiedlichen Handlungsfeldern sowie in den verschiedenen (Aus-)Bildungsphasen gewidmet: Sieglinde

Klemm und Dietrich Stollberg (S. 68–133) schildern und diskutieren das Lehren und Lernen von Pastoraltheologie in Gestalt eines ausführlichen Briefwechsels, wobei die Ausführungen erst ab S. 102 konkrete Qualität gewinnen (nachdem zuvor Stollbergs Bericht über sein Seminar zur pastoralen Identität [S. 94–102], als Beispiel einer diffus-psychologisierenden Praktischen Theologie gelten kann). – Theologisch außerordentlich schwach ist auch das Kapitel über „Gemeinde lernen“ (S. 134–177) von Hermann Steinkamp und Jörn Halbe. – Sehr gut nimmt der Beitrag von H. W. Pietz und M. Schibilsky die Probleme der kirchlichen Kasualpraxis auf und führt kreativ in die Zurüstung zum pastoralen Umgang mit Kasualien ein. Folgender Rahmen wird für die Gestaltung der Kasualien abgesteckt: „Wenn es richtig ist, dass der Relevanzverlust der Theologie in einem Zusammenhang steht mit dem Wirklichkeitsdefizit der Praktischen Theologie, dann gibt es in klassischer Theologie zwei nahe liegende Auswege: Der Traditionalismus, sich an der Geschichte der Christenheit orientieren und festhalten, was noch haltbar erscheint. Oder: sich an der Zukunft orientieren und im vorweglaufenden Gehorsam schon heute die Freiwilligkeits- und Minderheitenkirche zu praktizieren, die uns morgen vielleicht als unausweichlich aufgegeben sein könnte... Ich plädiere für einen dritten Weg, für die Vergegenwärtigung des Evangeliums, für radikale Zeitgenossenschaft“ (S. 213). – Das Kapitel „Seelsorge lernen“ von Christiane Burbach und Ulrich Schweingel (S. 230–279) stellt sehr konkret und konstruktiv Seelsorgecurricula für die erste und dritte Ausbildungsphase vor. – Inhaltsreich ist auch das interkonfessionell angelegte Kapitel über Religionspädagogik von Bernhard und Iris Bosold sowie Friedrich Schweitzer (S. 280–322). Dass Religionsunterricht künftig nicht nur stärker konfessionsübergreifend gelehrt werden wird, sondern vermehrt im interreligiösen Kontext geschieht und nicht-kirchliche Formen von Religiosität in der Gesellschaft aufzunehmen versucht, wird deutlich. Bemerkenswert für die Zukunft des Religionsunterrichts ist auch die Beobachtung von B. Bosold: „Immer wieder mache ich die Erfahrung, dass im Deutsch- oder Philosophieunterricht leichter und unbelasteter über existentielle und theologische Themen gesprochen werden kann (als im Religionsunterricht [Vf.]). Die Schülerinnen und Schüler sind hier unbefangener und neugieriger. Sie unterstellen mir nicht, dass ich als Interessenvertreter der Kirche agiere“ (S. 288). – Präzise, methodisch durchdacht und sehr konkret hinsichtlich der angebotenen didaktischen Modelle für alle drei Ausbildungsphasen ist das lesenswerte Kapitel von Thomas Klie und Michael Meyer-Blanck zur Bildung gemeindepädagogischer Kompetenzen („Gemeinde als Lernort wahrnehmen“, S. 324–364). Diese Qualität der Darstellung wünschte man sich in allen Kapiteln! – Konkrete Modelle, wie liturgische Kompetenz in der ersten und zweiten Ausbildungsphase vermittelt und erworben werden kann, bieten dann Karl-Heinrich Bieritz und Michael Wohlgemuth (S. 368–435). Nachdem die Liturgik evangelikalerseits lange vernachlässigt wurde, ist von diesen Ansätzen – mutatis mutandis – vieles zu lernen. – In ihrem Kapitel über homiletische Aus-, Fort- und Weiterbildung zeigen Rolf Zerfaß, Matthias v. Kriegstein

und Hans-Erich Thomé (S. 436–497), wie sich Theorie und Praxis in allen drei Ausbildungsphasen betont verbinden lassen. Besonders bei Zerfaß gewinnt der Bibeltext in der Homiletik wieder ein Gewicht, wie dies seit der sogenannten empirischen Wende nicht mehr als die Regel angesehen werden kann (vgl. S. 443f: Im Homilettkurs wird den Studierenden „bewusst, dass der ihnen inzwischen geläufige exegetische Zugriff auf den Text gewalttätige Züge hat, weil er den Text gar nicht mehr anzuhören bereit ist, ihn nicht mehr ‚zu Wort kommen‘ lässt, sondern ihn, in der Absicht ihn zu verstehen, sogleich auf dem Overheadprojektor skelettiert. Wieviel ‚Aufhänger‘ und umständliche Einstiege in die Predigt erübrigen sich, wenn die biblischen Texte im Gottesdienst so ‚zur Sprache kommen‘ dürfen, wie die große mündliche Kultur, der wir sie verdanken, sie angelegt hat: als *viva vox evangelii*“). – Ein Kapitel, das dazu anleitet, Diakonie wahrnehmen und denken zu lernen (S. 498–554), sowie ein Autorenverzeichnis schließen das Buch ab.

Offenbar haben die Herausgeber den Autoren hinsichtlich Format, Umfang und Qualität viel Freiheit gelassen, so dass manche Kapitel teilweise den Charakter lockerer Material- und Ideensammlungen annehmen. Straff redigiert und auf etwa 400 Seiten gekürzt, könnte es an Qualität gewinnen. Aber auch so ist dieser Pionierversuch, das Lehren von Praktischer Theologie durch alle Ausbildungsphasen modellhaft zu verfolgen, verdienstvoll und inspirierend. Eine insgesamt lohnende Lektüre nicht nur für Dozenten und Bibelschullehrer, sondern – angesichts der äußerst schwach entwickelten Angebote hinsichtlich der zweiten und dritten Ausbildungsphase im evangelikalen Bereich – auch für Verantwortliche in Freikirchen und Gemeinschaftsverbänden!

Helge Stadelmann

## 2. Homiletik

---

Jochen Cornelius-Bundschuh. *Kirche des Wortes: Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis*. Arbeiten zur Pastoraltheologie 39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Pb., 352 S., € 44,-

---

Seit der empirischen Wende in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich in der deutschsprachigen Homiletik eine Gewichtungverschiebung ergeben weg vom Primat des Biblischen Wortes (wie noch in der sogenannten ‚Theologie des Wortes Gottes‘) hin zur Präeminenz des Hörers. Vorsichtige Korrekturversuche wie die wenig diskutierte Homiletik des nachmaligen Hannoveraner Bischofs Horst Hirschler, *Biblisch predigen*, Hannover 1988, haben diesen Trend nicht stoppen können. Erst recht blieben die diversen evangelikalen Werke zur Ausle-

gungspredigt (J. Adams, W. Klippert, H. W. Robinson, H. Stadelmann) mit ihrem reformatorischen Ansatz unbeachtet.

Die nun erschienene Göttinger Habilitationsschrift von Jochen Cornelius-Bundschuh schreibt ihrerseits gegen den Trend an. Sie plädiert dafür, Kirche wieder als *creatura verbi* zu verstehen und dementsprechend der Wirkmächtigkeit des zu predigenden Wortes als Gegenüber und Gestalter von Gemeinde mehr zuzutrauen. Die Gemeinde wird dabei – im Anschluss an Manfred Josuttis – als „Energiefeld des Wortes“ bzw. „Klangraum des Wortes“ verstanden. Im Hören des Wortes konstituiert sich die Hörschaft als Gemeinschaft, „die aus einer Gewissheit lebt, die sie nicht selbst gewinnen kann“ (S. 317). So kommt die Gemeinde wieder in den Blick, die sich nicht in den seit der empirischen Wende üblichen Kategorien „Situation“ und „(der) Hörer“ erschöpft.

In Teil A der Arbeit (S. 17–152) werden nacheinander die Ansätze von Ernst Lange, Rudolf (nicht: Ernst [so im Inhaltsverzeichnis!]) Bohren, Gert Otto, Horst Albrecht, Karl-Fritz Daiber und Winfried Engemann ausführlich und fair dargestellt und ihre *Propria* und Schwachpunkte herausgearbeitet. Wertungen von Cornelius-Bundschuh finden sich gelegentlich eingestreut. Eine jeweils eingehendere Gesamtkritik jedes Ansatzes würde der Übersichtlichkeit dienen. Offenbar möchte der Autor sich die Kategorien für Kritik aber erst in Teil B durch Rekurs auf Martin Luther erarbeiten. Immerhin findet sich S. 153–156 eine ‚Zwischenüberlegung‘, in der die Summe aus der geschilderte Entwicklung von nahezu 30 Jahren Homiletik gezogen wird.

In Teil B (S. 157–286) wird anhand von Luthers *Invocavit*-Predigten das reformatorische Verständnis von Wort und Gemeinde induktiv erarbeitet. Einer historischen Bewertung der *Invocavit*-Predigten enthält sich Cornelius-Bundschuh unter Hinweis auf die noch nicht abgeschlossene Diskussion – zu Recht, wie ich meine. Denn auch die Sicht, dass der Reformator in seinen *Invocavit*-Predigten nicht nur das Kernanliegen der Reformation propagiert haben könnte, sondern auch ein Stück konsequenter Reformation in Wittenberg aus politischen und kirchenpolitischen Gründen zurückgedreht haben könnte, scheint mir nicht ganz von der Hand zu weisen zu sein. Wie dem auch sei, zutreffend wird die Hochschätzung des gepredigten Wortes seitens des Reformators herausgearbeitet und nachgewiesen, „dass die Konzentration auf das Wort für Luther auch für Fragen der Gestalt der gemeindlichen bzw. kirchlichen Existenz theologisch und homiletisch sinnvoll und grundlegend ist“ (S. 158).

Teil C (S. 287–332) bietet eine Zusammenfassung, betont das machtvolle Wort, die Kirche im Resonanzraum des Wortes Gottes und das Gegenüber des Wortes zur Gemeinde. – In seinem Vorwort (S. 9) hatte Cornelius-Bundschuh H. Timm („Die Kanalisierung des Heiligen“, *PTh* 82, 1993, S. 189) zitiert, der die Evangelische Kirche als Relikt der Moderne in der Postmoderne beschrieben hatte – als Teil „jener verbal genormten Moderne, von der man sagen hört, ihre Zeit sei abgelaufen. Postmoderne. Ende der Wortkultur, Ende des Buchzeitalters, Ende der rationalen Ernsthaftigkeit. Zerstreung, Entpflichtung und Unterhaltsam-

keit haben das Sagen übernommen. Der Zeitgeist wird von einer varietéhaften Diffusion des Wirklichkeitsbewusstseins bestimmt, sodass mit dem Wort allein kein Staat mehr zu machen ist. Schlechte Zeiten also für den Solo-verbo-Protestantismus.“ In gewisser Weise hat Cornelius-Bundschuh mit seiner Arbeit dagegen angeschrieben, dass dieser Zeitgeist das Wort verschlingt. Durch den Anschluss an Josuttis und die Leitvorstellung des Numinos-Wirkmächtigen als Erlebniskategorie wird der Postmoderne ein Stück weit entgegen gekommen. „Auslegungspredigt“ (Expository Preaching) würde Predigt doch wohl noch konsequenter als treffende und schöpferische Schriftauslegung verstehen.

Helge Stadelmann

### 3. Gemeindebau

---

Volker Brecht. *Zwischen Landeskirche und Freikirche: Die Suche der Gemeinschaftsbewegung nach einem eigenen Gemeindeverständnis*. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 2002. Pb., 112 S., € 9,80

---

Volker Brecht, Jahrgang 1965, ist Prediger beim Süddeutschen Gemeinschaftsverband in Böblingen und legte mit diesem Buch seine Abschlussarbeit zum M. A. an der Akademie für Weltmission (Korntal) vor. Das verwundert, da man sich fragt, wie er mit solch einer scharfen Kritik an der Gemeinschaftsbewegung (GB) noch Prediger in ihr bleibt und nicht vielmehr Pastor einer freien Gemeinde wird. Laut Vorwort ist ihm an einer „Weiterentwicklung“ der Gemeinschaftsbewegung gelegen. Hier schreibt ein Mann, der an der Ekklesiologie und der daraus resultierenden Praxis der GB leidet. Zu hoffen bleibt, dass die Gemeinschaftsbewegung sich nach einer solch scharfen Kritik nicht stur abwendet, gemäß dem Sprichwort: „Die Hunde bellen – die Karawane zieht weiter...“!

Nachdem Brecht zunächst den gegenwärtigen Stand der Forschung zu seinem Thema beleuchtet, geht er auf die Ekklesiologie der Gemeinschaftsbewegung ein, besonders auf das Buch von J. Drechsel: *Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung*. Er zeigt den Pragmatismus als theologisches Leitbild der GB auf, den Mangel an theologischer Ekklesiologie und die innerkirchliche Stellung als unwissenschaftlichen Filter in der ekklesiologischen Arbeit. In einem weiteren Kapitel untersucht er exegetisch den ekklesiologischen Grundtext der GB: Apg 2,42–47. Im letzten Kapitel vergleicht er die exegetischen Ergebnisse mit der Ekklesiologie der GB und zeigt die fehlende Konsequenz auf. Durch einen versöhnlichen Abschluss, in dem er drei Perspektiven für die Zukunft beschreibt, entgeht das Buch haarscharf einer Abrechnung: die Versöhnung von Organismus und Organisation, den Vorrang der örtlichen Gemeinde und die missionarische Gemeindegearbeit als strukturgebendes Prinzip. Hier wird

nochmals seine Intention deutlich: Ein missionarischer Aufbruch braucht als Voraussetzung ekklesiologische Klarheit.

Die Stärken dieses Buches sind eine dichte Sprache und umsichtige Bewertung der wissenschaftlichen Forschung (über neun Seiten Bibliographie), eine gute exegetische Feinarbeit bezüglich Apg 2,42ff (mit analytischem Textschaubild des griechischen Textes) und einer instruktiven Darstellung der Gemeindegemeinschaften bei Lukas. Darüber hinaus profiliert der Autor eine zugegebenermaßen zugespitzte (manchmal überspitzte) Darstellung der Schwächen der GB. So werden die führenden Köpfe der Gemeinschaftsbewegung der Vergangenheit und Gegenwart – Kurt Heimbucher, Christoph Morgner, Joachim Drechsel, Heinzpeter Hempelmann – in ihren Positionen scharf kritisiert. Ein Beispiel: „Die GB verzichtet bewusst auf biblische Elemente, streicht diese und nimmt sie bewusst nicht wahr. Eine unlösbare Spannung wird aufgebaut: Man will einerseits Gemeinde sein und andererseits nimmt man bewusste Verkürzungen des biblischen Gemeindebildes in Kauf...“ (S. 93).

Als Schwächen des Buches sehe ich teilweise Verkürzungen in der Argumentation, die vielleicht durch das Gesamtlimit der Arbeit bedingt sind. Auch werden kritische Positionen zur GB von Theologen zitiert, ohne deren positive Gesamtintention zur GB zu berücksichtigen, wie beispielsweise Klaus Bockmühl: „Der moderne Pietismus hat ein gestörtes Verhältnis zur Theologie...“. Auch hätte ich mich gefreut, wenn der Autor wenigstens an einer Stelle erwähnt hätte, dass die GB trotz all ihrer Schwächen in Theologie und Praxis eine (erstaunliche!) außerordentlich segensreiche Geschichte aufweist.

Als theologische Facharbeit erreicht dieses Buch vielleicht nicht genügend die Ebene der theologisch interessierten Laien. Das aber wäre sehr wünschenswert. Trotzdem ist es ein beachtens- und diskussionswürdiger Beitrag zur noch zu erarbeitenden Ekklesiologie der Gemeinschaftsbewegung – gerade aus dem Raum der Gemeinschaftsbewegung.

Volker Heckl

#### 4. Seelsorge

---

Hans Arved Willberg. *Depression: Formen – Hintergründe – Hilfen. Schritte zu einer integrativen therapeutischen Seelsorge*. Hochschulschriftenreihe des Instituts für Psychologie und Seelsorge in der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Theologischen Hochschule Friedensau 10. Auslieferung: Freudenstadt: Institut für Psychologie und Seelsorge (Lauterbadstr. 39), 2001. € 20,-

---

Die Veröffentlichungen zum Thema Depression im säkularen Bereich sind kaum noch überschaubar. Das Angebot reicht von (ärztlicher) Fachliteratur über popu-

lärwissenschaftliche Veröffentlichungen bis hin zur Lebenshilfeliteratur. Auf dem christlichen Buchmarkt sieht es anders aus, da finden sich wenig Veröffentlichungen und – soweit ich es überblicke – keine, die den neuesten wissenschaftlichen Stand verarbeitet haben. So gesehen füllt dieser Band eine bedauerliche Lücke aus. Der Autor, Hans-Arved Willberg, ist leitender Mitarbeiter der Biblisch Therapeutischen Seelsorge (BTS) im Hochschulinstitut für Psychologie und Seelsorge (IPS). Willberg verfolgt ein klares Ziel, das er in der Einleitung des Buches auch formuliert: „Auf dem Hintergrund des heutigen Wissenstandes über Depression führt es in die Möglichkeiten moderner, integrativer biblisch-therapeutischer Seelsorge ein“ (S. 18).

Der Band besteht aus drei Hauptteilen. Im ersten Hauptteil werden die Formen der Depressionen vorgestellt, im zweiten die Hintergründe und Ursachen und im dritten die Hilfen. Der Schwerpunkt liegt auf den Hilfen, die mit 121 von 243 Seiten Gesamtumfang den breitesten Raum einnehmen.

Im Kapitel „Formen“ (S. 19–34), dem kürzesten Abschnitt, gibt Willberg einen Überblick über die Hauptformen der Depression. Dieser Abschnitt endet mit einem Kurztest zur Feststellung einer derartigen Erkrankung. – Im Kapitel „Hintergründe“ (S. 35–107) werden sehr differenziert die Ursachen, die zu einer Depression führen können, dargestellt. Diese Ausführungen sind nicht nur für den Fachmann wichtig, damit er die richtige Diagnose stellen kann, sondern auch und gerade für eine allgemeine Leserschaft, weil es im Blick auf Depressionen immer noch viel Unverständnis in der Bevölkerung und auch in der christlichen Gemeinde gibt. Für alle im hauptamtlichen Dienst stehenden Personen bieten diese Ausführungen eine Grundinformation, die es ihnen ermöglicht, in Lehre und Verkündigung eine differenzierte Darstellung der Hintergründe von Depression zu geben. Diese werden in elf Abschnitten dargestellt: u. a. Vorurteile (z. B. „Okkult belastet?!“, „Das ist die Folge einer Sünde!“, „Falsch gelebt?!“, „Therapien helfen nicht“), negative Gedanken, gesellschaftliche Gründe (z. B. Eine Zivilisationskrankheit?, Mediendiktatur), Schuld, ungesunder Glaube. In sachlicher Ausgewogenheit werden alle diese Fragen behandelt. – Im dritten Hauptteil geht Willberg ausführlich auf die Hilfen ein (S. 109–230). Nach einer kurzen Besprechung der „kognitiven Verhaltenstherapie“ erfolgt die Darstellung der „integrativen Therapie“. Der Autor unterscheidet zwischen „seelsorgerlicher Basiskompetenz“ und „seelsorgerlicher Spezialkompetenz“. Die „seelsorgerliche Basiskompetenz“ bilde die notwendige Voraussetzung für die „Spezialkompetenz“. Damit möchte Willberg vermeiden, dass es zu einem „Herumpfuschen“ kommt. Es sei wichtig, dass zwischen allgemeiner Seelsorge und therapeutischer Seelsorge unterschieden wird (S. 112f). Zur „seelsorgerlichen Basiskompetenz“ gehöre „ein gewisses Maß an biblischen, psychologischen und differenzialdiagnostischen Kenntnissen“ (S. 117). Besonders komme es auf die Faktoren Wertschätzung, Einfühlung (Empathie) und Echtheit (Selbstkongruenz) an. Die alles entscheidende Basisvariable aber sei die Vertrauensbeziehung (S. 122). In der „integrativen Therapie“ wird Wert gelegt auf die Unterscheidung von anzuwendender Me-

thode und Bezeugung des Glaubens. „Moderne biblisch-therapeutische Seelsorge differenziert kritisch zwischen Ideologie und Methodik und bezeugt, dass die Prinzipien der klientenzentrierten Gesprächstherapie in christlicher Seelsorge sehr gut einzusetzen sind, ohne Abstriche am Missions- und Verkündigungsauftrag zu machen. Im Sinne der Basiskompetenz ist das sogar notwendig“ (S. 123). Das Grundmuster der integrativen Depressionstherapie ist der kognitiv-verhaltens-therapeutischen Konzeption entnommen, die davon ausgeht, dass die hauptsächlichen Entstehungsfaktoren der Depression in „gehemmter Aktivität“, „negativen Gedanken“ und „problematischem Sozialverhalten“ bestehen. Entsprechend liegen die Behandlungsschwerpunkte im „Aufbau positiver Aktivitäten“, „Veränderung negativer Gedanken“ und „Verbesserung sozialer Beziehungen“. Auch hier steht im Zentrum seelsorgerlichen Handelns die Glaubensdimension. „Alle Wirkfaktoren und alle Behandlungsschritte haben auch einen unmittelbaren geistlichen Bezug, der zwar unter dem Vorzeichen des Glaubens immer berührt wird, immer Einfluss nimmt und immer das letztendliche Ziel beinhaltet, aber niemals therapeutisch machbar und unmittelbar messbar ist“ (S. 175).

Die Ausführungen werden durch Grafiken und übersichtliche Tabellen verständlicher gemacht. Auch wenn es sich um ein Sachbuch handelt, wären Fallbeispiele eine Hilfe, einzelne Ausführungen besser zu verstehen, besonders für den „Laien“. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis bietet die Möglichkeit, das Thema ergänzend und vertiefend zu bearbeiten. Leider fehlt ein Sachregister. Bei einer zweiten Auflage sollte es unbedingt hinzugefügt werden. Die Anmerkungen sind in sehr kleiner Schrift gesetzt und dadurch schwer zu lesen.

Worin besteht der besondere Wert dieser Veröffentlichung? 1. Das Buch bietet eine gründliche und allgemeinverständliche Information zum Thema Depression. Für den Fachmann wird in besonderer Weise das dritte Kapitel interessant sein. Für jeden in der Seelsorge Tätigen ist es ein hilfreiches Sachbuch. Darum gehört dieses Buch nicht nur in die Gemeindebibliothek, sondern auch in die Hand des Mitarbeiters. 2. Das Buch bietet eine differenzierte Information zum Thema Depression. Der Fachmann wird sich für das ganzheitliche Modell einer integrativ biblisch-therapeutischen Seelsorge interessieren und der biblisch-therapeutische Berater kann es als Lehrbuch benutzen. 3. Das Buch bietet eine Fülle von Material für Seelsorgekurse, Vorträge und die Verkündigung zum Thema Depression. Die Ausgewogenheit der Darstellung ermöglicht es dem Leser, neue Erkenntnisse anzunehmen, aber sich auch kritisch auseinander zu setzen und sich eine eigene Meinung zu bilden. 4. Dieses Buch ist nicht zuletzt auch eine Hilfe für Angehörige und Betroffene selbst.

*Wilhelm Faix*

---

Rosel Oehmen-Vieregge. *Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch: Eine theologisch-kanonistische Untersuchung*. KKTS 72. Paderborn: Bonifatius 2002, geb., 228 S., € 34,90

---

Frau Rosel Oehmen-Vieregge, katholische Theologin, möchte durch ihr Buch den ökumenischen Bemühungen zwischen Protestantismus und Katholizismus von einer bisher vernachlässigten Seite her frischen Sauerstoff zuführen. Sie sucht das Thema Beichte, Buße und Absolution nach Anknüpfungspunkten für den evangelisch-katholischen Dialog ab. Diese überraschende ökumenische Perspektive macht den Reiz der vorliegenden Untersuchung aus. Das Buch geht auf eine Dissertation zurück, die von der Katholischen-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im Wintersemester 1999/2000 angenommen wurde, wobei Erich Geldbach von der evangelischen Seite eines der Gutachten verfasst hat.

Die Arbeit umfasst vier Teile. Erster und zweiter Teil bilden dabei eine Art Bestandsaufnahme. Im ersten Teil werden die Lehraussagen, liturgischen Riten und rechtlichen Bestimmungen zur Einzelbeichte aus den verschiedenen Konfessionen dargestellt und miteinander verglichen: aus der römisch-katholischen und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) Deutschlands, dann die aus dem evangelisch-reformierten Bekenntnis und der Evangelischen Kirche der Union (EKU). Bemerkenswert ist, dass wie die lutherische Reformation auch die schweizerische die Einzelbeichte ursprünglich keineswegs abgeschafft hat, sondern sie nur entsprechend ihrer Erkenntnis des Evangeliums „reformieren“ wollte. Der zweite Teil der Untersuchung geht der Frage nach, wo und wie die Einzelbeichte in den unterschiedlichen evangelisch-katholischen Dialogen und Verlautbarungen bisher thematisiert worden ist. Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis, dass die Frage nach der Einzelbeichte hier eher im Schatten gestanden hat – was erstaunlicherweise auch für die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1997 gilt.

Im dritten Teil ihrer Arbeit zieht Rosel Oehmen-Vieregge Konsequenzen aus dem Katholisch-Evangelischen Dialog für die Zulassung evangelischer Christen zum katholischen Bußsakrament. Genauer geht es der Verfasserin hier um die Fragestellung: Welche Aussagen enthalten das Kanonische Recht und dessen unterschiedliche Ausführungsbestimmungen im Hinblick auf die Zulassung Evangelischer zur katholischen Beichte und wie sind diese auf dem Hintergrund der Ergebnisse der ökumenischen Dialoge zu interpretieren. Diesem Buchteil verdankt die Untersuchung ihren Untertitel: „Eine theologisch-kanonistische Untersuchung“. Die Verfasserin sieht hier – trotz aller von ihr herausgestellten Probleme – doch Möglichkeiten, das katholische Bußsakrament für evangelische Christen zu öffnen: „Die individuell-soteriologische Dimension des Bußsakraments ... lässt sich als theologisches Argument für die Teilhabe eines evangelischen Christen an diesem Gnadenmittel anführen“ (S. 186). Im letzten, vierten

Teil des Buches fragt die Verfasserin schließlich nach den Voraussetzungen, unter denen ein katholischer Christ das Sakrament der Buße von einem nichtkatholischen Amtsträger empfangen darf. Dass dieser Teil mit Abstand der kürzeste ist, hat inhaltliche Gründe: Von Seiten der evangelischen Kirche steht zwar der Inanspruchnahme der Einzelbeichte durch Katholiken nichts entgegen, die Bestimmungen des katholischen Kirchenrechts binden jedoch die gültige Spendung des Bußsakraments an das Weihepriestertum. Eine Inanspruchnahme der evangelischen Einzelbeichte durch Katholiken ist also solange nicht möglich, bis die katholische Kirche die Ämter der evangelischen Kirche anerkennt.

Die Untersuchung von Rosel Oehmen-Vieregge zeigt einmal neu, dass nicht mehr primär die theologischen Differenzen – wie noch im 16. Jahrhundert – den ökumenischen Dialog bremsen. Das gilt sowohl im Hinblick auf die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Einzelbeichte als auch im Hinblick auf den Diskurs über die einzelnen Teile des Bußgeschehens (Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses, Werke der Genugtuung). Hier scheint eine Einigung durchaus am Horizont erkennbar. Entscheidender Hinderungsgrund der ökumenischen Gemeinschaft im Hinblick auf die Einzelbeichte ist vielmehr das differierende Amtsverständnis und die diesem zugrunde liegende katholische Ekklesiologie. Das ist in der Gegenwart umso bedauerlicher, als die Krise der Einzelbeichte inzwischen längst auch die katholische Kirche erreicht hat. Immer weniger lässt sich auch im katholischen Raum anscheinend vermitteln, was die Rede von der Vergebung der Sünden bedeutet. Nach dem Motto: „Gott ist einsam geworden! Es gibt keine Sünder mehr“ (Paul Schütz). Genau an dieser Stelle sieht die Verfasserin – m. E. ganz zu Recht – nun allerdings auch zukünftige Chancen, das ökumenische Potential der Einzelbeichte zur Geltung zu bringen: Indem bei allen am ökumenischen Dialog Beteiligten die Einsicht wächst, dass nur *gemeinsame* theologische Anstrengungen es schaffen werden, den Kern des Evangeliums, die Vergebung der Sünden durch Jesus Christus, wieder so zum Ausdruck zu bringen, dass diese Botschaft in der heutigen Welt- und Lebenserfahrung gehört wird.

Peter Zimmerling

## 5. Diakonie

---

Wilfried Brandt. *Für eine bekennende Diakonie: Beiträge zu einem evangelischen Verständnis des Diakonats*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT; Neukirchener, 2001. Pb., 128 S., € 7,90

---

Mit diesem kleinen Bändchen zur Diakonie legt der Direktor des Diakoniewerkes Karlshöhe in Ludwigsburg, Wilfried Brandt, eine Sammlung verschiedener Auf-

sätze und Beiträge aus den Jahren 1988 bis 1999 vor. Die meisten sind bereits an anderer Stelle veröffentlicht worden. Inhaltlich geht es um die Frage des Diakonats und die Diskussion um ein Diakonengesetz in der EKD.

Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Begründung und der Aufgabe des Diakonats neben dem Predigtamt des Pfarrers in der Kirche. In verschiedenen Beiträgen (die sich teilweise leicht überschneiden) zeigt Brandt die Entwicklung des Diakonats innerhalb der EKD. In zwei Aufsätzen beschäftigt er sich mit der Forderung Johann Hinrich Wicherns nach einem Diakonenamt („Johann Hinrich Wicherns Vision von der Neubelebung des biblischen Diakonenamts in der evangelischen Kirche“ und „Von Wichern lernen. Thesen aus dem Gespräch der heutigen Diakonie mit ihrem Gründer Johann Hinrich Wichern“). – In der Debatte um ein Diakonengesetz, die seit Anfang der neunziger Jahre in der EKD geführt wird, sieht Brandt die Erfüllung der Wichern'schen Forderung von 1856 („Gutachten über die Diakonie und den Diakonats“). Neben der Frage, warum ein solches Diakonengesetz notwendig ist, diskutiert er auch das Problem der Doppelqualifikation in der Ausbildung von Diakoninnen und Diakonen. Diese Ausführungen bilden den Hauptgedanken in verschiedenen Beiträgen. Es folgen dann noch einige kürzere Ausführungen zu verschiedenen Themen, die vor allem das Berufsbild und die Berufsidentität der Diakoninnen und Diakonen ansprechen.

Im Anhang finden sich zwei amtliche Dokumente: „Der evangelische Diakonats als geordnetes Amt der Kirche: Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland“ (EKD-Texte 58, Hannover 1996) und eine Veröffentlichung des VEDD (Verband evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaften in Deutschland) zur „Neuordnung des Diakonats in der Evangelischen Kirche“ von 1999. Bei diesem Papier handelt es sich um „die Position des VEDD im gegenwärtigen Stand der Diskussion“ (S. 113). Den Schlusspunkt bildet das „Leitbild des Karlshöher Diakonieverbandes“ vom 11.11.2000.

Da es sich im wesentlichen um das Leitbild des Diakonats der evangelischen Kirche handelt, hat diese Veröffentlichung vor allem historischen Wert und wird darum alle kirchen- und diakoniegeschichtlichen Leser interessieren. Der eigentliche Wert dieser Veröffentlichung liegt allerdings im gegenwärtigen Verständnis des Diakonats der evangelischen Kirche. Neben dem Pfarramt (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung) gibt es nun auch das Diakonenamt als zweites geistliches Amt in der Kirche bzw. Gemeinde, wobei die Gleichwertigkeit der Ämter betont wird (S. 117). Worin unterscheidet sich das Pfarramt vom Diakonenamt? Das Diakonenamt ist ebenso im Evangelium begründet wie das Pfarramt, aber mit einer anderen, eben diakonischen Beauftragung. Die biblisch-theologische Begründung fällt etwas schwach aus. Genannt werden vor allem Apg 6,1–6; Joh 13 und Mt 10,7f. Das Diakonenamt wird kirchenrechtlich in Anlehnung an das Pfarramt beschrieben: „die Bereitschaft, das Amt im Geist des Evangeliums und im Glaubensgehorsam im Dienst der Kirche wahrzunehmen...

der kirchenöffentlichen, gottesdienstlichen Beauftragung (Segnung unter Handauflegung)... und der Wahrnehmung der Rechte und Pflichten der Diakone und Diakoninnen, die sich aus ihrem Dienstauftrag“ ergeben (S. 108). Das Berufsbild der Diakone und Diakoninnen wird als ganzheitlicher Dienst am Menschen in „Wort und Tat“ beschrieben (S. 89, 105, 115). Genannt werden als Aufgabenbereiche „Pflege und Fürsorge“, „Beratung und Seelsorge“ und „Erziehung und Gemeindepädagogik“ (S. 104). Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung gehören nicht zu ihren Aufgaben (S. 107). Die Voraussetzung das Diakonenamt zu erlangen, ist die „Doppelqualifikation“. (Als persönliche Voraussetzung wird lediglich „das Bejahen des Glaubenthemas“ und „ein positives Verhältnis zur Kirche“ verlangt; S. 89). Sie besteht aus der „theologisch-diakonischen Kompetenz“ und der „sozialwissenschaftlichen Kompetenz“ (S. 65). Mit dieser Regelung geht die Kirche in der Ausbildung zum Diakonat eine Verbindung mit der staatlichen Ausbildung zum Sozialpädagogen ein. Wer die kirchliche Ausbildung (seit den neunziger Jahren auf Hochschulniveau) durchläuft, erhält die doppelte Qualifikation, die dazu berechtigt, sowohl im kirchlichen Bereich als Diakon und Diakonin als auch im öffentlichen Bereich als Sozialpädagoge und Sozialpädagogin zu arbeiten. Brandt beschreibt die doppelte Qualifikation wie folgt: „Genau genommen ist die bei Diakoninnen und Diakonen erforderliche *formelle Doppelqualifikation* (im Sinn eines vom Staat und eines von der Kirche anerkannten Ausbildungsabschlusses) nur die ausbildungs- und arbeitsrechtlich ausgeformte Gestalt der *informellen Doppelqualifikation*, welche für die Praxis *aller* Berufe nötig ist, die (1.) im Auftrag der Christengemeinde und (2.) inmitten der Bürgergemeinde ausgeübt werden“ (S. 67).

Alles in allem findet sich in dieser Darstellung eine Vielzahl informativer Ausführungen zum Berufsbild des kirchlichen Diakonats. Interesse daran werden nicht nur die Diakone und Diakoninnen, die im kirchlichen Dienst stehen, haben, sondern auch alle missionarischen und evangelikalen Ausbildungsstätten, deren Absolventen in den kirchlichen Dienst gehen.

Wilhelm Faix

---

Gottfried Hammann. *Geschichte der christlichen Diakonie: Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. Kt., 334 S., € 34,90

---

Die Diakonie gehört existentiell zum Wesen der Gemeinde Jesu. Allerdings sind wir aus evangelischer (evangelikaler) Sicht gewohnt, die Diakonie als Frucht des Pietismus und der Erweckungsbewegung zu sehen. Die eigentliche Geschichte der Diakonie beginnt in dieser Perspektive erst im 17./18. Jahrhundert. Hammann

legt demgegenüber eine Diakoniegeschichte vor, die sich mit der Zeit von der Antike bis zur Reformation beschäftigt.

Hammanns Darstellung umfasst drei Teile. Im ersten Teil geht er auf Spurensuche der Nächstenliebe und des kirchlichen Diakonats im christlichen Altertum (S. 21–87). Im zweiten Teil entfaltet er Diakonie und Diakonats im Mittelalter (S. 91–172) und im dritten Teil stellt er das Diakonieverständnis der Reformatoren Luther, Zwingli, Bucer und Calvin dar (S. 173–293). Den Abschluss bildet eine Zusammenfassung (S. 295–304).

Hammann beginnt seine Darstellung mit der Urgemeinde. Dieser Abschnitt gehört zu den schwächeren Ausführungen, weil der Autor die Diakonie zwar bereits mit den Evangelien beginnen lässt und sie so mit dem „historischen Wirken des Jesus von Nazareth“ begründet (S. 14), aber seine historisch-kritischen Bemerkungen zu den Paulusbriefen verraten eine Unsicherheit in der biblischen Gesamtbegründung. – Die Quellen zur Frage der Diakonie bei den Märtyrern, Apologeten und Kirchenvätern sind nicht sehr ergiebig. Hammann zeigt auf, dass der Ursprungsgedanke der Nächstenliebe immer mehr auf die „liturgische und karitative Aufgabe“ beschränkt wurde (S. 41). Aufschlussreich sind die Verknüpfungen der Diakonie und des Diakonats mit der antiken Gesellschaft. Die Aufgabe des Diakons war es, vor allem das Evangelium in die Tat umzusetzen. Auf diese Weise trug das Amt des Diakons „wesentlich zur Glaubwürdigkeit des neuen Glaubens“ in der Gesellschaft bei (S. 58). Die Gemeinde fiel dadurch auf, dass Arme und Reiche zusammenlebten, was in der römischen Gesellschaft unmöglich war. Der Sprengstoff der Christen gegenüber der antiken Gesellschaft lag im „neuen Lebensstil“ (S. 62). – Mit der Staatskirche verflachte der karitative Dienst. Das Amt des Diakons wurde dem Bischof untergeordnet, und es kam zu Verfallserscheinungen und Substanzverlust des diakonischen Amtes. Über das Mönchtum (Benediktiner, Franziskaner u. a.) und das Hospiz- und Spitalwesen kam es wieder zur Neubelebung. – Die Scholastik brachte einen Wandel im Diakonieverständnis. Der auf das Amt bezogene Diakon tritt in den Hintergrund, und die Diakonie im Sinne der Nächstenliebe breitet sich aus, verbunden mit dem „Demuts- und Armutsideal“ (S. 148). Damit rückt auch die Weiblichkeit und Mütterlichkeit in den Mittelpunkt. „Die caritas wurde genau genommen zur Nächstenliebe“ (S. 150). Mit der Nächstenliebe gewannen die „guten Werke“ an Einfluss, und über die Diakonie verbreitete sich die „Werkgerechtigkeit“ (S. 151). Einen erheblichen Einfluss auf die Frömmigkeit und die karitative Diakonie hatte neben Thomas von Aquin auch die aufkommende Mystik (Bernhard von Clairvaux, Meister Eckhardt). Vom 13. bis zum 15. Jahrhundert kam es zur Verlagerung des wirtschaftlichen Lebens vom ländlichen Raum in die Städte. Ein neuer bürgerlicher Lebensstil entwickelte sich. Das Armutsideal wurde langsam zum Bettlertum. Um des Bettlertums, der Korruption, Prostitution und der Epidemien Herr zu werden, übernahm mehr und mehr das städtische Gemeinwesen die Initiative und leitete den Sozialdienst in geregelte Bahnen. So kam es langsam zur Trennung von kirchlicher Diakonie und weltlicher Sozialfürsorge. Mit

dieser Trennung wurde die Diakonie ihrer ursprünglichen Sinngebung beraubt. Es entstand ein „neues nichtklerikales Diakonat“ (S. 163). – Im Mittelpunkt der Reformation stand nicht eine neue kirchliche Diakonie. Diakonie war eher ein Nebenaspekt der Reformation. Luther sagte der Werkgerechtigkeit den Kampf an. Ein gutes Werk war nach Luther nichts anderes als die Frucht des Glaubens. Ausgangspunkt – auch für die diakonische Funktion – war bei Luther das „Priestertum aller Gläubigen“ (S. 192f). Von diesem leitete Luther das Predigtamt (Pfarramt), das „Amt der Nächstenliebe“ (Diakonat) und das „Seelsorgeamt“ ab. „Diese Verlagerung der diakonischen Verantwortung auf alle Getauften förderte – theologisch wie ekklesiologisch – die diakonische Verpflichtung der weltlichen Gesellschaft“ (S. 198). Luthers Vorstellung war eine ekklesiologische Diakonie. Er beschreibt sie in der Leisniger Kastenordnung. Aber dieser Entwurf setzte sich nicht durch, da es zum Machtkampf zwischen Kirchengemeinden und Stadtmagistrat kam. So scheitern Luthers Reformbemühungen an den historischen Verhältnissen. Die weltliche Obrigkeit war nun die diakonische Behörde. – Zwingli verfolgte mit der Neuorganisation des Diakonats ein konkretes politisches und soziales Programm der christlichen Gesellschaft und ging dabei weit über Luther hinaus. Für Zwingli war Diakonie nicht vom „guten Willen einzelner oder von kirchlichen Ordnungen“ abhängig, sondern von den sozialen und politischen Behörden (S. 225). Damit war auch der Charakter eines kirchlich geweihten Amtes nicht mehr möglich. Auch hat damit das diakonische Amt seine ekklesiale Relevanz verloren, die es in der frühen Kirche hatte und die Luther anstrebte. „Der Magistrat war oberste Autorität des neuen Sozialstaates“ (S. 240). – Der Straßburger Reformator Martin Bucer hingegen wollte dem „Diakonat seine ekklesiale Ursprünglichkeit“ zurückgeben (S. 241). Für ihn war der Diakonat ein rein kirchliches Amt, da Nächstenliebe die Grundlage jeglicher christlicher ekklesialer Wirklichkeit war. In seinem Ämterverständnis nehmen darum die Diakone (neben Doktoren, Pastoren und Ältesten) einen festen Platz ein. Leider ist es beim ekklesiologischen Entwurf des Straßburger Reformators geblieben. Es kam nicht zur Umsetzung des anspruchsvollen Vorhabens. – Nach dem Vorbild Bucers stellte Calvin die theologische und ekklesiologische Verknüpfung zwischen „1. karitativer Diakonie, 2. Einbindung in den Gottesdienst und 3. kirchliche Weihe“ wieder her (S. 263). Calvin baute das Ämterverständnis von Bucer aus und begründete es mit biblischen Texten. Mit der biblischen Begründung erhielt die Diakonie ihre theologische Rechtfertigung. Das Diakonenamt sollte sich im Unterschied zu den anderen Ämtern auf den Nächsten spezialisieren. Der Diakonat stand nach Calvin auch Frauen offen. Ist der Diakonat ein kirchliches Amt, dann bedarf es auch der Ordination für die Diakone. Trotzdem war Calvin der Meinung, dass die Diakone auf einer allgemeinkirchlichen Ebene angesiedelt sind und ihre karitative Tätigkeit grundsätzlich unter allen Bürgern ausüben sollten. Aber auch am liturgischen Leben sollten sich die Diakone beteiligen. Die Verbindung dazu fand er in Apg 2,42–44. „Calvin wollte somit die Einheit zwischen der geistlichen, gottesdienstlichen und alltäglichen Wirklichkeit der Gläubigen

wiederherstellen“ (S. 273). Allerdings gelang ihm das nicht so, wie er es sich vorstellte. Der Rat der Stadt Genf ließ sich von Calvin nicht von allen „Erfordernissen des Wortes Gottes“ in der kirchlichen Neuordnung überzeugen (S. 281). Gerade am Diakonenamt lassen sich die Spannungen und Konflikte zwischen dem Reformator und der weltlichen Obrigkeit erkennen.

Besonders interessant macht diese Darstellung, dass Hammann immer wieder den sozialgeschichtlichen Bezug herstellt und damit den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklung aufzeigt, was sich auch auf das Diakonieverständnis auswirkt. Wertvoll sind die immer wieder eingestreuten Primärtexte, die es dem Leser ermöglichen, sich selbst ein Urteil zu bilden. Ein Literaturverzeichnis, Bibelstellenregister, Personenregister und Ortsregister machen diese Darstellung zu einem wertvollen Nachschlagewerk. Es sollte darum in keiner Bibliothek fehlen.

Wilhelm Faix

## 6. Mission und Evangelistik

---

Detlef Kapteina. *Afrikanische Evangelikale Theologie: Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas*. Edition AfeM Mission Academics 10. Nürnberg: VTR, 2001. Kt., 336 S., € 24,95

---

Der Autor arbeitete zehn Jahre lang als theologischer Lehrer in Sierra Leone und sechs Jahre lang als Afrika-Referent der Europäischen Baptistischen Mission. Der vorliegende Band ist seine Dissertation, die von der Evangelischen Theologischen Fakultät in Heverlee/Leuven (Belgien) angenommen wurde. Kapteina will den Nachweis erbringen, dass es neben anderen afrikanischen Theologien auch eine afrikanische evangelikale Theologie mit einem eigenständigen Profil gibt. Dieses Profil wird im Untertitel programmatisch zusammengefasst: Das ganze Evangelium im Kontext Afrikas. Obwohl die Evangelikalen 65 Prozent des afrikanischen Protestantismus ausmachen, werde ihr theologischer Beitrag übersehen. Darum dokumentiert Kapteina auf Grund der Quellen afrikanischer Autoren die afrikanische evangelikale Theologie.

Zuerst werden die drei Wörter des Titels geklärt. „Afrikanisch“ wird durch drei Faktoren bestimmt: 1. durch die gemeinsame Geschichte von Kolonialismus und Mission, in deren Folge (gebildete) Afrikaner sowohl die traditionelle als auch die westliche Kultur in sich tragen; 2. durch gemeinsame kulturelle Gegebenheiten wie die Einheit von Geist und Materie oder die Interaktion von Mensch und Geist innerhalb der hierarchisch strukturierten (Geister-)Welt; 3. durch die (vage angedeuteten) gegenwärtigen Konflikte im Alltagsleben des heutigen Afrika. – „Evangelikal“ zeichnet sich durch ein Festhalten an den „Allein-“

Aussagen der Reformationszeit und an den klassischen Glaubensartikeln aus. – Das „Theologie“-Verständnis der afrikanischen Evangelikalen schließlich ist in der Auseinandersetzung mit anderen afrikanischen (ökumenischen) Theologien und insbesondere mit dem kulturellen Kontext gewachsen: Theologie geboren aus der Mission angesichts von Synkretismus, Pluralismus und einem universalistischen Heilsverständnis.

Anschließend wird die Entstehung und Entwicklung der afrikanischen evangelikalen Theologie historisch nachgezeichnet. Der Autor beschränkt sich dabei auf schriftliche Quellen anerkannter evangelikaler Autoren aus dem Umfeld der Evangelischen Allianz Afrikas und/oder des Lausanner Komitees für Weltevangalisation sowie Konferenzdokumente dieser Organisationen. – Der Vater der afrikanischen evangelikalen Theologie ist Byang Kato, der erste Generalsekretär der Evangelischen Allianz Afrikas (1973–1975). Auf ihn geht die Initiative der afrikanischen Evangelikalen zurück, der Theologie überhaupt einen wichtigen Platz in der Allianz zuzuweisen. Seine Theologie ist stark apologetisch geprägt: Gegenüber einer afrikanischen Theologie von John Mbiti und Bolaji Idowu, die die afrikanischen traditionellen Religionen als Vorbereitung für das Evangelium und als Teil der ursprünglichen Offenbarung vor dem Sündenfall positiv würdigen, hält Kato am „solus Christus“ (als Erlöser) und am „sola scriptura“ (als Offenbarung) gegenüber der negativen Folie afrikanischer traditioneller Religionen fest. – Katos polemischer Ton wurde von seinen Nachfolgern vermieden. Die „Pan African Christian Leadership Assembly“ (PACLA, 1976) vereinigte Teilnehmende und Referenten über das Lager der Evangelischen Allianz hinaus, wenn auch die Organisatoren selbst evangelikal waren: Festo Kivengere aus der ostafrikanischen Erweckungsbewegung und Michael Cassidy von der südafrikanischen Organisation African Enterprise. Der Konferenzleiter Gottfried Osei-Mensah war anschließend lange Jahre Vorsitzender des Lausanner Komitees für Weltevangalisation. PACLA hatte eine eindeutig missionarische Ausrichtung: Das von Lausanne her ganzheitlich verstandene Evangelium soll in christlicher Einheit, relevant für den Kontext (und das hieß vor allem: mit sozialpolitischer Zuspitzung), als prophetisches Zeugnis der Kirche gegenüber dem Staat gelebt und verkündigt werden. – Auf internationalen Konsultationen der Weltweiten Evangelischen Allianz trugen afrikanische Theologen besonders zum Verhältnis von Evangelium und Kultur bei. Hervorzuheben sind Tite Tiénou und Kwame Bediako (1978, 1981). Beide betonen die Notwendigkeit, die kulturelle Prägung des Botschafters des Evangeliums (für Afrikaner war dies der westliche Missionar) und des Hörers wahrzunehmen. Beide erörterten die Übereinstimmungen zwischen afrikanischen traditionellen Religionen und dem Christentum. Bediako spricht sogar von einem anthropologischen Kontinuum: der Mensch als religiöses und soziales Wesen im Spannungsfeld von Gut und Böse. Tiénou arbeitet dann die Differenzen heraus (Gottes-, Sündenverständnis, Eschatologie) und betont den Charakter des „power encounter“ zwischen den beiden religiösen Systemen. Ihm geht es darum, zuerst Christ und dann Afrikaner zu sein. Bediako hingegen

verstehet Theologie als Identitätsfindung: In der Begegnung mit Christus, mit dem Christentum als einer Welt-Religion (und nicht etwa einer westlichen Religion!) gewinnt der afrikanische Mensch Identität. – Afrikanische Evangelikale nahmen auch einen deutlichen Standort im Dritte-Welt-Kontext ein. Zusammen mit lateinamerikanischen und asiatischen Theologen gründete Kwame Bediako die „International Fellowship of Evangelical Mission Theologians“ (INFEMIT, 1982). In gut evangelikaler Tradition wird am Vorrang der Bibel gegenüber dem Kontext im hermeneutischen Zirkel festgehalten. Aber angesichts der systemischen Ungerechtigkeiten und Gewalt wird die sozialpolitische Dimension des Evangeliums hervorgehoben, wobei Kato Soteriologie und Sozialethik (als deren Folge) noch klar trennte, spätere hingegen eine pragmatische Integration vollzogen. Die westliche Prägung der Theologie durch die Aufklärung, insbesondere deren Dualismus und Individualismus, werden im Kontext der afrikanischen traditionellen Religionen und einer kommunitär ausgerichteten Anthropologie („Ich bin, weil wir sind“) abgelehnt. – Den „Concerned Evangelicals“ in Südafrika (1986) wird ein gesondertes Kapitel gewidmet. In kurzen Zügen wird die Wende von einem Evangelium, das zur Versöhnung zwischen den Rassen und zum Gebet aufrief, hin zu einem „radikalen“ Evangelium, das Bekehrung sozial orientiert verstand, Versöhnung an das Bekenntnis der Sünde band und den sozial- und kulturkritischen Jesus des ersten Jahrhunderts neu wahrnahm, beschrieben.

Nach dem historischen Abriss widmet der Autor den dritten Teil „hervorgehobenen Themen prominenter Vertreter“: 1. Tiénoù entwickelt eine Hermeneutik, in der die Bibel in die lokale Kultur hineinsprechen soll. Dabei hat der Text ganz klar den Vorrang vor dem Interpretieren, der seinerseits in die christliche Gemeinde eingebunden ist. 2. Tokunboh Adeyemo erarbeitet die christliche Heilslehre, indem er die biblischen Inhalte in das Weltanschauungssystem der traditionellen afrikanischen Religionen einbettet. 3. Osadolor Imasogie gestaltet seine kontextuelle Theologie auf Grund der Struktur der Inkarnation Christi und entfaltet eine kosmische Christologie, in der Christus Herr über alle Geister ist; Kwame Bediako entwirft in Analogie zum Hebräerbrief eine Mittler-Christologie für Afrika mit Jesus als dem „wahren Ahnen“ (Hebräerbrief: Christus als „wahrer Hohepriester“ für die jüdischen oder juden-christlichen Adressaten).

Der Autor schließt mit einer kritischen Würdigung. Mit fünf Stichworten charakterisiert er den eigenständigen afrikanisch-evangelikalen Beitrag gegenüber afrikanischen Ökumenikern und Katholiken: eine missionsorientierte Theologie, eine kontextuelle Theologie (mit Vorrang der Bibel und Betonung der Rolle des Heiligen Geistes), ein ganzheitliches Verständnis des Evangeliums, eine gemeindebezogene Hermeneutik und eine Christozentrik. Kapteina wünscht sich weitere Beiträge evangelikaler Afrikaner in den Bereichen der Pneumatologie, Ekklesiology und Eschatologie, von denen er sich besonders relevante Einsichten für die weltweite Kirche erhofft. – Eine neunseitige, ausgezeichnete Zusammenfassung in Englisch schließt den Textteil des Buches ab.

Kapteina hat sein Ziel erreicht, afrikanische evangelikale Theologie zu dokumentieren. Vor allem die Relevanz der biblischen Botschaft für Afrika, eingezeichnet in die afrikanische Weltanschauung (Christologie und Anthropologie), ist wertvoll für an Afrika interessierte und/oder in Afrika tätige Leser. Für in anderen Kulturkreisen Lebende sind die Zusammenfassungen recht anspruchsvoll und vermutlich nur beschränkt inspirierend für kreative Inkulturation des Evangeliums im eigenen Kontext. Der theoretisch-theologische Beitrag der afrikanischen Evangelikalen für die weltweite Christenheit ist jedoch nicht neu, auch wenn der Autor das zwischen den Zeilen zu verstehen gibt. Für eine biblische Hermeneutik mit dem Vorrang der Schrift über den Kontext, der Rolle des Heiligen Geistes und der Gemeinde bringt Tiénoù nichts Neues über Gadamer, Stuhlmacher und Gerhard Maier hinaus. Zum Thema Kultur und Evangelium existiert ein unübersichtlich breiter Strom an theoretischer Literatur, insbesondere aus Nordamerika (z. B. Hesselgrave). Die theoretische grundlegende Frage nach dem Spannungsfeld zwischen lokaler, kontextueller (afrikanischer) und universaler (biblischer) Theologie wird vom Autor nicht explizit thematisiert bzw. gründlich bearbeitet, was deutlich wird an der oberflächlichen Verteidigung Katos gegenüber seinen Kritikern, die ihm „westlichen Fundamentalismus“ vorwerfen.

Paul Kleiner

---

Herbert Klement (Hrsg.). *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*. TVG Gießen; Wuppertal: Brunnen; R. Brockhaus, 2002. Pp., 352 S., € 18,-

---

Mit der Studienkonferenz zum Thema „Evangelisation“ hat der AfeT eines der zentralen Anliegen der evangelikalen Bewegung aufgenommen und einer theologischen Klärung unterzogen. Sie geschieht auf dem Hintergrund der großkirchlichen Öffnung zum Thema und der innerevangelikalen Kritik an einigen Evangelisationsprojekten. Der vorliegende Sammelband vereint Hauptvorträge und ausgewählte Referate aus Arbeitsgruppen und ordnet sie zum einen der theologischen Grundlegung und zum anderen der praktischen Verwirklichung zu. Überblicksthemen und spezialisierte Beiträge z. B. mit Lehrplänen für theologische Seminare (W. M. u. W. L. Wagner [S. 294–307]) machen den Reiz und zugleich die Grenze eines solchen Bandes aus, der dem Referatenspektrum des AfeT entwachsen ist.

Für die beiden einleitenden exegetischen Beiträge von E. J. Schnabel („Evangelisation im Neuen Testament“ [S. 11–45]; Die „Zentralität des Kreuzes in der urchristlichen Verkündigung“ [S. 46–64]) verweise ich auf die Rezension seiner umfangreichen Monographie *Urchristliche Mission* (Wuppertal 2002) in diesem

Jahrbuch. Schnabel macht deutlich, wie tief die missionarische Verkündigung in Lehre und Praxis Jesu und der Urkirche verwurzelt ist, und unterstreicht, dass das Zentrum des rettenden Evangeliums mit der Botschaft vom Kreuzestod Jesu nicht in die Voraussetzungen menschlichen Denkens integrierbar (S. 58) und damit der Erfolg der Mission von der „apodeixis des Geistes“ abhängig ist (S. 62). – Auch zu zwei weiteren Beiträgen liegen jeweils eigenständige Monographien und Rezensionen in *JETH* vor: E. Berneburg (S. 162–178): *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie*, Wuppertal 1997 (Rez. in *JETH* 13, 1999, S. 263ff), sowie H. Burkhardt (S. 109–123): *Christ werden: Bekehrung und Wiedergeburt*, Gießen 1999 (Rez. in *JETH* 14, 2000, S. 235f).

H. H. Klement (S. 65–86) sieht im universalen Horizont der biblischen Urgeschichte, die in die universale Segensverheißung an Abraham (Gen 12,3) am Beginn der Patriarchenerzählungen mündet, den Bezugsrahmen des neutestamentlichen Missionsauftrags (S. 65, 84). Aufgrund formaler Ähnlichkeiten spannt er einen Bogen von den Toledotformeln der Urgeschichte zur Eröffnung des Matthäusevangeliums (Mt 1,1) und seiner Entsprechung im Missionsbefehl (Mt 28,18ff). Von Grundsatzfragen zur Pentateuchkritik begleitet diskutiert Klement jedoch im Zentrum seines Beitrags „Zur Kommunikation von Gott und Mensch in der alttestamentlichen Anthropologie“ die Frage der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Er sieht sie durch die Repräsentanz Gottes (Gen 1,27) und die Beauftragung zur Schöpfungsverwaltung (Gen 2,15) bestimmt (S. 74f) und sucht in der menschlichen Sprachfähigkeit eine empirische Konkretion für die Gottähnlichkeit des Menschen (S. 77ff). Mit der Anrede Gottes an den sündigen Menschen („Adam, wo bist du?“; S. 82f) und der Antwortfähigkeit des Menschen gewinnt Klement abschließend die anthropologischen Konstanten für die evangelistische Verkündigung (S. 86).

Unter dem Titel „Natürliche Theologie und Mission“ stellt C. Herrmann (S. 87–108) „Beobachtungen am Beispiel von Karl Rahner, Paul Althaus und Oswald Bayer“ zusammen, die einen Anknüpfungspunkt der Missionstätigkeit an partielle Gotteserkenntnisse bei Nichtchristen ausdrücklich bejahen. Rahners Vorstellung anonymer Christen in nichtchristlichen Religionen, die nur quantitativ vom Christentum entfernt sind (S. 91), hält Herrmann für wenig hilfreich (S. 93). Althaus' Vorstellung einer Uroffenbarung nimmt die biblische Einsicht auf, dass die „Verkündigung ein bestimmtes Gottesverhältnis voraussetzt, das als bereits bestehendes geheilt werden soll“ (S. 94). Wenn er jedoch den (z. B. seine Schicksalsabhängigkeit) wahrnehmenden Menschen und nicht den redenden Gott zum Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnisfähigkeit macht (S. 96f), hat er ähnlich wie Schleiermacher die reformatorischen Grenzen überschritten. Bayer dagegen setzt die Anrede Gottes an jeden Menschen und seine Bestimmtheit zur Antwort voraus (S. 102). In der sündhaften Verweigerung der Anerkennung Gottes verfehlt der Mensch sein Heil (S. 104), das ihm notwendig durch Mission neu geschenkt werden muss (S. 108). In dieser Sicht, der sich Herrmann anschließt,

stellt menschliche Religiosität nur eine negative Disposition dar, die allerdings die Position des Evangeliums plausibel machen kann (ebd.).

F. Walldorf zeichnet den Prozess der Öffnung zu einer „biblischen Evangelisation“ (S. 127) in der Arnoldshainer Konferenz und bei E. Jüngel (EKD-Synode) nach, der sich gegenwärtig neben den bestehenden säkularistischen und religionspluralistischen Positionen (S. 128f) entwickelt. Die Hinwendung der römisch-katholischen Kirche zur „Neuevangelisierung Europas“ hat als Ziel die „christliche Bekehrung“, die aber nicht nur als Bekehrung zu Christus, sondern auch zur Taufe bzw. zur katholischen Kirche zu verstehen ist (S. 130f). – Ausführlich widmet sich Walldorf in seinem Beitrag „Umstrittene Evangelisation: Analyse der gegenwärtigen Situation“ (S. 124–148) der Kritik an den Evangelisationskonzepten von ProChrist und der Willow Creek Community Church aus dem Umfeld der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“. Walldorf wirft den „neo-konservativen“ Kritikern vor, mit pauschalen Unterstellungen zu arbeiten (S. 133), Quellen tendenziös auszuwerten (S. 134) und zusammengehörende Sachverhalte unsachgemäß zu polarisieren (S. 135). Dazu zählt er folgende Vorwürfe: Die Konzepte hätten ein horizontales Bibelverständnis, würden die menschliche Entscheidung humanistisch missverstehen, die Botschaft durch den Ansatz bei der Liebe Gottes verwässern, das Lebenszeugnis von Menschen an die Stelle des Wortes Gottes setzen und wollten das neue Leben psychologisch bewirken. Auch in der kritisierten Bedürfnisorientierung sieht Walldorf nicht „Menschenknechtschaft“, sondern eine biblisch gebotene Anknüpfung des Evangeliums (S. 141ff). Walldorf benennt auch Gefahren der Kontextualisierung des Evangeliums im westlichen Umfeld (z. B. eine primäre Orientierung am Glück des Menschen; S. 144) und plädiert abschließend mit Phil 1,18 für ein liebevolles Ertragen unterschiedlicher Evangelisationskonzepte (S. 148). Die Diskussion Walldorfs mit konservativen Kritikern gegenwärtiger Evangelisationskonzepte macht auf ein wichtiges Theoriedefizit evangelikaler Theologie aufmerksam. Über das Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften, von Wort Gottes und menschlichem Erfahrungswissen gibt es m. E. keinen erkennbaren Konsens.

H. Hafner (S. 149–161) bringt am Beispiel von Karl Heim eine Lanze für die apologetische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen säkularen Weltbildern, damit die Evangelisation „nicht nur fromme Erfahrung vermittelt und Anhänger werben will, aber nichts weiter mit der Wirklichkeit zu tun hat“ (S. 159). Maßstab dieser Überlegungen ist das Verständnis einer einheitlichen Gesamtwirklichkeit, die für Hafner mit dem Gottesbegriff gesetzt ist (S. 160 u. ö.).

Der zweite Teil des Buches beginnt mit „Grundsatzüberlegungen zum Adressaten der Evangelisation“ von W. Theis unter der Überschrift „Der Mensch in nachchristlicher Gesellschaft“ (S. 181–205). Sie bieten eine gute Zusammenfassung der bekannten soziologischen Analysen von U. Beck, G. Schulze, P. L. Berger u. a. und suchen Anknüpfungspunkte auf der Ebene von menschlichen Beziehungen, der Alltagsrelevanz des Glaubens und der Entlastung des Menschen vom Zwang zur Selbstkonstitution seines Lebenssinns durch das Evangeli-

um (S. 204f). – B. Bierbaum untersucht die „Evangelisation in der Stadt... im Mosaik der Subkulturen“ (S. 206–221) auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen als Pfarrer in Bremen und Koordinator von ProChrist 2000. Entscheidend ist für ihn nach 1 Kor 9 vor allem „der Bote, der Zeuge des Evangeliums“ (S. 220). – B. Affeld beschreibt in seinem grundsätzlich und umfassend angelegten Beitrag „Evangelisation im Gemeindeaufbau“ die „ekklesiologische Ortsbestimmung evangelistischen Handelns“ (S. 222–243). Das Spektrum seiner Überlegungen reicht von der seelsorgerlichen Nacharbeit über kirchliche Amtshandlungen bis zur weltweiten Ökumene. – Mit dem Thema „Geistliches Leben und Evangelisation“ untersucht O. Föllmer „Faktoren missionarischer Motivation und Müdigkeit“ und stellt dabei eine Fülle an Einzelbeobachtungen zusammen (S. 244–287). – Die knappen „Anmerkungen und Thesen“ von W. Schmückle zum Verhältnis von „Theologische(r) Ausbildung und Evangelisation“ (S. 288–293) liefern nicht nur praktische Hinweise für die Ausbildung, sondern bieten in theologischen Kernsätzen auch wichtiges Material zur Diskussion über evangelistische Predigt. – S. Felbers „Anmerkungen zum Gebrauch des Alten Testaments in der evangelistischen Predigt“ (S. 308–322) sind weniger empirisch als grundsätzlich-biblich angelegt. Das Alte Testament als „christliche Missionsschrift“ (S. 319) nicht nur der Apostel ist mit seinen Inhalten (Schöpfung, Sünde, Gottesferne, stellvertretendes Opfer, Gericht etc.) unverzichtbarer Bestandteil evangelistischer Verkündigung gerade in einer nachchristlichen Gesellschaft (S. 320). – Abschließend bündelt R. Hille die Tagung mit „Leitlinien evangelistischer Verkündigung: Vom Evangelium zur Evangelisation“ (S. 323–338). Neben einigen Argumenten für die Notwendigkeit evangelistischer Predigt (z. B. die Frage nach Rettung oder Verlorensein des Menschen) bietet er kurz gefasste homiletische Bausteine zum Ort der Verkündigung, zu Prediger und Hörer und zur Rhetorik. – Autoren- und Bibelstellenverzeichnisse runden den Band ab und machen ihn auch als Sammelband für einzelne Rückfragen leichter benutzbar.

Wie immer bei solchen Konferenzbänden vermisst der Leser natürlich das Gespräch der Verfasser, z. B. zwischen Klement und Herrmann über die Disposition des Menschen für den evangelistischen Ruf. Auch die selbstverständliche Akzeptanz der gängigen kultursoziologischen Modelle in vielen Beiträgen provoziert die Frage nach deren kritischer Würdigung aus biblisch-theologischer Sicht. Insgesamt ist *Evangelisation im Gegenwind* trotz seines Titels weniger ein apologetisches Werk als eine wichtige Bestandsaufnahme evangelikaler Evangelistik der Gegenwart.

Wolfgang Becker

---

Wolfgang Nestvogel. *Erwählung und/oder Bekehrung?: Das Profil der evangelistischen Predigt und der Testfall Martyn Lloyd-Jones*. Aachen: Shaker, 2002. Pb., 585 S., € 39,25

---

Wolfgang Nestvogel, ehemaliger Pfarrer der Hannoverschen Landeskirche (bis 1997) und seit 2001 Dozent für Praktische Theologie an der neugegründeten „Akademie für Reformatorische Theologie“ (ART) in Marburg, legt mit seiner Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen/Nürnberg aus dem Jahr 2000 eine wissenschaftliche Untersuchung zur Theologie der evangelistischen Predigt vor. In einem biblisch-theologischen und historisch-systematischen Untersuchungsgang und am Beispiel des bedeutenden britischen Predigers Martyn Lloyd-Jones (1899–1981), der sich selbst in der Traditionslinie puritanischer Verkündigung sah, sucht Nestvogel die Vereinbarkeit und fruchtbare Beziehung von calvinistischer Erwählungslehre und evangelistischer Predigt im Sinne eines „theozentrischen Evangelisationsansatzes“ nachzuweisen. Im Zentrum der Untersuchung steht die Frage nach der Zuordnung von Gottes Souveränität und menschlicher Verantwortung und Freiheit in der „ordo salutis“ und in ihrer Auswirkung auf die evangelistische Homiletik.

Im ersten, biblisch-theologischen Teil (S. 3–67) legt Nestvogel den biblischen „Doppelbefund“ dar: einerseits der die Verantwortlichkeit des Menschen ansprechende Umkehrruf der Propheten, Jesu Christi und der Apostel und die biographische Geschichtlichkeit der Bekehrung, andererseits die radikale Verlorenheit des Menschen, der tot ist in seiner Sünde und den nur ein Akt der rettenden Neuschöpfung Gottes zum ewigen Leben auferwecken kann. In Römer 9–11 sieht Nestvogel nicht eine „doppelte Prädestination“ in dem Sinne, „dass Gott in gleicher Weise hinter Heil und Unheil stehe“. Der Text lege eine „asymmetrische“ Interpretation im Sinne einer Erwählung zum Heil (mit der Folge der unverdienten Vergebung) und der Unterlassung dieser Erwählung (mit der Folge einer verdienten Bestrafung) eher nahe (S. 39–40). Die Unterscheidung zwischen „innerer“ Berufung (Erwählung) und äußerer Berufung (Evangelisation) im Anschluss an Mt 22,14 zeige die Zusammengehörigkeit beider Wirklichkeiten: Die innere Berufung setze die äußere Berufung voraus (S. 26–27).

Im zweiten, systematisch-theologischen Teil (S. 149–328) untersucht Nestvogel zunächst historisch-theologische Versuche zur homiletischen Integration dieses biblischen Doppelbefundes. Luther habe im Horizont einer (asymmetrischen?) doppelten Prädestination gedacht, wenn auch die Verwerfung selten thematisiert werde. Die Prädestinationspredigt sei für ihn Evangelisationspredigt, weil hier der Stolz des sündigen Menschen gedemütigt und er zugleich allein auf Christus verwiesen werde angesichts seiner Verzweiflung. Der Schrecken der Erwählung wird im Glauben an Christus zum Trost. Angesichts der „Kehrseite der Erwählung“ fordere Luther auf, allein Gott die Ehre zu geben, „weil er allein gerecht und weise ist, niemandem Unrecht tun kann“ (S. 163). In der *Formula*

*Concordiae* werde dies so nicht mehr durchgehalten, sondern die Nicht-Erwählung zum Heil im Sinne des Vorherwissens Gottes interpretiert, während man an der aktiven Erwählung zum Heil festgehalten habe (S. 165f). – Calvin habe (im Unterschied zu den späteren Hypercalvinisten) den allgemeinen Heilswillen Gottes als *vocatio universalis* gepredigt, aus dem dann die *vocatio specialis* als doppelte Prädestination hervorgehe. – Der Arminianismus des 16. Jahrhunderts sah im Calvinismus (bezanischer Prägung) Fatalismus und interpretierte (ähnlich wie die lutherische Orthodoxie) die Erwählung als das Vorherwissen Gottes. Die calvinistische Antwort in den „Dordrechter Canones“ formuliert die klassischen fünf Punkte des orthodoxen Calvinismus (total depravity, unconditional election, limited atonement, irresistible grace, perseverance of the saints) und bestätigt die (asymmetrische) doppelte Prädestination, die als evangelistische Botschaft allen Menschen verkündigt werden soll, „that those who are called shall come to him“ (S. 173).

Einseitig aufgelöst sieht Nestvogel den biblischen Spannungsbefund sowohl im Hypercalvinismus, der postuliert, dass auf Grund der Erwählung das Evangelium nicht allen Menschen angeboten werden dürfe (S. 174), als auch bei John Wesley, der (wie bereits die Konkordienformel und Arminius) die Erwählung im Sinne des Vorherwissens Gottes versteht: Der Mensch sei in der Lage, der Gnade zu widerstehen. Wesleys evangelistischer Kollege Whitefield lehnte sowohl den Hypercalvinismus als auch Wesleys Konzept vom „freien Willen“ ab und verband Erwählung und Evangelisation ebenso wie später C. H. Spurgeon. – In der jüngeren Vergangenheit stellt Nestvogel eine fast völlige Vernachlässigung der Erwählungslehre im theologisch-homiletischen Bereich fest. Als wesentliche Ausnahme benennt er Karl Barth. Dessen These von der Erwählung und Verwerfung aller Menschen in Christus habe sich homiletisch stark ausgewirkt. Barth habe mit seiner christologischen Betonung „einem Hiatus zwischen Gottes souveränem Erwählungshandeln und seiner erbarmenden Liebe“ wehren wollen, da eine abstrakte Erwählungslehre „zu einem Hindernis für die zur Hinkehr zu Gott einladende Evangeliumspredigt werden müßte“ (S. 193). Insgesamt sei Barths Entwurf aber aufgrund seiner „einseitigen christologischen Konzentration“ abzulehnen, die weder die Erwählung durch Gott-Vater noch die gegenwärtige Sündhaftigkeit des Menschen und deren Wirklichkeit in der realen menschlichen Geschichte (jenseits einer Vereinnahmung durch die Christologie) respektiere und schließlich unweigerlich zur Allversöhnung führe – trotz Barths gegenteiligen Beteuerungen (S. 199).

Auf dem Hintergrund dieses gegenwärtigen Defizits, neuerer hypervcalvinistischer „Aufbrüche“ in den USA und des barthianischen Fehlwegs sieht Nestvogel seine Aufgabe darin, „vom biblischen Befund ausgehend... einen theozentrischen Ansatz zu finden, der den schmalen Weg zwischen der spekulativen Formalisierung einer *potentia absoluta* und einer anthropozentrischen Relativierung der biblisch bezeugten Souveränität Gottes hindurch findet“ (S. 218). Die evangelistisch-homiletische Spannung zwischen Erwählungspredigt und Umkehrruf habe

ihren Grund in der Gotteslehre und der dort vorfindlichen Spannung zwischen der Transzendenz und der Personalität Gottes. Dem entspreche die anthropologische Spannung zwischen Sündhaftigkeit und Geschöpflichkeit. Der Mensch sei „tot in seinen Sünden“ und könne nur durch Gottes Handeln auferweckt werden, zugleich sei er auch als „Toter“ noch Geschöpf, seinem Schöpfer verantwortlich und darum zur Antwort, zur Umkehr aufzufordern – analog zum Gebet, zu dem Gott uns auffordert, obwohl er bereits alles weiß und wirkt (S. 219f). Evangelistische Predigt, die diese Erwählungslehre ernst nimmt, müsse sich nun bewähren auf einem schmalen Pfad zwischen den Versuchungen des Universalismus (Gott führt alle zum Heil; z. B. Barth) und des Hypercalvinismus (Gott führt die einen in die Verdammnis, die anderen ins Heil, darum darf das Heil nicht allen angeboten werden; z. B. Hoeksema [S. 287]). Die mit der Thematik eng verbundene Frage nach dem Gültigkeitsbereich der Kreuzestodes Jesu (für alle oder nur die Erwählten) lässt der Verfasser offen. Ihre Beantwortung habe letztlich keine Auswirkung auf die Evangelisationspredigt. Auch Vertreter des sogenannten „limited atonement“ betonten die Notwendigkeit des allgemeinen evangelistischen Rufes (S. 291–293).

Nach dieser systematisch-theologischen Positionierung stellt der Autor in einem dritten Teil (S. 329–554) den bedeutenden walisischen Prediger Martyn Lloyd-Jones als Beispiel einer entsprechenden homiletischen Theorie und Praxis im 20. Jahrhundert dar. Wie bereits Whitefield sei auch Lloyd-Jones sowohl methodistischer Calvinist als auch leidenschaftlicher Evangelist gewesen, der seinen Weg jenseits von Hypercalvinismus, Universalismus und Arminianismus gegangen sei. Sein Anliegen sei eine Re-Theologisierung der Evangelisation bzw. eine Wiedergewinnung der theozentrischen Sichtweise derselben gewesen. Dabei habe Lloyd-Jones betont, es gehe in der Evangelisation primär darum, dass der Mensch zu Gott kommt, und nicht in erster Linie darum, dass der Mensch etwas von Gott erhält. Sonst werde die biblische Reihenfolge auf den Kopf gestellt. Darum sei der erste Schritt in der evangelistischen Predigt der Aufweis der Sünde des Menschen vor Gott; der Mensch müsse sich *coram Deo* sehen (S. 423). Evangelisation müsse dort beginnen, wo die Bibel beginnt: bei Gott, dem Vater („The Gospel is not just ‚come to Jesus‘ – it ends there, it doesn't start there“ [S. 501]). Sonst erlage man einer „Jesusologie“; doch Jesus selbst habe den Vater höher gestellt als sich. Nestvogel fasst den Ansatz von Lloyd-Jones zusammen: „Die Korrespondenz von theozentrischer Heilsbegründung und kritischer Anthropologie hat sich als *cantus firmus* von MLJs (sic) evangelistischer Verkündigung erwiesen“ (S. 526). Praktisch heißt das für Lloyd-Jones: Die Evangelisation solle auf alle emotionalen und den Willen ansprechende Methoden, wie z. B. den „Ruf nach vorne“, verzichten. Unter anderem in diesem Punkt distanzierte er sich von der Praxis B. Grahams. Allerdings wendet auch Lloyd-Jones in seiner Rhetorik, die er mit „logic on fire“ bezeichnet, sowohl emotionale als auch direkt den Willen ansprechende Mittel an. Nestvogel zitiert sogar Beispiele (S. 478), macht aber nicht deutlich, dass damit eine grundsätzliche *theologische* Kritik Lloyd-

Jones' an einem „Ruf nach vorne“ (wie ihn z. B. Graham praktiziert) nicht mehr wirklich zwingend und schlüssig ist. Nestvogel selbst identifiziert sich offensichtlich weitgehend mit der Position von Lloyd-Jones. Seine Kritik an dem Prediger beschränkt sich auf Lloyd-Jones' Überbetonung der Heiligung in der simul-iustus-et-peccator-Frage (S. 484) und seinem Subjektivismus in der Frage der Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist.

Angesichts von Lloyd-Jones' Forderung nach einer Re-Theologisierung der Evangelisation verweist Nestvogel zum Abschluss auf die theologische und anthropologische „Impräzision“ der „Kundgebung der EKD-Synode 1999“ zu Mission und Evangelisation. Hier werde die Sünde des Menschen verharmlost und auf eine profilierte Rechtfertigungslehre (Verlagerung von „Sühne“ auf „Solidarität“) verzichtet. Die „Absicherung gegenüber einem möglichen Vorwurf der Intoleranz“ schein „stärkeres Gewicht zu haben... als die Sorge um das ewige Heil des Adressaten der Mission“ (S. 561). Die Kraft der Evangelisation jedoch entscheide sich in der Dogmatik, nicht in der Rhetorik. Und gerade darum sei der theozentrische Ansatz von Lloyd-Jones ein wichtiger Impuls zur Erneuerung. – Ein Literaturverzeichnis rundet das Buch ab, ein detailliertes Inhaltsverzeichnis gibt einen guten Zugang zum Text, ein Stichwortverzeichnis liegt nicht vor.

Nestvogel hat seine These, dass calvinistische Erwählungslehre und Evangelisation eine fruchtbare Verbindung eingehen können, engagiert und überzeugend dargelegt. Biblisch fundiert, klar strukturiert, detailreich recherchiert und interessant formuliert arbeitet er den theozentrischen Kern evangelistischer Predigt heraus: Nicht menschliche Aktivitäten und Methoden, sondern Gottes rettendes Handeln im Evangelium ist das Herz der Evangelisation. Insoweit kann diese Studie ein Korrektiv sowohl zu einer atemlosen Überbewertung menschlicher Aktivität (bis hin zu *burnout* und Manipulation) als auch angesichts der Gefahr theologischer Verflachung biblisch-evangelistischer Inhalte bieten. Es bleibt allerdings auch zu fragen, ob die vorgeschlagene „asymmetrische“ Interpretation der Erwählungslehre die biblische Aussage vom Heilswillen und -handeln Gottes in Jesus Christus für *alle* Menschen ernst genug nimmt. Liegt nicht bereits in der dogmatischen Aussage, dass *Gott* Menschen *nicht* erwählt, eine Auflösung des biblischen Spannungsbefundes (oder zumindest eine Verkürzung) in eine bestimmte Richtung? Lässt sich das göttliche Geheimnis von Erwählung, Erlösung und Evangelisation wirklich im Gegeneinander von Arminianismus und Calvinismus zureichend fassen? Zu wenig betont wird m. E. ebenfalls, dass auch der theozentrische Ansatz den Anknüpfungspunkt bei den konkreten menschlichen Fragen und Nöten (Körper, Seele und Geist – und nicht nur das Denken – betreffend) nicht aus-, sondern einschließt. Ist es wirklich so, dass Gott den Menschen „direkt“ zunächst *nur* über die „Schnittstelle“ des Denkens anspricht (S. 538) – und darum Evangelisation möglichst nur auf der rationalen Ebene stattfinden dürfe? Während das Ansprechen des Denkens tatsächlich ein unerlässlicher Bestandteil der Evangelisation ist und Manipulation in jedem Bereich um der Ehre Gottes und der Würde des Menschen willen vermieden werden muss, stellt sich

die Frage, ob sich Evangelisation darin erschöpft. Machen nicht das Leben und der Dienst Jesu Christi deutlich, dass Theozentrik und die ganzheitliche Zuwendung zum Menschen im Evangelium auf Wegen, die so vielfältig wie das menschliche Leben sind, zusammengehören? Trotz dieser Anfragen ist Nestvogels Untersuchung ein wesentlicher Beitrag auf hohem Niveau zur zeitgenössischen Theologie der evangelistischen Predigt und zur Erschließung des Lebenswerkes von Martyn Lloyd-Jones.

Friedemann Walldorf

---

Bernhard Ott. *Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education: A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education*. Regnum Studies in Mission. Oxford u. a.: Regnum International, 2002. Pp., 382 S., £ 24,99

---

Angesichts neuer Paradigmen in der Missiologie überprüft Bernhard Ott kritisch die theologische Ausbildung, wie sie an den in der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) zusammengefassten 36 Schulen vermittelt wird. Seine Überlegungen gehen weit über diese hinaus und haben deshalb für die Grundlagen theologischer Ausbildung überhaupt Bedeutung. Diese am Oxford Center for Mission Studies erarbeitete Dissertation kann Ausbildungsstätten weltweit Anstöße vermitteln. Das lassen schon die ihre Entstehung begleitenden Personen erahnen: Patricia Harrison, Fachfrau für dezentralisierte theologische Ausbildung (Australien), Walter Hollenweger, interkultureller Theologe (Krattigen), Chris Sugden (früher in Indien, jetzt in England), bekannter Fachmann für Zweidrittel-Welt Fragen, der auch das Vorwort schrieb.

Theologische Ausbildung ist von überragender Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen und Gemeinden. Angesichts einer sich rasch wandelnden Welt muss theologische Ausbildung in missionarischer Perspektive neu überdacht werden. Zu oft ist Missiologie marginalisiert worden (wenn sie überhaupt Eingang ins Curriculum fand). War sie früher im seminaristischen Ausbildungsstil oft Teil der Schulphilosophie (Otto Riecker), ist sie heute in Gefahr, im Rahmen akademischer Akkreditierung der Schulen der KBA ins Abseits zu geraten.

Der leider früh verstorbene Missiologe David Bosch hat in *Transforming Mission* die neuen Paradigmen aufgezeigt, die für Kirchen und Gemeinden angesichts der heutigen Situation wichtig sind. Was sie für heutige theologische Ausbildung bedeuten, zeigt Bernhard Ott auf. Zum Blick von außen durch seine Kontakte am Oxford Institute for Mission Studies und im mennonitischen Weltbund hat Ott auch den Blick von innen, ist er doch Studienleiter am Theologischen Seminar auf dem Bienenberg (Liestal/CH). Dieses ist in den letzten Jahren mit einem berufsbegleitenden Master-Programm hervorgetreten, in dem die theo-

logischen Disziplinen in jedem Semester neu sich im Blick auf eine heutige Herausforderung verbinden und so, dem Buchtitel gemäß, Fragmentierung überwinden. Die Kritik mangelnder missionarischer Perspektive und Kontextualisierung der Schulprogramme sowie lediglich oberflächlicher Einführung in kontextuelles Denken in den Schulen der KBA erfolgt von einem Betroffenen.

Im ersten Teil umreißt Ott das Thema. Im zweiten zeigt er die Geschichte theologischer Ausbildung an neo-pietistischen, erwecklichen und evangelikalen Schulen im deutschsprachigen Europa von 1960 bis 1995 auf. Dabei kommen auch ökumenische und evangelikale Entwicklungen und weltweite Verlautbarungen ins Blickfeld. Auch Stimmen wie die von Lesslie Newbigin, John Yoder, Wilbert R. Shenk, Ronald Sider, Howard Snyder, Vinay Samuel und Chris Sugden nimmt der Verfasser als zukunftsweisend auf. – Im dritten Teil wird deutschsprachige evangelikale Missionstheologie überprüft im Licht des Paradigmenwechsels (Bosch, dahinter z. T. Thomas Kuhn, Hans Küng und Alasdair McIntyre). Theologische Ausbildung soll Mission im Zentrum haben. Die missiologische Perspektive integriert die theologischen Disziplinen. Wie könnte eine solche Ausbildung aussehen? Erwartet wird eine auf den konkreten Kontext bestimmter Menschen statt auf die Institution bezogene Ausbildung. Der Kontext der nach- und nichtchristlichen Welt und der Kirche sind zu bedenken. Spirituelle und soziale Anliegen haben ihren Platz. Ganzheitlichkeit wird angestrebt und globale Interdependenz. Induktiven Arbeitsmethoden (Piper, Tracy) und kontextueller Pädagogik (Farley, Kirk, Freire, Gutierrez) wird der Vorzug gegeben. Psychologische Einsichten werden aufgenommen (Piaget, Fowler, Kohlberg). Weltweiter Austausch hilft gegen provinzielle Subkultur. Kontextualität soll sich auch in der Behandlung von theologischen Grundfragen zeigen. Mission gehört ins Ganze theologischer Ausbildung, nicht an den Rand (Robert W. Ferris, Duraisingh). Studenten bringen am besten bereits eine gewisse Felderfahrung mit und sind neben dem Studium in Gemeindeaufgaben tätig. Der Lehrer wird als „Facilitator“ (Ermöglicher) wichtig. In den Kursen werden Erfahrung und theologische Kenntnisse integriert. Praktische theologische Arbeit gewinnt eine hermeneutische Dimension. Es gilt, ein integratives Curriculum zu schaffen. Grundlegende Überlegungen wie zirkuläre Hermeneutik, Erkenntnislehre und der Wahrheitsbegriff spielen dabei eine Rolle. Universelle Bedeutung und kontextuelle Bedingtheit theologischer Aussagen gilt es zu erwägen. Zu oft wurde vorformulierte Theologie vermittelt, statt dass die Studenten theologisch denken und im Kontext neu zu entwickeln und zu formulieren lernten.

Otts Kritik ist begründet und trifft. Evangelische Denker sind gefragt! Dieses Buch stellt Aufgaben, die zu verwirklichen noch einige Zeit brauchen wird. Dass der Wahrheitsbegriff selbst Thema wird, dürfte einige abschrecken. Theologische Ausbildung wird sich jedoch nicht davor verschließen können, sich diesen Fragen zu stellen. – Diese Dissertation ist für alle von Bedeutung, denen theologische Ausbildung am Herzen liegt. Dem Verfasser gebührt ein großer Dank, dass er diese Arbeit neben seinen beruflichen Verpflichtungen in Seminar und Ge-

meinde auf sich genommen hat. Möge sie bei den Schulen, die Ott analysiert hat, die ihr gebührende Aufnahme finden. Auch Kirchen können, angeregt durch diese Arbeit, curriculare Änderungen an theologischen Fakultäten unter dem Vorzeichen der *Missio Dei* von der Praxis her und auf die Praxis hin neu bedenken.

Walter F. Rapold

---

Friedemann Walldorf. *Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext*. TVG. Gießen: Brunnen, 2002. Pb., 397 S., € 29,90

---

Der an der Freien Theologischen Akademie in Gießen lehrende Missiologe Friedemann Walldorf untersucht in seiner Dissertation (University of South Africa, 1999) das Konzept der „Re-Evangelisierung“ bzw. „Neuevangelisierung Europas“ in seinen unterschiedlichen Ausprägungen zwischen 1979 und 1992. Die Themenstellung und deren Begründung (S. 13–15) sind überzeugend und relevant: Dass Europa (wieder) als Missionsland gesehen werden muss, ist heute eine breit akzeptierte Ausgangsthese, und die Vielfalt an Konzepten und Strategien zur Neuevangelisierung dieses Kontinents sind nicht zu übersehen. Eine Darstellung und Interpretation verschiedener solcher Entwürfe kann nur begrüßt werden.

Der Aufbau der Arbeit, und damit verbunden die Entfaltung des Arguments, sind, wie sie sich in Inhaltsverzeichnis und Einleitung präsentieren, logisch und verheißungsvoll. Der Autor hat sich die dreifache Aufgabe gestellt, „den Diskussionsprozess darzustellen, im Rahmen der gegenwärtigen missionswissenschaftlichen Diskussion zu interpretieren und weiterführende Perspektiven aufzuzeigen“ (S. 15). Dieses in Aussicht gestellte Vorgehen kann im Folgenden gut nachvollzogen werden: Nach den Einleitungskapiteln ist der umfangreichste Teil der Arbeit (S. 40–305) der Darstellung verschiedener Konzeptionen der Neuevangelisierung Europas gewidmet. Darauf folgt eine systematisch-theologische Reflexion (S. 306–329) und schließlich ein abschließender Teil, in dem der Autor im Sinne eines Ausblicks unter den Überschriften „Europa“ und „Mission“ sein Fazit formuliert (S. 330–356).

In den darstellenden Teilen (II–IV) konzentriert sich die Studie auf drei klar definierte Stränge: 1. In Teil II wird das Konzept der Römisch-katholischen Kirche (RKK) zur „Neuevangelisierung Europas“ dargestellt, und zwar durch ein gründliches Studium der entsprechenden Dokumente des Vatikans, des Rates der Europäischen Bischofskonferenz und der Sondersynode der Bischöfe für Europa (1991). 2. Teil III ist den Entwicklungen innerhalb der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewidmet. Aufgrund der viel größeren Heterogenität der Positionen innerhalb der KEK (verglichen mit der RKK) erweist sich eine geradlinige Darstellung der Argumente als wesentlich schwieriger. Dem Autor bleibt über

weite Strecken nichts anderes übrig, als eine Vielfalt von Positionen nebeneinander darzustellen (z. B. S. 112–138). Diese differenzierte Präsentation wird dem Gegenstand gerecht, und es ist zu würdigen, dass der Autor hier der Versuchung einer zu schnellen Vereinheitlichung widersteht. So wird insbesondere deutlich, dass innerhalb der KEK eine evangelisch-lutherische und eine orthodoxe Position nicht voreilig harmonisiert werden können. 3. In Teil IV wird schließlich eine evangelikale Position vorgestellt, wie sie durch das Europäische Lausanne-Komitee repräsentiert ist. Auch hier ist der Gesprächsverlauf gut dokumentiert, und die Akzente eines evangelikalen Missions- und Evangelisationsverständnisses werden deutlich. – Der umfangreiche darstellende Teil zeichnet sich durch eine seriöse Arbeit mit Primärquellen aus. So werden diese Kapitel zu einer Fundgrube von Aufzeichnungen im „Originalton“ von zum Teil bisher nicht veröffentlichter Quellen.

Es ist immer problematisch, bei Dissertation zu benennen, was noch hätte behandelt werden müssen. Es muss hier aber die Frage erlaubt sein, ob es nicht eine erhebliche Einschränkung der angemessenen Präsentation des Gegenstandes ist, wenn die Evangelisierung Europas ohne die Besprechung der pfingstlich-charismatischen Bewegungen und ohne Hinweis auf den enormen Einfluss nord-amerikanischer evangelikaler Missionen behandelt wird.

Im missionstheologischen Teil (V) wird der Versuch unternommen, die dargestellten Entwicklungen „im Rahmen der gegenwärtigen missionswissenschaftlichen Diskussion zu interpretieren“. Walldorf wählt dazu die Methode, die differenziert vorgeführten Wirklichkeiten auf drei Denkmodelle zu reduzieren, um so einen missionstheologischen Vergleich anstellen zu können. Dazu weist er jeden der drei dargestellten Entwicklungsstränge je einem theologischen Modell zu: 1. Der römisch-katholische Strang erhält die Überschrift „Das ekklesiozentrische Inkulturations-Modell“, verdeutlicht mit dem Leitsatz „Die Kirche als Seele Europas wieder finden“. 2. Den Strang der KEK weist Walldorf dem „Kosmozentrisch-synthetischen Modell“ zu unter dem Leitsatz „Gott in Europa entdecken“. 3. Der evangelikale Strang wird als „Biblio-zentrisches Übersetzungs-Modell“ bezeichnet und durch den Satz „Jesus Christus als Hoffnung Europas bezeugen“ präzisiert. Setzt man die drei Modellnamen nebeneinander, so ergeben sich zwei Unterscheidungsreihen. Einmal zeigt der Autor durch die drei Begriffe „ekklesiozentrisch“, „kosmozentrisch“ und „bibliozentrisch“ an, wo er das Zentrum der drei Ansätze sieht. Dann unterscheidet er durch die drei Begriffe „Inkulturation“, „synthetisch“ und „Übersetzung“ drei Kontextualisierungskonzeptionen.

In diesem Teil stellen sich nun aber grundsätzliche methodische Fragen. 1. Die Reduktion von komplexen Wirklichkeiten auf Modelle ist eine heikle Sache. Eine Grundfrage dabei ist, ob induktiv aus dem Befund der Darstellung Konturen sichtbar werden, welche es ermöglichen, Modelle aufzuzeigen, oder aber, ob deduktiv vordefinierte Modelle dem Befund übergestülpt werden. In Walldorfs Untersuchung fließen sicher viele induktiv gewonnene Einsichten in die theologische Typisierung ein, dennoch erscheinen die drei Modelle doch eher vorgefasste

Gefäße zu sein, die scheinbar nahtlos deckungsgleich sind mit den drei besprochenen Institutionen (RKK, KEK, Lausanner Bewegung). Interessant ist, dass gerade im deutschsprachigen Raum mindestens zwei Studien verfügbar sind, welche modelltheoretisch die verschiedenen missionstheologischen Konzeptionen vergleichen – beide fehlen in der Bibliographie dieser Studie (Thomas Kramm. *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979 [vgl. S. 14–31 zu „Theoriebegriff“ und „Modellbegriff“]; Wolfgang Hering. *Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Auseinandersetzung*, Sankt Augustin 1980).

2. In vergleichenden Studien ist darauf zu achten, dass alle dargestellten Theorien oder Modelle auf gleicher Ebene stehen und im Lichte des gleichen, definierten Standards bewertet werden. Der Autor ist denn auch bemüht, bei allen drei Modellen Positives zu würdigen und Negatives zu kritisieren. Allerdings bleibt der Standard der Beurteilung undefiniert und damit das Resultat der Beurteilung auch nicht immer nachvollziehbar. In der Einleitung erwähnt der Autor zwar kurz, dass er seine Untersuchung aus evangelikaler Perspektive vornimmt (S. 18); das wird im beurteilenden Teil III der Arbeit dann aber nicht mehr transparent gemacht. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die kritischen Einwände gegen das *missio Dei*-Verständnis innerhalb der KEK werden durchgängig mit Zitaten evangelikaler Theologen begründet (S. 319–321). Damit entsteht aber die unglückliche Situation, dass das dritte der nebeneinander stehenden Modelle eigentlich den Standard zur Beurteilung der anderen beiden Modelle abgibt. Folgerichtig fehlt denn auch eine kritische Beurteilung der evangelikalen Position – wie könnte diese auch vorgenommen werden, sie liefert ja das implizite Kriterium.

Zum Schlusskapitel (VI), das „weiterführende Perspektiven aufzeigen“ will: Unter dem Stichwort „biblisch-kontextuelle Missionstheologie für Europa“ greift der Autor die beiden Titelbegriffe „Europa“ und „Mission“ noch einmal auf und führt so den Gedankengang zurück auf die Ausgangsfragestellung. Das ist formal ein gekonnter Abschluss. In der Ausführung bleibt allerdings unscharf, ob es sich dabei um die Bündelung der Forschungsergebnisse handelt (was in der Einführung zu Teil VI angekündigt wird [S. 330]) oder ob der Autor hier abschließend seine persönliche Sicht skizziert (so die Ankündigung im Vorwort [S. 11]). Die oben kritisierte Intransparenz in der theologischen Beurteilung findet m. E. eben nun auch hier ihren Niederschlag. Währenddessen phasenweise im Sinne von Resultatsicherung und Ausblick der Ertrag der Arbeit sichtbar gemacht wird (beim Stichwort „Europa“), wird an anderer Stelle (beim Stichwort „Mission“) die evangelikale Position noch einmal abschließend zusammengefasst. Hier fehlt mir eine auch selbstkritische, durchaus provokative und nach vorn weisende Schlussbilanz.

Meine kritischen Bemerkungen zur interpretierenden und bewertenden Seite der Studie schmälern nicht den Beitrag von Walldorfs Arbeit im historisch-darstellenden Teil. Schon allein wegen der auf 265 Seiten gebotenen Nachzeich-



## Hinweise für Mitarbeitende

Bibliographische Angaben aller in *JETH* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Homepage des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: [www.afet.de](http://www.afet.de)

### Aufsätze

Bitte schicken Sie Ihren Aufsatzdatei bis Ende des Jahres an die Redaktion ([jeth@afet.de](mailto:jeth@afet.de)). Wenn der Aufsatz griechische, hebräische oder andere Sonderzeichen bzw. Abbildungen enthält, ist auch eine gedruckte Version nötig. Schweizerische Beiträge können auch direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden ([weber-lehnherr@freesurf.ch](mailto:weber-lehnherr@freesurf.ch)). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet die Redaktion über die Abdruckmöglichkeit.

Beachten Sie bitte die formale Notierung von Buch- und Aufsatztiteln im vorliegenden Jahrbuch. Mehrere Autorennamen oder auch zwei Verlagsorte werden durch Semikolon getrennt. Um die Zahl der Korrekturen klein zu halten, bitten wir Sie, die „Richtlinien für den Schriftsatz“, die „Hinweise für das Maschinenschreiben“ und besonders die im Folgenden genannten Abschnitte der „Richtlinien zur Rechtschreibung, Zeichensetzung und Formenlehre ...“ (Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkte, Bindestrich, Gedankenstrich) in *Duden Rechtschreibung* zu benutzen.

Die formale Gestaltung des *JETH* richtet sich nach Klaus Poenicke, *Wie verfasst man wissenschaftliche Arbeiten?* 2. Aufl., Mannheim: Bibliographisches Institut, 1988 bzw. Jürg Niederhauser, *DUDEN – Die schriftliche Arbeit*, 3. Aufl., Mannheim: Bibliographisches Institut, 2000. Abkürzungen von Zeitschriften- und Reihentiteln folgen Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Biblische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet (abweichend allerdings 1 Joh, 2 Joh, 3 Joh: keine römischen Zahlen).

### Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. S. 213). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des *JETH* können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des

Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Bewegung. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert.

Formal orientieren sich Rezensionen an den Aufsätzen. Bitte notieren Sie die Buchtitel in der Weise, die in diesem Jahrbuch angewandt wird.

Bitte schicken Sie Ihren Aufsatz bis Ende des Jahres an die Redaktion (jeh@ale.de). Wenn der Aufsatz griechische, hebräische oder andere Sonderzeichen bzw. Abbildungen enthält, ist auch eine gedruckte Version nötig. Schweizerische Beiträge können auch direkt an den Präsidenten der Arbeit geschickt werden (weber-lehmann@freesurf.ch). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der Arbeit, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet die Redaktion über die Abdruckmöglichkeit.

Beachten Sie bitte die formale Notierung von Buch- und Aufsatztiteln im vorliegenden Jahrbuch. Mehrere Autorennamen oder auch zwei Verlagsorte werden durch Semikolon getrennt. Um die Zahl der Korrekturen klein zu halten, bitten wir Sie, die „Richtlinien für den Schriftsatz“, die „Hinweise für das Maschinenscheiben“ und besonders die im Folgenden genannten Abschnitte der „Richtlinien zur Rechtschreibung, Zeichensetzung und Formatelemente...“ (Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkte, Bindestrich, Gedankenstrich) in Ihrem Rechtschreibung zu befolgen.

Die formale Gestaltung des JEB wird sich nach Klaus Poenicke, Wie verfasst man wissenschaftliche Arbeiten? 2. Aufl., München: Bibliographisches Institut, 1988 bzw. Jürg Niederhauser, DUDEN – Die schriftliche Arbeit, 3. Aufl., Mannheim: Bibliographisches Institut, 2000, Abkürzungen von Zeitschriften- und Reihenbeiträgen folgen. Siehe auch: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Bibliische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schweizer verwendet (abweichend allerdings 1. Joh. 2 Joh. 3 Joh. 1 Joh. keine römischen Zahlen).

## Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachredaktion getroffen (vgl. S. 213). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des JEB können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des

## Rezensionen JETH 17 (2003) im Überblick

- Altenberend, Johannes. *Leander van Eß: Bibelübersetzer und Bibelverbreiter zwischen katholischer Aufklärung und evangelikaler Erweckungsbewegung*. JETH 17 (2003) (Klaus vom Orde): S. 331ff.
- Avemarie, Friedrich. *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte*. JETH 17 (2003) (Christoph Stenschke): S. 259ff.
- Beaupain, Lothar. *Eine Freikirche sucht ihren Weg: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR*. JETH 17 (2003) (Andrea Strübind) S. 337ff.
- Becker, Michael. *Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum*. JETH 17 (2003) (Armin D. Baum): S. 271ff.
- Berger, Klaus. *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*. JETH 17 (2003) (Jürg Buchegger-Müller): S. 291ff.
- Bertsch, Lothar. *Johann Albrecht Bengel: Ein Leben für Bibel und Wahrheit*. JETH 17 (2003) (Joachim Kummer): S. 339ff.
- Best, Ernest. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. JETH 17 (2003) (Jürg Buchegger-Müller): S. 243ff.
- Bräumer, Hansjörg. *Das zweite Buch der Chronik*. JETH 17 (2003) (Doyle Klaasen): S. 221f.
- Brandt, Wilfried. *Für eine bekennende Diakonie: Beiträge zu einem evangelischen Verständnis des Diakonats*. JETH 17 (2003) (Wilhelm Faix): S. 385ff.
- Brecht, Volker. *Zwischen Landeskirche und Freikirche: Die Suche der Gemeinschaftsbewegung nach einem eigenen Gemeindeverständnis*. JETH 17 (2003) (Volker Heckl): S. 380f.
- Cornelius-Bundschuh, Jochen. *Kirche des Wortes: Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis*. JETH 17 (2003) (Helge Stadelmann): S. 378ff.
- Deppermann, Andreas. *Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus*. JETH 17 (2003) (Stephan Holthaus): S. 342ff.
- Dreytza, Manfred; Hilbrands, Walter; Schmid, Hartmut. *Das Studium des Alten Testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*. JETH 17 (2003) (Herbert H. Klement): S. 213f.
- Düker, Eckhard. *Freudenchristentum: Der Erbauungsschriftsteller Stephan Praetorius*. JETH 17 (2003) (Thomas Baumann): S. 344.
- Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (Hrsg.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*. JETH 17 (2003) (Roland Gebauer): S. 261ff.
- Ego, Beate; Janowski, Bernd (Hrsg.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. JETH 17 (2003) (Walter Hilbrands): S. 239f.
- Eibach, Ulrich. *Gentechnik und Embryonenforschung*. JETH 17 (2003) (Paul Kleiner): S. 315ff.
- Eißler, Tobias. *Pro Ecclesia: Die dogmatische Theologie Peter Brunners*. JETH 17 (2003) (Jochen Eber): S. 305f.

- Fabry, Heinz-Josef; Scholtissek, Klaus. *Der Messias: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*. JETH 17 (2003) (Stefan Felber): S. 241f.
- Frey, Hellmuth; Peters, Hans-Jürgen. *Geistliche Schriftauslegung*. JETH 17 (2003) (Karl Möller): S. 307.
- Frydrych, Tomáš. *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth*. JETH 17 (2003) (Julius Steinberg): S. 227f.
- Führer, Werner. *Das Amt der Kirche: Das reformatorische Verständnis des geistlichen Amtes im ökumenischen Kontext*. JETH 17 (2003) (Ralph Meier): S. 308ff.
- Geldbach, Erich. *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*. JETH 17 (2003) (Jochen Eber): S. 345f.
- Gerhard, Johann. *Enchiridion Consolatorium (1611)*. JETH 17 (2003) (Jochen Eber): S. 310f.
- Gerhard, Johann. *Erklärung der Historien des Leidens vnnnd Sterbens vnsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611)*. JETH 17 (2003) (Jochen Eber): S. 311ff.
- Gertz, Jan Christian; Schmid, Konrad; Witte, Markus (Hrsg.). *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. JETH 17 (2003) (Stefan Kürle): S. 214ff.
- Gnilka, Joachim. *Petrus und Rom: Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*. JETH 17 (2003) (Eckhard J. Schnabel): S. 285ff.
- Hammann, Gottfried. *Geschichte der christlichen Diakonie: Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformation*. JETH 17 (2003) (Wilhelm Faix): S. 387ff.
- Hauschildt, Eberhard; Schwab, Ulrich (Hrsg.). *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*. JETH 17 (2003) (Stephan Schweyer): S. 374ff.
- Hempelmann, Heinzpeter. *Gemeinsame Liebe: Wie Evangelikale die Autorität der Bibel bestimmen: Eine Antwort an Thomas Schirrmacher*. JETH 17 (2003) (Thomas Hafner): S. 300f.
- Hengel, Martin. *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*. JETH 17 (2003) (Volker Gäckle): S. 265ff.
- Holthaus, Stephan; Vanheiden, Karl-Heinz (Hrsg.). *Die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel*. JETH 17 (2003) (Jochen Eber): S. 297f.
- Instone-Brewer, David. *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context*. JETH 17 (2003) (Christoph Stenschke): S. 256ff.
- Janowski, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*. JETH 17 (2003) (Beat Weber): S. 224f.
- Jung, August. *Julius Anton von Poseck: Ein Gründervater der Brüderbewegung*. JETH 17 (2003) (Stephan Holthaus): S. 346f.
- Jung, Martin H.. „Ein Prophet bin ich nicht...“: *Johann Albrecht Bengel: Theologe – Lehrer – Pietist*. JETH 17 (2003) (Joachim Kummer): S. 339ff.
- Kapteina, Detlef. *Afrikanische Evangelikale Theologie: Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas*. JETH 17 (2003) (Paul Kleiner): S. 390ff.

- Klement, Herbert (Hrsg.). *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*. JETH 17 (2003) (Wolfgang Becker): S. 393ff.
- Klinger, Susanne. *Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik*. JETH 17 (2003) (Ralph Meier): S. 313ff.
- Koppelin, Frank. *Gott sucht den Menschen: Eine Einführung in die Theologie des Alten Testaments*. JETH 17 (2003) (Wolfgang Bluedorn): S. 238.
- Koppelin, Frank; Teupe, Cambron (Hrsg.). *Neue Einsichten in alte Texte: Exegetische Studien zum Alten Testament*. JETH 17 (2003) (Walter Hilbrands): S. 230f.
- Kunstmann, Robert (Hrsg.). *Das baptistische Glaubensbekenntnis von 1689: 32 Artikel des christlichen Glaubens und der Glaubenspraxis mit Schriftbelegen. Von den Dienern und Boten der allgemeinen Versammlung angenommen, die 1689 in London tagte*. JETH 17 (2003) (Helge Stadelmann): S. 333ff.
- Lehmann, Hartmut; Schilling, Heinz; Schrader, Hans-Jürgen (Hrsg.). *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*. JETH 17 (2003) (Hans Hauzenberger): S. 352ff.
- Liese, Andreas. *Verboten – geduldet – verfolgt: Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung*. JETH 17 (2003) (Wolfgang Heinrichs): S. 354ff.
- Lohmann, Friedrich. *Zwischen Naturrecht und Partikularismus: Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*. JETH 17 (2003) (Johannes Heinrich Schmid): S. 318ff.
- Mayeur, Jean-Marie (Hrsg.). *Krisen und Erneuerung (1958–2000)*. JETH 17 (2003) (Lutz E. von Padberg): S. 348ff.
- McConville, J. Gordon. *Deuteronomy*. *Apollos Old Testament Commentary*. JETH 17 (2003) (Christian D. Kupfer): S. 216f.
- McDowell, Josh. *Die Fakten des Glaubens: Die Bibel im Test: Fundierte Antworten auf herausfordernde Fragen an Gottes Wort*. JETH 17 (2003) (Ralph Meier): S. 303ff.
- Nestvogel, Wolfgang. *Erwählung und/oder Bekehrung?: Das Profil der evangelistischen Predigt und der Testfall Martyn Lloyd-Jones*. JETH 17 (2003) (Friedemann Walldorf): S. 397ff.
- Obst, Helmut. *August Hermann Francke und die Franckeschen Stiftungen in Halle*. JETH 17 (2003) (Hans Hauzenberger): S. 357ff.
- Oehmen-Vieregge, Rosel. *Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch: Eine theologisch-kanonistische Untersuchung*. JETH 17 (2003) (Peter Zimmerling): S. 384f.
- Oeming, Manfred; Schmid, Konrad. *Hiobs Weg: Stationen von Menschen im Leid*. JETH 17 (2003) (Heiko Wenzel): S. 222ff.

- Omerzu, Heike. *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*. JETH 17 (2003) (Michael Schröder): S. 277ff.
- vom Orde, Klaus. *Das zweite Buch Samuel*. JETH 17 (2003) (Herbert H. Klement): S. 218f.
- von der Osten-Sacken, Peter. *Martin Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas ‚Der gantz Jüdisch glaub‘ (1530/31)*. JETH 17 (2003) (Hanswalter Stäubli): S. 326ff.
- Ott, Bernhard. *Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education: A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education*. JETH 17 (2003) (Walter F. Rapold): S. 401ff.
- Pehlke, Helmuth (Hrsg.). *Zur Umwelt des Alten Testaments*. JETH 17 (2003) (Stefan Fischer): S. 233f.
- Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. JETH 17 (2003) (Michael Kotsch): S. 359ff.
- Railton, Nicholas. *Transnational Evangelicalism: The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799–1869)*. JETH 17 (2003) (Stephan Holthaus): S. 364ff.
- Rendtorff, Rolf. *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd. 2: Thematische Entfaltung*. JETH 17 (2003) (Manfred Dreytza): S. 236f.
- Riesner, Rainer. *Bethanien jenseits des Jordans. Topographie und Theologie im Johannes-Evangelium*. JETH 17 (2003) (Michael Schröder): S. 277ff.
- Schicketanz, Peter. *Carl Hildebrand Freiherr von Canstein: Leben und Denken in Quellendarstellungen*. JETH 17 (2003) (Thomas Baumann): S. 366f.
- Schirrmacher, Thomas. *Irrtumslosigkeit der Schrift oder Hermeneutik der Demut?: Ein Gespräch unter solchen, die mit Ernst Bibeltreue sein wollen*. JETH 17 (2003) (Thomas Hafner): S. 298f.
- Schmid, Hartmut. *Das erste Buch der Könige*. JETH 17 (2003) (Jens Pracht): S. 219f.
- Schmid, Hartmut (Hrsg.). *Was will der Pietismus? Historische Beobachtungen und aktuelle Herausforderungen*. JETH 17 (2003) (Michael Kotsch): S. 367ff.
- Schnabel, Eckhard J.. *Urchristliche Mission*. JETH 17 (2003) (Fritz Peyer-Müller): S. 281ff.
- Seebaß, Gottfried. *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*. JETH 17 (2003) (Lutz E. von Padberg): S. 329f.
- Stadelmann, Helge (Hrsg.). *Liebe zum Wort: Das Bekenntnis zur biblischen Irrtumslosigkeit als Ausdruck eines bibeltreuen Schriftverständnisses: Zum Gespräch mit Heinzpeter Hempelmann*. JETH 17 (2003) (Thomas Hafner): S. 301ff.
- Steinhäuser, Martin; Ratzmann, Wolfgang (Hrsg.). *Didaktische Modelle Praktischer Theologie*. JETH 17 (2003) (Helge Stadelmann): S. 376ff.

- Veenhof, Klaas R. *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*. JETH 17 (2003) (Jens Pracht): S. 234ff.
- Vieweger, Hans-Joachim; Mockler, Marcus. *Kann denn Börse Sünde sein: Geld mit gutem Gewissen anlegen – geht das?* JETH 17 (2003) (Markus Ocker): S. 321f.
- Waldron, Samuel E.. *Das baptistische Glaubensbekenntnis von 1689: Eine Erklärung für unseren Glauben heute*. JETH 17 (2003) (Helge Stadelmann): S. 333ff.
- Walldorf, Friedemann. *Die Neuevangelisierung Europas: Missionstheologien im europäischen Kontext*. JETH 17 (2003) (Bernhard Ott): S. 403ff.
- Walter, Matthias. *Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“*. JETH 17 (2003) (Manfred Baumert): S. 253ff.
- Weber, Beat. *Weisheiten aus der Bibel für ein gelingendes Leben*. JETH 17 (2003) (Oliver Roman): S. 226f.
- Wengst, Klaus. *Das Johannesevangelium*. JETH 17 (2003) (Michael Schröder): S. 275ff.
- Whitlock, Jonathan. *Schrift und Inspiration: Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen*. JETH 17 (2003) (Armin D. Baum): S. 250ff.
- Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments: Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie: Teilband 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*. JETH 17 (2003) (Christoph Stenschke): S. 287ff.
- Wilk, Florian. *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*. JETH 17 (2003) (Eckhard J. Schnabel): S. 246ff.
- Willberg, Hans Arved. *Depression: Formen – Hintergründe – Hilfen. Schritte zu einer integrativen therapeutischen Seelsorge*. JETH 17 (2003) (Wilhelm Faix): S. 381ff.
- Wischnowsky, Marc. *Tochter Zion: Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*. JETH 17 (2003) (Beat Weber): S. 229f.

## Anschriften

- Doz. Dr. Armin Daniel BAUM, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen  
Dr. Thomas BAUMANN, Heiligenstr. 9, 77933 Lahr  
Doz. Manfred BAUMERT M. A., Theologisches Seminar Adelshofen, Richener  
Str. 31-1, D-75031 Eppingen  
Pfr. Wolfgang BECKER, Spreitger Weg 26, D-51588 Nümbrecht  
Dr. Wolfgang BLUEDORN, Paul-Langen-Str. 50, D-53229 Bonn  
Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Altendorferstraße 30, CH-9470 Buchs  
Dr. Manfred DREYTA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode  
StL Dr. Jochen EBER, Friedrich-Haß-Studienzentrum, Heidelberger Str. 32 A,  
D-69198 Schriesheim  
Dozent Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 13; D-  
75031 Eppingen  
Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen/Basel  
Dr. Stefan FISCHER, Postfach 109, CH-4126 Bettingen/Basel  
Pfr. Volker GÄCKLE, Wilhelm-Keil-Str. 12, D-72072 Tübingen  
Doz. PD Dr. habil. Roland GEBAUER, Hermann-Löns-Straße 9, D-72764 Reut-  
lingen  
Pfr. Thomas HAFNER, Holunderweg 1, CH-5036 Oberentfelden, Schweiz  
Doz. Andreas HAHN, c/o Biblijne Seminarium Teologiczne, ul. Sw. Jadwigi 12,  
PL\_50\_266 Wroclaw, Polen  
Dr. Hans HAUZENBERGER, Gellertstr. 144, Postfach, CH-4020 Basel  
Direktor Volker HECKL, Evang. Gesellschaft, Telegrafenstr. 59-63, D-42477 Ra-  
devornwald  
PD Dr. Wolfgang HEINRICHS, Bahnhofstr. 10, D-42489 Wülfrath  
Drs. Walter HILBRANDS, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen  
Rektor Dr. Rolf HILLE, Albrecht-Bengel-Haus, Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072  
Tübingen  
Dekan Dr. Stephan HOLTHAUS, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen  
Doz. Doyle KLAASSEN, Bibelschule Brake, D-32657 Lemgo-Brake  
Dr. Paul KLEINER, Römerstr. 186, CH-8404 Winterthur  
Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel  
Doz. Michael KOTSCH, Detmolder Str. 40, D-32805 Horn-Bad Meinberg  
Stefan KÜRLE, Im Gefälle 45, D-35039 Marburg  
Pfr. z. A. Joachim KUMMER, Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen  
Pred. Dr. Christian KUPFER, Schneppendahler Weg 36, D-42897 Remscheid  
Doz. Dr. Ralph MEIER, Smalebakken 26 b, N-6100 Volda  
Dr. Karl MÖLLER, Research Fellow, International Centre for Biblical Interpreta-  
tion, University of Gloucestershire, Francis Close Hall, Swindon Road,  
Cheltenham GL50 4AZ, England  
Vikar Markus OCKER, Schieferweg 14, D-73271 Holzmaden  
Doz. Dr. Bernhard OTT, Theologisches Seminar Bienenberg, CH-4410 Liestal

- Rektor Dr. Klaus VOM ORDE, Uchtenhagen 3, D-16259 Falkenberg/Mark  
Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel  
Dr. Helmuth PEHLKE, FTA, Rathenastr. 5, D-35394 Gießen  
Rektor Dr. Fritz PEYER-MÜLLER, IGW International, Josefstraße 206, CH-8005  
Zürich
- Drs. Jens PRACHT, Rheinfelser Str. 60, D-35398 Gießen  
Pfr. Dr. Walter F. RAPOLD, Unterstüdtlistr. 31, CH-9470 Buchs  
Oliver ROMAN, Fuchshofstr. 34, D-71638 Ludwigsburg  
Dr. Christine SCHIRRMACHER, Institut für Islamfragen, Postfach 74 27, D-35074  
Bonn
- Prof. Dr. Johannes Heinrich SCHMID, Junkerstr. 16, CH-9500 Wil  
Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day  
Road, Deerfield, IL 60015, USA  
Doz. Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49, D-  
35716 Dietzhöhlztal
- Pastor Stephan SCHWEYER, Ebmattstr. 21, CH-8608 Bubikon  
Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen  
Cand. Dr. Phil. Hanswalter STÄUBLI, Hüsliweg 10, CH-8810 Horgen  
Drs. Julius STEINBERG, Bahnhofstr. 41, D-35394 Gießen  
Doz. Dr. Christoph STENSCHKE, Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper  
Straße 10, D-51702 Bergneustadt
- PD Dr. Andrea STRÜBIND, Bruggspergerstr. 2, D-81545 München  
Dozent Dr. Friedemann WALLDORF, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen  
Pfr. Dr. Beat WEBER, Evang. Pfarrhaus, Birrmossstr. 5, CH-3673 Linden  
Pred. Heiko WENZEL, Hermsheimer Str. 94, D-68163 Mannheim  
PD Dr. Peter ZIMMERLING, Stresemannstr. 17, D-68165 Mannheim



