

N12<519089695 021



ubTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

18. Jahrgang 2004

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (FET Deutschland)
und der
Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von

Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber
und Jochen Eber (Redaktion)
Roland Gebauer (Buchinformation)

RBROCKHAUS

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)

ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

R. Brockhaus Wuppertal und Brunnen Gießen.

Sie hat das Ziel, schriftgemäße Arbeiten
zu veröffentlichen.



© 2004 R. Brockhaus Verlag Wuppertal

Satz: Ulrich Harst, Markgröningen

Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26748-X

Bestell-Nr. 226 748

ZA 7295-18

INHALT

Vorwort	5
Aufsätze	
<i>Walter Hilbrands</i>	
Zehn Thesen zum biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) aus exegetischer Sicht.....	7
<i>Jean Georges Gantenbein</i>	
Die so genannten „Rache-“ und „Feindpsalmen“: eine exegetische, theologische und pastorale Herausforderung.....	27
<i>Herbert H. Klement</i>	
Horizonte der Interpretation Jeremias: Modell für das Entstehen eines Prophetenbuches.....	45
<i>Uwe Zerbst, Peter van der Veen und John Bimson</i>	
Biblische Archäologie und die Notwendigkeit einer revidierten ägyptischen Chronologie.....	67
<i>Rüdiger Fuchs</i>	
Ist „die Agape das Ziel der Unterweisung“ (1.Tim 1,5)? – zum unterschiedlichen Gebrauch des ἀγαπ- und des φιλ-Wortstammes in den Schreiben an Timotheus und Titus.....	93
<i>Philip H. Towner</i>	
Das Paulusbild und die Theologie des 2. Timotheusbriefes: Das Schlusskapitel der Paulusgeschichte.....	127
<i>Christoph Raedel</i>	
„Die Zeichen der Zeit erkennen“ – Spekulative Eschatologie im deutschsprachigen Methodismus 1835 bis 1914.....	145
<i>Roland Scharfenberg</i>	
Kenneth Hagin und die Lehre der „Wort des Glaubens“ – Bewegung.....	173
<i>Ralph Meier</i>	
„Eine Schule im Herzen Afrikas, mit Afrika im Herzen“: Die „Nairobi Evangelical Graduate School of Theology“ (NEGST).....	193
<i>Jochen Eber</i>	
Archive zum Basler Pietismus des 19. Jahrhunderts.....	201

Buchinformation

Altes Testament	209
Neues Testament.....	246
Systematische Theologie	282
Historische Theologie.....	310
Praktische Theologie.....	357
Hinweise für Mitarbeitende.....	379
Rezensionen (JETH 2004) im Überblick	381
Anschriften der Autoren und Rezensenten.....	386

Unglaublich.

Etwa ein Drittel der deutschen Schulabgänger macht Abitur. Bei den Evangelikalen gibt es keine Datenerhebungen, die den Statistiken der Bundesländer vergleichbar sind, aber die Quote dürfte kaum anders sein. Aufgrund des gestiegenen allgemeinen Bildungsniveaus müssten wir annehmen, dass unter Christen auch mehr Verständnis für die Theologie vorhanden ist? Weit gefehlt! Weithin scheint bei den so genannten „Laien“ das ungeschriebene Gesetz zu gelten, dass Theologie eine Aufgabe für Fachleute ist. Wenn ein Mediziner ins Mikroskop schaut, ist für medizinische Laien evident, dass seine Forschung die Menschheit voranbringen wird. Wenn sich dagegen ein Theologe in der Forschung engagiert, weiß „man“ nur zu gut schon vorher, dass diese und weitere Spezialistenarbeiten die Christenheit nicht voranbringen werden. Und da sich theologische Literatur schlecht verkauft, sehen einige Verlage ganz von der Publikation derartiger Titel ab und publizieren nur Romane und Bücher zur Lebenshilfe. So könnte man auf die Titelseite nicht weniger Verlagsprospekte getrost drucken: „Garantiert 100% theologiefrei!“

Natürlich muss eine Arbeit über armenische Philotexte nicht für die Allgemeinheit geschrieben sein. Und vieles, was ein Alttestamentler schreibt, wird auch seinen Kollegen aus anderen Fächern nicht zugänglich sein oder sie nicht interessieren. Aber gibt es nicht auch eine Theologie, die jeder allgemeingebildete Christenmensch verstehen könnte, die ihn im Glauben und Verstehen (*fides quaerens intellectum!*) voranbringen könnte, wenn er sich damit beschäftigen würde? Es soll ja Zeiten gegeben haben – oder sind es doch Legenden? –, in denen Nichttheologen den neusten Band von Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik* in den Urlaub mitnahmen, um darin zu lesen. „Laien“ lasen die *Sechs Bücher vom wahren Christentum* mit ihren über tausend Seiten und haben so nicht nur ihren Glauben erbaut, sondern auch theologisch etwas dazugelernt. Auf Anraten von Dietrich Bonhoeffer lernte Ruth von Kleist-Retzow in hohem Alter noch Griechisch, um das Neue Testament besser kennen zu lernen. – Sollte für unsere Zeit wirklich alle Hoffnung verloren sein?

Das 18. Jahrbuch hat durch die Aufsätze zum Alten und Neuen Testament einen exegetischen Schwerpunkt. Den Auftakt macht in diesem Jahr Walter Hilbrands, Dozent an der FTA Gießen, mit zehn Thesen zu einem heiß diskutierten Thema, der biblischen Schöpfungstradition in Genesis 1–2. Jean-Georges Gantenbein, Pastor einer Chrischona-Stadtmission in Frankreich (Union des Eglises Chrètiennes Evangèliques), erörtert das Problem der Rache- und Feindsalmen. Der theologische Referent des AfeT, Herbert Klement, geht der Frage nach, wie die Prophetenworte des Jeremia verschriftet worden sind. Uwe Zerbst schlägt in Zusammenarbeit mit Peter van der Veen und John Bimson eine Revision der bis-

herigen ägyptischen Chronologie vor, um dadurch Schwierigkeiten der biblischen Chronologie zu lösen. Die beiden Spezialisten für Pastoralbriefe, Pfarrer Rüdiger Fuchs aus Lensahn und Philipp H. Towner, Mitarbeiter der United Bible Societies, präsentieren umfangreiche Argumente für die Authentizität dieser drei Briefe des Apóstels Paulus. Der methodistische Kirchenhistoriker Christoph Raedel aus Reutlingen untersucht die Anschauungen über die Eschatologie im Methodismus des 19. Jahrhunderts. Dabei geht er auf die Rolle des Deutschamerikaners Ernst Stróter ein, für Freunde der Pietismusgeschichte ein alter Bekannter aus der Frühphase der Gnadauer Bewegung. Roland Scharfenberg, Studienleiter am Bibelseminar Bergstraße in Königsfeld, stellt die Lehre des Pfingstpredigers Kenneth Hagin dar. Ralph Meier, in der Lehrerausbildung an der Hochschule im norwegischen Volda tätig, berichtet von einem Besuch der Nairobi Evangelical Graduate School of Theology. Mitteilungen des Unterzeichnenden über Pietismus-Archive in Basel sollen Erforscher des Neupietismus auf bisher wenig bekannte Quellen hinweisen.

Die englischsprachigen Zusammenfassungen der Aufsätze wurden von Professor Dr. Ian Howard Marshall, Aberdeen, durchgesehen. Das Layout erstellte Pfr. z. A. Ulrich Harst. Eine vollständige Liste der in allen Jahrbüchern veröffentlichten Aufsätze und Buchbesprechungen kann auf der Internetseite des Afet, www.afet.de/jahrbuch.htm, eingesehen werden. Dort können auch die Richtlinien für Autoren heruntergeladen werden.

Zum Schluss dieses Vorworts soll ein Zitat von Tertullian darauf hinweisen, wie man die Evangelienüberlieferung am Ende des 2. Jahrhunderts verstanden hat: „Wir haben die Apostel des Herrn zu Gewährsmännern, welche nicht einmal selbst nach ihrem Gutdünken etwas auswählten, um es einzuführen, sondern welche die von Christus empfangene Lehre den Nationen treulich überlieferten.“ (*De praescriptione haereticorum* VI,4, CCSL 1, 191; BKV 24, 312)

Jochen Eber

Zehn Thesen zum biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3) aus exegetischer Sicht

Zwischen der Theologie und den naturwissenschaftlichen Disziplinen gibt es im deutschsprachigen Raum wenig interdisziplinären Austausch. Dies gilt insbesondere für die Exegese und die Schöpfungsforschung, wo die Fronten lange verhärtet sind. Ausnahmen wie Wolfhart Pannenberg¹ oder die Karl-Heim-Gesellschaft² bestätigen die Regel. Exegeten werfen den Schöpfungsforschern inadäquaten Umgang mit der Bibel vor, während diese sich beklagen, dass sich die Exegeten weigern, Aussagen zu machen, welche naturwissenschaftlichen Implikationen ihre Exegese nach sich zieht.³

In diesem Beitrag soll anhand einiger Thesen der biblische Schöpfungsbericht aus exegetischer Sicht unter der Perspektive beleuchtet werden, was er für die Schöpfungsforschung austrägt – oder was nicht.⁴

These 1: Die Textgattung von Gen 1 ist zwar einzigartig, am ehesten jedoch als Schöpfungs-, „Bericht“ aufzufassen.

Gattungsmäßig und stilistisch ist Gen 1 nicht leicht zu bestimmen, da der Text in mancherlei Hinsicht einzigartig ist. Er besteht nicht aus reiner Prosa, sondern enthält auch poetische Elemente. Besonders bei der Beschreibung der Erschaffung des Menschen in 1,26–28, dem Höhepunkt des Schöpfungsberichtes, handelt es sich um Poesie. Der größte Teil von 1,1–2,3 weist Bikola und Trikola auf (zwei- und dreigliedrige Verse). Zum anderen ist der Text stark durchstrukturiert (s. These 6), ohne einem Formzwang zu unterliegen: Zehn göttliche Befehle (1,3.6.9.11.14.20.22.24.26.29), acht Schöpfungswerke (je zwei am 3. und 6. Tag)

-
- 1 S. z. B. seine *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, S. 15–161 u. ö. (s. a. im Register unter „Naturwissenschaft“).
 - 2 S. deren Jahrbücher (Angaben zu den einzelnen Beiträgen und zur Karl-Heim-Gesellschaft finden sich unter <http://www.karl-heim-gesellschaft.de>).
 - 3 Zur Geschichte der Auseinandersetzung um den Darwinismus und Kreationismus in Deutschland s. Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Bonn: VKW, 2003, S. 326–372. S. a. die Diss. des Biologen Reinhard Junker, *Leben durch Sterben? Schöpfung, Heilsgeschichte und Evolution*, Studium Integrale, 2. Aufl., Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1994, bes. S. 59–82.
 - 4 Angeregt wurden diese Thesen durch einige konkrete Fragen der *Studiengemeinschaft Wort & Wissen* an den Verfasser, in denen das offene, interdisziplinäre Gespräch gesucht wird.

und sechs Schöpfungstage ergeben eine recht komplexe Textstruktur, die nicht in ein einfaches Schema zu pressen ist.⁵ In stilistischer Hinsicht könnte man deshalb von „poetic narrative“ oder „narrative poetry“ sprechen.⁶ Was die Gattung betrifft, ist die Bezeichnung „Erzählung“ oder „Geschichte“ (engl. *story*) wenig passend, da dies nach herkömmlicher Definition einen dramaturgischen Handlungsverlauf (engl. *plot*) mit agierenden Personen voraussetzt. Am ehesten ist Gen 1 als ein „Bericht“ (engl. *report*) aufzufassen, der eine Lehre kommunizieren will.⁷ Die Bestimmung als „Bericht“ schließt zudem historische Fragen nicht von vornherein aus.⁸

These 2: Das hebräische *bārā'* und *'āsāh* bezeichnen in Gen 1 das Gleiche, sind also referenzidentisch.

Aus der Bedeutung des hebräischen Verbs *bārā'* („schaffen“) werden manchmal weitreichende Schlussfolgerungen abgeleitet. So ist bei gewissen Vertretern theistischer Evolution die Argumentation anzutreffen, dass *bārā'* göttliches Schaffen bezeichne, das Verb *'āsāh* („machen“) hingegen eine evolutionäre Weiterentwicklung anzeige.⁹

In der Urgeschichte begegnet *bārā'* in 1,1.21.27(3×); 2,3.4; 5,1.2; 6,7, *'āsāh* in 1,7.11.12.16.25.26.31; 2,2(2×).3.4.18; 3,1.7.13.14.21; 4,10; 5,1; 6,6.7.14(2×). 15.16(2×).22(2×); 7,4.5; 8,6.21; 9,6.24; 11,4.6(2×). Im Folgenden werden alle genannten Stellen mit *bārā'* angeführt:

- Die Erschaffung der Wasser- und Lufttiere wird in 1,21 mit *bārā'* zum Ausdruck gebracht, die Erschaffung der Landtiere in 1,25 mit *'āsāh*. Ein Grund für den Wechsel ist nicht erkennbar.¹⁰

5 S. zur Textstruktur z. B. Werner H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift: Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 1,1–2,4a und 2,4b–3,24*, WMANT 17, 3. Aufl., Neukirchen: Neukirchener, 1973, S. 49–73.

6 Andere Textbeispiele: Gen 11,1–9; 12,1–3; Ex 19,3–6; Jos 23; 24; Ru 13–16; Rut; Jona usw. Die Bezeichnung geht auf Johannes C. de Moor zurück. S. seinen Artikel „Narrative Poetry in Canaan“, *UF* 20 (1988), S. 149–171.

7 So auch George W. Coats, *Genesis with Introduction to Narrative Literature*, (Nachdr. von 1983), FOTL 1, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 1987, S. 35f, 41–48, 319.

8 Siehe dazu Lothar Ruppert, „Urgeschichte‘ oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen. 1–11“, *MThZ* 30 (1979), S. 19–32, der sich in seinen Kommentar für die Gattung „Schöpfungsbericht“ ausspricht: *Genesis: Ein kritischer und theologischer Kommentar*, Tlbd. 1, *Gen 1,1–11,26*, FzB 70, Würzburg: Echter, 1992, S. 60.

9 So die Argumentation von Peter Rüst und Armin Held, in „Genesis und Evolution“, S. 4f, 10,12, online unter http://www.bibelgruppen.ch/pdf/download_ins_genevo.pdf, die *'āsāh* in Gen 1–3 mit „zubereiten“ übersetzen und im Text eine theistische Evolution beschrieben sehen.

10 Die Erschaffung der Gestirne wird in 1,16 mit *'āsāh*, an vergleichbaren Stellen wie Ps 148,3.5; Jes 40,26 aber mit *bārā'* beschrieben.

- Während es in der Selbstaufforderung zur Erschaffung des Menschen „lasst uns machen“ (*‘āśāh*) heißt (1,26), wird der eigentliche Schöpfungsakt im nächsten Vers 3× mit *bārā’* wiedergegeben. In 9,6, wo die Erschaffung des Menschen im Bild Gottes auf 1,27 zurückgreift, steht wiederum *‘āśāh*. (In Jes 45,7 sind beide Wörter zusammen mit *yāšar*, „formen“, das in Gen 2,7.19 gebraucht wird, referenzidentisch.)
- In 2,3b liegt ein Pleonasmus beider Verben vor: „Denn an ihm ruhte er von all seinem Werk, das Gott geschaffen hatte (*bārā’*), indem er es machte (*‘āśāh*).“ (rev. Elberfelder)
- 5,1 macht deutlich, dass beide Verben referenzidentisch (s. u.) verwendet werden können: „An dem Tag, als Gott Adam schuf (*bārā’*), machte er (*‘āśāh*) ihn Gott ähnlich“ (rev. Elb.).
- Auch in 6,6–7 sind die Verben austauschbar: „Es reute den Herrn, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte (*‘āśāh*)... Ich will den Menschen, den ich geschaffen habe (*bārā’*), von der Fläche des Erdbodens auslöschen...; denn es reut mich, dass ich sie gemacht (*‘āśāh*) habe“ (rev. Elb.).
- Im Brückenvers 2,4 (s. These 5) stehen beide Verben nebeneinander und beschreiben jeweils zusammenfassend das gesamte Schöpfungswerk: „Dies ist aus Himmel und der Erde geworden, als sie geschaffen wurden (*bārā’*): Als Jahwe-Gott Erde und Himmel machte (*‘āśāh*)...“ (eigene Übersetzung).
- Wenn 1,1 als Überschrift aufzufassen ist, wird *bārā’* ohnehin durch die verschiedenen Verben in Gen 1 entfaltet (vgl. Ex 20,11, wo wiederum *‘āśāh* steht).

In Gen 1,1–2,3 bezeichnen beide Verben das Gleiche, werden also referenzidentisch gebraucht.¹¹ Gott „erschafft“, indem er „macht“. Allenfalls könnte man sagen, dass bei grundsätzlicheren Aussagen dem theologischen Schöpfungsverb *bārā’* eine leichte Priorität gegenüber dem unspezifischen *‘āśāh* zukommt.¹²

11 In lexikalischer Hinsicht ist das allgemeinere *‘āśāh* (das Hyperonym) dem spezifischeren *bārā’* (Hyponym) übergeordnet. Der Einsatz von Synonymen und Hyperonymen/Hyponymen ist ein typisches Mittel zum Erreichen eines Sinnzusammenhangs eines Textes (Textkohärenz) und wohl in jeder Sprache der Normalfall. S. z. B. Klaus Brinker, *Linguistische Textanalyse: Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, 5. Aufl., Berlin: Erich Schmidt, 2001, S. 27–44.

12 Claus Westermann, *Genesis*, 1.Tlb., *Genesis 1–11*, BK.AT, 3. Aufl., Neukirchen: Neukirchener, 1983, kommt zu dem Ergebnis: „Wenn aber P bei dem gleichen Schöpfungswerk beide Verben gebrauchen kann, kommen wir nicht daran vorbei, daß sie für P im wesentlichen den gleichen Sinn gehabt haben müssen.“ (S. 120). „Stattdessen ist festzustellen, daß P zwar an einigen Stellen in Gn 1 ברא [*br’*] den Vorzug vor עשה [*‘śh*] gibt, daß er aber an anderen Stellen beide Verben gleichbedeutend gebrauchen kann.“ (S. 121). Ebenso Bruce K. Waltke, „The Creation Account in Gen 1:1–3“, *BS* 132 (1975), S. 336.

Eine Fülle weiterer Verben bringt in Gen 1–3 neben *bārā'* und *'āsāh* (s. o.) die Schöpfertätigkeit Gottes zum Ausdruck:¹³

„(er)schaffen“	<i>bārā'</i>	1,1.21.27(3×); 2,3.4
„machen“	<i>'āsāh</i>	1,7.16.25.26.31; 2,2(2×).3.4.18; 3,1
„es werde(n)/ sei(en)“	Jussivform von <i>hāyāh</i>	1,3.6(2×).14
„scheiden“	hifil von <i>bādal</i>	1,4.7 (vgl. 1,14.18)
„sich sammeln“	nifal von <i>kāwāh</i> mit jussivischer Bedeutung (vom „Wasser“ ausgesagt)	1,9
„sichtbar werden/ erscheinen“	nifal von <i>rā'āh</i> mit jussivischer Bedeutung (vom „Festland“ ausgesagt)	1,9
„sprossen lassen“	hifil von <i>dāšā'</i> mit jussivischer Bedeutung und mit „Erde“ als Subjekt	1,11
„setzen“	<i>nātan</i>	1,17
„wimmeln“	<i>šāraṣ</i> mit jussivischer Bedeutung (vom „Wasser“ ausgesagt)	1,20
„hervorbringen“	Jussiv hifil von <i>yāšā'</i> mit „Erde“ als Subjekt	1,24
„vollendet werden“	Pual von <i>kālāh</i>	2,1.2
„formen“	<i>yāšar</i>	2,7.8.19
„pflanzen“	<i>nāṭa'</i>	2,8
„bauen“	<i>bānāh</i>	2,22
„wachsen lassen“	<i>šāmāḥ</i>	2,7.8 (vgl. 3,18)
„nehmen“	qal passiv von <i>lāqaḥ</i>	3,19.23

These 3: Das hebräische Verb *bārā'* als solches meint kein *creare ex nihilo*.

Bekanntermaßen wird das Verb *bārā'* nur von Gott als Subjekt ausgesagt. Nie wird der Akkusativ des Stoffs genannt, aus dem etwas erschaffen wurde. Hingegen kann der Mensch Subjekt von *'āsāh* sein (3,7.13; 4,10; 6,14–16.22; 7,5; 8,6; 9,24; 11,4.6). Einmal ist die Schlange Subjekt (3,14). Dass *bārā'* für sich genommen kein *creare ex nihilo* („Erschaffen aus dem Nichts“) meint, ist heute exegetischer Konsens; denn *bārā'* kann sich auch auf das Volk Israel oder den einzelnen Israeliten (Jes 43,1.7.15; Mal 2,10; Koh 12,10), auf eine neue innere Gesinnung (Ps 51,12; vgl. 102,19) oder auf das Heil beziehen (Jes 41,20; 48,7;

13 Außerhalb von Gen 1–3 finden sich noch weitere Verben, die Gottes schöpferische Handeln beschreiben können, wie z. B. *kûn* (Ps 8,4; 24,2; Spr 3,19; Jes 45,18), *yāsad* (Hi 38,4; Ps 89,12; 102,26; Jes 51,13.16), *qānāh* (Gen 14,19.22; Dtn 32,6; Ps 139,13; Spr 8,22) und *hādaš* (Ps 51,12; 104,30).

57,19; 65,18). Abgesehen von Überschriften und Zusammenfassungen (1,1; 2,3,4) begegnet *bārā'* im Schöpfungsbericht nur noch bei der Erschaffung der Wassertiere und Vögel in 1,21 und des Menschen in 1,27, während bei den anderen Schöpfungswerken '*āśāh* verwendet wird (s. These 2).

Keinesfalls kann z. B. aus der Verwendung von '*āśāh* auf „Entwicklungsvorgänge“ geschlossen werden – aber umgekehrt auch nicht aus der Verwendung von *bārā'* auf ein übernatürliches wunderhaftes Erschaffen *ex nihilo*. Es darf aber auch nicht der Umkehrschluss gezogen werden, dass aus vorfindlichem Material geschaffen wurde, weil *bārā'* von sich aus kein *creare ex nihilo* beinhaltet.¹⁴

Die Lehre von der *creatio ex nihilo* verdankt sich dogmatischer Auseinandersetzung (s. These 4) und ist nicht die primäre Aussageabsicht von Gen 1. Sonst wäre z. B. die Deutungsmöglichkeit von 1,2 als Vorwelt ausgeschlossen worden und die Aussagen, dass Erde und Meer Pflanzen und Tiere hervorbringen (1,11f.24), nicht so unbefangen formuliert worden. In Gen 1 wird Gott als der souveräne Schöpfer gepriesen, der die ganze Welt in Weisheit und mit Macht ordnend erschaffen hat wie auch in Hi 28; 38–41; Ps 8; 19,2–7; 104; Jes 40,12–26.

These 4: Dennoch gibt es im AT verschiedene Hinweise für ein *creare ex nihilo*.

Die Lehre von der *creatio ex nihilo* ist als Reaktion christlicher Apologeten des 2. Jh. n. Chr. (bes. Tatian und Theophilus von Antiochien) auf die Herausforderungen der Kosmogonie des Platonismus mit ihrer ungeschaffenen (chaotischen) Materie, des Aristotelismus („*nihil de nihilo*“: „aus Nichts wird nichts“) und anderer philosophischer Systeme (mit dualistischen Vorstellungen) zu verstehen.¹⁵ Nach Ansicht der Kirchenväter ist dies mit dem biblischen Monotheismus und der souveränen Freiheit und Macht Gottes nicht in Einklang zu bringen.

Es ist m. E. Ermessenssache, ob man am Begriff der *creatio ex nihilo* festhalten will. Man braucht nicht darauf zu verzichten, wenn man sich zum einen der ontologischen Prämissen der Lehre und zum anderen der Möglichkeit einer Vor-

14 Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, S. 89 Anm. 3.

15 Helmut Hoping, „*Creatio ex nihilo*: Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den biblischen Monotheismus“, in: *Biblische Hermeneutik*, Hrsg. Ingo Baldermann u. a., JBTh 12, Neukirchen: Neukirchener, 1998, S. 291–307. „Der Gedanke einer *creatio ex nihilo* findet sich weder im jüdischen Tenak [= AT] noch in der christlichen Bibel oder im Koran“ (S. 294). Weitere Belege bei Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang: Zum Verständnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, WMANT 74, Neukirchen: Neukirchener, 1997, S. 4–8, 26–30, und Pannenber, *Systematische Theologie*, Bd. 2, S. 28–34.

weltschilderung in Gen 1,2 (s. These 8) bewusst ist.¹⁶ Denn es gibt durchaus einige Hinweise für das Konzept der *creatio ex nihilo*:

- Dass der Bericht 1,1–2,3 keine Toledot-Formel als Überschrift hat, erklärt sich aus dem rechten Verständnis von „Toledot“ (s. These 5): Die Schöpfung geht aus nichts Bestehendem hervor. Sie findet ihren Ursprung in Gott selbst. Gen 1,1 beschreibt den absoluten Anfang der Schöpfung.
- Die unmittelbare Abfolge von Jussiven („es werde“) mit anschließenden waw-Imperfektformen („es wurde“ oder der Formel „und es geschah so“) in 1,3.6f.9.14f.20f veranschaulichen Gottes souveräne Allmacht.¹⁷
- Die Erschaffung geschieht nicht durch ein Mittel, sondern durch das mächtige Wort Gottes. Zehnmal findet sich in Gen 1 die Formel „und Gott sprach“ (1,3.6.9.11.14.20.24.26.29; in 1,22 eine vergleichbare Formulierung).
- Bei einzelnen Schöpfungswerken ist deutlich, dass nicht aus bereits Existierendem erschaffen wird. So z. B. sehr deutlich in 1,3.14, wo es keinen Hinweis darauf gibt, dass das Licht und die Lichtkörper aus Bestehendem entstammen. Bei der Erschaffung der Himmelsfeste (*rāqīa'*) wird kein Stoff angegeben (1,6–8), aber auch an keiner anderen Stelle, wo es heißt „Gott machte“, selbst wenn *'āsāh* verwendet wird (1,7.16.25.26).¹⁸
- Bei anderen Schöpfungswerken kann auf ersten Blick der Eindruck entstehen, als ob die geschaffene Erde und das Meer nun ihrerseits schöpferisch aktiv werden und in einer Emersion Flora und Fauna hervorbringen soll (1,11f.24). Aber es darf nicht übersehen werden, dass der Befehl an allen diesen Stellen von Gott ausgeht und der Erde und dem Meer keinesfalls eine Mittlerrolle zukommen. Das grammatische Subjekt darf nicht mit dem handelnden Subjekt verwechselt werden. Die Erde vermag dies nur aufgrund des wirkmächtigen

16 Eine vermittelnde Position nimmt auch Schmidt in seinem Artikel zu *bārā'* im *THAT*, Bd. 1, Hrsg. Ernst Jenni und Claus Westermann, 5. Aufl., Gütersloh: Gütersloher; Kaiser, 1994, Sp. 336–339, ein: „Von sich aus bezeichnet das Verbum also keine *creatio ex nihilo*, aber es meint gerade das, was in anderer Denkweise die Rede von der *creatio ex nihilo* sichern will: Gottes außerordentliches, souveränes, sowohl müheloses wie völlig freies, ungebundene Schaffen.“ (Sp. 338, in leicht abgewandelter Formulierung aus *Schöpfungsgeschichte*, S. 166f).

17 Eine Unterscheidung in Wort- und Tatbericht (z. B. B. Stade, H. Gunkel, G. von Rad, W. H. Schmidt, C. Westermann) ist von Odil Hannes Steck, *Die Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2a*, FRLANT 115, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, S. 12–26, 246–255 u. ö., mit dem Nachweis der ursprünglichen Integrität von 1,1–2,4a widerlegt worden. Der Befehl Gottes und dessen Ausführung bedingen sich gegenseitig (s. a. das Register zu „Wortbericht“ und „Tatbericht“).

18 Vgl. Hans Rechenmacher, „Gott und das Chaos: Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3“, *ZAW* 114 (2002), S. 19: „Es sei jedoch bemerkt, daß das dritte Werk [= Scheidung von Festland und Wasser, Gen 1,9] das einzige ist, in dem nichts geschaffen wird, in dem Sinn, daß nichts entsteht, was nicht vorher schon da war.“

Befehls Gottes.¹⁹ Im Hinblick auf die Pflanzen heißt es zwar auf göttlichen Befehl hin „die Erde lasse sprossen... und die Erde brachte hervor“ (1,11f). Bei den Meerestieren aber: „die Wasser sollen wimmeln... und *Gott schuf*“ (1,20f), entsprechend bei den Landtieren: „die Erde bringe hervor... und *Gott machte*“ (1,24f). Anscheinend besteht das Bedürfnis nach stilistischer Variation. Auch der Mensch, der aus dem Erdboden erschaffen wird, wird erst durch Gottes Lebensatem zu einem lebendigen Wesen (2,7). Gerade die Freiheit in der Terminologie spricht dafür, dass als selbstverständlich angenommen wird, dass die Schöpfung einzig und allein von Gott ausgeht.

- Auch an anderen Stellen des AT wird deutlich, dass Gott allein durch sein vollmächtiges Wort erschaffen hat (Jes 48,13; Ps 33,6.9; 148,5 u. a.) und dass er selbst vor der Schöpfung existierte (Ps 90,2; Spr 8,22–31; vgl. Jes 41,4; 43,10).²⁰
- Erst in den Apokryphen des AT aus hellenistischer Zeit begegnet dann die Wendung „ex nihilo“ (Vulgata) im Kontext von Schöpfungsaussagen (2 Makk 7,28: Gott machte den Himmel und die Erde und alles, was darin ist, „nicht aus Seiendem“ (*ouk ex ontōn*); vgl. Weish 2,2).²¹ Auch im NT finden sich vergleichbare Hinweise (Hebr 11,3; Röm 4,17). In Weish 11,17 ist hingegen der platonische Einfluss unverkennbar: „(deine allmächtige Hand) hat die Welt aus formlosem Stoff (*ex amórphou hýlās*) geschaffen“.

These 5: Die Toledot-Formel Gen 2,4a ist als Überschrift zu 2,4b–4,26 zu verstehen.

Zur Funktion und Herkunft der Toledot-Formel in Gen 2,4a gibt es in der Forschung unterschiedliche Ansichten:

a) 2,4a ist *Unterschrift*, was häufig von Vertretern der Quellenscheidung mit folgender Begründung vertreten wird: Da die Toledot-Formel priesterschriftlich sei und Gen 1,1–2,3 der Priesterschrift zuzurechnen sei, schließt 2,4a hier den

19 An anderer Stelle wird die Erschaffung auf Gott direkt zurückgeführt (Ps 104,14.16; 148,9). Allerdings handelt es sich um poetische Aussagen, denen es ohnehin nicht um eine Begrenzung der göttlichen Schöpfermacht geht.

20 Vgl. Nicolaas Herman Ridderbos, „Genesis i 1 und 2“, in: *Studies in the Book of Genesis*, Hrsg. Berend Gemser u. a., OTS 12, Leiden: Brill, 1958, S. 257: „Das A. T. lehrt die *creatio ex nihilo* so deutlich, wie wir es vom A. T. erwarten können.“ Ähnlich Waltke, „Creation“, S. 336f. Zur Schöpfung durch das Wort vgl. ägyptische Kosmogonien wie das „Denkmal memphitischer Theologie“ (Übers. In TUAT, Erg.-Bd., 2001, S. 166–175).

21 Nach anderen Handschriften „aus nicht Seiendem“. 2 Makk 7,28 ist als Beleg für *creatio ex nihilo* jedoch umstritten; s. Bauks, *Welt*, S. 20, Anm. 41, und Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, S. 28f.

ersten Schöpfungsbericht ab.²² Seit Carl Ludewig Ziegler (1794) wird der Vers literarkritisch aufgeteilt und unterschiedlichen Quellen zugeordnet.²³

Unterstützend wird angeführt, dass u. a. auch das babylonische Welterschöpfungsepos *Enuma elisch*²⁴ ähnlich wie 2,4b–5 beginnt: „Als droben der Himmel [noch] nicht genannt, drunten der Grund [noch] nicht benamt war...“.

Mit der gegenteiligen Intention, nämlich die Quellenkritik der Genesis zu widerlegen und das hohe Alter der Genesis zu verteidigen, argumentiert Wiseman für die Annahme von Kolophonon (Unterschriften) in Analogie zu einer derartigen Praxis auf Keilschrifttafeln.²⁵ Diese Analogie lässt sich aber exegetisch nicht halten und konnte nicht überzeugen (siehe dazu unter c).

b) Der ganze Vers 2,4 ist *redaktionelles Zwischenstück*. Während früher vielfach angenommen wurde, ein Redaktor trage die Verantwortung für die (De)platzierung der Formel am Ende statt am Anfang des Berichts vor 1,1,²⁶ findet sich heute die redaktionskritische Auffassung, die beiden Berichte seien bewusst durch den ganzen Vers 2,4 verbunden worden.²⁷ Auch wenn man nicht redaktionskritisch arbeitet, bleibt die Beobachtung, dass 2,4 im Endtext den Schöpfungsbericht von 1,1–2,3 voraussetzt und insofern 2,4 eine literarische Brückenfunktion zukommt.

c) 2,4a ist Überschrift.²⁸ Hauptargument: An allen anderen Stellen in der Genesis fungiert die Toledot-Formel als Überschrift. Sie erscheint 10× in der Gene-

22 Westermann, *Genesis*, S. 112f.

23 Vgl. Terje Stordalen, „Genesis 2,4: Restudying a *locus classicus*“, ZAW 104 (1992), S. 163–177.

24 Die altbabylonische Fassung stammt aus der 2. Hälfte des 2. Jt.; daneben sind einige assyrische und neubabylonische Versionen überliefert. Eine deutsche Übersetzung findet sich in *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Hrsg. Otto Kaiser, TUAT, Bd. 3, Gütersloh: Gütersloher; Kaiser, 1997, S. 565–602. Eine übersichtliche Zusammenstellung mythischer mesopotamischer Texte mit temporalem Einleitungssatz findet sich bei Bauks, *Welt*, S. 211–230 (in Transkription und Übersetzung).

25 P. J. Wiseman, *Die Entstehung der Genesis: Das erste Buch der Bibel im Licht der archäologischen Forschung*, 4. Aufl. (engl. 1936), Wuppertal: R. Brockhaus, 1987, S. 49–62, 68–73 u. ö. Als erster Vertreter diese Hypothese gilt Campegius Vitringa (1683).

26 Beispielhafte Belege bei Samuel R. Külling, *Die Datierung der „Genesis-P-Stücke“ namentlich des Kapitels Genesis XVII*, Diss. Kampen, 1964, 2. Aufl., Riehen: Immanuel, 1984, S. 219f (Volz, Smend, Noth), Hermann Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt*, HK, 9. Aufl. (Nachdr. der 3. Aufl. 1902), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 101, setzt 2,4a tatsächlich vor 1,2–2,3.

27 Horst Seebass, *Genesis I: Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchen: Neukirchener, 1996, S. 90; Markus Witte, *Die biblische Urgeschichte: Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26*, BZAW 265, Berlin u. a.: de Gruyter, 1998, S. 53–56, 60f, 77f, 116f.

28 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*, Hrsg. Gerhard Maier, Wuppertal: R. Brockhaus, 1996, S. 54f.

sis und strukturiert das ganze Buch (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1+9; 37,2).

Urgeschichte (1,1–11,26)		
I. Himmel und Erde	(2,4–4,26)	Narrativ
II. Adam	(5,1–6,8)	Genealogie + Narrativ
III. Noah	(6,9–9,29)	Narrativ
IV. Noahs Söhne	(10,1–11,9)	Tafel + Narrativ
V. Sem	(11,10–26)	Genealogie
Patriarchengeschichte (11,27–50,26)		
VI. Terach	(11,27–25,11)	Narrativ
VII. Ismael	(25,12–18)	Genealogie
VIII. Isaak	(25,19–35,29)	Narrativ
IX. Esau	(36,1.[+9]–37,1)	Genealogie + Liste
X. Jakob	(37,2–50,26)	Narrativ

Ausgangspunkt dafür ist die Erkenntnis, dass der Genitiv zu *tôl dôt* nicht auf das Ziel (z. B. die Nachkommen), sondern auf den Ursprung (den Stammvater) verweist (das zugehörige Verb *yālad* heißt „gebären, zeugen“). Die Übersetzung mit „(Entstehungs-)Geschichte“ ist deshalb verwirrend. Gemeint ist vielmehr: „das ist aus... geworden“, „so lief es ab mit“, „so ging es weiter mit“.²⁹ So handelt die „Toledot Terachs“ (11,27–25,11) nicht von Terach selbst (der in 11,32 stirbt und im Buch nicht wieder erwähnt wird). Jakob gerät in der „Toledot Jakobs“ in den Hintergrund und Josef wird Hauptprotagonist. In Gen 2,4–4,26, der „Toledot von Himmel und Erde“, geht es um die Geschichte Adams und Evas, den Sündenfall und Kain und Abel. Auch aus Num 3,1 und Rut 4,18 wird ersichtlich, dass es sich bei der Formulierung „dies ist die Toledot von...“ um eine Überschrift handelt.

These 6: Gen 1,1 ist als Überschrift zu Gen 1,1–2,3 aufzufassen.

Für die Erkenntnis, dass Gen 1,1 als Überschrift über 1,1–2,3 zu verstehen ist, sprechen folgende Argumente:

- Vom Himmel ist am zweiten Schöpfungstag in 1,6–8 die Rede, wo die Wasser durch die Himmelsfeste (*rāqīa'*) getrennt werden. Gleichmaßen wird der

²⁹ John Skinner, *Genesis: A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, ICC, 2. Aufl., Edinburgh: Clark, 1930, S. 41; Külling, *Datierung*, S. 223–226 (im Anschluss an B. Holwerda und G. C. Aalders); ders., „Genesis: 12. Teil“. *Fundamentum* 3 (3/1983), S. 4–10; Cornelis Houtman, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen: Kok-Pharos, 1994, S. 424f.

Erdboden erst am dritten Schöpfungstag dadurch sichtbar, dass das Meer zurückweicht (1,9–13).

- Es ist unwahrscheinlich, dass „Himmel“ in 1,8–9 und „Erde“ in 1,10–12 etwas anderes als in 1,1 bezeichnen (s. These 10). Ein derartiger Bedeutungswechsel innerhalb weniger Verse müsste wahrscheinlich gemacht werden können und nicht nur angenommen werden.
- Das Wortpaar „Himmel und Erde“ in 1,1 dient als Merismus zur Beschreibung des gesamten Kosmos (wie auch in Ps 115,15; 121,2; Spr 3,19f).³⁰ In 2,1 wird das feste Wortpaar um „und all ihr Heer“ (= Gestirne) ergänzt.
- Es besteht eine Analogie zwischen 1,1 und 2,4. Zum einen sind 1,1 und 2,4 chiasmatisch aufgebaut: „schuf Himmel und Erde“ – „Himmel und Erde, als sie geschaffen wurden“; ein entsprechender Chiasmus findet sich auch zwischen den Vershälften 2,4a und 2,4b.³¹ Zum anderen findet sich eine enge Parallelität zwischen 1,1 und 2,4b:

1,1	2,4b	syntaktische Funktion
„Im Anfang“	„Zu der Zeit, als	temporale Angabe
schuf	machte	Prädikat (Verb des Machens)
Gott	Jahwe, Gott,	Subjekt (Gott)
den Himmel und die Erde.“	Himmel und Erde.“	Objekt (Merismus für Kosmos)

Bei der Untersuchung der Struktur der sechs Schöpfungstage spricht einiges dafür, dass in den ersten drei Tagen die unstrukturierte äußere Form geschaffen und ausdifferenziert wird (Scheidung Licht-Finsternis, Scheidung der Wasser, Scheidung Festland-Meer), die am 4.–6.Tag ausgestaltet und gefüllt wird:

1. Tag (1,2–5)	2. Tag (1,6–8)	3. Tag (1,9–13)
Licht und Finsternis	Himmel und Wasser	Festland und Meer mit Pflanzen
4. Tag (1,14–19)	5. Tag (1,20–23)	6. Tag (1,24–31)
Himmelskörper	Luft- und Wassertiere	Landtiere und Menschen

Aus diesem Muster, dass die drei ersten Schöpfungstage die unbewohnbare Form beschreiben, die dann am 4.–6. Tag besiedelt wird, wird verständlich, dass es zunächst Licht gab, das erst später seine Lichtkörper erhielt. Für den Verfasser

30 Siehe Cornelis Houtman, „Aspekte des Wortpaares Himmel und Erde“, in: *Der Himmel im Alten Testament*, OTS 30, Leiden: Brill, 1993, S. 26–84 (bes. S. 31–33, 63–68).

31 Ralf Albrecht, „Das Ende der neueren Urkundenhypothese: Zur Einheit der Schöpfungsgeschichte der Genesis“, in: *Dein Wort ist die Wahrheit: Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie*, FS Gerhard Maier, Hrsg. Eberhard Hahn u. a., Wuppertal u. a.: R. Brockhaus, 1997, S. 141f, wertet dies zu Recht als Kohärenz von ganz 2,4; ähnlich Houtman, *Himmel*, S. 73–75.

von Gen 1 ist es anscheinend nicht problematisch, dass die Lichtkörper erst am 4. Tag erschaffen werden.³² Das Licht findet seinen Ursprung allein in Gottes Schöpferwort.

These 7: Das „Tohuwabohu“ (Gen 1,2) meint nicht „Chaos“ und auch keine Vorwelt, sondern bezeichnet den unbewohnbaren Zustand der Erde zu Beginn der Schöpfung.

Viele Exegeten sehen in Gen 1,2 die Beschreibung einer Vorwelt, die bereits vor der Schöpfung besteht. Das Wissen um einen vorgeschöpflichen Zustand der Erde könne aufgrund der weit verbreiteten parallelen Vorstellungen in Mesopotamien und in Ägypten³³ im biblischen Text einfach vorausgesetzt werden (s. a. These 8). Folgende Gründe sprechen jedoch gegen die Deutung des Tohuwabohu als „Chaos“:

- Es handelt sich beim „Tohuwabohu“ um keine von Gott unabhängige oder ihm oppositionell gegenüberstehende Macht:
- Der strenge Monotheismus des AT schließt die Annahme gottfeindlicher Chasmächte oder dergleichen aus. Möglicherweise gibt es Anspielungen auf einen mythischen Chaos(drachen)kampf in Analogie zu Texten aus der Umwelt des AT und eine Auseinandersetzung mit ägyptischen und mesopotamischen Religionsvorstellungen.³⁴ Siehe die Aussagen zum Leviatan (Ps 74,13f; 104,26; Jes 27,1; Hi 3,8; 40,25–41,2), Rahab (Hi 9,13; 26,12; Ps 89,11; Jes 30,7; 51,9), den Seeungeheuern (Gen 1,21; Hi 7,12; Ps 148,7; vgl. Spr 8,28f) oder zur Urflut (Gen 1,2; Ps 148,7; Spr 8,24.27f; Jes 51,10; Hab 3,10). Von einem Dualismus kann aber keine Rede sein, da die genannten Texte von der Machtlosigkeit (Ps 77,17) und Geschöpflichkeit (Gen 1,21; Ps 33,7) dieser Kräfte reden, davon, dass Jahwe sie besiegt und zerschlägt (Hi 26,12; Ps 89,11; Jes 27,1; 51,9f). Die Mächte müssen als Stilfiguren des Vergleichs erhalten (Ps 36,7; Jer 51,34; Hes 29,3; 32,2) und sogar ins Gotteslob einstimmen (Ps 148,7).

32 Siehe S. Aalen, „אור“, in: *ThWAT*, Bd. 1, Hrsg. G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1973, Sp. 160–182 (164–172), der für das gesamte AT eine Unterscheidung von Tageslicht und Sonnenlicht konstatiert.

33 S. den religionsgeschichtlichen Vergleich bei Bauks, *Welt*, S. 147–310.

34 Vgl. Thomas Podella, „Der ‚Chaoskampfmythos‘ im Alten Testament: Eine Problemanzeige“, in: *Mesopotamia – Ugaritica – Biblica*, FS Kurt Bergerhof, Hrsg. Manfred Dietrich und Oswald Loretz, AOAT 232, Neukirchen: Neukirchener; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1993, S. 283–329; John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985; kritisch hingegen David Toshio Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*, JSOT.S 83, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989, S. 62ff u. ö.; s. a. Bauks, *Welt*, S. 122,126, 143f, 196–200, 251–255 u. ö.

- Die Aussage über die Gegenwart des „Geistes Gottes“ in 1,2c relativiert 1,2a–b: Nichts steht außerhalb der Kontrolle Gottes.
- Auch die Finsternis erhält von Gott ihren Namen (1,5), wodurch die Herrschaft Gottes über sie zum Ausdruck gebracht wird. Die Namensgebung bzw. Umbenennung ist im Alten Orient ein herrschaftlicher Akt (vgl. Gen 2,19f; 4,17; 5,2; 11,4; Dan 1,7).
- Die Herkunft des Bösen wird in der Bibel nicht erklärt. Die Schlange als Verkörperung des Bösen erscheint in Gen 3,1 unvermittelt (s. These 10).
- Die moderne Bedeutung von „Tohuwabohu“ darf nicht anachronistisch in den Bibeltext hineingetragen werden.

Das „Tohuwabohu“ (1,2a) und die „Finsternis“ (1,2b) werden nicht unmittelbar als „gut“ qualifiziert – im Gegensatz zum „Licht“ in 1,3–4. Es braucht also nicht alles in gleicher Weise gut gewesen sein. Die sog. „Billigungsformel“ erscheint bei den anderen Schöpfungstagen in der umfassenderen Form „und Gott sah, dass es gut war“ (1,10.12.18.21.25). In 1,31 wird jedoch die gesamte Schöpfung als „sehr gut“ bezeichnet.

Der Ausdruck setzt sich im Hebräischen aus den beiden Substantiven *tōhû* und *bōhû* zusammen, die mit der Kopula verbunden werden. Es handelt sich um ein Hendiadys mit einem Wortspiel (Paronomasie).

tōhû begegnet 20× im AT (Gen 1,2; Dtn 32,10; 1 Sam 12,21; Hi 6,18; 12,24; 26,7; Ps 107,40; Jes 24,10; 29,21; 34,11; 40,17.23; 41,29; 44,9; 45,18f; 49,4; 59,4; Jer 4,23) und bedeutet „Wüste, Öde, Leere“.³⁵ Das synonyme *bōhû* findet sich nur an drei Stellen, und zwar immer in Verbindung mit *tōhû* (Gen 1,2; Jes 34,11; Jer 4,23).

In Jes 34,11 steht es parallel zu *tōhû* und bezeichnet den Zustand der Verwüstung nach dem Gericht über Edom. In Jer 4,23 findet sich wie in Gen 1,2 die Verbindung „tohuwabohu“. Deutlich liegt in Jer 4,23 ein intertextueller Bezug auf Gen 1 vor, indem in einer Gerichtsrede gegen Israel die Schöpfung Stück um Stück (und in gleicher Reihenfolge wie in Gen 1) zurückgenommen wird und der geordnete Kosmos durch den Zorn Gottes ins Gegenteil verkehrt wird, sodass es eine Entsprechung Urzeit-Endzeit gibt.³⁶

Die Septuaginta übersetzt Tohuwabohu aus 1,2 mit „unsichtbar und ungeordnet“ (*aóratos kai akataskeúastos*). Das griechische Wort *cháos* wird in der Septuaginta nur in Mi 1,6 und Sach 14,4 verwendet und steht für das hebräische *gay'* „Tal, Spalt“. In den Pseudepigraphen findet es sich noch in 1Hen 10,13 und Jub 2,2 (beide aus dem 2.–1. Jh. v. Chr.) für den unterirdischen Abgrund (vgl. 2 Petr 2,4). Die Lehre von der „chaotischen Materie“ entstammt dem Platonismus und

35 Siehe Manfred Görg, „תוהו“, in: *ThWAT*, Bd. 8, Hrsg. Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1995, Sp. 555–563.

36 Waltke, „Creation“, S. 220f.

ist von Vertretern der Alten Kirche in die biblischen Texte hineingetragen worden.³⁷

These 8: Ein der Schöpfung vorausgehender Zustand vor dem Sechs-Tage-Werk ist sprachlich nicht auszuschließen, theologisch gesehen aber problematisch.

Die Frage nach einem Urzustand vor der eigentlichen Schöpfungswoche hängt mit dem Verständnis von 1,1-3 zusammen.³⁸ Die Syntax dieser drei Verse ist jedoch umstritten und lässt keine eindeutige Bestimmung zu. Die komplexen Fragen können hier nur verkürzt wiedergegeben werden. Bei jeder der vorgestellten Interpretationen finden sich wiederum unterschiedliche Auffassungen im Detail.³⁹

a) Es handelt sich um ein einziges Satzgefüge: V. 1 fungiert als Temporalsatz, V. 2 als Parenthese (Hintergrundsatz) und V. 3 als Bezugsatz (Erzählvordergrund). Dabei ist V. 1 entweder als selbstständiger Hauptsatz aufzufassen oder als Pendent (Anakoluth), der seine Fortsetzung in V. 3 findet. Eine mögliche Übersetzung lautet:

„Als Gott anfang, den Himmel und die Erde zu schaffen,
die Erde aber noch wüst und leer war und Finsternis auf der Fläche des Wassers (lag) und ein Gottessturm unruhig über die Wasserfläche fuhr,
da sagte Gott: ‚Es werde Licht!‘ und da ward es Licht.“⁴⁰

Unterstützung findet diese Deutung in ägyptischen und mesopotamischen Weltentstehungstexten, wo häufig „noch-nicht“-Formulierungen eine lebensfeindliche Vorwelt beschreiben (s. These 5).⁴¹ Demzufolge und entsprechend dem dargestellten syntaktischen Verständnis bestand das „Chaos“ bzw. ein Urzustand vor der eigentlichen Schöpfung.⁴² Dies entspricht aber nicht der Intention von Gen 1 und ist biblisch-theologisch problematisch. Zudem ist die Auffassung von 1,3 als

37 Pieter W. van der Horst, „Chaos“, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Hrsg. Karel van der Toorn und Bob Becking u. a., Leiden u. a.: Brill, 1995, Sp. 354–356; vgl. Bauks, *Welt*, S. 1–4, 36f, 141 u. ö.

38 Ein besonderes Problem stellt bereits die syntaktische Einordnung des ersten Wortes der Bibel, *berēšit* „am Anfang“, dar. S. dazu neben den Kommentaren Ernst Jenni, „Erwägungen zu Gen 1,1 ‚am Anfang‘“, *ZAH* 2 (1989), S. 121–127.

39 S. die Übersichten z. B. bei Johnson T. K. Lim, *Grace in the Midst of Judgment: Grappling with Genesis 1–11*, BZAW 314, Berlin u. a.: de Gruyter, 2002, S. 104–112; Rechenmacher, „Gott“, S. 1–20; Bauks, *Welt*, S. 69–92; Waltke, „Creation“, S. 221–228; Westermann, *Genesis*, S. 131ff.

40 Otto Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments*, Bd. 2, *Wesen und Wirken – Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, Theologie des Alten Testaments, UTB 2024, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, S. 265.

41 S. Bauks, *Welt*, S. 269–310 u. ö. Aber in 1,2 handelt es sich (im Gegensatz zu 2,5f) gerade nicht um einen „noch-nicht“-Zustand, sondern es wird Vorhandenes beschrieben.

42 Wie viele andere gehen z. B. auch Rechenmacher und Bauks in 1,2 von einem Zustand vor der Schöpfung aus.

Nachsatz (Apodosis) angesichts der einleitenden festen Formel für alle acht Schöpfungswerke schwierig.

b) V. 1–2 bilden ein Satzgefüge mit V.1 als Temporalsatz. Diese Deutung wird auf den mittelalterlichen jüdischen Exegeten Ibn Esra zurückgeführt, findet heute aber kaum noch Anhänger. Demnach wäre zu übersetzen:

„Am Anfang von Gottes Erschaffung von Himmel und Erde [oder: „Am Anfang, als Gott erschuf...“]

war die Erde wüst und leer...“

Die alten Übersetzungen und die Punktation des masoretischen Textes sprechen dagegen, die 1,1 als selbstständigen Hauptsatz verstehen.

c) Es handelt sich um drei unabhängige Sätze. V. 1 ist Überschrift für den Bericht von 1,2–2,3 und als selbstständiger Hauptsatz aufzufassen, wodurch der Schöpfungsbericht seine monumentale Eröffnung erhält. Dies ist die traditionelle Auffassung, die bis heute sehr beliebt ist und auch schon sehr früh in der Auslegungsgeschichte vertreten worden ist. Man kann dann wie folgt übersetzen:

„Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.

Die Erde war noch öde Wüste, und Finsternis lag auf der Urtiefe und Gottessturm bewegte sich über der Wasseroberfläche.

Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.“⁴³

Besonders problematisch ist die zeitliche Einordnung von 1,2 und seine inhaltliche Aussage (gab es eine vorgeschöpfliche Welt?). Folgende Alternative bietet sich an:

(1) V. 2 beschreibt die Vorwelt, aus der heraus Gott dann geschaffen hat. Das eigentliche Schöpfungswerk Gottes beginnt erst in 1,3 mit der Erschaffung des Lichts.

(2) Es wird eine zeitliche Reihenfolge angegeben. Demzufolge beschreibt V. 2 den Zustand der Erde, nachdem sie von Gott erschaffen wurde. Auf die Dunkelheit von V. 2 folgt dann in V. 3 die Erschaffung des Lichts.

Da man aufgrund der Syntax allein nicht zu einem Ergebnis kommen kann, in welcher Beziehung die ersten drei Verse der Bibel zueinander stehen, müssen inhaltlich-theologische Argumente hinzutreten. Für Position c) (2) sprechen die meisten Argumente. Schon das feste Sieben-Tage-Schema schließt die Möglichkeit einer Vorwelt aus.⁴⁴ Durch die Inversion der Wortstellung zu Beginn von V. 2 (drei Nominalsätze als Umstandssätze) braucht nicht notwendigerweise abgeleitet werden, dass eine Vorschöpfung existierte. Denn auch wenn man 1,1 als Überschrift betrachtet, würde ein Satz wie „und Gott schuf die Erde“ oder „Gott sprach: Es sei eine Erde!“ verwirrend sein, wenn er unmittelbar auf 1,1 folgt, wo von der Erschaffung von Himmel und Erde die Rede war.

Unter These 6 ist begründet worden, warum 1,1 als Überschrift aufzufassen ist. Zwar folgt dann auf die Überschrift unmittelbar die Beschreibung des unwirt-

43 Westermann, *Genesis*, S. 107.

44 So Walther Zimmerli, *1. Mose 1–11: Urgeschichte*, ZBK.AT, 5. Aufl., Zürich: TVZ, 1991, S. 40f.

lichen Zustands vor oder zu Beginn der Schöpfung, dies steht aber in Entsprechung zu 2,5f. Wie unter These 7 dargestellt, braucht das „Tohuwabo“ in 1,2 nicht derart negativ konnotiert zu sein und kann schlicht den (noch) lebensfeindlichen Zustand zu Beginn der Schöpfung bezeichnen, den Gott durch Differenzierung und Organisation (Tag 1–3) in einen lebensfreundlichen Raum umwandelt, der dann besiedelt werden kann (Tag 4–6).⁴⁵

Die Beschreibung von 1,2 ist demnach nicht nur auf den ersten Schöpfungstag zu beziehen, sondern als Einleitung für die ersten drei Tage zu nehmen. Denn alle drei Aussagen von 1,2 werden in den ersten drei Schöpfungstagen aufgegriffen und fortgeführt:

2a „Und die Erde war wüst und leer,	Trennung Erde – Meer (3. Tag)
2b und es war finster auf der Tiefe;	Trennung Licht – Finsternis (1. Tag)
2c und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“	Trennung des Wassers (2. Tag)

Allerdings muss zugestanden werden, dass aufgrund der unklaren Syntax von 1,1–3 die Funktion von 1,1 und 1,2 unterschiedlich gedeutet wird und die Annahme eines Urzustands vor dem Sechs-Tage-Schöpfungswerk sprachlich nicht auszuschließen ist.

These 9: Die Schöpfungstage sind nach Ansicht des Verfassers von Gen 1 nicht unterschiedlich lang.

Die verschiedenen Argumente zur Länge der Schöpfungstage brauchen an dieser Stelle nicht rekapituliert werden. Die Diskussion ist ohnehin vorbelastet.⁴⁶ Hier soll nur die Frage verhandelt werden, ob nach Ansicht des Verfassers von Gen 1 die Schöpfungstage unterschiedlich lang gewesen sein können.

45 So auch Edward J. Young, „The Relationship of the First Verse of Genesis One to Verse Two and Three“, *WThJ* 21 (1958–59), S. 133–146 (145); Tsumura, *Earth*, S. 41ff. Schmidt, *Schöpfungsgeschichte*, sieht in den ersten beiden Verse zwar in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht zwei gegensätzliche Aussagen: „Dem Mythos vom zeitlosen Chaos [1,2] tritt die Aussage des Weltbeginns durch Gott entgegen [1,1].“ Im jetzigen Text sei aber Folgendes intendiert: „V 1: Gott schuf alles. V 2: Zuvor bestand nichts.“ (S. 95).

46 Zur Forschungsgeschichte und zur exegetischen Diskussion s. Gerhard F. Hasel, „The ‘Days’ of Creation in Genesis 1: Literal ‘Days’ or Figurative ‘Periods / Epochs’ of Time?“, *Origins* 21 (1994), S. 5–38 (auch online verfügbar, s. z. B. <http://www.grisda.org/origins/21005.htm>); Jack P. Lewis, „The Days of Creation: An Historical Survey of Interpretation“, *JETS* 32 (1989), S. 433–455.

Die Argumentation, dass die Schöpfungstage unterschiedlich lang sein sollen, da erst am 4. Tage die Gestirne erschaffen worden sind,⁴⁷ findet keinen Anhaltspunkt in Gen 1. Zumindest für den Verfasser des Schöpfungsberichts scheint dies kein Problem darzustellen. Die sechsmalige Formel „es wurde Abend, es wurde Morgen“ am Ende jedes Schöpfungstages mit der entsprechenden Zählung (1,5.8.13.19.23.31) spricht gegen die Annahme unterschiedlicher Tageslängen. Dass die sechs Schöpfungstage unterschiedlich lang aufzufassen sind, findet im Bibeltext keinen Hinweis und müsste auf irgendeine Weise sprachlich markiert sein. Ansonsten ist vom nahe liegenden Verständnis auszugehen, dass die Zeitangabe „Abend und Morgen“ zur Kennzeichnung eines vollen Tages völlig ausreichend ist. Von daher geht die Argumentation, dass die Tage in Gen 1 uneinheitlich sind, da erst am 4. Tag die Sonne erschaffen wurde, am Text vorbei. Die Erschaffung der Gestirne am 4. Schöpfungstag spiegelt sich in der formalen Struktur von Gen 1 wider (s. These 6). Die gesamte Textstruktur von sechs Schöpfungstagen mit der anschließenden göttlichen Sabbatruhe (2,2–3) ist nur sinnvoll, wenn die Tage gleich lang sind. Bei der schöpfungstheologischen Begründung des Sabbatgebots wird dieses Verständnis der Tage vorausgesetzt (Ex 20,9.11; 31,15.17; vgl. 16,26; 23,12; 34,21; 35,2; Lev 23,3).

These 10: Der Engelfall kann nicht näher datiert werden.

Der Ursprung des Bösen findet in der Bibel keine Erklärung. Die Existenz einer gottfeindlichen Macht wird einfach vorausgesetzt (s. Gen 3,1). Ob ein Engelfall vor der Schöpfung (oder vor einem eventuellen Urzustand), während oder nach der eigentlichen Schöpfungswoche stattfand, ist nicht näher auszumachen. Es gibt diesbezüglich zu wenig biblische Informationen.⁴⁸

Ob die Qualifizierung der einzelnen Schöpfungswerke als „gut“ (1,5.8.13.19.23) und schließlich zusammenfassend als „sehr gut“ (1,31) einen Engelfall vor oder während der Schöpfung ausschließt, ist spekulativ; denn wie das Böse in eine sehr gute Welt hineinkommen kann, bleibt in gleicher Weise unbeantwortet. Gen 1 geht auch nicht auf die Frage ein, ob sich das Schöpfungswerk Gottes ausschließlich auf die sichtbare Welt erstreckt oder auch die unsichtbare Welt einschließt. Auch wenn es auf den ersten Blick ausschließlich um

47 So z. B. Hansjörg Bräumer, *Das erste Buch Mose*, 1.Tl., Kapitel 1–11, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal: R. Brockhaus, 1991, S. 44: „Der Tag eins in der Schöpfung ist ein Gottestag. Es kann kein irdischer Tag gemeint sein, da der Zeitmesser, die Sonne, noch fehlte.“

48 Auf die sog. Restitutionstheorie (engl. *gap theory*) kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Sie entstand im 19. Jh. und wollte mit der Annahme langer Zeiträume in Gen 1,2 eine Harmonisierung mit der Evolutionshypothese ermöglichen. Auch der Fall Satans wurde in Gen 1,2 platziert. S. gegen ein negatives Verständnis des „Tohuwabohu“ These 7 und gegen die Annahme einer Vorwelt These 8. Weitere exegetische Gründe gegen die Resitutionstheorie finden sich bei Waltke, „Creation“, S. 136–144.

die sichtbare, kreatürliche Welt geht, liegt eine derartige Reduzierung außerhalb der Aussageintention des Schöpfungsberichts, der die universale Macht und souveräne Erhabenheit Gottes preist. Es bleibt hier wie auch im gesamten AT kein Raum für einen Dualismus.

Mit „Himmel“ in Gen 1,1 ist nicht etwas anderes als in 1,8.9.14.15.17.20.26.28.30 gemeint. Die ältere Auffassung, dass in 1,1 ein „Allhimmel“ (E. König) gemeint sei, der unsichtbare Welt bezeichnet oder zumindest einschließt und vom atmosphärischen Himmel von 1,8.9.14 usw., dem „Himmel der Erdwelt“ (F. Delitzsch), zu unterscheiden sei, entbehrt sprachlich-exegetischer Evidenz. Das Wortpaar „Himmel und Erde“ bezeichnet im AT immer den gesamten Kosmos.⁴⁹ In 2,1 wird der Schöpfungsbericht von Gen 1 zusammengefasst, wobei die Ergänzung „und all ihr Heer“ (= Gestirne) verdeutlicht, dass der atmosphärische Himmel gemeint ist.

Jes 14,4–20 und Hes 28,1–19 beziehen sich nicht auf den Engelfall, da in der Form einer Leichenklage der Sturz des Königs von Babel bzw. Tyrus auf satirische Weise ausgemalt wird. Zudem ist das Resultat die völlige Entmachtung des Gefallenen. Hes 32 beschreibt analog den Sturz Pharaos auf dem Hintergrund des Bildes eines gefällten Baumes (Hes 31). Die Deutung von Jes 14 und Hes 28 auf den Fall Satans ist jedoch bei den Kirchenvätern sehr beliebt (z. B. Tertullian und Gregor der Große).

Die Tradition vom Fall und Gericht der Engel wird erst im Frühjudentum weiter entfaltet, wobei vor allem Gen 6,1–4 (die Riesen der Vorzeit) als Ausgangspunkt der midraschartigen Spekulationen dient (1Hen 6–11; 19; 64; 86; Jub 5,10).⁵⁰

Im NT finden sich Anspielungen auf den Fall Satans und seiner Engel auf die Erde bzw. in den Abyssus (Jud 6; 2 Petr 2,4; Offb 12,7–9; vgl. Offb 9,1; 20,1–4; Lk 10,18), die die Tatsache dieses Falls als solchen voraussetzen, aber keine zeitliche Näherbestimmung in der Urzeit ermöglichen.

Nachwort

Man muss sich immer wieder neu die Aussageintention der biblischen Texte vor Augen halten, um nicht Fragen an Texte zu richten, die sie gar nicht beantworten möchten. Die Analyse von Gen 1, insbesondere die syntaktische und semantische Bestimmung von 1,1–3, ist u. a. vorbelastet durch

- die jahrhundertlange historisch-kritische Erforschung dieses Kapitels (bes. Literar- und Redaktionskritik, Formkritik und Traditionsgeschichte)

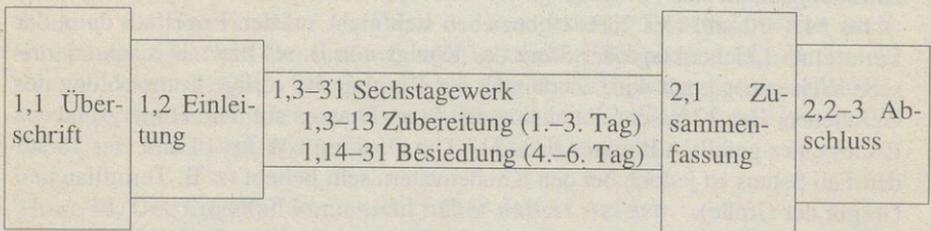
49 S. Anm. 30.

50 Im „Leben Adams und Evas“ (Vita Adae et Evae 9–16) findet sich ein haggadischer Midrasch zu Jes 14,12–15.

- die jüdische und christliche Wirkungsgeschichte mit ihren vielfältigen Traditionen
- den Vergleich mit altorientalischen Kosmogonien

Bei alledem darf nicht aus dem Blickfeld geraten, dass Gen 1 eine einmalige und einzigartige Situation beschreibt, die ohne Analogie ist. Zudem liegt diese vor dem Sündenfall, der eine Erkenntnisgrenze darstellt. Ungelöste Fragen sollten deshalb nicht verwundern. Gerade der Umstand, dass Gen 1 auch für den altorientalischen Menschen diese Besonderheiten stehen lässt und nicht abschwächt (z. B. Licht ohne Lichtkörper usw.), spricht für die Authentizität und Offenbarung dieses Kapitels.

Zusammenfassend kann der Aufbau von Gen 1,1–2,3 folgendermaßen dargestellt werden:



Gen 1 bildet eine imposante Ouvertüre zum Buch Genesis und zum Pentateuch. In ihr offenbart sich Gott als der mächtige und souveräne Schöpfer, der die Welt durch sein wirksames Wort ins Dasein ruft und den Menschen ihren Lebensraum zubereitet. Er hat alle Menschen als sein Ebenbild erschaffen. Und als allmächtiger Schöpfergott ist er zugleich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, derjenige, der sein Volk ins Leben gerufen hat und dessen Geschichte und Geschicke lenkt. Als Schöpfer und Erhalter steht ihm deshalb universales Lob zu.

Walter Hilbrands: The biblical creation report (Gen 1:1–2:3): Ten theses from an exegetical viewpoint

Exegetical issues in Gen 1:1–2:3 are discussed in ten theses that invite interdisciplinary dialogue. The genre of the passage is understood to be a „report“ of a „poetic narrative“ (thesis 1). The theological creation-word *bara'* „to create“ is found to be used coreferentially with *asah* „to make“ and does not, in and of itself, express *creatio ex nihilo* (thesis 2). The possibility of *creatio ex nihilo* is cautiously affirmed, but it is not of primary interest to the creation report (theses 3 & 4). Gen 1:1 and 2:4a are interpreted as headings that summarize 1:2–2:3 and

2:4b–4:26, respectively (theses 5 & 6). The „tohuwabohu“ in Gen 1:2 should not be taken in an all-too negative sense (thesis 7), and the pre-creation theory must be rejected (thesis 8). At least in the opinion of the author of Genesis the creation days have the same length (thesis 9). The question of when the fall of the angels occurred must be left open (10).

Die so genannten „Rache-“ und „Feindpsalmen“¹ eine exegetische, theologische und pastorale Herausforderung

1. Hinführung¹

Franz Bugge schreibt in seinem Buch über das Christentum im Allgemeinen und die Ps² im Besonderen, dass er seit langem keinen so durch exzessiv-ungezügelter Hass und Vergeltungssucht geprägten Text gelesen habe.³ Er steht als Beispiel für die vielen Menschen (auch Christen) die diese Kategorie von Ps ablehnen. Meist drückt sich ein vordergründiges Missverständnis aus. Dies kann aber – wie bei Bugge sichtbar – zu einer prinzipiellen Verwerfung des Christentums führen. Christen, die den biblischen Kanon ernst nehmen, können sich nicht so einfach über diese Ps hinwegsetzen. Darum kommt es oft zu einer theologisch begründeten Ablehnung der betreffenden Aussagen, meist im Zeichen des NT. Dies löst aber noch nicht das Problem der speziellen Stellung des Psa in der Kirche. Er ist das „klassische Bindeglied zwischen Bibel und Liturgie“⁴ und wird deshalb als Gebetbuch seit Jahrhunderten von allen Christen benutzt. Was im privaten Gebet noch mit Vorbehalten möglich ist, scheint dem gemeinsamen, öffentlichen Gebet verwehrt. Rps könnten nicht im Namen Jesu gebetet werden.⁵

Dies ist der Ausgangspunkt meiner Untersuchung: Menschen hinterfragen die Fps. Sie lehnen sie ab oder deuten sie um (Punkte eins und zwei). Der Theologe darf sich nicht menschlichen und theologischen Vorurteilen beugen. Er wird seine Meinung exegetisch hinterfragen müssen (Punkte drei bis fünf). Und schließ-

-
- 1 Dieser Artikel ist die leicht korrigierte Fassung einer Semesterarbeit zu den Rache- und Feindpsalmen. Sie wurde erstellt im Januar-Zwischensemester 2001 für das Fach „Alttestamentliche Theologie im Lichte der Psalmen“. Dozent Dr. H. Egelkraut. Akademie für Weltmission, D-Kornthal.
 - 2 Die Begriffe dieser Arbeit werden wie folgt abgekürzt: Psalter: „Psa“; Psalmen oder Psalm: „Ps“; Rachepsalmen: „Rps“; Feindpsalmen: „Fps“. Rps und Fps werden undifferenziert benützt bis zu Punkt drei dieser Arbeit.
 - 3 Franz Bugge zitiert in Erich Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg u. a.: Herder, 1998, S. 40.
 - 4 Othmar Schilling, „Noch einmal die Fluchpsalmen“, *ThGl* 47 (1957): S. 177–185, S. 177.
 - 5 Siehe dazu als erschütterndes Beispiel, die Rps und Fps im Kontext der Liturgie des Karmels von Dachau. Dieses Kloster liegt in unmittelbarer Nähe des Konzentrationslagers. Gemma Hinricher zitiert in Zenger, a. a. O., S. 37–39.

lich wird Gott selbst unsere Gottes- und Menschenvorstellung, sowie Gebets- und Liturgiepraxis erschüttern (Punkte sechs und sieben). Dies ist die methodische Vorgehensweise des Verfassers. Stellen wir uns also der exegetischen, theologischen und pastoralen Herausforderung der Rps- und der Fps!

2. Umgang

Die Auslegungsgeschichte⁶ der patristischen und mittelalterlichen Kirche zeigt uns, warum sie weniger Probleme mit diesen Texten hatte. Jüdische Ps werden gegen diese selbst ausgelegt. Der Kirchenvater Athanasius sieht in seiner Auslegung zu Ps 58 die Juden als die Gottlosen. Augustin deutet die Rachewünsche des Ps 109 zu Weissagungen für die Juden um. Ähnlich geht er mit Ps 41,11; 68,2 und 69,23–30 um. Vernichtungswünsche seien auszuschließen, weil sich der christliche Beter nicht nach Rache sehnen dürfe, deshalb die Umdeutung. Die Kirchenväter erkannten die Spannung zwischen den Rps und dem Liebesgebot im NT. So werden diese Wünsche auch als Drohungen und Bitten erklärt, die die Feinde zur Umkehr bewegen sollten, siehe Augustin zu Ps 104. Oder die Feinde werden allegorisch als „Böse, Teufel“ oder als „sinnliche Leidenschaften“ ausgelegt. Augustin sieht im dramatischen Schluss von Ps 137 in der „Tochter Babel“, die gottlose böse Welt und in den „Kindern“, die bösen Gewohnheiten und Leidenschaften. Sie sollen am „Felsen“ (Christus) zerstört werden.⁷

Der Einspruch im Namen des Christentums⁸ kann noch grundsätzlicher sein. Meistens wird dann die Diskontinuität von AT und NT hervorgehoben. Das NT wird zur Beurteilung der Fps herangezogen. Sie werden als „nicht-, vor-“ oder „unterchristlich“ abgelehnt. Fischer weist diese Texte ab, weil sie aus der Zeit vor Christus stammen und wenig Bezug auf ihn nehmen würden. Das christliche Gebet müsse aber Christus im Zentrum haben. Mertens betont, dass die Bergpredigt den unterchristlichen Ethos der Fps weit überschritten hätte. Die sechste Antithese der Bergpredigt wird immer wieder bemüht, um das Beten der Rps abzulehnen. Die Feindesliebe gehört zu den zentralen christlichen Texten, die auch unsere Gesellschaft beeinflusst hat. Baldermann schreibt dazu, dass die Rache ein Zusammenleben in größeren Gemeinschaften ausschließe. Die Rachegebete wi-

6 Zur Auslegungsgeschichte der Fps siehe das ganze Kapitel II 5.: „Den Fps und Rps interpretatorisch den Stachel ziehen?“ in Zenger, a. a. O., S. 66–73.

7 Maiberger kritisiert zwar auch das gelegentliche künstliche Allegorisieren der Väter, hält ihnen aber zu gut, dass sie die beiden Testamente als Einheit ausgelegt und die Fps in ihren Zusammenhang mit der Sünde gestellt hätten. Es sei besser, diese Vernichtungswünsche in ihrem allegorischen Sinn zu verstehen, als ihnen ganz auszuweichen. Paul Maiberger, „Zur Problematik und Herkunft der sogenannten Fluchpsalmen“, *TrThZ* 97 (1988): S. 183–216, S. 186.

8 Siehe dazu das ganze Kapitel I 3. und dessen Nachweis der Quellen: „Einspruch und Ablehnung im Namen des Christentums“ in Zenger, a. a. O., S. 26–39.

dersprächen der Ethik der Bergpredigt und den Normen unserer Gesellschaft.⁹ Zenger sieht in der „christlichen“ Ablehnung der Fps den Einfluss des Häretikers Markion, der den Gott Jesu Christi, dem Gott des AT entgegengehalten hätte. Er spürt weiter exemplarisch „christliche“ Vorurteile in den Kommentaren von Duhm und Weiser¹⁰ auf. Hier werde das NT zur privilegierten Instanz, die das AT abwerte. Koch meint, dass diese Gebete christlich überarbeitet und umgeschrieben werden müssten. Gut und Junker beschreiben die heilspädagogische Rolle der Fps. An ihnen würde die Fortentwicklung der göttlichen Offenbarung sichtbar. Zenger zeigt die Haltung der lutherischen Dogmatik, besonders bei E. Hirsch, F. Baumgärtel und F. Hesse auf, die die Dialektik der Botschaft des AT und NT betont. Diese Theologen halten am kanonischen AT fest. Sie meinen aber, dass die Christen darin dem „alten Menschen“ begegnen würden. Das AT zeige uns das Unheil auf und wolle die Sehnsucht nach dem Heil wecken. Bonhoeffer schließlich deutet die Rps christologisch. Jesus habe alle Rache Gottes auf sich selbst genommen.¹¹

Dem Einspruch folgt die Relativierung. Zenger¹² fasst diese neueren Ansätze (seit etwa 1985) wie folgt zusammen: theologische (Der Gott der Rache sei die Kehrseite des Gottes der Liebe.), religionsgeschichtliche (Der Hang zur Gewalt in Israel sei vergleichsweise gering.), historische (Der gewaltsame Gott komme nur in bestimmten Notsituationen vor.) und sozial- und religionspsychologische Relativierung (Israel sei mit seinen kanaanäischen Wurzeln nie ausgesöhnt gewesen. Dies führe zur Diffamierung des Fremden.). Damit nimmt man diesen Ps ihre Provokation und eigentliche Aussage.

Die außerchristliche Ablehnung der Fps finden wir bei den Vertretern einer humanistischen Ethik und der Psychologie: Das AT und NT sind als Ganzes oder in ihren Teilen gewalttätig. Eine Verherrlichung der Gewalt kann nicht die Grundlage einer humanistischen Ethik sein. Die Fps haben einen destruktiven Einfluss. Flüche können beim Beter selbst Aggressionen aufbauen und Feindbilder verfestigen. Es kommt zur Eskalation: Gewalt erzeugt Gegengewalt.¹³ Fps lassen jeden sensiblen Menschen erschauern. Dies betrifft besonders Psycholo-

9 Ingo Baldermann zitiert in Bernd Janowski, „Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild der Psalmen“, in: *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des AT 2*, Hg. ders., Neukirchen-Vluy: Neukirchener, 1999, S. 53.

10 Zum Beispiel seine Auslegung zu Ps 58, den wir in Punkt vier betrachten werden: „... so zeigt andererseits der Schluss des Ps, ..., die unverhohlene Schadenfreude und grausame Rachsucht eines unduldsamen religiösen Fanatismus..., eine jener gefährlichen Giftblüten,...“ Arthur Weiser, *Die Psalmen. Erster Teil: Psalm 1–60*, ATD, Bd. 14, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 280–281.

11 Zu Bonhoeffers Stellung zu den Rps siehe Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 14. Aufl., München: Kaiser, 1973, S. 35–39. Ders., *Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel*, 13. Aufl., Bad Salzflun: MBK-Verl., 1989, S. 40–45. Ders., „Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft“, *DBW 8*, Gütersloh: 1998, S. 226.

12 Zenger, a. a. O., S. 71–72.

13 Abschnitt bis hierher in ebd., S. 7–41.

gen und Psychotherapeuten – so Dietrich¹⁴ – die nicht alle Aggressionen zuerst negativ beurteilen. Aber die Rps überschreiten doch das Maß der Dinge und würden als schlimmster Ausbruch von Feindseligkeit bewertet werden.

Das problematische Verständnis der Fps wird entschärft, indem man sie umdeutet, relativiert oder ablehnt. Ein vierter Umgang dürfte jedoch am Häufigsten anzutreffen sein: Man ignoriert sie. Sie werden entweder überlesen oder gar nicht gebetet. Die Kirche verwendet sie nicht in Lehre, Predigt und Liturgie.

3. Gattung

Diese Ps werden nicht (wie auch die Königsp) einer besonderen Gattung zugeordnet, weil ihre Thematik in unterschiedlichsten Liedern vorkommt. Je nach Autor werden sie Fluch-, Rache-, Vergeltungs- oder Feindps genannt. Lohfink bezeichnet das Thema „Der Beter und seine Feinde“ als dominierend im Psa. Keel listet in seiner Monographie 94 verschiedene Feindbezeichnungen der Individualps auf.¹⁵

Kraus geht in seiner Theologie der Ps¹⁶ grundsätzlich vom Thema der Feinde aus. Er unterteilt sie in zwei große Gruppen: die Feinde des Volkes (Königsp: Völker, Fürsten, Könige; Gebetslieder der Volksgemeinde: Königreiche, Völker, Übermütige, Spötter, Lästere, Rachsüchtige; Loblieder: Feinde Jahwes, Völker, Könige, Wasserströme als Ursymbol der Feindschaft) und die Feinde des einzelnen (Feinde, Boshafte und andere allgemeine Bezeichnungen, aber besonders: Gottlose, Verfolger und Übeltäter). Drei Metaphern veranschaulichen das Wirken der Feinde des einzelnen: die feindlichen Heere; Jäger und Fischer; wilde und reißende Tiere. Das Gegenbild der Feinde sind die Gerechten, Hinfälligen, Armen und Elenden. Seine Feinde verkörpern zunächst reale Menschen, dann aber auch böse Mächte. Die meisten Fps finden wir in dieser Gattung der „Feinde des einzelnen“.

*Brongers*¹⁷ geht den methodisch umgekehrten Weg. Er engt seine Suche nach Fps auf die Klagelieder ein. Dies scheint sinnvoll, da sie meist in dieser Gattung zu finden sind. Rache- und Fluchmotive erkennt er in den Volksklageliedern (Ps 44, 55, 59, 74, 79, 83, 137) aber vor allem in den Klagegedichten des einzelnen (Ps 5, 7, 9, 10, 12, 17, 21, 31, 35, 40, 54, 55, 56, 58, 59, 69, 70, 94, 109, 139, 140, 143). Die Volksklagegedichte sind nach Brongers nach dem Schema, Beschreibung der Notlage, Anflehung um Hilfe, Präzisierung des Racheaktes und Dankgelübde, aufgebaut. Er legt sich nicht auf die genaue Bestimmung der Feinde fest,

14 Dietrich zitiert in Janowski, a. a. O., S. 52.

15 Lohfink und Keel zitiert in Zenger, a. a. O., S. 24.

16 § 5 „Die feindlichen Mächte“ in Hans-Joachim Kraus, *Theologie der Psalmen*, BKAT XV/3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, S. 156–167.

17 H. A. Brongers, „Die Rache- und Fluchps im AT“, *OTS* 13 (1963): S. 21–42, S. 21–32.

sondern begnügt sich mit dem Aufzählen der verschiedenen Hypothesen. Die Menschen, die in den Klageliedern des einzelnen zu Wort kommen, sind Kranke und unschuldig Angeklagte. Brongers macht noch eine zusätzlich Beobachtung: Eine Gruppe von Ps äußert ausdrücklich die Freude am Gericht der Feinde. Ps 137,8–9 ist bekannt, dazu kommen aber noch sieben andere Ps: 37, 52, 54, 58–59, 69, 149.

*Maiberger*¹⁸ ordnet die Fps den Gebetsliedern eines Einzelnen (Ps 5, 7, 10, 11, 18, 28, 31, 35, 40, 54–55, 58–59, 69, 109, 139–141, 143) und den Gebetsliedern des Volkes zu (Ps 79, 83, 129, 137) zu. *VanGemeren*¹⁹ zählt zu den Fps noch zusätzlich gegenüber den anderen Autoren folgende Ps: 3, 6, 63, 64, 71. Damit haben wir das breite Spektrum unseres Themas im Psa nachgewiesen. Wie können aber Fps und Rps unterschieden werden? Der Verfasser schlägt eine Klassifikation nach dem Kriterium der Intensität des Vergeltungswunsches vor. Fps wünschen das richtende Eingreifen Gottes. Die Rps steigern sich in ihrer Aussage. Ihre Beter sind von der Vergeltung ganz in Beschlag genommen und drücken dies mit unglaublicher Schärfe aus. Zu den Rps zählt der Verfasser die Ps: 35, 59, 69, 109, 132, 137. Alle anderen Ps ordnet er den Fps zu.

Kraus²⁰ greift am Ende des § 5 die Frage nach dem Feind auf und fasst zusammen: Der Feind des einzelnen ist zunächst der Mensch. Damit verbietet er eine frühzeitige Mystifizierung, der in den Ps vorgefundenen feindlichen Mächten. Diese Feinde entsprechen oft dem hebräischen und von Luther übersetzten Begriff „Übeltäter“ (Ps 5,6; 6,9; 14,4; 28,3; 36,13; 59,3; 92,8.10; 94,4.16; 101,8; 141,4.9). Er müsste aber stärker wiedergegeben werden mit „abgründigem Frevel“. Kraus fragt, ob man hier an okkulte Praktiken denken sollte. Auf jeden Fall seien dies Wesen, die einen abgründigen Frevel begangen hätten. Nun würde das menschliche Feindbild transzendiert zu einer urbildlich bösen Macht. Diese Mächte möchten den Beter von Gott scheiden und sind deshalb unheimlich und dämonisch²¹. *Maiberger* kommentiert dazu im Zusammenhang mit der Arbeit von Füglistler.²²

„Es geht letztlich ja nicht um persönlich-private oder politisch-nationale Feinde, sondern um gottfeindliche Mächte überhaupt, wie denn im NT der Satan als „Der Böse“ oder „Der Feind“ schlechthin bezeichnet wird.“

Viele Autoren bemängeln die verschiedenen Bezeichnungen der betreffenden Ps. Sie seien unglücklich und missverständlich.²³ Die Terminologie treffe nicht

18 *Maiberger*, a. a. O., S. 183.

19 Willem A. VanGemeren, Appendix: Imprecations In The Psalms, *Psalms*, The Expositor's Bible Commentary, Hg. F. E. Gaebelin, Bd. 5, Grand Rapids: Zondervan, S. 830–832.

20 Kraus, a. a. O., S. 166–167.

21 Auch Janowski kommt in seiner Studie zum Feindbild letztlich zu den gleichen Ergebnissen: „Denn der Feind des einzelnen ist mehr als bloß der persönliche Widersacher, weil er eine chaotische Mächtigkeit repräsentiert, die darauf aus ist, in die Welt des Beters einzudringen und diesen von Gott zu trennen.“ Janowski, a. a. O., S. 65.

22 *Maiberger*, a. a. O., S. 189.

23 Ebd., S. 183.

völlig zu, werde aber im allgemeinen Sprachbrauch hingenommen.²⁴ F. A. G. Tholuck verwendete als erster den Begriff der Rps. Nur hatte dieser Begriff im 19. Jahrhundert noch nicht diesen negativen Ton. Heute löst er negative Assoziationen aus. Zenger meint zum Begriff der Fluchps, dass auch er töricht sei, weil gerade im Psa keine Flüche vorkämen.²⁵ Herkenne schlug den Begriff „Drohps“ anstelle der „Rps“ vor. Schilling prägte den positiven Begriff der „Eiferps“. Keel spricht von „Vernichtungsgebeten“, Sauer von „Vergeltungs-“ und Martin von „Strafwünschen“.²⁶ Der Verfasser stellt weitere Begriffe zur Diskussion: „Ohnmachtsp, Ungerechtigkeitsklagen, Wut über die Ungerechtigkeit“. Er schlägt im Sinne der obigen Klassifikation das Belassen des Begriffs „Fps“ und das Austauschen des Wortes „Rps“ mit „Eiferps“²⁷, vor.

4. Exegese zu Psalm 58

Der Verfasser zeigt an einer exemplarischen Untersuchung die Wichtigkeit der Exegese dieses Ps auf. Er verwendet die Kommentare von Zenger, VanGemer²⁸ und Kraus²⁹. Die Kommentatoren tun sich schwer, das *Genre* des Ps festzulegen: VanGemerer spricht von einem Klageps, weiß aber nicht, ob es ein individueller oder kollektiver Ps ist. Kraus nennt Ps 58 ein Gebetslied. Zenger meint, dass der Ps ursprünglich ein Lehrgedicht gewesen sei, dass sich dann in einen Hilfeschrei eines zu Tode Geängsteten umgestaltet habe. Dieser Ps liegt nach der Einschätzung des Autors zwischen einem „Fps des einzelnen“ und einem „Eps“, weil der Psalmist sich über die zukünftige Rache freut, sie aber nicht direkt einfordert. Mythisch-transzendente (V 2), die diese Erde übersteigen; weisheitliche (Beobachtung der Gottlosen, Theodizeefrage) und prophetische (V 11–12) Elemente bestimmen den Ps. Die Sprache ist drastisch und derb. Eine Fülle von Bildern liegt vor. Um wen handelt es sich beim Sprecher? Zenger meint Jahwe selber, VanGemerer erkennt das prophetische Reden Davids. Kraus lässt die Frage offen. Er und Zenger übersetzen V 2 mit „Göttern“, andere bevorzugen mit Luther „Mächtige“. Der Verfasser bevorzugt die erste Lösung, weil hier der überirdische Hintergrund der himmlischen Mächte, wie in Ps 82,1–2, sichtbar wird. Diese Gottwesen sind Jahwe unterstellt und sind ihm Rechenschaft schuldig. Sie

24 Brongers, a. a. O., S. 21.

25 Zenger zitiert in Anm. 22 von Maiberger, a. a. O., S. 191–192. Der Begriff „Fluchps“ scheint eher von römisch-katholischen, „Racheps“, von evangelischen Theologen benützt zu werden.

26 Ebd.

27 Abkürzung „Eps“.

28 Zenger, a. a. O., S. 88–94. VanGemerer, a. a. O., S. 405–409.

29 Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*, BKAT XV/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, S. 574–578.

haben sich zwischen Gott eingeschaltet und seine gerechte Ordnung zerstört. Das weltliche Unrecht hat also seinen Ursprung in den überweltlichen Mächten.

Nun zur Gliederung des Ps:

V1:	Titel	
V2–6:	Teil I: Die Ungerechtigkeit der Götter und Gottlosen	
V2–3:	Die Ungerechtigkeit der Götter: Ursache der Ungerechtigkeit	A
V4–6:	Die Ungerechtigkeit der Gottlosen: Wirkung der Ungerechtigkeit	B
V7–12:	Teil II: Die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes	
V7:	Zentraler Hilfeschrei des Gerechten: Gericht!	
V8–10:	Das Gericht Gottes über die Gottlosen	B
V11–12:	Die Freude der Gerechten und der Menschen über Gottes Gericht	A

Hauptthema des Ps ist die Gerechtigkeit Gottes, siehe die Begriffe in der Lutherbibel: „Recht sprechen, richten, Unrecht, Gerechte, Vergeltung, Richter“. David (V 7) will nicht primär die Zerstörung seiner Feinde, sondern die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes. Der Ausgangspunkt bildet die Beobachtung der Ungerechtigkeit der Gottlosen (V 4–6) und der Zielpunkt, die Gerechtigkeit Gottes (V 11–12). Das Gericht dient dazu als deren Wiederherstellung. Das drastische Bild in V 7 ist von der extremen Notlage des Psalmisten her zu verstehen. Zudem kämpft er gezwungenermaßen mit der Theodizeefrage. Bei so viel erfahrener Unrecht ist das verständlich. Er ringt eigentlich mit der Frage nach der Ursache der Ungerechtigkeit und nicht wie vordergründig sichtbar, mit den Gottlosen. Die Gerechtigkeit Gottes ist sein Wunsch aus tiefster Not. Sie wird sich am Ende auch durchsetzen (Luther: „Ja, Ja“). V 7 und 12 sind demnach der Skopus des Ps. Das schreckliche Bild von V 11 ist ebenfalls in diesen Rechtshintergrund einzuordnen.

Zenger beobachtet zwei Textebenen im Ps: a) Der Konflikt zwischen den Göttern und Gott (V 2 und 12, die *inclusio* des Geschehens). Der Psalmist fragt sich, ob Gott diese Lebensordnung schützen wird, so dass die Gerechten nicht umkommen, sondern „Früchte“ tragen werden. Wenn die Menschen diesen Segen Gottes sehen, werden auch sie sich ihm zuwenden. b) Der Konflikt zwischen dem Gerechten und den Gottlosen. Der Psalmist stellt die Aussage von V 12 in Frage. Darum schreit er verzweifelt in V 7. Das Theodizeeproblem wird aber nicht im Himmel ausgetragen, obwohl dies natürlich der Hintergrund des Konfliktes zwischen bösen Mächten und Gott ist. Dieser grundlegende Kampf spielt in der unsichtbaren und unzugänglichen Welt. Darum müssen die Gerechten und Gottlosen auf dieser Welt betrachtet werden. Das Versagen der Götter wird von der Verderbtheit der Gottlosen abgeleitet. Umgekehrt wird der Lohn der Gerechten nicht immer direkt und sichtbar auf dieser Erde sein. Das ist gerade die Not des Psalmisten. Aber durch das Gebet, wird das Problem, Jahwe anvertraut. Er soll sich darum kümmern. Durch sein Gericht, soll er sein Recht gegen die Götter

und Gottlosen, aber auch zugunsten der Gerechten durchsetzen. Dies löst die große und befreiende Freude im Gerechten aus.

Zusammenfassend ist deshalb festzuhalten: Ps 58 ist nur vordergründig abstoßend wegen seinen brutalen Bildern. Er spiegelt die reale Gewalt dieser Welt wieder, auf dem Hintergrund des transzendenten Kampfes von Gott und Göttern. Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit ist das zentrale Begriffspaar des Ps. Der Rechtshintergrund ist entscheidend für das Verständnis dieses Liedes. Der verzweifelte Psalmist beschreibt die Vergänglichkeit der Ungerechten, ist aber tatsächlich zutiefst beunruhigt, dass seine „Früchte“ ausbleiben. Sein verzweifelter Schrei erklärt sich aus dieser Not. Im Gebet richtet er sich auf die Hoffnung und das Ziel von V 12 aus.

5. Theologie

5.1 Theologische Aussagen

5.1.1 Rache

Zenger³⁰ führt zu diesem deutschen Begriff aus: Sprachlich sollte das Wort in Ps 94,1 als Handlungsverb übersetzt werden (Nomen im Plural: *neqamot*). Es gehe nicht um eine Wesensaussage über Gott, sondern um sein Wirken. „Rache“ erscheine deshalb als eine unzulängliche deutsche Übersetzung, auch wenn dieses Wort im 19. Jahrhundert nicht den gleichen Sinn besaß („strafen“). Rache wird heute als eine ungezügelter, eigenmächtiger und emotionaler Handlung definiert. Sie hat in unserem Rechtssystem nichts mehr zu suchen. Rache üben tun aber die alttestamentlichen Beter gerade nicht. Sie wenden sich an Gott und verwehren sich selbst die Rache. Sie appellieren an ihn. Er soll richtend eingreifen. Der Begriff leitet sich etymologisch von „Recht“ und „rechten“ ab. Dieser Zusammenhang ist jedoch in der Alltagssprache verloren gegangen. Trotzdem dürfe nicht vergessen werden, so der Autor, dass der Strafwunsch sehr emotional sei. Damit komme die Betroffenheit der Person zum Ausdruck. Damit würde die Analogie des Rechtswesens verlassen werden. Wir erkennen, der Begriff Rache ist missverständlich und sollte deshalb neu übersetzt, zumindest aber umschrieben und erklärt werden im Sinne von strafender Gerechtigkeit Gottes.

5.1.2 Fluch

Maiberger³¹ geht der Frage des Fluches im AT nach. Flüche seien ursprünglich im Alten Orient magische Worte und Handlungen, die entweder Heil oder Unheil

³⁰ Zenger, a. a. O., S. 137–143.

³¹ Maiberger, a. a. O., S. 196–211.

wirkten. Religionsgeschichtlich seien sie bald in Verbindung mit der Gottheit gebracht worden. Man unterschied zwischen dem illegitimen (im Verborgenen und gegen Unschuldige) und legitimen (in der Öffentlichkeit und gegen Schuldige) Fluch. In Israel ist der Fluch völlig von Gott abhängig (Nu 23,8). Niemand brauchte sich vor illegitimen Flüchen zu fürchten (Spr 26,2) oder vor einer magischen Wirkung. Die Wirkung eines Fluches sei allein abhängig vom souveränen Gott und der Schuld des Verfluchten. Flüche waren deshalb „Ausdruck menschlicher Ohnmacht“³². Wichtig sei die Beobachtung, so Maiberger, dass die Fluchformel *arur* nicht im Psa auftauche. Auch andere Worte für das Fluchen, fehlten.³³ Wenn sie trotzdem auftauchen, würden sie von Jahwe ausgehende Flüche betreffen oder sie seien menschlicher, illegitimer Art. Die Vergeltungswünsche in den entsprechenden Ps „werden jedoch nicht von Frevlern über Gerechte, sondern von Gerechten über Frevler gesprochen“³⁴. Fluchformeln würden im Psa fehlen, weil der Frevler bereits verflucht sei. Er habe gegen die Thora verstößen, damit würde er von Jahwe bereits verflucht sein. Der Gerechte brauche nicht gegen den Ungerechten zu fluchen, da dieser ihn bereits durch sein Vergehen auf sich herabgerufen habe. Der Gottesfürchtige wolle nur, dass Jahwe das Unheil, das er angedroht habe, auch wahr mache. Der Verfolgte habe gerade nicht selber die Kraft, das Recht wiederherzustellen. Deshalb schreie er in seiner Ohnmacht nach Gottes Einschreiten.

5.1.3 Recht

Schilling geht in seiner schon etwas älteren Studie³⁵ von der *lex talionis* aus. Sie sei eine Anweisung an die Institution der Rechtssprechung. In ihr sei das Strafmaß nicht nur nach unten, sondern auch nach oben begrenzt. Die Strafe musste genau nach dem Vergehen zugemessen werden. Wir treffen dieses Prinzip auch in den Fluchps an, und zwar gegen andere (Ps 34,8; 108,17) oder – überraschenderweise – gegen sich selbst (Ps 136,5f.; 7,4f.) gerichtet. Der Vergeltungswunsch sei durch die *lex talionis* beschränkt und in der Selbst-Talion zum allgemeinen Prinzip erhoben worden. Der Wunsch des Beters habe also als Grundlage und Beschränkung dieses alttestamentliche Gesetz. Von unbeschränktem Hass könne keine Rede sein.

32 Maiberger nennt dazu fünf Bereiche; Fluch als Zuflucht für Bedrückte und zu Unrecht Beschuldigte; als „kriminalistische“ Methode, bei dem der Geschädigte ein Fluch ausstieß; Fluch über einen Untergebenen, damit er die Anordnung einhalte; beim Gerichtsverfahren zur Klärung der Schuld; beim Abschluss eines Vertrages im Falle eines Vertragsbruches.

33 Das Hebräische kennt dafür fünf verschiedene Verben: *alah*, *arar*, *zaam*, *qabab/naqab*, *qalal*.

34 Ebd., S. 210.

35 Schilling, a. a. O., S. 179–182.

Brongers legt Wert in seiner Untersuchung über unsere Thematik³⁶, von Israel als „Volk des Rechtes“ zu sprechen. Gott ist ein gerechter Richter (Ps 7,12). Er hat seinem Volk das Gesetz anvertraut, siehe die vielen Gesetzestexte im AT. Religion und Recht seien im israelitischen Volks- und Geistesleben eng verbunden. Kein anderes Volk lebe so im Bewusstsein, dass seine Rechtsordnung auf den geoffenbarten Willen Gottes gegründet sei. Die Rps und Fps seien voll von diesen juristischen Termini. Wenn Gott die Welt richte, so dürfe man nicht an ein Prozess denken. Dieser Begriff habe zwei Bedeutungen: zum einen, dass sich Gott der Gerechten erbarme und sie rette; zum anderen, dass die Gottlosen zerstört würden. Auch *Maiberger* schließt das sechste Kapitel seiner Studie mit der Aussage, das die Feinde durch ihre Missachtung der Thora immer zugleich Feinde Gottes seien. Deshalb wünsche sich der Psalmist die Vergeltung. Sie würden im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit ausgesprochen werden. Er selbst habe ja die Gesetzesbrecher verflucht. *Janowski*³⁷ übertitelt den Schluss seiner Arbeit programmatisch mit: „Die Klage – ein Schrei nach Gerechtigkeit in einer Welt voll Ungerechtigkeit“. So lautet eine seiner Hauptthesen zum Thema. Die Klage des Beters halte gerade gegenüber Gott daran fest, es nicht bei der Grausamkeit und Lieblosigkeit der Feinde zu belassen. *Kraus*³⁸, in seiner Theologie der Ps, fasst vielleicht am besten die Thematik Rache und Gerechtigkeit zusammen. Der Ruf nach Rache gehe von der Tatsache aus, dass Jahwe verhöhnt und seine Ehre angefasst sei (Ps 79,12). Man beachte, dass Israel sich nicht selbst räche, sondern sich an Gott wende. Der Inhalt der gewünschten Rache, sei das Gericht Gottes. Jahwe solle dem Treiben der Feinde ein Ende bereiten. Er solle seine Macht gegenüber den Völkern erweisen. Der Ruf nach Rache sei zu verstehen als Erwartung des bedrängten Gottesvolkes. Die Polarität von Liebe und Rache könne demnach nicht geltend gemacht werden.

Sowohl *Brongers* wie *Maiberger*³⁹ weisen noch auf ein anderes Element hin, das den Schrei des einzelnen so dramatisch erscheinen lässt. Die Vergeltung findet für den alttestamentlichen Menschen im Diesseits statt. Der Gute und der Böse mussten in diesem Leben belohnt oder bestraft werden. Nach dem Tod würden ja beide in den *scheol* hinabsteigen. Dieser Ort war nicht Schauplatz der Vergeltung. Daher war der Gedanke für den Gerechten unerträglich, dass die Feinde ins Totenreich hinabsteigen würden, ohne bestraft zu werden. Darum musste man sich jetzt an Gott wenden und mit ihm um die Gerechtigkeit in dieser Welt ringen. Die traditionelle Vergeltungslehre kam erst nach dem Exil ins Wanken. Lohn und Strafe (Dan 12,2) werden im jenseitigen Endgericht erwartet. Der *scheol* wird vom ewigen Aufenthaltsort der Toten zum Warteraum für das Endgericht. Diese erste Offenbarung über das Jenseits wurde nicht durch die zweite

36 *Brongers*, a. a. O., S. 36–41.

37 *Janowski*, a. a. O., S. 65–66.

38 *Kraus*, a. a. O., S. 82.

39 *Brongers*, a. a. O., S. 35–36. *Maiberger*, a. a. O., S. 212–215.

abgelöst. Nein, sie wurde noch verstärkt, weil es nicht nur um das zeitliche, sondern auch um das ewige Unheil ging!

Rache, Fluch und die verschiedenen anderen Rechtsbegriffe weisen auf die theologische Hauptaussage der Fps hin. Der Beter bewegt sich in der Welt, die vom Bösen geprägt ist. Er kann sich nicht dieser Wirklichkeit entziehen, auch nicht als „Gerechter“. Im unerträglichen Leiden an der Ungerechtigkeit seiner Feinde entweicht sein Gebetsschrei nach Strafe. Gott soll mit seinem „maßvollen“ Gericht, die Gerechtigkeit jetzt wiederherstellen. In den Fps wird der verzweifelte Kampf zwischen Recht und Unrecht, Gerechten und Gottlosen, aber auch dem Gerechten und Gott, sichtbar. Letztlich geht es um die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt, auf dem Hintergrund der überirdischen Machtkämpfe. Die Gerechtigkeit Gottes zieht sich als Hauptthema des AT und des NT wie ein roter Faden hindurch.

5.1.4 Bund

Beide obigen Autoren⁴⁰ verweisen noch auf eine andere wichtige Aussage der Fps. Es geht um das spezielle Verhältnis von Israel und Gott. Diese Beziehung wurde in Analogie eines Vertrages gestaltet. Allerdings gilt, dass es sich um zwei ungleiche Partner handelt. Der eine ist der Herr, der andere der Knecht. Gott selbst setzt die Verpflichtungen. Er kann aber aufgrund seines Wesens nicht schwören, den Bund zu halten. Niemand kann über ihn verfügen. Deshalb kann auch kein Fluch über ihn gesprochen werden. Der Fluch kann nur von ihm selbst herkommen, oder allenfalls vom Menschen, der sich durch den Bundesbruch selbst verflucht. Bund und Segen, später dann auch Bund und Fluch stehen in engem Zusammenhang (Dt 29,11.13). Deshalb weiß der Israelit: Wer den Bund bricht, wird von Jahwe verflucht. Die Fps sind deshalb Dokumente dieser besonderen Beziehung. Der Beter erinnert Gott an seine Selbstverpflichtung.

5.2 Theologie im engeren Sinn

„Das Feindbild der Ps hat uns damit unweigerlich zur Gottesfrage geführt, es ist gleichsam deren beunruhigende ‚Rückseite‘.“⁴¹ Soweit ein Zitat aus der Untersuchung von Janowski. Auch Zenger⁴² stellt diese Frage im fünften Unterkapitel des Kapitel vier: „Die Rache – Offenbarung Gottes?“ Aber beide Theologen weichen der Frage aus. Janowski beantwortet sie nicht, Zenger behandelt sie mehr unter dem hermeneutischen Gesichtspunkt und zieht allenfalls Konsequenzen für die Anthropologie. Wie steht es nun aber um den Gott der Rache? Kann von seinem Handeln auf sein Sein geschlossen werden? Dogmatische Werke

40 Ebd., S. 33–35. Ebd., S. 202–209.

41 Janowski, a. a. O., S. 66.

42 Zenger, a. a. O., S. 154–163.

sprechen von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Dort wird dann auch der Zorn Gottes angesiedelt. Aber wo wird von seiner Rache gesprochen? Die Fps zeugen indirekt von einem Gott der Rache. Er wird zur Vergeltung aufgefordert. Die Rache steht nur Gott zu (Ps 94,1; Dt 32,35; Röm 12,19). Er vergilt das Unrecht der Feinde Israels (Nu 31,3; Dt 32,41–43). Er straft den Bundesbruch seines Volkes (Lev 26,21–25; Jes 1,24). Er vollzieht am Ende der Zeit das Gericht (Hebr 10,29–31; Offb 6,10; 19,2).

Dies dürften genügend biblische Belege sein, um an einem „Gott der Rache“ festzuhalten. Die Rache wird in den Zusammenhang seines Gerichtes gestellt. Das NT kennt diesen Wesenszug Gottes ebenfalls. Natürlich tritt er in den Hintergrund, weil das Gericht eben am Ende der Zeit hereinbricht. Wir müssen an diesem Merkmal Gottes festhalten, auch wenn es nicht zu seinen direkten Attributen zählt; auch wenn in diesem Begriff eine anthropomorphe Sprache sichtbar sein sollte; und auch wenn es mehr ein Ausdruck seines Handelns ist. Im Übrigen entspräche es sowieso mehr dem biblischen Sachverhalt, wenn die Theologie mit dynamischen als mit ontologischen Begriffen definiert würde. Gott schützt seine Liebe mit Eifersucht, seine Heiligkeit mit Zorn und seine Gerechtigkeit mit Rache. Natürlich darf der Begriff einer neueren Sprache angepasst werden. Auch neue Versuche der Kontextualisierung sind zu begrüßen. Die Aussage über Gott selbst, darf aber nicht verkürzt werden.

6. Hermeneutik

Die Fps sind eine besondere Herausforderung für die Hermeneutik. Der Verfasser stellt thesenhaft einige Leitlinien auf, die uns den Zugang zu dieser Gruppe von Ps erleichtern.

1) Der Leser beachte die *Textgattung*. Ps sind poetische Texte angereichert mit Metaphern, Vergleichen und Parallelismen. Die Bildsprache, so Zenger⁴³, sei ein poetisches Ausdrucksmedium. Dabei dürfe man nicht nur beim inhaltlichen Verstehen dieser Bilder bleiben. Die Bildgestalt müsse in ihrer kompositionellen Technik wahrgenommen werden. Manchmal liege einem Ps ein einziges Bild zugrunde, dann wieder gäbe es Mischungen zwischen Bild- und Begriffssprache. Die Fps würden von der Spannung der destruktiven und konstruktiven Bilder leben. Auch Janowski⁴⁴ geht ausdrücklich auf die „Sprache der Bilder“ in den Fps ein. Die spezifischen Feindbeschreibungen seien oft in Vergleichen und Metaphern gehalten. Die Stiere und Löwen im Ps 22 seien das „stärkste Repräsentationspaar der nichtmenschlichen *naepaes*-Welt“. Das Tier wird somit zum „Exponent dämonischer Mächte“. Andererseits können sie zu „Bildern des Zerbrechens“ werden, siehe hier die kleinen und schwachen Tiere von Ps 102,4–8. In Ps

43 Siehe das ganze Kapitel IV 4.: „Poetische Gebete“ in Zenger, a. a. O., S. 148–153.

44 Janowski, a. a. O., S. 60–65.

59,4–8 komme uns eine regelrechte „Kampfmotaphorik“ entgegen. Hier würden die beiden Darstellungsebenen von „Feind-“ und „Tierbild“ korrelieren. Diese literarische Gattung der Ps verbietet uns aber gerade ein willkürliches Streichen anstößiger Verse aus den Fps. Damit wird die Form oder die Gesamtaussage eines Ps entstellt oder zerstört. Gedichte können nur als Ganzes gelesen und interpretiert werden.

2) Der Leser beachte die *Exegese*. Die Wortanalyse der Begriffe der hebräischen Sprache (siehe unser deutsches Wort „Rache“!) und das Entschlüsseln der Intention der damaligen Autoren können viele falsche Vorurteile und Assoziationen gegenüber den Fps abbauen. Zenger zitiert hier Keel⁴⁵, der uns auf die Denkweise des alten Orients aufmerksam macht. Jeder Bibliker wisse, dass dieser oder jener Ausdruck nicht „wörtlich“ zu verstehen sei. Die Psexegese zeige, wie schwierig es sei, die Eigenheiten des altorientalischen Denkens zu verstehen. Je konkreter eine sprachliche Wendung sei (zum Beispiel Ps 137,9), desto schneller vergesse man diesen Hintergrund. Der Verfasser meint, dass der neue Zugang zu den Fps in den letzten Jahren vor allem über die Exegese erfolgt ist.

3) Der Leser beachte den *theologischen Kontext*. Hier spielt der in 5.1.3 untersuchte Rechtshintergrund eine äußerst wichtige Rolle. Wird dieser Zusammenhang nicht gesehen, bleiben nur noch individuelle Racheabsichten einzelner übrig. Rache, Fluch und Bund stehen im großen Zusammenhang der Gerechtigkeit Gottes. Sie soll im Lauf der Geschichte durchgesetzt werden. Dazu dienen im AT das Jahwekönigtum (siehe die entsprechenden Ps) und im NT die Gottesherrschaft. Fps und Eps gehören in diesen theologischen Gesamtzusammenhang.

4) Der Leser beachte den *Gesamtkontext*. Die Gleichung, AT gleich Gott der Rache und NT gleich Gott der Liebe, geht nicht auf. Die Feindesliebe wird im AT geboten: Ex 23,4–5; Lev 19,17–18; Spr 25,21. Bei der zu schnellen Bemühung der Bergpredigt, wäre zuerst einmal nach ihren Adressaten zu fragen. Richtet sich hier Jesus nicht zuerst an seine Jünger? Und sollte deshalb dieser Text nicht der spezifisch christlichen Ethik zugeordnet werden? Die Liebesforderung Jesu, seinen Nächsten zu lieben, ist gerade ein Zitat des Heiligkeitsgesetzes (Lev 19,18). Auch Röm 12,20 ist ein Rückgriff auf Spr 25,21f. Die Rache Gottes im NT haben wir schon unter 5.2 behandelt. Aber auch Paulus ruft unverblümt nach Vergeltung für Häretiker und Böse: Apg 13,10–11; 1Kor 5,5; 16,22; Gal 1,8–9; 5,11–13. Fps werden im NT nicht abgelehnt sondern zitiert. Der Wunsch nach Vergeltung im AT finden wir nicht nur im Ps. Auch Jeremia schreit verzweifelt danach: Jer 11,18–20; 15,15–18; 17,18; 18,19–23; 20,11–12. Wer die Fps im Kanon isolieren will, muss auch andere Texte der Bibel einbeziehen. Der Gesamtkontext betont aber die Kontinuität von AT und NT. Es geht um die Botschaft der einen Bibel und um das Wesen des einen Gottes. Deshalb müssen diese Ps wahr- und ernst genommen werden.

45 Anm. 11. Keel zitiert in Zenger, a. a. O., S. 52.

5) Der Leser beachte die *Einmaligkeit der Offenbarung Jesu*. Sie wird zu einem „hermeneutischen Prinzip“. Das NT ist zwar ohne AT nicht vorstellbar und gehört zur unbedingten Voraussetzung. Trotzdem wird das erste Testament nun aus der Sicht des zweiten interpretiert. Die zwar schon im AT geforderte Feindesliebe wird nun durch Christi bedingungslose Liebe erst ermöglicht. Rache und Gewalt kann nun anders begegnet werden als zur Zeit des alten Bundes. Bei diesem Prinzip unterstreichen wir die Diskontinuität: Altes und *Neues Testament*. Die Bergpredigt erfüllt tatsächlich das Gesetz, radikalisiert es aber eindeutig. Deshalb können Fps nicht ohne weiteres gebetet werden.

Die Fps führen uns zu einem hermeneutischen Balanceakt zwischen den verschiedenen theologischen Vorstellungen von Kontinuität und Diskontinuität des alten und neuen Bundes. Setzt man jede dieser Positionen absolut, kommt es entweder zu einer radikalen Ablehnung oder zu einer unkritischen Verwendung der Fps. Beide Positionen sollten sich deshalb bemühen, die Türe für die entgegengesetzte Meinung einen Spalt offen zu lassen.

7. Folgerungen

7.1 Für die Theologie

Der Beter der Fps will die unbedingte Strafe für seine sichtbaren und unsichtbaren Feinde. Er gibt sich aber nicht ungezügelten Rachegehlüsten hin, sondern orientiert sich an der *lex talionis*, der Bundesverpflichtung und der Gerechtigkeit Gottes. Es geht ihm nicht um die Durchsetzung seines Rechtes, sondern um die Gerechtigkeit Gottes. Auf keine andere Weise würde er zu seinem Recht kommen! Der Beter erbittet die Strafe Gottes. Er weiß also, dass die Rache nur Gott zusteht. Durch das Gebet weist er sie ausdrücklich von sich weg und auf Gott hin.

Fps sind „ein Schrei nach Gerechtigkeit in einer Welt voller Ungerechtigkeit“. Rettung und Gerechtigkeit, sowie Glaube und Ethik gehören für den Psalmisten zusammen. Der immanente Sieg der Ungerechten wirft ihn umso heftiger auf den geglaubten und in der Vergangenheit vielleicht auch selber erfahrenen, gerechten Gott.

Deshalb dürfen die Fps nicht als Zeugnisse des Unglaubens betrachtet werden. Im Gegenteil: Der Beter identifiziert sich so stark mit Gott und seiner Sache, dass sie sogar als Ausdruck seines tiefen Vertrauens verstanden werden können. Ja er stellt das Recht Gottes über seine eigenen Interessen, sonst würde er nicht zu Gott schreien, sondern zur Waffe greifen und den Feind selber vernichten.

Die Bergpredigt gehört zur Jüngerlehre. Zudem leben die Menschen faktisch nicht danach. Eine starke Betonung der Feindesliebe kann zur Verdrängung von Angst und Gewalt führen, das vielleicht verheerendere Folgen hat und zu größte-

ren Gewalteskalation führen kann. Auch Jünger sind Sünder und werden die Gebote der Bergpredigt nie ganz befolgen können.

Der Beter will das Verderben seiner Feinde. Dies sind Menschen, aber vor allem finstere dämonische Mächte. Sein Wunsch ist nur der vordergründige Kampf eines ihm verborgenen Dramas. Aber er muss mit der Realität dieser Welt zurechtkommen. Deshalb kämpft er nicht nur gegen Menschen und Mächte, sondern letztlich mit Gott. Er ist sein letzter Feind, weil seine Gerechtigkeit verhüllt ist. Aber dieser Feind ist ja sein Freund und Bundespartner, deshalb klammert er sich im Gebet an Jahwe.

Die Bibel fordert klar zum Racheverzicht auf (Röm 12,19). Die Fps zeigen andererseits den Lebenskampf des Gerechten auf. Er bewegt sich „auf der schmalen Grenze zwischen Racheanmaßung und -verzicht“⁴⁶. Dabei gibt er sich nicht vorschnell Gott hin, sondern ringt mit ihm und sich selbst. Die Fps sind ein ergreifendes Zeugnis dieses Ringens. Damit wird der Ps, wie Luther sagt, zum „rechten *Gnothi seauton*“⁴⁷. Mit diesem Prinzip lässt sich aber nicht die Sündhaftigkeit der betreffenden Beter ableiten. Rache wird gerade nicht als Ausdruck des Hasses in den Fps verwendet. Diese These wird von der Exegese entkräftet.

Eps hinterfragen unsere Theologie: Wie steht es um unsere Sicht von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit? Sie hinterfragen unsere Anthropologie: Wie steht es um die Sündhaftigkeit des Menschen und seinen tiefsten Erfahrungen mit der Aggression? Natürlich entsprechen die Fps nicht dem humanistischen Ideal. Aber entspricht sein Menschenbild der Realität?⁴⁸ Die Erlebnisse der Beter der Fps verneinen dies und führen uns, die vielleicht doch nicht so unbekannte Gewalt in uns, vor Augen. Wo werden die Fps von der Ethik aufgegriffen im Zusammenhang des sechsten Gebotes, der Bergpredigt und der Thematik von Gewalt, Krieg und Frieden? Warum hat die Befreiungstheologie die Fps nicht in ihre theologischen Überlegungen aufgenommen? Entsprechen diese Hilfeschreie (die ja gerade poetisch verallgemeinert und als Gebete auch den zukünftigen Generationen zugänglich sind) nicht eher der Situation des Unrecht leidenden Menschen in den armen Ländern als das Exodusgeschehen?

7.2 Für das Gebet

Die Fps hinterfragen und fördern unser Gebet. Gibt es da nur noch Floskeln der Höflichkeit, die unsere Distanz zu Gott aufzeigen? Kennen wir die Unfähigkeit oder die Überforderung zum Loben? Die Klagen der Ps (die Mehrheit der Ps!)

46 Janowski, a. a. O., S. 67.

47 Martin Luther zitiert in Helmuth Egelkraut, „Psalter“, *Das Grosse Bibellexikon*, Bd. 3, S. 1243–1249, S. 1248.

48 Umso erstaunter reagiert der Verfasser auf folgende Sätze, die vor Jahren nicht möglich gewesen wären: „Da es ganz unwahrscheinlich ist, dass wir einer Welt ohne Feindschaften und Feindbilder entgegengehen, dürfte es wichtig sein zu erfahren, wie andere Zeiten und Kulturen mit dem Problem des Feindlichen zurechtkamen.“ Janowski, a. a. O., S. 50.

könnten uns zu einem neuen Zugang zum Gespräch mit Gott führen. Beten heißt, alle Dinge vor Gott aussprechen und eben nicht, eine Kultsprache lernen. Diese Klagen zeigen das tiefe Verhältnis des Beters zu Gott, weil er wagt, solche „ungeistliche“ Bitten auszusprechen. Offensichtlich kennt er seinen Gott, sonst würde er nicht wagen, so mit ihm zu reden. Jammern können wir, uns selber rühmen auch, aber *vor* Gott klagen und loben scheint schwieriger zu sein. Aber gerade dieses „vor Gott“ macht den Unterschied aus! Wagten wir es doch nur, unsere Aggression zu Gott zu schreien. Dann würden wir auch erfahren, dass Gott dieses Schreien hört. Das Jammern wird so zur Klage und damit zum Gebet. Auf diesem Reden liegt Verheißung.

Fps können zu Gebeten in aussichtslosen Situationen werden. Daraus sind sie ja gerade entstanden. Nicht alle können in diesen Extremsituationen sprechen. Es hat ihnen „die Sprache verschlagen“, zum Teil über Jahre. Wer redet dann noch von ihnen und ihrer Not? Fps werden so zu Sprachrohren für Sprachlose. Hier hören die Menschen von ähnlichen Erlebnissen. Diese Ps werden zu einer Brücke hin, zur zurückgewonnenen „Sprachfähigkeit“. Notsituationen können nicht theoretisch abgehandelt und vorbereitet werden. Christen können sich nicht grundsätzlich vor bestimmten Erlebnissen schützen. Deshalb können wir nie versprechen, die Eps als Gebet zu meiden. Und wenn wir sie jetzt nicht beten – wer weiß denn um seine Zukunft? Aber wir kennen nun diese Ps und wissen, wo sie zu finden sind.

Soweit das einsame, aber wie steht es um das gemeinsame Gebet? Können Eps im öffentlichen Gottesdienst gebetet werden? Die Problematik spitzt sich besonders zu, wo der ganze Psalmsatz ins Stundengebet einer Kirche aufgenommen ist. In der römisch-katholischen Kirche brach der Konflikt zwischen Befürwortern und Gegnern der Fps im Stundengebet während des Vatikanums II⁴⁹ auf. Folgende Argumente wurden aufgestellt, die gegen die Aufnahme von Fps in das Stundengebet sprachen: Sie entsprechen nicht dem Liebesgebot; Sie fördern nicht die Frömmigkeit und innere Harmonie; Sie sind Ausdruck dieser unvollkommenen Phase der Offenbarungsgeschichte; und schließlich psychologische und pastorale Einwände. Die Diskussion wogte hin und her, bis schließlich Papst Paul VI nach dem Konzil, 1971, selbst eingriff. Er deklarierte, dass die drei Ps 58, 83 und 109 sowie andere Textauschnitte, nicht in das Stundengebet aufgenommen würden. In anderen Kirchen bleibt diese Frage der pastoralen Sensibilität des Leiters oder der Leiterin der jeweiligen Zusammenkunft überlassen. Der Verfasser meint, dass grundsätzlich diese Gebete auch im öffentlichen Rahmen nicht verboten werden können, da sie zum Kanon der Bibel und auch zum Psalmsatz als Gebetbuch gehören. Exegetisch wurde dem Vorwurf ungezügelter Rachewünsche bereits die Grundlage entzogen. Dies muss allerdings dem Zuhörer und vor allem dem Beter erklärt werden. Der Ton dieser Lieder scheint zumindest dem Ersthörer so fremd,

49 Siehe zur ganzen Diskussion und Entscheidung der römisch-katholischen Kirche Zenger, a. a. O., S. 47–55.

dass er auf alle Fälle darauf hingeführt werden muss. Sicher sind diese Texte in bestimmten Situationen nicht angebracht. Aber dies gilt auch für andere biblische Texte. Alle Textgattungen und alle Aussagen der Bibel müssen kontextualisiert werden. Grundsätzlich sollte der Zugang der Gemeinde zu den Fps niemals verschlossen werden. Wer weiß denn, ob sich der Kontext nicht plötzlich und radikal ändert und die Fps zu einem prophetischen Wort für die betreffenden Menschen werden?

7.3 Für den Umgang mit Aggressionen

Im Zuge der aktuellen tiefenpsychologischen Hermeneutik spricht man den Fps eine „therapeutische Qualität“ zu. So sucht man einen psychologischen Zugang über die Themen der Angst, der Aggression und des Feindbildes.⁵⁰ Natürlich ist es unvermeidlich, dass es beim Lesen von solchen Assoziationen mit eigenen Erfahrungen kommt. Janowski spricht von zwei Formen des Feindbildes: eines, das den Feind erst konstituiert; das andere, das das Feindliche am Feind kenntlich macht. Er meint, dass die Feindbilder der Fps eine klärende Funktion übernehmen könnten. In Bezug auf die Rache zitiert er Baldermann. Sie sei die Möglichkeit, bei erlittenen Verletzungen, die Wiederherstellung der eigenen seelischen Integrität, selbst zu verschaffen. Wer also die Ethik der Bergpredigt nicht umsetze, müsse sich mittels der Rache selbst das Recht verschaffen (Rachemechanismus als psychisches Gesetz). Da der Weg der direkten Vergeltung versperrt sei, müsse sie entweder sublimiert oder verdrängt werden. Die Fps würden den „Schleier der Friedlichkeit“ zerreißen. Die elementaren Ängste könnten nicht mehr unterdrückt werden. Baldermann geht so weit in seinen Äußerungen, dass er das Reden von den Feinden mit den eigenen Ängsten identifiziert.

Der Verfasser bestreitet nicht die empirischen Beobachtungen an der menschlichen Psyche. Er bezweifelt aber, ob diese Rachemechanismen dem Beter der Fps bekannt sind. Auf jeden Fall liegt das Interesse des Beters nicht an der eigenen Psyche, sondern am rettenden Eingreifen Gottes. Dies hat ohne Zweifel auch Auswirkungen auf die Psyche des Beters, steht aber nicht im Vordergrund. Wenn Fps zum Verarbeiten von Ungerechtigkeit, Not, Angst, Ohnmacht und Gewalt verhelfen, so kann man sich nur darüber freuen. In der Seelsorge könnten diese Ps sicher noch mit größerem Gewinn eingesetzt werden. Zuerst geht es aber den Betern der Fps um Gottes Gerechtigkeit.

50 Zu 7.3 siehe Janowski, a. a. O., S. 49–60 und S. 67.

Jean Georges Gantenbein: The so-called „psalms of vindication“: an exegetical, theological and pastoral challenge

In his article, the author faces the challenge of the so-called „psalms of vindication“. Their seemingly problematic content has been reinterpreted, relativised, rejected or ignored by many exegetes throughout the course of interpretive history. These psalms cannot be put into a specific category. We find them mainly among the lamentation and prayer songs. No satisfactory designation for these psalms has been found yet. After an exemplary exegesis of Psalm 58 the author deals with the theological content of these psalms: vengeance, curse, justice and covenant. The question posed by the exegesis of these psalms culminates with the statement that God is „a God of revenge“. Psalms of vindication are also a special challenge to hermeneutics. Their interpretation necessitates keeping a balance between the different theological concepts of continuity and discontinuity between the Old and the New Covenant. The author finishes his article by drawing short conclusions in the area of theology, prayer and for dealing with aggressions. A profound exegetical analysis of these psalms helps to rediscover their value and to rule out some prevalent theological prejudices. The writers of these psalms of vindication want to see the righteousness of God come through in humanly hopeless situations.

Herbert H. Klement

Horizonte der Interpretation Jeremias! Modell für das Entstehen eines Prophetenbuches

Das Jeremiabuch dokumentiert nach der Einleitung Jer 1,1–3 die Wirksamkeit des Propheten Jeremia ben Hilkija aus Anatot in der letzten Periode vor der Zerstörung des salomonischen Tempels in Jerusalem. Theologisch gesprochen ist es eine apokalyptische Zeit. Es geht eine Geschichte zu Ende, die mit der Erwählung Abrahams begann. Aus den Völkern, die in Gen 11 in der Geschichte vom Turmbau zu Babel als in Auflehnung gegen Gott zusammenfassend charakterisiert sind, war Abraham ausgesondert worden, um in einem ihm von Gott zugewiesenen Land zu leben.¹ In ihm sollten die Völker Segen empfangen. In dem Land sollten seine Nachkommen leben. Die sich anschließende Geschichte Israels mit Exodus aus Ägypten, Bundschluss am Sinai und Eroberung des verliehenen Erblandes, dem Aufblühen der davidischen Monarchie und ihrem Niedergang kommt in der Zeit Jeremias zu einem definitiven Ende. In dieser Zeit wird von den Juden aktiv miterlebt, dass Babylon die Nachkommen Abrahams aus ihrem Land reißt und in das Herkunftsland Abrahams zurücksiedelt. Das von Gott gegebene Land wird überspült und die Lebensgrundlage Israels zerstört. Der Exodus aus Ägypten und die Eroberung des Landes sind längst vergangene Erinnerung. Die Gegenwart des Buches führt zurück in die Knechtschaft – diesmal nicht in die Ägyptens, sondern die nach Babylon, d. h. jenseits der Abrahamsberufung. Die Davidsdynastie kann die mit ihr verbundenen Erwartungen und Hoffnungen nicht mehr tragen. Auf Josia, zu dessen Zeit eine letzte große und umfassende Reform des religiösen Lebens versucht wurde, folgte Jojakim, der im Jeremiabuch als zynischer „Realpolitiker“ vorgestellt wird. Auf die Glaubenstradition Israels und das aktuell gegebene Gotteswort legt er keinen Wert. Er lässt Propheten umbringen, die die ihm nicht genehme Buße predigen (Jer 26,20ff).

In der letzten Phase dieser Endzeit wirkt Jeremia. Das Buch beschreibt seine Berufung im Jahr 627, genau vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.; Jer 1,2; 25,3). Jeremias Botschaft ist die des Gerichts durch einen „Feind aus dem Norden“. Er ruft in der Anfangszeit zur Umkehr auf, vor allem in der Zeit Josias (Jer 3,6). Theologisch steht er dabei in der Tradition des Propheten

1 Vgl. Herbert H. Klement, „Mensch und Sünde in der Urgeschichte“, *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie*. Berichtsband der 13. AfeT-Studienkonferenz in Bad Blankenburg. Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 63–91.

Hoseas² (Jer 2,1ff; 3,1ff) und des Deuteronomiums³ (Jer 2,12.28 vgl. Dtn 30,9; 32,1.37f; Jer 3,1ff vgl. Dtn 24,1ff u. a.). Mit dem König Jojakim wechselt die Perspektive. Hoffnung auf Umkehr und Abwendung des Gerichts besteht nun nicht mehr (Jer 7,16; 15,1). Jeremia kündigt als Sprecher Jhwhs das Ende von Jerusalem als Heiliger Stadt an, die Zerstörung des Tempels, das Ende der Lade als dem Ort der Begegnung von Jhwh mit seinem Volk (Jer 3,16), das endgültige Abreißen der Dynastiefolge auf dem Davidsthron (Jer 22,28–30). Er sieht und beschreibt drastisch die kultische Verunreinigung des ganzen Landes und der heiligen Stadt durch überall herumliegende Leichen. Die toten Israeliten liegen herum wie Dung auf den Feldern (Jer 8,1–3; 9,21; 25,33).

Trotz der Dramatik in den Zeitabläufen stellt sich das Jeremiabuches nicht so gradlinig dar, dass seine Lektüre einfach wäre. Hier sollen aus den vielen denkbar möglichen Lesehorizonten⁴ zwei für die Exegese zentrale Blickrichtungen ausgeleuchtet werden, einmal die mit der Entstehung des Jeremiabuches verbundenen historischen Fragen und zum anderen Aspekte der kanonischen Wahrnehmung des Buches.

1. Schwerpunkte der historisch-kritischen Jeremiaforschung

Die historisch-kritische Debatte zur Jeremiaforschung⁵ ist stark geprägt von dem Kommentar von 1903 von Bernhard Duhm.⁶ Der aus Ostfriesland stammende Duhm lehrte Altes Testament in Göttingen und von 1888 an in Basel. Er war Zeitgenosse und Freund von Julius Wellhausen und vertrat dessen entwicklungsgeschichtliche Neukonstruktion der Geschichte Israels. Charakteristisch für Duhms Interpretation des Jeremiabuches ist seine scharfe Unterscheidung zwi-

2 Vgl. Hetty Lalleman-deWinkel, *Jeremiah in Prophetic Tradition: an Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Leuven: Peeters, 2000.

3 Vgl. J. Gordon McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*. Leicester: Apollos, 1993; „Jeremiah: Prophet and Book“, *TynB* 42.1 (1991), 80–95; Gershon Galil, „The Message of the Book of Kings in Relation to Deuteronomy and Jeremiah“, *BibSac* 158 (2001), 406–414.

4 Seit Anthony C. Thiselton, *The two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980 und ders. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practise of Transforming Biblical Reading*. Glasgow: Harper Collins, 1992, ist die Begrifflichkeit der „Horizonte“ verknüpft mit linguistischen und postmodernen Wegen der Rezeption biblischer Texte. Diese Fragerichtung soll hier nicht verfolgt werden, auch wenn das Bewusstsein der Texthaftigkeit in moderner und postmoderner Hermeneutik, dass es Exegese zunächst und vorrangig mit Texten zu tun hat, weniger mit Personen, Gebäuden, Landschaften oder historischen Ereignissen, die Formulierung des Themas beeinflusst hat.

5 Vgl. Klaus Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Urban Tb. 416. Stuttgart: Kohlhammer, 1993; Winfried Thiel, „Ein Vierteljahrhundert Jeremiaforschung“, *VF* 31 (1986), 32–52.

6 Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHAT XI, Tübingen u. Leipzig: Mohr, 1901.

schen Prosa und poetischen Texten. Nur die poetischen Texte im Jeremiabuch seien genuine Botschaft des Propheten – die romantische Fiktion von einem „prophetischen Genie“ wirkte bei dieser Einschätzung offensichtlich nach. Die Prosatexte empfand er als blass und langweilig. Von etwa 1250 Versen im Jeremiabuch akzeptierte er nur etwa 200 als echt, weitere 200 Verse stammten seiner Ansicht nach von dem Biographen Baruch. Die restlichen 850 Verse seien spätere Ergänzungen und porträtierten einen völlig anderen Jeremia als den historischen. Danach stamme von Jeremia selbst nur etwa 16 % des Buches, diese Verse seien vertrauenswürdig. Zwei Drittel seien spätere, minderwertigere Hinzufügungen und hätten mit dem Propheten wenig zu tun:

- a) genuine Jeremia Worte = poetisch: 200 Verse
- b) Baruchs Biographie: 200 Verse
- c) Ergänzungen: 850 Verse, ein anderer Jeremia

Die kritische wissenschaftliche Debatte nach Duhm ist seinen Kriterien und seiner Einteilung weitgehend gefolgt bzw. hat sich in Auseinandersetzung mit ihm positioniert. Die Diskussion bewegte sich vor allem um die Fragen der Quantität bei der Zuordnung zu den einzelnen Textgruppen. Die Diskussionspunkte waren vor allem, welche Texte gehören zu

- der historischen Jeremiaquelle, d. h. sind als poetisch und echt anzusehen;
- den Geschichten und Erzählung über Jeremia, die oft mit Baruch verbunden wird;
- den Prosapredigten und ob diese von Jeremia stammen oder nicht;
- den späteren Ergänzungen von unterschiedlichen Händen und Zeiten.

Eine ausführliche Debatte entzündete sich an der Frage einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches. Sigmund Mowinckel (1914) sah sie in den Prosapredigten. Als Deuteronomisten sind hier die Kreise gemeint, die nach Meinung der Wellhausen-Schule in der Josiazeit das Deuteronomium geschrieben hatten mit dem postulierten Hauptanliegen der Kultzentralisation. Da sich Jeremia eher abfällig zur Bedeutung des Tempels und der Lade geäußert hatte (Jer 7; 26; 3,16), besteht Grund zu der Annahme, dass er die Reformen Josias nicht unterstützt habe. Er ist danach nicht als Teil dieser Bewegung anzusehen, sondern stand zu ihr im Gegensatz. Dies würde dann auch das „Jeremiaschweigen“ des Königebuches erklären. Die Beobachtung einer vermeintlichen probzw. antideuteronomistischen Tendenz wird in der Folge zu einem Kriterium für die Unterscheidung von Echtheit bei den Prosatexten.

Während Walter Rudolph⁷ weiter der Dreiteilung des Textbestandes (Jeremia Worte, Jeremiageschichten, deuteronomistische Überarbeitung) folgt, unter-

7 W. Rudolph, *Jeremia*, HAT I,12, Tübingen: Mohr Siebeck [1947], 31968.

scheidet James P. Hyatt⁸ zunächst (a) eine Urrolle Baruchs (Jer 36) von Jeremiaworten, die nach den Angaben im Text nach 605 datiert ist von (b) den Erzählungen über Jeremia, die von Baruch stammen, einer (c) deuteronomistischen Bearbeitung des Buches und (d) Ergänzungen von verschiedenen Autoren und aus unterschiedlichen Zeiten. Diesem Ansatz ist Siegfried Herrmann weitgehend gefolgt.⁹ Nach Winfried Thiel¹⁰ sei das ganze Buch als deuteronomistisch bearbeitet anzusehen, nicht nur einzelne Teile. Für Helga Weippert¹¹ ist die seit Duham in der Propheteninterpretation dominierende Frage nach Poesie und Prosa als problematisch anzusehen. Viele Prosatexte seien „Kunstprosa“ und gehörten näher zu den poetischen Stücken als oft angenommen. Als literarkritisches Instrument kann diese Unterscheidung nicht dienen.

Bei den modernen Kommentaren finden sich solche, die große Partien des Buches für echt jeremianisch halten (J. A. Thompson, W. L. Holladay oder B. J. Oosterhoff)¹², bis zu solchen, für die der historische Jeremia vollständig verschwunden sei.¹³ Nach Robert Carroll sei das Jeremiabuch im Wesentlichen das Produkt der „storytellers about Jeremiah“. Ihr Einfluss auf das Buch sei so groß einzuschätzen, dass wir nur noch dem literarisch-fiktiven Propheten begegnen, nicht mehr einer historischen Person. Für Carroll ist das Buch Jeremia „a repetitive mess, a mixture of poetry and prose, in no particular order, but containing traces of attempts to collate and give some order to parts of the material. A coco-

-
- 8 James Philip Hyatt, *Jeremiah, prophet of courage and hope*, New York, Abingdon Press, 1958.
- 9 Herrmann, Siegfried, *Jeremia: der Prophet und das Buch*, Erträge der Forschung 271, Darmstadt: WBG, 1990.
- 10 Winfried Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia*, Diss. Theol. Berlin, Humboldt-Universität, 1970 [= *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1973; *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981]; Louis Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah: A Description of the Correspondence with the Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-Critical Research*, JBL Diss-Series 53, Atlanta: Scholars, 1986.
- 11 Helga Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuchs*, BZAW 132, Berlin; New York: De Gruyter, 1973; nach James L. Kugel, *Idea of biblical poetry*, New Haven: YUP, 1981 gibt es im Hebräischen gar keine Poesie im abendländischen Sinne, es handelt sich bei den so bezeichneten Texten in der Regel um einen gehobenen, dichterem Sprachstil, wobei die Grenzen fließend sind, jedenfalls völlig untauglich als literarkritisches Kriterium.
- 12 J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*. NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1980; William L. Holladay, *Jeremiah I (Ch. 1–25)*. Hermeneia. Philadelphia 1986; *Jeremiah 2 (Ch. 26–52)*. Hermeneia. Philadelphia 1989; Berend Jakob Oosterhoff, *Jeremia*, Commentaar op het oude Testament. Kampen: Kok I (Jer 1–10) 1990; II (Jer 11–29) 1994.
- 13 Z. B. Robert P. Carroll, *Jeremiah*. OT Library. London: SCM, 1986; ders. *Jeremiah*. OT Study Guides, Sheffield: JSOT, 1989; ders. „Century’s End: Jeremiah Studies at the Beginning of the Third Millennium,“ *Currents in Research: Biblical Studies* 8 (2000), 18–58.

phony of voices is heard in the book, which makes it all the more difficult to accept the single attribution of the work to one man in 1.1“.¹⁴

Der kurze Überblick zeigt drei Hauptfragestellungen der Forschung: a) die Frage nach dem Verhältnis von Prosa und Poesie, b) der Umfang des deuteronomistischen Einflusses oder Redaktion und c) das Verhältnis von Person und Text, von Jeremiaworten und postjeremianischen Texten oder Traditionen.

2. Historische Aspekte der Epoche Jeremias

Die Hauptereignisse der politischen Geschichte im Hintergrund des Jeremiabuches sind recht gut bekannt. Die Einleitung in Jer 1,1–3 gibt an, dass der Prophet von der Zeit Josias bis zur Zerstörung Jerusalems und darüber hinaus wirkte. Er begann seinen prophetischen Dienst im Jahr 627 v. Chr. Dieses Datum wird zweimal genannt, am Anfang und in Jer 25,3. Es ist angezweifelt worden, dass Jeremia genau die letzten 40 Jahre bis zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels gewirkt hätte, es sei eher als symbolisch aussagekräftige Zeit anzusehen. Jedoch lassen die Herausgeber des Buches dies nicht erkennen. Die Zahl ist sichtbar, wenn man sie errechnet. Sie wird nicht genannt und es wird daran keine Aussage geknüpft. Es ist deshalb zweifelhaft, dass sie nur symbolisch fungiert. Historisch gesehen stellt das Datum kein Problem dar. Es ist deshalb nicht seriös, es zu bestreiten, solange keine objektive Evidenz dies nahe legt.

Das Auffinden der Gesetzesrolle im Verlauf der josianischen Reform fand fünf Jahre nach der Berufung Jeremias statt im Jahr 622. Die Nähe jeremianischer Verkündigung zu einer vom Deuteronomium geprägten Theologie scheint es nahe zu legen, dass Jeremia diese Reform unterstützt hat. Dass dies teilweise bestritten wird, hängt mit der Annahme einer josianischen Abfassung des Deuteronomiums zusammen. Diese These hat seit der Dissertation von de Witte im Jahr 1805¹⁵ und ihrer Aufnahme in die spekulative Konzeption der Geschichte Israels durch Wellhausen die theologische Diskussion fast axiomatisch bestimmt. Ihr ist jedoch mit guten Gründen widersprochen worden.¹⁶ Eine Kultzentralisation ist weder das Thema noch das Anliegen des Deuteronomiums. Auch ist das Buch nach allen verfügbaren biblischen Angaben nicht zur Zeit Josias verfasst worden, schon gar nicht zur Unterstützung großköniglicher Zentralisierungsbe-

14 R. P. Carroll, 1989, S. 9.

15 W. M. L. De Wette, *Dissertatio critica, qua Deuteronomium a proribus pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jenae, 1805.

16 Vgl. u. a. Martin J. Paul, *Het Archimedis Punt van de Pentateuchkritiek*. : 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1988; Gordon J. Wenham, „The Date of Deuteronomy: Linch-pin of Old Testament Criticism“, *Themelios* 10 (1985), 15–20; Forts. 11 (1985), 15–18; ders. *The Structure and Date of Deuteronomy*. PhD-Dissertation London 1970 unveröffentlicht; J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT, 1985; Ders. „God's Name and God's Glory“, *TynB* 30 (1979), 149–163.

mühungen. Vielmehr wurde ein Gesetzbuch bei Restaurierungsarbeiten am Tempel gefunden. Diese Reparaturen waren bereits Ausdruck der josianischen Reform. Das Auffinden des Buches steht nicht am Anfang. In seinem prophetischen Wirken unterstütze Jeremia die Bemühungen, das Volk zur Umkehr zu Jhwh zu bewegen. Dass Jeremia zu Josia in einer positiven Verbindung stand, wird durch die Notiz in 2 Chr 35,25 unterstrichen, wonach der Prophet anlässlich des Todes des Königs eine im Volk stark beachtete Totenklage verfasst hat. Wenn man außerdem auf die Personenkreise achtet, die nach dem Jeremiabuch dem Propheten nahe standen, so lässt sich unschwer erkennen, dass dieselben Familien dabei sind, die nach dem Königebuch die Reform Josias mitgetragen haben (vgl. Jer 26,24; 29,3; 39,14; 36,10–13.25 mit 2 Kön 22,10–12).¹⁷

Einen Gegensatz zwischen Jeremia und Josia zu konstruieren kann deshalb nicht überzeugen. Vielmehr spricht alles dafür, dass Jeremia sich von seiner Berufung an der Seite der Reformbewegung befand, die Israel zum traditionellen Jhwh-Glauben zurückzuführen suchte. Jeremias Theologie, die in der „Tempelpredigt“ zum Ausdruck kommt, steht dem nicht entgegen. Sie ist auf den Anfang der Regierung Jojakims datiert (Jer 26,1) und damit nur Monate nach dem Tod Josias und der dreimonatigen Zwischenzeit unter Joahas, genannt Schallum (Jer 22,11). Offensichtlich zeichnete sich in dieser kurzen Zeit bereits ab, dass der neue Herrscher von Ägyptens Gnaden, Jojakim, die Reformen nicht mehr in der Weise unterstützen würde wie sein Vater. So predigt Jeremia in guter prophetischer Tradition wie Amos oder Hosea von dem Vorrang der Jhwh-Treue im sozialen Verhalten vor einem nur formalen Kultvollzug. Die Herkunft Jeremias aus Anatot, nach 1 Kön 2,26 dem Refugium der Nachkommen der hohepriesterlichen Familie am vormaligen zentralen Heiligtum in Silo, wird solche kultkritischen Traditionen eher begünstigt haben (vgl. Jer 7,12; 26,6; Ps 78,59–61). Jeremia ist damit jedoch keineswegs anti-deuteronomisch. Das Gegenteil ist eher richtig, seine Bußpredigt liegt in der theologischen Linie der deuteronomischen Paränese.¹⁸

Im vierten Jahr Jojakims produzierte Jeremia zusammen mit Baruch das erste Buch mit einer Zusammenfassung seiner Verkündigung. Es war in dem Jahr, als Jojakim und mit ihm Israel unter babylonische Herrschaft kamen. Das Buch wurde Jojakim in dessen fünftem Jahr vorgetragen, d. h. ganz am Anfang der babylonischen Vasallität. In dasselbe Jahr ist die persönliche Prophetie für Baruch datiert (Jer 45). Darin ist die vollständige Zerstörung der Stadt und des Landes als unausweichlich erwartet, jedoch wird Baruch das persönliche Überleben zugesagt.

17 Bodo Seidel, „Freunde und Feinde Jeremias unter den Beamten Judas der spätvorexilischen Zeit“, *BZ.NF* 41 (1997), 28–53.

18 Zur theologischen Zielsetzung des Deuteronomiums vgl. J. Gordon McConville, *Deuteronomy*, AOTC 5, Leicester: Apollos, 2002.

In der weiteren Zeit Jojakims blieb Jeremia eher im Hintergrund. Wie die datierten Überschriften zeigen, hat er später eine Rolle als königlicher Ratgeber in der Zeit Zedekias gespielt. Nachdem Jerusalem in Flammen aufgegangen und sich Jeremias Ankündigung bestätigt hatte, wurde der Prophet nach Ägypten verschleppt. Dort wandte er sich gegen die Verehrung einer Göttin als Bruch des Bundes mit Jhwh.

3. Historische Horizonte der Buchenstehung

Liest man das Jeremiabuch, so begegnen darin verschiedene historische Lesehorizonte, die jeweils zu unterscheiden sind: die (1) Verkündigung Jeremias, (2) die schriftliche Zusammenfassung der Verkündigung für den König, (3) die schriftliche Zusammenfassung als Dokumentation der Jeremiaverkündigung für die Jhwh-Treuen, (4) die Sammlungen der Jeremiaworte in Babylon (MT) und Ägypten (LXX).

3.1 Die Predigt Jeremias im Volk

Gerade das Jeremiabuch enthält eine Anzahl von Abschnitten, die ein sehr lebendiges und teilweise dramatisches Bild von der Predigt Jeremias und der Reaktion seiner Hörer vermitteln, z. B. Jer 26. Als der Prophet zur sozialen Gerechtigkeit aufrief und gegen das Vertrauen auf den Tempelkult sprach, reagierten die Zuhörer mit der Forderung nach Todesstrafe für den, der sich an Gott vergangen hatte. Der Leser erlebt mit, wie ein schnelles, hochrangig besetztes offizielles Gerichtsverfahren stattfindet. Darin bekommt Jeremia die Chance, sich zu verteidigen. Am Schluss des Verfahrens wurde er freigesprochen. Der Text vermerkt, dass dies durch die Fürsprache von Ahikam erreicht wurde, einem Sohn Schaphans, der führend bei der josianischen Reform war (Jer 26,24).

Eine andere Episode ist ein öffentlicher Auftritt Jeremias anlässlich eines „Außenministertreffens“ verschiedener Nachbarstaaten in Jerusalem. Zweck der Veranstaltung waren Absprachen zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen Babylon. Jeremia demonstriert dabei mit einem hölzernen Joch auf dem Nacken vor den versammelten ausländischen Delegationen, dass Widerstand gegen Babylon zwecklos ist (Jer 27–28). Ein anderer Prophet, Hanania, widerspricht ihm und bricht das Joch in Stücke und verkündigt das Gegenteil. Jeremia geht weg, wird jedoch beauftragt, zurückgehen. Mit einem eisernen Joch verkündigt er erneut die Herrschaft Babylons, verbunden mit einer Ankündigung des Todes Hananias. Es wird im Text vermerkt, dass der Tod nach dem Wort des Propheten eintrat. Die lebendige Verkündigung wird vom Leser nachvollzogen. Er spürt die Dramatik des Ereignisses.

3.2 Die zwei Bücher der Jeremiapredigt des Baruch

Eine andere Form der Verkündigung begegnet in den schriftlichen Zusammenfassungen, die Baruch verfasst hat (Jer 36). Die erste Rolle wird am Anfang der babylonische Herrschaft erstellt mit der Absicht, den König Jojakim in Kenntnis zu setzen von dem Wort, dass Jhwh durch den Propheten Jeremia gesprochen hat. Dieser Text wurde verbrannt, er lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Es ist jedoch anzunehmen, dass diese Zusammenfassung einer 22jährigen Verkündigungszeit des Propheten nicht aus archivarischem Interesse eines Historikers geschrieben wurde, sondern mit der rhetorischen Ausrichtung auf den Leser, den König Jojakim. Der König sollte durch die Lektüre bewegt werden, Maßnahmen zu ergreifen, umzukehren zu neuem Vertrauen in JHWH, dem Gott Israels. Diese Zielsetzung ist zu unterscheiden von der rhetorischen Ausrichtung der Erstverkündigung. Darin hatte Jeremia das Volk zu einer bestimmten Zeit angesprochen. Das Ziel des Buches war nicht die Repetition der geschichtlichen Erstverkündigung. Vielmehr sollte der amtierende König an einem historisch gesehen weichenstellenden Moment angesprochen werden. Das Buch zielte darauf, sein Herz und seinen Sinn zu bewegen. Es ist offensichtlich, dass ein solches rhetorisches Ziel einen Einfluss auf die Auswahl der Texte, die Akzentuierung, die Platzierung und Betonung bzw. Wiederholung usw. gehabt haben wird. Diese Rolle wurde verbrannt.

Die Darstellung der Handlungsabfolge bei der Verlesung der Rolle Baruchs in Jer 36 hat auffällige Parallelen zu dem Text 2 Kön 22. Auf die Kenntnisnahme von der Existenz der Rolle folgt jeweils eine Diskussion in einem Beraterkreis. Zu den verantwortlich handelnden Personen gehören Vertreter derselben Familien, nur eine Generation (oder 17 Jahre) versetzt. Das Ergebnis ist jedes Mal ein Beschluss, den König von der Schrift in Kenntnis zu setzen. Es wird ein geeigneter Bote ausgewählt, anschließend folgt die Verlesung vor den Ohren des Königs. Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten sind als erheblich anzusehen. Für den Leser entsteht der Eindruck, dass Jer 36 auf das in 2 Kön 22 Berichtete Bezug nimmt. Ist diese Beobachtung richtig, so wird die Rolle Jeremias so dem im Tempel gefundenen Gesetzbuch parallel gestellt. Die Reaktionen der beiden Könige Josia und Jojakim sind diametral entgegengesetzt. Während sich Josia dem Inhalt der Rolle unterwirft, wird die Schrift von Jojakim wie Müll verbrannt.

Eine zweite Rolle des Baruch wurde kurz darauf geschrieben (Jer 36,32). Darin wurde alles noch einmal festgehalten, jedoch mit einer von der ersten Rolle wiederum verschiedenen rhetorischen Tendenz. Fragt man nach der beabsichtigten Lesergruppe dieser Sammlung, dann war es ganz sicher nicht der jüdische König. Die Verkündigung Jeremias wurde vielmehr festgehalten als ein Dokument und Zeugnis des prophetischen Dienstes. Dies wird aufgeschrieben für künftige Leser und Zeiten, vor allem für solche, die Jeremia als wahren Prophet Gottes sahen. Sie sind es, die die Erfüllung vieler prophetischer Worte erlebt haben. Es ist ausdrücklich erwähnt, dass zu dieser Rolle eine ganze Menge hinzuge-

fügt worden ist. Es handelt sich um eine Rolle, die für die – im Sinne Jeremias – verbliebenen Gerechten im Land und im Exil erstellt wurde. Es ist zu erwarten, dass sich dieser Text wiederum von der Rolle unterschied, die für Jojakim erstellt worden war, vor allem durch einen anderen rhetorischen Fokus und durch eine Vielzahl von Ergänzungen. Auch wenn Jer 36 kein Datum nennt, so entsteht der Eindruck, als wäre diese zweite Rolle des Baruch nicht lange nach der ersten geschrieben worden.

Ist diese Überlegung nachvollziehbar, dann wären hier auch die Texte zu diskutieren, die als sog. Konfessionen Jeremias seit Baumgartner¹⁹ bis heute oft als eine eigenständige Quelle untersucht werden (Jer 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–13.14–18). Diese Texte, in denen der Prophet verzweifelt über die Vergeblichkeit seines Wirkens Klage führt, haben in der Jeremiainterpretation berechtigterweise eine wichtige Rolle gespielt. Bei keinem anderen Propheten ergeben sich derartige Einblicke in die Schwierigkeit der prophetischen Berufung, wie sie diese Texte gewähren. Auch wenn die Texte inhaltliche und thematische Parallelen aufweisen, so bilden sie jedoch keine eigene literarische Textsammlung. Gattungsmäßig stehen sie den Klagepsalmen nahe. Daraus literarkritisch eine eigene Schicht oder Quellenschrift zu folgern, muss spekulativ bleiben.

Der Charakter dieser Texte vor allem in Kap 15 und 20 bleibt außergewöhnlich, auch wenn man sie – aus welchen Gründen auch immer – Jeremia abzusprechen gedenkt. Ihr Entstehen lässt sich aus den Angaben im Buch selbst jedoch plausibel erklären. Danach war die Politik Jojakims gegenüber Babylon von einem anfänglichen Erfolg geprägt. Zwei Jahre nach der Verlesung der ersten Schriftrolle, in Jojakims 7. Jahr, ist die Rede von einem Abfall von Babylon (2 Kön 24,1). Dies brachte zunächst erhebliche Steuerentlastungen für die Bürger. Das Vertrauen Jojakims auf ägyptische Unterstützung schien sich zunächst zu bestätigen. In einer solchen Situation scheinen die dramatischen Gerichtsbeschreibungen und Warnungen Jeremias als unbequem, unerwünscht und tagespolitisch falsifiziert. Der König, der das Prophetenwort verbrannt hatte, schien Recht zu behalten. Dies führte zu Distanzierungen von Jeremia selbst unter ihm nahe stehenden Personen. In dieser Zeit diktierte Jeremia seine zweite Rolle. Die Umstände dieser Phase der Verachtung kann die enormen Spannungen und Enttäuschungen Jeremias an seinem Auftrag ausreichend erklären: „Du bist mir zu stark geworden und hast gewonnen. Ich bin darüber zum Spott geworden täglich, jedermann verlacht mich“ (Jer 20,7b). Es bedarf zur Erklärung solcher Texte keiner eigenständigen Quellenschrift. Die in Jer 36 geschilderte Situation eines im Volk und bei den Regierenden ergebnislosen Prophetendienstes und die Umständen der nachfolgenden Zeit können ausreichend begründen, warum bei der erneuten Zusammenfassung der früheren Verkündigung diese Anfechtungen mit berichtet werden.

19 Baumgartner, W. *Die Klagegedichte des Jeremia*, BZAW 32, Gießen: Töpelmann, 1917.

3.3 *Das kanonische Jeremiabuch*

Das kanonische Jeremiabuch ist wiederum zu unterscheiden von der zweiten Rolle des Baruch. Eine einfache Ordnung und Struktur des Jeremiabuches zu finden, fällt nicht leicht. Nach den Angaben im Buch selbst ist jedoch anzunehmen, dass das zweite Buch des Baruch in dem kanonischen Buch Jeremia enthalten ist. Es scheint jedoch schwierig darüber im Einzelfall entscheiden zu können.

Sucht man nach Merkmalen eines Buchaufbaus, so fällt auf, dass nach der Einleitung in das ganze Buch Jer 1,1–3 ab V. 4 ein fortlaufender Text beginnt, der bis Jer 20,18 reicht und den großen Anfangsblock des Buches ausmacht. Im Unterschied zu den Kapiteln 1–20 folgt ab Jer 21 eine Reihe von Texten, die jeweils mit einer Überschrift versehen sind, in der die Texte oft mit Datum konkreten Situationen zugeordnet sind. Solche Angaben sucht man in Kap 1–20 vergeblich. Durch diese formale Beobachtung lässt sich zwischen Kap 20 und 21 eine Zäsur feststellen. Jetzt werden Ereignisse berichtet, häufig sind Namen von solchen notiert, die dabei waren und als Zeugen dessen fungieren, was im Text steht. Über Jeremia wird dabei oft in der 3. Person gesprochen.

Anders als moderne Leser es erwarten würden, stehen diese Texte in keiner stringenten chronologischen Ordnung: Jer 21 ist aus der Zeit des Zedekia (Jer 21,1.3), Jer 22 enthält eine Zusammenstellung von Worten an Schallum, dem König vor Jojakim (22,11), Jojakim (22,18) und dessen Nachfolger Jojachin (22,24). – Jer 23 ist undatiert und enthält eine Art Anthologie zum Thema Hirten: König, Priester, Propheten. – Jer 24 ist nach der Verschleppung Jojachins und der ersten Eroberung Jerusalems datiert (24,1). – Jer 25,1 führt zurück in das 4. Jahr Jojakims (605), Jer 25,13 nennt ein Buch oder einen Brief, Jer 25,15ff ist wieder undatiert. – Jer 26,1 ist am Anfang der Regierung Jojakims (nach 609) zu lesen, Jer 27 und 28 jeweils am Anfang der Regierung Zedekias (nach 597), Jer 29 wieder wie Kap 24 nach der Deportation Jojachins (29,2). Dieses Kapitel gibt den Inhalt einer Briefkorrespondenz wieder. – Jer 30,1 erwähnt eine andere Rolle Jeremias. – Jer 32,1 führt den Leser in das 10. Jahr Zedekias. In Jer 34 steht er unmittelbar vor der Zerstörung von Jerusalem, Jer 35,1 führt wieder zurück in die Zeit Jojakims. – Jer 36,1 nennt das 4. Jahr Jojakims (605), 36,9 das 5. Jahr (604). – In Jer 37,1 befinden wir uns in der Zeit der Herrschaft Zedekias. Jer 37,11 nennt eine Zeit nach dem Rückzug der ägyptischen Armee, wahrscheinlich 590. Jer 37,17–39,1 gehören in die letzten Jahre Zedekias. – Jer 41–42 beschreiben die Zeit des Gedalja nach der Zerstörung Jerusalems, und Jer 43–44 zeigen Jeremia in Ägypten. – Das Wort für Baruch in Jer 45 weist zurück in das 4. Jahr des Jojakim (605). – Jer 46–51 ist eine Zusammenstellung von Fremdvölkerprophetien aus unterschiedlichen Zeiten. – Das Schlusskapitel Jer 52 ist mit kleineren Abweichungen mit 2 Kön 25 identisch.

Es ist leicht zu erkennen, dass der Aufbau des Buches kein historisch-chronologischer ist.²⁰ In Jer 7 steht die Tempelpredigt. Viele sehen darin dasselbe Ereignis wie Jer 26, das am Beginn der Herrschaft des Jojakims datiert ist. Während Kap 26 die Ereignisse und Umstände der Verkündigung darstellt, tritt dies in Jer 7 zurück, dafür ist der Inhalt der Verkündigung etwas ausführlicher wiedergegeben. Beide Texte wären in dieselbe Zeit zu datieren. Diese Beobachtung zeigt, dass auch die Anordnung in Jer 1–20 keiner chronologischen Sequenz verpflichtet ist. Offensichtlich ist die Sammlung nach anderen Kriterien erfolgt. Eine thematische Anordnung lässt sich in Jer 18 und 19 erkennen, insofern beide Kapitel jeweils mit einem Gang in eine Töpferwerkstatt einsetzen. Eine Datierung dieser Texte erscheint deshalb fast nicht möglich. Wann z. B. ein Text wie Jer 3,16 zu datieren ist, der das Ende der Bundeslade ankündigt, ist nicht zu entscheiden. Die Erwähnung Josias in 3,6 muss nicht für den ganzen folgenden Text Gültigkeit haben. Es kann sich um eine thematisch zusammenfassende Darstellung handeln, die allerdings in der Tradition der Verkündigung Jeremias seit Josia steht.

Das gegenwärtige Buch Jeremia stellt sich somit dar als eine Sammlung von Texten von und über den Propheten Jeremia aus unterschiedlichen Phasen seines Wirkens. Die rhetorische Ausrichtung dieser ganzen Sammlung will nicht mehr durch Buße das Schicksal Jerusalems wenden, sondern noch deutlicher als die zweite Baruch-Rolle einer künftigen Generation von Jhwh-Treuen das Zeugnis dieses Propheten vermitteln. Die Blickrichtung, mit der das Buch geschrieben und zusammengestellt worden war, ist bereits die Gemeinschaft der Glaubenden in exilischer Zeit, die für das Reich Juda im Jahr 605 v. Chr., dem 4. Jahr Jojakims während der Wirksamkeit Jeremias begann.²¹ Das Buch enthält das Portrait eines Propheten Jhwhs im Reich Juda, der in den letzten 40 Jahren bis zur Zerstörung Jerusalems seinem Auftrag nachkam. Es beschreibt den Fall der heiligen Stadt aus der Sicht und in der Deutung dieses Propheten aus der Priesterschaft von Anatot, dem Zufluchtsort der Nachkommen der Priesterdynastie Elis, die hohepriesterliche Aufgaben bis zur Zeit Samuels innehatte.

Ernest W. Nicholson vertritt in seinem Kommentar (1973/75), dass das Buch mit einer homiletischen Haltung während des Exils in Babylon geschrieben worden sein müsse. Dies klingt ähnlich dem, was hier vorgestellt ist, ist jedoch anders begründet. Für Nicholson bleiben die traditionellen literarkritischen Schichtungen und Teilungen im Jeremiabuch bestehen, er weist sie nur nicht einzelnen Autoren zu, sondern Traditionskreisen, die in Babylon lebten. Für ihn sind selbst

20 Dass literarische und chronologischen Sequenz zu unterscheiden sind, lässt sich häufig in biblischen Texten beobachten; vgl. H. H. Klement, „David und ‚Hiram von Tyrus‘ – Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie“, *JETH* 14 (2000) 5–33.

21 Vgl. Dan 1,1.

die Berichte über Jeremia keine Augenzeugenberichte, sondern Traditionen über Jeremia, die in Babylon kursierten.

In der durch formale Beobachtungen sich zu erkennen gebenden Einheit Jer 1–20 finden sich ausschließlich Texte mit prophetischen Worten, so gut wie keine Handlung. Interessanterweise ergibt sich für diese Textgruppe eine Inklusion zwischen dem Anfang der Berufungsgeschichte in Jer 1,4–19 und der drastisch anklagenden Erinnerung an dieses Ereignis in Jer 20,7–11. In Jer 20,14–18 wird mit der Verfluchung des Geburtstages das Berufungsthema der Erwählung im Mutterleib in Jer 1,5 aufgenommen und verzweifelt in Frage gestellt.²² Die Wucht dieser Texte, die die Zweck- und Sinnlosigkeit des Prophetendienstes beschreiben, steht außer Frage. Ihre rhetorische Kraft wird durch das Erkennen dieser Positionierung am Ende der ersten großen Teileinheit verstärkt. Nimmt man für die so umrissene Textgruppe an, dass sie mit der zweiten Rolle des Baruch weitgehend identisch ist, so lässt sich das zwar nicht bestätigen, es spricht jedoch auch nichts dagegen.

3.4 Zwei kanonischen Buchausgaben Jeremias – MT und LXX

Bekanntermaßen unterscheidet sich der Text des Jeremiabuches in der LXX erheblich von dem des MT. Am auffälligsten ist, dass der LXX-Text um etwa 10 % kürzer ist.²³ Außerdem weicht der Aufbau der Textgruppen signifikant voneinander ab. Die gravierendste Umstellung betrifft die Position der Fremdvölkersprüche, die in LXX nach Jer 25,13 erfolgt, im MT an den Schluss vor Jer 52 gestellt ist. Das mit 2 Kön 25 weitgehend identische Kapitel 52 bildet in beiden Versionen den Schluss.

22 Deryck Sheriffs, „Confronting God: the language of anger and despair in Job and Jeremiah“, *The Friendship of the Lord: an Old Testament Spirituality*, Carlisle: Paternoster, 1996, 210–250.

23 So fehlen Jer 10,6–8.10 in LXX ganz, 10,9 steht nach V. 5a vor V. 5b; V. 11 folgt auf V. 5 vor V. 12ff; 4QJerb enthält den (hebr.) Text Jer 9,22–10,18 nach LXX. – Jer 39,4–13 fehlt in LXX, möglicherweise wegen einer Verschreibung, der Ausdruck מֶלֶךְ בָּבֶל kommt am Ende von 39,3 und 13 vor. – Jer 33,14–26 fehlt in LXX; der Text enthält eine Davidssohnverheißung, meist wird nicht Auslassung bei LXX, sondern Ergänzung bei MT gegenüber der hebräischen Vorlage von LXX vermutet. – Außerdem fehlen in LXX u. a. 25,14; 27,1.7.18b; 29,16–20; 51,64b.

Textfolge nach MT	Textfolge nach LXX (Kapitelzählung nach MT)
Jer 1,1–20,18	Jer 1,1–20,18
Jer 21,1–25,13	Jer 21,1–25,13
Jer 25,14	
Jer 25,15–38	<i>Jer 46–51</i>
Jer 26–45	Jer 25,15–38
<i>Jer 46–51</i>	Jer 26–45
Jer 52	Jer 52

Will man die Unterschiede erklären, so sind sie mit den üblichen Instrumentarien der Textkritik nicht mehr zu fassen. Offensichtlich handelt es sich um zwei verschiedene Editionen desselben Buches. Es ist zu vermuten, dass die LXX einer anderen und deutlich kürzeren hebräischen Vorlage folgte als sie im MT vorliegt. Diese Überlegung sieht sich durch die Auswertung der Funde in Qumran bestätigt.²⁴ Nach Eugene Ulrich fanden sich dort Belege für zwei hebräische Versionen von Jeremia, eine kürzere, deren Text der LXX nahe steht, und eine längere, die eher dem MT entspricht.²⁵ Die kürzere Fassung ist vertreten in 4Qjer b, die längere in 2Qjer, 4Qjer a, and 4Qjer c. Ulrich schließt daraus, dass zwei unterschiedliche hebräische Ausgaben des Buches existierten, die beide in die exilische Zeit zurückgehen.²⁶ Die längere nennt er die babylonische (MT), die andere die ägyptische Fassung (LXX).

Der Gedanke von zwei unterschiedlichen Ausgaben, die beide bis in die Zeit des Propheten zurückreichen, wäre in Übereinstimmung mit den bisher gemachten Beobachtungen zu dem Buch. Danach hat Jeremia u. a. prophetische Einzelbotschaften wiederholt als Briefe verfasst. Im Buch erwähnt sind neben den zwei Baruchrollen andere schriftliche Texte und Briefe des Propheten: ein Brief an die Ältesten im Exil (Jer 29,1), ein nicht weiter definiertes Schriftstück in Jer 25,13, eine andere Jeremiaschrift, die traditionell als Trostbuch bezeichnet wird (Jer 30,2) und eine Prophetenspruch gegen Babylon, der als Brief von Boten des Jeremia vor Ort verlesen und in Kraft gesetzt werden soll (Jer 51,60). Dieser Befund deutet darauf hin, dass es unterschiedliche schriftliche Texte gab, die auf Jeremia zurückgehendes Prophetenwort enthielten.

24 *Discoveries in the Judaen Desert XV, Qumran Cave 4, X – The Prophets.*, hrsg. Eugene Ulrich u. a. Oxford: Clarendon, 1997: 4Qjer a: Plates 24–29; 4Qjer b: Pl 29; 4Qjer c: Pl 30–36; 4Qjer d: Pl 37; 4Qjer e: Pl 37

25 Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Brill, 1999.

26 Ähnlich Emanuel Tov, „The book of Jeremiah: A Work in Progress“, *Bible Review*, 6/2000, P. 32–38,45.

Als vorrangiger Vertrauter Jeremias wird Baruch ben Nerija genannt. Aber er ist nicht der einzige, auch andere sind autorisiert, Jeremiatexte zu überbringen. Das an die Ältesten in Babylon gerichtete Schreiben (Jer 29,1) haben Elasa ben Schafan und Gemarja ben Hilkija dorthin mitgenommen, wohl aus den Familien des Schafan und Hilkia, die bei dem Auffinden des Gesetzbuches unter Josia wesentlich beteiligt waren. Das Buch mit der Gerichtsankündigung gegen Babel ist von Seraja ben Nerija, wohl einem Bruder des Baruch ben Nerija nach Babylon überbracht worden.

Nach diesen Notizen im Buch selbst gab es offensichtlich eine Korrespondenz zwischen dem Propheten aus Anatot und denen, die in das babylonische Exil gekommen sind, schon vor der Zerstörung Jerusalems. Es ist nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass einige persönlich mit Jeremia bekannt waren.²⁷ Zumindest galt er bei einem Teil der Exilierten als eine solche Autorität, dass seine Gegner von Babylon aus mit Intrigen gegen ihn in Jerusalem vorgehen lassen wollten (Jer 29,25ff). Möglicherweise ist auch die in Jer 13,4.7 erwähnte zweimalige Reise Jeremias an den Euphrat so zu interpretieren, dass der Prophet aus eigener Anschauung Kenntnisse von dem Land besaß. Der Abschnitt über den Götzenspott in Jer 10,1–16 kann einem – nicht als solchen bezeichneten – Brief an Israeliten in Babylon entstammen. Der thematisch ähnliche apokryphe Baruchbrief steht als Paraphrase und Erweiterung von Jer 10,1–16 diesem Text nahe und könnte damit die angenommen Briefgattung auch für diesen Text wahrscheinlich machen. Der besondere Stil dieses Kapitels, der anders als die übrigen Jeremiatexte ist, wäre durch die Adressaten geprägt.

Somit gab es nach den Angaben im Jeremiabuch selbst einen Kreis von Jeremiavertrauten in Babylon, die der Verkündigung des Propheten große Beachtung geschenkt haben und früh Jeremiatexte bewahrt haben. Gleiches gilt für die, die Jeremia als echten Propheten Jhwhs in Ägypten anerkannt haben. Wer auf der Seite Jeremias vor Jhwh lebte und kritisch zur offiziellen Regierungspolitik in Jerusalem stand, wird solche Prophetentexte aufgehoben haben. Zeitgenössische Sammlungen von Jeremiaworten sind im Buch erwähnt und von den Umständen der Ereignisse her mehr als wahrscheinlich.

Die ägyptische und babylonische Fassung des Jeremiabuches sind in den großen Teilen identisch. Es handelt sich damit im Wesentlichen um die gleiche Textsammlung. Daraus folgt, dass sie aus demselben Überlieferungskreis stammt. Die Reihenfolge der Blöcke Jer 1,1–25,13 und Jer 15,15–45,5 ist bis auf einige Erweiterungen in der babylonischen Tradition gleich. Bei den Fremdvölkersprüchen treten erheblich Unterschiede auf. Sie sind nicht nur als Einheit ge-

27 Bei der Deportation im 4. Jahr Jojakims waren u. a. Daniel und seine Freunde und vielleicht Hesekiel dabei. Bedenkt man die mit diesen Namen verbundene unbedingte Jhwh-Treue, so ist es nicht unmöglich anzunehmen, dass sie und andere weniger bekannte Personen sich theologisch Jeremia verbunden wussten. Da sie aus Jerusalem stammten, können sie sich auch persönlich gekannt haben (vgl. Dan 9,2).

geschlossen anders platziert, sondern weisen auch innerhalb der Textgruppe eine verschiedene Anordnung auf. Während die LXX nacheinander die Sprüche in einer Reihung listen, die vordergründig eher zufällig wirkt:

Elam > Ägypten > Babylon > Philister > Edom > Ammon > Kedar > Damaskus > Moab,

hat der MT-Text dieselben Völkersprüche geographisch von Westen nach Osten geordnet und so das Wort gegen Babylon an den Schluss gestellt:

Ägypten > Philister > Moab > Ammon > Edom > Damaskus > Kedar > Elam > Babylon.

Der rhetorische Effekt dieser Reihung ist deutlich. Im Buch selbst ist vor allem mit der eingetretenen Zerstörung Jerusalems (Jer 39 und 52) über alle Zweifel deutlich, dass Jeremia als echter Prophet Jhwhs ausgewiesen ist. Hinter den dramatischen Ereignissen um Israel steht kein Scheitern Gottes oder eine Unterlegenheit Jhwhs gegenüber den Göttern anderer Völker, vielmehr handelt er seinerseits souverän an diesen Völkern. Der babylonische Herrscher Nebukadnezar ist nicht sein Gegner, sondern führt seinen Willen aus (Jer 25,9) – allerdings nur auf Zeit (Jer 25,11). Jeremia hat als Jhwhs Völkerprophet (Jer 1,5.10) nicht nur Israel sein Wort zu sagen, sondern auch diesen Völkern rundum im Erdkreis. Dazu gehört auch die Siegermacht. Die Schlussstellung des Gerichtswortes über Babylon erweist dieses nun als Finalaussage des Buches. Wer dem Propheten bis hierher gefolgt ist, der hört als abschließendes Gotteswort, dass auch Babylon, der Zerstörer Jerusalems, untergehen wird – ein Trost für alle, die sich dort unfreiwillig und leidend im Exil befanden.²⁸ Es liegt auf der Hand, dass dieser Effekt der literarischen Sequenz in der MT-Fassung in Babylon mehr Sinn macht als in Ägypten.

Auffällig ist ferner, dass durch die Umstellung jeweils ein anderer der beiden mit Jeremia verbundenen Söhne des Nerija eine abschließende Erwähnung erfährt. Der ägyptische Text endet mit der persönlichen Prophetie für *Baruch ben Nerija* (Jer 45). Der in dem MT vorliegende babylonische Text endet mit der Erwähnung des *Serajas ben Nerija* als jemandem, der authentische Jeremia Worte in Babylon zu überbringen und zu vollziehen hatte (Jer 51,49ff). Jeremia selbst ist derjenige, der zuletzt spricht. Jedoch kann der Hinweis auf Seraja ben Nerija als jemandem, der Jeremia als Freund und Vertrauter nahe stand, möglicherweise als Hinweis verstanden werden, dass er ebenfalls als Garant authentischer Jeremia-

²⁸ Dies ist kein Gegensatz zu den positiven Äußerungen zu Babel als Werkzeug Jhwhs zum Gericht an Israel (Jer 25,9; die Zeit Babels ist bemessen auf siebenzig Jahre (Jer 25,11)).

tradition gilt.²⁹ Beide erwähnten Nerijasöhne sind Jeremias Zeitgenossen. Ihre jeweilige namentliche Nennung am Schluss kann vielleicht als Indiz gelten, dass sie für die jeweiligen Fassungen der Sammlung von Jeremiatraditionen eine Rolle gespielt haben. Die offensichtliche verwandtschaftliche Nähe der beiden kann sowohl die überwiegende Übereinstimmung wie auch die – zurückhaltend wahrgenommene – Freiheit, bei der Abschrift Texte zu ergänzen oder umzustellen, erklären.

4. Zum Kontext im Kanon – Jeremia als Modellprophet

Während sich die wissenschaftliche Debatte der letzten zwei Jahrhunderte innerhalb des Paradigmas historischer Forschung vollzog, hat sich seit 1970 mit dem Aufkommen literaturwissenschaftlicher und kanonischer Fragestellungen der vorrangige Fragehorizont erheblich erweitert.³⁰ Um biblische Texte theologisch zu beurteilen, ist es seither notwendig und unverzichtbar, sich in der Exegese synchron auf den tatsächlich vorliegenden Text zu konzentrieren, nicht nur auf die spekulativen Redaktionsstufen einer hypothetisch postulierten Textgeschichte. Gegenüber der vorhandenen Textstufe kommt konstruierten Vorstufen ein jeweils abnehmendes Maß an Objektivität zu.

Die Konzentration auf den gegebenen Text hat eine Reihe von neuen Fragehorizonten eröffnet. Dazu gehört auch die Frage nach der Stellung eines Buches in einer Buchgruppe oder im Kanon. Die Wahrnehmung der Einheit des alttestamentlichen Kanons ist in diachroner Exegese kaum ein Thema gewesen. Sie ist jedoch ein Horizont des Textes. Die Einheit und Zusammengehörigkeit der biblischen Bücher wird im Kanon selbst sichtbar etwa an den Summarien im Alten Testament selbst, den historischen Psalmen oder den intertextuellen Bezugnahmen zwischen verschiedenen Büchern. So ist etwa die Rolle des Mose überaus einheitlich – ob im Pentateuch, bei Josua bis zu Esra, Nehemia und Maleachi. Die Einheitlichkeit des Alten Testamentes zeigt sich auch im neutestamentlichen Bezug auf die alttestamentlichen Bücher, wenn dort von der Schrift im Singular gesprochen wird oder in den drei Teilen Tora Propheten und Schriften (Mt 23,35;

29 Vgl. Richard C. Steiner, „The two Sons of Neriah and the two Editions of Jeremiah in the Light of the two *Atbash* code-words for Babylon“, VT 46 (1996), 74–84.

30 Vgl. Herbert H. Klement, „Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historicität des Alten Testaments“, *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Berichtsband der 9. AfeT-Studienkonferenz 1995, hg. G. Maier, Wuppertal; Zürich: 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.

Lk 24,44).³¹ Paul House³² schreibt: „This emphasis on wholeness leads me to believe that it is possible to use the shape of the canon itself as a structuring device for biblical Theology“. Dahinter steht die Erkenntnis, dass die Abfolge von Texten zu ihrer Bedeutung beiträgt. Nicht nur innerhalb von Büchern wie Jeremia übt die Reihenfolge der einzelnen Textblöcke einen nicht unwichtigen Einfluss auf ihre Wahrnehmung und Interpretation aus, dies gilt auch für die Abfolge der biblischen Bücher im Kanon des Alten Testaments.

Traditionell ist diesen Fragen selten Aufmerksamkeit gewidmet worden, die vorgegebenen Bibelausgaben wurden meist unkritisch als gegeben angenommen. Dabei weichen die geläufigen Kanonlisten bekanntermaßen deutlich voneinander ab. Der protestantische Kanon ist signifikant gekürzt gegenüber dem römisch-katholischen oder alexandrinischen (LXX, Vulgata, katholische Bibelausgaben), er weist aber dieselbe Abfolge der alttestamentlichen Bücher auf. Diese auf die LXX zurückgehende Reihung unterscheidet sich wiederum erheblich von der in den hebräischen Bibelausgaben. Nimmt man die Einsicht ernst, dass die Leseabfolge einen Einfluss auf die Wahrnehmung und damit die Interpretation ausübt, dann liegt in der Beachtung dieses Kontextes ebenfalls ein notwendig zu bedenkender Horizont. Zu einer kanonischen Exegese gehört dann auch die Wahrnehmung eines Buches im Rahmen der Kanonliste.³³ Vor allem eine Anfangs- oder Endstellung hat eine die Auslegung beeinflussende Signifikanz, aber auch andere Positionierungen innerhalb einer Liste verdienen es, beachtet zu werden.³⁴

Die Einsicht in die Bedeutung dieses Lesehorizontes ist in kanonisch orientierten Arbeiten zur biblischen Theologie vielfältig aufgegriffen worden. So gehen u. a. Paul R. House und Rolf Rendtorff bei dem Aufbau ihrer Theologie des Alten Testaments von einer hebräischen Kanonliste aus.³⁵ Beide folgen dem Auf-

31 Vgl. Brian G. Tows, „Genesis 1–4: The Genesis of Old Testament Instruction“, Paper at the 9th Annual Wheaton Conference April 2000, *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*.

32 Paul R. House, „Biblical Theology and the Wholeness of Scripture: Steps toward a Program for the Future“, Paper at the 9th Annual Wheaton Conference April 2000, *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*.

33 Vgl. u. a. Thomas Willi, *Die Chronik als Auslegung: Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; Georg Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen*, BBB 93, Weinheim: Beltz Athenäum, 1995; Christoph Dohmen, „Biblischer Kanon in der Diskussion“, *ThRev* 6 (1995), 451–460; Hendrik J. Koorevaar, „Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons“, *JETH* 11 (1997), 42–76; ders. „De afsluiting van de canon van het Oude Testament“, *Dicht bij de Bijbel*, hg. Patrick Nullens, Heverlee: Bijbelinstituut België 1997, 63–90.

34 Eine wichtige Arbeit in diesem Sinne leistet die 2004 eingereichte Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Leuven von Julis Steinberg, *Die Ketuvim – Ihr Aufbau und ihre Botschaft*.

35 U. a. gehen Paul R. House und Rolf Rendtorff bei dem Aufbau ihrer Theologie des Alten Testaments von einer hebräischen Kanonliste aus: Paul R. House, *Old Testament Theology*. Downers Grove, IL: IVP, 1998; Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: Ein kano-*

bau der *Biblica Hebraica Stuttgartensia*. Diese bietet jedoch nur eine Kanonliste unter einer Reihe von Varianten in den Manuskripten. Bezogen auf die Propheten ist in den bekannten Listen die Reihenfolge überwiegend folgendermaßen: das Zwölfprophetenbuch steht immer am Schluss, Hesekiel folgt immer auf Jeremia, die Position von Jesaja variiert in den Kanonlisten, das Buch steht an erster, zweiter und dritter Stelle. Hendrik J. Koorevaar hat darauf aufmerksam gemacht, dass die älteste bekannte Kanonliste in dem Traktat *Baba Bathra*, Folio 14b des babylonischen Talmuds vorliegt.³⁶ In dieser Liste hat das Buch Jeremia die einleitende Position in den Korpus der Schriftpropheten. Mit dieser Stellung liegt damit offensichtlich eine sehr alte Überlieferung vor, die in späteren historisch, liturgisch oder rein quantitativ angeordneten Listen geändert wurde. Bedenkt man die Bedeutung der Anfangsstellung des Jeremiabuches in dieser alten Tradition, führt das zu einer Reihe von Veränderungen und Akzentuierungen in der Wahrnehmung des Buches.

Diese Reihenfolge erscheint innerhalb der kanonischen Ordnung als durchaus sinnvoll. Rein formal enden die „Vorderen Propheten“ (Jos–2 Kön) mit der Zerstörung Jerusalems (2 Kön 25), die Bücher der eigentlichen Schriftpropheten beginnen mit Jeremia, der die Zeit des Endes der davidischen Monarchie begleitet. Die Aufnahme des Textes von 2 Kön 25 in Jer 52 verklammert diese beiden Bücher miteinander, sie stehen mit demselben Ausgang in gewissem Maße in Parallele zueinander.³⁷

Liest man ferner Jeremia als ersten in der Reihe der nachfolgenden Schriftpropheten, dann wird er dadurch zu einer Art „Modellprophet“. Die Wahrnehmung der folgenden Bücher wird durch die Begegnung mit diesem Propheten mitbestimmt. Tatsächlich ist es so, dass vieles, was allgemein als charakteristisch für einen biblischen Propheten empfunden wird, aus der Kenntnis des Jeremiabuches gewonnen ist. Stärker als in anderen Prophetenbüchern ist in diesem Buch die Person des Propheten greifbar. Der Prophet steht in seinem Auftrag in der Tradition des Samuel und des Mose (Jer 15,1), wenn auch in einer gänzlich neuen Epoche. Das Buch beginnt mit der ausführlichen Beschreibung seiner Berufung, die ihn als rezeptiv und eher abwehrend zeigt. Der Dienst ist ihm von Jhwh „aufgenötigt“. Es gibt dabei eine Reihe von Ähnlichkeiten zu der Berufung des Mose. Wir erfahren in allen Teilen des Buches von den Anfechtungen in seinem Dienst als Prophet inmitten seines Volkes. Sehr ungewöhnlich ist, wie im Jeremiabuch

nischer Entwurf, Bd. 1: Kanonische Grundlegung, Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999; 2001.

36 Hendrik J. Koorevaar, *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament*, Leuven: ETF, 2000 (Script); vgl. Roger T. Beckwith, *Canon: Canon of the Hebrew Bible and the Old Testament*, in: *Oxford Companion to the Bible*, hrsg. D. M. Metzger; M. D. Coogan, Oxford: OUP, 1993, 100–102.

37 Dass Jer 52 kein verzichtbarer Anhang, sondern als ein integraler Bestandteil des Buches anzusehen ist, hat Georg Fischer argumentiert: „Jeremia 52 – ein Schlüssel zum Jeremiabuch“, *Bib* 79 (1998), 333–359. Er hält es für möglich, dass 2 Kön 25 sekundär ist.

ein Einblick gewährt wird, in die den Propheten selbst betreffenden Schwierigkeiten (sog. Konfessionen). Daneben stehen Lebensbedrohungen, physische Leiden bis zu Gefängnis und Folter. Wir erfahren in dem Buch von seinem Erfolg oder seiner vordergründigen Erfolglosigkeit, seiner Verfolgung, seiner Einsamkeit als Gerechter und als Knecht Jhwhs. Durch all dieses kommt der Prophet dem Leser menschlich ungewöhnlich nahe. Dies ist zeitlos wirksam bis heute. Wird dem Buch Jeremia der Platz als Einleitung in den Prophetenkanon gegeben, dann werden die anderen Propheten noch stärker in Vergleich und in Parallele mit dieser bei Jeremia sichtbaren Diensthaltung als Bote Jhwhs wahrgenommen. Diese Modellhaftigkeit gilt für die Art der prophetischen Aufgabe und Berufung, aber auch für die Ausrichtung der theologischen Erwartung. Besonders zu nennen ist die Eröffnung eines Hoffnungshorizontes mitten in dem angekündigten und miterlebten Gericht. Jeremia eröffnet angesichts des unabwendbaren Exils und des Endes Israels im Land der Verheißung gleichzeitig expliziter als bei anderen Propheten die Perspektive eines neuen Bundes Gottes mit seinem Volk Israel und die Erneuerung der priesterlichen Institutionen.³⁸ Dieser verheißene neue Bund soll sich von dem bisherigen unterscheiden. Er ist in das Herz der Menschen geschrieben, es geht um eine Beschneidung der Herzen. Dies wird durch den Geist Gottes gewirkt. Derselbe Prophet, der keinen davidischen Erben mehr auf dem Thron Jojachins sah (Jer 22,30), bleibt dabei, dass Jhwhs Verheißung David gegenüber verlässlich ist (Jer 23,5–6; 33,14–17). Der einerseits davon sprach, dass der Tempel in Jerusalem vollständig zerstört werden und die Bundeslade keine Rolle mehr in Israel spielen würde (Jer 3,16; 7,14–15; 9,9f), spricht auch von der bleibenden Treue Gottes zu der Priesterschaft aus dem Stamm Levi (Jer 33,18ff). Der unabwendbare Gerichtshorizont ist ergänzt durch die Erwartung eines neuen heilenden Handelns Gottes (vgl. Jer 1,10).

Im Neuen Testament hat Jesus nach Mt 23,29–39 seinen eigenen Dienst und Auftrag auch in einer Reihe mit dem der alttestamentlichen Propheten gesehen (vgl. Mt 21,33–46 par.; ähnlich Hebr 1,1). Die Assoziationen dessen, was einen Propheten ausmacht, ist in diesem Abschnitt nicht das Aufzeigen einer hoffnungsvollen Zukunftsperspektive, sondern die des vordergründigen Scheiterns. Es ist für sie charakteristisch, dass sie von ihrem Volk, zu dem sie gesandt sind, nicht gehört werden, vielmehr verfolgt und mit dem Tod bedroht wurden. Es können sicher mehr als ein Prophet in diesem Sinnen als Vorläufer Jesu angesehen werden. Ganz gewiss ist dieser Aspekt in dem Buch Jeremia jedoch besonders ausgeprägt. Diese neutestamentliche Rezeption dessen, was für Propheten typisch ist, wird im Jeremiabuch deutlicher als in anderen Büchern konkretisiert:

³⁸ Die Differenz zwischen Gerichtswort und Heilswort ist eine theologische, sie eignet sich nicht zur literarkritischen Phasenzuweisung. Die Idee, dass Jhwh-Propheten ausschließlich als Gerichtspropheten wirkten, hat sich als Sackgasse der Forschung erwiesen; vgl. J. Gordon McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, Leicester: Apollos, 1993.

sein Auftreten im Tempel (Jer 7,11; Mt 21,13), die Ablehnung in der eigenen Heimat und Familie (Jer 11,21; Mt 13,57), die Anschuldigung der Gotteslästerung und der anschließende Prozess (Jer 26,9f.20–23), die politische Gefangennahme und Folter, die Erfolglosigkeit des Umkehrrufes.

Die Nähe des Buches zu diesem Zug neutestamentlicher Rezeption des Prophetischen bleibt richtig in jeder kanonischen Reihenfolge. Liest man Jeremia jedoch am Anfang und als Einleitung zu anderen Schriftpropheten, dann wird dieser Aspekt deutlich unterstrichen. Gebrochen durch das Licht von Jeremia wäre dann auch Hesekiel zu lesen wie auch Jesajas Verkündigung und danach die der Zwölf.³⁹ Die Propheten in ihrer Gesamtheit erscheinen dann als solche Gottesgesandten, die in ihrem Volk ignoriert, verfolgt und getötet wurden. Da die Reihenfolge von Baba Bathra eine alte Tradition wiedergibt, ist nicht auszuschließen, dass sie auch die neutestamentliche Rezeption des Prophetischen bestimmt haben kann. Die Auswertung des Einflusses dieser Reihenfolge hätte auch einen Einfluss auf die Ausrichtung einer kanonischen Theologie.

Auch was die konkreten Hinweise auf die Entstehung des Jeremiabuches betrifft, so steht das Buch ohne Parallele. Da es so gut wie keine anderen externen oder internen Informationen über das Entstehen von Prophetenbüchern gibt und die jeweiligen Entstehungsprozesse notorisch unbekannt bleiben, ist die Forschung dazu übersät von Hypothesen und Spekulationen. Auch unabhängig davon, ob man geneigt ist, die Stellung Jeremias als den Prophetenkanon einleitend mit zu vollziehen oder nicht, könnte das Jeremiabuch seinen Beitrag als Modell hier ebenfalls leisten. Die im Jeremiabuch erkennbare Abfolge der Buchwerdung und die Unterscheidung der Adressaten der schriftlichen Fassungen von denen der mündlichen Verkündigung können helfen, das Entstehen prophetischer Textsammlungen allgemein plausibel zu machen. Im Jeremiabuch begegnet mit den beiden – tatsächlich vorhandenen – markanten Überlieferungsvarianten nach MT und LXX gleichzeitig ein Beispiel literarischer Verschiedenheit. Diese bedingt jedoch keine langen Zeiträume und Redaktionsschulen. Vielmehr ist in beiden Varianten des Buches jeweils abschließend namentlich ein zeitgenössischer Jeremiavertrauter erwähnt, der gewissermaßen als Garant von Jeremiaüberlieferung vorgestellt wird. Diese Beobachtung kann als Hinweis angesehen werden, dass die Sammlung – in ihrer je unterschiedlichen Ausprägung – mit dem Ende der Wirksamkeit Jeremias von Zeitzeugen erfolgt ist. Die Annahme eines Wachstumsprozesses der Prophetensammlung über diese Zeit hinaus ist nicht nur erforderlich, sondern auch angesichts der Angaben im Buch selbst eher mit Skepsis zu betrachten. Liest man – mangels anderer Beispiele – das Entstehen des Jeremiabuches als Modell für das Entstehen solcher Sammlungen, dann legt es sich nahe, diese kritisch-skeptische Haltung auch auf die Lektüre solcher Prophetenbücher zu übertragen, für die teilweise jahrhundertlange Wachstumspro-

39 Gerade bei der Schlussstellung des Zwölfprophetenbuchs wird deutlich, dass literarische Sequenz nicht mit historischer Sequenz zu verwechseln ist.

zesse postuliert werden, wobei überprüfbare Buchvarianten wie bei Jeremia noch nicht einmal vorliegen.

Herbert H. Klement: Horizons for the Interpretation of Jeremiah: A Model for the making of a prophetic book

The paper sketches different perspectives for reading Jeremiah as aids to understanding the book. A brief survey of traditional historical-critical issues is followed by a look at various aspects of Jeremiah's times. The ensuing discussion of references within the book to the process of its inscripturation distinguishes the rhetorical features of the oral prophecy from those of its later written form. Internal evidence identifies the intended readers as Jahwe's faithful in exile. An explanation is offered for the existence of two distinct textual traditions, Babylonian (MT) and Egyptian (LXX). After discussion of the book's place in the canon, the paper concludes by suggesting three ways in which Jeremiah may be read: from the perspective of the prophet himself, as a message of judgment with a glimpse of future hope, and finally as a written record of prophetic preaching.

359

Biblische Archäologie und die Notwendigkeit einer revidierten ägyptischen Chronologie

In der letzten Ausgabe des Jahrbuchs erschien ein Übersichtsbeitrag Herbert Klements unter dem Titel „*Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten*“¹, in dem der Autor eine Bestandaufnahme der gegenwärtigen Situation um die historische Glaubwürdigkeit des Alten Testaments vornimmt. Seiner Schilderung der Situation ist wenig hinzuzufügen. Es ist zutreffend, dass das Gros der kritischen Gelehrten die Suche nach den Patriarchen seit längerem aufgegeben hat, und auch, dass nur noch wenige Forscher geneigt sind, an der Geschichtlichkeit der israelitischen Frühgeschichte vom Aufenthalt des Volkes in Ägypten über Exodus und Landnahme bis zur Richterzeit festzuhalten. Ein neueres Element der Diskussion ist die Infragestellung der biblischen Berichte über die Frühe Königszeit einschließlich der Ära Salomo, die den Hintergrund der gegenwärtigen Debatte zwischen den sog. „Minimalisten“ und „Maximalisten“ bildet. Herbert Klement verweist auf das populär verfasste Buch „*Keine Posaunen vor Jericho: Die archäologische Wahrheit über die Bibel*“² von Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman, in dem die Thematik neuerdings in eine breite Öffentlichkeit getragen wird. Während der Umsatz des Buches in Deutschland bislang hinter den Erwartungen der Autoren zurückbleibt, führte die englische Version insbesondere in den USA über längere Zeit die Bestsellerlisten an. Dass die Botschaft aber auch bei uns ihre Wirkung entfaltet, belegt ein kurz vor Weihnachten 2002 erschienener Aufsatz im Spiegel³, in dem der Autor mit Bezug auf Finkelstein und Silberman festhält: „Moderne Bibelkundler klopfen schon seit längerer Zeit wie mit der Abrissbirne gegen das Alte Testament. Sichtbar wird ein Gespinst aus Legenden.“

Ungeachtet der populärwissenschaftlichen Natur des Buches ist Finkelstein ein ausgewiesener archäologischer Fachmann, dessen Argumente nicht auf die leichte Schulter genommen werden können. Wer die historische Autorität der biblischen Schriften nicht ohne weiteres preisgeben möchte, wird sich sehr ernsthaft mit ihnen auseinandersetzen müssen. Ein Versuch, dies zu tun, ist unser Buch

-
- 1 H. Klement: *Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten*, JETH 17 (2003), S. 7–33.
 - 2 I. Finkelstein und N. A. Silberman: *Keine Posaunen vor Jericho: Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München: Beck, 2003. Übersetzung aus dem Englischen: *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, 2001.
 - 3 M. Schulz: *Der leere Thron*, Spiegel, Ausgabe Nr. 51, 2002.

„*Biblische Archäologie am Scheideweg? Für und Wider einer Neudatierung archäologischer Epochen im alttestamentlichen Palästina*“⁴, auf das Herbert Klement neben einigen anderen Ansätzen ausdrücklich Bezug nimmt. Bedauerlicherweise bleiben seine Ausführungen im Abschnitt 3 „*Konservative alternative Konzepte*“ seines Aufsatzes durchweg an der Oberfläche und berühren eine Reihe wesentlicher Punkte überhaupt nicht.

Ziel des vorliegenden Beitrags ist eine etwas ausführlichere Darstellung des „revisionistischen Modells“ unter Einbeziehung der von Herbert Klement ebenfalls erwähnten alternativen Ansätze Bimsons und Woods. Angesichts der großen Komplexität des Themas und vieler ungelöster Fragen kann es sich dabei aber um kaum mehr als eine Einführung handeln. Eine tiefergehende Beschäftigung ist für ein eigenes Urteil letztlich unerlässlich. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt auf archäologischen Problemstellungen, obwohl das Thema selbstverständlich auch einen ausgeprägt theologischen Aspekt hat. Letzterer wirkt sich in beiden Richtungen aus: Die Deutung des archäologischen Befundes hat erhebliche Auswirkungen auf die theologische Interpretation der alttestamentlichen Texte. Umgekehrt sind die Fragestellungen, mit denen sich der Archäologe in Palästina konfrontiert sieht, theologisch beeinflusst. Von besonderer Bedeutung ist die Frage, für wann die Entstehung biblischer Texte angenommen wird, entscheidet sie doch darüber, ob man es mit zeitnahen Primärquellen oder mit historisch weniger relevanten Sekundärquellen zu tun hat.

Im Sinne der Lesbarkeit und angesichts des beschränkten Platzes verzichten die Autoren im vorliegenden Beitrag auf umfassende Literaturangaben.

1. Die Fragestellung erläutert am Beispiel der Landnahmetradition

Die Frage, um dies es im Weiteren gehen soll, lässt sich am Besten an einem Beispiel erklären. Die folgenden Ausführungen sind teilweise einer sehr viel ausführlicheren Diskussion der Landnahme-Problematik entnommen, die die Autoren zeitgleich mit dem vorliegenden Aufsatz publizieren.⁵ Lässt man einmal das Albrecht-Noth'sche Modell einer wesentlich friedlichen Infiltration der Israeliten in Kanaan außer Betracht, so wurde die Diskussion um Exodus und Landnahme bis in den Beginn der 1980er Jahre vor allem von der Albright-Schule dominiert. Danach fand der Auszug um 1250 v. Chr. und die Landnahme entsprechend kurz

4 P. van der Veen und U. Zerbst: *Biblische Archäologie am Scheideweg? Für und Wider einer Neudatierung archäologischer Epochen im alttestamentlichen Palästina*, Holzgerlingen: Hänssler, 2002. Mitautor John Bimson hat seine Stellung zu den verschiedenen Modellen der revidierten Chronologie unlängst in einem Übersichtsbeitrag zusammengefasst: J. J. Bimson: *(When) Did it Happen? New Contexts for Old Testament History*, Grove Biblical Series B29, Cambridge, 2003.

5 U. Zerbst und P. van der Veen (Hrsg.): *Keine Posaunen vor Jericho?* Beiträge zur Archäologie der Landnahme. Studium Integrale, demnächst.

vor 1200 v. Chr. statt („Spätdatierung“). Das ist zunächst überraschend, da der biblische Bericht selbst aufgrund zweier Stellen in 1. Könige 6,1 und Richter 11, 26 eher auf ein Datum zweihundert Jahre früher, um 1445 v. Chr. bzw. kurz vor 1400 v. Chr. verweist. Obgleich die „Spätdatierung“ auch heute noch von namhaften Gelehrten wie den Ägyptologen Kenneth Kitchen⁶ und James Hoffmeier⁷ vertreten wird, wird sie doch mehrheitlich als gescheitert betrachtet.

Ein schwerwiegendes Argument gegen eine Landnahme kurz vor 1200 v. Chr. – oder, in archäologischer Terminologie, am Übergang von der Späten Bronzezeit zur Eisenzeit – ist, dass der Befund der zerstörten Städte in Kanaan nicht mit dem biblischen Bericht zusammenpasst. So wurden von 16 Städten, die nach dem biblischen Bericht vernichtet wurden, ganze drei gefunden, für die um 1200 v. Chr. eine Zerstörung archäologisch nachweisbar ist.⁸ Und ausgerechnet zwei Orte, die das Josuabuch besonders ausführlich behandelt, Jericho und Gibeon, haben nach heutiger Erkenntnis gegen Ende des 13. Jahrhunderts überhaupt nicht als Städte existiert. Zwar wird man, wie die Verteidiger der Spätdatierung, in Rechnung stellen können, dass für die Israeliten überhaupt nicht die Notwendigkeit bestand, alle eroberten Städte auch zu zerstören, und dass archäologische Spuren durch Bodenerosion verloren gegangen sein können. Als durchgängige Erklärung des negativen archäologischen Befundes erscheinen diese Argumente jedoch unzureichend.

Hinzu kommt die Aussage des amerikanischen Archäologen Bryant Wood, dass die gefundenen Zerstörungsschichten gegen Ende der Späten Bronzezeit in Wirklichkeit die Folge dreier Zerstörungswellen waren, die er auf 1215/10 v. Chr. (ans Ende der Spätbronzezeit IIB1), 1177 v. Chr. (ans Ende der Spätbronzezeit IIB2) und um 1150/45 v. Chr. (ans Ende der Eisenzeit IA1) datiert.⁹ Wood hatte während der 1980er Jahre an einer Verfeinerung der Keramik-Stratigraphie am Übergang von der Späten Bronze- zur Eisenzeit gearbeitet, indem er, anders als seine Vorgänger, die vor allem Importkeramik untersucht hatten, in großem Stil einheimische Keramik auswertete. Der ersten Zerstörungswelle fiel von den erwähnten Städten lediglich Hazor zum Opfer. Die zweite Welle schloss Tell Beit Mirsim, eine der beiden vermuteten (heute allerdings problematischen) Iden-

6 K. A. Kitchen: *Egyptians and Hebrews, from Ra'amses to Jericho*. In: S. Ahituv und E. D. Oren: *The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Irene Levi-Sala Seminar, 1997, Ben-Gurion Univ. of the Negev Press, 1998. S. 41–130.

7 J. K. Hoffmeier: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, New York, Oxford, 1996. Tatsächlich vertritt Hoffmeier bislang die Spätdatierung und nicht, wie Anm. 13 in Herbert Klements Beitrag nahe zu legen scheint, ein früheres Datum.

8 W. G. Dever: *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle, 1990, S. 57–59.

9 B. G. Wood: *Palestinian Pottery of the Late Bronze Age. An Investigation of the Terminal LB IIB Phase*, Diss. Univ. Toronto, 1985. Archäologen wie I. Finkelstein haben eine Herabsetzung des Endes der Spätbronzezeit auf ca. 1130 v. Chr. vorgeschlagen.

tifikationen von Debir ein. Die dritte Welle schließlich führte zur Zerstörung von Lachisch. Drei Zerstörungswellen in einem Gesamtzeitraum von 70 oder mehr Jahren widersprechen klar dem Bericht des Josua-Buches, nachdem die erste und entscheidende Phase der Landnahme, in der die erwähnten und etliche weitere Städte erobert wurden, auf wenige Jahre begrenzt war. Jedoch selbst wenn man annähme, dass die Ereignisse in Wirklichkeit sehr viel langwieriger gewesen wären als im Josua-Buch geschildert, wäre der Bericht nicht stimmig, dreht er doch die Reihenfolge der Zerstörungen gegenüber den archäologischen Funden um. Während Hazor archäologisch der ersten Zerstörungswelle zum Opfer fiel, wird die Stadt in der Bibel ganz am Ende der Landnahme zerstört.

Im Zentrum der Landnahme-Debatte stehen ohne Zweifel die früheisenzeitlichen Siedlungen im Bergland Palästinas. Der israelische Archäologe Yohanan Aharoni hatte in den 1950er Jahren die ersten der kleinen, zumeist unbefestigten Ortschaften in Galiläa entdeckt. Etwa dreihundert weitere kamen im Laufe der Zeit hinzu. Neben Galiläa wurden neue Dörfer in den Stammesgebieten Manasses, Ephraims, Benjamins und Judas gefunden. Sämtlich waren sie Neugründungen, da sie auf jungfräulichem Boden und nicht wie die kanaanäischen Städte dieser Zeit auf früheren Siedlungsschichten errichtet wurden. Zu keiner späteren Zeit sind in Palästina so viele neue Siedlungen entstanden, weshalb sich die Forscher seinerzeit einig waren: Die neugegründeten Dörfer gehörten zu den ins Land eingedrungenen Israeliten, die sich ja auch gemäß dem biblischen Bericht zuerst im Bergland niederließen.

Aus heutiger Sicht entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass ausgerechnet der archäologische Befund dieser Siedlungen in den letzten Jahrzehnten wie kein anderer den Glauben vieler Forscher an den biblischen Bericht der Landnahme erschüttert hat. Bei näherem Hinsehen stellte sich nämlich heraus, dass die vergleichsweise arme Kultur dieser Siedlungen, bezeugt durch den Stil der vorgefundenen Keramik, eine bemerkenswerte Kontinuität zur Späten Bronzezeit an anderen Orten in Palästina aufweist.¹⁰ Das lässt nur eine mögliche Folgerung zu: die Bewohner dieser Siedlungen haben um 1200 v. Chr. bereits eine längere Phase kultureller Assimilation durchlaufen. Mit anderen Worten: Es ist ausgeschlossen, dass sie Kanaan erst gegen Ende der Späten Bronzezeit erreicht haben.

Ungeachtet der generellen Ressentiments der „Minimalisten“ gegenüber den biblischen Berichten ist es angesichts dieses archäologischen Befundes im Grun-

10 W. G. Dever: *Is There Any Archaeological Evidence for the Exodus?*, in: E. S. Frerichs und L. H. Lesko: *Exodus. The Egyptian Evidence*, Winona Lake, 1997, S. 67–86 merkt dazu an: Die frühe Eisenzeit-I-Keramik dieser Dörfer folgt ganz überwiegend der Tradition der Späten Bronzezeit in Palästina. Ausgenommen sind nur wenige Merkmale wie (1) das Fehlen Spät-Mykenischer und Spät-Zypriotischer Importe... und (2) das Vorhandensein ausnehmend großer Krügenrand-Vorratsbehälter an den meisten Stellen. Letztere können, obgleich sie von spätbronzezeitlichen Pithoi abstammen und gelegentlich auch in nicht-israelitischen Stätten gefunden werden, als Leitformen für die in Frage kommenden Bergdörfer betrachtet werden.

de folgerichtig, wenn sich eine Mehrheit von Forschern von der Vorstellung eines gewaltsamen Eindringens der Israeliten in Kanaan, wie es die Bibel beschreibt, verabschiedet hat. Die meisten Gelehrten gehen heute davon aus, dass die Israeliten ursprünglich selbst Kanaanäer (verbreitet ist die Bezeichnung „Proto-Israeliten“) waren, die um 1200 v. Chr. aus irgendwelchen Gründen eine gemeinsame Identität als Israeliten herauszubilden begannen, was freilich bei einigen Autoren nicht ausschließt, dass eine kleinere Gruppe tatsächlich aus Ägypten emigriert ist, deren Tradition von den späteren Schreibern dann auf ganz Israel übertragen wurde.

2. „Frühdatierung“ im Rahmen der konventionellen Chronologie

Das Modell Bryant Woods

Wo könnte die Alternative sein? Es macht Sinn, das Landnahmedatum zweihundert Jahre früher, also in den Jahren vor 1400 v. Chr. anzusetzen, so wie es der uninterpretierte biblische Bericht nahe legt („Frühdatierung“). Archäologisch fällt dieses Datum in der konventionellen Chronologie auf den Übergang von der Späten Bronzezeit I zur Späten Bronzezeit II. Einen archäologischen Ansatz für die Datierung der Landnahme in eben diese Zeit verfolgt Bryant Wood, dessen Arbeiten an der Verfeinerung der lokalen Keramik-Stratigraphie am Übergang von der Späten Bronze- zur Eisenzeit bereits erwähnt wurden. Woods Untersuchungen zur Landnahme konzentrieren sich vor allem auf die Stadt Jericho.¹¹ Jericho, der heutige Ruinenhügel Tell es-Sultan, wird gegenwärtig zum vierten Mal ausgegraben. Sieht man von erkundenden Voruntersuchungen ab, die der britische Ingenieur Charles Warren 1867/68 vornahm, so machte eine deutsch-österreichische Expedition unter Ernst Sellin und Carl Watzinger zwischen 1907 und 1909 und 1911 den Anfang der systematischen Grabung. Dabei legten sie den Grundriss einer Umfassungsmauer am Fuß des Tells sowie eine größere Anzahl von Gebäuderesten frei. Zu dieser Zeit war die Keramikchronologie noch wenig entwickelt, so dass Watzinger 1926 eine Überarbeitung seiner ursprünglichen Datierung vorlegen musste. Er kam zu dem Schluss, dass die Stadt während der gesamten Späten Bronzezeit, also auch während des biblischen Zeitpunkts der Landnahme, vermutlich unbesiedelt, auf jeden Fall aber unbefestigt gewesen sei. Es war diese Aussage, die den britischen Archäologen John Garstang von der Universität Liverpool, damals Direktor der Altertümer-Abteilung der britischen Mandatsverwaltung, bewegte, die Grabung zwischen 1930 und 1936 zu wiederholen. Unter anderem legte er auf dem Gipfel des Tells eine doppelte Umfassungsmauer frei, die offenbar zusammengestürzt war, und die er in den Übergang vom 15. zum 14. Jahrhundert v. Chr., also ans Ende der Spätbronzezeit I, datier-

11 B. G. Wood: *Did the Israelites conquer Jericho?*, BAR, März/April 1990, S. 44–57.

te. Am Südost-Hang grub er zudem ein Wohngebiet aus, das er als „City IV“ bezeichnete. Auch dieses Gebiet sollte um 1400 v. Chr. gewaltsam zerstört worden sein. Für die übrige Bronzezeit wurde mit Ausnahme eines größeren Gebäudes, das Garstang als „den Palast“ bezeichnete, keine Besiedlung nachgewiesen.

Die Ergebnisse von Garstangs Grabung passten auf beeindruckende Weise mit dem biblischen Bericht der Eroberung der Stadt in Josua 6 zusammen: Die Stadt war sehr stark befestigt. Ihre Mauern sowie etliche Gebäude kollabierten wohl infolge eines Erdbebens kurz vor der Eroberung. Gefüllte Vorratsbehälter deuteten darauf hin, dass die Eroberung unmittelbar nach der Erntezeit stattfand und die Belagerung nur kurze Zeit angedauert hatte. Der Zeitpunkt der Eroberung ist insofern bemerkenswert, als Belagerungen im Altertum stets vor und nicht nach der Erntezeit stattfanden. Zum einen gingen zu dieser Zeit die Vorräte in der Stadt zur Neige, zum anderen konnten die Belagerungstruppen mit der heranreifenden Frucht auf den Feldern rund um die Stadt ernährt werden. Josuas Israeliten machten sich dem biblischen Bericht zufolge wenig Gedanken um derartige strategische Grundsätze und rückten in der Erntezeit vor Jericho, wie in Josua 3,15b ausdrücklich erwähnt wird. Weitere Übereinstimmungen zwischen den Ergebnissen der Grabung und dem biblischen Bericht ließen sich ergänzen. Zu alledem stimmte das Datum am Ende der Spätbronzezeit I.

Die Datierungsdebatte um Jericho war mit Garstangs Arbeit jedoch nicht beendet. In der anschließenden kontroversen Diskussion bat der Ausgräber eine junge Kollegin, die später berühmte britische Archäologin Kathleen Kenyon, seinen Befund erneut durchzusehen. Kenyon kam dabei zu der Überzeugung, dass nicht Garstangs Entwurf, sondern die ursprüngliche Datierung von Sellin und Watzinger korrekt gewesen sei. Danach wäre Jericho doch am Ende der Mittleren Bronzezeit zerstört und in der Folgezeit nicht wieder aufgebaut worden. Im 14. Jahrhundert sei lediglich ein kleiner Bereich auf dem Hügel besiedelt gewesen. Um die aufgeworfenen Fragen endgültig zu beantworten, führte Kenyon selbst von 1952 bis 1958 eine Grabung auf Tell es-Sultan durch, die ihre Schlussfolgerungen bestätigten. Die doppelte Mauer auf dem Gipfel des Hügels erwies sich sogar als frühbronzezeitlich, während sie die Zerstörung von „City IV“ auf das Ende der Mittleren Bronzezeit datierte. Damit war Garstangs Synchronismus zwischen dem archäologischen Befund und dem biblischen Bericht wieder vom Tisch. Auch die 1997 begonnene italienisch-palästinensische Grabung unter Leitung von Nicolo Marchetti scheint dies zu bestätigen.¹²

Die Konsequenzen sind außerordentlich weitreichend. Nach der gewaltsamen Zerstörung der Stadt am Ende der Mittelbronzezeit, deren Muster dem biblischen Bericht so auffällig ähnelt, blieb der Ruinenhügel, abgesehen von einer ganz unbedeutenden, unbefestigten Niederlassung, bis in die Eisenzeit hinein unbesiedelt. Auch der biblische Bericht weiß davon, dass Jericho nach der gewaltsamen Zerstörung unter Josua Jahrhunderte brach lag und erst zur Zeit König Ahab

12 S. N. Marchetti und L. Nigro (Hg.): *Quaderni di Gerico* 1, Universität Rom, 1998.

(874/73–853 v. Chr.) erneut besiedelt wurde (1. Könige 16,34). Auch dass zwischenzeitlich auf oder neben dem alten Stadtareal eine kleine Siedlung oder ein Gebäudekomplex – vielleicht ein Heiligtum der Bewohner im Tal – bestanden haben muss, geht aus dem Alten Testament (Richter 3,13, 2. Samuel 10,5) hervor. Das Problem ist nur, dass weder zum Zeitpunkt der „Spätdatierung“ noch zum Zeitpunkt der „Frühdatierung“ eine befestigte Stadt Jericho existierte. Wenn das zutrifft, dann kann der biblische Bericht von der Einnahme der Stadt unter Josua selbstverständlich historisch nicht zutreffend sein.

Vor diesem Hintergrund besteht die These Woods entgegen dem allgemeinen Konsens darin, dass Garstangs Datierung der zerstörten Mauern auf das Ende der Spätbronzezeit I doch richtig war. Während der Amerikaner die frühbronzezeitliche Datierung der doppelten Umfassungsmauer auf dem Gipfel des Tells bestätigt, wirft er Kenyon einen entscheidenden methodischen Fehler bei der Datierung von „City IV“ vor. Die Archäologin hatte argumentiert, die Stadt sei während der späten Bronzezeit unbesiedelt gewesen, weil keine zweifarbige Importkeramik von Zypern gefunden wurde. Dieser Keramikstil gilt als Leitform für die Spätbronzezeit I und ist vor allem in Grabanlagen von Megiddo nachgewiesen. Die Frage, die Wood stellt, ist, ob es tatsächlich Sinn macht, in einem ärmeren Wohnviertel einer Stadt fernab der großen Handelsrouten nach teurerer Importkeramik zu suchen. Stattdessen hält er es für angemessener, die Datierung auf lokale Keramiktypen zu stützen, die Kenyon in großer Menge ausgegraben, jedoch nicht weiter beachtet hatte. Unter dieser Keramik machte Wood Gefäßtypen aus, die seiner Meinung nach nur während der Spätbronzezeit I vorkamen. Eine Rundschale mit konzentrisch aufgetragenen Kreisen auf der Innenseite deutete seiner Meinung nach sogar nur auf die Zeit unmittelbar vor Ende der Epoche um 1400 v. Chr. Überraschenderweise stieß er in den alten Unterlagen Garstangs dann sogar auf Fragmente jener zweifarbigen Importkeramik, die Kenyon vergeblich gesucht hatte. Methodische Unzulänglichkeiten bei Garstangs Grabung und der Darstellung der Ergebnisse erschweren allerdings deren Zuordnung.

Die Konsequenz ist klar: War City IV bis zum Ende der Spätbronzezeit I bewohnt, dann kann die Zerstörung nicht früher erfolgt sein. Die Mauern von Jericho kollabierten nicht um 1550 v. Chr., am Ende der Mittleren Bronzezeit, sondern anderthalb Jahrhunderte später zum biblischen Landnahmedatum. Die Frage ist nur, wie tragfähig sind Woods Argumente?

Kurz nach der Veröffentlichung von Woods Vorschlag stellte Piotr Bienkowski die Aussagefähigkeit von dessen Keramikargument nachhaltig in Frage.¹³ Die von Wood präsentierten Gefäßtypen seien über einen so langen Zeitraum gebräuchlich gewesen, dass sie weder für die Mittlere noch für die Späte Bronze-

13 Piotr Bienkowski: *Jericho was destroyed in the Middle Bronze Age, not in the Late Bronze Age*, BAR Okt./Nov. 1990, S. 45–46.69. Wood verteidigte seinen Ansatz im Anschluss: B. G. Wood: *Dating Jericho's destruction. Bienkovski is wrong on all counts*, BAR Okt./Nov. 1990, S. 45.46–49.68–69.

zeit zu Datierungszwecken sonderlich geeignet wären. Dass der Keramikstil der Mittleren Bronzezeit nahtlos in die Formen der Späten Bronzezeit übergeht, und die Unterschiede zumeist nur marginal sind, vertritt freilich auch Wood. Dennoch beharrt er darauf, dass einzelne Merkmale eine Unterscheidung erlauben. Steven Robinson hat sich später mit der zweifarbigen spätbronzezeitlichen Import-Keramik aus Garstangs Unterlagen auseinandergesetzt, und versucht, sie stratigraphisch einzuordnen.¹⁴ Dessen Grabung im „Palast“-Areal am Südosthang umfasste drei Schichten, von denen die oberste in die Eisenzeit II und die unterste in die Mittlere Bronzezeit gehörten. Die mittlere Schicht bestand aus Ziegeln und Asche und wies in die Späte Bronzezeit. Das einzige Gebäude, das in dieser Schicht identifiziert werden konnte, war ein Ziegelbau, den Garstang als „mittleres Gebäude“ bezeichnete. Sehr wahrscheinlich stammte die aufgefundenen zypriotische Keramik aus dieser Schicht, die eine kleine Siedlung oder ein Heiligtum der am Fuße des Hügels errichteten „Palmenstadt“ (Richter 3,13) repräsentieren könnte. Jericho als Stadt hätte zu diesem Zeitpunkt, darauf weist der Gesamtbefund auch für Robinson hin, längst nicht mehr existiert. Als Datum für die Zerstörung sieht auch er das Ende der Mittleren Bronzezeit.

Es könnte jedoch sein, dass die Lösung für Woods spätbronzezeitliche Keramik in Jericho noch ganz anders aussieht. Ging man früher, etwas vereinfacht ausgedrückt, davon aus, dass über eine ganze Region Keramikstil auf Keramikstil folgte und sich so eindeutig zur Datierung der entsprechenden Schichten eignete, nimmt dieses Bild heute zunehmend komplexerer Züge an. So schlagen sowohl Bill Dever¹⁵ als auch Manfred Bietak¹⁶ eine begrenzte Überlappung zwischen der letzten Phase der Mittleren Bronzezeit (IIC) und dem Beginn der Späten Bronzezeit (IA) vor. Bietak geht dabei weiter als Dever und postuliert eine Überlappung in der Größenordnung von 100 Jahren, die er mit dem Vorhandensein von mehrfarbiger Keramik als typischer Leitform der Späten Bronzezeit I neben mittelbronzezeitlicher Keramik im letzten Hyksos-Stratum im ägyptischen Tell ed-Daba begründet. Folgt man diesem Argument, so verliert Woods spätbronzezeitliche Keramik ihren diagnostischen Wert.

Eine Schwäche des Woodschen Ansatzes ist, dass er zunächst auf Jericho beschränkt ist. Jericho ist jedoch kein isolierter Fall. Um zu zeigen, dass die biblische Landnahme mit dem archäologischen Befund am Ende der Spätbronzezeit I vereinbar ist, muss der Autor nachweisen, dass auch andere Städte, vorrangig Ai und Hazor zu dieser Zeit zerstört wurden. Tatsächlich stellt sich Wood dieser Aufgabe. Hinsichtlich Ai, dessen Lokalisierung bis heute unsicher ist, schlägt er eine Anlage bei Khirbet el-Maqatir vor, bei der er ebenfalls Zerstörungsspuren

14 S. T. Robinson: *Jericho, Tell el-Daba and the end of the Middle Bronze Age*, JACF 7 (1994/95), S. 27–51.

15 W. G. Dever: *The chronology of Syria-Palestine in the second millenium BCE. A review of current issues*, BASOR 288, 1992.

16 M. Bietak: *Egypt and Canaan during the Middle Bronze Age*, BASOR 281, 1991.

aus dem Ende der Spätbronzezeit I nachweisen will. Die ganze Schwierigkeit des Unterfangens erweist sich jedoch in der nordkanaanäischen Stadt Hazor. Hier korreliert Wood die spätbronzezeitliche Zerstörungsschicht von Jericho mit Schicht 2 der Unterstadt und Stratum XV auf dem Tell. Diese Schichten zeigen aber nach bisheriger Erkenntnis anders als die massive Mauer am Ende der Mittleren Bronzezeit keine Spuren von Feuer, wie sie aus dem biblischen Landnahmebericht zu erwarten sind.

Das ursprüngliche Modell John Bimsons

In Abschnitt 3.2 seines Aufsatzes nimmt Herbert Klement auf ein Modell Bezug, das einer der Autoren des vorliegenden Aufsatzes, der britische Alttestamentler John Bimson Mitte der 1970er Jahre vorgeschlagen hat.¹⁷ Anders als das Modell Woods setzte dieser Ansatz die Landnahme archäologisch am Übergang von der Mittleren zur Späten Bronzezeit an. Tatsächlich drängen sich die Parallelen zum biblischen Landnahmebericht förmlich auf. Praktisch alle kanaanäischen Städte, ja sogar Dörfer wiesen zu dieser Zeit überdimensionale und zum Teil hastig errichtete Verteidigungsanlagen auf¹⁸, was sie jedoch nicht vor der Zerstörung bewahrte. Anders als am Ende der Späten Bronzezeit „entging kaum eine Stadt der massiven Zerstörungswelle“. ¹⁹ Wer zeichnete für die Zerstörung all dieser Städte verantwortlich? Die ursprüngliche Vorstellung, die Ägypter hätten sie im Zuge ihrer Verfolgung der Hyksos planmäßig eingäschert, wird heute kaum mehr vertreten. Ebenso haben alternative Ideen von Umweltveränderungen und ökologischen Katastrophen bis zu hurritischen und mitannischen Völkerbewegungen bislang keine breite Zustimmung gefunden, so dass das Problem derzeit wieder völlig offen scheint.²⁰

Die Zuordnung zum biblischen Bericht wäre eindeutig, wäre da nicht das Datierungs-Argument. Die Mittlere Bronzezeit ging gegen 1550 v. Chr. zu Ende, während das biblische Datum der Landnahme in die Zeit vor 1400 v. Chr. fällt. Hier setzte Bimson ein. Indem er sich auf Manfred Bietaks „Ultra low“-Daten für die Mittlere Bronzezeit in Palästina abstützte, versuchte er das Ende der Mittleren Bronzezeit auf ca. 1420 v. Chr. abzusenken. Entsprechend stauchte er die Länge

17 J. J. Bimson: *Redating the Exodus and Conquest*, Sheffield, 1981; auch: J. J. Bimson und D. Livingstone: *Redating the Exodus*, BAR, Sept./Okt. 1987, S. 40–53.66–67.

18 W. G. Dever, zit. bei J. J. Bimson in: *(When) Did it Happen? New Contexts for Old Testament History*. Auch in Jericho wurde gegen Ende der Mittleren Bronzezeit IIC die untere Stützmauer mit unregelmäßigen, grob gehauenen Steinen errichtet, N. Marchetti et al.: *Preliminary Reports on the First Season of Excavations of the Italian-Palestinian Expedition at Tell es-Sultan/Jericho April-May 1997*, PEQ 130 (1998), S. 138ff.

19 R. Gonen: *The Archaeology of Ancient Israel*, Ben-Tor (Hrsg.), New Haven, 1992, S. 211–257.

20 J. Weinstein: *Exodus and Archaeological Reality*. In: E. S. Frerichs und L. H. Lesko: *Exodus: The Egyptian Evidence*, Winona Lake, 1997, S. 87–103.

der Spätbronzezeit SBZ I und SBZ IIA auf 1420 bis 1300 v. Chr., ein Vorschlag, der so jedoch nicht akzeptiert wurde.²¹ Was der Leser aus Herbert Klements Beitrag leider nicht erfährt, ist, dass Bimson selbst diesen ursprünglichen Ansatz später aufgegeben hat und heute, ähnlich wie die Verfasser von „*Archäologie am Scheideweg?*“, die Lösung in einer grundlegenden chronologischen Revision für Ägypten sucht, wobei er sich als Arbeitshypothese an das Modell nach James et al.²² anlehnt. Das Thema Landnahme soll noch einmal in Abschnitt 7 aufgegriffen werden.

3. Was hat Ägypten mit biblischer Archäologie zu tun?

Um die Problematik der chronologischen Revision richtig einordnen zu können, ist es nötig, kurz auf die Grundprinzipien archäologischer Datierung einzugehen. Das verbreitetste Baumaterial des Nahen Ostens war an der Sonne getrockneter Lehm. Häuser aus diesem Material hatten eine begrenzte Lebensdauer von etwa 30 Jahren. Wurden sie nicht durch Naturkatastrophen wie Erdbeben, Feuer oder Kriegseinwirkungen vorzeitig zerstört, dann stürzten sie irgendwann ein, oder wurden eingeebnet und als Fundament für neue Gebäude genutzt. Auf diese Weise wuchs eine antike Siedlung im Laufe von Generationen langsam in die Höhe und bildete schließlich einen flachen Berg, der heute als Tell (arabisches Wort für „Ruinenhügel“) bezeichnet wird. Das ideale Verfahren zur Untersuchung eines Tells wäre die komplette schichtweise Abtragung. Dies ist jedoch aus Kosten- und Kapazitätsgründen nur selten möglich. Der Archäologe muss sich darum mit einem oder mehreren Gräben begnügen, die er an möglichst repräsentativen Stellen vertikal in den Tell hineinschneidet.

Die Identifizierung und Abgrenzung der Schichten eines Tells erlaubt eine relative Datierung, je nachdem welche Schichten höher oder tiefer liegen. Darüber hinaus erlaubt die Keramik-Stratigraphie einen altersmäßigen Vergleich der Schichten verschiedener Tells oder auch anderer Grabungsstätten. Keramik in Form von Gefäßen, Krügen, Töpfen, Öllampen usw. wird praktisch bei jeder Grabung in großer Menge gefunden. Zur Datierung ist sie deshalb geeignet, weil sie stilistisch stark der Mode unterworfen und regional mehr oder weniger weit verbreitet war. Findet man in mehreren Tells Keramik desselben Stils, so können die entsprechenden Fundschichten (Strata) grob derselben Zeit zugeordnet werden, ein Prinzip, das die Korrelation von Schichten über ganze Regionen erlaubt. Es war der britische Gelehrte Flinders Petrie, der es nach 1890 bei Grabungen in

21 B. Halpern: *Radical exodus redating fatally flawed*, BAR, Sept./Okt. 1987, S. 40–53.66–67.

22 P. J. James, I. J. Thorpe, N. Kokkinos, R. Morkot und J. Frankish: *Centuries of Darkness*, London, 1991. Auch: J. J. Bimson: *(When) Did it Happen? New Contexts for Old Testament History*.

Palästina in die Archäologie eingeführt hat. Seither wird die Keramik-Stratigraphie aufgrund einer sich ständig vergrößernden Datenbasis immer weiter verfeinert. Rückgrat der Keramik-Stratigraphie ist das erweiterte Dreiperiodensystem der Archäologie, nach der die frühe Geschichte grob in Stein-, Bronze- und Eisenzeit untergliedert wird. In Palästina schließen sich weitere Perioden wie Perserzeit, hellenistische Zeit und Römerzeit an. Jede dieser Epochen ist wiederum in Unterabschnitte eingeteilt. Wenn der Archäologe das Alter einer Siedlung (d. h., einer Schicht in einem Tell) angeben will, dann spricht er von der Mittleren Bronzezeit (MBZ) IIA, der Frühen Eisenzeit (FEZ) IA usw. Dieses System erlaubt die Zuordnung von Schichten auch dann noch, wenn ein Tell sog. „Siedlungslücken“ aufweist, d. h., eine Zeitlang gar nicht besiedelt war, so dass die dazugehörigen Schichten fehlen.

Im Gegensatz zu dieser relativen Datierung enthält die absolute Datierung die Angabe in Jahreszahlen unseres heutigen Kalenders. Das erfordert die Zuordnung der einzelnen Schichten bzw. der Epochen des erweiterten Dreiperiodensystems zu den schriftlichen Geschichtsquellen. Um dies tun zu können, benötigt der Archäologe im Idealfall direkt datierungsrelevante Funde. Das sind in der Regel Schriftdokumente: Inschriften, Siegel oder Siegelabdrücke, beschriftete Krughenkel, Keilschrifttexte, die sich auf bekannte Personen beziehen, in späterer Zeit Münzen usw., die er in stratigraphischem Kontext (d. h., er kann den Fund eindeutig einer bestimmten Schicht zuordnen) findet. Ausgerechnet Palästina, das mit dem Alten Testament eine einzigartige, lückenlose Geschichtsschreibung aufzuweisen hat, weist jedoch bislang für den Hauptteil seiner alten Geschichte (vor 750 v. Chr.) keine datierungsrelevanten Funde auf, weshalb die Forscher auch von einer „stummen“ Archäologie sprechen.

Was bleibt, ist die relative Datierung und der Versuch, über Kreuzkorrelation Verbindungen zu bereits ausgearbeiteten absoluten Chronologien in anderen Teilen des Alten Orients herzustellen. Auch hier war es Flinders Petrie, der bahnbrechende Arbeit geleistet hat. Bevor Petrie nach Palästina kam, hatte er in Ägypten gearbeitet, was ihn nun befähigte, die vorgefundenen Keramikstile im Vergleich zu ägyptischen Funden zu datieren, deren Alter aufgrund von Inschriften aus den Regierungszeiten einzelner Pharaonen bekannt war. Das relative Datierungssystem Palästinas wurde so an die absolute Chronologie Ägyptens mit seinen 31 Dynastien gebunden. Ähnliches gilt neben Palästina für die Archäologie der Ägäis.

Die Jahreszahlen der absoluten Chronologien stützen sich auf die vorhandenen schriftlichen Überlieferungen. Je später eine historische Epoche anzusetzen ist, desto umfangreicher ist das verfügbare datierungsrelevante Material. Im Idealfall sollte man von einem sicheren Datum in einer solchen Epoche, etwa der hellenistischen Zeit, ausgehen und die Chronologie Schritt für Schritt durch das Aufsummieren der einzelnen Regentschaftslängen in die Vergangenheit vorantreiben. Das vorhandene Material lässt eine solche Vorgehensweise in der Regel jedoch nicht oder nur sehr eingeschränkt zu. Typischerweise sind einzelne Zeitab-

schnitte vergleichsweise gut belegt, während für andere nur unzureichende Informationen verfügbar sind. Das erlaubt den Aufbau relativ gesicherter Teilchronologien, die aber immer wieder abreißen und deren Fixierung im absoluten Kalender aufgrund der schlecht belegten Phasen zumeist nicht ohne weiteres möglich ist. Das Problem kann jedoch punktuell dadurch gelöst werden, dass Informationen regional benachbarter Chronologien herangezogen werden. Für Ägypten sind das die assyrische und babylonische Zeittafel und die Angaben des Alten Testaments. Namen und Ereignisse, die unabhängig voneinander in mehreren der antiken Geschichtstexte erwähnt sind, ermöglichen die Erstellung chronologischer Querverbindungen. Ist ein Ereignis in einer der Quellen datierbar, so kann die Zeitangabe auf die anderen Quellen übertragen werden. Aus diesem Grunde wachsen regionale Chronologien nicht nur in Richtung Vergangenheit, sondern von solchen Querdatierungen aus auch in beiden Richtungen. Die Chronologie ist komplett, wenn die restlichen Lücken verschwunden sind, sie ist aber bereits anwendbar, wenn wesentliche Teilstücke fixiert sind. Im Falle Ägyptens ist einer der chronologischen Angelpunkte die Identifizierung Schoschenks I., des Begründers der 22. Dynastie mit dem im Alten Testament erwähnten Pharao Schischak, der unter dem jüdischen König Rehabeam die Herausgabe des Jerusalemer Tempelschatzes erzwang, ein Ereignis, das in der Bibel auf 925 v. Chr. (das 5. Regierungsjahr Rehabeams) datierbar ist. Weitere Angelpunkte sind astronomische Retrokalkulationen im Zusammenhang mit astrologischen Prophetien über geschichtlich bekannte Persönlichkeiten in Ägypten, vor allem aber in Mesopotamien und Phönizien. In unserem Buch haben wir eine Reihe von Autoren zu Wort kommen lassen, die die verschiedenen Angelpunkte kritisch hinterfragt haben. In allen Fällen fanden sich Argumente gegen die konventionelle Deutung. Um ein Beispiel herauszugreifen: Ein astrologisches Omen aus dem *Enuma Anu Enlil*-Archiv enthält Venus-Beobachtungen, die eine Rückrechnung auf das Datum der Thronbesteigung König Ammizadugas von Babylon ermöglichen. Aus der konventionellen Angabe 1585 v. Chr. kann über eine Königsliste ein Krönungsdatum Hammurabis um 1728 v. Chr. abgeleitet werden. Aufgrund einer Reihe von Querverweisen muss letzterer grob ein Zeitgenosse Neferhoteps I., eines Pharaos der 13. Dynastie gewesen sein, was nahezu perfekt in die konventionelle Chronologie passt. Der Amerikaner Wayne Mitchell hat die Retrokalkulationen jedoch probeweise mit einem zeitlich erweiterten Suchfenster wiederholt und ist dabei auf ein weiteres mögliches Krönungsdatum für Ammizaduga im Jahr 1419 v. Chr. gestoßen, das statistisch ungleich signifikanter ist als das konventionelle 1585 v. Chr.²³ Hinzu kommt, dass auf dieser Grundlage auch eine Reihe späterer Beobachtungen über Sonnen- und Mondeklipsen sehr viel besser wiedergegeben wird als nach der konventionellen Chronologie. Die Differenz von 163 Jahren ist im herkömmlichen Modell selbstverständlich nicht unterzu-

23 W. A. Mitchell: *Astronomische Beobachtungen im Altertum und Nahöstliche Chronologie*. In: P. van der Veen; U. Zerbst: *Biblische Archäologie am Scheideweg?*, S. 419–436.

bringen, weshalb entweder Mitchells Lösung oder aber die konventionelle ägyptische Chronologie verworfen werden muss.

Was wäre die Folge, wenn die ägyptische Chronologie einen substantiellen Fehler enthielte? Die Folge wäre, dass die Archäologen in Palästina nach alttestamentlichen Ereignissen in den falschen Schichten suchen würden. Selbst dort, wo der Befund scheinbar passte, würde er auf einer Fehlinterpretation der Fakten beruhen. Die Idee, dass die ägyptische Chronologie einen Fehler enthalten könnte, ist sehr viel älter als die Schwierigkeiten der biblischen Archäologie. So hat der skandinavische Ägyptologe Jens Lieblein bereits in einem 1873 und 1914 aufgelegten Buch die These vertreten, die Chronologie sei durch Fehler in der Dritten Zwischenzeit, der Zeit nach dem Neuen Reich, künstlich verlängert worden. Ab den 1950er Jahren hat Immanuel Velikovsky, ein archäologischer Laie, einen regelrechten Feldzug gegen die etablierte Chronologie unternommen, in der einen fehlerhaften Versatz von nicht weniger als 500 Jahren sah. Sein über die Jahre immer willkürlicher werdender Umgang mit den Daten und die publikumswirksame Weise, mit der er seine Theorien unter einem enthusiastischen Laienpublikum in Amerika und Europa verbreitete, haben einen nachhaltigen Schatten auf die chronologische Diskussion geworfen, der bis heute nachwirkt. Es ist durchaus verständlich, dass sich Forscher, die heute, fünfundzwanzig Jahre nach dem Tod Velikovskys, die konventionelle ägyptische Chronologie erneut hinterfragen, schnell mit dem Vorwurf konfrontiert sehen „Velikovskianer“ zu sein. Die Gefahr eines derartigen Vorwurfs ist jedoch, dass er einer seriösen wissenschaftlichen Diskussion hinderlich im Wege steht.

Seit Mitte der 1970er Jahre hat eine Gruppe britischer Altertumsforscher die Chronologie-Debatte wieder aufgegriffen. Peter James und seine Kollegen gehen von einem Fehler von 250 Jahren in der ägyptischen Chronologie des Neuen Reiches und der Zweiten Zwischenzeit aus, David Rohl vermutet sogar 350 Jahre. Diese Zeitspanne verringert sich allerdings für frühere Zeiten aufgrund chronologischer Varianten im konventionellen Schema. Neben einer Reihe von Aufsätzen haben die Autoren ihre Ergebnisse in Buchform präsentiert.²⁴ Die Ursache für den Fehler suchen sie wie bereits Lieblein vor allem in der Dritten Zwischenzeit der ägyptischen Geschichte. Indem sie diese verkürzen, „schieben“ sie auch die Pharaonen des Neuen Reiches in eine spätere Zeit. Während James et al. mit der revidierten Chronologie vor allem das Problem der „Dunklen Zeitalter“ in der Archäologie des Mittelmeerraumes lösen wollen, widmet sich Rohl hauptsächlich der Archäologie Palästinas. Die chronologische Verschiebung bewirkt, dass biblische Ereignisse in tieferen Schichten gesucht werden müssen. Um bei dem eingangs vorgestellten Beispiel zu bleiben. Die mit Josua korrelierte Zeit rückte

24 P. J. James, I. J. Thorpe, N. Kokkinos, R. Morkot und J. Frankish: *Centuries of Darkness*, London, 1991. D. M. Rohl: *A Test of Time. Vol. I: The Bible – From Myth to History*, Century, London, 1995. Das Buch ist in deutscher Übersetzung als D. M. Rohl: *Pharaonen und Propheten*, München, 1996, erschienen.

in seinem chronologischen Schema in die zweite Hälfte der Mittleren Bronzezeit (MBZ IIC).

Die angesprochenen Chronologie-Revisionen sind gegenwärtig zweifellos Außenseiter-Modelle. Im evangelikalen Raum macht sich vor allem Kenneth Kitchen, der durch seine chronologischen Arbeiten zur Dritten Zwischenzeit in Ägypten bekannt geworden ist, gegen sie stark.²⁵ Die Tatsache, dass ein wissenschaftliches Modell nicht allgemein akzeptiert ist, bedeutet jedoch nicht automatisch, dass es auch falsch sein muss. Die Geschichte der Wissenschaft kennt mehr als ein Beispiel dafür, dass sich Außenseitermodelle schließlich doch als richtig erwiesen haben. Es mag ein interessanter Aspekt sein, dass chronologischer Versatz auch unabhängig von den drastischen Vorschlägen James und Rohls denkbar ist. Für das Neue Reich und die Zwischenzeit in Ägypten liegen mehrere zumeist einige Jahrzehnte umfassende Revisionsvorschläge auf dem Tisch²⁶, die, würde man die angeregten Zeitverschiebungen linear zusammenzählen, immerhin eine zeitliche Verkürzung in der Größenordnung von 150 oder mehr Jahren ergäben. Nun ist eine solche vereinfachende Vorgehensweise selbstverständlich nicht zulässig, die Diskussion zeigt aber, dass die Idee einer Korrektur der ägyptischen Chronologie um eine essentielle Zeitspanne weniger abwegig ist, als es auf den ersten Blick scheint.

In den folgenden Abschnitten sollen verschiedene Epochen der israelitischen Geschichte hinsichtlich denkbarer chronologischer Revisionen kurz andiskutiert werden.

4. Samaria: Erbauer unbekannt und andere chronologische Probleme der Eisenzeit

Es wurde bereits erwähnt, dass einer der Autoren dieses Aufsatzes, John Bimson, eine chronologische Revision im Sinne James vertritt, wozu ihm vor allem der archäologische Befund der Eisenzeit Anlass gibt.²⁷ Konventionell zählt die Eisenzeit in Palästina von etwa 1200 v. Chr. bis 586 v. Chr. und umfasst die israelitische Geschichte von der Landnahme bis zum Untergang Judas. Im revidierten Schema gehören die Richterzeit und die frühe Monarchie hingegen in die Späte Bronzezeit. Nachfolgend seien einige der chronologischen Widersprüche im konventionellen Schema wiedergegeben:

1. In Tell el-Cheleife, einer Stadt am Golf von Akaba wird Stratum IV aufgrund assyrischer Parallelen in die Eisenzeit II datiert. In derselben Schicht befindet

25 K. A. Kitchen: *The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 BC)*, Warminster, Nachdr., 1996, S. xlv.

26 P. van der Veen; U. Zerbst: Weitere vorgeschlagene Revisionen der ägyptischen Chronologie. In: P. van der Veen; U. Zerbst: *Biblische Archäologie am Scheideweg?*, S. 53–59.

27 J. J. Bimson: Die Eisenzeit in Palästina-II. In: P. van der Veen; U. Zerbst: *Biblische Archäologie am Scheideweg?*, S. 269–282.

sich auch sog. Quarija- oder midianitische Keramik. Diese Keramik wird über Kreuzkorrelation mit Funden in Timna, einer antiken Hüttenanlage in der südlichen Araba aufgrund von ägyptischen Parallelen in der 19. und 20. Dynastie in die sehr viel frühere Späte Bronzezeit II und die Eisenzeit I datiert. Konventionell wird der widersprüchliche Befund durch die Zusatzannahme erklärt, dass die Keramik aus einer früheren, bislang unentdeckten Schicht stammen könnte.

2. Samaria die Hauptstadt des Nordreiches Israel wird in der Bibel als Gründung König Omris (ca. 885–873 v. Chr.) beschrieben (1 Kön 16,24). Das fällt konventionell archäologisch in die Eisenzeit II. Keramikfunde weisen jedoch eine dichte Eisenzeit-I-Besiedlung auf, die biblisch keine Begründung findet, selbst wenn man in Rechnung stellt, dass der Berg vorher das Eigentum eines Mannes namens Schemer war. Dies ist ein chronologischer Widerspruch, da die Eisenzeit I selbstverständlich vor der Eisenzeit II anzusetzen ist.
3. Ähnliches gilt für Jericho, dessen Wiederaufbau im Alten Testament einem Mann namens Hiel zur Zeit König Ahabs (873–853 v. Chr.; Eisenzeit II) zugeschrieben wird (1 Kön 16,34). Auch hier weisen Keramikfunde auf eine Besiedlung während der Eisenzeit I hin.
4. Ein Problem, auf das vor allem Finkelstein hingewiesen hat, ist das Fehlen philistäischer Keramik neben Fundgegenständen aus der ägyptischen 20. Dynastie in Palästina. Beide sollten jedoch gleichzeitig vorkommen, denn in Palästina steht die philistäische Landnahme um konventionell 1200 v. Chr. für den Beginn der Eisenzeit, während in Ägypten Sethi II., ein Pharao der späten 19. Dynastie für das Ende der vorangegangenen Späten Bronzezeit steht.²⁸ Finkelstein sieht sich aufgrund dieses Befundes veranlasst, die Eisenzeit I um wenigstens 50 Jahre zu jüngeren Altern zu verschieben. Da er die Periode zudem ausdehnt, sieht er gleichzeitig eine Stauchung der Eisenzeit II um bis zu 100 Jahren vor. Der Vorstoß Finkelsteins, der ebenfalls heftig umstritten ist, bleibt allerdings, anders als die Ansätze nach James, Rohl oder Bimson im Rahmen der konventionellen Chronologie und enthält nur Relativverschiebungen.
5. Neben Finkelstein haben in jüngster Zeit weitere Archäologen Vorschläge für punktuelle Korrekturen der Eisenzeitchronologie unterbreitet.²⁹ So möchte Z. Herzog Strata XII bis VI auf Tel Arad (konv. 12./11. Jahrhundert bis 596 v. Chr.) auf die Zeit des späten zehnten bis frühen sechsten Jahrhunderts v. Chr. verkürzen. R. Tappy möchte das Ende der mit der assyrischen Eroberung

28 I. Finkelstein: *The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan*, TA 22 (1995), S. 213–239; Ders.: *The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View*, Levant 28 (1996), S. 177–187.

29 Z. Herzog: *The Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report*, Tel Aviv 29 (2002), S. 3–109; R. Tappy: *The Archaeology of Israelite Samaria*. Vol. 2, Harvard 2001. S. a. S. Forsberg: *Near Eastern Destructive Datings as Sources for Greek and Near Eastern Iron Age Chronology*, Uppsala, 1995.

rung in Zusammenhang gebrachten Schicht in Samaria auf ca. 650 v. Chr. herabsetzen, was gegenüber dem konventionellen Zeitschema eine Verschiebung um bis zu 70 Jahre bedeuten würde.

6. Weitere Vorschläge zu Veränderungen der eisenzeitlichen Datierung in Palästina (z. B.³⁰) basieren direkt auf Widersprüchen innerhalb der ägyptischen Chronologie des Neuen Reiches.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass etliche Einzelbefunde dafür sprechen, dass die Eisenzeit in Palästina nach der konventionellen Chronologie zu früh angesetzt ist. Der Vorschlag James, gleichzeitig auch das Ende der Eisenzeit nach hinten zu schieben, scheint hingegen durch die Faktenlage nicht abgedeckt³¹, was sich angesichts der daraus resultierenden Stauchung der Eisenzeit als archäologisches Problem erweisen könnte. Mit demselben Problem sieht sich freilich auch der oben zitierte Vorschlag Finkelsteins konfrontiert. Es kann vermutet werden, dass auch in diesem Fall das Argument der regionalen und zeitlichen Überlappung einzelner archäologischer Perioden zum Tragen kommt.

Es wurde bereits erwähnt, dass Bimson die chronologische Revision nach James et al. dem Modell nach Rohl vorzieht. Das hat seine Ursache in erster Linie im archäologischen Befund der Eisenzeit.³² Folgte man Rohl mit seiner Verschiebung von 350 Jahren für die Zeit des Neuen Reiches, so sollte man beispielsweise erwarten, in den untersten Schichten von Samaria auf spätbronzezeitliche Keramik zu stoßen. Die Späte Bronzezeit endete nach diesem Modell um 820 v. Chr., mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem Tod des Erbauers der Stadt, dem biblischen König Omri. Die früheste israelische Keramik datiert jedoch erst in den Beginn der Eisenzeit, was mit Rohls Schema nicht stimmig ist.

5. War Salomo ein Herrscher der Eisenzeit?

Sieht man einmal von der unlängst geführten Diskussion ab, ob die Stadt Jerusalem um 1000 v. Chr. überhaupt als Stadt existiert habe³³, so hat sich seit den Ausgrabungen Kathleen Kenyons in Jerusalem in den 1960er Jahren das Bild eines kulturell vergleichsweise armen Zeitalters unter Salomo verfestigt, das so

30 G. Hagens: *An Ultra-low Chronology of Iron Age Palestine*. *Antiquity* 73 (1999), S. 431–439.

31 P. van der Veen; U. Zerbst: *Nachtrag der Herausgeber. Königssiegel und Bullen als Argument zugunsten der konventionellen Chronologie?* In P. van der Veen und U. Zerbst, a.a.O., S. 283–284. s.a. J. J. Bimson ebd. Eine ausführliche Darstellung findet sich in der demnächst erscheinenden Dissertation P. van der Veens.

32 J. Bimson: *(When) Did it Happen?*, *New Contexts for Old Testament History*, Grove Biblical Series B 29, Cambridge, 2003.

33 P. van der Veen; U. Zerbst: *Hat Jerusalem während der Späten Bronzezeit als Stadt existiert?* Ebd., S. 285–286; P. van der Veen: *Jerusalem – eine Stadt während der Späten Bronzezeit?* Ebd., S. 287–288.

gar nicht mit den Berichten des Könige-Buches zusammenpasst. Dieses Bild stützt sich nicht nur auf die alte Hautstadt Israels, für die man einwenden könnte, dass große Bereiche für die Ausgrabung unzugänglich sind, sondern auch auf andere Städte. Das einstige archäologische Paradebeispiel salomonischer Größe, seine gegliederten Stadttore in Megiddo, werden heute Ahab und seine Pferde-stallungen einem noch späteren israelitischen König, eventuell Jerobeam II., zugeschrieben. Konventionell wird Salomo archäologisch in die Eisenzeit IIA datiert. Folgt man der oben erwähnten chronologischen Revision Finkelsteins, so wäre der König in der vorangegangenen Eisenzeit IB anzusetzen, die kulturell noch dürftiger war als IIA. Ist es angesichts dieses Befundes überraschend, wenn Finkelstein und Silberman die Ära Salomo in ihrem Buch unter die Überschrift „*Das davidische Erbe: vom Stammesoberhaupt in der Eisenzeit zur mythologischen Dynastie*“³⁴ stellen? Auch wenn das Thema „vereinte Monarchie“ in Fachkreisen noch immer umstritten ist, wird man nicht davon ausgehen können, dass die Daten im Rahmen der konventionellen Chronologie noch einmal den biblischen Bericht von einem sagenhaft reichen, kosmopolitischen König Salomo stützen werden.

Welche Veränderung ergäbe sich im Rahmen einer revidierten Chronologie, wie sie James oder Rohl vorgeschlagen haben? Entsprechend den unterschiedlich großen Revisionen würde die Regentschaft Salomos ins Ende der Späten Bronzezeit IIB (James) oder ins Jahrhundert vor dem Ende dieser Epoche (Rohl) fallen. Bei beiden Varianten handelt es sich um eine auffallend reiche Zeit mit monumentalen Bauten und prächtigen Funden. So finden sich im entsprechenden Stratum VIII in Megiddo ein Tempel, dessen Grundriss dem jerusalemmer Tempel nach der biblischen Beschreibung auffällig ähnelt und eine aus solide behauenen Quadersteinen erbaute Residenz mit einem reichhaltigen Schatz an Gold und Elfenbeinschnitzereien. In Jerusalem würde jene 200 Quadratmeter großen Terrasse für die Erweiterung des Stadtgebietes, die Kathleen Kenyon bei ihrer Entdeckung für einen Teil des an verschiedenen Stellen (z. B. 2 Sam 5,9 und 1 Kön 9,15) durch David und Salomo errichteten Millo gehalten hatte, tatsächlich in die Zeit dieser Könige und nicht mehr, wie konventionell, in die vorangegangene Jebusiter-Zeit datiert.

6. Hinweise auf Saul und David im Archiv Pharao Echnatons?

Die durch Herbert Klement kritisierte Identifizierung biblischer Personen mit Namen, die in den El-Amarna-Briefen erwähnt sind, z. B. König Sauls mit dem

34 I. Finkelstein und N. A. Silberman: *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München: C. H. Beck, 2003. Übersetzung aus dem Englischen: *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, 2001.

Rebellen Labaju, setzt eine chronologische Verschiebung von ca. 350 Jahren voraus, was der Rohl'schen Modellvariante der revidierten Chronologie entspricht, angesichts des eisenzeitlichen Befundes, wie er oben dargestellt wurde, aber zuviel erscheint. An dieser Stelle ergeben sich Diskrepanzen im Modell, die die Autoren zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht auflösen können. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie die Kritik Herbert Klements im Detail für berechtigt halten. Tatsächlich sind die Parallelen am Übergang von der späten Richterzeit zur frühen israelitischen Dynastie und der Amarna-Zeit in Palästina so augenscheinlich, dass weitere Arbeit an diesem Punkt sehr sinnvoll erscheint. Nachfolgend sollen die entscheidenden Aspekte kurz angerissen werden:

6.1 Die Ähnlichkeit im Gebrauch der Terme *Habiru* und *ibrim* (Hebräer)

Wie in den Amarna-Briefen weist der Terminus *ibrim* in 1. Samuel eine doppelte Konnotation auf:

- als sozialpolitische Bezeichnung für rebellische Elemente am Rande der Gesellschaft (Freibeuter oder Söldnertruppen oft nichtisraelitischer Herkunft – vgl. 1 Sam 13,6; 14,21; 29,3) und
- als Schimpfwort im Munde der philistäischen Obrigkeit für ihre rebellischen Nachbarn.

Im Buch Samuel sind diese Männer freilich immer Israeliten, wie aus dem narrativen Teil deutlich hervorgeht (1 Sam 4,5–6.9–10; 13,19–20; 13,6 und 14,11). Dass dabei jedoch auch das sozialpolitische Appellativum Anwendung findet, ist keine Entdeckung van der Veens. Stellvertretend seien hier Namen wie Nadav Na'aman, Manfred Weippert, Norman Gottwald, Joyce Baldwin, John Weingreen und Walter Dietrich erwähnt.³⁵

6.2 Parallelen in der politischen Geographie Palästinas

Auch hinsichtlich der politischen Geographie Palästinas finden sich bemerkenswerte Parallelen. Entgegen der Argumentation Herbert Klements war Palästina während der Amarnazeit nicht einfach „ein Geflecht von kanaanisches Stadtkönigen“. Neben einer Reihe kleinerer Stadtstaaten (z. B. Askalon, Lachisch und Megiddo), existierten größere Territorien, die der Geographie Palästinas während der späten Richterzeit und frühen Monarchie auffällig ähnelten. Da waren beispielsweise das Königreich des indo-europäischen Fürsten von Gat, dessen Herrschaftsgebiet sich bis nahe Jerusalem erstreckte, die hurritische Enklave mit Jerusalem als Zentrum und das ausgedehnte Fürstentum Labajus, das sich zwischen Jerusalem und Megiddo erstreckte und sogar Gebiete jenseits des Jordans um-

35 Für eine detaillierte Besprechung des Habiru-Problems s. P. van der Veen: *Die el-Amarna-Habiru und die frühe Dynastie in Israel*, und idem. *Die el-Amarna-Habiru und die frühen israelitischen Könige*, ebd. S. 359–367.381ff. mit Literaturverzeichnis: S. 366.389–390.

fasste. Unbestreitbar ist, dass das Gebiet, über das Labaju regierte, dem primären Herrschaftsgebiet der Sauliden (vgl. 2 Sam 2,9) entsprach.³⁶ Das mag Zufall sein. Angesichts der anderweitigen Hinweise auf die Notwendigkeit einer chronologischen Revision, wie sei weiter oben andiskutiert wurden, stellt sich jedoch die Frage nach einer Gleichsetzung der späten Richterzeit mit El-Amarna-Palästina nahezu zwangsläufig.

Eines der Argumente Herbert Klements liegt freilich auf der Hand. Folgt man der El-Amarna-Korrespondenz, so waren die Ägypter die rechtlichen Herren Palästinas, im biblischen Bericht finden sie jedoch überhaupt keine Erwähnung. Die Autoren haben sich mit diesem nahe liegenden Einwand bereits in ihrem Buch auseinandergesetzt und argumentiert, dass die ägyptische Herrschaft über Syrien und Palästina, die eher die Ebenen und Handelswege betroffen haben dürfte als das Bergland, wo die Israeliten siedelten, in Wirklichkeit nur nominell war. Aus den Briefen geht klar hervor, dass das unter der Regierung des „Ketzerkönigs“ Echnaton politisch und religiös gesplante Land nicht in der Lage war, wirksam in die Wirren in Palästina einzugreifen. Vor Ort wurde die alte Hegemonialmacht von den noch oder angesichts der Bedrohung wieder loyalen Vasallen repräsentiert. Diese waren die wahren Herren des Landes, mit denen sich die Israeliten auseinandersetzen mussten, ganz so, wie es in den biblischen Berichten beschrieben wird.³⁷

Abschließend sei den Autoren eine Richtigstellung in Bezug auf Herbert Klements Ausführungen zu Amarna-Brief 246 erlaubt. Dieser wurde nicht von Labaju, sondern von dessen Feind, dem Prinzen von Megiddo geschrieben! Auch fanden die militärische Operationen der „2 Söhne Labajus“ (wie sonst in den Briefen auch: EA 250, 255, 287,289) nicht während des Lebens Labajus, sondern nach dessen Tod statt.³⁸

36 P. van der Veen: *Das Königreich von Labaju in der revidierten Chronologie*, ebd., S. 369–372. s. a.: W. Dietrich: *Die frühe Königszeit in Israel – 10. Jh. v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 3, Stuttgart, 1997, S. 157; G. Ahlström: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT Suppl. 146, Sheffield, 1993, Karte 13 und S. 440ff.

37 Es mag in diesem Zusammenhang interessant sein, dass das Königebuch ebenfalls unerwähnt lässt, dass Israel zur Zeit der Könige Jehu und Joasch (Nordreich) sowie Manasse (Südreich) von den Assyrem beherrscht wurde. Dass die biblische Autoren in ihrer Berichterstattung selektiv vorgegangen sind – nicht weil sie an solchen Fragen nicht interessiert gewesen wären, sondern deshalb, weil gewisse Zusammenhänge für sie nicht relevant erschienen – steht ohne Zweifel fest. S. dazu P. van der Veen; U. Zerbst: *Biblische Archäologie am Scheideweg?*, S. 370.

38 Die Behauptung im früheren El-Amarna-Brief 254, dass Labaju nichts von der Freundschaft seines Sohnes mit den Habiru gewusst habe, findet jedoch eine Parallele in 1 Sam 22,8 wo Saul beklagt, dass ihm der Bund zwischen Jonatan und dem entflohenen David (1 Sam 23,16–18), der zu dieser Zeit bereits Anführer einer „Habiru-Bande“ war (1 Sam 22,1ff.), verborgen blieb. Auch Herbert Klements Kritik, dass Saul nicht mit Labaju gleichgesetzt werden könne, da er im Gegensatz zu letzterem, dessen „Vorfahren“ Ägypten treu gedient hätten, erst vom Propheten Samuel gesalbt wurde und somit nicht durch Ab-

7. Der Exodus

Die Frage der Datierung der Landnahme wurde bereits in Abschnitt 1 angeschnitten. Im Folgenden sollen zwei Datierungsmodelle für den Auszug aus Ägypten kurz andiskutiert werden, die sich auf der Grundlage einer Revision der ägyptischen Chronologie ergeben. Dass auch in diesem Fall mehrere Varianten existieren, zeigt zugleich die Unsicherheiten auf, die trotz einheitlichem Grundansatz bestehen bleiben. Die chronologische Revision des Neuen Reiches um 250 Jahre etwa nach dem Ansatz James bedeutet nicht, dass auch Exodus und Landnahme um einen vergleichbaren Betrag zu geringeren Zeiten verschoben werden müssten. Ein Beispiel für potentielle chronologische Spielräume liefert die Interpretation der sog. Mes-Inschrift, wo die 59 Regentschaftsjahre des ägyptischen Königs Haremhab (konv. 1323–1295 v. Chr.) mit einem Rechtsstreit in Verbindung gesetzt werden. Es ist wahrscheinlich, dass die große Zahl dadurch zustande kam, dass Haremhab die Zeit seiner Vorgänger mit zugerechnet wurde, um auf diese Weise die häretische Vergangenheit zur Zeit des „Ketzer“-Königs Amenhotep IV. (Echnaton, konv. 1352–1336 v. Chr.) nachträglich aus der Geschichte zu tilgen. Unklar ist auch, ob die Regierungszeit Pharao Ramses II. (konv. 1279–1213 v. Chr.) mit seiner Thronbesteigung oder mit dem Antritt der Mitregentschaft an der Seite seines Vaters, Pharao Sethis I. zählte. Weitere Probleme ergeben sich bei der Datierung der Zweiten Zwischenzeit, der Hyksosperiode.

Das alles bringt eine gewisse quantitative Unschärfe der Datierung mit sich, die in Richtung Vergangenheit zunimmt. Der chronologische Versatz, der erforderlich wäre, um das biblische Landnahmedatum mit dem Ende der Mittleren Bronzezeit zu korrelieren, betrüge, wie oben ausgeführt, etwas weniger als 150 Jahre. Aufgrund der angedeuteten Unsicherheiten bei der Rückrechnung ausgehend vom Neuen Reich ist es deshalb sinnvoller, die exaktere Fixierung archäologisch über Tell ed-Daba, dem alten Avaris im Nildelta, vorzunehmen.

Gegen Ende der Mittleren Bronzezeit in Kanaan bewohnten bereits seit mehr als zwei Jahrhunderten semitische Siedler aus dem nordöstlich angrenzenden asiatischen Raum das Nildelta. Diese waren es offensichtlich, die als erste langhaarige Schafe in Ägypten eingeführt haben. Aus Papyri der frühen 13. Dynastie kennen wir typisch westsemitische Namen von Sklaven. Manche dieser Namen wie Menachem, Issachar, Ascher oder Schipra muten geradezu biblisch an. Aus Papyrus Brooklyn lässt sich der Anteil der asiatischen Sklaven unter den Landar-

stammung legitimiert war, ist nicht zwingend. EA 253 besagt nämlich nirgendwo eindeutig, dass Labajus Vorfahren „Könige“ waren, sondern nur dass sie Ägypten treu gedient hätten. Saul war der Sohn eines benjaminitischen Großgrundbesitzers (1 Sam 9,1f.), der im Falle einer Fremdherrschaft wie die der Philister dazu verpflichtet gewesen wäre, der Landesobrigkeit Steuern zu zahlen. EA 253 könnte darum lediglich zum Ausdruck bringen, dass Labaju und seine Vorfahren ihren feudalen Verpflichtungen nachgekommen wären.

beitern eines oberägyptischen Landgutes auf 50% schätzen.³⁹ Die semitische Bevölkerung lebte in Städten wie Tell el-Maskhoutha und Tell el-Yahudiyah, vor allem aber Tell ed-Daba. Die gegenwärtig unter der Leitung des Österreicher Manfred Bietak ausgegrabene Stadt ist seit der 12. Dynastie des Mittleren Reiches nachgewiesen. Während der 13. Dynastie trug sie den Namen Haware, bekannter unter ihrem griechischen Äquivalent Avaris. Bietak unterscheidet vom Ende der 12. Dynastie bis zum Ende der Hyksos-Zeit neun Schichten, die im Mittel einer Zeitspanne von etwa 30 Jahren entsprechen. Nach einer Siedlungslücke ist in der dritten Schicht von unten (G/1–3 auf Tell A und c in Areal F) eine dichte Bebauung mit Sandziegeln nachweisbar, in denen Ägypter und Westsemiten Seite an Seite wohnten. Am Ende dieses Stratum finden sich Spuren einer Katastrophe. Bietak vermutet als Ursache eine Seuche. Die Leichen wurden offensichtlich ohne jedes Zeremoniell massenweise in flachen Mulden begraben. Rohl hat vorgeschlagen, dass die Katastrophe im Zusammenhang mit den Plagen vor dem Auszug stehen könnten, eine Annahme, die Bimson jedoch aus stratigraphischen Gründen nicht teilt (s. u.).

Oberhalb dieser Schicht ändert sich das Bild auffällig.⁴⁰ Auf eine wohl kürzere Zwischenperiode (Stratum F) folgen die Strata der Zweiten Zwischenzeit. Wieder sind es Westsemiten, die die Stadt besiedeln, doch sie unterscheiden sich in verschiedener Hinsicht von ihren Vorgängern. Waren diese ausgeprägt ägyptisiert, so lässt sich das von den neuen Siedlern nicht sagen. Das Land wurde völlig neu aufgeteilt und die Begräbnisse waren rein kanaanäisch ohne sichtbare ägyptische Einflüsse. Waffen als Grabbeigaben weisen die neuen Siedler als Krieger aus. Die neuen Siedler waren offensichtlich Hyksos, in den vorhergehenden ägyptisierten Kanaanäern vermuten Robinson⁴¹ und Rohl⁴² jedoch die Israeliten, die kurze Zeit vor dem Heranrücken der Hyksos das Land verlassen hätten.⁴³ Am Ende der Hyksos-Zeit wurde die Stadt scheinbar kampflös aufgegeben und erst

39 Papyrus Brooklin, Papyrus London UCXL.I, Papyrus Berol 10002/004/021/034/047/050/066/111/228.

40 M. Bietak: Avaris and Piramesse: Archaeological exploration in the Eastern Nile Delta. Proceedings of the British Academy, London, 1979, S. 241.

41 S. T. Robinson: Jericho, *Tell el-Daba and the end of the Middle Bronze Age*, JACF 7 (1994/95), S. 27–51.

42 D. M. Rohl: *A Test of Time. Vol.1: The Bible – From Myth to History*, Century, London, 1995. Das Buch ist in deutscher Übersetzung als D. M. Rohl: *Pharaonen und Propheten*, München, 1996, erschienen.

43 Rohl a.a.O. verweist auf zahlreiche Skarabäen mit dem Namenszug eines Scheschi, die im südlichen Palästina der Mittleren Bronzezeit gefunden wurden, einer davon im Schutt des am Ende dieser Epoche zerstörten Jericho. Etwas spekulativ vermutet er, dass dieser Scheschi mit dem Scheschai in Num 13,22 und Jos 15,14 identisch sein könnte. In jedem Fall ist der Skarabäus mit vergleichbaren Funden vom Baubeginn der Hyksos-Stadt Tell el-Ajjul aus der Frühzeit der Hyksos-Herrschaft in Ägypten vergleichbar. Könnte Scheschi vor den ins Land drängenden Israeliten nach Ägypten geflohen sein, um sich dort als ein lokaler Hyksos-Herrscher niederzulassen?

während der 18. Dynastie wieder besiedelt. Ramses II. (konv. 1279–1213 v. Chr.) baute sie in großem Stil wieder auf und gab ihr den Namen Per-Ramesses, „Residenz des Ramses“.⁴⁴

Oben wurde erwähnt, dass Rohl das Ende von Stratum G/1–3 auf Tell A bzw. c in Areal F von Tell ed-Daba den Ereignissen um den Auszug der Israeliten zuschreibt, wozu ihn insbesondere die Massengräber dieser Zeit Anlass geben. Diese Datierung ist jedoch problematisch, da sie sich nicht mit dem Ende der Mittleren Bronzezeit in Kanaan korrelieren lässt. Aus diesem Grunde lehnt Bimson sie ab. Mit konventionell 1710 v. Chr. (Bietaks Datierung des Endes der Schicht) lägen zwischen dem „Auszug“ und der Zerstörung der Städte in Kanaan (konv. 1550 v. Chr.) 160 Jahre, eine Zeitdifferenz, die auch in der revidierten Chronologie erhalten bliebe. Zieht man die 40 Jahre Wüstenzeit des Volkes Israel ab, bliebe immer noch eine Diskrepanz von 120 Jahren, weshalb die Landnahme in Kanaan, hielte man an Rohls Datierung des Auszugs in Tell ed-Daba fest, in die Mittlere Bronzezeit II B fiel. Bimson vermutet stattdessen einen späteren archäologischen Zeitpunkt für den Auszug und verweist auf ägyptische Städte wie Tell el-Maskhoutha und Tell el-Yahidiyah, deren Siedlung offensichtlich später aufgegeben wurde als Stratum G/1–3 auf Tell ed-Daba. Möglicherweise ist jedoch eine exakte archäologische Zuordnung der Ereignisse gar nicht möglich. So weist Bienkowski am Beispiel von Tell Beit Mirsim darauf hin, dass auch die Unterscheidung zwischen Mittelbronze IIB- und Mittelbronze IIC-Keramik sehr schwierig ist, da zwischen beiden Typen kein stilistischer Umbruch liegt.⁴⁵

8. Wer baute die Eisenzeitsiedlungen im kanaanäischen Bergland?

An dieser Stelle soll eine Bemerkung hinsichtlich der Eisenzeitsiedlungen eingeschoben werden, die vom Gros der Forscher mit den ins Land einrückenden Israeliten in Verbindung gebracht werden. Anders als in der konventionellen Chronologie fällt die Eisenzeit I in revidierten Schema nicht in die Zeit zwischen 1200 v. Chr. (bzw. 1170 v. Chr. entsprechend Woods überarbeiteter Keramikstrategie)

44 Die biblischen Berichte sprechen davon, dass die Israeliten die Städte Ramses und Pitom errichten mussten (Ex 1,11), woraus geschlossen wurde, dass der Auszug nicht vor dem ersten Pharao dieses Namens (Ramses I., konv. 1295–1294 v. Chr.) erfolgt sein könne. Es ist jedoch auch möglich, dass der Name anachronistisch gebraucht wurde. Ein späterer Redaktor des biblischen Textes hätte den Namen durch den in seinen Tagen gebräuchlichen Namen ersetzt, so wie wir heute von der Römerstadt Xanten reden, die in römischer Zeit eigentlich Colonia Ulpia Trajana hieß. Allein im ersten Buch Mose finden sich neun Beispiele eines solchen anachronistischen Gebrauchs von Ortsnamen, die zumeist durch die Erwähnung des alten und des neuen Namens im Text gekennzeichnet sind. Auch der Name Ramses kommt bereits in Gen 47,11 vor, wo er den Landstrich bezeichnet, in dem die Jakob-Familie in Ägypten residierte.

45 P. Bienkowski: *The division of Middle Bronze II B-C in Palestine, Levant XXI* (1987), S. 169–176.

und 1000 v. Chr., sondern in die Zeit von ca. 950 bis 875/50 v. Chr. nach James bzw. 900 bis 820 v. Chr. nach Rohl. Bereits unter der Regentschaft Salomos (970–930 v. Chr.) litt der Norden Israels unter den Überfällen eines Reson von Damaskus (1 Kön 11, 23ff.). Während des 9. Jahrhunderts v. Chr. annektierten mehrere Aramäer-Könige wiederholt Teile des Nordreiches, so zur Zeit der Könige Bascha (908–885 v. Chr.; 1 Kön 15, 20ff.), Omri (880–873 v. Chr.; 1 Kön 20,34) und Ahab (873–853 v. Chr.; 1 Kön 22,1ff.). Auch unter Jehu (841–813 v. Chr.) und vor allem unter Joahasch (813–798 v. Chr.) hat Israel schwer unter den Angriffen der Aramäer gelitten.

Vor diesem Hintergrund macht die Annahme Sinn, dass ein großer Teil der im Nordosten lebenden Israeliten, vor allem Mitglieder der Stämme Dan und Manasse, sich ins Innere Kanaans zurückzogen. Als Flüchtlinge führten sie kaum Besitz mit sich. Die sehr schlichten Vierraumhäuser zeugen von der Dürftigkeit des Neuanfangs. Dass sie ins Bergland zogen, mag daran gelegen haben, dass sie sich dort sicherer wähnten, wahrscheinlicher ist jedoch, dass in der reicheren Ebene kaum noch Siedlungsraum verfügbar war. Die beobachtete kulturelle Kontinuität mit der Späten Bronzezeit sowie die offensichtliche Fähigkeit der Neusiedler, sich den Bedingungen des sesshaften Lebens schnell anzupassen und Landwirtschaft zu treiben, macht ebenfalls in Falle von ehemals sesshaften Flüchtlingen sehr viel mehr Sinn als im Falle von Nomaden oder Halbnomaden.

9. Die Assyrer und weitere Probleme

Die Revision der ägyptischen Chronologie als Grundlage der vorgeschlagenen Neubewertung der archäologischen Befundes in Palästina sieht sich noch mit vielen weiteren Problemen konfrontiert, die angesichts des begrenzten Platzes in diesem Aufsatz nicht diskutiert werden können, auf die wir jedoch in unserem Buch Antworten versucht haben. Zu den wichtigsten Problemen gehören die unabhängige assyrische Chronologie, weitere astronomische Argumente und naturwissenschaftliche Datierungsverfahren (Radiokarbon, Baumringmethode).

10. Zusammenfassung

Herbert Klement hat in seinem Aufsatz mit kritischem Unterton angemerkt, dass die Autoren in ihrem Buch ungeachtet einer offenen Darstellung keinen Zweifel daran aufkommen lassen, dass sie eine Revision der ägyptischen Chronologie für unumgänglich halten, sollen die derzeitigen Probleme der biblischen Archäologie gelöst werden. Das ist in der Tat unsere Überzeugung. Dabei soll gar nicht ignoriert werden, dass auch der konventionelle chronologische Rahmen einen gewissen Spielraum bietet, innerhalb dessen kritische Fragen angegangen werden können. Ein Beispiel bietet der Ansatz Bryant Woods zur Frühdatierung der Land-

nahme, der sich allerdings, das wurde oben herausgearbeitet, mit einer Reihe von Schwierigkeiten konfrontiert sieht. Eine durchgängige Lösung der durch die Archäologie der letzten zwanzig Jahre aufgeworfenen Widersprüche ohne weitgehende Preisgabe alttestamentlicher Geschichtsaussagen erscheint den Autoren auf der Grundlage der konventionellen Chronologie aber nicht in Sicht.

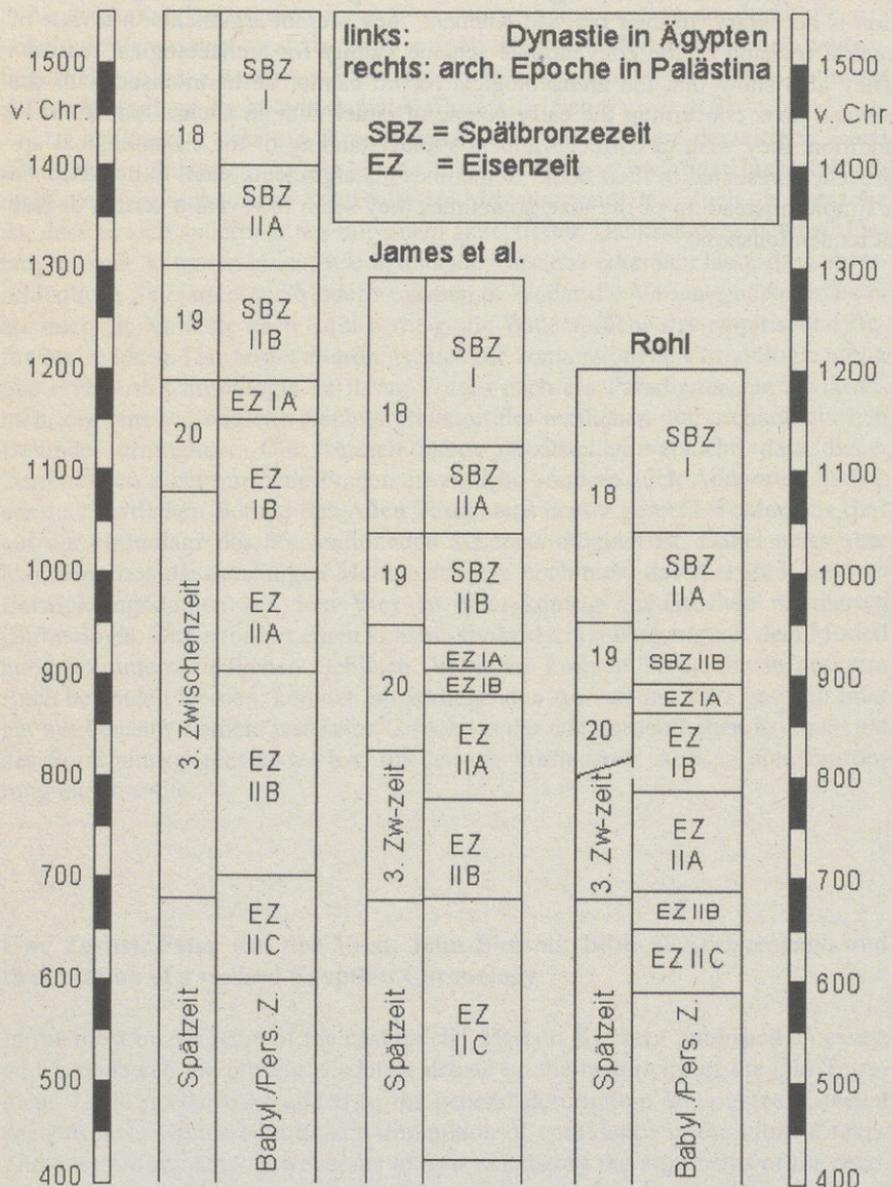
Das heißt nicht, dass die chronologische Revision auf dem derzeitigen Stand alle Schwierigkeiten beseitigen könnte, obschon das gegenwärtige Hauptproblem nicht die wissenschaftliche Schwäche des Modells, sondern einfach die Tatsache ist, dass es sich außerhalb des allgemein akzeptierten Denkrahmens bewegt. Detailprobleme kommen hinzu, wie bereits die Tatsache erkennen lässt, dass unterschiedliche Spielarten des Modells existieren. Weder die Variante nach James et al., noch die Variante nach Rohl vermag alle Widersprüche des empirischen Befundes zu lösen. Das leistet allerdings auch die konventionelle Chronologie nicht. Die revidierte Chronologie ist ihrem Wesen nach ein Paradigma, ein Denkrahmen, der eine wesentliche Neuinterpretation des textlichen und archäologischen Befundes ermöglicht. Die Autoren haben darzustellen versucht, dass dieser Denkrahmen nicht nur neue Fragen ermöglicht, sondern auch Antworten liefert, die dem textlichen Befund des Alten Testaments besser gerecht werden, als dies auf der Grundlage des konventionellen Schemas möglich ist. Dabei muss aber klar sein, dass die derzeitigen Modellvarianten noch nicht das Ziel sind, sondern Entwicklungsstadien auf dem Weg zu einer künftig einheitlichen revidierten Chronologie. Das erfordert einen konstruktiv-kritischen Umgang mit dem Modell auf ganz unterschiedlichen Gebieten. Viele der Problemfelder, die in unserem Buch behandelt werden, konnten im vorliegenden Aufsatz nur kurz gestreift oder gar nur benannt werden, was seine Ursache in der außerordentlichen Komplexität des Forschungsgegenstandes hat, für den der vorliegende Aufsatz eine Einführung bieten sollte.

Uwe Zerbst, Peter van der Veen, John Bimson: Biblical Archaeology, and the question of a revised Egyptian Chronology

In the most recent issue of the „Jahrbuch“, Herbert Klement published an essay, which reviewed the present academic debate on the historicity of the Old Testament. Little needs to be added to his general description. Undoubtedly, recent decades have witnessed a drastic diminution of confidence in the biblical texts. The question remains, however, as to how mandatory the arguments of the sceptics are and whether or not it is possible to defend the historicity of the narratives from a scholarly point of view. Klement believes this to be possible by simply reinterpreting the available data without any substantial correction of the traditional Old World chronology. The Authors of this essay instead have argued in

the book „Biblische Archäologie am Scheideweg?“ that a chronological reduction is necessary. In their reply to Klement, they present arguments in favour of such a revision of the conventional scheme mainly for archaeological reasons. They also show that the archaeological record cannot be harmonised with the biblical texts concerning the early people of Israel without such a reduction. In addition, they wish to correct Klement's understanding of the chronological approaches presented in their book. Sometimes his arguments seem to be based on a simple misreading of the text, sometimes they seem to reveal a certain degree of tendentiousness.

konventionell



Ist „die Agape das Ziel der Unterweisung“ (1.Tim 1,5)? † zum unterschiedlichen Gebrauch des ἀγαπ- und des φιλ-Wortstammes in den Schreiben an Timotheus und Titus

Die Forschermehrheit liest die so genannten „Pastoralbriefe“ als „Corpus Pastorale“ wie *einen* Brief.¹ Vor allem Tit wird dabei mit 1. und 2.Tim zusammengefasst in „die“ Past eingeebnet, etwa von *Thiessen*, der Tit entgegen Tit 1,5 (vgl. Tit 1,12) als Brief für Ephesus interpretiert² oder von *Wolter*,³ der Tit meist in Kürzel wie „1.Tim/Tit“ verbannt. Denn: Wolter möchte „die“ Past als „Corpus Pastorale“ und 1.Tim 1,12–17 als dessen „Einleitung“ erweisen: Ein Pseudopaulus verkündige *seine* Lehre als soteriologisch unüberbietbar normative „Paulustradition“. Tit aber passt nicht zu Wolters Sicht – mit Ausnahme vielleicht von Tit 1,1–4, denn *im* Brief spielt Paulus als Urbild des Gläubigwerdens eines Sünders und Gottesfeindes keine Rolle.

In *Paulus, der bekehrte Gottesfeind. Zum Verständnis von 1.Tim 1,13*, NT XXX, 1 (1989) zeigt Wolter, dass Paulus in 1.Tim 1,12–17 Juden und Griechen in ihrer Sprache als ehemaliger Gottesfeind dargestellt wird, der Erbarmen fand, weil er *unwissentlich* handelte. Wenn Wolter aber behauptet, der „echte“ Paulus habe sich so nicht verstanden (ebd., 60–62), entgeht ihm der Wir-Stil in Röm 5,(1–)10 und dass Paulus u. a. in Röm 9,1ff; 10,1ff; 11,28–32 auch von *seiner* Vergangenheit spricht, wenn er die jüd. „Brüder nach dem Fleisch“ als „ohne Erkenntnis“ für Gott eifernde *Gottesfeinde* bezeichnet, die „Erbarmen“ finden werden. Das klingt sehr nach 1.Tim 1,12ff, wo wie in Röm Paulus“ vorchristliches Verhalten eben gleichgesetzt wird mit dem der judaistischen/ jüdischen (?) Gegner in Ephesus („Gesetzeslehrer“; vgl. Röm 2,17ff mit 1.Tim 1,6–20; 6,20 und dazu Thiessen a.a.O. 324).

Paulus ist in Tit nirgends „Lehrer“, mit der „Lehre“ in Verbindung gebracht oder nach dem Präskript nochmals mit dem „Wort Gottes.“ Das Überliefern einer „Paratheke“ (1.Tim 6,20; 2.Tim 1,12.14) durch einen ordinierten Mitarbeiter (2.Tim

-
- 1 Vgl. H. von Lips, „Von den ‚Pastoralbriefen‘ zum ‚Corpus Pastorale‘. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe“, in: *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle (1694–1994)*, Göttingen 1994, 49–71.
 - 2 W. Thiessen, *Christen in Ephesus – die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, Tübingen, Basel 1995, 248ff.
 - 3 M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen 1988.

1,6; vgl. 1.Tim 4,14), der wiederum für die Überlieferung derselben treue Menschen beauftragen soll (2.Tim 2,2), ist kein Thema. Tit ist ferner der einzige Brief des Corpus Paulinum, der nicht vom „Evangelium“ spricht oder es gar mit Paulus als „mein“ Evangelium in Verbindung bringt (s. unter 4.). Tit spricht stattdessen für Hellenisten verständlich ausschließlich von „Logos im Kerygma“ oder vom „Logos (Gottes)“ (Tit 1,3.9; 2,5; 3,8). Tit 1,1–4 gelten zwar für den ganzen Brief und erläutern Paulus' apostolischen Auftrag. Wenn aber die heilsnotwendige (!) Normativität der „Paratheke“ ein oder *das* Hauptanliegen „der“ Past wäre, wie u. a. Wolter meint, dann ist dies ab Tit 1,6 mehr als „vergessen“ worden. Der angeblich sich selbst verkündigende „pastorale Paulus“ verschwindet hinter dem für Tit typischen Wir-Stil, der in dieser Intensität im Corpus Paulinum nur noch in 1. und 2.Thess sowie in 2.Kor 1–9 vorkommt,⁴ nicht aber in 1. und 2.Tim, die viel stärker das personalpronominale „apostolische Ich“ bevorzugen, das in Tit nur in 1,3.5 und unbetont in 3,12.15 auftaucht – für Wolters These doch wohl zu selten.

Aber schon die ältere Forschung vermengte 1.Tim; 2.Tim und Tit meist zu „den Past.“⁵ Ich möchte dagegen im Folgenden ihr *erstens* separates und *zweitens* vergleichendes Lesen als ertragreicher erweisen, und zwar bei der Untersuchung eines ihrer zentralen Anliegen: Sie fordern *die Liebe* als „Grundhaltung“⁶ des Glaubens. Tit bevorzugt dafür jedoch Worte vom $\phi\iota\lambda$ -, 1. und 2.Tim hingegen vom $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi$ -Stamm.

1. Wortstatistische Beobachtungen⁷

Worte vom $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi$ -Stamm kommen in allen 27 NT-Schriften insgesamt 320-mal vor, 136-mal im 13 Briefe umfassenden Corpus Paulinum. Das Substantiv $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta$ und das Verbaladjektiv $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ werden nur positiv gebraucht, das Verb $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\omega$ 7-malig auch für negatives „lieben“ (z. B. „diesen Äon lieben“: 2.Tim 4,10).⁸

4 R. Fuchs, *Unerwartete Unterschiede: müssen wir unsere Ansichten über „die“ Pastoralbriefe revidieren?*, Wuppertal 2003, 38f.

5 Dabei unterliefen der Forschung z. T. erhebliche Fehler, etwa bei der „die“ Past vermengenden Stil- und Vokabeluntersuchung. Vgl. T. Robinson, *Grayston and Herdan's „C“ Quantity Formula and the Authorship of the Pastoral Epistles*, NTS 30, 1984, 282–288.

6 A. Weiser, *Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen*, Stuttgart etc., 1994, 26.

7 Alle folgenden wortstatistischen Angaben basieren auf den Angaben der Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, hrsg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin, New York, 3. Aufl., 1987, Sp. 7–14 ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi$ -Worte) und Sp. 1869–1873 ($\phi\iota\lambda$ -Worte).

8 Die übrigen negativen Verwendungen sind Lk 11,43; Joh 3,19;12,43; 2.Ptr 2,15; 1.Joh 2,15 (2-mal).

Anders verhält es sich mit Worten des *φιλ*-Stammes: Wir finden sie, abgesehen von Stadt- und Personennamen sowie von „Philosophen“ in Apg 17,18, positiv nur 71-mal und nicht in allen NT-Schriften. Sie fehlen ganz in 1. und 2.Joh, in Jud und in mehreren Paulusbrieffen: Gal, Eph, Phil, 2.Thess; Phlm. Insgesamt nur 21 der 71 positiven Vorkommen finden sich im Corpus Paulinum. Negativen Sinn haben weitere ca. 27 ntl. Vorkommen.⁹ Nur negativ verwenden diesen Wortstamm: Mt, Mk und Kol (1-mal „Philosophie“ für Irrlehre in Kol 2,8). Schon diese Befunde, also a) die viel geringere Verwendung im Vergleich zum *ἀγαπ*-Stamm im NT und b) die häufigere Bezeichnung diverser negativa mit *φιλ*-Worten zeigt: Der *φιλ*-Stamm erreicht im NT nicht annähernd die Bedeutung und den fast ausnahmslos positiven Klang des *ἀγαπ*-Stammes. Das hat begriffsgeschichtliche Gründe (s. unter 2.). Umso auffälliger ist es aber, wenn einzelne NT-Schriften den *φιλ*-Stamm häufig oder gar ausschließlich positiv verwenden und darüber hinaus den *ἀγαπ*-Stamm beinahe vermeiden. In nachfolgender Tabelle sind die Befunde in ihrem quantitativen positiven und negativen Gebrauch pro NT-Schrift angegeben:

NT-Schriften	ἀγαπ-Stamm, pos.	ἀγαπ-Stamm, neg.	φιλ-Stamm, pos.	φιλ-Stamm, neg.
<i>a) Evangelien, Apostelgeschichte, Offenbarung:</i> ¹⁰				
Mt (18.346 Worte) ¹¹	12-mal	-	-	6-mal
Mk (11.304)	8	-	-	1
Lk (19.482)	15	1	14	8 bis 9-mal
Apg (18.450)	1	-	6	-
Joh (15.635)	42	2	17	2
Offbg (9851)	6	-	1	1

b) Der Befund der kath. Briefliteratur sieht dann wie folgt aus:

Hebr (4.953)	5	-	2	-
Jak (1.742)	6	-	1	2
1.Petr (1.684)	9	-	4	-
2.Petr (1.099)	7	1	2	-
1.Joh (2.141)	28	2	-	-
2.Joh (245)	4	-	-	-
3.Joh (219)	6	-	2	1
Jud (461)	7	-	-	-

⁹ Die negativ-untugendhaften Verwendungen sind m. E. Mt 6,5; 10,37 (2-mal); 11,19; 23,6; 26,48; Mk 14,44; Lk 7,34; 16,14; 20,46; 21,16; 22,24.47; 23,12 (?); Joh 12,25; 15,19; Apg 22,15; 1.Kor 11,16; Kol 2,8; 1.Tim 6,10; 2.Tim 3,2 (2-mal) und 3,3,4; Jak 4,4 (2-mal); 3.Joh 9.

¹⁰ Die positiven Verwendungen des *ἀγαπ*- und *φιλ*-Stammes lassen sich einfach auffinden mit der in Anmerkung 7 erwähnten Konkordanz, wenn die in Anmerkung 8 und 9 aufgeführten Negativvorkommen ausgesondert werden.

¹¹ Alle Wortbestandzahlen nach Friberg und Davison bei A. Kenny, *A stylometric Study of the New Testament*, Oxford 1986, 14 (ebd. Tabelle 3.1).

c) Im *Corpus Paulinum* bietet sich uns folgender Befund...

Röm (7.111)	24	-	7	-
1.Kor (6.829)	20	-	2	1
2.Kor (4.477)	15	-	2	-
Gal (2.230)	5	-	-	-
Eph (2.422)	22	-	-	-
Phil (1.629)	7	-	-	-
Kol (1.582)	11	-	-	1
1.Thess (1.481)	8	-	3	-
2.Thess (823)	5	-	-	-
Phlm (335)	5	-	-	-

... und d) in den „Past.“

1.Tim (1.591)	6	-	2	1
2.Tim (1.238)	6	1	1	4
Tit (659)	1	-	6	-

Anmerkungen: Neben etwas Sympathie für $\phi\lambda$ -Worte in *Joh* (vgl. ferner 1.Petr, Röm, 1.Thess; 3.Joh), fällt solche Sympathie erst recht im lk. Doppelwerk auf: *Lk* verwendet diese Worte 14-mal positiv und 8 bis 9-mal negativ (23,12?). Dass dann jedoch der $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi$ -Stamm in der gesamten *Apg* nur einmal in einem zitierten Brief jüdischer Apostel auftaucht ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$ in 15,25) und dass *Apg* demgegenüber 6-mal und immer positiv $\phi\lambda$ -Worte gebraucht, könnte zeigen: In *Lk* wird Tradition in z. T. vorgegebener jüdischer Sprache überliefert, *Apg* aber berichtet in Verfassersprache.

Vgl. ein noch auffälligeres Indiz dafür, dass Lukas in *Apg* in eigenem Stil formuliert: Die Partikel $\tau\epsilon$, ein *Latinismus* für *que*, von *Mk* gar nicht, von *Mt* und *Joh* jeweils nur 3-mal verwendet, taucht schon in *Lk* etwas häufigere 9 Male auf, in *Apg* aber 151-mal! $\tau\epsilon$ fehlt in vielen NT-Schriften ganz (*Gal*, *Kol*, 1. und 2.Thess, *Phlm*, *Past*, *Joh*- und *Ptr*-Briefe) und wird sonst nie mehr als 1 bis 3-mal verwendet – außer in *Röm* 18-mal und *Hebr* 20-mal. *Röm* wurde von einem *Lateiner* Tertius „geschrieben“ (*Röm* 16,22), weswegen wohl diese seltene Partikel hier häufiger auftaucht. Paulus hat demnach *Röm* nicht wörtlich diktiert, sondern Tertius konnte seinen Stil einbringen. Auch *Hebr* könnte von „Brüdern aus *Italien*“ (mit-)verfasst worden sein (*Hebr* 13,24) und ist in *Rom* früh bekannt (um 95 n. Chr. zitiert in 1.Klem 36,2–5), stammt also wohl aus dem lateinischen Sprachraum. Wie dem auch sei – fest steht: Der schon in *Lk* mit 9-maligem $\tau\epsilon$ anklingende lukanische Stil wird noch sehr unterdrückt, weil es laut *Lk* 1,1–4 um getreue Überlieferung (jüdischer) Jesustradition geht. Diese (heilige) Tradition wird wenig überarbeitet. In *Apg* berichtet Lukas aber je länger, je mehr in eigenem Stil aus seiner Lebens- und Erlebenszeit. Wir finden 83-mal $\tau\epsilon$ in *Apg* 16–28, also in nach meiner Zählung ca. 8310 Worten, ergibt einen Durchschnitt von ca. 0,99 % des Wortbestands. *Apg* 1–15 aber haben ca. 10140 Worte: 68-mal $\tau\epsilon$ = 0,67 % – m. a. W.: Der Augenzeuge schreibt spätestens ab dem ersten „Wir“ (16,10) gänzlich im eigenen Stil, unabhängig von Traditionen u. a. aus dem jüd. Petrus/Barnabas/Markus-Kreis (vgl. 2.Tim 4,10–11; *Kol* 4,10.14 für mögliche Kontakte).

Auch der Befund „der“ *Past* entspricht nicht einem einheitlich konzipierten „Corpus Pastorale“, wenn 1.Tim 6-mal positiv den $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi$ -Stamm, aber nur 2-mal positiv und 1-mal negativ den $\phi\lambda$ -Stamm verwendet, und 2.Tim gebraucht eben-

falls 6-mal positiv, aber auch 1-mal negativ den ἀγαπ-Stamm sowie nur 1-mal positiv und sogar 4-mal negativ den φιλ-Stamm. *Doch: Tit verwendet 1-mal positiv ἀγάπη und 6-mal nur positiv den φιλ-Stamm!*

Noch deutlicher wird die Sonderstellung des Tit im NT (neben Lk/Apg – s. o.), wenn wir nur die theologisch und ethisch *positiven* Verwendungen der Wortstämme in den einzelnen NT-Schriften prozentual vergleichen:

Evng, Apg und Offbg verwenden den ἀγαπ-Stamm positiv von 0,005 % (Apg) bis zweithöchstens 0,08 % (Lk) und höchstens 0,27 % (Joh), aber φιλ-Worte positiv von 0 % (Mt, Mk) bis zweit höchstens 0,07 % (Lk) und höchstens 0,1 % (Joh).

Katholische Briefliteratur: ἀγαπ-Stamm 0,1 % (Hebr) – 2,33 % (1.Joh) und 2,74 % (3.Joh), aber φιλ-Stamm 0 % (1. und 2.Joh, Jud) – 0,24 % (1.Ptr) und 0,91 % (3.Joh).

Corpus Paulinum: ἀγαπ-Stamm 0,22 % (Gal) – 0,91 % (Eph) und 1,49 % (Phlm), aber φιλ-Stamm 0 % (Gal, Eph, Phil, Kol, 2.Thess, Phlm) – 0,07 % (Röm) und 0,2 % (1.Thess).

Die „*Past*“: 1.Tim: ἀγαπ-Stamm 0,38 % und φιλ-Stamm 0,12 %; 2.Tim: ἀγαπ-Stamm 0,48 % und φιλ-Stamm 0,08 %, *aber umgekehrt Tit: ἀγαπ-Stamm 0,15 % und φιλ-Stamm 0,91 %!* M. a. W.: Abgesehen vom 3.Joh, dessen Gebrauch des φιλ-Stammes *nur prozentual* auf Grund extremer Kürze (219 Worte), nicht jedoch inhaltlich dieselben Dimensionen wie Tit erreicht, nämlich mit lediglich 2-mal positiv „Freunde“ für Christen (3.Joh 15), *finden wir in Tit prozentual sowohl einen sehr geringen, im Corpus Paulinum sogar den geringsten Gebrauch des ἀγαπ-Stammes als auch den im NT (mit 3.Joh) häufigsten und im Corpus Paulinum sogar bei Weitem häufigsten und dazu immer positiven Gebrauch der φιλ-Worte!* Nicht einmal die einzige sonstige NT-Schrift, die Apg, die wie Tit fast ausnahmslos φιλ-Worte gebraucht, erreicht mit 6-maliger Verwendung des φιλ-Stammes *bei 18.450 Worten* die Quantität der 6-mal positiven Verwendung des φιλ-Stammes in Tit *bei nur 659 Worten*. Auch die terminologische wie inhaltliche Vielfalt der φιλ-Worte in Tit übertrifft Apg. Vgl. Tit 1,8 („gastfreundlich“ und „Liebe zum Guten“); 2,4 („Liebe der Ehefrau zum Mann“ und „Liebe der Mutter zu Kindern“); 3,4 („des Retter-Gottes gütige Menschenfreundlichkeit“) und 3,15 (alle Christen lieben einander) mit Apg 10,24 („Freunde“); 19,31 („Freunde“); 27,3 („menschenfreundlich“; wohlwollend“ und „Freunde“; 28,2,7 „Menschenfreundlichkeit“; „freundlich“).¹²

12 Die φιλ-Worte tauchen also erst mit Beginn der Heidenmission in Apg auf, und die Apg führt Theophilos – wie Tit seine Hörer – am Ende zur φιλανθρωπία hin, die Lukas sich in Apg 19,31; 27,3 und 28,2,7 von heidnischen Nichtchristen als deren Grundhaltung für die Erstbegegnung mit dem christlichen Glauben wünscht. Insbesondere Apg 28,7 könnte eine indirekte Einladung sein an den durch die Anrede κράτιστε (Lk 1,3) in eine Reihe mit den heidnischen hochrangigen Paulusrichtern Felix und Festus gestellten (Apg 23,26; 24,3; 26,25) Theophilos, er möge doch ebenso positiv wie sein „Standesgenosse“ Publius mit Paulus und seinen Mitarbeitern umgehen.

Dieser Befund in Tit erstaunt um so mehr, wenn wir Tit mit 1. und 2.Tim vergleichen, die der ἀγάπη von *Briefbeginn an* (1.Tim 1,3–5; 2.Tim 1,6–7) eine alles Folgende grundlegend bestimmende Rolle zukommen lassen, während Tit sie nur einmal unter anderen Tugenden für „alte Männer“ fordert (Tit 2,2), also ihr scheinbar nur eine „Nebenrolle“ zugesteht im Vergleich zum φιλ-Stamm. Nie aber – ganz im Gegensatz zu 1.Tim und 2.Tim! – wird in Tit die ἀγάπη direkt als Grundhaltung für alle Christen gefordert oder über die Vorbilder Titus oder Paulus als nachahmenswert für alle gelehrt. Zwar dürften die „alten Männer“ in Tit 2,2 als Vorbilder gedacht sein – gefordert wird dies aber nicht.

1. und 2.Tim bevorzugen nun die ἀγάπη-Wortgruppe, wenn sie von der Liebe sprechen (1.Tim 1,5.14; 2,15; 4,12; 6,2.11 und 2.Tim 1,2.7.13; 2,22; 3,10; 4,8.(10)), und wenn sie überhaupt φιλ-Worte verwenden, dann meist *negativ* (fünf von acht Vorkommen: 1.Tim 6,10: Geldgier; 2.Tim 3,2-4: geldgierig; das Gute nicht liebend; selbstliebend; vergnügungssüchtig). Im längsten 1.Tim wird nur 2-mal in 3,2.3 vom Gemeindeleiter erwartet, er solle gastfreundlich (φιλόξενος) und nicht geldgierig sein (ἀφιλάργυρος). Der gegenüber Tit fast doppelt so lange 2.Tim spricht in 3,4 in einem Lasterkatalog einmal von „gottliebenden“ (φιλόθεοι) Menschen, die es allerdings in den „letzten Tagen“ *nicht* mehr geben wird. 2.Tim fordert also mit der φιλ-Wortgruppe *nie* christliches Verhalten. M. a. W.: Wenn man 1. und 2.Tim liest und *dann* Tit, ist man überrascht, dass Tit φιλ-Worte für das NT ungewöhnlich häufig *immer positiv* auf Gott und die Christen bezieht – bei nur 659 Worten 6-mal, davon 4-mal als Forderung (1,8; 2,4)! *Diese* Wortgruppe verwendet Tit von Beginn bis Schluss (1,8 (2-mal); 2,4 (2-mal); 3,4.15), um den Kretern verschiedene Seiten einer Grundhaltung der *Liebe* aufzuzeigen, ja, um sogar – singular im NT – von der Liebe Gottes zu sprechen (3,4). Wir hören den Klangunterschied: Tit, der nur in 2,2 einmal ἀγάπη fordert, spricht „griechisch,“ 1. und 2.Tim aber atl.-urchristlich von Liebe. M. a. W.: Wir müssen die spezifisch atl.-jüdische Ursache der Bevorzugung der ἀγάπη-Wortgruppe im NT insgesamt und im sonstigen Corpus Paulinum beachten. Das führt zur Antwort auf die Frage, warum gerade Tit (neben Apg) sich dieser Bevorzugung *nicht* anschließt:

2. Begriffsgeschichtliche Hintergründe der ἀγάπη- und φιλ-Wortgruppe¹³

Das Substantiv ἀγάπη ist erst ab dem 1. Jh. v. Chr. profangriechisch nachweisbar. Es wird nur sporadisch gebraucht. Das Verb ἀγαπάω kann für vieles stehen,

13 Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf dem Art. „Liebe/Hass“ von T. Söding, TBLNT, hrsg. von L. Coenen und K. Haacker, Wuppertal, Neukirchen 2000, Bd. 2, 1318–1326 und 1329–1331. Dort finden sich auch die Quellenbelege für die unter 2. angegebenen Wortbedeutungen der griechischen Vokabeln.

in älterer Zeit für *sich zufrieden geben* mit etwas, *etwas wertschätzen* oder *vorziehen*. In hellenistischer Zeit steht es auch *u. a.* für *elterliche Liebe, eheliche Gemeinschaft, Freundschaft, Sympathie* und gelegentlich für *die Liebe einer Gottheit* sowie vereinzelt für *vertrauensvolle Zuwendung eines Menschen zu ihr*. Die ἀγάπη-Wortgruppe hat wenig Bedeutung. Religiöser Gebrauch ist selten.

Ganz anders sieht es im hellenistischen Judentum und noch gesteigert im ntl. Christentum aus: Die ἀγάπη-Wortgruppe wird viel häufiger und im NT – wie wir unter 1. sahen – überragend häufig verwendet. Sie erhält im hellenistischen Judentum und erst recht im NT ein explizit theologisch-ethisches Profil. Schon im Zuge der Übersetzung der atl., hebräischen Worte אהבה und אהב wurde in der LXX fast ausnahmslos die ἀγάπη-Wortgruppe verwendet und erhielt dabei denselben, vielfältigen Bedeutungsgehalt, da das Hebräische für Liebe verschiedenster Art nicht die Begriffsvielfalt des Griechischen kennt.

Das NT weist eine völlige Konzentration auf die hier verhandelten ἀγαπη- und φιλ-Wortstämme auf. Nicht nur das bei Griechen geschätzte ἔρως fehlt im NT, sondern verschiedene Behauptungen Södings (s. o. Fußnote 13) sind irreführend, wenn er nämlich meint, dass στέργειν und στοργή im NT „selten“ vorkämen – sie fehlen ganz (einzige „Ausnahme“: Röm 12,10 φιλόστοργοι; vgl. Röm 1,31; 2.Tim 3,3). Auch φιλία spielt als Zuneigung/Freundschaft von Mensch zu Mensch oder zwischen Menschen und Gott/Jesus im NT *keine* Rolle, wie Söding behauptet (einziger, *negativer* Beleg: Jak 4,4 „Freundschaft zum Kosmos ist Feindschaft gegen Gott“). Vielleicht ist das Fehlen von φιλία im NT als immerhin mögliche christliche Grundhaltung kein Zufall, denn φιλία beruht wohl zu sehr auf *gegenseitigem* Wohlwollen und – so Söding zu Recht – das NT ist von der Liebe Jesu beseelt, die selbst Feinde liebt. Damit „ist die Grenze einer Adaption des antiken Freundschaftsgedankens auch im ethischen und ekklesiologischen Sinn markiert...“ Wenn Söding schließlich behauptet (a.a.O., 1318), „dass für die innergemeindliche Bruderliebe... in den Paulinen immer wieder φιλαδελφία (steht)“, so ist das eine Übertreibung. Es gibt nur zwei Belege: Röm 12,10; 1.Thess 4,9 – und – beide Stellen ergänzen φιλαδελφία „übersetzend“ mit Worten des ἀγαπ-Stammes. Röm 12,9–10 stellen für schriftkundige, in der urchristlichen (Jesus?) Didache hinreichend unterwiesene (Röm 6,17; 16, 17), aber Paulus *fremde* Graeco-Romanen „die ἀγάπη“ voran, ergänzen nur nachfolgend φιλαδελφία, und 1.Thess 4,9 hilft hellenistischen „Anfängern“ Thessalonichs noch mit *erstens* ihrer Sprache φιλαδελφία zum Verständnis des *zweitens* jüdisch-christlichen ἀγαπᾶν hin. Das NT bevorzugt also ganz eindeutig die ἀγαπη-Wortgruppe wie 1. und 2.Tim.

Die Liebe Gottes und Jesu zu den Menschen, die Liebe von Menschen zu Gott und Jesus sowie die Liebe der Christen zueinander und gegenüber allen Menschen wird im NT also von der LXX und vom hellenistischen Judentum her kommend meistens mit Worten des ἀγαπ-Stammes ausgedrückt. Nur Joh, wie vermindert Röm, 1.Thess und 1.Ptr, zeigen eine gewisse (hermeneutisch motivierte?) Sympathie für den gelegentlichen Gebrauch des φιλ-Stammes bei jedoch eindeutiger Bevorzugung der ἀγάπη-Wortgruppe. Schon Lk verwendet allerdings zumindest quantitativ gleichwertig den φιλ-Stamm, aber nur App wie Tit *bevorzugen* diese „griechischere“, eine *freundschaftliche Verbundenheit und Wohlwollen* ausdrückende φιλ-Wortgruppe, die im Profangriechischen – im Ge-

gensatz zur ἀγάπη-Wortgruppe – häufig auch im religiösen Sinne verwendet wurde. Insbesondere wurde die *Gunst* der Götter zu Menschen u. a. mit φιλέω bezeichnet (vgl. Tit 3,4!). Das Verb bezeichnet ansonsten dauerhaftes, wechselseitiges Wohlwollen von Mensch zu Mensch, dessen höchste Motivation nicht der eigene Vorteil, sondern die Liebe zum Guten sein soll (vgl. den Einstieg zum Thema Liebe in Tit in 1,8!). Wir stellen also fest, dass Tit seinen Hörern die Liebe in antik-griechischem Sinne als Freundschaft oder als Wohlwollen erläutert. Wenn dabei in Tit 3,4 sogar die Liebe Gottes als solches hellenistisches Wohlwollen/φιλανθρωπία beschrieben wird (vgl. von Mensch zu Mensch Apg 28,2), zuvor noch ergänzt mit der Tugend der χρηστότης, so ist dies möglicherweise eine Aufnahme der hellenistischen Beamten- wie Herrscherkultsprache „weil dadurch die Zuwendung Gottes zu uns Menschen in einer Weise ausgedrückt wurde, die hellenistischem Empfinden Rechnung trug...“¹⁴ (s. unter 3.). Wenn Tit zuvor (1,8; 2,4) und wenig später (3,15) dann sogar für die Liebe der Christen – in 3,15 als einen zum ganzen „griechischeren“ Briefklang passenden, krönenden Abschluss – (mit Ausnahme von Tit 2,2) nur die φιλ-Wortgruppe verwendet, soll womöglich auch semantisch die Liebe Gottes und die Liebe von Mensch zu Mensch in Verbindung gebracht werden als Ursache und Wirkung. Allerdings scheint Tit hellenistischem Empfinden wieder näher kommen zu wollen, wenn die *Transzendenz Gottes und Christi*, anders als in 1. und 2.Tim, gewahrt bleibt: Nie sagt Tit so direkt wie 1.Tim 1,5.14; 2.Tim 1,7.13, dass die Liebe im Menschen(herzen) wohne, dort von Gott in bzw. durch Christus (samt Glauben) geweckt (vgl. Röm 5,5.8; 8,38f). Der Briefeinstieg zum Thema Liebe in Tit 1,8 beginnt evtl. bewusst ohne Liebe in Bezug zu setzen zu Menschen oder Gott. Den Hörern des Tit bleibt es überlassen, in Wortverwandtschaften Verbindungen zu sehen. Gerade aber die in Tit 2,2 geforderte ἀγάπη wird nicht in Verbindung zu Gott/Christus oder Vorbildern gebracht.

3. Die verschiedenen inhaltlichen Aussagen zur Liebe in den Schreiben an Timotheus und Titus

In einer anregenden, kleinen Studie „Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen“, Stuttgart 1994, hat Alfons Weiser der Ethik in 1.Tim, 2.Tim und Tit – von ihm zu recht als nicht „bürgerlich“ eingeschätzt – einen guten Dienst erwiesen: Weiser erklärt die Begrifflichkeit und Absichten „der“ Past traditions- und zeitgeschichtlich aus ihren hellenistischen, atl-jüdischen und spezifisch urchristlichen Hintergründen für heutige Leser, die sich an der Bibel orientieren möchten für ein verantwortliches Leben in Gesellschaft und Kirche. Die Past möchten dazu anleiten, unanständig bis einladend den christlichen Glauben einzubringen in ihre hellenistische Umwelt, ihr zum Segen. Da-

14 A. Weiser, *Verantwortung*, 25.

bei können sie ein Leben nach hellenistischen (Kardinal-)Tugenden fordern, insbesondere in „Frömmigkeit“ (εὐσέβεια), „Besonnenheit“ (σωφροσύνη) und „Gerechtigkeit“ (δικαιοσύνη).¹⁵ Sie fordern aber auch, in den Bahnen dieser Verhaltensweisen die christlichen neuen Werte Glaube, Hoffnung und Liebe einzubringen in die Welt.¹⁶ Allen spezifisch christlichen Werten voran geht es dabei, so Weiser zu Recht, um die „Liebe“.¹⁷

„Das Verhältnis sowohl zu den Familienangehörigen als auch zu anderen Menschen soll grundsätzlich von der Haltung der Liebe (ἀγάπη) getragen und geprägt sein... nach 1.Tim 1,5 (gilt) die „Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ als „Ziel der Unterweisung“: Die zentrale Stellung der Liebe entspricht ganz der Ethik Jesu (Mk 12,31), und von Paulus her kommt der Gedanke, dass die Liebe einerseits „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22), andererseits aber auch nicht nur ein Charisma unter anderen ist. Sie ist vielmehr... die alle Charismata durchdringende neue Lebenswirklichkeit, in der die Christen mit Gott und untereinander verbunden sind (1.Kor 13)... so erweist der Begriff ἀγάπη am stärksten den Unterschied zur Umgebung und zugleich besonders deutlich das spezifisch christliche Bewusstsein. Während im Hellenismus zur Bezeichnung humaner Gesinnung und Nächstenliebe als „Schlüsselwort der Epoche“... φιλανθρωπία im Vordergrund steht und ἀγάπη in Tugendkatalogen nicht begegnet, ist es im ntl. Denken und Sprachgebrauch genau umgekehrt. Hier dominiert ἀγάπη. Φιλανθρωπία wird nie zur Bezeichnung christlicher Nächstenliebe verwendet. Die einzige Stelle des Vorkommens in den Past spricht vom „Erscheinen der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters“ Jesus Christus (Tit 3,4). Dass das Wort sonst gemieden wird, ist verständlich; denn es begegnet im Herrscherkult und in der Beamtensprache oft mit einem Unterton der Herablassung. Auf Christus konnte es indes Tit 3,4 bezogen werden, weil dadurch die Zuwendung Gottes zu uns Menschen in einer Weise ausgedrückt wurde, die hellenistischem Empfinden Rechnung trug und die zugleich paränetisch darauf hinwies, dass man sich an Gottes liebender Zuwendung im zwischenmenschlichen Verhalten orientieren solle. Wegen der... das ganze christliche Leben durchdringenden Bedeutung der Liebe ist es verständlich, dass der

15 Auch hier gibt es Unterschiede: Während nur 1.Tim massiv von der εὐσέβεια spricht bzw. sie fordert – und zwar verwendet 1.Tim dieses Wort und seine Stammverwandten als Übersetzung der nur Juden für Vertrauen zu Gott geläufigen Worte πίστις/πιστεῦν (vgl. 2,2.10; 3,9.16) – fordert Tit massiv „besonnenes“ Leben für alle Christen: Tit 1,8; 2,2.4.5.6.12, 1.Tim dagegen weniger, nämlich nur 3-mal für Frauen und Episkopen in 1.Tim 2,9.15; 3,2. 2.Tim fordert weder das eine noch das andere von irgendwem.

16 Vgl. auch Towner, *The Goal of our Instruction – The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, Sheffield 1989.

17 Professor Weiser sei hier ausdrücklich gedankt für die Zusendung seiner Studie, die mich nach ihrer Lektüre zum vorliegenden Aufsatz anregte. Mit diesem Aufsatz ergänze ich meine Erwägungen zu den ethischen Anweisungen in 1.Tim, 2.Tim und Tit in meiner Monographie, *Unerwartete Unterschiede*, 131ff.

Verfasser der Past sie immer wieder inmitten der Tugenden nennt, die das Leben der Christen prägen sollen. So gilt sie als zu erstrebende Grundhaltung sowohl des Amtsträgers Timotheus (1.Tim 4,12; 6,11; 2.Tim 1,13; 2,22) als auch aller anderen Christen (2.Tim 1,7; der Frauen: 1.Tim 2,15; der Männer: Tit 2,2)...“ Das „gesellschaftskritische Kräftepotential des Liebesgebotes“ komme in den Past zwar nicht in den Blick, aber es gehe ihnen wie Jesus darum, dass die Liebe nicht nur eine innere Gesinnung ist, sondern *tatkräftige* „Grundhaltung.“¹⁸

Ich teile nicht die von Weiser ebd. mit J. Roloff vertretene Ansicht, dass die Past die Tendenz hätten, die Liebe auf Kosten des Glaubens „zum zentralen Begriff der Heilsaneignung zu machen,“ was zur Folge habe, dass ἀγάπη und πίστις zuweilen als austauschbare Synonyma erscheinen“. Denn: Nicht nur wird auch sonst bei Paulus Glaube „in der Liebe wirksam“ (Gal 5,6) und bisweilen als ἀγαπεῖν beschrieben (Röm 8,28; 1.Kor 2,9; 8,3). Sondern: Die Past ordnen a) den Glauben – mit Ausnahme von 1.Tim 4,12 und zumindest im Text vorangestellt 1.Tim 1,5 – immer der Liebe vor (1.Tim 1,14; 2,15; 6,11; 2.Tim 1,13; 2,22; 3,10; Tit 2,2), vermutlich im Sinne von Gal 5,6. Der Glaube ist Voraussetzung christlicher Liebe. Und b) sprechen die Past viel häufiger von πίστις bzw. πιστεύω, bes. auch als direkte, oft sogar als *rettende* Beziehung zu Gott bzw. Jesus *ohne die Liebe zu erwähnen* (Tit 3,8; 1.Tim 1,16; 3,13; 2.Tim 3,15). Die Liebe aber wird – mit Ausnahme von 2.Tim 1,7 – *nicht unabhängig vom Glauben erwähnt*, der allerdings auch in 2.Tim 1,(3–)5 vor 2.Tim 1,7 thematisiert wird, so dass die Formel „Glaube-Liebe“ in den Past wohl ein Kürzel für die Gottes bzw. Christusbeziehung ist, die immer in der Liebe *tätig* wird. Christlicher Glaube *ist* Liebe oder es ist kein *christlicher* Glaube (vgl. Mk 12,28ff). Aber Liebe zu etwas Gutem oder zum Nächsten ist auch bei Nichtchristen zu finden, ist nicht immer Glaube bzw. vom Glauben motiviert. Alle Christen sind Gläubige, aber nicht alle liebenden Menschen sind Christen. So kann man denn c) laut Past auch nur vom *Glauben* abfallen (1.Tim 1,19; 4,1; 2.Tim 2,18), nicht von der Liebe. *Glaube* ist die rettende Vertrauensbeziehung. *Christliche* Liebe ist die erst daraus erwachsende Grundhaltung gegenüber Menschen und vielleicht auch gegenüber Gott bzw. Jesus. Doch „Liebe“ dürfte in den Past zuerst stehen für von hellenistischer Ethik unterscheidbares *christliches* Verhalten von Mensch zu Mensch. Paulus ist d) laut Past somit auch nicht Verkündiger und Lehrer der Liebe, sondern des rettenden Glaubens (Tit 1,1ff; 1.Tim 2,7).

Im Folgenden sollen nun u. a. Weisers Ausführungen zur Liebe in „den“ Past weitergeführt werden. Denn Weiser übersieht bei der zusammenfassenden Betrachtung „der“ Past wichtige Unterschiede und Besonderheiten von 1.Tim, 2.Tim und Tit. Es soll hier genau deshalb der Frage nachgegangen werden, ob es Gründe dafür gibt, dass die in 1. und 2.Tim von Beginn an (1.Tim 1,5; 2.Tim 1,2.7) so hoch eingeschätzte, ja, in 1.Tim 1,5 sogar zum „Ziel“ der Weisung(en) erklärte ἀγάπη in Tit *nur eine „Nebenrolle“ spielt*. Weder Titus noch Paulus wird – im Gegensatz zu Timotheus und Paulus in 1. und 2.Tim – mit der ἀγάπη-Wortgruppe in Verbindung gebracht. Umgekehrt wird ἀγάπη in 1. und 2.Tim sogar mehrheitlich auf Timotheus und Paulus bezogen. Der Apostel und sein Mitarbeiter sind *die* Vorbilder für gelebte ἀγάπη. Tit hingegen fordert nie zum *Nachahmen* oder *Lernen* der Liebe von Vorbildern auf.

18 A. Weiser, 24–26.

3.1 Liebe als ἀγάπη im Titusbrief

Tit 2,2, die einzige ἀγάπη-Stelle in Tit, fällt in mehrfacher Hinsicht auf. Es ist ein Charakteristikum der Past, dass sie in typisch griechischer Ausdrucksweise¹⁹ metaphorisch von der „gesunden“ Lehre sprechen. Ohne Bild gesprochen: sie möchten „vernünftige“ bzw. „richtige“ Lehre gegen „kranke bzw. krank machende“, d. h. *falsche* Lehre stellen (vgl. nur 2.Tim 2,17–18).²⁰ Im Gegensatz zu 1. und 2.Tim, die nur das Verb ὑγιαίνω gebrauchen und jeweils nur 2-mal auf die Worte des Lehrenden bzw. der Lehre beziehen (vgl. 1.Tim 1,10; 6,3 und 2.Tim 1,13; 4,3), gebraucht Tit erstens sowohl das Verb als auch das Adjektiv ὑγιής.²¹ Zweitens gebraucht er diese besonders hellenistischen Hörern vertraute Metaphorik im Vergleich zu 1. und 2.Tim und im Verhältnis zu seiner Kürze auffallend *häufiger*, nämlich 5-mal (Tit 1,9.13; 2,1.2.7–8), ist also vom sprachlichen Charakter sozusagen „griechischer“²² und drittens bezieht allein Tit diese Terminologie nicht nur auf die Lehre und zuletzt das Adjektiv auf das Wort des lehrenden Titus (2,7–8), sondern er *bezieht das Verb auch auf den* (zu korrigierenden Irr-)Glauben bzw. auf den Glauben und die (daraus hervorgehende) Liebe und „Geduld“ der alten Männer Kretas (Tit 1,13; 2,2). Bevor die Presbyter-Episkopen eingesetzt werden konnten (vgl. 1,5ff), waren lebenserfahrene Männer die in der antiken Gesellschaft natürlich vorhandenen Autoritäten, die für eben erst getaufte kretische Christen (Tit 3,3–8) sofort Vorbilder oder Verantwortungsträger sein konnten. Dies war insbesondere in Auseinandersetzungen mit evtl. auftretenden Häretikern wichtig, die unmittelbar zuvor attackiert werden: Tit 1,9–16. Tit ist insgesamt ein Lehr- und Mahnschreiben für Neugetaufte.²³ Vermutlich finden wir also die einzige ἀγάπη-Stelle in Tit nicht zufällig als Anforderung an *die* derzeitigen Verantwortlichen, beinahe also wie eine Parallelstelle zu 1.Tim 1,5 (s. u. 3.2). Vielleicht kann man sagen: Tit ist noch viel mehr als alle übrigen Briefe des Corpus Paulinum (und evtl. noch viel mehr als alle sonstigen Schriften des NT?) mit seinen Hörern sprachlich erst auf dem Weg hin zur urchristlichen ἀγάπη-Sprache. Darum – so meine im Folgenden zu begründende These – bevorzugt Tit für neugetaufte Hellenisten noch die ihnen vertrauten φιλ- Worte, fordert aber an entscheidender Stelle einmal schon die in 1. und 2.Tim bevorzugte, urchristlich spezifische ἀγάπη: Von 1,9–16 her kommend und *am*

19 Vgl. A. Weiser, *Verantwortung*, 18f.

20 Weitere Belege s. bei R. Fuchs, *Unterschiede*, 34f.

21 Tit hat im Vergleich zu 1. und 2.Tim einen weit höheren Anteil Adjektive in seinem Vokabelbestand.

22 Oder: Der Verfasser sah den Glauben der Kreter als möglicherweise „kränker“ an (vgl. Tit 1,12f).

23 Vgl. H. Stettler, *Die Christologie der Pastoralbriefe*, WUNT, Tübingen 1998, 265ff zu Tit 3,4–7. Siehe dazu auch 4. in diesem Aufsatz.

Anfang aller folgenden Weisungen für gegenwärtig schon existierende, noch mit alten Männern als Vorbilder (?) organisierte Gemeinden Kretas. 1. und 2.Tim haben solche Sprachanpassung für Neugetaufte nicht mehr nötig und verwenden darum u. a. kein $\phi\lambda$ -Sprachkonzept, um „Liebe“ als Grundhaltung Gottes allen Menschen gegenüber und als Grundhaltung von Mensch zu Mensch zu lehren. Sie gebrauchen $\phi\lambda$ -Worte zwar 3- von 8-mal positiv, aber nur noch nebensächlich, wie andere Paulinen und die meisten NT-Schriften.

Liebe ist – als $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ – in Tit eine unscharf definierte, fast wie im zeitgenössischen profanen Griechisch gelegentlich erwähnte Verhaltensweise. Doch $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ ist auch schon mit vorangestellt Glauben kombiniert. Damit wird wohl der Beweggrund dieser Liebe angedeutet. Und Liebe ist von Tit 1,9–16 her kommend in „Geduld“ wirksam, d. h. sie ist – griechisch-tugendhafter kombiniert mit „Standhaftigkeit“ bei evtl. Häretikerattacken (?) – eine für männliche Verantwortungsträger der ganz jungen Stadtgemeinden Kretas geforderte Verhaltensweise. Vielleicht muss deshalb in Tit 2,2 $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ gefordert werden, weil $\phi\lambda$ -Worte auf Gegenseitigkeit beruhendes Wohlwollen ausdrücken. Standhafte Auseinandersetzung mit Gegnern erfordert aber einseitig jesuanische Sünder- und Feindesliebe, in der Jesustradition immer $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\epsilon\upsilon\iota\nu$ (Mt 5,43ff par Lk 6,27; Mk 12,30–33). Zum $\phi\lambda$ -Wortgebrauch, mit dem in Tit – im Gegensatz zu $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ in Tit 2,2 – übrigens immer klar definiert wird, welches $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$ gegenüber welchen Menschen jeweils gemeint ist, s. unter 4.

3.2 Liebe im 1.Timotheusbrief

1.Tim verwendet 5-mal $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ (1,5.14; 2,15; 4,12; 6,11) und einmal $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$ (6,2). Nur in 1.Tim 2,15; 6,2 werden diese Worte nicht auf den Verfasser und Adressaten bezogen, sondern auch auf von enthusiastischer Häresie wohl besonders angefochtene Personenkreise: Frauen und Sklaven.²⁴

1.Tim 1,3–5.13–16: 1.Tim 1,3–20 beginnen und enden mit der Forderung an Timotheus, „einige“ scharf zurecht zu weisen (1,3.19), Irrlehren nicht mehr zu verbreiten. Deutlich unterscheidet der Absender dabei seine moderate Bitte an Timotheus vom $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega/\alpha$ -Befehlston – in 1.Tim 7-mal verwendet (!) – ein Ton, den Timotheus nicht nur, aber vor allem im „Kampf“ mit Falschlehrern und gegenüber Angefochtenen gebrauchen soll (1.Tim 1,3.5.18; 4,11; 5,7; 6,13.17).²⁵ In Tit und 2.Tim wird solcher Ton nie gefordert. Die Lage in Ephesus war schwieriger. Nur in 1.Tim 6,13 wird $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ – textkritisch zwar unsicher,

24 Zu den „korinthischen“ Enthusiasten in den Gemeinden der Past vgl. P. H. Towner, *Gnosis and realized Eschatology in Ephesus (of the Pastoral Epistles) and the Corinthian Enthusiasm*, JSNT 31, 1987, 95–124 oder auch E. Schlarb, *Die gesunde Lehre*, Marburg 1990 sowie R. Fuchs, *Unterschiede*, 5ff.

25 Da nur die zweite Briefhälfte im „Orde du an“-Stil Timotheus direkt zum „Befehlshaber“ macht, während in Kap. 1–3 „Ich ordne an“-Weisungen gegeben werden, taucht die $\pi\alpha\rho\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega/\alpha$ -Wortgruppe nach der Briefeinleitung 1,3ff erst wieder in Kap. 4–6 auf.

im Zusammenhang mit 6,14 dann aber klar²⁶ – gegenüber Timotheus gebraucht. Wir erkennen jedenfalls: Wie die zurückliegende Gemeindevuchung gegenüber Hymenaios und Alexander zu deren *Besserung* („Erziehung“) führen soll,²⁷ nicht zur endgültigen Exkommunikation, so soll Timotheus, bei aller Schärfe im Ton, die ἀγάπη gegenüber Häretikern nicht aufgeben. Zumindest alle παραγγέλλω/ία-Weisungen des 1.Tim, so betonen gleich 1.Tim 1,3–5, sollen gerade auch gegenüber Angefochtenen, Irrenden oder Gegnern den „Heilsplan Gottes“ verkündigen und im Verhalten der ἀγάπη Jesu vermitteln (1,4–5.15 entspricht Jesu Vorbild in 1.Tim 6,11–14!). Begründung: Auch Paulus war ein *bekehr- und belehrbarer* irrender Gegner. Der Plan Gottes ist rettende Liebe, die durch Jesus an Paulus schon ihr Ziel erreichte und genau so bei *allen Irrenden* und Unwissenden erreichen möchte (1,3–5.11–16.20; 2,1ff; 3,16). Wir sehen in 1.Tim 1,3–5.14–16, dass die *hohe* Wertschätzung der Lehre bzw. des Vorbildes Jesu in u. a. 1.Tim 1,15; 6,3.13 seine Sünden- und *Feindesliebe* mit einschloss.

Die Evangelien berichten tatsächlich von einem Jesus, der solche Liebe nicht nur forderte (Mt 5,38ff par Lk 6,27ff), sondern trotz gelegentlicher Härte in Ton und Verhalten gegen Gegner (vgl. etwa Mk 11,15ff; Mt 23) bis zum Gebet am Kreuz für die Feinde mit „Teilerfolgen“ durchhielt (Lk 23,34.39–43.47–48). Jesus, wie dann die Schriften des NT, und insbesondere Paulusbriefe, unterscheiden dabei, wie 1.Tim 1,13ff, zwischen unwissenden, suchenden Kritikern oder Gegnern (Mk 12,28ff par Mt 22,34ff; Lk 10,25ff; Röm 12,14ff) und verschlossen-besserwässerischen (vgl. „Gnosis“ in 1.Tim 6,20f; vgl. 1.Tim 1,6f; Tit 1,16; vgl. Röm 2,17–24; 16,17–20), aggressiven Feinden und notorischen Sündern.

Wie weit für den Autor die von Gott gestärkte Feindesliebe geht, die *alles* erträgt (vgl. 1.Kor 13,4–8a), um vielleicht doch das Ziel der Liebe zu erwirken (1.Kor 14,24f kommen von 1.Kor 13 her; vgl. „überführen“/„Überführung“ in 1.Kor 14,24 mit 2.Tim 3,16; 4,2; 1.Tim 5,20; Tit 1,9.13; 2,15), nämlich die Bekehrung eines Gottes- oder Christenfeindes, hat er laut 1.Tim 1,13ff selbst erfahren. Wenn also in 1.Tim 1,3–20 zweimal von ἀγάπη die Rede ist, so ist hier Liebe zu unwissentlichen Gottesfeinden, Gegnern und (wohl die Gemeinde öffentlich in Verurteilung bringenden) Lästern wie Angefochtenen gemeint. Solche Liebe muss in der Nachfolge Christi auch gegenüber nicht wohlgesonnenen Menschen das Ziel der Weisungen, die Timotheus ihnen erteilt, bleiben. Mit auf Gegenseitigkeit basie-

26 Dass in 1.Tim 6,13 das Pers.pron. 2. Pers. Sg. evtl. nicht verwendet wurde, würde möglicherweise einerseits anzeigen: Der Autor möchte diese Schärfe im Ton gegenüber Timotheus nicht ohne Zögern anwenden, möchte vielleicht mehr die Gemeinde insgesamt mit einbeziehen. Andererseits aber ergibt sich aus dem Satzzusammenhang 6,13ff klar ein Befehl „vor Gott“ an Timotheus.

27 Wie in 1.Tim 1,9f der Dekalog gegen Irrlehre ins Feld geführt wird, so erwartet der Autor in 2.Tim 3,16 von Timotheus, dass er von der Schrift her Gegner zur Korrektur ihrer Meinung führen soll (vgl. auch 2,22–26). Etwas anders instruieren Tit 1,9–16; 3,9–11. Selbst die atl.-jesuanische Basis für Gemeindevuchung Dtn 19,15/Mt 18,15ff fehlt in Tit 3,9–11. In Tit ist der Verfasser nicht ausdrücklich Schrifttheologe wie in 1. und 2.Tim.

render *φιλία* könnte solche Liebe nicht bezeichnet werden. Tit 3,3–4 klingen also für „Griechen“ neu: Gott ist gegenüber Übeltätern ein „Philanthrop“! *Φιλεῖν* in Tit 3,15 hingegen entspricht griechischem Denken: Durch Gottes Eingriff *gleichgesinnte* Menschen können sich „lieben *im Glauben*.“ Feindesliebe wird von Neugetauften noch nicht erwartet, weswegen Tit Glaube und Liebe nicht „*in (Übereinstimmung mit) Christus Jesus*“ fordert wie 1. und 2.Tim (1.Tim 1,14; 3,13; 2.Tim 1,13).

1.Tim 2,15 verstehe ich mit etlichen Auslegern so, dass in 2,9–15 insgesamt (Stichwortklammer 2,9.15: Es geht um ein Auftreten der Frauen in „Besonnenheit“) und von daher auch in diesem Vers Frauen unterwiesen werden. Dass aber Kindergebären und -Erziehen für Frauen *heilsnotwendiges Werke sind*, wird nicht gelehrt.²⁸ 1.Tim 2,15 ist von der auch in den Past für *alle* Menschen vertretenen Rechtfertigungslehre her zu interpretieren: Weder Frau noch Mann werden durch Werke gerettet, sondern weil Gott mit Christus *allen* Menschen Rettung anbietet (2,4), die der *geschenkte* Glaube (vgl. 1.Tim 1,14) annimmt (Tit 3,3–8; 2.Tim 1,9f; 3,15; 1.Tim 1,8–16; 3,16). Des weiteren muss 1.Tim 2,15 in einer Linie mit anderen soteriologisch relevanten Aufforderungen im Corpus Paulinum gesehen werden, an der Lehre *festzuhalten* und – entgegen enthusiastischer Propaganda – in den irdischen Aufgaben zu „*bleiben*,“ um des eigenen oder anderer Heils willen, Aufforderungen, wie wir sie etwa in 1.Tim 4,16; 5,5 oder in 1.Kor 4,16f; 7,16.20.24; 9,22; 10,33; 15,1ff finden. Dann ist 1.Tim 2,15 so zu verstehen: „Sie (die Frau generell) wird durch die Schmerzen der Geburt *hindurch*“²⁹ gerettet werden (im Sinne von nicht vermeiden, sondern bejahend durchstehen), wenn sie (= alle gläubigen Frauen) in Glaube und *Liebe* und Heiligung mit Besonnenheit *bleiben*.“ Der Autor stellt u. a. in Tit 2,11–3,8 (rettender *Glaube* an Gott!) klar, dass es für ihn keine Begnadigung, Rettung und Rechtfertigung Gottes aufgrund menschlicher Leistungen gibt, sondern nur durch den auch in 1.Tim 2,15 gemeinten (Gott und Menschen) *liebenden* Glauben, der dann missionarisch motiviert öffentlich Juden gegenüber (?) in „Heiligung“ und Griechen gegenüber (?) „besonnen“ auftritt.³⁰ Dieser Glaube aber ist wiederum nur durch Gottes Initi-

28 Vgl. etwa H. Merkel, *Die Pastoralbriefe*, Göttingen 1991; I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh 1999 oder H. Bürki, *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, Wuppertal, 5. Aufl. 1982 z. St. Der plötzliche Wechsel vom generischen Sg. zum Pl. in 1.Tim 2,15 (Sie (die Frau) wird... gerettet... wenn sie in Glaube und Liebe bleiben...) findet sich umgekehrt auch in Tit 1,5–7 (Presbyter – Episkopos) und könnte in 1.Tim 2,15 – so J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK, Zürich 1988 z. St. – außerdem andeuten, dass durch Evas Einzeltat ein besonderes Verhängnis über alle Frauen gekommen ist, das – in diesem Äon – nicht zu umgehen, sondern durchzustehen ist.

29 Pass. Verb + Genitiv + *διό* wie in 1.Kor 3,14f; 2.Kor 2,4; 3,11; 6,8 u. ö. hat im NT selten instrumentale Bedeutung: J. Roloff, *1.Timotheus*, 142, Fußnote 167; vorsichtiger Marshall, *Pastoral Epistles* z. St.

30 Man beachte wieder den feinen sprachlichen Unterschied zwischen Tit und 1. und 2.Tim: In Tit 2,3 werden alte Frauen mit dem „griechischeren“, für atl.-jüdische Sprache ungeeigneteren NT-Hapaxlegomenon *ἠροπρωπῆς* zu ethisch gutem Verhalten ermahnt, während

ative in Christus möglich (vgl. 1.Tim 1,11–16 bzw. bis 2,7; 2.Tim 1,9f; 3,15; Tit 3,3–8: Glaube an Gott). Dennoch geschieht Gottes Rettung nach z. B. 1.Kor 15,1ff und nach 1.Tim 4,16; 2.Tim 3,14f nicht als einmalig „verliehenes,“ nie mehr gefährdetes Gnadengeschenk. Irrlehre kann zum „Schiffbruch im Glauben“ führen. Ein Christ kann das Heil wieder verlieren (1.Tim 1,19f; 2.Tim 2,17; 4,10; Gal 1,6ff; 3,1ff; 6,1b). Es kommt nach dem Christwerden eben auch auf das heilsnotwendige Christ„bleiben“ an, und also auch auf das in 1.Tim 2,1–15 vor allem angesprochene missions- und gemeindedienliche, ganz unenthusiastisch-„bürgerliche“ im Ehe- und Familienverband Christin *bleiben*. Es kommt auf einen gegenüber den unserer Liebe anvertrauten Menschen und gegenüber Gott *treuen* Glauben an (Gal 5,6; 1.Kor 7,16 und Röm 8,28; 1.Kor 2,9; 8,3; 13 und 16,13f). Für das Heil und Wohl anderer gilt es, im *leiblichen* Leben, ja, sogar im *Leiden* zu „bleiben“ (2.Kor 5,(1–)11; Phil 1,24f; 3,12–16; 4,5–9; Kol 1,23–2,7ff; 1.Thess 4,9ff; 2.Thess 2,1ff; 1.Tim 1,3: „ausharren“ u. ö.). Geburtsleiden der Frau wie das Leiden müssen als Sklave „unter dem Joch“ *nichtchristlicher* Despoten (1.Tim 6,1 = eine in der Lehre Jesu unterrichtete Sklaven tröstende Anspielung auf Jesustradition? vgl. Mt 11,28–30!), sind ebenso für das öffentlich-missionarische Zeugnis zur Rettung von Nichtchristen erforderlich wie das apostolische Leiden und werden sich ihren *Lohn* in der Herrlichkeit „schaffen“ (2.Kor 4,17f; 5,9–11; vgl. 1.Tim 5,24f; 6,17–19), *nicht* aber ihre *Rettung* (vgl. 1.Kor 3,11ff; Mt 6,20; Lk 12,21). Darum wird die ἀγάπη nur in 1.Tim 2,15 und 6,2 nicht auf den Apostel oder Timotheus bezogen als Vorbilder für alle, sondern als Argument eingeführt für das „Bleiben“ in antiken Ständen gegenüber den wohl besonders vom Enthusiasmus umworbenen Frauen und Sklaven: christliche Liebe kann und darf nicht ihrem Auftrag in der Welt untreu werden. Wie der Apostel in seiner Leidensaufgabe *bleiben* musste (vgl. 2.Kor 12 u. ö.), so sollten ver-

1. und 2.Tim insgesamt und in 1.Tim 2,15 den atl.-jüd. bzw. den LXX-Sprachstil bevorzugen, und zwar mit der ἄγιος-Wortgruppe, die wiederum griechischem Empfinden weniger entsprach. Erst gegen Ende, in Tit 3,5, wo Tit ohnehin die biblische Sprache bzw. urchristliche Lehre mehr einführt (s. u. 4.), führt er auch einmalig schon diesen Wortstamm ein: Die „jüdischere“ Sprache 1.Tim 2,15; 4,5; 5,10; 2.Tim 1,9; 2,21 hat also in Tit nur in 3,5 eine Entsprechung, während der ἔπο- Stamm für menschliches Verhalten in 1. und 2.Tim nicht verwendet wird (nur in 2.Tim 3,15 für „heilige“ *Schriften*). Vgl. zum Unterschied der beiden Wortgruppen im Art. ‚*heilig/rein*‘ die Unterabschnitte von H. Seebass; K. Grünwald (ἄγιος) und K. Haacker; H. Seebass (ἔπος), in: TBLNT, Bd. 1, 887–892 und 894–898. In 1.Tim 2,15b könnte also das paulinisch-heilsgeschichtliche missionarische Denken „die Juden zuerst“ (Röm 1,16f; 1.Kor 9,19ff; 10,31ff u. ö.) zur sprachformelhaften Forderung eines missionarisch-einladenden Verhaltens geworden sein: Alle Frauen sollen aus liebendem Glauben heraus im öffentlichen Gebets-Gottesdienst für „der Stadt Bestes“ für (1.) Juden und (2.) Griechen einladend, nicht abstoßend auftreten (2,1ff; vgl. 1.Kor 11–14; Jer 29,7). Deshalb könnte zuerst ein jüdischerer, dann aber auch ein sehr griechischer Tugendbegriff, nämlich erst „in Heiligung“, dann „Besonnenheit“ gewählt worden sein. Die griechische Kardinaltugend „Besonnenheit“ spielt übrigens von daher gesehen nicht zufällig im „griechischeren“ Tit eine quantitativ-qualitativ größere Rolle für ethisches Verhalten betreffende Weisungen als in 1. und 2.Tim (s. o. Fußnote 15).

mutlich auch die Frauen ihrer z. T. schmerzvollen Aufgabe nicht enthusiastisch entfliehen. Vermutlich wurde eine Art „korinthische“, d. h. enthusiastische Häresie (2.Tim 2,18; vgl. 1.Kor 15,1ff) in 1. und 2.Tim bekämpft.³¹ Sie versuchte, besonders Frauen (und Sklaven?) – die in der Zeit der Past genauso verführbar sind, wie einst Eva³² – für ihre Sicht zu gewinnen und von den Standes- wie Familien-Ordnungen Gottes für *diesen* Äon abzubringen (1.Tim 2,14f sind wohl pars pro toto-Aussage für Mutter-und-Ehefrau-Sein³³; vgl. auch 4,1ff; 5,4ff; 2.Tim 3,6), was, wenn es gelang, nicht zuletzt dem missionarisch-einladenden Ruf des Evangeliums/der Gemeinde geschadet hätte. Darum geht es in 1.Tim 2 bzw. 1–3! Es galt zudem, alle Menschen auch *in* der Gemeinde vor der Häresie zu retten (1.Tim (3,16–) 4,16). Männer wie Frauen (1.Tim 2,15) durften nicht verloren gehen in Gottes Gericht, wie 1.Tim 5, 24f; 6,11–19 in Erinnerung rufen. Timotheus, Männer, Frauen, alle Christen müssen für die Rettung der Nichtchristen aktiv sein *und* selbst im rettenden Glauben „bleiben.“

1.Tim 4,12 und 6,11: 1.Tim 4,12 ist die einzige wirkliche Umkehrung der Reihenfolge „Glaube-Liebe“ in „Liebe-Glaube“ in den Past. Liebe wird zwar auch in 1.Tim 1,5 zuerst erwähnt, aber als *aus* zuvor nötigem Glauben kommend. Die Umkehrung in 4,12 ist reflektiert. Es geht *erstens* um christliches Verhalten, das Timotheus *vorbildhaft* leben soll.³⁴ Liebe erscheint deshalb *vor* dem Glauben als

31 P. H. Towner, *Gnosis*. Diese Gnosis könnte sich m. E. in paulinischen Gemeinden ausgebreitet haben und nicht nur frühe Paulusworte wie Gal 3,28 (schon „korrigiert“ in 1.Kor 7,17ff; 11–14) und Jesusworte wie Mt 22,30 auf sich und die Gegenwart bezogen haben, wie Towner zu Recht vorschlägt, sondern die Häresie könnte auch Worte wie Mt 24,19 gegen Frauen zitiert haben, die in Ehe und Familie *bleiben* wollten, obwohl nach Meinung der Enthusiasten „die Auferstehung schon geschehen“, die „himmlische Mitregentschaft schon angebrochen“ oder „der Tag des Herrn schon da sei“ (vgl. gegen diese Auffassung z. B. 2.Tim 2,8–18ff; 1.Kor 4,(1–)8ff; 6,2; 2.Thess 2–3; Röm 8,18–39; Kol (2–)3,1ff).

32 Der Verfasser legt in 1.Tim 2,11–15 oder in 2.Tim 3,8 seine Gegenwart typologisch vom AT her aus, wie es z. B. auch 1.Kor 10, 2.Kor 11 oder Röm 5 tun: Die Sünden und Fehler wie der Segen der (bibl.) Vergangenheit wiederholen sich in der Gegenwart und Zukunft, weil dieselben bösen und göttlichen Mächte immer wieder auf Menschen positiv oder negativ Einfluss gewinnen und eben zum immer gleichen Abfall von Gott oder zum Gehorsam gegenüber Gott führen, je nachdem, wie Menschen sich „gebrauchen“ lassen (Röm 6,12ff). Jüdischer und urchristlicher Glaube sah seine Gegenwart und Zukunft immer als „nichts Neues unter der Sonne,“ weil weder Gott noch Satan noch die menschliche Versuchlichkeit sich seit Adam und Eva je ändern noch Gottes Wille, in dem einen (!) Abraham alle zu segnen (Sg. – Pl. wie negativ in 1.Tim 2,15: Eva – alle Frauen), jedenfalls nicht in *diesem* Äon (vgl. Gen 12,2 und Jak 1,17 oder Hebr 13,8).

33 J. Roloff, *1.Timotheus* z. St.

34 Auch sonst findet sich meistens die Reihenfolge Glaube-Liebe bei Paulus, z. B. in 1.Thess ähnlich formelhaft ausgedrückt wie in „den“ Past (1,3; 3,6; 5,8). Die umgekehrte, das menschliche Verhalten Liebe zuerst betonende Formel Liebe-Glaube wählt Paulus m. E. nur einmal in Phlm 5, weil er in diesem Brief auf nichts so sehr hofft wie auf die christliche Liebe Philemons gegenüber „seinem“ Sklaven Onesimus. Ansonsten finden wir evtl. nur noch zwei Stellen mit der Reihenfolge Liebe-Glaube, und zwar dann nicht für menschliches Verhalten, sondern für *Gottes/des Geistes Gottes* Motivation, an und durch Menschen

nachahmbare „Außenwirkung.“ Die Gemeinde soll nach 3,15–16 bzw. bis 5,2 insgesamt als Tempel bzw. Haus Gottes und Wahrheitszeugin öffentlich leben lernen (in Gebet: 2,1ff; in Verhalten: 2,8–15; im Verhalten und Wort: 3,1–4,16). Nirgends sonst wird Timotheus *ausdrücklich* als Vorbild instruiert, und die einzige Past-Stelle, die noch τύπος-Sein fordert, vermeidet es (?) ἀγαπ- und φιλ- Worte auf Titus zu beziehen (Tit 2,7).

Wohl bewusst gebrauchen 1. und 2.Tim, nicht aber Tit, 2-mal den Vorrang anzeigend ὑποτύποις (Urbild?) für den Apostel bzw. für Gottes urbildlichen Weg mit Paulus und für seine vom *Nachfolger* Timotheus zu bewahrenden Lehre: In 1.Tim 1,16 wird die Liebe nicht erwähnt. Es geht nicht um Verhalten, sondern um „zum Glauben kommen“ nach dem Urbild des bekehrten Paulus. In 2.Tim 1,13 geht es darum, dass die durch Jesus initiierte, inhaltlich vorgegebene Verkündigung und Lehre des Apostels (1,8–14 sind Kontext) immer einen mit Jesus übereinstimmenden (= „in Christus Jesus“) Glauben weckt (vgl. 1.Kor 4,16f; 1.Tim 6,3), der darum immer ein in *Liebe* sichtbarer, nachahmbarer, tätiger Glaube wird (vgl. 2.Tim 3,15–17: *Christusglaube* wirkt christliches Verhalten).

Geht es in 1.Tim, 2.Tim und Tit darum, den *christlichen* Glauben in einer Formel auszudrücken, verwenden sie immer wieder die Reihenfolge „Glaube-Liebe“. In Tit 2,2 wird zwar nicht die „in Christus“-Formel verwendet, aber wie alle ethischen Weisungen in Tit 1,5–2,10 wird auch Tit 2,2 typisch nur für Tit *nachträglich* theo- und christologisch begründet in Tit 2,11ff. Neugetauften muss die „in Christus“-Formel sozusagen noch aufgeschlüsselt dargelegt werden: Christliche Ethik als Hingabe, eben als φιλεῖν (1,8; 2,4) oder ἀγάπη (2,2), ist ein Nachvollzug der Hingabe Christi, die Neugetaufte zu ihrem Heil erfahren haben. Sie werden so dazu „erzogen“, wie er zu leben.

In 1.Tim 6,11 ist Timotheus nicht Vorbild. Darum die Reihenfolge Glaube-Liebe, wenn der Autor sprachlich deutlich alle vorhergehenden Aufforderungen an Timotheus, ein standhafter Verteidiger und Lehrer der Gemeinde zu sein, noch einmal zusammenfassend in drei Begriffspaaren wieder aufnimmt: „*Gerechtigkeit und Frömmigkeit*“ = die graeco-romanische Art gelebter Religiosität; „*Glaube und Liebe*“ = die biblisch-urchristliche Weise, Glauben zu leben; „*Geduld und Sanftmut*“ = die hellenistisch-tugendhaft ausgedrückte Weise des Verhaltens in Anfechtungen und Gegnerdebatten, eben die Umsetzung der gleichen Sünder- und Feindesliebe, mitten im „Kampfgebiet“ Ephesus, die schon Christus vor Pilatus lebte (1.Tim 6,12ff).

1.Tim 6,2: Hier, wie sooft in 1. und 2.Tim, werden *grundlegende* Dinge des christlichen Glaubens als Timotheus und seinen Gemeinden bereits bekannt vorausgesetzt, die Tit Neugetauften erst darlegen muss: Was „gläubige“ Menschen sind, erläutert nur Tit in 1,1–4 (= die Gottes Wort gehört haben); 2,11–15 (= die

zu ihrem Heil und Wohl zu handeln: Gal 5,22 und Eph 6,23. Beide Stellen entsprechen also ihrer „griechischeren“ Version Tit 3,4: Gottes Beweggründe stehen am Anfang, der Glaube folgt daraus.

Gott durch Jesus aus Gnaden von aller Gesetzlosigkeit befreit und zum Volk Gottes gemacht hat, befähigt zum Gutes tun); 3,3–8 (= die Gott durch Jesus allein aus Güte und Menschenfreundlichkeit mit der Taufe und durch den Heiligen Geist von Sündern zu an *Gott* Glaubenden, Gutes tuenden Menschen gemacht hat. Sündersein wird in 2,12; 2,14; 3,3 für Hellenisten und hellenistische Juden in ihrer Sprache umschrieben).

Was ein „Apostel“ ist und zu tun hat, setzen 1./2.Tim 1,1 als bekannt voraus, aber Tit 1,1–4 erläutert es wie ähnlich Röm 1,1–7. Was ein „Gerechter“ ist und was die Rechtfertigungslehre für Hellenisten beinhaltet, setzen 1.Tim 1,8ff; 2.Tim 1,9f; 2,11–13 als bekannt voraus, doch Tit 2,11–3,8 legen es grundsätzlich dar. Dass Christen den „Heiligen Geist“ empfangen haben, der ähnlich wie in Röm 8,9–11; 2.Kor 3,17 der gegenwärtig handelnde Christus und Herr selbst ist, und dass der Geist Christi unmittelbar nahe den Christen beisteht und prophetisch wie durch die Heiligen Schriften spricht, setzen u. a. 1.Tim 1,12.18; 3,16–4,1.14; 2.Tim 1,6–7.14; 2,7; 3,16; 4,18.22 als bekannt voraus, aber Tit 1,2–3; 2,11–14; 3,4–8 erklären Hellenisten erst grundsätzlich, dass Gott Neugetauften durch „seinen Logos im Kerygma“, durch Hypostasen seiner selbst (Tit 2,11; 3,4) und so dann durch Jesus Christus als seine personifizierten Eigenschaften, seinen Geist verleiht (vgl. paulinische Anfängerunterweisung: Jesus als Eigenschaften Gottes erklärt in 1.Kor 1,24). Zur urchristlichen Anfänger-Lehre vom Messias gehörte laut Hebr 5,11–6,1f u. a. das Abwenden von negativen Werken und Hinwendung zum Glauben an *Gott*. Dem entspricht es, dass die Kreter mit Tit 3,8 erst einmal nur bis dahin geführt werden: Glaube an *Gott*, während Glaube in 1. und 2.Tim immer Christusglaube ist, *nie* Gottesglaube (1.Tim 1,14.16; 3,13.16; 2.Tim 1,13; 3,15), übrigens Glaube an Christus Jesus schon als „unseren *Herrn*“! Tit, als einziger Brief des Corpus Paulinum, spricht stattdessen immer von Gott und erst *danach* sogleich selten von Jesus, aber bis auf Tit 1,1 „griechischer“ nur als „Retter“ (1,3–4; 2,10.13; 3,4.6). Zu solchen Unterschieden zwischen Tit als briefliche Hilfestellung für die Anfängerunterweisung und 1. und 2.Tim für Fortgeschrittene vgl. R. Fuchs, *Unterschiede* (s. Fußnote 4).

Tit nennt Christen auch noch nicht „Brüder“ – als einziges Schreiben des Corpus Paulinum. In 1.Tim 6,2 ist solch ein *Brüderverhältnis* als schon bekannte Argumentationsbasis vorausgesetzt – in der Antike zwischen Sklaven, „besitzern“ und ihrer als „Ware“ erworbenen Sklaven sicherlich neu! Auch wenn hier „diplomatisch geschickt“ nur die häresiegefährdeten³⁵ Sklaven angesprochen werden, nicht aber ihre den Brief bei dessen Verlesung in der christlichen Versammlung mithörenden gläubigen Herren (sie sind vermutlich nochmals in 6,17ff angesprochen), so sehen wir: Von der Ablehnung des Menschenhandels in 1.Tim 1,10 her kommend, führt 1.Tim schließlich schon vorsichtig „paulinischer“ (vgl. Phlm; 1.Kor 7,17ff; Gal 3,28) neben dem Glauben und der daraus folgenden Bruderschaft sofort auch die *Liebe* ein als neue Beziehungsebene für *christliche* Sklaven und Herren. Tit 2,9–10 können mit den Hörern auf Kreta noch nicht so weit ge-

35 Enthusiastische Irrlehrer forderten möglicherweise u. a. Frauen und Sklaven als bereits (mit der Taufe) „Auferstandene“ und mit Gott oder Christus schon herrschende, mit höherer „Gnosis“ ausgestattete Menschen oder gar als „(getaufte) Engel“ dazu auf, die Ordnungen der „alten Schöpfung“ zu ignorieren bzw. zu verlassen (vgl. dagegen 1.Tim 3,16ff oder auch später 2.Tim 2,(8–)18 oder vgl. 1.Kor 4–14).

hen wie 1.Tim 1,10; 6,1–2 mit den Ephesern, denen 1.Tim schon die Wahrheit zumuten kann, dass Sklave sein „unter dem Joch sein“ bedeutet und aus von Gott abgelehntem Menschenhandel resultiert. Die als „geliebte“ Mitchristen bezeichneten Sklavenbesitzer sind übrigens nicht nur als von Mensch zu Mensch „geliebt“ mit angesprochen (vgl. Phlm 1!), sondern „geliebt“ heißt in paulinischen Gemeinden immer auch *von Gott* geliebt (vgl. z. B. Phlm 1; 2.Tim 1,2 mit Röm 1,7). Gegen Weiser würde ich also sagen: 1.Tim bringt nicht nur – wenn auch vermutlich im Sinne von 1.Kor 7,17–24; 9,19ff; 10,31–11,1 im Hinblick auf die mithörenden Sklaven, „besitzer“ missionarisch motiviert behutsam³⁶ – in 6,2 das „gesellschaftskritische Kräftepotential des Liebesgebots“ sehr wohl ein in die inakzeptable Sklavensituation, sondern er setzt auch voraus, dass die Epheser bereits wissen: „Geliebte“ sind von Gott geliebte, einander liebende „Brüder.“ Tit 3,3–4ff.15 hingegen erreichen mit den Kretern erst ein „Etappenziel“ auf dem Weg zu dieser neuen Sicht, und zwar nur mit der Freundschafts-Terminologie der Griechen, mit der φίλ-Wortgruppe: Gott ist ein gütiger „Philanthrop.“ Er macht durch Christus mit der Taufe vormals einander z. T. sogar hassende Menschen – den Brief mithörende Juden und Griechen? Sklaven und Herren? – zu (*s*)einem Volk, und dieses neue Gottesvolk (Tit 2,11–14), ist laut 3,(14–)15 ein einander liebender hellenistischer Freundesbund.

Liebe – als ἀγάπη – ist in 1.Tim vor allem eine von Gott in Menschen geweckte (1.Tim 1,13–17), „ausharrende“, „bleibende“ Liebe, die zum einen auf Grund des Gebotes der Feindesliebe Gegner zwar scharf zurechtweist *wie Jesus*, aber mit dem Ziel, sie wie den ehemaligen Feind Paulus zu gewinnen. Zum anderen gilt überhaupt für Christen, dass sie nicht enthusiastisch *jenseits* antik üblicher Standesrollen und *jenseits* der Schöpfungsordnungen dieses noch *bestehen-*

36 Die missionarische Intention „der“ Past insgesamt arbeitet Towner, *Goal*, gut heraus. Vgl. auch Weiser, *Verantwortung*. Es geht in den Past nicht um „bürgerliche Anpassung“ und eben auch nicht in 1.Tim 6,1–2 und Tit 2,9–10, sondern um ein unanstößig-behutsames Einbringen der christlich neuen Sicht aller Menschen als gleichermaßen von Gott geliebt. Dieses neue Menschenbild soll aber eingebracht werden *in* antik gesellschaftlich gerade noch für Nichtchristen erträglichen Bahnen, nicht *gegen* das Empfinden und Denken der jüdischen und graeco-romanischen Nichtchristen. Und: Solchen Menschen kann man eben nur Brücken zum Evangelium bauen erstens durch *Gebet* (1.Tim 2,1ff), zweitens durch ihnen akzeptables *Verhalten* (Tit 1–2; 1.Tim 2,8–3,15) und drittens auch durch „griechischere“ (Tit; vgl. Apg 17,16–31) oder „jüdischere“ *Verkündigung* (alle Briefe des Corpus Paulinum ab 1.Tim; Apg 13,16ff). Anders, etwa durch einen „Revolutionsaufruf“ an allen Orten, wäre das Christentum mit Sicherheit weder alt geworden noch erfolgreich gewesen in der antiken Gesellschaft, die von ihrer Polizei und Obrigkeit kontrolliert (Röm 13,1ff) sowie durch und durch öffentlich einsehbar war. Respektables Auftreten war der Schlüssel zum Erfolg der paulinischen Mission, wie Paulus insbes. in 1.Kor darlegt, aber auch sonst, etwa in 1.Thess 4,9ff; Phil 4,5–9; Kol (3,1–)4,5f. Vgl. von daher auch Tit 2,4 mit 1.Tim 2,(1–)15; 5,5: Erst die Frauen *Ephesus* sind in der Gottesdienstgemeinde Mitbetende und werden darum zu einem Glauben in ἀγάπη gerufen bzw. sie sollen im Gebet und beim in der Liebe tätigen Glauben *bleiben* (2,15 ist von 5,5 her zu deuten oder von 1.Kor 7,24; 15,1–3). Sie sollen also der Irrlehrerpropaganda nicht folgen (1.Tim 4,1ff).

den Äons nur für sich „glauben.“ Sie sollen vielmehr, soweit es irgend geht, in den gesellschaftlich anerkannten Bahnen und mit den von Gott gegebenen z. T. schönen, z. T. schmerzlichen Gaben und Aufgaben (1.Tim 2,15; 4,1–5,16) „bleibend“ den Glauben als tätige *Liebe* bezeugen und einbringen, ganz im Sinne von 1.Kor 7,17ff; 9,19ff; 10,31ff. Wer weiß, welche Menschen sich auf diesem Weg noch „retten“ lassen? Timotheus soll hierin *Vorbild* sein (vgl. 1.Tim 4,16 z. B. mit 1.Kor 7,16; 9,22; 10, 33; 14,23–40). Das *Urbild* der Bekehrung des Paulus soll Timotheus motivieren: Es lohnt sich, trotz Anfechtungen und „Kampf,“ in Ephesus ein christlicher Verkündiger und Lehrer zu „bleiben,“ da alle Menschen – selbst vom Glauben Abgefallene oder Feinde – durch ein in Liebe durchgehaltenes „Bekenntnis“ (1.Tim 3,16; 6,12f) doch noch zur Erkenntnis der Wahrheit und Rettung (zurück-)finden könnten.³⁷

Dass Timotheus in 1.Tim – wie Paulus für Timotheus in 2.Tim – für alle *Vorbild* des liebenden Glaubens sein soll (1.Tim 4,12–5,2), zeigt auch: ἀγάπη-Liebe ist nachahmbare, erlernbare Liebe, basierend schon in der Jesustradition nicht auf Sympathie, sondern auf der Segenszusage, der Lehre und dem Sendungsauftrag Jesu, der in *allen* Begegnungen mit Freund und Feind durchzuhalten ist (z. B. laut Mt 5,1–7,27). Griechische, auf Sympathie und Gegenseitigkeit hin handelnde φιλεῖν-Liebe des Tit, kann nicht als Auftrag erlernt und auch *gegen negative Gefühle/Umstände* durchgehalten werden. Selbst Tit 2,2 verlangt das nicht direkt wie 1.Tim 1,3–20.

Die von Gott gegebene (1.Tim 1,5.14; 2.Tim 1,6–7), angefochtene und dennoch durchhaltende ἀγάπη-Liebe wird in 2.Tim sogar zur bis zum evtl. Tod *leidenden* Liebe, die „Freund und Feind“ nicht aufgibt, sondern „zur Zeit oder Unzeit“ das Evangelium verkündigt (2.Tim 3,10–4,5) und Bedrängten hilft (2.Tim 1,15–18; 4,18), denn Jesus gibt sogar untreue Versager nicht auf (2.Tim 2,11–13):

3.3 Liebe im 2.Timotheusbrief

2.Tim gebraucht einmal ἀγαπητός (1,2), 4-mal ἀπάπη (1,7.13; 2,22; 3,10) und 2-mal ἀγαπάω (4,8.10).

2.Tim 1,2: Während 1.Tim und Tit Mitarbeitern helfen wollen, Gemeinden zu unterweisen und zu organisieren und darum in der Salutatio sogleich im Stil antiker schriftlicher Mandate³⁸ die Delegierten dazu ermächtigen als „*rechtmäßige*,“ den apostolischen *Glauben* vertretende Mandatsträger des Absenders (im Gegensatz zu den Häretikern), ist 2.Tim nur für Timotheus verfasst. Wie darum schon die Superskriptio sprachlich „paulinischer“ ausfallen konnte als die von 1.Tim

37 Tit verlangt noch von niemandem ein „Bekenntnis“ und zwar evtl. deshalb nicht, weil die Kreter noch nicht geschult genug waren für die Wortverkündigung.

38 M. Wolter, *Paulustradition*, 131ff.

und Tit (vgl. 1. und 2. Kor 1,1),³⁹ weil 2.Tim 1,1 keines autorisierenden Sprachstils gegenüber etwaigen Mithörern bedurfte, so ist auch die *Salutatio* 2.Tim 1,2 „paulinischer“: Timotheus wird als „geliebtes Kind“ angesprochen, wobei m. E. mit der 27-mal im Corpus Paulinum vorkommenden Bezeichnung ἀγαπητοὶ für Christen sowohl die Liebe des Absenders gemeint ist als auch der gleich in 2.Tim 1,6–7 angesprochene *Ursprung* der Liebe zwischen Christen, die Liebe Gottes selbst. Interessant ist, dass Tit auch deshalb im Vergleich zu 1. und 2.Tim „griechischer“ klingt, weil seine Bevorzugung des φιλ-Stammes einher geht mit der beinahe „unpaulinischen“ *Nichtbezeichnung* von Christen als ἀγαπητοὶ. Nur Gal und 2.Thess sprechen sonst nie von Christen als ἀγαπητοὶ, was zumindest für den Ton von Gal auch zu erwarten ist (vgl. Gal 1,6; 3,1!). Dass Tit sogar für die Bezeichnung von Mitchristen die ἀγαπ-Wortgruppe auslöst und stattdessen erst im Schlussgruß Tit 3,15 dann die Liebe zwischen Christen als φιλεῖν beschreibt, ist m. E. kein Zufall. Es entspricht dem gesamten, im Corpus Paulinum singulären Argumentationsgefälle von Tit, dass er seine Mithörer jeweils erst gegen *Briefende* zu seinen theologisch-ethischen „Lernzielen“ hinführt,⁴⁰ also im hier verhandelten Fall erst mit Tit 3,4.15 zur Liebe Gottes und der Christen „im Glauben“, und dies mit φιλ-Worten (s. 4.). 1. und 2.Tim sprechen demgegenüber gleich zu *Beginn* von der Liebe von Mensch zu Mensch und von der von Gott und Christus ausgehenden Liebe zu den Menschen *ausschließlich* mit ἀγαπ-Worten (1.Tim 1,5.14; 2.Tim 1,2.7.13). Und dass Tit darüber hinaus das einzige Schreiben des Corpus Paulinum ist, welches die Christen Kretas nie „Brüder“ nennt, lässt – falls diese Auslassung absichtlich vorgenommen wurde⁴¹ – den Schluss zu (s. u.): Der Verfasser schreibt vermutlich für neubekehrte, ihm wohl *unbekannte* Hellenisten (s. 4.) und hellenistische Juden und will keine unangebrachte Vertrautheit aufkommen lassen oder setzt auch noch keine Kenntnis urchristlicher Sondersprache bei Hörern voraus. Besonders Juden achteten darauf, dass nur Familienmitgliedern oder Glaubensgenossen „Brüder“ genannt wurden. Und da die Einsetzung von Gemeindeleitern und die Organisation von Gemeinden in deren Häusern auf Kreta nicht abgeschlossen ist, kann Gemeinde auch noch nicht „Ekklesia“ genannt werden. Dieser terminus technicus fehlt im Corpus Paulinum sonst nur noch in 2.Tim weil dieser Brief keine Gemeindefunktionen enthält. Wie dem aber auch sei – Tit ist jedenfalls „griechischer“ in seiner Verwendung von φιλ- statt ἀγαπ-Worten zur Bezeichnung für Liebe Gottes und Liebe zwischen Christen.

Zum besseren Verständnis von 2.Tim 1,6–7 ist der Hinweis auf eine Besonderheit von 1. und 2.Tim angebracht: Sie haben etliche, oft parallele, meist atl-jüdische Besonderheiten, die Tit fehlen oder die Tit meist „griechischer“ formu-

39 Vgl. M. Wolter, *Paulustradition*, 84 und 149f.

40 Zu den Lehrgängen in 1.Tim und Tit sowie in anderen Paulinen, vgl. R. Fuchs, *Unterschiede*, 153ff.

41 Vgl. dazu R. Fuchs, *Unterschiede*, 67ff.

liert: 1. und 2.Tim stellen mit der Bekenntnisformel „Christus Jesus“ die *Messianologie* „paulinischer“ gleich in der Superskriptio der *Theologie* voran (1. und 2.Tim 1,1), während Tit 1,1 die *Theologie* vorordnet – wie sonst nur die ebenfalls für Neugetaufte, mehrheitlich hellenistische Christen verfassten 1. und 2.Thess.⁴² In Tit – und im Corpus Paulinum *nur* in Tit! – geschieht dies auch sonst ganz schematisch immer dann, wenn Jesus als „Retter“ überhaupt einmal erwähnt wird (Tit 1,3f; 2,10.13; 3,4.6).

1. und 2.Tim bevorzugen ferner die Reihenfolge „Christus Jesus“, Tit aber „Jesus Christus“ (drei von vier Erwähnungen Jesu).⁴³ Nur 1. und 2.Tim fügen des weiteren – singular im Corpus Paulinum – den jüdischen Gruß ἔλεος in die Salutatio 1. und 2.Tim 1,2 ein. Nur 1. und 2.Tim titulieren Jesus und Gott atl. mit dem Jahwe-Synonym „Herr.“ Tit gebraucht *stattdessen* „Retter“. Im gesamten Corpus Paulinum finden wir auch nur im Anfang von 1. und 2.Tim jeweils eine einzige Stelle, wo personalpronominale 1.Pers. Pl. mit „Herr“ *ohne Jesusnamen* verbunden wird zu „unser Herr/Adonai“ in 1.Tim 1,14; 2.Tim 1,8 und zwar einerseits jeweils gegen Ende der einführenden Darlegung de Hauptanliegens des Briefs und andererseits unmittelbar vor einer komprimierten Darlegung des Evangeliums vom in die Welt gekommenen bzw. in der Welt erschienen Christus Jesus (1.Tim 1,15; 2.Tim 1,8–10). Nur 1. und 2.Tim argumentieren vom Gericht Gottes her sowie im LXX-Stil von der Verantwortung „vor Gott“ und erwähnen Engel, Satan, Geister oder Dämonen.⁴⁴ Nur 1. und 2.Tim beginnen mit stilistisch hellenistisch-jüdischen Gebeten (1.Tim 1,12ff; 2.Tim 1,3ff),⁴⁵ während im Corpus Paulinum nur Tit nie Gebete bietet oder fordert. Nur 1. und 2.Tim kennen den atl.-jüdischen Ordinationsritus für die Einsetzung des Timotheus und Gottes „Stärkung“ durch seinen Geist der „Kraft“ oder reden vom „stark sein bzw. werden“ (1.Tim 1,12 und massiv in 2.Tim 1,6–7; 2,1; 4,17; vgl. 3,5).⁴⁶ Und für die vorliegende Untersuchung nun wichtig: Nur die „jüdischeren“ 1. und 2.Tim erwähnen jeweils zu Beginn betont einmal die ἀγάπη als von Gott oder Gottes Geist verliehen ohne *Voranstellung* des Glaubens im Text (1.Tim 1,5) bzw. ohne

42 Nach Apg 17,1ff musste Paulus Thessalonich nach kürzester Zeit verlassen, konnte nur an „drei Sabbaten“ dort lehren plus evtl. kurze Zeit die, die sich ihm und den Mitarbeitern angeschlossen. 1. und 2.Thess müssen von daher noch (u. a. eschatologische) Jesustradition „nachliefern“, so, wie Paulus dies sonst im „Anfängerunterricht“ zu tun hatte: Vgl. 1.Kor 3,1ff und von daher die Besonderheit des 1.Kor, dass er noch viel „Milch“ für „Säuglinge im Glauben“ wiederholen muss, also sowohl AT-Tradition (z. B. 1.Kor 10) als auch grundlegende Jesustradition „wie in allen Gemeinden“ (1.Kor 4,16f = z. B. 1,23; 7,10; 9,9.14; 11,1–2.23ff; 13,2; 15,1ff).

43 Näheres dazu bei R. Fuchs, *Unterschiede*, 110ff.

44 Zum Ganzen s. R. Fuchs, *Unterschiede*, 41f und 173f.

45 Vgl. M. Wolter, *Paulustradition*, 29ff und 203ff.

46 Vgl. M. Wolter, *Paulustradition*, u. a. 31ff. Zu Wolters m. E. vergeblichem Bemühen, 1. und 2.Tim bzgl. Gottes „Stärkung“ vom unbestritten authentischen „Paulus“ abzurücken, ist in meinem Kommentar zu 2.Tim und Tit mehr zu sagen, dessen Erscheinen 2006 geplant ist in der Reihe „Historisch-Theologischer Kommentar“, Verlag R. Brockhaus.

das Kürzel „Glaube-Liebe“ (2.Tim 1,7). Jeweils zu Beginn wird Timotheus (1.Tim 1,5) bzw. werden Paulus und Timotheus (2.Tim 1,6–7, der Wir-Stil in 2.Tim meint immer zunächst nur diese beiden allein) mit der Liebe verbunden. Titus wird nie ausdrücklich mit der Liebe verbunden. Tit bringt die „Liebe“ als $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$ nur in 3,15 im Wir-Stil des Tit mit Paulus und Titus in Verbindung, ohne sie ausdrücklich oder gar als Vorbilder für Liebe zu erwähnen.

Die Ersterwähnung der „Liebe“ zu Briefbeginn in Tit 1,8 geschieht nicht nur mit einem $\phi\lambda$ -Wort, sondern auch viel weniger betont unter anderen Eignungskriterien eines zukünftigen Gemeindeleiters. Liebe wird auf Gastfreundschaft beschränkt erwähnt und anders, nämlich griechisch-tugendhaft sodann erst ausgeweitet: „Liebe zum Guten“ ist die griechisch uneigennützigte Art im wohlwollenden Umgang miteinander (s. o. unter 2.). Vermutlich ist die Kombination „gastfreundlich – das Gute liebend“ vor allem als eine formelhafte Definition für *uneigennützigte* Gastfreundschaft des missionarisch aktiven, Menschen einladenden Gemeindeleiters gemeint. Denn: die nachfolgend erwähnten Tugenden zielen alle ab auf den als Wortverkündiger und Lehrer (öffentlich?) gegenüber Gästen und Kritikern oder Gegnern einladend oder „überführend“ auftretenden Episkopos.

Die nächsten drei Belege für $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ in 2.Tim 1,13; 2,22; 3,10 können zusammen besprochen werden. Wir finden nicht viel Neues im Vergleich zu 1.Tim. Timotheus wird aufgefordert, im Glauben zu *bleiben*, der immer auch als Auftrag nachahmbare, erlernbare, treu tätige $\alpha\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ ist, in 2.Tim selbst in *Leid* und gegen Feindschaft nicht auf Sympathiegefühle und Gegenliebe angewiesen. Wie der liebende Glaube im Corpus Paulinum auch sonst aus der apostolischen Verkündigung erwächst und in den Heiligen Schriften des AT wie im Vorbild der Hingabe und Lehre Jesu seine Richtlinien für Glauben und Lebenswandel sucht (vgl. nur Röm 10 und 9,1–15,13; 1.Kor 4,16f; 7,17; 10,23–11,2.23ff; 14,33–15,1ff; 1.Thess 4–5; Phil 2,1–16; 4,8f; Tit 2,11ff; 1.Tim 6,3; 2.Tim 3,14–17 u. ö.), so soll Timotheus – wie bisher und erst recht in den kommenden, schweren Zeiten – bei diesem Glauben *bleiben*. Die Hinzufügungen in 2,22 gegenüber den Parallelen in 1.Tim 1,5; 6,11 sowie in 3,10 und auch der Kontext 2,22–26 sind allerdings zu beachten: Der Einschub „Geduld und Standhaftigkeit“ in 2.Tim 3,10 beweist einmal mehr, dass die Formelsprache in „den“ Past sehr überlegt gebraucht wird, wie die Umkehrung Liebe-Glaube in 1.Tim 4,12 oder der „griechischere“ Zusatz „gesund sein“ in Tit 2,2 schon zeigte. Das *Leiden* um des Glaubens willen, ein zentrales Thema nur in 2.Tim, erfordert *standhaften* Glauben zuerst, der in der Liebe tätig ist, hier wie in 1.Tim 1,3–20 als Liebe zu *Gegnern* gefordert vom Autor in 2.Tim 2,22–26 (vgl. 3,16). Es ist eben, wenn sich ein offenes Gespräch und kein Wortgefecht entwickelt, ein geistlicher „Kampf“ der *biblisch* argumentierenden Liebe nicht gegen Menschen, sondern gegen Satan (vgl. 2.Tim 2,26), ein Ringen um Menschen, die *Gottes* Liebe (zurück)gewinnen will (vgl. 2.Tim 1–2 insgesamt; auch 4,1–5; Mk 12,28ff; Mt 18,15ff). Um so

wichtiger ist bei solchen „Kämpfen,“ dass Gläubige zusammen „den Herrn anrufen“ und sich nicht zerstreiten.

In 2.Tim 4,8–10 wird sprachliche Parallelisierung vorgenommen, deren Botschaft lautet: Es geht ums Ganze, nämlich um nicht weniger als darum, ob ein Mensch sein *Herz und Leben* in „Liebe“ an *diese* Welt hängt oder an den kommenden Herrn. Der Autor verwendet ἀγαπάω, um die ewigkeitsrelevante Bedeutung der Entweder-oder-Entscheidung derer aufzuzeigen, die womöglich *diesen* Äon als ihr „Himmelreich“ wählen (2.Tim 2,18; vgl. Mt 6,19–24).

Liebe – als ἀγάπη – ist in 2.Tim, deutlicher als in 1.Tim 1,14 ausgedrückt, eine von Gott ausgehende Kraft des *Heiligen Geistes* (2.Tim 1,6–7), die nicht nur – wie in 1.Tim (und evtl. Tit 2,2) – gegenüber „*Freund und Feind*“ am einladenden Glauben mit Taten der Liebe und Worten in Wahrhaftigkeit festhält, sondern: Von Gott geliebte, einander liebende Christen wie Paulus und Timotheus (1,2; 4,18), sind als Verkündiger vor allem auch *mit Christus für „Freund und Feind“ um ihres Heils willen mitleidende Zeugen* des Evangelium (1,8ff; 2,8–14; 2,22–26), wie zu Beginn ihrer gemeinsamen Wege (3,10ff; vgl. Apg 13–14), so in den „letzten Tagen.“ Wie in 1.Tim ist solche Liebe nachahmbar-erlernbarer (3,10.14–17 bzw. bis 4,5) Auftrag Jesu (2,3–13). Schriftgemäß ist die Liebe Gottes „zur Zeit oder Unzeit“ der Gemeinde (1,6–2,13), ehemaligen Gemeindegliedern, jetzt Gegnern (2,14–3,13) und der Welt (3,14–4,5) zu verkündigen, egal, ob das Evangelium (1,8–2,13; 3,15) gehört oder abgelehnt wird.⁴⁷

4. Die historische Situation der Schreiben an Timotheus und Titus als Ursache für ihre unterschiedliche Sprachwahl

Dass Tit, im Gegensatz zu 1. und 2.Tim und in für das ntl. Schrifttum einzigartiger Weise, durchweg positiv φιλ-Worte für seine *ethisch-theologische* Unterweisung bevorzugt, ist Absicht. Tit wählt für die Unterweisung seiner Adressaten bzgl. der Liebe Gottes und der Liebe von Mensch zu Mensch ein „griechischeres“ φιλ-, 1. und 2.Tim aber ein ἀγαπ-Sprachkonzept. Für sie hat *umgekehrt* der φιλ-Stamm kaum Bedeutung. Doch: es gibt nicht nur terminologische, sondern auch inhaltlich Unterschiede: Liebe ist in Tit als φιλεῖν und selbst als ἀγάπη noch keine Liebe wie in 1. und 2.Tim, die man als *Auftrag Jesu und nach dessen Vorbild* gegenüber *Feind* und *Freund* in den Bahnen der Schrift und des Apostels *nachahmend erlernen kann*. Liebe von Mensch zu Mensch ist in Tit noch eine

47 Vgl. zu dem Thema des 2.Tim, Leiden mit Christus als Gottes Weg, in Schwachheit das Evangelium zu verkündigen, P. H. Towners hervorragenden Aufsatz in diesem JETH-Band: *Das Paulusbild und die Theologie des 2. Timotheusbriefes: Das Schlusskapitel der Paulusgeschichte*. Der Aufsatz erschien ursprünglich in englischer Sprache: *The Portrait of Paul and the Theology of 2 Timothy: The closing chapter of the Pauline Story*, in: *Horizons in Biblical Theology* 21/2 1999, 151–170.

Liebe, die fast nur die liebt, die sie auch lieben.⁴⁸ Da nun aber „Liebe“ ein Zentralthema des NT.s ist, und unterschiedliche Sprachwahl wie inhaltlich erhebliche Besonderheiten in Tit zu *diesem* Thema schon gewichtige Gründe haben müssen, liegt die Vermutung nahe, dass der Verfasser einen wesentlichen Vorteil darin sah, gegenüber den Kretern *andere* Akzente zu setzen und andere Worte zu wählen als gegenüber den Ephesern (1.Tim) oder Timotheus (2.Tim). Die „griechischere“ Liebes-Sprache in Tit passt zu seinem auch sonst immer wieder „griechischeren“ Sprachstil. Um den im Vergleich zu anderen NT-Schriften einzigartig hellenistischen Charakter von Tit zu erkennen, seien hier einige seiner besonders auffällig „griechischen“ Eigentümlichkeiten genannt:⁴⁹ Im Gegensatz zu 1. und 2.Tim, die eine *grundlegende* Unterweisung ihrer Adressaten schon voraussetzen,⁵⁰ ist Tit insgesamt ein Lehrschreiben für Neugetaufte, das nach seinem Selbstzeugnis (vgl. insbes. Tit 2,11–3,8) den Kretern die theologische, christologische und pneumatologische Basis der Christwerdung für ihren Glauben und für ihr von daher neu motiviertes Verhalten *untereinander* (Tit 1–2) wie *öffentlich* (Tit 3) erst grundsätzlich darlegen möchte. Solche im Sinne etwa von 1.Kor 3,1ff; Hebr 5,11ff *Grund* legende Unterweisung macht nur dann Sinn, wenn die Adressaten ihrer noch bedürfen, also eben erst „zum Glauben an Gott gekommen sind“ (Tit 3,8). Und: Neugetaufte auf Kreta wie sonst im graeco-romanischen Mittelmeerraum waren entweder hellenistische Juden, „Proselyten“ und „Gottes-

48 Das antike „Freundschafts“-Denken war oft mehr ein Nützlichkeitsverhalten: Reiche Bürger hatten immer eine Schar „Freunde“ um sich, und eine Beziehung brachte der anderen sowohl finanzielle Gewinne und sonstige Vorteile nach dem Motto „eine Hand wäscht die andere.“ Und selbst die „Philanthropie“ der Oberschicht einer graeco-romanischen Polis war – wie A. Weiser zu Recht feststellt (s. o. unter 2. oder 3.) – oft mit Herablassung gegenüber von ihr abhängigen Menschen verbunden. Ferner gab es allenthalben einen exzessiven „Euergismus“, auf den z. B. 1.Tim 6,2.17–19 in dessen eigener Terminologie anspielen, die Prestige-Sucht der Reichen, ebd. allerdings von Jesu Lehre her (vgl. Mt 6,19ff) „diplomatisch“ völlig neu motiviert und begründet. „Wohltäter“ zu sein, bedeutete, gefeiert zu werden, sich einen Namen zu machen und für die Nachwelt unübertreffliche Denkmäler, z. B. Bauten, zu schaffen und „unvergessliche“ Erinnerungen beim Stadtvolk zu hinterlassen, wie großartige Zirkusspiele o. ä. Was sollte man anderes tun, wenn man sich von keinem Leben nach dem Tod etwas erhoffte? Man verausgabte sich finanziell für diesseitigen Ruhm. M. a. W.: Man „liebte“ weder wirklich selbstlos das Gute zwischen Menschen (Tit 1,8) noch die Mitmenschen, wie wir uns das heute vorstellen würden, sondern man „liebte“ deren Applaus bzw. das persönliche Sozialprestige oder man pflegte möglichst viele vorteilhafte „Beziehungen“ zu „Freunden.“ Vgl. zum antiken Lebensstil insgesamt P. Veyne, *Das römische Reich*, in: *Geschichte des privaten Lebens*, hrsg. von Ph. Aries, G. Duby, P. Veyne, Augsburg 2000, Bd. 1, 19–228.

49 Vgl. dazu schon 3.3 und ausführlicher R. Fuchs, *Unterschiede*.

50 Vgl. etwa die grundlegende Darlegung der Rechtfertigungslehre in Tit 2,11–3,8, die 1.Tim schon voraussetzen kann, wenn er vom „Gerechten“ spricht im Kontext 1.Tim 1,8–11 in 1,9 und die gegenüber Timotheus nur erinnernd kurz skizziert werden muss in 2.Tim 1,9. Auch eine für Griechen gut verständliche Übersetzung des paulinischen Sündenbegriffs in diesem Zusammenhang findet sich nur in Tit (vgl. H. Stettler, *Christologie*, u. a. 248ff; 321). Was Sünder sind, muss in 1.Tim 1,9 ebenfalls nicht mehr erläutert werden.

fürchtige“, oder sie waren sogar nichtsynagogale Hellenisten. Für diese Menschen war *ihre* Sprache statt urchristlicher Sondersprache hermeneutisch dienlich. Und diese Sprache spricht Tit! Tit ist das einzige Schreiben des Corpus Paulinum, das nicht vom „Evangelium“ spricht, ein den Hellenisten für religiöse Botschaften im Sg. εὐαγγέλιον unbekannter, begriffsgeschichtlich atl.-hellenistisch-jüdischer und urchristlicher Terminus,⁵¹ sondern Tit spricht gleich in 1,3 vom „Logos im Kerygma“ und verwendet damit einen Begriff, der Griechen in religiösen Zusammenhängen geläufig war als eine Botschaft, die ein Herold (κῆρυξ) u. a. im Auftrag auch von Göttern auszurichten hatte.⁵² Tit ersetzt „Herr“ immer mit σωτήρ: vgl. bes. von der paulinisch üblicheren Salutatio abweichend Tit 1,4 und dann 2,13; 3,6.⁵³

Tit ist ferner das einzige Schreiben des Corpus Paulinum, dass nicht aus u. a. theologischen Vorgaben mit οὖν-paraeneticum erst nachfolgend ethische Imperative folgert, sondern Tit *beginnt* fordernd massiv mit hellenistisch üblicher Haustafelethik oder mit für hellenistisch-stadtpolitisch üblichen ethischen Weisungen (Tit 1,5–2,10; 3,1–2) und schließt diesen Weisungen theologische, christologische und pneumatologische Begründungen mit der Partikel γάρ *nachträglich* an (2,11ff; 3,3ff). Der Verfasser tritt gegenüber den Kretern wie ein hellenistischer moralphilosophischer „Prediger“ auf, übrigens in wesentlich moderaterem Ton u. a. des „Parakalein“,⁵⁴ bevor Tit 2,11ff; 3,3ff dann die hellenistische „Tugendlehre“ als durch die Kraft Gottes erfüllbar christlich neu motivieren. 1. und 2.Tim *folgen* „paulinischer“ mehrfach aus theologischer Lehre mit οὖν-paraeneticum ethische Imperative (1.Tim 2,1.8; 3,2; 5,14 und 2.Tim 1,8; 2,1.21). Und dass nur Tit, nicht aber 1.Tim, 2.Tim oder andere Paulinen, wie paulinische Missionspredigt (vgl. 1.Kor 1,24) nachfolgende christologische Begründungen der Ethik immer in einem festen, hellenistischem Empfinden entgegenkommenden Schema mitteilt, ist ebenfalls „griechischer“: *Erstens* ist Gott „Retter“ (1,3; 2,10; 3,4), *zweitens* spricht und handelt er *nie direkt* gegenüber Menschen, sondern immer nur mittelbar über den „Logos“ (1,2) oder über Christus als Hypostasen Gottes (2,11; 3,4), und *drittens* führt dann Christus als Gottes „Retter“ die Rettung und „Erziehung“ von Menschen zu „guten Werken“ gemäß hellenistischer Kardinaltugenden auch aus (2,11ff). Gottes Transzendenz wird gewahrt. 1. und 2.Tim gehen wieder weiter: Jesus ist zwar ebenfalls Gottes Mittler, kommt, handelt oder erscheint aber nicht als Emanationen Gottes, sondern immer direkt: 1.Tim 1,15; 2,5; 3,16; 5,21ff; 6,14; 2.Tim 1,9f; vgl. 4,1.8.18. 2.Tim nennt Gott nie hellenistisch „Retter“ und hat keinerlei Not, schon ab 2.Tim 1,7 bis 4,16.18.22a von direkten Kontakten des Herrn bzw. Geistes Gottes mit Paulus und Timotheus zu sprechen. 1.Tim erwähnt solchen Kontakt vor allem in 1,11ff;

51 Vgl. für die atl. Herleitung von „Evangelium“ im Urchristentum z. B. Röm 10,14ff.

52 L. Coenen, Art. κηρύσσω, in: TBLNT, Bd. 2, Wuppertal 2000, 1755ff.

53 Vgl. dazu Fuchs, *Unterschiede*, 89–109.

54 Siehe oben unter 3.2.

4,1 und betont noch die Transzendenz Gottes (1,17; 6,15f), aber nur Gott wird „Retter“ genannt. Jesus ist „paulinischer“ schon „Herr“ (1,2.12; 6,3.14) oder direkt „Mittler“ (2,5). Es dürfte schließlich auch die Achtung hellenistischen Empfindens gewesen sein, die den Verfasser ganz „unpaulinisch“ dazu bewegte, in Tit *kein Gebet, keinen Gebetsaufruf oder Doxologien einzufügen*, darin von allen übrigen 12 Briefen des Corpus Paulinum stilistisch stark abweichend.⁵⁵ Griechen lehnten das Gebet häufig strikt ab.⁵⁶ Tit beabsichtigt also zwar Grundzüge der christlichen Lehre zu vermitteln, dies aber in einer hellenistischen Neugetauften verständlichen, nicht überfordernden Art. Und in dieses Bild fügt sich eben auch die Vorliebe nur des Tit, „hellenistischer“ von der Liebe zu sprechen in Kategorien des antiken Familien-, Bundesgenossen- und Freundschaftsdenkens. Selbst die Liebe Gottes ist hellenistische „Güte und Philanthropie“ (3,4). Tit setzt für seine ethischen Weisungen ferner auch nur antikes Denken bzgl. der *Überordnung* der Alten über die Jungen, der Männer über die Frauen, der Herren über ihre Sklaven und der staatlichen oder städtischen Obrigkeiten über die Menschen aller Stände für Kreta voraus.⁵⁷ 1.Tim setzt behutsam schon andere Akzente, z. B. *gegen* Menschenhandel (1.Tim 1,10), für ἀγάπη zwischen gläubigen Sklaven und Herren, während 2.Tim über Timotheus hinaus keine Gemeinden instruieren möchte, sondern nur Timotheus selbst und dies in viel „paulinischerer“ Art und Sprache.⁵⁸ 1.Tim spricht auch davon, dass Frauen *generell* ihren christlichen Glauben in ἀγάπη *tatkräftig leben sollen* (1.Tim 2,15). Tit beschränkt Frauenliebe antik-konservativ und „griechischer“ mit φιλ-Worten ausgedrückt noch auf den familiären Bereich (Tit 2,4). Es dürfte denn auch kein Zufall sein, dass während einer Apg 14,23 vergleichbaren, ganz frühen Gemeindeentwicklungsphase Kretas, *vor* der Einsetzung von Presbyter-Episkopen (Tit 1,5ff), ausgerechnet „alte Männer,“ also die antik üblichen Autoritätspersonen, die von Beginn einer Gemeinde an vorhanden waren, einmalig schon unterwiesen werden als „*gesund im Glauben, in der ἀγάπη (!), in der Geduld.*“ Dieser 1. und 2.Tim fehlende Zusatz ist „griechischer“ (s. o. unter 3.).

Tit führt also Neubekehrte, vom hellenistischen „kleinsten gemeinsamen Nenner“ ausgehend, hin zu theologischen Begründungen und Inhalten des christlichen Glaubenslebens. Von daher betrachtet ist es auch zu verstehen, dass Tit 1,8 und 2,4 mit φιλ-Worten die Hörer erst dort „abholen,“ wo und wie sie bisher „Liebe“ lebten und erlebten: im familiär-häuslichen Bereich. „Liebe“ des Haus-

55 Gebete, Doxologien und Gebetsaufrufe finden sich nach meiner Durchsicht der übrigen Paulinen weit über 100-mal, selbst im kleinen Phlm in 4.22. Insbesondere fällt auf, dass Tit immer dann Gebete, Gebetsaufrufe oder Doxologien meidet, wenn 1.Tim sie bietet. Belege s. bei R. Fuchs, *Unterschiede*, 43–44.

56 R. Gebauer, Art. *Gebet im Neuen Testament*, in: Das große Bibellexikon, Bd. 1, Wuppertal; Gießen 1987.

57 Die Bezeichnungen der Obrigkeit in Tit 3,1 sind hellenistisch üblich – vgl. A. Weiser, *Verantwortung*, 39.

58 Vgl. R. Fuchs, *Unterschiede*, 37ff; 176ff.

vaters als Gastfreundschaft und als Erstreben des „Guten“ im Haus und „Liebe“ der Familienmutter zu Mann und Kindern. Dass Tit 2,2 von den männlichen Alten des Hauses und der graeco-romanischen Polis auch schon griechisch sprachlich unüblicher ἀγάπη fordert, klingt für Griechen nicht unmöglich und ist wohl für den Verfasser *am Anfang* der in Anlehnung an antike Haustafelethik entworfenen Weisungen Tit 2 wichtig: Die alten Männer sind für alle erste Leitfiguren.

Erst nach der Solidarisierung mit dem Empfinden bzw. Erfahrungshorizont der Adressaten geht der Autor mit ihnen einen großen Schritt weiter: In der graeco-romanischen Polis – vgl. Weisers Hinweise unter 2. – gab es nicht nur von Seiten der in Tit 3,1–2 erwähnten städtischen Obrigkeiten, sondern auch von sonstigen reichen „Wohltätern“ der Oberschicht für alle Einwohner der Polis von φιλανθρωπία motivierte Wohltaten, natürlich auch immer vom Streben nach öffentlichem Ansehen geleitet. Und der Verfasser knüpft nun an diese Grunderfahrung hellenistischer Menschen an, führt sie dann jedoch weiter zu *seiner* Grunderfahrung: *Gott* ist der eigentliche und frei von Eigennutz aus „Menschenliebe“ handelnde Wohltäter, wie schließlich auch die, die sich seine Rettung als „Wohltat“ gefallen lassen, freundschaftlich zueinander stehende Bundesgenossen werden. Antiker Briefabfassung gemäß geht der Verfasser dabei den *letzten* Lernschritt mit seinen Hörern in einem wichtige Anliegen des Briefs letztmalig aufnehmenden und vertiefenden Postskript: 3,(12–)14–15!⁵⁹ Hier erst kommt die durch Gottes Menschenliebe ins Leben gerufene Gemeinde als nicht nur in „guten Werken“ diakonisch, indirekt missionarisch wirkende (Wiederaufnahme des Themas von 2,11–3,8), sondern zugleich in typisch griechischer Weise des φιλεῖν miteinander lebende religiöse Gemeinschaft in den Blick. 1. und 2.Tim gehen weiter: Ihre Adressaten sind eine ἀγάπη-Bruderschaft. Ein abschließender Vergleich kann nun die Studie beschließen:

Sowohl 1. und 2.Tim als auch Tit kennen die *Liebe Gottes* zu den Menschen als Anfang und Basis des Christseins und der christlichen Art zu lieben (1.Tim 1,11ff; 2.Tim 1,6–7; Tit 3,4ff.14–15), wobei nur Tit für diese Liebe fast ausschließlich φιλ-Worte gebraucht und – typisch für das Argumentationsgefälle von Tit (s. o.) – erst *im Briefschlusskapitel* zur Liebe Gottes und zur gegenseitigen Liebe der Christen *hinführt*, wie unausgesprochen, aber inhaltlich klar, auch zur *Nächstenliebe* in „guten Werken“ für alle Menschen (Tit 3,4–8.14–15; vgl. Mt 5,13–16).

Interessant ist, dass die Past Worte vom φιλ-Stamm, im Gegensatz zu Worten des ἀγαπ-Stammes, nicht in Kombination mit πιστις/πιστεῦν verwenden – mit einer Ausnahme: In Tit

59 Vgl. E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, Tübingen 1991, 81ff; 175ff. In der Antike gab es zwei mögliche Formen von eigenhändig als „Unterschrift“ geschriebenen Postskripten, das zusammenfassend-wiederholende (vgl. Tit 3,14 mit 2,14; 3,5.8) und das Briefinhalte noch ergänzende Postskript. Tit 3,12–15 ergänzen das Thema Christen als *Freundschaftsbund*.

3,15, auch hier also wieder erst im Briefschluss, wird φιλεῖν *nachträglich* mit „im Glauben“ christlich neu begründet.

Allen voran sollen in Tit zukünftige Gemeindeleiter laut Tit 1,8 als graeco-romanischer Hausvater einladend „gastfreundlich“ sein, was sogleich – typisch hellenistisch tugendhaft ausgedrückt (s. o.) – als allein von „*Liebe zum Guten*“, also als uneigennütziges Verhalten näher bestimmt wird (vgl. insbes. Röm 12,1–2 als Auftakt der Ethik Röm 12–15). Dieser Zusatz φιλάγαθος in Tit 1,8 – ein NT-Hapaxlegomenon – fehlt, wie wir nach der hier durchgeführten Untersuchung sehen, in 1.Tim 3,2 nicht zufällig, denn: solche uneigennütziges Einstellung ist in Briefen für geschultere Christen eine vorausgesetzte Selbstverständlichkeit bzw. bei jedem Gebrauch der ἀγάπη-Wortgruppe mitenthalten, nicht aber ohne Weiteres bei Verwendung der Gegenseitigkeit voraussetzenden φιλ-Wortgruppe. So muss auch die Rechtfertigungslehre insgesamt *grundlegend* nur noch in Tit in Bezug zur Taufe und zum Glauben (3,4–7 und 3,8) dargelegt werden, also die Lehre, dass christliches Verhalten nicht auf „Pluspunkte“ bei Gott aus ist oder nur bei gegenseitigem oder eigenem Vorteil zu üben wäre. 1. und 2.Tim setzen die Rechtfertigungslehre als bekannt voraus. Nur durch die Zusätze „Gnade“ und „Güte“ in Tit 2,11; 3,4 und durch die Darlegung der Rechtfertigung der Übeltäter „nicht auf Grund ihrer Werke“ in 3,3–8, ist die griechische Sprache, etwa die Rede von φιλανθρωπία, eindeutig ein inhaltlich neu gefülltes, der Hermeneutik des Verfassers dienliches Vehikel genuin christlichen Verständnisses der *unverdienten* Liebe Gottes für noch hellenistisch denkende Neugetaufte. In griechischer Sprache wird christlicher Glaubensinhalt vermittelt (vgl. inhaltlich ähnlich, aber mit ἀγάπη-Terminologie Röm 5,1–10!).

Vgl. die inhaltlich sehr verwandten Vorstellungspräskripte Röm 1,1–7 und Tit 1,1–4: Tit formuliert und definiert evtl. „Apostel“ sprachlich vorchristlich mit „Knecht Gottes“, nämlich atl.-jüd. für hellenistische Juden von der LXX her verständlich als Autoritätsperson etwa im Rang eines Moses. Zugleich ist „Knecht Gottes“ hinreichend griechisch verstehbar als „*Sklave Gottes*.“ Paulus ist einer, der gegenüber seinem göttlichen Auftraggeber keinerlei eigene Rechte hat. Oder: Tit 1,1 übersetzt mit „Eusebeia“ das atl. „*Glauben der Auserwählten Gottes*“ vorchristlich griechischer. Tit über- bzw. ersetzt auch die genuin atl.-messianischen Aussagen des Röm-Präskripts durch „vor unerdenklichen Zeiten“ sowie „Evangelium“ durch „Logos“ und „Kerygma.“ Tit 1,1ff setzen bei Neugetauften keine expliziten AT-Kenntnisse voraus, verwenden AT-Terminologie nur so, dass sie Hellenisten in ihrer Sprache einigermaßen verstehbar wird. Tit 1,1–4 sind m. a. W. Röm 1,1–7 für hellenistische „Anfänger“.

Sowohl 1.Tim wie 2.Tim sprechen sodann von einem Glauben, der aktiv ist in Liebe zu Christen wie Nichtchristen (1.Tim 2,(1–)15; 4,12; 2.Tim 1,13; 2,22; 3,10), und 2.Tim spricht sogar einmal von der Liebe aller wahren Christen zur „Erscheinung“ des Herrn in 2.Tim 4,8. Auch Gottes in Christus wirksame *Sünder- und Feindesliebe* soll zur Liebe als Ziel der Weisungen in 1.Tim gegenüber Häretikern und von Häresie angefochtenen Gemeindegliedern motivieren (1.Tim 1,3–20; vgl. 2.Tim 2,22–26; 3,16). Von Feindesliebe ist in Tit noch nicht die Re-

de. Sie könnte mit $\phi\lambda$ -Worten nicht ausgedrückt werden. Immerhin ist Tit aber mit dieser Wortgruppe als Verständigungsmittel mit seinen Neubekehrten schon auf dem Weg zur weitherzigeren, d. h. selbstlos-uneigennütigen, christlichen Liebe jenseits antiken Freundschaftsdenkens, wenn zumindest die Gastfreundschaft zukünftiger Gemeindeleiter oder vielleicht doch auch überhaupt das Wirken im antiken „Haus“ uneigennütige Liebe zum Guten sein soll, wenn die „alten Männer“ unter den Christen Kretas einmalig in Tit 2,2 schon u. a. an „vernünftiger, richtiger $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ (!)“ als Christen erkennbar sein sollen und wenn „alle Menschen“ von der christlichen Gemeinde „gute Werke“ zu ihrem Wohl empfangen sollen, und zwar allein deshalb, weil „Gottes Freundlichkeit und Menschenliebe“ allen Menschen, auch Übeltätern, zur Rettung helfen will, genauso wie Gott *unterschiedslos* (vgl. Mt 5,43–48) all denen Rettung und neues Leben im christlichen Geist allein aus Gnaden ermöglichte, die schon „zum Glauben an Gott gekommen sind“ (Tit 2,11–3,8). Vgl. die viel direkteren Formulierungen in 1.Tim 2,1ff.

Dass der Verfasser in Tit wesentlich mehr „den Griechen ein Grieche“ wird, während er in 1. und 2.Tim die spezifisch urchristliche Lehre und urchristlich-biblische Sprache schon als bekannt voraussetzt, in 2.Tim mehr noch als in 1.Tim,⁶⁰ ist m. E. am besten so zu erklären, wie ich es andernorts im Anschluss an Jakob van Bruggen, *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe*, Wuppertal 1981 ausführlich begründet habe: Der Verfasser ist kein anderer als der Völkerapostel selbst, vielleicht unterstützt von Lukas als Sekretär.⁶¹ Denn: Paulus bezeugt in 1.Kor 4,16f; 9,19ff; 10,31–11,1; 14,23–40 (vgl. Phil 2,1–18; 4,5–9; Röm 1,16–17), er habe allen seinen Gemeinden trotz der neuen Freiheit „in Christus Jesus“ (eine Formel, die im Corpus Paulinum nur in Tit fehlt!)⁶² empfohlen, wie er selbst, das Empfinden anderer *erstens* zu achten, also jüdischen und schriftkundigen Menschen bei der Verkündigung wie ihresgleichen zu werden, griechischen Menschen aber wie Griechen zu begegnen, in Gebet, Tat und Wort. Gottes Bemühungen um ihre *Rettung* dürfen Christen nicht im Wege stehen durch abschreckendes Verhalten oder Unverständlichkeit. Dass Tit sprachlich sehr weit von „Paulus“ abweicht, viel weiter als 1.Tim und der sprachlich eher normal paulinische 2.Tim, wie neuere Stiluntersuchungen zeigen, die endlich jeden der drei Briefe für sich untersuchen,⁶³ hat vor allem auch diesen Grund: Tit ist, im Gegensatz zu 1. und 2.Tim, nicht nur für „Anfänger“ im Glauben geschrieben, sondern auch für Paulus *unbekannte* Menschen. Deshalb beginnt Tit schon mit einem Röm 1,1–7 verwandten, allerdings noch biblische

60 Vgl. insgesamt R. Fuchs, *Unterschiede*.

61 R. Fuchs, *Unterschiede*, wo ich immer wieder am Rande auf Parallelen zu Lk/Apg hinweise.

62 Vgl. zur jeweils sehr unterschiedlichen Titelchristologie in „den“ Past R. Fuchs, *Unterschiede*, 83–175.

63 Vgl. R. Fuchs, *Unterschiede*, u. a. 30–44 und 176–195 sowie 210–227 samt der dort angegebenen Literatur.

Kenntnisse vermeidenden, „griechischer“ formulierten, aber ähnlich ausgedehnten *Vorstellungspräskript*, weil Paulus auf Kreta nie als „Verkündiger, Apostel und Lehrer der Heiden“ tätig war (so nur 1.Tim 2,7; 2.Tim 1,11, nicht aber Tit). Nur in Tit 1,5 gebraucht er deshalb einen weiteren, antik geläufigen Terminus aus der Fachsprache für die „Einsetzung“ eines Mandatsträgers, nämlich ἀπέλιπον. Dieser Terminus wurde auch zur „Einsetzung“ eines Delegaten von entfernter Zentrale aus verwendet, bedeutet also nicht unbedingt „zurücklassen“ und verlangt somit keine frühere Anwesenheit des Paulus auf Kreta.⁶⁴ *Fremden*, unkundigen hellenistischen „Anfängern“ (und deren nichtchristlichen Angehörigen gegenüber) war es laut Paulus aber (vgl. 1.Kor 14,23ff; Gal 4,12) äußerst angebracht, bei ihrer Unterweisung so weit wie irgend möglich „zu werden wie sie, damit sie so werden konnten wie er,“ nämlich geschulte Christen und dies dann immer auch – die Formel „Glaube, *Liebe*“ betont das – zum Segen für Mitchristen wie Nichtchristen durch einen von Gottes Menschenliebe entfachten, *liebenden* Glauben in uneigennütigen, guten Werken. „Die“ Past verkünden also einen christlichen Glauben im Sinne von Gal 5,6 und im Sinne Jesu, der sein Leben *selbstlos* für die schon hingegeben hat, die „zum Glauben an Gott gekommen sind“ (Tit 2,11ff; 3,4ff; 1.Tim 2,6; 2.Tim 2,11–13; vgl. Mk 10,45).

Dass die Past häufig mit der Kurzformel „Glaube-Liebe“ arbeiten, entspricht ihrer Gesamttenenz, für *Mitarbeiter* in Formeln und Substantiven knapp, zeit- und geldsparend auszudrücken, was in Briefen des Apostels *an Gemeinden* meist ausführlicher, wortreicher und verbal dargestellt wird.⁶⁵ In Gemeindebriefen muss der Apostel eine Gemeindeversammlung erklärender, ausführlicher lehren. Ist aber ein Mitarbeiter angesprochen, kann dieser Kurzformeln geschult für Hörer entfalten – etwa: was denn Glaube und Liebe im Sinne *Jesu* sind (1.Tim 1,15; 6,3!).⁶⁶ Wird der Mitarbeiter selbst zu „Glauben und Liebe“ aufgefordert, versteht er dieses Kürzel ohnehin.

Ist also die „*Agape*“ das Ziel aller Weisungen von 1.Tim, 2.Tim und Tit? Den von Weiser oben unter 3. zitierten Beschreibungen der Liebe in „den“ Past, also der tätigen Liebe als Grundhaltung des christlichen Glaubens, die alles christliche Verhalten motivieren soll, ist zwar zuzustimmen. Doch *Agape* geht weiter: die Forderung der Liebe zu Gegnern als Umsetzung des Feindesliebegebotes Jesu in 1. und 2.Tim entgeht Weiser ebenso wie das „gesellschaftskritische Kräftepotential“, das die Liebe in 1.Tim 6,2 diplomatisch nicht überstrapazierend geschickt zwischen christlichen Sklaven und Sklaven„besitzern“ als neue „Brüder“-

64 Vgl. zum Ganzen R. Fuchs, *Unterschiede*, 17f.

65 Vgl. dazu R. Fuchs, *Unterschiede* insgesamt und zur paulinische Theologie komprimierenden Formelsprache „der“ Past auch H. Stettler, *Christologie*, 298ff.

66 Mitarbeiterschreiben betonen natürlich vor allem, *dass* Jesu Worte Lehrinhalt sind, nicht aber gegenüber dem Kundigen, *welche* Worte (vgl. allerdings 1.Tim 1,15; 5,18; 6,13). Zu denken wäre in unserem Fall an Jesu *Agape*-Modell als Auftrag (Mt 5,1–16), der schriftgemäß durchgeführt werden muss (Mt 5,17–20; vgl. 2.Tim 3,15–17) in allen Beziehungen, von Ehe- bis Feindesliebe usw. (Mt 5,21ff).

Beziehung einbringt. Christliche Sklaven sind eben keine „Ware“ mehr, auch wenn sie direkt und ihre „Herren“ nur indirekt angesprochen werden, nämlich als den Brief mithörende Gemeindeglieder.

In 1.Tim 6,2 wird Paulus, der Menschenhandel ablehnt (1.Tim 1,10!), feinfühlig-indirekt den Sklaven„besitzern“ wie einer, der ihre Sicht auf den ersten Blick nicht in Frage stellt. Er führt sie dann aber doch zu seiner in Phlm und 1.Kor 7,17ff; Gal 3,28 dargelegten neuen Sicht des Sklave- und Herr-Seins. Denn: „Brüder“, „Geliebte“ sind bei allen Hörern Gegenseitigkeit herausfordernde Begriffe.

Allerdings entgeht Weiser bei der vorzeitigen Zusammenschau der Aussagen zur Liebe in unseren drei Briefen vor allem, dass Tit – evtl. die „griechischste“ Schrift des NT? – mit seinen Adressaten wohl auch sonst ganz bewusst nicht so weit gehen kann wie etwa Gal 3,28: Frauen werden erst in 1.Tim mit einem Glauben beauftragt, der in der *ἀγάπη* nicht mehr nur häuslich aktiv ist (1.Tim 2,15), anders noch Tit 2,4 (φιλ-Worte!). Sklaven und Herren werden in Tit 2,9f ebenfalls noch nicht in Christen und Nichtchristen unterteilt, um dann erstere in ein Brüderverhältnis „Geliebter“ zu rufen. Tit erreicht nur ein „Etappenziel“ mit Neugetauften auf dem Weg hin zur christlich weitherzigeren *ἀγάπη*, und zwar über die Brücke eines antiken Denken entlehnten, inhaltlich aber z. T. christlich neu gefüllten φιλ-Sprachkonzeptes. Das Ziel *ἀγάπη* wird nur einmal an bedeutungsvoller Stelle in Tit 2,2 schon mit den derzeitigen Autoritätspersonen der Kreter erreicht (= standhafte Liebe gegenüber Gegnern?). Hier sehen wir, dass *ἀγάπη* auch in Tit ein „Fernziel“ ist.

Wenn Tit *adressatenorientiert* Sondersprache wählt, verliert ein Argument gegen die Echtheit der Past an Kraft, dass sie nämlich u. a. zu viele Hapaxlegomena hätten. Tit hat nach K. Aland, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Berlin 1978, Spezialübersichten 457, insgesamt 32 Hapaxlegomena, also gerundet 4,8 % von 659 Worten. Ziehen wir Personen- und Stadtnamen (Artemas, Zenas, Nikopolis) ab, verbleiben 29 hpx., also ca. 4,4 %. Würden wir nun die drei hpx. des φιλ-Stamms φιλᾶγθος, φιλανδρος, φιλότεκνος abziehen, für die Paulus sonst *ἀγάπη*-Worte einsetzt, würden 26 hpx. 3,9 % ergeben. Schon sechs Worte senken also den Prozentsatz hpx. fast um 1 %. Und dass Tit auch sonst hpx. wählt, für die andere Paulinen „paulinische“ Begriffe haben, lässt sich leicht zeigen, etwa im Rahmen seines im NT singulär massiven Gebrauchs von σωφο- (0,91 % von 659 Worten, zweithöchstens im NT ist der Befund in 1.Tim mit nur 0,19 %) und σωτηρ-Worten (1,21 %, zweithöchstens Jud mit 0,90 %). Berechnen wir die aus diesen Wortgruppen in Tit verwendeten hpx mit, so sinkt der Prozentsatz auf 3,49%. Vgl. auch Anm. 30 und insgesamt R. Fuchs, *Unterschiede*.

Für terminologisch-inhaltliche Besonderheiten „der“ Past bzgl. Timotheus und Titus vgl. R. Fuchs, *Unterschiede*, u. a. 37ff. Vor allem die „jüdischeren“ Briefanfänge von 1. und 2.Tim, die kein Vorbild im sonstigen Corpus Paulinum haben, lassen Paulus“ verschiedene Beziehungen zum *Juden* Timotheus (Apg 16,3) und *Griechen* Titus erahnen: 1. und 2.Tim haben etliche *Gemeinsamkeiten* gegen Tit. Vgl.: Die betont *messianologische* Superskriptio („*Christus* Jesus“ statt „*Gott* und *Jesus* Christus“), die *Salutatio* („*Herr*“, „*Erbarmen*“), „*Kraft*“ bzw. „*Stärkung*“ Gottes (vgl. 1.Tim 1,12; 2.Tim 1,7–8; 2,1; 4,18), im Corpus Paulinum singulär „*unser* Herr bzw. *Adonai*“ ohne *Jesus* (1.Tim 1,14; 2.Tim 1,8), „*reines Herz*“ (1.Tim 1,5; 2.Tim 2,22), „*ungeheurchelter* Glaube“ (1.Tim 1,5; 2.Tim 1,5). Gebete, *Doxologie* (1.Tim 1,12ff; 2.Tim 1,3ff). Viel-

leicht sind manche Tit eigenen „griechischeren“ Charakterzüge auch so zu erklären, dass das einzige Schreiben Paulus' speziell für einen *Griechen* (Gal 2,1.3), nicht nur für hellenistische „Anfänger,“ sondern auch für Titus selbst sehr hilfreich sein sollte.

Tit, 1.Tim und 2.Tim *erstens* separat gelesen, können uns neu dazu herausfordern, Jesu *Doppelgebot* der Liebe für hermeneutisches Bemühen auch darin Ernst zu nehmen, dass Jesus die Nächstenliebe der Gottesliebe untrennbar zur Seite stellt (Mk 12,28ff par). Theologisch „richtige“ Verkündigung, die nicht mit einladendem Verhalten und sprachlich verständlich vorgetragen wird, also mit *adressatengerechter* „Sprache der Liebe“, ist für „die“ Past undenkbar.

Rüdiger Fuchs: Is „Agape the Goal of the instruction“ (1 Tim 1,5)? – Concerning the different use of *agap*- and *phil*-words in the writings to Timothy and Titus

The majority of today's scholars read the letters to Timothy and Titus as if they are in effect only one letter called e. g. „the Pastoral Epistles“ or „Corpus Pastorale“. But this „corpus-reading“ of 1 Tim, 2 Tim and Tit overlooks numerous differences among the three letters and also misses many special features of each of them. This study of „love“ in „the“ Pastorals shows that Tit deliberately employs different, much more „Greek“ sounding vocabulary and style than the more hellenistic-jewish letters to Timothy. The reason: Only Tit is written for newly baptised Graeco-Roman Christians on Crete who are not able to understand OT- and Christian insider-language as well as the Ephesians (1 Tim) or Timothy (2 Tim). Therefore, Tit uses the (for Hellenists more intelligible) *phil*-wordgroup when speaking of love, while the letters to Timothy use *agap*-words which were more suitable for addressees more at home in biblical and early Christian language. At the same time, Tit cannot go as far as the letters to Timothy in content: Only 1 Tim and 2 Tim are teaching love „in Christ“, i. e. a kind of love that Jesus taught and demonstrated.

Philip H. Towner

Das Paulusbild und die Theologie des 2. Timotheusbriefes: Das Schlusskapitel der Paulusgeschichte¹

Einführung

Neuere Studien zum 2. Tim untersuchten seine Theologie aus verschiedenen Blickwinkeln und mit unterschiedlichen Ansichten darüber, wer der Autor war. Verschiedene Interpretationsstrategien wurden angewendet. Eine Studie konzentrierte sich darauf, die theologischen Konstanten im Evangelium von Paulus besonders aus zwei theologischen Texten herauszuarbeiten (1,9–10; 2,8–13).² Eine zweite Studie untersuchte die Rolle der Personen, an die im Text erinnert wird (Gott, Christus, Paulus, Timotheus), und die durch die verlässliche Erinnerung des Autors die Wirksamkeit der Lehre garantieren.³ Ziel einer dritten Studie war es, ein „Muster“ in der Theologie des 2. Tim zu zeigen. Dabei konzentrierte sie sich auf die eingesetzten literarischen Formen und die „implizierte Welt“ des Autors (und der Leser), um eine Verbindung zwischen der kontextuellen und der erzählerischen Welt im 2. Tim aufzuzeigen.⁴ Außer den erwähnten drei speziellen Studien stehen einige allgemeinere Abhandlungen über die Theologie der Pastoralbriefe zur Verfügung.⁵ Über den Erfolg der unterschiedlichen Argumentationen lässt sich natürlich streiten. Die vorliegende Studie will jedoch, soweit möglich, bereits behandelte Themen nicht noch einmal beleuchten. Ich möchte mich einer anderen Perspektive des Briefs zuwenden, die noch nicht gründlich

1 Dieser Aufsatz wurde von Frau Birgit Brodersen übersetzt. Der Verfasser dankt ihr an dieser Stelle herzlich. Das ursprünglich in englischer Sprache geschriebene Original erschien unter dem Titel *The Portrait of Paul and the Theology of 2 Timothy: The Closing Chapter of the Pauline Story*, in: *Horizons in Biblical Theology* Vol. 21, Number 2, December 1999.

2 Siehe G. D. Fee, „Toward a Theology of 2 Timothy – From a Pauline Perspective“, in *SBL 1997 Seminar Papers*, Atlanta: Scholars, 1997, S. 732–749.

3 Siehe L. R. Donelson, „Studying Paul: 2 Timothy as Remembrance“, in *SBL 1997 Seminar Papers*, S. 715–731.

4 Siehe J. W. Aageson, „2 Timothy and Its Theology: In Search of a Theological Pattern“, in *SBL 1997 Seminar Papers*, S. 692–714.

5 Z. B. F. Young, *The Theology of the Pastoral Letters*, Cambridge: CUP, 1994; K. Läger, *Die Christologie der Pastoralbriefe*, Münster: Lit, 1996; A. Y. Lau, *Manifest in Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

untersucht wurde, aber ein eindeutig wichtiger Aspekt der Botschaft des Autors ist.

Der 2. Tim behandelt den Abschluss der paulinischen Mission. Er ist das letzte Kapitel in der Geschichte des Paulus und birgt in diesem abschließenden Bild eine endgültige Sicht auf diese Geschichte. Unbestreitbar betrachtete der Paulus der frühen Briefe sein Apostelamt als entscheidendes Element der Heilsgeschichte. Er stellte sich früher die Lösung der Handlungskomplikationen in diesem Heilsdrama zwar anders vor, aber der Tod und die Auferstehung des Messias gaben der Geschichte eine unerwartete Wendung. Kurz, er entdeckte, dass seine Sendung zu den Heiden maßgeblicher Teil der Erfüllung des Planes Gottes war, seinen Bund auf die ganze Welt auszuweiten. Neue narratologische Studien haben den Einfluss „prägender Geschichten“ (beginnend mit dem AT und von daher sich weiterentwickelnd) auf das theologische Denken des Paulus untersucht. Daraus ergibt sich, dass Paulus' christliches Verständnis von Theologie und Eschatologie es erforderte, dass er sich selbst bewusst als Teil des Geschehens sah.

Eine Möglichkeit festzustellen, wo genau Paulus sich in die Heilsgeschichte einordnet, ist es, die Texte zu prüfen, in denen er über seinen Auftrag nachdenkt. Beim Lesen der Paulusbriefe (s. besonders Röm 15,1–13, 15–16.21–24; Gal 1,15; 2.Kor 6,2 usw.) entsteht der Eindruck, dass Paulus sich in missiologischer Hinsicht an den Propheten orientierte, die Gottes Pläne für die Völker ankündigten.⁶ Hinsichtlich der Briefe, welche die Geschichte von Paulus zum Abschluss bringen, argumentieren viele Fachleute jedoch für eine deutlich andere Darstellung des Paulus: Die Pastoralbriefe reflektierten eine pseudepigraphische Kanonisation des Apostels, die beinahe hagiographische Züge annahm.⁷ Diese Interpretation der Pastoralbriefe ist sicher übertrieben, enthält jedoch ein Körnchen Wahrheit. Besonders im 2. Tim bringt der Autor⁸ bewusst eine Geschichte (oder ein Kapitel der Geschichte) zum Abschluss. Es ist die Geschichte von Paulus, dem Apostel der Heiden. Theologie und theologische Reflexion im 2. Tim sind von diesem Motiv entsprechend geprägt. Ziel dieser Studie ist es, die Art und Weise zu untersuchen, in der die Präsentation der Theologie im 2. Tim versucht, die Bedeutung des Endes der Paulusgeschichte zu deuten. Dieses Ziel lässt sich auch als Frage formulieren: Wie „interpretiert“ der 2. Tim Paulus? Diese Frage

6 Siehe R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, S. 207–213; M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, London: SCM, 1983, S. 51–52; T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles*, Minneapolis, Fortress, 1997, S. 249–260.

7 Siehe J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK, Band XV, Zürich: Benziger, 1988; M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, S. 27–63.

8 Es wird fast allgemein davon ausgegangen, dass ein solches literarisches Motiv nur einem paulinischen Schüler zuzuordnen wäre, der deutlich nach dem Tod des Apostels schrieb. Die frühere paulinische Deutung der Heilsgeschichte lässt dies jedoch zweifelhaft erscheinen. In jedem Falle gehen wir von der vom Autor intendierten Perspektive aus und betrachten den Brief als von Paulus geschrieben und die enthaltenen Reflexionen des Apostels als Selbstreflexionen.

führt uns zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Charakter der Darstellung des Apostels in diesem Brief.

Grundlage der Untersuchung sind die relevanten Elemente in drei Texten: 1,3–18; 2,8–13; 4,6–18. Die ersten beiden Texte werden nur kurz, der dritte mehr im Detail behandelt. Die Verteilung dieser Texte im Brief ist zweifellos nicht zufällig. Diese Texte sind durch die Art und Weise in der sie den leidenden Apostel stark mit Christus identifizieren sowie in missiologischer Hinsicht bemerkenswert. Jede der Passagen hat eine eindeutig paränetische Absicht, das heißt, sie will eindeutig eine bestimmte Reaktion hervorrufen. Dennoch wird Paulus in jeder von ihnen auf andere Weise und mit Hilfe verschiedener literarischer Mittel in einem bestimmten theologischen und missiologischen Licht gezeigt. Wenn der wissenschaftliche Konsens stimmt, sollten wir einen überhöhten Paulus finden, dessen „heilige“ Geschichte für eine spätere paulinische Kirche Evangeliumsstatus angenommen hat. Wenn wir den Brief aber als im Wesentlichen historisches Dokument lesen und die weitere Paulusgeschichte im Blick behalten, entdecken wir jedoch ein theologisches Paulusbild, das für die Geschichte erforderlich ist. Bei der Entfaltung der Interpretation des Autors wird es auch einige Überraschungen geben.

1. Wiederholung der Paulusgeschichte (1,3–18)

Dieser lange Abschnitt bildet eine abgeschlossene Diskurseinheit, die sich leicht in kleinere Einheiten unterteilen lässt.⁹ In paränetischer Hinsicht dient er dazu, Timotheus enger an Paulus zu binden. Das Glaubenserbe von Timotheus und die damit zusammenhängenden Verpflichtungen werden auf verschiedene Weise dargestellt (1,3–8). Paulus bietet sich selbst als Vorbild der Glaubenstreue an (1,11–13) und präsentiert gegensätzliche Beispiele von Treue und Untreue zur Unterweisung von Timotheus (1,15–18). Theologisch gesehen ist das Hauptanliegen in diesem Abschnitt die Bestätigung, dass der paulinische Auftrag sich innerhalb des Heilsplans Gottes befindet (1,8–14). Beim Ausdruck dieses Anliegen wird Paulus selbst in gewisser Hinsicht Objekt theologischer Reflexion. Nachfolgende Anspielungen im Brief auf seine aktuelle Situation verfügen auch über theologische Untertöne (1,15). Wir werden prüfen müssen, was auf diese Weise zum Bild des Apostels beigetragen wird. Die wichtigste Frage ist jedoch: In welcher Hinsicht theologisiert dieser Text Paulus?

Zur Klärung, in welchem Kontext diese Frage gestellt wird, muss hier erwähnt werden, dass die gängige Konsens-Interpretation dazu tendiert, in den Pastoralbriefen ein überhöhtes und politisch motiviertes Paulusbild zu sehen. Im Endeffekt sollen Abschnitte wie 1.Tim 1,12–16; 2.Tim 1,6–14; 2,8–10; 4,16–18 angeblich die einzigartige Autorität des Apostels für die spätere Kirche untermauern. In

⁹ Siehe I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh: Clark, 1999, S. 38–39.

ihrer radikalsten Form behauptet diese These, dass die Absicht des pseudonymen Autors besonders dadurch erreicht würde, indem er Paulus zum einzigen Garanten des Evangeliums macht. Außerdem würden bei diesem Paulusbild Aspekte seiner Geschichte mit dem Evangelium gleichgesetzt werden.¹⁰ Es ist nicht undenkbar, dass es zu einer solchen Kanonisation eines Apostels in nachapostolischen Zeiten kommen könnte. Es fragt sich jedoch, ob diese Interpretation des Paulusbilds eine richtige Bewertung der theologischen (Selbst-)Reflexion in diesen Texten ist.

Der erste Abschnitt lässt sich kurz untersuchen. Zunächst ist es nicht ungewöhnlich, dass sich jemand (wer auch immer den Text verfasste) als Vorbild für das Verhalten seines Jüngers darstellt, wie Paulus es in diesem Abschnitt tut. Dies war eine typische Form von Ermahnungen, wie zeitgenössische paränetische Briefe zeigen.¹¹ Durch den Einsatz dieses Mittels nimmt Paulus für sich keinen besonderen erhöhten Status in Anspruch. Er ist einfach ein Lehrer, der seinen Schüler ermahnt. So stellt sich Paulus dem Timotheus als Beispiel dar: Paulus leidet um des Evangeliums willen und schämt sich nicht, dass er gefangen ist. Timotheus soll sich auch nicht schämen, sondern mit leiden. In der Art der Beispieldarstellung klingen Abschnitte aus dem Römerbrief an. Die gemeinsame Erwähnung von Scham und Evangelium lässt an eine Verbindung zu Röm 1,16 denken, und die Gegenwart des Geistes als Grund für ein mutiges Auftreten und die Ablehnung von Feigheit, die zum Schämen führt, erinnert an Röm 8,15. Diese Technik des bewussten Rückgriffs auf frühere Texte mag für manche Zweifel darüber aufkommen lassen, wer der Autor ist (obwohl Timotheus den Römerbrief gekannt hätte, und Paulus diese Bilder möglicherweise häufig in seinen Predigten verwendet haben könnte), aber sie deutet auf nichts „unpaulinisches“ an dieser Selbstreflexion hin.

Durch die enge Verbindung jedoch, in die sich Paulus mit „dem Zeugnis Christi“ bringt in V. 8 als mögliches Objekt von Scham, scheint er sich in eine Position zu begeben, die in Röm 1,16 dem Evangelium vorbehalten ist:

Röm 1,16: Denn ich schäme mich (ἐπαισχύνομαι) des Evangeliums nicht, weil es eine Kraft Gottes für alle ist, die glauben, für die Juden zuerst, aber ebenso für die Griechen.

2. Tim 1,8: Schäme dich nun nicht (ἐπαισχυθηῖς) des Zeugnisses von unserem Herrn noch meiner, seines Gefangenen, sondern leide mit mir für das Evangelium gemäß der Kraft Gottes.

10 Siehe Läger, *Christologie*, S. 128–136; Roloff, *Der erste Brief Timotheus*, S. 93–95; Wolter, *Paulustradition*, S. 27–63.

11 Relevante Diskussion siehe L. T. Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, Valley Forge, Penn: Trinity, S. 37–41; A. J. Malherbe, *Moral Exhortation, A Greco-Roman Sourcebook*, Philadelphia: Westminster, 1986, S. 121–129.

Diese Verbindung ist für viele ein klarer Hinweis darauf, dass der Brief eine Art Paulinismus verbreiten soll. Aber wie genau sieht denn die „Theologie“ in dieser Reflexion von Paulus aus? Zunächst einmal liegt in der Kombination dieser Gedanken zweifellos eine gewagte Aussage: Paulus verbindet sein Leiden als Apostel (symbolisiert in seinem Gefangensein) mit dem Dienst am Evangelium, so dass er sich selbst in seinem Leiden als Verkörperung oder Symbol des Evangeliums sieht. Dennoch ist der Gedanke des Teilhabens an den Leiden Christi nicht neu in der paulinischen Theologie. Aber in diesem Kontext des Verlassenseins des Paulus und der Nachfolge von Timotheus im Dienst, wird die Betonung auf den bestätigenden Wert der Treue gegenüber dem leidenden Apostel und auf die Bereitschaft gelegt, diese Treue durch Gemeinschaft in diesem Leiden zu zeigen.

Es wird dabei klar zwischen der paulinischen Erfahrung und dem traditionellen Evangelium unterschieden, wie die Einfügung des Kerygmas in Kurzform in den Versen 9–10 verdeutlicht. Aber die enge Verbindung zwischen diesem essenziellen Evangelium und Paulus in seinem Leiden wird ebenfalls klar gezeigt, da die Offenbarung Christi ihre fortlaufende Relevanz „durch das Evangelium“ erhält (διὰ τοῦ εὐαγγελίου), da Paulus dazu berufen wurde, dieses Evangelium zu predigen (V. 11), und da diese Berufung sein Leiden nach sich zog bzw. notwendig machte (V. 12).

Einige der Auswirkungen des Gefängnisaufenthalts von Paulus werden in den Versen 15–18 genannt. Dort lesen wir: „... dass sich von mir abgewandt haben alle, die in der Provinz Asien sind, unter ihnen Phygelus und Hermogenes“. Die Identität der letzteren ist nicht bekannt, aber sie waren wahrscheinlich Mitarbeiter von Paulus, die ihn nach seiner Gefangennahme verließen. Sie sind Negativbeispiele, die Timotheus zeigen sollen, wie schändlich eine solche absichtliche Trennung von Paulus, seinen Leiden und seinem Dienst ist. Ihrer Fahnenflucht wird die Treue von Onesiphorus gegenübergestellt. Die paränetische Schlussfolgerung, die im Zusammenhang mit 1,8 gezogen werden muss ist, dass Treue Christus und seinem Evangelium gegenüber auch Treue gegenüber und Identifizierung mit dem Apostel bedeutet. Die theologische Schlussfolgerung ist, dass im Leiden von Paulus die Wahrheit des Christusgeschehens (1,9–10) durch die Kraft Gottes bestätigt wird (Verse 7–8).

Der Schwerpunkt liegt hier nicht auf einer theologischen Identifikation von Paulus mit dem Evangelium, sondern auf dem theologischen Imperativ des Leidens im paulinischen Auftrag der Heidenmission. Ein Rückblick auf den Römerbrief zeigt dem Leser, dass dies die gleiche Mission ist, die das Apostolat von Paulus kennzeichnete. Gleichzeitig wird dadurch die Einschätzung entkräftet, die Mission sei vom Kurs abgekommen oder ihre Bedeutung habe abgenommen. Die Gefangennahme kann einfach unglücklich erscheinen oder von den Gegnern als Zeichen des abnehmenden Einflusses von Paulus interpretiert werden. Für Paulus jedoch gehen Leiden und das Evangelium Hand in Hand – Timotheus soll sich darüber nicht wundern. So wie das Evangelium von Christus eine Botschaft des Leidens ist, so ist auch der Dienst am Evangelium ein Leidensdienst, die authentische

tische Fortsetzung des Werkes, das Christus mit seinem Leiden begonnen hat. Durch diese Leidenserfahrung wird der Platz des Apostels in der Heilsgeschichte legitimiert. Es ist in diesem Stadium der Paulusgeschichte nicht zufällig, dass die Erwähnung der Assoziationen zwischen Evangelium und Leiden, Kraft und Schwäche anfangen, einen Höhepunkt zu erreichen.

Diese erste Reflexion von Paulus im 2. Tim bereitet die Darstellung der endgültigen Leidenssituation des Apostels als Verkörperung kreuzähnlichen Leidens vor. Er hat auf seine frühesten Erinnerungen an Timotheus zurückgegriffen, seinen Mitarbeiter an ihrer beider enge Beziehung erinnert und ihn bis zu seinem gegenwärtigen Leiden und Timotheus' aktuellem Dilemma geführt. Sinn und Zweck dieses Abschnitts ist es jedoch, dem Leser resp. Hörer bewusst zu machen, dass dies eine Schlussepisode ist und dass das Leiden des Paulus in dieser Episode das entscheidende Element zum Verständnis des Apostels ist. Durch die Untersuchung zugehöriger Abschnitte wird klarer werden, dass das Ziel dieses Bildes des leidenden Paulus nicht ist, den Apostel zu erhöhen, sondern das Geheimnis seiner Mission zu interpretieren.

2. Das Evangelium des Paulus, sein Leiden und Rettung (2,8–10)

Diese zweite paulinische Selbstreflexion hängt eng mit einer knappen Darstellung des Evangeliums zusammen:

2,8 Halt im Gedächtnis Jesus Christus, der auferstanden ist von den Toten, aus dem Geschlecht Davids – das ist mein Evangelium, 9 für welches ich leide bis dahin, dass ich gebunden bin wie ein Übeltäter; aber Gottes Wort ist nicht gebunden. 10 Darum dulde ich alles um der Auserwählten willen, damit auch sie die Rettung erlangen in Christus Jesus mit ewiger Herrlichkeit.

Wenn wir Fragen der Traditionsgeschichte beiseite lassen,¹² betont diese Aussage die Auferstehung als Element, das als Charakteristikum des messianischen Status von Jesus zu verstehen ist.¹³ Im gegenwärtigen paränetischen Kontext bringt diese Betonung den Gedanken der Rechtfertigung ins Spiel, sowohl als Antwort auf Jesu Leiden und Sterben als auch als Verheißung für diejenigen, die wie Paulus Jesus im Leiden nachfolgen wollen. Geht es bei dieser Selbstreflexion jedoch

12 Dazu siehe Towner, *The Goal of Our Instruction*, Sheffield: JSOT, 1989, S. 100–105; Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 731–733.

13 Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 735; Die Betonung der Auferstehung könnte als theologische Korrektur der verzerrten Lehre über die Auferstehung dienen, die zur damaligen Zeit in der Gemeinde bestand (2,18), indem der Schwerpunkt wieder auf die Sicherheit der Auferstehung Jesu von den Toten gelegt wird und sie in Verbindung zur diesseitigen Lebenssituation gebracht wird, die sich in der Lebenssituation des Paulus besser widerspiegelt (siehe Towner, *Goal*, S. 102–103).

darum, Paulus auf ein Podest zu erheben? Welchen theologischen Wert hat diese Darstellung?

In den Pastoralbriefen ist beinahe formelhaft davon auszugehen, dass eine Illustration aus seinem eigenen Leben folgt, wenn eine Evangeliums aussage von Paulus durch den einen oder anderen Ausdruck „vereinnahmt“ wird (vgl. 2.Tim 1,11; 1.Tim 1,11), wie hier in dem Ausdruck „nach meinem Evangelium“. Hier geht man davon aus, dass der charakteristische Ausdruck „mein Evangelium“ (Röm 2,16; 16,25) die paulinische Aussage zu einem Standard erhebt. Er ist jedoch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nur als Hinweis auf die charakteristische Botschaft im Zusammenhang mit der Heidenmission gedacht und dient hier möglicherweise außerdem zur Unterscheidung des Evangeliums des Apostels von verfälschten Evangeliumsbotschaften (vgl. 2,18). In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das direkte Folgen des Ausdrucks „nach meinem Evangelium“ auf die kerygmatische Aussage über Jesus den Gedanken verbietet, dass Paulus oder ein anderer Autor die Absicht verfolge, das anschließende Paulusbild als „Evangelium“ darzustellen.

Paulus bringt seine Erfahrung eng mit Jesus in Verbindung, wie er es in 1,8–15 tut, behält jedoch gleichzeitig eine theologische Distanz. Die Verse 9–10 ergeben ein deutliches Bild von Paulus in seiner völligen Hingabe an den wirkmächtigen Dienst am Evangelium. Es handelt sich jedoch um ein paradoxes Bild, das einen Spannungsbogen zwischen Leiden, Macht und Rettung schlägt. Der Übergang zur eigenen Erfahrung von Paulus im Ausdruck „für welches ich leide“ entspricht der Verbindung zwischen Evangelium und Leiden in 1,12. Wir beobachten hier eindeutig ein Thema, das den zukünftigen Weg von Timotheus vorzeichnen soll (2,3; 1,8; 4,5). In dem entstehenden Bild von den letzten Leiden des Paulus können wir hier einen zunehmenden Grad der Identifizierung mit Jesus feststellen.

An diesem Punkt malt Paulus seine Entbehrungen so aus, dass Ähnlichkeiten mit der Geschichte von Jesus unübersehbar sind. Einerseits leidet er als Gefangener („gebunden“/δεσμῶν). In früheren Briefen reichte die Anspielung auf seine Fesseln¹⁴, um seine Gefangenschaft auszudrücken (Phil 1,7.13–14.17; Kol 4,18; Phlm 10,13). Damit ging eine Konnotation der Scham für Fehlverhalten einher,¹⁵ auch wenn Paulus sich kühn als Gefangenen Christi bezeichnete (Eph 3,1; 4,1; Phlm 1). Die Tatsache, dass Paulus hier weitergeht (μέχρι/ „bis dahin, dass ich...“) und seine Gefangenschaft als „wie ein Übeltäter“ beschreibt, könnte anzeigen, dass seine Lage beim Schreiben dieses Briefes ernster ist. Der hier als „Übeltäter“ übersetzte Begriff erscheint, abgesehen von Lukas' Erwähnung der

14 Gr. δεσμός im Plural verweist auf den Zustand des Kettentragens und könnte eine Metapher für Gefangenschaft sein (BAG, s. o.). Eine ausführliche Darstellung der Bedeutung von Ketten und Banden in römischer Gefangenschaft findet sich in B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Bd. 3; Grand Rapids: Eerdmans, 1994, S. 206–209.

15 Siehe Rapske, *Paul in Roman Custody*, S. 283–312.

Übeltäter, die an der Seite Jesu gekreuzigt wurden (Lk 23,32, 33, 39), nur an dieser Stelle. Er bezeichnet häufig die schlimmsten Verbrecher, die durch Kreuzigung hingerichtet wurden.¹⁶ Man kann vielleicht nachvollziehen, warum sich manche von ihm abwandten (1,15; 4,10.16). In jedem Falle lädt diese Selbstbeschreibung den Leser ein, die Parallele mit Jesus zu sehen (siehe auch 1,8), der für seine Treue zu Gott an jenem Tag als einer von drei „Übeltätern“ gekreuzigt wurde, auch wenn ihn das NT nicht explizit als solchen beschreibt. Paulus hat nach dem Muster Jesu gelebt und erleidet das gleiche Schicksal.

Paulus beschreibt seine Lage mit harten Worten. Durch Kontrastierung und raffinierte Wortspiele macht er jedoch deutlich, dass er die Illusion der Machtstrukturen Roms durchschaut und die Realität der Macht Gottes erkennt, dass er die Wahrheit erfahren hat, dass durch extreme menschliche Schwäche Gottes Macht offenbart wird (2. Kor 12,9). Er ist zwar gebunden (*δεσμῶν*), aber „Gottes Wort“ (d.h. die Verkündigung des Evangeliums) ist nicht gebunden (*οὐ δέδεταί*; Stammverwandt mit *δεσμῶν*). Vers 10 beschreibt sogar den Lohn – die Seligkeit der Auserwählten. Dieser Lohn wird hier jedoch in seinem Wesen mit mehr in Verbindung gebracht als nur dem Vertrauen in das Rettungswerk Christi (zumindest impliziert im Ausdruck „in Christus Jesus“). Paulus' eigenes Leiden wird jetzt als fundamentaler Teil seiner Mission dargestellt,¹⁷ nicht als Grundlage für die Rettung, aber als notwendiges Medium für das Zeugnis in Schwäche wie es durch die Erfahrung Christi bestimmt wurde (s. u. die Diskussion von 4,16–18; vgl. 2. Kor 10,1; 12,9–10). Paulus lebt nach einem Muster, erfüllt eine Rolle und verifiziert die von Jesus aufgestellte paradoxe Norm von menschlicher Schwäche, scheinbarer Niederlage und Demütigung als lebensverändernde Art und Weise der durch den Hl. Geist wirkmächtigen Mission in der Welt.

In dieser Momentaufnahme von Paulus erscheint klarer als zuvor eine Art doppeltes Bild, bei dem das Bild Jesu in seinem Leiden das Bild von Paulus beinahe überlagert. Der theologische Nutzen eines solchen Paulusbildes ist jedoch nicht eine Art Evangeliumsstatus für Paulus' eigenes Leiden. Vielmehr stellt Paulus seine eigene Situation (die er als endgültig betrachtet) als nach dem Vorbild Christi gelebt dar. Dabei kann der Zweck dieser theologischen Leidensdarstellung von Paulus nicht nur unter dem Aspekt von Hagiographie verstanden werden. Denn wie der folgende Aufruf zum „sterben mit“ und „dulden“ (Verse 11–12) zeigt, ist die Darstellung des leidenden Apostels wie in 1,8–14 auch paränetisch, und liefert ein Paradigma nach dem Timotheus sein eigenes Leben gestalten soll.

16 C. Spicq, *TLNT* 2, 241–243.

17 Der Grund (*διὰ τοῦτο*), dass Paulus „[seine Leidenssituation] duldet“ ist, dass das Wort Gottes mächtig ist und dass dies besonders durch seine Gefangenschaft deutlich wird.

3. Abschließende Züge des Paulusbildes (4,6–8,9–18)

In den abschließenden Passagen des Briefes erhält das Bild von Paulus seine letzten Konturen.¹⁸ Diese teils deutlichen, teils feinen Ergänzungen des Paulusbildes führen den Prozess zu Ende, mit dem das Lebensende von Paulus in eine theologische Perspektive gebracht wird. Paulus' Tod wird zunächst in Opfermetaphorik dargestellt (4,6). Schließlich wird durch die subtile Analogie zur Jesustradition und zu Schlüsseltexten des AT die Ereignisfolge, die zu seinem Tod führt, aus der Perspektive der Passion Jesu gesehen (4,16–18). Wie bei vorherigen Reflexionen von Paulus bleibt die paränetische Funktion offensichtlich.

Im ersten Abschnitt 4,6–8 wird diese Funktion durch den Wechsel von der zweiten zur ersten Person gekennzeichnet (wie auch in 1,11; 2,10; vgl. 3,10–13 und 3,14–4,5). Dies stimmt mit dem Muster überein, nach dem im gesamten Brief das persönliche Beispiel passend zur Paränese angewendet wird. Auf diese Weise mündet hier das Thema der Gemeinsamkeit (im Leiden, im Charakter, im Lebensstil, 4,1–5) in das Thema der Nachfolge. Diese letzte persönliche Äußerung stellt Paulus' apostolischen Dienst als eine Aufgabe dar, die ihrem Ende entgegengeht. Man könnte leicht den Fehler begehen, dieses Selbstgespräch als Monolog zu betrachten. Es hat jedoch eine unmittelbare Funktion zur Motivation des Timotheus für die Aufgabe, die an ihn weitergegeben wird. Die Lücke, die Paulus hinterlässt, muss Timotheus ausfüllen. Diese drei Verse gehören zu dieser Paränese und sind ein entscheidender Teil des Auftrags. Das Zeitelement liefert den Grund für die Dringlichkeit des Auftrags. Das Beispiel von Paulus dient Timotheus als Vorbild für seine Hingabe und Hoffnung.

Während das paränetische Muster des Textes zeigt, dass die Absicht der Paulusdarstellung nicht auf Hagiographie reduziert werden kann, vertieft sich in dieser Reflexion jedoch die Theologie des Todes des Apostels. Die Sprache des Abschnitts spiegelt Phil 2,12–18 wider. Dort finden wir einen Abschnitt, der ähnliche Gefühle ausdrückt. Beide Stellen sind die einzigen, an denen das Verb vorkommt, das mit „geopfert“ [als Trankopfer] übersetzt wird (*spendomai*).¹⁹ Angesichts der bereits im Brief enthaltenen Anspielungen auf den Römerbrief (1,7; 2,11) ist solche Technik nicht überraschend, wobei sie allerdings voraussetzt,

18 Das paulinische Beispiel, um das die Paränese von 3,10–17 gebildet wird, fügt dem Bild nichts Neues hinzu. Es fällt jedoch auf, dass bei dieser Beschreibung des Dienstes von Paulus durchgängig Leiden und Verfolgung als typische Merkmale genannt werden. Diese Dimension des paulinischen Vorbilds (3,11) wird hervorgehoben und bildet die Grundlage für die Feststellung, dass Leiden bzw. Verfolgung für die Gläubigen ein normales Ereignis ist (3,12). Dieser Abschnitt dient also dazu, Leiden als normal darzustellen, und macht das Vorbild des Paulus leichter übertragbar auf Timotheus (und andere).

19 Vgl. J. M. Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Nashville: Abingdon, 1996, S. 171; M. Dibelius und H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Philadelphia: Fortress, 1972, S. 121.

dass der Leser (Timotheus; siehe Phil 1,1)²⁰ den früheren Brief kennt. Im Hinblick auf einen Abschnitt wie Phil 2,12–18 ist dieser Ton für Paulus nicht ungewöhnlich.²¹ Beim Vergleich mit dem früheren Brief wird ein Unterschied im Grad der Gewissheit erkennbar: Aus dem konditionalen „Und wenn ich auch geopfert werde“ in Phil. 2,17 wird hier das ausdrückliche „Denn ich werde schon geopfert“ (V. 6).²² Was im früheren Kontext als Möglichkeit (wenn auch sehr wahrscheinlich) dargestellt wird, steht nun nach Paulus' Ansicht unmittelbar bevor.

In 4,6 wird auf Paulus' Tod angespielt.²³ Aber wie wird er konzeptualisiert? In der ersten Satzhälfte erinnert das passive Verb „geopfert“ an das Trankopfer, das häufig zusammen mit einem anderen Opfer (Getreide- oder Tieropfer) ausgegossen wurde.²⁴ Technisch gesehen bezieht es sich also nicht auf Opfertod, aber die Metapher kann mit der Anspielung auf Wein dazu gedacht sein, das Bild des Blutes von Paulus (d. h. sein Leben) zu malen, das ausgegossen wird.²⁵ Dennoch wird sprachlich der bevorstehende Tod des Paulus in den Opferkontext gestellt als ein Opfer, das zu einem anderen, vielleicht fundamentaleren Opfer, gehört. Die passive Form des Verbs zeigt an, dass das Ereignis außerhalb der Kontrolle von Paulus aber in der Hand Gottes steht.²⁶ Die Bildsprache unterstreicht die tiefe Bedeutung des Ereignisses im göttlichen Plan. In Phil 2,17 sieht Paulus seinen Tod als Opfer, welches das Opfer und den Gottesdienst der Philipper begleitet,²⁷ ein Symbol für das vollständige Opfer der Heiden für Gott, das die paulinische Mission definierte (Röm 15,16; Jes 66,20). Mit dem Gedanken an seine Nachfolge in dieser Mission, könnte dies das „Opfer“ sein, das Paulus' Tod als Trankopfer begleiten soll. Dennoch kann die enge Verbindung mit dem Tod Christi in Paulus' abschließenden Gedanken so gedeutet werden, dass das Opfer, das Pau-

20 Das Argument, dass Paulus sich nicht selbst so erhöht hätte (vgl. Dibelius und Conzelmann, *Pastoral Epistles*, S. 121; N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, RNT; Regensburg: Pustet, 1969, S. 265), ist in sich selbst nicht zwingend (vgl. 2. Kor. 11).

21 Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 805; vgl. Johnson, *Paul's Delegates*, S. 92–96.

22 Vgl. auch die Negativaussage „Nicht, dass ich's schon ergriffen habe ...“ in Phil 3,12.

23 So die Mehrheit; eine alternative Interpretation findet sich bei M. Prior, *Paul the Letter Writer and the Second Letter to Timothy*, Sheffield: JSOT, 1989, S. 98–103.

24 Siehe Substantiv (σπονδή) oder Verb in LXX Exod. 29,40; Lev. 23,13; Num. 4,7; 29,6; Jer. 51,17, 25; Sir. 50,15; Philo, *Her.* 183; *Mos.* 2.150; Josephus, *Ant.* 6.22. Siehe O. Michel, *TDNT* 7, 532.

25 Vgl. O. Michel, *TDNT* 7, 536; J. D. Quinn und W. C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, S. 792.

26 Die Passivform impliziert, dass Gott der Handelnde ist. Daher ist Paulus' Handeln nicht freiwillig, sondern gehorsam, *pace* Michel, *TDNT* 7,536; Quinn-Wacker, *Letters to Timothy*, S. 792.

27 Wörtlich: „eures Glaubens“ [Pl.], aber der Kontext des Briefes macht deutlich, dass Paulus in der aktiven Hingabe der Philipper ihm und dem Evangelium gegenüber die Bestätigung ihres Glaubens sieht. Vgl. Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 806.

lus für seine Mission bringt, eine Handlung ist, die in direkterer Weise das endgültige, blutige Opfer des Messias ergänzt (Kol 1,24).

So geht es hier also um ein Trankopfer, das ausgegossen wird, um ein Opfer abzuschließen. In der zweiten Hälfte des Verses, in der ebenfalls der Philipperbrief anklingt (1,23), wird das Ereignis als „Aufbruch“, d. h. als Eintreten des Todes definiert.²⁸ Darin, sowie in der Erklärung der Vollendung, des Sieges und der Belohnung, die folgt (4,7–8), wird die Endgültigkeit des Abschieds greifbar. Der Tod von Paulus ist kein Zufall. Er dient einem größeren Ziel, das vor dem Hintergrund seiner Mission und im Zusammenhang mit dem Tod Christi gesehen werden muss.

Der Autor interpretiert die Bedeutung des Todes von Paulus am umfassendsten in 4,16–18, wo er einen Schluss für die Geschichte geschrieben hat, der auf zwei Ebenen funktioniert. Erstens die historische, unmittelbare Ebene, welche die vorgebliche gegenwärtige Situation des Apostels und den historischen Rahmen umfasst. Aber die Beschreibung geht noch auf eine tiefere Ebene und öffnet die Tür für eine bewusste theologische Interpretation der Erfahrung des Paulus, die entsprechend eines dominanten AT-Vorbilds aufgebaut ist. Die bereits vorgestellten Gedanken zum Leiden bereiten den Leser auf die Verbindungslinien vor, die an diesem Höhepunkt der Interpretation gezogen werden müssen. Diese Reflexion konnte aber vom Leser dennoch nicht wirklich vorausgeahnt werden. Jede Ebene muss sorgfältig untersucht werden, damit der volle Umfang der Schlussfolgerung von Paulus erfasst werden kann.

Vers 16 führt ein Ereignis ein, das den gesamten Unterabschnitt bestimmt. Trotz seiner zentralen Stellung ist es dennoch nicht problemlos mit den Ereignissen der letzten Phase von Paulus' historischer Mission zu identifizieren: „Bei meinem ersten Verhör stand mir niemand bei.“ Es ist ein Ereignis in der nahen Vergangenheit.²⁹ Es ist wahrscheinlich ein Hinweis auf die erste Anhörung (die *prima actio*), die entscheidend dafür ist, ob es eine Grundlage für ein ordentliches Verfahren gibt (d. h. für die *secunda actio*).³⁰ Jedenfalls gibt er an, dass er bei diesem „ersten Verhör“ allein war: „stand mir niemand bei.“³¹ Niemand erschien, um für den Apostel auszusagen oder Zeugnis zu geben. Wir können annehmen, dass einige hätten auftreten sollen, es aber nicht getan haben. Dies wird

28 Gr. ἀναλύσεως; das Verb ἀναλύω findet sich in Phil 1,23; Lk 12,36. Ursprünglich bezeichnete das zugehörige Verb das Lösen von Seilen wie beispielsweise zum Festmachen eines Schiffs am Kai (Polybius, 3.69.14). Außer der gebräuchlichen Verwendung des Begriffs „Aufbruch“, z. B. Lk 12,36 und Josephus, *Ant.* 19.239 (Aufbruch von einem Fest) gibt es klare Fälle, in denen der Begriff als Umschreibung oder Euphemismus für den Tod dient (Philo, *Flacc.* 187; *1 Clem* 44:5); weiterhin siehe LSJ; BAG; F. Büchsel, *TDNT* 4,337; Quinn-Wacker, *Letters to Timothy*, S. 792–793.

29 Vgl. Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 822–824.

30 A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford: OUP, 1963), S. 49–52, 112–117.

31 Zur Bedeutung des Verbs παραγίνομαι (mit Dativ) siehe LSJ und BAG.

durch den abrupten Kontrast „sondern sie verließen mich alle“ deutlich. Der Kontrast ist jedoch weder nur eine Anklage noch ist er einfach ein Mittel zur Betonung der nächsten Aussage über den Beistand des Herrn. Es handelt sich um eine Aussage mit zwei Interpretationsebenen. Oberflächlich betrachtet schafft die Adversativphrase einen doppelten Kontrast mit der gerade gemachten Aussage und der Gegenüberstellung von „mich“ und „alle“³², was dazu dient, das gerade ausgedrückte Thema der Isolierung und Vernachlässigung zum schockierenden schuldhaften Verlassen zu steigern. Immer noch an der Textoberfläche sehen wir, dass es sich beim Verb (ἐγκατέλιπον) um das gleiche Verb handelt, das für die Beschreibung des Verlassens von Demas in 4,10 verwendet wird. Dadurch wird der Leser aufgefordert, eine Verbindung zwischen den beiden Verlassensfällen herzustellen sowie dieses Erwähnen des Verlassenwerdens im Gesamtkontext der Aussage über die Abwendung der Mitarbeiter in Asien in 1,15 zu betrachten.

Die historische Interpretation führt jedoch nicht zu einem umfassenden Verständnis der Funktion dieses Kontrasts. Sie schließt vielmehr eine tiefere theologische Bedeutungsebene auf. Diese Ebene wird in der Kombination des Verbs und des Konzepts des Verlassenwerdens sichtbar, die starke traditionelle Bilder und literarische Parallelen anklingen lässt, welche ein Interpretationsraster für die Gerichts- und Gefängniszene bilden, die Paulus darstellt. Dieses Raster stützt sich auf mehr als nur diese Aussage (s. u.). Diese Aussage steht jedoch am Anfang einer Reihe von Anspielungen auf die Psalmen, besonders Psalm 21 (LXX; 22 MT), mit denen Paulus seine Erfahrung von Leiden und Sieg theologisch interpretiert und mit den Erfahrungen in der Passion Jesu identifiziert. Das Verb ist das gleiche wie in Ps. 21,2 („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“), einem Text, der am Höhepunkt der Passion auftritt und durch den das Leiden Jesu ausgedrückt wurde (Mk 15,34 par.).³³ Mit dieser Anspielung auf die Leiden des Messias verbindet Paulus die düsteren Aussagen über sein Verlassensein in diesem Brief. Dadurch identifiziert er seine Erfahrung als symbolisch für den Kreuzespfad, den der Messias zuerst ging und dem er folgt. Das Interpretationsraster geht aber noch weiter, und Paulus nimmt bis zum Schluss noch weitere Elemente aus dem Psalm auf.

Nach einem kurzen Gebet für die Abtrünnigen (4,16b) nutzt Paulus jetzt die starke Aussage zu seiner Erfahrung von Verrat und Verlassenwerden als kontrastiven Hintergrund für die Darstellung des Höhepunkts seines Dienstes (Verse 17–18). Der Abschluss der in Vers 16 begonnenen Folge bringt vier wichtige Elemente zusammen, die alle in Psalm 21[LXX] verwurzelt sind, bevor die Doxologie erreicht wird.

32 Gr. ἀλλὰ πάντες με.

33 Ps 21,2: Ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου, πρόσχεῖ μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου. Markus 15,34: ὁ θεὸς μου, Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: εἰλω εἰλω λεῖμα σαβραχθανι, was übersetzt heißt: ὁ θεὸς μου ὁ θεὸς μου εἰς τί ἐγκατέλιπές με. Vgl. Mk 14,27 (= Sach 13,7).

Zuerst betont Paulus mit Hilfe des Kontrasts, dass das Verlassenwerden durch Menschen mehr als kompensiert wurde durch die Gegenwart und Stärke Gottes. Der erste Ausdruck „Der Herr aber stand mir bei“³⁴ beschreibt eine Erfahrung der Gegenwart Gottes. In der Tradition um den Dienst des Paulus gibt es ähnliche göttliche Interventionen im Leben des Apostels (Apg. 27,23; 18,9–10; vgl. 13,2; 16,7; 20,23; 21,11). In einem Fall ist sogar das persönliche Versprechen des Herrn festgehalten, seinen Dienst in Rom zu unterstützen (23,11). Das allein ist also kein ungewöhnliches Merkmal. Ein Pseudopaulus, der einen passenden Schluss für das paulinische Epos schreiben wollte, könnte gut mit diesen historischen Verbindungen zur weiteren Paulustradition aufgehört haben.

Durch diese Behauptung führt der Autor jedoch ein starkes Bild ein, das eine Reihe gleich dominanter Gedanken anklingen lässt, die zusammen ein Konzept mit vielen Facetten bilden, das die Grundlage für den alttestamentlichen Ausdruck des Glaubens Israels an den Schöpfer und bundschließenden Gott und seine Erfahrung dieses Gottes darstellt. Wiederum öffnet hier historische Betrachtung die Tür zu einer zweiten, tieferen Ebene des Textes. Die sprachliche Ausdrucksweise von Paulus' Behauptung versetzt die Leser an den Anfang der Geschichte Israels. Das Verb *pareste* beschreibt zuerst das dramatische Herabkommen des Herrn in einer Wolke, um bei Moses zu stehen (LXX Exod 34,5). Moses' Erfahrung wird dann zu einer Erfahrung, die das gesamte Volk Gottes genießen kann (Ps 108,31; Weish 10,11), eine Erfahrung, die in der Gemeinschaft in der Stiftshütte und dann im Tempel immer wieder zelebriert wurde.³⁵ Außerdem ist Jahwehs „Gegenwart“ bei seinen Leuten ein Symbol für alles, was Israel einzigartig unter den Völkern macht: eine Beziehung mit dem Schöpfergott, die durch seine „Hilfe“ und „Erlösung“ charakterisiert ist.³⁶ Diese Elemente werden schon ganz früh zu Kennzeichen für Jahwehs Gegenwart bei seinen Leuten, und ihr Fehlen zeigt sein Missfallen an (Deut. 28,29.31). Diese Konzepte wurden vielfach in die Psalmen aufgenommen, da die Liturgen in der späteren Zeit Israels die Anbetungsform des Volkes formten. Grundlage war dabei die Erinnerung an Gottes Hilfe in der Vergangenheit und das Ausdrücken der gegenwärtigen Not bzw. Bedürfnisse.³⁷ So ist es gar nicht ungewöhnlich ein Gebet um Gottes Hilfe und Erlösung in enger Verbindung mit der Frage nach der Nähe Gottes zu finden. Dies bringt uns wieder zu Psalm 21 [LXX], wo dieser Hilferuf und Gottes Nähe zweimal vorkommt (Verse 12.20) und wo die Erlösung des Volkes durch den Herrn in der Vergangenheit (V. 5) die Grundlage für das Gebet um Erlösung aus den gegenwärtigen Gefahren wird (Verse 9.21). All dies wird eingeleitet von der verwirrten Frage „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

34 Gr. ὁ δὲ κύριος μοι παρέστη; das Verb ist intransitiv (vgl. 2,15).

35 G. Bertram, *TDNT* 5, 838–839.

36 „Hilfe, Helfer“ (Die Wortgruppe βοηθέω), Exod. 15,2; 18,4; Deut. 32,38; 33,7; 33,39; „erlösen“ usw.

37 Psalm 7,11; 20,2; 21,12, 20; 54,4; 69,2; 70,12 usw.

Die Wahrscheinlichkeit dieses Hintergrunds könnte hinterfragt werden, wenn der Autor auf explizite Zitate angewiesen wäre, um seine Leser auf eine tiefere Ebene zu führen. Wir lernen aber gerade, dass die der Geschichte von Gott und Israel innewohnenden Themen und Symbole ausreichen, um die Leser resp. Hörer mitzunehmen.³⁸ Die Nähe und Hilfe des Herrn ist ein zentrales Thema im Psalm, das, wie bereits gesehen, starke symbolische Implikationen hat. Unter Berücksichtigung anderer Hinweise in unserem Abschnitt, dass der messianische Psalm im Hinterkopf des Autors ist, sollten wir lieber fragen, wie seine Leser solche Rückverbindungen hätten übersehen sollen. Durch seine Aussage „Der Herr aber stand mir bei“ sagt Paulus effektiv, dass in seiner Erfahrung das Gebet des Psalmisten beantwortet wurde. Wie Jesus erlebte Paulus den Psalm messianischer Mühen am eigenen Leib (sogar mehrere Male, allerdings mit dem Vorteil der Perspektive nach der Auferstehung) und kam hindurch (oder würde es noch tun) in der Kraft der Gegenwart Gottes. Seine Erfahrungen folgen dem von Jesus vorgelebten Muster (1,8; 2,8–10; Kol 1,24), und seine Rechtfertigung, die durch die Auferstehung Jesu sicher ist (2,8), kann nicht lange auf sich warten lassen.

In Paulus' Situation wird die Gegenwart bzw. Hilfe Gottes als „Stärkung“ erfahren (2,1; Phil 4,13)³⁹. Sie führte zu einem Verkündigungsereignis, das für Paulus den Abschluss seiner Mission symbolisiert. Mit größter Wahrscheinlichkeit spricht Paulus von seinem Tag vor Gericht (die erste *apologia*) und impliziert, dass er wie in der Vergangenheit schon (Apg 22; 25; 26) den Moment der *apologia* als Gelegenheit zum Zeugnis für das Evangelium nutzen konnte. Dies ist ein Rückblick auf eine abgeschlossene Handlung, keine Vorschau auf noch in der Zukunft liegenden Dienst.⁴⁰ Die Aussage (und besonders das Verb für die Bezeichnung des „Erreichten“) muss im Zusammenhang mit der starken Aussage der Erfüllung und der Vollendung in 4,6–8 gesehen werden.

38 Siehe N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, Fortress, 1992; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1989; B. Witherington, III, *The Paul Quest*, Downers Grove: IVP, 1998, S. 230–262.

39 Es handelt sich hier um dasselbe Verb (ἐνδυναμόω), das im Gebot an Timotheus als Vorbereitung auf den Dienst in 2,1 verwendet wurde. So ergibt sich eine Verbindung, die die paränetische Dimension dieser Darstellung unmittelbar sichtbar macht: Das, wozu Paulus Timotheus vorher im Brief auffordert, wird hier auf der Basis persönlicher Erfahrung untermauert.

40 Die Ansicht, dass Paulus hier auf einen zukünftigen Dienst ausblickt, in dem er den Dienst an den Völkern erfüllen wird, findet sich bei Prior, *Paul the Letter-Writer*, S. 111–139. Sein Argument hängt davon ab, 4,6–8 als etwas anderes als eine Aussage der Vollendung zu interpretieren, in der Paulus seinen Dienst als vollendet ansieht. Seine Darstellung bleibt zweifelhaft, und die natürlichere Lesart von 4,6–18 ist die, in der Paulus die Vollendung seiner Aufgabe bestätigt. Zur Kritik, dass die Verkündigung von Vers 17 zu weit gefasst ist, als dass es sich um eine *apologia* vor Gericht handeln könnte (S. 125–139), muss nur gesagt werden, dass dabei der symbolische Wert des Auftritts in Rom nicht genügend berücksichtigt wird.

Aber wie kann ein solcher Auftritt in solch großartiger Weise mit einer so kühnen Behauptung beschrieben werden? In welcher Hinsicht haben alle Heiden die Botschaft gehört? Der Ausdruck „alle Heiden bzw. Völker“, der die Juden sicher nicht ausschließt,⁴¹ ist in der paulinischen Gedankenwelt sehr inhaltschwer (Röm 15,11; 16,26; Gal 3,28). Er umfasst das universale Ausmaß des Heilsplans Gottes, vom Versprechen Abraham gegenüber und der Einführung des Bundes (Gen 18,18; 22,18; 26,4; Deut 7,6; 28,10) bis zu seiner vollen Offenbarung in den Psalmen und Propheten (Ps 46,2; 71,11, 17; 85,9; Jes 2,2; 66,18; Ez 38,16; Hag 2,7; Dan 7,14), an denen sich Paulus klar orientierte (Röm 9–11; 15,9–13; Gal 1,15–16).⁴² Diese tiefe theologische Bedeutung zeigt den symbolischen Charakter seiner Aussage über die Verkündigung in Rom an. Ganz gleich, ob Paulus noch nach Spanien kam oder nicht, es ist dieser Auftritt in Rom, der für ihn die Vollendung seines Laufes und die erfolgreiche Erfüllung seiner apostolischen Verantwortung markiert.⁴³ So erklärt die symbolische Bedeutung Roms die symbolische Bedeutung der Aussage, dass „alle Heiden sie [die Botschaft] hörten“.⁴⁴

Im paränetischen Kontext von 4,1–8 konnte Paulus im Hinblick auf Treue zur Botschaft und gerechtes Verhalten sagen „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten“. Im theologischen und missiologischen Kontext von 4,16–18 konnte er sagen „...damit durch mich die Botschaft ausgebreitet würde und alle Heiden sie hörten...“. Ein wichtiger Punkt in beiden Fällen ist, dass Paulus' Leiden und Tod nicht einfach das zeitliche Ende seines Dienstes anzeigen. Sie sind vielmehr Elemente, durch die er erfüllt wird. Für Timotheus, dem aufgetragen wurde, sein Amt redlich auszuführen (4,5), ist wichtig, dass der Augenblick der Erfüllung für Paulus, das Vorbild von Timotheus, stattfand, als Paulus ein Gefangener war und so am Leiden Christi Teil hatte.

Haben sie den messianischen Psalm noch im Hinterkopf? Wiederum führen historische Überlegungen zu einem theologischen Echo des Hintergrundtextes. In Psalm 21[LXX] wandelt sich das verzweifelte Gebet um Hilfe (V. 21; und s. u.)

41 Siehe Prior, *Paul the Letter-Writer*, S. 115–124; Towner „Mission Practice and Theology under Construction (Acts 18–20)“, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, hg. von I. H. Marshall, D. Peterson, Grand Rapids: Eerdmans, 1998), S. 417–436.

42 Gr. πάντα τὰ ἔθνη; im Zusammenhang mit der Ansicht, dass Paulus seinen Dienst als Verwirklichung der alttestamentlichen Versprechen an die Völker ansah, siehe Referenzen über Fußnote 6.

43 Rom war für Paulus das symbolische kosmopolitische Zentrum „der Völker“ (Apg 23,11). Spanien war vielleicht die größere geographische Herausforderung (Röm 15,24, 28), aber es befand sich ebenfalls innerhalb des Einflussbereichs des römischen Kaiserreichs.

44 Gr. ἀκούσωσιν bedeutet „hören“, nicht wie manchmal im Johannesevangelium „glauben“. Die Betonung liegt auf dem Ausmaß der Verkündigung von Paulus, die in der kosmopolitischen Hauptstadt des Kaiserreichs vor den Repräsentanten des Kaisers wohl ihr umfassendstes Publikum erreicht hat, vgl. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris: Gabalda, 1969, S. 820–821). Vgl. ähnliche Hyperbel in Röm. 15,19.

in das Versprechen des Bedrängten, die Treue des Herrn zu bezeugen (Verse 22–26). Daraufhin verkündet der Psalmist das gleiche Versprechen für die Heiden, von dem Paulus hier behauptet, dass es erfüllt sei: „Es werden gedenken und sich zum Herrn bekehren aller Welt Enden und vor ihm anbeten alle Geschlechter der Heiden. Denn des Herrn ist das Reich, und er herrscht unter den Heiden.“ (Verse 27–28). Der universale Umfang der Rettung und die Sprache („alle ... der Heiden“) lassen vermuten, dass es sich hier um mehr als eine zufällige Anspielung handelt.

In schneller Abfolge treten drei abschließende Verbindungselemente zum Psalm auf: eine besondere Metapher, Verben zum Thema Rettung und Königreichssprache. Das dritte Element des Abschlusses seiner Geschichte (4,17c) beendet den Satz mit einer metaphorischen Beschreibung von Erlösung: „... wurde ich erlöst aus dem Rachen des Löwen“. Der Ausdruck „Rachen des Löwen“ war eine starke Metapher für den Tod⁴⁵ und hat auch hier diese Funktion.⁴⁶ Es ist eine enge Übereinstimmung mit Ps 21,22, und das definitive Echo des Psalms in diesem Abschnitt unterstützt die anderen Verbindungen: „Hilf mir aus dem Rachen des Löwen“. Das Verb des Psalmisten (σώζω) ist zwar unterschiedlich (aber siehe 2. Tim 4,18b), aber das hier verwendete (ῥύομαι) und in 4,18a wiederholte Verb kommt im Vokabular des Psalms häufig vor (Verse 5. 9.20), so dass die Verbindung gestärkt wird. Das Verbenpaar in 4,18 (ῥύομαι/σώζω) entspricht sogar dem abwechselnden Muster des Psalms (21,5/6.9/9.21/22).⁴⁷

Die zweite Rettungsaussage („[der Herr] wird mich in sein himmlisches Reich retten“) bildet eine Parallele zur ersten („Der Herr wird mich aus jeder Anfechtung retten“). Durch die positive Aussage bzgl. der Rettung ergänzt sie den ersten negativen Ausdruck und vervollständigt das Verbenpaar. Der Parallelismus im hebräischen Stil und die Gedankenrichtung, die der zweite Teil ausdrückt, macht deutlich, dass die zukünftigen Akte der Erlösung (V. 18a) und der Rettung (V. 18b) in einem endgültigen Sinn gemeint sind.⁴⁸ Diese Rettung wird als Eingang in „sein himmlisches Reich“ charakterisiert. Paulus tritt hier nicht für eine dualistische Lebensanschauung ein, als ob Himmel und Erde nichts miteinander zu tun hätten. Vielmehr charakterisiert das Adjektiv „himmlisch“ das Reich Gottes bzw. Christi als real gegenwärtig aber gleichzeitig zukünftig in seinem Höhepunkt, in Erwartung „jenes Tages“ (4,8).⁴⁹ Dieser Ausdruck der Rettung als gegenwärtige Erfahrung in Erwartung einer zukünftigen Erfüllung zeigt eine enge Parallele zu

45 LXX Richter 14,8–9; Ps 21,21; Amos 3,12; Dan 6,21(Theod); 1. Makk 2,60.

46 Hier ist kein spezieller Hinweis beispielsweise auf Nero oder die Löwengrube intendiert (Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 825).

47 Dieses besondere Muster, das dem Parallelismus der hebräischen Dichtung entspricht, findet sich überwiegend in den Psalmen (Psalm 6,5; 7,2; 30,2, 3; 30,16, 17; 58,3; 59,7; 68,15; 70,2; 107,7; Hiob 33,28, 30; vgl. Psalm 50,16; 85,2; 108,26).

48 Marshall, *Pastoral Epistles*, S. 826.

49 1. Kor 15,40.48[2x]; Eph 1,3.20; 2,6; 3,10; 6,12; Joh 3,12; Heb 9,23; H. Traub, *TDNT* 5, 538–542.

Kol 1,13: „Er hat uns errettet (*errysato*) von der Macht der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes“. In diesem Kontext des unmittelbar bevorstehenden Todes verschiebt sich die Betonung auf die zukünftige Erfüllung. Die zweiteilige Bekräftigung der Rettung des Herrn stellt in Paulus' historischem Kontext eine absolute Ablehnung der Herrschaft des Bösen (Herrscher oder Gegner) angesichts der Realität und Überlegenheit der Herrschaft Gottes dar. Besonders in Ps 21,29[LXX] ist dies ebenfalls die Grundlage für die Sicherheit der Aussage, dass alle Völker sich dem Herrn zuwenden werden: „Denn des Herrn ist das Reich (*basileia*), und er herrscht unter den Heiden“ (ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία, καὶ αὐτός δεσπόζει τῶν ἔθνων).

Starke theologische Untertöne kennzeichnen den Höhepunkt der Paulusgeschichte. Auf verschiedene Weise, nicht zuletzt durch den Bezug zu Psalm 21 (LXX), wird die letzte Leidenszeit des Apostels für das Evangelium im Hinblick auf die Tradition der Passion Jesu gedeutet. Der interpretative Gebrauch der Leidensgestalt aus dem Psalm zur Deutung von Paulus führt Paulus jedoch weiter, als Jesus bisher gegangen war, da die Vision des Psalmisten für die Heiden aufgenommen wird. Dies passt zum Beginn und Ende der Paulusgeschichte und zur besonderen Rolle, die er in Bezug auf das Versprechen Gottes spielt, die Völker zu retten. Das Leiden von Paulus, seine Erfahrung des Verlassenseins sowie sein bevorstehender Tod passen alle in das Muster Jesu, seine Erfahrung geht jedoch in keinster Weise über die von Jesus hinaus. Es ist vielmehr die ergänzende Umsetzung der Nachfolge im Leben eines Mannes, der den Kreuzweg des Herrn in Charakter und Verhalten angenommen hat.

4. Schlussfolgerung: Das missiologische Muster im abschließenden Paulusbild

Es geht im 2. Tim um den Abschluss der Mission des Paulus, nicht um einen höheren Status des Paulus. Bei der Entwicklung des Paulusbildes durch eine Reihe von Reflexionen im 2. Tim tritt eine theologische Interpretation seiner letzten Leidenssituation hervor. Das Leiden des Paulus, das dem Muster des Leidens Jesu entspricht und dieses ergänzt, ist ein Instrument der Mission. Es ist ein notwendiges, unvermeidbares Element seiner Sendung zu den Heiden, und es ist als Verkörperung der Leiden Christi zu sehen. Die Elemente einer solchen Interpretation sind zwar bereits in früheren Paulusbriefen und seiner Tradition zu Tage getreten, finden jedoch in den abschließenden Gedanken dieses Schlusskapitels der Paulusgeschichte ihren Höhepunkt. Paulus und Jesus werden in jeder Reflexion nebeneinander gestellt. Dabei wird die Überlagerung von Paulus und Jesus immer deutlicher und erreicht im Echo von Psalm 21 den stärksten Grad der Identifikation. Dies ist auch der Höhepunkt, an dem die Vollendung der Mission des Paulus in der gleichen alttestamentlichen Form angesprochen wird wie die Vollendung der irdischen Mission Jesu. Paulus geht an diesem Punkt jedoch über

Jesus hinaus, da er den Psalm tief greifender auf seine eigene Situation und sein Amt überträgt und so zum missiologischen Horizont des Psalms durchdringt. Paulus verkörpert oder vollendet die Leiden Christi in einem missiologischen Sinn, aber er nimmt nicht den Platz Christi ein. In seinem Leiden ist er ein wichtiges Instrument des Evangeliums, aber er wird nicht zu einem Element des Evangeliums. Zwischen den beiden Personen bleibt eine theologische Distanz bestehen. Der abschließende Höhepunkt wirft ein Schlaglicht auf das Paradox der menschlichen Schwäche als Medium für den Ausdruck der Gegenwart und Macht Gottes sowie auf die Kontinuität zwischen der Mission des Apostels in Schwäche, Verlassensein und Vollmacht und der ursprünglichen Erfahrung, die Jesus in dieser Hinsicht gemacht hat. Die paränetische Dimension der Botschaft dehnt die Kontinuität über Paulus hinaus auf Timotheus aus und über Timotheus hinaus auf die Kirche, die in der gleichen Mission in der Welt aktiv ist.

Philip H. Towner: The portrait of Paul and the theology of 2 Timothy: the closing chapter of the Pauline story

2 Timothy is the conclusion to the „Story of Paul“: Recent claims that it exalts „Paul“ beyond all other apostles or that it intends to canonize him and confer upon him „gospel“ status misread the meaning of the portrait of Paul it presents. The sequence of self-reflections that unfolds in the letter intends instead to provide a theological interpretation of his apostolic suffering, which culminates in the climactic final scene. Paul's suffering conforms to the pattern of Jesus' suffering, and according to that pattern suffering is depicted as an unavoidable element within the mission to the Gentiles. This comes to light especially in the closing passage, where Paul takes to himself the same psalm of the righteous sufferer (Ps 21 LXX) that became the hermeneutical lens through which the early church understood Jesus' passion. Paul, however, applies the psalm more thoroughly, implying that his situation and ministry took him to a point beyond the horizon of its earlier application to Jesus – all the way to the psalm's missiological promise. 2 Timothy explains that Paul embodied or completed the sufferings of Christ in a missiological sense, but stops well short of implying that the apostle in any way supplanted Christ. Theological distance between the Lord and the apostle is retained. Yet in the close connection created between the sufferings of Paul and Jesus, the paradox of human weakness as the medium for the expression of divine presence and power is underscored. The fact that the letter is also designed to hand over the mission to Paul's successor indicates that this theology of missiological suffering also applies both to Timothy and to the church that engages in the ongoing mission to the world.

Christoph Raedel

„Die Zeichen der Zeit erkennen“

Spekulative Eschatologie im deutschsprachigen Methodismus 1835 bis 1914

1. Entstehung und Entwicklung des deutschsprachigen Methodismus

Entstehung und Ausbreitung des deutschsprachigen Methodismus in den Vereinigten Staaten verdankten sich dem Aufeinandertreffen von amerikanischen Erweckungsbewegungen und deutschsprachigen Einwandererbewegungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. So evangelisierte der 1791 in der Methodistenkirche zum Glauben gekommene Ziegelbrenner Jakob Albrecht (1759–1808) erfolgreich unter den in Pennsylvania, Virginia und Maryland siedelnden Deutschen.¹ Doch konnte er seine Kirche, die Methodist Episcopal Church (MEC), damals nicht von der Notwendigkeit einer permanent deutschsprachigen Missionsarbeit unter den Einwanderern überzeugen, weshalb es zur Gründung einer eigenständigen Kirche kam, die 1816 den Namen Evangelische Gemeinschaft annahm. Zum Pionier des deutschsprachigen Kirchenzweiges *innerhalb* der Methodist Episcopal Church – im Folgenden kurz als „deutschsprachiger Methodismus“ bezeichnet – wurde im Jahr 1835 der aus Württemberg stammende Wilhelm Nast (1807–1899), der zum einflussreichsten Theologen dieses Kirchenzweiges im 19. Jahrhundert werden sollte.² Nast hatte – mehr auf Wunsch des verstorbenen Vaters denn aus eigenem Entschluss – unter Ferdinand Christian Baur in Tübingen Theologie studiert, sein Studium jedoch abgebrochen und war 1828 nach Amerika ausgewandert. Den deutschsprachigen Methodismus prägte er vor allem durch die Vielzahl seiner Veröffentlichungen und seine langjährige Tätigkeit als Herausgeber des *Christlichen Apologeten*.

Der Sprung in die alte Heimat gelang dem bischöflichen Methodismus erst Ende des Jahres 1849, als unter der Leitung von Ludwig Sigismund Jacoby (1813–1874)³ von Bremen aus die Missionsarbeit der Bischöflichen Methodistenkirche begann. Dabei blieben die deutschsprachigen Methodisten beiderseits des Atlantiks im Verbund mit ihrer englischsprachigen Mutterkirche, deren

1 Zu Leben und Werk vgl. Karl Heinz Voigt, *Jacob Albrecht: Ein Ziegelbrenner wird Bischof*, Stuttgart 1997.

2 Zu Leben und Werk vgl. Carl Wittke, *William Nast: Patriarch of German Methodism*, Detroit 1959 sowie Karl Heinz Voigt, „Nast, Wilhelm“, in: *BBKL* 6, Sp. 464–468.

3 Zu Jacoby vgl. Karl Heinz Voigt, „Jacoby, Ludwig Sigismund“, in: *BBKL* 2, Sp. 1418–1420.

höchstes Gremium die im Rhythmus von vier Jahren tagende Generalkonferenz war.⁴ Dem Wachsen des deutschsprachigen Kirchenzweiges wurde in den USA durch die Bildung eigenständiger Distrikte 1844 bzw. Jährlicher Konferenzen 1864 Rechnung getragen. Die Arbeit in den deutschen Ländern sowie der Schweiz war zunächst als Missionskonferenz organisiert, aus der dann im Laufe der folgenden Jahrzehnte eine Anzahl von Jährlichen Konferenzen entstand. Die Jährlichen Konferenzen bezeichneten dabei einerseits ein geographisches Gebiet, andererseits und hauptsächlich jedoch die Versammlung der Prediger dieses Gebiets zum Zweck der Kirchenleitung sowie des geistlich-theologischen Austauschs.

In seiner theologischen Programmatik war der deutschsprachige Methodismus über das 19. Jahrhundert hinaus darum bemüht, den Anschluss an John Wesley und die führenden methodistischen Theologen der Zeit zu wahren.⁵ Im Zentrum von Lehre und Verkündigung standen die so genannten biblischen Erfahrungslehren wie Buße, Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung, die nach methodistischer Überzeugung den Heilsweg bilden, auf dem Menschen aus der Sünde herausgeführt und in das Ebenbild Gottes erneuert werden. Obwohl sich in diesem zentralen Bereich methodistischer Soteriologie auch Einflüsse z. B. aus der deutschen Erweckungsbewegung und der positiv-evangelischen Theologie nachweisen lassen, überwiegt insgesamt doch die normative Wirkung der auf Wesley zurückgehenden methodistischen Lehrstandards, aus der sich noch bis an den Beginn des 20. Jahrhunderts eine starke Homogenität der theologischen Überzeugungen unter den methodistischen Predigern ergab.

Diese zuletzt genannte Einschätzung bedarf allerdings einer deutlichen Einschränkung, was den Bereich der spekulativen Eschatologie betrifft. Obwohl Wesley seine Überzeugungen von der geschichtlichen Vollendung des Gottesreiches verschiedentlich dargelegt hatte,⁶ kam es im Methodismus nie zur Ausformulierung einer Normativität beanspruchenden eschatologischen Konzeption. Als sich während des 19. Jahrhunderts im Protestantismus das Interesse an eschatologischen Fragen wieder stärker regte, wurde auch der deutschsprachige Methodismus von dieser Stimmung erfasst. Doch angesichts des Fehlens einer normativen dogmatischen Tradition kam es in diesem Bereich zu einer deutlich stärkeren Vielfalt an Überzeugungen und Ansichten als z. B. in der Soteriologie. Die Überzeugungsvielfalt innerhalb der methodistischen Predigerschaft entlud sich in zum Teil verbal heftig geführten Auseinandersetzungen auf Konferenzen sowie über die kirchlichen Publikationen. Die innerhalb des deutschsprachigen Metho-

4 Zum deutsch-amerikanischen Kirchenzweig vgl. Paul F. Douglass, *The Story of German Methodism: Biography of an Immigrant Soul*, Cincinnati 1939.

5 Vgl. Christoph Raedel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert: Der deutschsprachige Kirchenzweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2003.

6 Vgl. William Greathouse, „John Wesley's View on the Last Things“, in: Ray Dunning (Hg.), *The Second Coming: A Wesleyan Approach to the Doctrine of Last Things*, Kansas City 1995, S. 139–160.

dismus vertretenen Positionen sollen im Folgenden klassifiziert und anhand einiger ihrer Exponenten skizziert werden. Weiterhin bleibt nach den geschichtlichen Faktoren zu fragen, welche die Ausbildung bestimmter Überzeugungen begünstigt haben könnten. Schließlich ist zu klären, weshalb Fragen der spekulativen Eschatologie mit einer solchen Vehemenz debattiert wurden. Anders gefragt: welche theologischen sowie geschichtshermeneutischen Grundüberzeugungen lassen sich hinter den geführten Diskussionen erkennen?

2. Eschatologische Grundrichtungen im deutschsprachigen Methodismus

2.1 *Der angelsächsische Postmillenniarismus*

Postmillenniaristen vertreten die Auffassung, dass Jesus Christus *am Ende* eines hier auf Erden verwirklichten Tausendjährigen Reiches wiederkommen wird. Hinter dieser Sicht der Endgeschehnisse steht die Überzeugung, dass die Erde von Gott zum Schauplatz für den triumphalen Siegeszug des Evangeliums bestimmt ist. Als Werkzeug für die Ausbreitung des Evangeliums und der vom Geist Gottes bewirkten sittlich-religiösen Erneuerung von Menschen, ja ganzen Völkern, gebraucht Gott die verschiedenen (rechtgläubigen) Kirchen, deren Eifer im Dienst und Hingabe in der Lebensführung zum Fanal des anbrechenden Gottesreiches werden und so die Wiederkunft des Herrn beschleunigen. Der Postmillenniarismus ist seinem Wesen nach also geschichtsoptimistisch und aktivistisch. Die Geschichte wird als der Raum geistig-kulturellen und sittlich-religiösen Fortschritts wahrgenommen. Die Erfindung des Buchdrucks, schnellere Wege der Nachrichtenübermittlung und des Personentransports, die Entdeckung vom Evangelium unerreichter Völker, vor allem aber der unermüdete persönliche Einsatz der wiedergeborenen Christen sind die Mittel, durch die Gott die Geschichte zu ihrem Ziel, dem Millennium, führt. Im Einsatz für persönliche Heiligung, aber auch für umfassende gesellschaftlich wirksame Sozialreformen,⁷ stellen sich Christen als einzelne und Kirchen als ganze dem Wirken Gottes in dieser Welt zur Verfügung und gewinnen so tätigen Anteil an der Verwirklichung des Reiches Gottes.

Den fruchtbaren Boden für die von Optimismus und Aktivität bestimmte postmillenniaristische Überzeugung bildeten die zahlreichen amerikanischen Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts sowie die von ökonomischem Aufschwung und militärischer Stärke getragene Ausbreitung der Vereinigten Staaten. Bereits Jonathan Edwards sah die unter seiner Verkündigung ausbrechende Erste Große Erweckung als „eine Stufe in dem Siegeszug des Evangeliums, der

⁷ Zum Ganzen vgl. Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform: American Protestantism on the Eve of the Civil War*, Baltimore; London 1980.

schließlich zum Millennium führen werde“.⁸ Einen Zusammenhang von Erweckung und Millennium stellte auch Charles Finney in seinen *Lectures on Revivals of Religion* von 1835 her. Finney vertrat die Auffassung, dass das Anbrechen des Tausendjährigen Reiches durch das Auslösen von Erweckungen beschleunigt werden könne. Die Reinigung der Kirche von der Sünde und ihre Bevollmächtigung zur Evangeliumsverkündigung waren für Finney Wirkungen des Heiligen Geistes, der auf diese Weise die Nähe des Millenniums bezeugt.

Der angelsächsische Postmillenniarismus ist den deutschsprachigen Methodisten vor allem durch die Theologen der amerikanischen Mutterkirche vermittelt worden. Dabei fällt auf, dass es dem Postmillenniarismus nicht gelang, im Methodismus Deutschlands und der Schweiz nachhaltig Fuß zu fassen, während die Mehrheit der deutsch-amerikanischen Methodistenprediger offenkundig dem Postmillenniarismus zuneigte. Genaue zahlenmäßige Festlegungen sind jedoch schon deshalb schwierig zu treffen, weil – wie noch zu sehen sein wird – das Publikationswesen des deutschsprachigen Methodismus auf beiden Seiten des Atlantiks spätestens seit 1850 in den Händen von Verfechtern des Prämillenniarismus war.

1839 begann Wilhelm Nast damit, im Auftrag seiner Kirche den *Christlichen Apologeten* als Wochenzeitung für die deutsch-amerikanischen Kirchenglieder herauszugeben. Die ersten Jahrgänge des von ihm insgesamt über mehr als fünf Jahrzehnte lang edierten Blattes lassen erkennen, dass Nast anfänglich noch dem Postmillenniarismus zuneigte. Dabei fällt auf, dass er – im Unterschied zu seiner sonstigen editoriellen Gewohnheit – keine eigenen Überzeugungen formulierte, sondern lediglich die Anschauungen angelsächsischer Autoren wiedergab. So veröffentlichte er 1849 einen aus dem *North British Review* entnommenen Aufsatz, in dem der (ungenannte) Verfasser, wie Nast in seinen einleitenden Worten hervorhebt, die Auffassung zu begründen sucht, „daß die völlige Entwicklung des Christenthums ein allgemeines Reich der Gerechtigkeit, auf Erden herbeiführen werde“.⁹ In die gleiche Richtung zielte bereits eine 1842 im *Christlichen Apologeten* erschienene Predigt des Präsidenten des Augustana College, J. S. Tomlinson.¹⁰ Obwohl es Tomlinson in erster Linie um eine kritische Bewertung der Stellung der römisch-katholischen Kirche im Heilsplan Gottes ging und der Artikel sich damit gut in die von Nast zu dieser Zeit heftig betriebene antikatolische Polemik einfügte, bearbeitete der Verfasser seine Thematik, indem er auf die Auslegung der biblischen Weissagungen und damit indirekt auch auf das zeitliche Verhältnis von Parusie und Millennium einging. Über eine umfangreiche und komplizierte Exegese prophetischer Schriftstellen gelangt Tomlinson zu der Überzeugung, dass das Tausendjährige Reich im Jahre 2001 anbrechen wird.

8 Richard Bauckham, Art. „Chiliasmus IV“, *TRE* 7, S. 741.

9 „Die volle Entwicklung des Christenthums“, *Der Christliche Apologete* 11 (1849), S. 67.

10 „Eine Predigt über das Tausendjährige Reich“, *Der Christliche Apologete* 4 (1842), S. 59. 63.66.70f.75.

Den Anbruch des Millenniums sieht er verbunden mit der Überwindung des Papsttums und des Islam infolge der Wirksamkeit des Evangeliums, das nicht „allein gepredigt, sondern auch herzlich geglaubt und befolgt [werden wird] von allen Nationen“.¹¹ In einem vermutlich auch auf Tomlinson zurückgehenden Anhang zu seiner Predigt wird der Postmillenniarismus noch einmal ausdrücklich verteidigt und bekräftigt, dass Christus seine Herrschaft im Tausendjährigen Reich durch „seine geistige Gegenwart und Einwirkung“ ausüben wird.¹²

Bereits um 1850 kommen Nast offenkundig Zweifel an der Sicht des Postmillenniarismus, den er ab jetzt nicht mehr ausdrücklich bejaht. Wie die Jahrgänge des *Christlichen Apologeten* dokumentieren, vollzieht Nast eine zunächst vorsichtige Hinwendung zum älteren Prämillenniarismus, der gleich noch näher betrachtet werden soll. Für die mehrheitlich unverändert dem Postmillenniarismus zuneigenden deutsch-amerikanischen Methodisten bedeutete dieser Überzeugungswandel eine maßgebliche Verschlechterung ihrer publizistischen Ausgangslage, zumal Nast die Herausgabe des gesamten theologischen Schrifttums für den Kirchenzweig oblag. Zwar bemühte sich Nast insgesamt um Fairness in der Auseinandersetzung um eine Frage, die nach seiner Ansicht in der Methodistenkirche nicht dogmatisch fixiert war, doch erzeugte seine editorielle Praxis wiederholt Missstimmungen. Es überrascht daher nicht, dass Johann Christian Lyon seine *Kurze Erklärung der Offenbarung St. Johannis* 1861 im Selbstverlag veröffentlichte. Lyon er deutet das zu erwartende Tausendjährige Reich aus Offenbarung Kapitel 20 als die Glanzzeit der Kirche, in der die Christen „als Vertreter ihres Herrn und Heilandes auf Erden durch die Kraft ihrer tiefen Frömmigkeit mit Christo tausend Jahre herrschen“ werden.¹³ Das Buch exemplifiziert die den Postmillenniarismus kennzeichnende kirchengeschichtliche Auslegung der Johannes-Apokalypse, die in verschlüsselter Weise das Aufbäumen der widergöttlichen Mächte gegen den Siegeszug des Gottesreiches in der Geschichte darstellte. Aus diesem Ringen, so hebt dann auch Georg Leonard Mulfinger in einem erst posthum veröffentlichten undatierten Aufsatz hervor, wird die „wahre Kirche Christi... gereinigter und stärker hervorgehen“.¹⁴ Für ihn ist die Kirche

11 Ebd., S. 70.

12 „Einige Bemerkungen über unseres Heilandes persönliche Erscheinung auf Erden während des Tausendjährigen Reiches“, *Der Christliche Apologete* 4 (1842), S. 79 (Hervorhebung im Original).

13 *Kurze Erklärung der Offenbarung St. Johannis, worin die Erfüllung ihrer Weissagungen bis auf die gegenwärtige Zeit nachgewiesen wird aus den untrüglichen Zeugnissen der Geschichte*, Cincinnati 1861, S. 234f.

14 Vgl. „Das Walten Gottes in der Geschichte der Menschheit“, Kap. V, in: *Georg Leonard Mulfinger: Ein Lebensbild; Aus seinen nachgelassenen Tagebüchern und Papieren gezeichnet von seinem Sohne Julius A. Mulfinger. Mit einem Vorwort von Dr. Wm. Nast*, Cincinnati u. a. 1889, S. 191.

Christi bereits jetzt der große Strom, der „majestätisch dem Ozean der allgemeinen Welterlösung entgegenfließt“.¹⁵

Erst seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts wird auf Seiten der Postmillenniaristen stärker auf die mit der Auslegung prophetischer und apokalyptischer Texte verbundenen hermeneutischen Fragestellungen reflektiert. So verweist Franz Nagler auf die bildhafte Sprache der Johannes-Apokalypse, weshalb eine Deutung der Endzeitgeschehnisse bei Mt 24 ihren Ausgang nehmen müsse.¹⁶ Bei der Auslegung sind Nagler zufolge drei Regeln zu beachten: Erstens seien Weissagungen nicht als „Geschichte“ aufzufassen, da anders als bei Weissagungen in geschichtlichen Berichten auf chronologische Abläufe und die Unterscheidung von Zeiträumen geachtet werde.¹⁷ Vielmehr dienten die biblischen Weissagungen, indem sie den Blick auf den Ausgang der Wege Gottes lenkten, zur Glaubensstärkung und Belebung der Hoffnung. Zweitens habe Jesus im Stande seiner Erniedrigung nicht um Zeit und Stunde seiner Wiederkunft gewusst und folglich auch nicht von Zeiten und Zeitperioden, sondern von Tatsachen und Ereignissen geredet. Drittens dürften Weissagungen nicht als erschöpfende Berichte zukünftiger Geschehnisse verstanden werden.

Die postmillenniaristische Ansicht konnte sich vor allem im deutsch-amerikanischen Methodismus über die Wende zum 20. Jahrhundert hinweg behaupten. Zu den wenigen Vertretern des Postmillenniarismus im *deutschen* Methodismus gehörte der Dozent am Frankfurter Predigerseminar Paul Gustav Junker (1854–1919), der zwischen 1895 und 1919 zugleich als Direktor amtierte.¹⁸ Junker wollte offensichtlich etwas von der Schärfe aus der seinerzeit geführten Auseinandersetzung nehmen, wenn er daran erinnerte, dass es sich bei den Fragen der spekulativen Eschatologie nicht um „Grundlehren der Heiligen Schrift“ handelt, in denen vielmehr Einigkeit zwischen den Kontrahenten bestehe.¹⁹ Dennoch zeigt er sich überzeugt, dass die Frage nach dem Zeitpunkt der Wiederkunft Christi im Verhältnis zum Millennium „durch eingehendes Studium der Heiligen

15 Ebd., S. 192.

16 *Die Zukunft Christi, eine Erklärung der großen Weissagung des Herrn, mit besonderer Berücksichtigung der Frage: Ob Christus seine Erscheinung vor oder nach dem tausendjährigen Reiche machen wird? Nebst einer Antwort auf die Frage: Erwarteten die Apostel die Wiederkunft Christi in ihrer Zeit?*, Cincinnati 1879, S. 18ff.

17 Nagler verwendet in diesem Zusammenhang ein häufig gebrauchtes Bild: „weit entfernte Begebenheiten scheinen nahe bei einander zu liegen, gerade wie wenn man hinter einander liegende Bergspitzen betrachtet und die dazwischen liegenden Thäler kaum bemerkt“ (ebd., S. 96). Gelegentlich wurde diese Metapher aber auch von Prämillenniaristen verwendet; vgl. H. Kienast, „Die erste und zweite Auferstehung und das tausendjährige Reich“, *Wächterstimmen* 2 (1872), S. 56.

18 Zu Junker vgl. Joh. Paul Grünewald, *Paul Gustav Junker: Ein Lebensbild; Seinen Schülern und Freunden gewidmet. Mit Vorwort von Dr. F. H. Otto Melle*, Bremen o. J. sowie Karl Heinz Voigt, „Junker, Paul Gustav“, in: *BBKL* 3, Sp. 880–881.

19 Vgl. „Zur Lehre von der Wiederkunft Christi“, *Evangelist* 51 (1900), S. 12.

Schrift beantwortet werden [kann]“.²⁰ Dabei hält er die geistliche Deutung bestimmter, z. B. die Zukunft des Volkes Israel betreffender Weissagungen für notwendig, um Widersprüche in der Auslegung zu vermeiden. Ausdrücklich setzt sich Junker mit dem wiederholt vorgebrachten Einwand auseinander, die Annahme einer Wiederkunft Christi *nach* dem Tausendjährigen Reich rücke diese in weite Ferne und führe zum Nachlassen der von der Naherwartung motivierten sittlichen Ernsthaftigkeit. Er erinnert daran, dass sich bereits durch die Verkündigung Jesu und die neutestamentlichen Briefe zwei Linien ziehen: einerseits das Rechnen mit einer nicht näher bestimmten Zeitspanne bis zum Kommen des Herrn, andererseits die Forderung nach stetiger Bereitschaft für sein Kommen. Für Junker ergibt sich, „daß man als Christ die Meinung haben kann, die Zukunft des Herrn werde noch eine Zeit lang verziehen, während man zur selben Zeit so unter dem Eindruck dieses kommenden Ereignisses steht, als ob es jeden Augenblick eintreten könnte“.²¹

Im deutsch-amerikanischen Methodismus bestätigte sich die dominierende Stellung des Postmillenniarismus mit dem Erscheinen des *Systems der christlichen Lehre* von Friedrich Wilhelm Schneider im Jahr 1908, damals Professor für Systematische Theologie am Nast Theologischen Seminar in Berea (Ohio).²² Seine Position begründend verweist Schneider auf den vom Neuen Testament bezeugten engen Zusammenhang von Wiederkunft und Gericht, ein Zusammenhang, der vom Prämillenniarismus in unzulässiger Weise aufgelöst werde. Mit deutlicher Zurückhaltung begegnet er Schriftbelegen aus der Johannes-Apokalypse, da sich diese „fast durchweg in Bildern und figürlichen Redensarten bewegt“.²³ Auf diesem Weg gelangt Schneider zu einem amillenniaristischen Postmillenniarismus insofern, als er auch die tausend Jahre aus Offb 20 für „göttliche Symbolik“ hält. So wird bei Schneider die Entwicklung deutlich, die der Postmillenniarismus im Verlauf des 19. Jahrhunderts nahm. Aus den Schwierigkeiten, die apokalyptische Sprache der Johannes-Offenbarung auszulegen, wird eine weitgehende Unmöglichkeit, ihre symbolische Redeweise zu entschlüsseln. Nicht zuletzt an diesen, sich im 19. Jahrhundert bereits abzeichnenden Entwicklungen dürfte das Aufkommen einer dazu scharf gegensätzlichen Richtung liegen, der des futuristischen bzw. dispensationalistischen Prämillenniarismus.

2.2 Der dispensationalistische Prämillenniarismus

Die transatlantische Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus verdankt sich der durch den britischen Geistlichen John Nelson Darby (1800–1882) ausgelösten „prophetischen Bewegung“. Darby, Begründer der *Plymouth*

20 Ebd., S. 53.

21 Ebd.

22 F. W. Schneider, *System der christlichen Lehre*, Cincinnati; New York 1908.

23 Ebd., S. 532.

Brethren in Großbritannien, hatte von September 1866 bis Juli 1868 die Vereinigten Staaten bereist.²⁴ Zwar traf er bei seinen Zuhörern auf wenig Neigung, auf seine Verkündigung hin die eigene Denomination zu verlassen, gleichwohl war das Interesse an seinen Ansichten beträchtlich.²⁵ Obwohl der dispensationalistische Prämillenniarismus seinem Namen nach an den historischen Prämillenniarismus erinnert, schuf Darbys Lehre ein in der Substanz sowie Kohärenz neuartiges System der Bibelauslegung.

In Darbys dispensationalistischem Prämillenniarismus verbinden sich drei Auslegungsgrundsätze miteinander.²⁶ Der *erste* Grundsatz ist eine unbedingt wörtliche Auslegung der Bibel. Als inspiriertes Wort Gottes ist die Bibel eine Art „enzyklopädisches Puzzle“²⁷ bzw. ein „Handbuch der Zukunft“²⁸, in dem der dargebotene Stoff nur noch der richtigen Anordnung bedarf. Da die Bibel in allen ihren Teilen als irrtumslos verstanden wird, ist jede kritische Sichtung ihrer Aussagen ausgeschlossen. Aus dem Grundsatz des strengen Literalismus ergibt sich *zweitens* eine strenge Unterscheidung zwischen Israel und der Kirche. Nach Darby hat Gott für beide Gruppen ein anderes Ziel im Blick. Während die Christen auf die Erscheinung ihres Herrn warten, der sie in den Himmel entrückt, um von dort mit ihnen für 1000 Jahre zu regieren, ist den Juden ein irdisches Millennium verheißen, in dem sie Christus als ihren Messias annehmen werden. *Drittens* unterteilt Darby die Heilsgeschichte in verschiedene Dispensationen (Heilsoökonomien). Der Verlauf einer jeden Dispensation folgt dabei immer demselben Schema von göttlicher Prüfung, Ungehorsam auf Seiten des Menschen und dem Gericht Gottes über sie.²⁹ Jede Dispensation ist für sich genommen eine Prüfung des Gehorsams der Menschen durch Gott. Der Abfall des Menschen zwingt Gott zum Strafgericht und dazu, die Methode seines Umgangs mit den Menschen in der nächsten Dispensation zu verändern.

In Anwendung dieser Prinzipien ergibt sich für Darby, dass die prophetischen Texte der Bibel streng futuristisch ausgelegt werden müssen und folglich nicht auf die ablaufende Geschichte bezogen werden dürfen. Danach gehen Kirche und Gesellschaft unaufhaltsam ihrem Niedergang entgegen. In diesen Niedergang kann allein Gott helfend und erlösend eingreifen. Nicht der Mensch, sondern Gott ist der die Geschichte bestimmende Faktor.³⁰ Auch auf die Christen wartet

24 Vgl. Erich Geldbach, *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby*, 3. Aufl., Wuppertal 1975, S. 52.

25 Vgl. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925*, New York; Oxford 1980, S. 46.

26 Vgl. ebd., S. 48–71.

27 Ebd., S. 58.

28 Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, 2. korrigierte Aufl., Bonn 2003, S. 67.

29 Vgl. Charles C. Ryrie, *Dispensationalism*, Chicago 1995, S. 30.

30 „All history is thus ordered by abstract principles of testing with God as the primary agent of change“; George Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 63.

auf der Erde keine glorreiche Zukunft, sondern wachsende Verfolgung. Aus dieser Not werden sie durch die vor der „großen Trübsal“ (nach Mt 24,21) erwartete Entrückung bei der Wiederkunft des Herrn erlöst. Die Hoffnung der Christen richtet sich daher nicht auf das Tausendjährige Reich, welches das Hoffnungsgut des Volkes Israel ist, sondern auf die Entrückung, die vor der Trübsal bewahrt.³¹ Darbys Dispensationalismus ist folglich scharf geschichtspessimistisch, radikal kirchenkritisch und betont supranaturalistisch, was ihn in der Sache nach vom Postmillenniarismus, in dieser Einseitigkeit jedoch auch vom historischen Prämillenniarismus (s. u.) unterscheidet.

Die Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus in den USA ist durch das Abhalten so genannter „prophetischer Konferenzen“ gefördert worden, die an verschiedenen Orten bis 1901 stattfanden.³² Auch eigene Ausbildungsstätten, wie das Moody Bible Institute in Chicago, wurden gegründet. Besonderes Augenmerk wurde der Mission unter den Juden geschenkt. Zu den Pionieren dieser Arbeit gehörte der Methodistenprediger Arno C. Gaebelien, der seit 1892 die *New York City's The Hope of Israel Mission* leitete.³³ In Deutschland waren Angehörige bzw. Sympathisanten der Brüderbewegung Katalysatoren für die Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus. Die Brüderbewegung bildete gewissermaßen „den stärksten Ast am Baume des deutschen Dispensationalismus“.³⁴ Carl Brockhaus (1822–1899) und Emil Dönges (1853–1923), zwei wichtige „Brüder“, vertraten nachdrücklich die Auffassung von der Vortrübsalentrückung der Gemeinde Jesu, doch kursierten auch andere Vorstellungen, wie z. B. die von Otto Stockmayer (1838–1917) vertretene Auswahlentrückung der gänzlich geheiligten Christen.³⁵ Zeitweilig erheblichen Einfluss gewann der Dispensationalismus Darbys am Ende des 19. Jahrhunderts sowohl auf die Gemeinschaftsbewegung als auch auf die mit der Bad Blankenburger Allianzkonferenz verbundenen Kreise.

Erster und maßgeblicher Verfechter des dispensationalistischen Prämillenniarismus innerhalb des deutschsprachigen Methodismus war Ernst Ferdinand Ströter (1846–1922).³⁶ Ströter hatte in Bonn, Tübingen und Berlin Theologie studiert und sich dann während eines Aufenthalts in Paris unter methodistischem Einfluss bekehrt. Nachdem er 1869 in die Vereinigten Staaten ausgewandert war, diente

31 Allerdings kam es über der Frage des Zeitpunkts der Entrückung 1895 sogar zu einer Spaltung der „prophetischen Bewegung“ in Amerika.

32 Vgl. Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, S. 73ff.

33 Zur Judenmission vgl. Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism 1875–1925*, New York; Oxford 1979, S. 128–157.

34 Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, S. 422.

35 Ebd., S. 397. Stockmayer widerrief diese Lehre jedoch 1909. Eine eigenständige Überzeugung von der vorzeitigen Auferstehung der gänzlich Geheiligten vertrat im deutschen Methodismus bereits H. Kienast, vgl. „Die erste und zweite Auferstehung und das tausendjährige Reich“, *Wächterstimmen* 2 (1872), S. 55–62.

36 Vgl. Karl Heinz Voigt, „Ströter, Ernst Ferdinand“, in: *BBKL* 11, Sp. 89–93.

er verschiedenen methodistischen Gemeinden als Prediger, bevor er 1884 als Professor für historische und praktische Theologie nach Warrenton (Missouri) berufen wurde. Ab 1894 arbeitete Ströter mit der *Hope of Israel Mission* in New York, die 1899 aufgelöst wurde, woraufhin er nach Deutschland auswanderte. Nachdem er hier nicht länger in offizieller Verbindung mit der Methodistenkirche stand, bereiste er als „Evangelist für Israel“ verschiedene Länder, um unter den Juden Christus als Messias zu verkündigen. Mit den Kreisen der Bad Blankenburger Allianz kam es 1911 zum Bruch, als Ströter die Allversöhnung zu propagieren begann.

Ströter bestritt, sich zur Begründung seiner Positionen auf menschliche Autoritäten zu stützen, und reklamierte den Anspruch, seine Ansichten allein aus dem Studium der Bibel gewonnen zu haben.³⁷ Allerdings ist es unabweisbar, dass Ströter dem 1878 erschienenen Buch des amerikanischen Methodistenpredigers William E. Blackstone (1841–1935) mit dem Titel *Jesus is Coming* wichtige Anregungen verdankte.³⁸ Darauf weist nicht zuletzt der Umstand hin, dass Ströter das Buch 1893 in einer bearbeiteten deutschen Fassung herausgab.³⁹ Bereits bei Blackstone finden sich die dann auch von Ströter vertretenen Überzeugungen: die Wiederkunft Christi zum Tausendjährigen Reich, die Vortrübsalentrückung sowie die Einteilung der Heilsgeschichte in sieben Dispensationen.⁴⁰ Für beide stellte gerade die Entrückung der Gemeinde Jesu vor der Trübsal eine der zentralen Trostlehren für die Gläubigen dar.⁴¹ Doch folgte Ströter Blackstone nicht nur in der Sache, sondern auch in der Schärfe, mit welcher der Postmillenniarismus, den Blackstone eine „Irrlehre“ genannt hatte, verworfen wurde.

Zur offenen Auseinandersetzung zwischen Ströter einerseits und den Verfechtern des Postmillenniarismus im deutsch-amerikanischen Kirchenzweig andererseits kam es erstmals 1879, nachdem Ströter, zu dieser Zeit bereits Teilnehmer an den „prophetischen Konferenzen“, Pastor der deutsch-amerikanischen Methodistengemeinde in St. Paul (Minnesota) geworden war. Sein damaliger Kontrahent, sein Predigerkollege G. H. Hiller, erinnert sich später, dass die Lehre Ströters von der Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seiner Herrschaft auf Erden den Methodisten „damals etwas Neues“ war.⁴² Erzogen in der Meinung, Christus werde nicht eher wiederkommen, „bis wir die ganze Welt... in Ordnung gebracht

37 Ganz in diesem Sinne bemerkt August Bucher: „Wer ihn hörte oder las, dem mußte es auffallen, daß er sich nie auf menschliche Autoritäten stellte“, „Würdigung“, in: Heinrich Schaedel (Hg.), *Lebensbild des Professor Ernst F. Ströter: Ein Ruhm der Gnade*, Klosterlausnitz o. J. [1922], S. 20.

38 Auf diese Verbindung weist Heinrich Schaedel in Ströters Lebenslauf; vgl. ebd., S. 7.

39 Vgl. Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland*, S. 432 Anm. 357.

40 Vgl. ebd., S. 433.

41 Vgl. *Die Entrückung der Gemeinde des Herrn*, Bremen o. J. [1908]; *Erst Entrückung und dann Antichrist, oder umgekehrt? Was lehrt darüber 2. Thess. 2, 1–3?*, Bremen o. J.

42 In: H. Schaedel, „Lebenslauf“, zit. In: Heinrich Schaedel (Hg.), *Lebensbild von Professor Ernst F. Ströter*, S. 8. Hiller schreibt ca. 1921.

haben“, warfen die Amtsbrüder Ströter vor, Verwirrung zu stiften, und forderten ihn schließlich sogar per Konferenzbeschluss dazu auf, seine dispensationalistischen Überzeugungen nicht mehr in der Gemeinde zu propagieren.⁴³ Hiller, der später von Ströter für den Prämillenniarismus gewonnen werden konnte, erinnert sich weiter, dass er für die Verteidigung der postmillenniaristischen Auffassung durch eine Reihe von Predigern Rückendeckung erhielt, nicht jedoch von Wilhelm Nast, der, so Hiller, damals „bereits von der Richtigkeit der Ströterschen Auffassung mehr als halb überzeugt“ war.⁴⁴ Wir werden sehen, ob und inwieweit diese Einschätzung zutrifft.

Die 1879/80 zwischen Ströter und Hiller auf den Seiten des *Christlichen Apologeten* ausgetragene Kontroverse drehte sich vordergründig um den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi im Verhältnis zum Millennium, in der Sache jedoch um das richtige Verständnis der geschichtlichen Bedeutung von Kirche und Christentum. Hiller erwartete, dass das Christentum unter der Führung des erhöhten Christus die Welt „erobern“ werde.⁴⁵ Für ihn sind der durch seinen Geist und in seinem Wort gegenwärtige Christus einerseits sowie die Gläubigen als Mitarbeiter Gottes andererseits gleichermaßen wesentliche Faktoren für den Sieg des Evangeliums. Dagegen erinnert Ströter daran, dass die Bibel das Volk Gottes als die „kleine Herde“ bezeichne, die nicht dazu bestimmt sei, die Erde zu erobern, sondern aus der Welt heraus erlöst zu werden. Das Christentum, so Ströter, könne nur eins von beidem sein: entweder Kreuzesreligion oder Weltreligion.⁴⁶ Die s. E. irreführende Endzeitlehre der Postmillenniaristen führt er auf „ein radikales Mißdeuten der göttlichen Bestimmung und des rein geistlichen Charakters der gegenwärtigen Dispensation“ zurück.⁴⁷ Der Streit zwischen Ströter und Hiller belegt, dass sich hier zwei grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen von der geschichtlichen Stellung der Kirche gegenüberstanden, die sich aus divergierenden geschichtshermeneutischen Prämissen ergaben.

Wenn Ströter vom „rein geistlichen Charakter der gegenwärtigen Dispensation“ spricht, dann ist damit der geistliche Charakter der Christengemeinde scharf von der irdischen Hoffnung des jüdischen Volkes unterschieden. Ströter polemisierte massiv gegen die mangelnde Unterscheidung der heilsgeschichtlichen Stellung von Israel und der Kirche bei vielen Christen. Die Vermengung dieser beiden heilsgeschichtlichen Größen sah er in einer falschen Auffassung des biblischen Begriffs vom Reich Gottes begründet.⁴⁸ Andersglaubenden Christen wirft er vor, die Reich-Gottes-Vorstellung der Apostel spiritualisiert zu haben. Gottes

43 Vgl. ebd.

44 Ebd., S. 9.

45 „Wie wird das Evangelium auf dieser Erde zur Herrschaft gelangen?“, *Der Christliche Apologete* 42 (1880), S. 361.

46 „Vor Christi Wiederkunft kein Millennium“, *Der Christliche Apologete* 42 (1880), S. 377.

47 Ebd., S. 385.

48 Vgl. „Das Evangelium vom Reich, sonst und jetzt“, *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche und Praktische Theologie* 9 (1888), S. 97–111.

geschichtliches Ziel mit Israel sei die mit dem Wiederkommen Christi auf der Erde errichtete „vollendete Theokratie“, während die Gläubigen vom Himmel her mit Christus herrschen würden. Als praktische Konsequenz seiner Auffassung konnte sich für ihn nur ein verstärktes Engagement für die Judenmission ergeben.⁴⁹

Mit Auflösung der *New York The Hope of Israel Mission* und seiner sich daran anschließenden Übersiedlung nach Deutschland verstärkte sich Ströters Einfluss auf das theologische Denken im bislang weithin vom älteren Prämillenniarismus bestimmten deutschen Methodismus. Während Ströter nach seinem Ausscheiden aus dem Predigerdienst vorwiegend in eigenen Schriftenreihen wie dem *Prophetischen Wort* publizierte, sorgten seine im Dienst der Methodistenkirche stehenden Sympathisanten für einen stetigen Fluss an Publikationen aus dem methodistischen Verlagshaus, in denen für den Dispensationalismus argumentiert wurde. Namentlich ist hier vor allem Wilhelm Michael Schütz (1858–1923) zu nennen,⁵⁰ der neben verschiedenen Aufsätzen auch zwei thematisch einschlägige Bücher veröffentlichte, die über das methodistische Traktathaus in Bremen vertrieben wurden.⁵¹ Darin zeichnet Schütz ein weithin pessimistisches Bild der Gegenwartsverhältnisse,⁵² verweist jedoch – paradoxerweise – auf die im religiösen Bereich zu beobachtenden positiven Entwicklungen, zu denen er selbstredend auch die „Hoffnungsbewegung“ zählt, womit nichts anderes gemeint ist als die Ausbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus. Mit Genugtuung registriert er ein wachsendes Interesse für diese Lehre auch in der Methodistenkirche.⁵³ Für Schütz ist die darbystische „Hoffnungslehre“ ein „Teil der biblischen Heilslehre“, die nicht aufgegeben werden dürfe und gegen den Vorwurf der Schwärmerei zu verteidigen sei.

Den wachsenden Einfluss des dispensationalistischen Prämillenniarismus belegt schließlich das Erscheinen der von J. Pieringer verfassten *Bibelkunde*, die auch eine Darlegung des Heilsplanes einschloss. Dem erstmals 1912 und dann bis 1924 in drei Auflagen erschienenen Buch stand ein Geleitwort des seit 1912 in Zürich residierenden methodistischen Bischofs John L. Nuelsen voran, der seinerseits mit einer Tochter Ernst Ströters verheiratet war. Was die Vollendung

49 Vgl. David A. Rausch, *Zionism Within Early American Fundamentalism 1878–1918: A Convergence of Two Traditions*, New York; Toronto 1979, S. 225–237.

50 Vgl. Karl Heinz Voigt, „Schütz, Wilhelm“, in: *BBKL* 9, Sp. 1098–1100.

51 *Abenddämmerung und Morgengrauen: Zeichen der Zeit als Vorboten der Wiederkunft Christi und diese selbst im Lichte der heiligen Schrift*, Bremen o. J.; ders., *Es muß alles erfüllt werden: Betrachtungen über die letzten Dinge*, Bremen o. J.; vgl. weiter ders., „Die Entrückung der Gemeinde Jesu Christi“, *Evangelist* 59 (1908), S. 149.161.173.185.

52 Schütz nennt „Abnormität und Extremität“ im kulturellen Bereich sowie „Sozialdemokratismus“ und „Militarismus“; vgl. *Abenddämmerung und Morgengrauen*, S. 5–11.

53 „Noch vor wenigen Jahrzehnten waren eigentlich die Darbyisten die einzigen Träger dieser herrlichen Erwartung... In der Methodistenkirche – die in dieser Lehre immer zurückhaltend war – ist in der letzten Zeit auch ein erhöhtes Interesse rege geworden“, ebd., S. 21.

des Heilsplanes angeht, bemerkt Pieringer zwar, dass es Gott gefallen habe, „uns weder die Zeiten noch die Reihenfolge oder Grenze der Ereignisse, die am Ende dieses Zeitalters eintreffen werden, genau anzugeben“. ⁵⁴ Allerdings bietet er dem Leser dann doch die Endzeit-„Chronologie“ an, wie sie den dispensationalistischen Prämillenniarismus kennzeichnet.

So dürfte Ernst Ströter die Schlüsselfigur für die Verbreitung des dispensationalistischen Prämillenniarismus zunächst im deutsch-amerikanischen, dann nach der Jahrhundertwende auch im deutschen und Schweizer Methodismus gewesen sein. Mit dem Postmillenniarismus verband diese Richtung eigentlich nur eins: die Schärfe der Antagonie, die zwischen beiden Richtungen herrschte. Neben beiden Parteien aber darf eine dritte nicht übersehen werden: die des älteren, historischen Prämillenniarismus.

2.3 Der historische Prämillenniarismus

Während das Aufkommen des futuristischen dispensationalistischen Prämillenniarismus zu Recht mit dem Wirken Darbys in Verbindung gebracht wird, darf nicht übersehen werden, dass es bereits vor Darby einen älteren, den historischen Prämillenniarismus gab. ⁵⁵ Wichtige Vertreter dieser Spielart des Prämillenniarismus im 19. Jahrhundert waren Johann Tobias Beck (1804–1878) sowie Carl August Auberlen (1824–1864). Einflussreich war auch der durch sein *Bibelwerk* in erwecklichen Kreisen bekannte August Dächsel (1818–1901), der die Johannes-Apokalypse kirchengeschichtlich auslegte. Was kennzeichnete den historischen Prämillenniarismus?

Auch die Verfechter dieser älteren Richtung des Prämillenniarismus erwarteten, wie der Name es bereits sagt, die Wiederkunft Jesu nicht zum Ende, sondern zum Beginn des Tausendjährigen Reiches. Diese Auffassung ist das Ergebnis ihrer Lesart der „prophetischen“ Texte der Bibel, deren Inhalt sie jedoch nicht wie die Dispensationalisten als Verheißungen auf die noch ausstehende Endzeit, sondern als „symbolische Präfigurationen der gesamten Kirchen- und Weltgeschichte“ auffassen – daher auch die Bezeichnung „historischer“ Prämillenniarismus. ⁵⁶ Die Geschichte stellt sich für sie als das fortdauernde, auf Gottes Ziel zulaufende Ringen göttlicher und widergöttlicher Mächte dar, wobei das Gute und das Böse miteinander ausreifen, bevor beide mit der Wiederkunft Christi sichtbar und unwiderruflich voneinander geschieden werden. In dieses Ringen ist auch die Kirche hineingenommen, die von Anfechtung und Trübsal nicht verschont bleibt und sich in den von Gott zugelassenen Herausforderungen zu be-

54 *Bibelkunde mit Darlegung des Heilsplanes zum Gebrauch im Religionsunterricht, im Familienkreis und in Vereinsstunden*, 3. Aufl., Bremen o. J. [1924], S. 68.

55 Vgl. dazu Stephan Holthaus, „Prämillenniarismus in Deutschland: Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert“, *PuN* 20 (1994), S. 191–211.

56 Ebd., S. 194.

währen hat. Die Entrückung der Gemeinde Jesu wird daher auch zumeist auf die Zeit nach der „großen Trübsal“ datiert – sie ist die letzte Bewährungsprobe für Gottes Volk, bevor das verheißene Tausendjährige Reich beginnt. Obwohl der historische Prämillenniarismus einer geistlichen Deutung biblischer Weissagungen deutlich skeptischer gegenüberstand als der Postmillenniarismus, bildete er keine scharf umrissene Schriftlehre aus, wie Darby sie für den Dispensationalismus entwickelt hatte. Weil die Verfechter des historischen Prämillenniarismus ebenso wie die des Postmillenniarismus die prophetischen Texte der Bibel auf die Kirchen- und Weltgeschichte bezogen, standen sie bei aller Unterschiedlichkeit in konkreten Auslegungsfragen einander insgesamt doch recht nah.⁵⁷ Ein Blick auf den deutschsprachigen Methodismus belegt dies.

Durch den bereits erwähnten, um 1850 bei Wilhelm Nast einsetzenden Überzeugungswandel erhielt der historische Prämillenniarismus mit dem *Christlichen Apologeten* ein wichtiges Forum, auch wenn Nasts Einfluss auf die theologische Urteilsbildung seiner Leserschaft nicht überschätzt werden darf. Jedenfalls geben die zwischen 1850 und 1870 zur Thematik erschienenen Artikel, von denen die wenigsten Nast selbst verfasst hatte, fast durchweg den Standpunkt des historischen Prämillenniarismus wieder. Nast spürte wohl, dass der Richtungswandel des Blattes dem Leser nicht verborgen bleiben würde, und erklärte 1852, dass nach der bereits „vor einigen Jahren“ – tatsächlich waren schon zehn Jahre vergangen – erfolgten Darstellung des Postmillenniarismus dem Leser nun eine „andere“ Sicht der letzten Dinge zum Kennenlernen und Prüfen vorgelegt werden solle, und zwar diejenige Sicht, „welche der größte Theil der Frommen in Deutschland hegt und welche von einigen sehr berühmten Männern Gottes, wie z. B. von Bischof Newton und dem deutschen Gottesgelehrten Bengel vertheidigt wurde“.⁵⁸ Als Nast 1858 im Zuge einer umfassenden Darstellung auf das Thema Prämillenniarismus zurückkommt,⁵⁹ gesteht er in einer einleitenden Bemerkung zu, dass die prämillenniaristische Auffassung „wirklich nicht die in der Meth. Kirche angenommene Lehre ist, obschon einige Stellen in Wesley und Flet-

57 Vgl. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 46.

58 „Die zweite persönliche Zukunft Christi und das tausendjährige Reich“, *Der Christliche Apologete* 14 (1852), S. 181. Bischof Newton wurde bereits von dem oben erwähnten Postmillenniaristen Tomlinson zitiert, von dem er – was untypisch für den Postmillenniarismus ist – die Lehre von zwei zu unterscheidenden Auferstehungen übernommen hatte. In den Folgejahren bezieht sich Nast immer wieder auf Newton, seinen bevorzugten Gewährsmann unter den angelsächsischen Theologen. Mit Bengel, der eigentlich einen Dyschiliasmus (also die Auffassung, dass es zwei aufeinander folgende, durch die Wiederkunft Christi voneinander getrennte Millennia geben werde) vertrat, war Nast möglicherweise bereits in Württemberg in Berührung gekommen. Mit Sicherheit begegnete Nast seinen Auffassungen erneut im Zuge seiner Beschäftigung mit Wesley und in dessen *Notes upon the New Testament*.

59 Vgl. „Was sagt die Bibel vom tausendjährigen Reich?“, *Der Christliche Apologete* 20 (1858), S. 105f.112.116.121.128.

cher's Schriften zu Gunsten dieser Ansicht angeführt werden können".⁶⁰ Bemerkenswert ist, dass Nast sich hier – zunächst noch vorsichtig – eines Argumentationsmusters bedient, das im weiteren Verlauf der millenaristischen Streitigkeiten gern gebraucht wurde, nämlich der Inanspruchnahme der methodistischen „Kirchenväter“ Wesley und Fletcher für die Sache des Prämillenarismus.⁶¹

Nasts Hinwendung zum Prämillenarismus lässt sich vor allem an seiner Beurteilung von Gottes geschichtlichem Plan und der Bedeutung der in ihr wirkenden Faktoren festmachen. Nast bestreitet nicht, dass die Geschichte Fortschritte in vielen Bereichen des Lebens erkennen lasse. Aber, so fügt er jetzt sofort hinzu, jede „scheinbare Besserung wird überreichlich aufgewogen“ durch die immer durchgreifenderen Manifestationen des Bösen.⁶² Die Fortschritte in Wissenschaft und Kultur hätten den Menschen zwar äußerlich vorangebracht, aber nicht wirklich in seinem Wesen verbessert. Die Bedeutung der amerikanischen Nation sowie der protestantischen Kirchen für die Schaffung des Reiches Gottes wird deutlich herabgestuft. Keine von Menschen geschaffene Staatsform, sei es Monarchie oder Demokratie, werde vor dem wiederkommenden Christus bestehen können, der die Mächtigen von ihrem Thron stoßen wird, um selbst zu regieren.⁶³ Die Kirche(n) sieht Nast jetzt einem großen Abfall entgegengehen. Denn während die Missionare Gottes in der ganzen Welt das Evangelium verkünden – und zwar zum „Zeugnis“, nicht zur „Annahme“! –, verbreitet der Teufel durch die Seinen Irrtum und Lüge „mit verdoppelter Kühnheit und Gottlosigkeit“.⁶⁴ So erweist sich die letzte Zeit dieses Äons als eine Zeit der Sichtung, d. h. der Scheidung der wahrhaft Gläubigen von den Heuchlern.⁶⁵ An das verheißene Ziel gelange lediglich die „kleine Herde“ der Nachfolger Christi. Schließlich sieht Nast in der Neigung der Juden, nach Palästina zurückzukehren, ein Zeichen der nahenden Wiederkunft Christi.⁶⁶

So eindeutig sich für Nast diese veränderte Sicht der Dinge aus der *Erfahrung* bestätigen lässt, so schwierig stellt sich für ihn das *biblische* Zeugnis von der Wiederkunft Christi dar. Diese Schwierigkeit bezieht sich freilich nicht auf das *ob*, sondern auf das *wann* im Verhältnis zum Tausendjährigen Reich. Den Prämillenaristen gegenüber gesteht Nast in seiner Einzelexegeze zu Mt 24 unum-

60 Ebd., S. 105. Nast weist ferner darauf hin, dass der Prämillenarismus „die in Deutschland fast allgemein angenommene“ Auffassung ist, die nun auch in den protestantischen Denominationen Englands und Amerikas mehr und mehr Anhänger finde; „Die zweite persönliche Zukunft Christi und das tausendjährige Reich“, *Der Christliche Apologete* 14 (1852), S. 181.

61 Vgl. Kenneth O. Brown, „John Wesley – Post or Premillennialist?“, *Methodist History* 28 (October 1989), S. 33–41.

62 „Zur Charakteristik unserer Zeit“, *Der Christliche Apologete* 18 (1856), S. 53.

63 Vgl. ebd.

64 „Die Zeichen der Zeit“, *Der Christliche Apologete* 22 (1860), S. 58.

65 Vgl. „Zur Charakteristik unserer Zeit“, *Der Christliche Apologete* 18 (1856), S. 53.

66 Vgl. „Zeichen der Zeit“, *Der Christliche Apologete* 22 (1860), S. 61f.

wunden zu, dass sie mit der Auffassung von Christi sichtbarer persönlicher Parusie zum Beginn des Millenniums die, was den Text angeht, „ungezwungenste“ Erklärung gefunden hätten. Allerdings hält er diese Erklärung so für „dogmatisch“ unhaltbar, und zwar vor allem aufgrund der engen Verbindung, die nach den Texten der Paulus- und Petrus-Briefe zwischen der sichtbaren Wiederkunft Christi einerseits und der Auferstehung der Toten, der Verwandlung der dann lebenden Christen sowie den katastrophischen kosmischen Umwälzungen andererseits besteht. All diese Ereignisse deuten laut Nast auf das Ende der Welt und den Anbruch des ewigen, nicht des Tausendjährigen Reiches hin.⁶⁷ Nast löst die exegetische Crux, indem er das „Kommen Christi“ zum Millennium nicht wie im Prämillenniarismus üblich für ein *sichtbares persönliches*, sondern für ein *unsichtbares geistiges* Kommen hält.⁶⁸ Für Nast ist damit den biblischen Auslegungsgrundsätzen verantwortungsvoll Rechnung getragen. Danach sind Bibeltex-te grundsätzlich ihrem Literalsinn nach auszulegen – sofern sich dabei kein Widerspruch zu einer anderen klar erkannten Lehre der Bibel ergibt, wie er sie bei Paulus und Petrus zu finden meint. Was den heilsgeschichtlichen Zusammenhang angeht, verweist Nast auf die Zerstörung Jerusalems. In Anlehnung an Rudolf Stier sieht er in diesem Ereignis ein erstes unsichtbares „Kommen Christi“. So verstanden ist die Zerstörung Jerusalems zugleich Typus „des endlichen Sturzes aller Mächte des Bösen am jüngsten Tage“.⁶⁹ In einem ähnlichen Sinne ist auch das unsichtbare Kommen Christi am Beginn des Tausendjährigen Reiches ein solcher „Typus“, dem prophetische Bedeutung auf Christi sichtbare persönliche Wiederkunft am Ende der Zeit zukommt.⁷⁰ Den Einwand, seine Spiritualisierung der Wiederkunft Jesu am Beginn des Tausendjährigen Reiches verlange konsequenterweise nach einem rein geistigen Verständnis seiner „zweiten“ Wiederkunft am Ende des Millenniums, lässt Nast nicht gelten. Für ihn stellt sich die Sache so dar: Den Beginn des Tausendjährigen Reiches markiert eine große *moralische* Umwälzung (verbunden mit Jesu unsichtbarem Kommen), das Ende desselben eine große *materielle* (d. h. kosmische) Umwälzung (verbunden mit Jesu sichtbarem Kommen). Jesus lege nun der bildhaften Beschreibung der moralischen Umwälzungen das Geschehen zugrunde, das sich schließlich in der materiellen Umwälzung realisieren wird. Damit steht für Nast fest: die sinnbildliche Auslegung *ist* die wörtliche, was die den Beginn des Millenniums begleitenden Umstände angeht.⁷¹

67 Vgl. *Kritisch-praktischer Kommentar über das Neue Testament für die Bedürfnisse unserer Zeit. Erster Band*, Cincinnati; Bremen 1869, S. 443.

68 Vgl. ebd., S. 443f.451.456f. Abgewiesen wird damit auch die Vorstellung einer ersten leiblichen Auferstehung der Gerechten im Unterschied zu der Auferstehung zum Gericht am Ende des Millenniums.

69 Ebd., S. 444.

70 Vgl. ebd., S. 451.

71 Vgl. ebd., S. 452.

Nasts Überzeugungswandel erweist sich bei genauerem Hinsehen als der Versuch einer Synthese zwischen Elementen des Post- und des historischen Prämillenniarismus. Einerseits hält er den Gedanken einer bis zum Ende des Tausendjährigen Reiches ununterbrochen fortdauernden „radikalen Umwandlung des moralischen Zustandes der Welt“ durch menschliches Mitwirken für durchaus biblisch.⁷² In seinem Synoptikerkommentar interpretiert er das Gleichnis vom Sauerteig sogar als Weissagung „von dem endlichen, vollständigen Triumph des Christenthums, wo dasselbe über alle Völker der Erde wird verbreitet seyn und alle Lebensverhältnisse wird geläutert und veredelt haben“.⁷³ Andererseits sieht er Irreligion und Christenhass in einer solchen Weise überhand nehmen, dass „die gegenwärtige sichtbare Herrschaft des Christenthums“ an ihr Ende kommen wird.⁷⁴ Die Kirche geht nicht ihrer Glanzzeit, sondern dem Abfall entgegen, von dessen Wirkungen sie erst durch die große Trübsal gereinigt werden wird. Elemente geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität stehen bei Nast also in einer nicht konsequent miteinander verbundenen Weise nebeneinander. Schließlich stellt auch Nasts These vom geistigen Kommen Christi zum Millennium den Versuch einer Synthese zweier eschatologischer Konzeptionen dar.

Nasts „spiritualistischer“ Prämillenniarismus (also seine Lehre vom *geistigen* Kommen Christi zum Millennium) ist im deutschsprachigen Methodismus nicht auf ungeteilte Zustimmung gestoßen, doch blieb seine vermittelnde Position offenkundig nicht ohne Wirkung.⁷⁵ So fällt auf, dass der langjährige Dozent für Systematische Theologie am Predigerseminar in Frankfurt am Main, Arnold Sulzberger (1832–1097)⁷⁶, in seiner in mehreren Auflagen erschienenen *Christlichen Glaubenslehre* bei Behandlung der Lehre von den letzten Dingen die Begriffe Post- bzw. Prämillenniarismus vollständig vermeidet. In der Sache entwickelt Sulzberger eine Auffassung, die Elemente beider Richtungen enthält. So rechnet er einerseits damit, dass „die Heiden in ihrer Gesamtheit durch die Predigt des Evangeliums in die christliche Kirche“ eingehen werden,⁷⁷ verweist hinsichtlich des zeitlichen Verhältnisses von Wiederkunft und Tausendjährigem Reich jedoch auf zwei Spielarten des Prämillenniarismus. Zum einen auf die von Nast vertretene Überzeugung von einer *unsichtbaren* geistigen Wiederkunft Christi, zum anderen auf die weiter verbreitete Überzeugung von einer ersten *sichtbaren* persönlichen Wiederkunft Christi zum Millennium. Sulzberger urteilt,

72 Ebd.

73 Ebd., S. 316.

74 „Zur Charakteristik unserer Zeit“, *Der Christliche Apologete* 18 (1856), S. 57.

75 Vgl. Wilhelm Ahrens mit seinen Ausführungen zur Eschatologie in dem erst posthum erschienenen Buch *Der Universal-Konflikt zwischen Gut und Böse, oder Der Kampf zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Teufels und dessen Ausgang. Auf Grund der heiligen Prophetie und der Geschichte*, Cincinnati 1902.

76 Zur Person vgl. Karl Heinz Voigt, „Sulzberger, Arnold“, in: *BBKL* 11, Sp. 243–246.

77 *Christliche Glaubenslehre*, S. 763.

dass „beide Ansichten... indeß das Wesentliche der Sache selbst fest[halten]“.⁷⁸ Insgesamt scheint er den spekulativen Details der Eschatologie keine größere Bedeutung zuzubilligen. Auch Sulzberger folgt damit einem auf Vermittlung angelegten Programm, was durch die konsequente Vermeidung der Richtungszeichnungen noch einmal unterstrichen wird.

Die von Nast vertretene Vermittlungsposition macht deutlich, dass der Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu im Verhältnis zum Tausendjährigen Reich nicht der eigentliche Streitpunkt zwischen historischem Prä- und Postmilleniarismus war. Dieser ergab sich vielmehr aus einem unterschiedlichen Verständnis kirchen- und weltgeschichtlicher Abläufe. Rechneten Postmilleniaristen mit einem innergeschichtlichen Sieg des Christentums unter tätiger Inanspruchnahme einer geistlich immer vollmächtigeren Kirche, so „transferierte“ der historische Prämilleniarismus diesen Sieg des Christentums, verstanden als Werk des wiederkommenden Christus, in das Tausendjährige Reich hinein. Maßgeblich dafür waren Zweifel am Vermögen der Kirche(n), geschichtlich betrachtet, eine christliche Nation aufzurichten sowie, geistlich betrachtet, den Angriffen des Bösen zu widerstehen und so dem Abfall zu entgehen. Weil das Tausendjährige Reich dann wieder übereinstimmend als die Glanzzeit der Kirche aufgefasst wurde, geriet das zukünftige Schicksal des Volkes Israel nur vereinzelt und nicht in heilsgeschichtlicher Profilierung in den Blick.

In der sich ab 1880 verschärfenden Auseinandersetzung zwischen Ströter auf der einen Seite und den Postmilleniaristen auf der anderen Seite drohte die von Nast vertretene Vermittlungsposition mehr und mehr zwischen den Fronten zerrieben zu werden. Abgesehen von Ströter, der es nicht für notwendig hielt, sich auf menschliche Autoritäten zu berufen, nahmen sowohl Prä- als auch Postmilleniaristen einzelne Argumente der Position Nasts für sich in Anspruch. So hatte sich Hiller für seine postmilleniaristische Argumentation auf Nasts Auslegung der Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig berufen, wie sie sich in dessen Synoptiker-Kommentar von 1860 findet. Ströter hielt dem entgegen, dass das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13,31) unmöglich für das Heranwachsen des Christentums zu einer siegreichen Weltmacht stehe. Denn die im Gleichnis erwähnten Vögel, die sich auf dem ausgewachsenen Baum niederlassen, seien die „feindseligen Mächte und unreinen Geister, welche die gewaltige und herrliche Ausbreitung der Kirche über die Erde benützen, sich auf allen Zweigen einzunisten“.⁷⁹ In ähnlicher Weise bezieht er den Sauerteig im nachfolgenden Gleichnis nicht auf das „wiedergebärende, erneuernde und heiligende, göttliche Princip“, sondern

78 Ebd., S. 766 und 769.

79 „Vor Christi Geburt kein Millennium“, *Der Christliche Apologete* 42 (1881), S. 385. Bei Nast hieß es dagegen: „Unter den Vögeln sind zunächst die Menschen und Völker zu verstehen, welche der *schirmende* Bau und Raum der christlichen Kirche aufnimmt. Daher *wohnen* sie in dem Schatten des großen Baumes“, *Commentar*, Bd. 1, S. 315 (Hervorhebungen im Original).

auf das „Princip der Zersetzung, der Gährung und der Fäulniß“.⁸⁰ Für Ströter ist damit ausgedrückt, dass nicht die Kirche die Welt durchdringt, sondern die Welt in zunehmendem Maße die Kirche durchdringt, was in der Geschichte auch stets der Fall gewesen sei, wann immer die Kirche ihre „Knechtsgestalt“ aufgegeben habe. In einer editoriellen Anmerkung weist Nast darauf hin, dass er sich bereits seit zwei Jahren von seiner früheren Gleichnisauslegung distanzieren, und äußert vorsichtig seine Sympathie für Ströters Interpretation. Allerdings geht er nach diesem Schritt vorwärts gleich wieder einen halben zurück mit der Bemerkung, er sei sich erstens über die Gültigkeit der Ströterschen Deutung nicht sicher und halte zweitens seine frühere Deutung nach wie vor für vereinbar mit einer prämillenniaristischen Überzeugung.

Nasts offenkundiger Versuch, über wiederholte Modifikationen seiner Ansichten hinweg insgesamt doch bei einer Synthese von Post- und historischem Prämillenniarismus zu bleiben, brachte ihm innerhalb des deutsch-amerikanischen Kirchenzweiges wenig Sympathien ein. In seiner Nast-Biographie vermerkt Carl Wittke zu Recht, dass Nast, der nach Bildung eigener deutschsprachiger Konferenzen in Amerika 1864 wiederholt als Bischofskandidat im Gespräch war, innerhalb seines Kirchenzweiges zu keiner Zeit eine auch nur annähernd ausreichende Unterstützung für die Wahl in dieses Amt aufbringen konnte.⁸¹ Sein Verständnis der Heiligungslehre mag dabei, wie Wittke vermutet, eine Rolle gespielt haben (diese vermochte Nast jedoch als ihrem Wesen nach wesleyanisch auszuweisen), viel wahrscheinlicher ist, dass seine schwer klassifizierbare und wiederholt modifizierte Endzeitlehre bei den mehrheitlich postmillenniaristisch eingestellten deutsch-amerikanischen Methodisten Misstrauen hinsichtlich seiner Eignung für dieses Amt weckte. Nachdem sich seine Auffassungen in den 1880er Jahren immer stärker den Positionen Ströters annäherten, sah sich Nast 1887 sogar genötigt, öffentlich auf den Vorwurf der „Disloyalität gegen unsere Kirche“ reagieren zu müssen.⁸² Anlass war eine missverständliche Äußerung Nasts bezüglich eines vermeintlichen Sinneswandels des von ihm hochgeschätzten Bischofs Merrill, der in seiner Verteidigung des Postmillenniarismus auf der „prophetischen Konferenz“ 1886 zwar auch den christlichen Geist der Prämillenniaristen zu würdigen gewusst hatte, ohne jedoch seine in der Sache ablehnende Haltung aufzugeben.

So lassen sich für die beiden letzten Lebensjahrzehnte Nasts zwei Beobachtungen festhalten: Zum einen gewannen seine auf Vermittlung bedachten Ansichten ein immer stärkeres prämillenniaristisches Profil. Schon 1879 hatte er sich von der noch 1860 abgelehnten Lehre einer zweifachen Auferstehung überzeugen lassen: die Auferstehung *der* Toten sei nicht identisch mit der Auferstehung

80 „Vor Christi Wiederkunft kein Millennium“, *Der Christliche Apologete* 42 (1881), S. 385.

81 *William Nast*, S. 77f.

82 Wilhelm Nast, „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.

aus den Toten.⁸³ Spätestens 1887 gab er dann auch seine Ansicht vom *geistlichen* Kommen Christi zum Millennium auf und schloss sich der Lehre von der *sichtbaren* prämillenniarischen Wiederkunft des Herrn an.⁸⁴ Zum anderen blieb Nast jedoch um den Ausgleich zwischen den dispensationalistischen Positionen Ströters auf der einen und denen des Postmillenniarismus auf der anderen Seite bemüht.⁸⁵ So antwortete er auf das Erscheinen des den Postmillenniarismus verteidigenden Buches von Bischof Steven Merrill⁸⁶ mit einer in der Sache zwar kritischen, im Ton jedoch äußerst wohlwollenden Buchbesprechung.⁸⁷ Nast betonte außerdem wiederholt, „daß man in einer richtigen Herzenstellung zum Herrn stehen kann ohne ein *richtiges* Verständniß des prophetischen Theils der Bibel, selbst in Bezug auf Wahrheiten, die sich wesentlich beziehen auf die *Heilsgeschichte der Menschheit*“.⁸⁸ In diesen Tendenzen drückt sich Nasts Versuch aus, den historischen Prämillenniarismus als Vermittlungsposition zwischen dispensationalistischem Prämillenniarismus auf der einen Seite und Postmillenniarismus auf der anderen Seite zu bestimmen. Mit Ersterem teilt er die Auffassung von der Wiederkunft Christi zum Tausendjährigen Reich sowie – im Ansatz – die kritische

-
- 83 Vgl. *Rev XX, 4 and 5* (unveröffentl. Manuskript in der Nippert Collection der Cincinnati Historical Society), S. 9. Zur exegetischen Behandlung dieser Auffassung anscheinend widersprechender Schriftstellen vgl. „Einwendungen gegen die Annahme einer der Auferstehung der Gottlosen vorausgehenden Auferstehung der Gerechten“, *Der Christliche Apologete* 41 (1879), S. 41 sowie *The Millennial Reign of Christ and his Present Spiritual Kingdom* (unveröffentl. Manuskript in der Nippert Collection der Cincinnati Historical Society).
- 84 Vgl. „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.
- 85 Vgl. sein vorsichtiges Argumentieren in „Die Wiederkunft Christi in ihrem Verhältniß zur Bekehrung der Welt, der Auferstehung der Gerechten und dem Tausendjährigen Reich“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 360.
- 86 *The Second Coming of Christ Considered in its Relation to the Millennium, the Resurrection, and the Judgement*, Cincinnati 1879. Merrill genoss selbst unter Prämillenniaristen so großes Ansehen, dass er als Gast der „Prophetischen Konferenz“ 1886 in Chicago den Standpunkt des Postmillenniarismus darlegen durfte; vgl. [W. Nast], „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.
- 87 Nast nennt zwei Gründe, warum er nach einigem Zögern doch öffentlich auf Merrills Buch reagiert: „einstheils dies, daß wir mit dem Bischof über einen Glaubensartikel differiren, über den unsere Kirche keine Lehnnorm festgesetzt hat und über den einige der frömsten und gelehrtesten Theologen noch nicht einig geworden sind; andertheils die Ueberzeugung, daß es sich dessenungeachtet um einen Lehrpunkt handelt, den die Kirche – und besonders die Meth. Kirche – in unseren Tagen einer gründlicheren Untersuchung würdigen muß und – wie wir nicht zweifeln – würdigen wird“; „Bischof Merrill über die zweite Zukunft Christi“, *Der Christliche Apologete* 41 (1879), S. 212 (Hervorhebungen im Original); vgl. weiter „Das tausendjährige Reich in keinem Widerspruch mit dem geistigen Reich Christi“, *Der Christliche Apologete* 41 (1879), S. 220.
- 88 Nast fährt fort: „Doch ist ein solcher Mangel sehr zu beklagen, weil so Wenige geneigt sind, sich in unserer geschäftigen Zeit mit dem Verständniß des prophetischen Theiles der Bibel im Alten und Neuen Testament zu befassen ...“; „Die Wiederkunft Christi in ihrem Verhältniß zur Bekehrung der Welt, der Auferstehung der Gerechten und dem tausendjährigen Reich“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 360 (Hervorhebungen im Original).

Sicht auf die Zukunft von Kirche und Gesellschaft, mit Letzterem teilt er die Auslegung der prophetischen Texte der Bibel im Hinblick auf geschichtliche Abläufe. Vermittelnd wirkt er schließlich durch das Bemühen, beide Positionen für vereinbar zu erklären mit rechter Lehre und aufrichtiger Frömmigkeit. Doch sollte sich die Stärke dieser Vermittlungsposition auch als ihre Schwäche erweisen.

3. Geschichte und Millennium

Untersucht man das Bibelverständnis des deutschsprachigen Methodismus bis 1914 näher,⁸⁹ dann wird man bei allen Feindifferenzierungen von einer biblizistischen Grundhaltung sprechen, aus der sich entweder – wie bei Ströter – eine konsequente Ablehnung der Bibelkritik oder – wie bei Nast – eine vorsichtige Öffnung für die Resultate der „positiven“ Kritik ergab. Über die hinsichtlich der Eschatologie bestehenden verschiedenen Lager hinweg wurde jedenfalls der Anspruch erhoben, die eigene Überzeugung allein aus dem Studium der Bibel gewonnen zu haben. Allerdings war dem biblischen Zeugnis die Aufforderung zu entnehmen, aufmerksam die Zeichen der Zeit zu beachten. Schon allein weil dies fleißig praktiziert wurde, ist anzunehmen, dass das Aufkommen und die Weiterentwicklung eschatologischer Überzeugungsmuster geschichtlichen Bedingungen unterworfen war, die näher in den Blick zu nehmen sind.

Es ist eingangs bereits darauf hingewiesen worden, dass der Optimismus der aufstrebenden amerikanischen Nation und das von sukzessiven Erweckungen beflügelte rapide Wachstum der protestantischen Denominationen die Ausprägung einer in gleicher Weise vom Optimismus bestimmten Auffassung wie der des Postmillenniarismus beflügelte. Aus kleinen Anfängen entstanden, war die Methodist Episcopal Church bis 1850 zur stärksten protestantischen Denomination herangewachsen und definierte sich zunehmend als „amerikanische“ Kirche.⁹⁰ Die Ausbreitung des Methodismus hielt mit dem Wachsen der Vereinigten Staaten Schritt, die um 1830 entstehende Heiligungsbewegung verlieh der Kirche auch geistlich einen machtvollen inneren Schub. Diese einzigartigen Entwicklungen in der „neuen Welt“ liefern jedoch zugleich die Erklärung dafür, warum der Postmillenniarismus bei aller Verzahnung innerhalb der MEC im deutschen und Schweizer Methodismus nicht wirklich Fuß fassen konnte. Die kirchliche und gesellschaftliche Situation bot hier ungleich weniger Anlass zu einer optimistischen Grundhaltung. Zwar ergaben sich in verschiedenen deutschen Staaten nach 1848 erleichterte Bedingungen für eine freie Religionsausübung und auch in die Gründung des Deutschen Reiches 1871 setzten die Methodisten – wie auch

89 Vgl. Christoph Radel, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert*, S. 200–239.

90 Vgl. Russell Richey, „History as a Bearer of Denominational Identity: Methodism as a Case Study“, in: Russell E. Richey, Kenneth E. Rowe, Jean Miller Schmidt, *Perspectives on American Methodism: Interpretative Essays*, Nashville 1993, S. 480–497.

andere Freikirchler – starke Hoffnungen. Die alltägliche Erfahrung dämpfte die keimenden Hoffnungen jedoch. Nicht nur erwies sich die tatsächliche Durchsetzung religiöser Freiheiten als mühsames und Geduld forderndes Anliegen,⁹¹ als zutiefst frustrierend wurde die Haltung gerade von Teilen der erwecklichen Kräfte in den Landeskirchen erlebt, die es ablehnten, mit „Sektierern“ für die geistliche Erneuerung von Kirche und Staat zusammenzuarbeiten. Ein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstarkender Konfessionalismus sowie die vornehmlich gesellschaftspolitisch konservative, zum Teil nationalistische Einstellung auch vieler der Erweckung nahe stehender Landeskirchler, die beim Zerbrechen der „Ehe“ von Thron und Altar die Verstärkung von die Ordnung destabilisierenden Kräften wie Sozialisten und Anarchisten befürchteten, marginalisierten die Methodisten ebenso wie andere Freikirchler.⁹² Das tägliche Erleben verstärkte die Kontrastwahrnehmung gegenüber einer zwar religiös verbrämten, aber dennoch unübersehbar von Gott entfremdeten Gesellschaft und das Bewusstsein, die von Gott herausgerufene „kleine Herde“ zu sein. Der den Prämilleniarismus (besonders in seiner dispensationalistischen Richtung) kennzeichnende Geschichtspessimismus entsprach insofern der methodistischen Wahrnehmung in Deutschland und schien zudem durch die Grundrichtung der „prophetischen“ Teile der Bibel gerechtfertigt.

Allerdings begann der Glanz des Postmilleniarismus auch in seinem Stamm-land Amerika bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verblassen, denn die sich nach der Beendigung des amerikanischen Bürgerkrieges verändernden gesellschaftlichen Verhältnisse widersprachen einer einseitig optimistischen Weltansicht in wachsendem Maße. Bereits der amerikanische Bürgerkrieg selbst, in dem sich beide Seiten gleichermaßen auf Gottes Seite wähnten, hatte zu Verunsicherung geführt, auch wenn sich die Niederschlagung der Südstaaten-Rebellion und die damit verbundene Ausmerzung der Sklaverei, zumindest aus der Perspektive der Sieger, noch einmal als ein gewaltiger Fortschritt des Reiches Gottes interpretieren ließ.⁹³ Doch vor allem ließ das Entstehen der Großstädte im Osten und Norden des Landes die wachsenden sozialen Spannungen immer unübersehbarer werden. Der anschwellende Strom der Einwanderer wirkte sich verschärfend auf die sozialen Zustände aus und veränderte die religiöse Zusammen-

91 „Die von der Frankfurter Nationalversammlung erlassenen Bestimmungen über Religionsfreiheit und das Verhältnis von Staat und Kirche waren der Entwicklung in den einzelnen deutschen Ländern weit voraus und wurden deshalb nirgends ganz übernommen“, Rüdiger Minor, *Die Bischöfliche Methodistenkirche in Sachsen: Ihre Geschichte und Gestalt im 19. Jahrhundert in den Beziehungen zur Umwelt*, Diss., Leipzig 1963, S. 144.

92 Zum Verhältnis von Frei- und Landeskirchlern vgl. Karl Heinz Voigt, *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung*, Stuttgart 1990.

93 „As a whole, the curious result was that a war won (and lost) by people who felt that true religion was at stake produced a nation in which the power of religion declined“; Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids 1992, S. 323.

setzung der Bevölkerung.⁹⁴ Schließlich veränderte sich auch das geistige Klima spürbar. Seminare und Universitäten öffneten sich neueren philosophischen und theologischen Strömungen und lösten in diesem Zuge ihre bislang bestehenden denominationellen Bindungen auf. Zumindest einer einseitig optimistischen Zukunftssicht mussten diese Beobachtungen widersprechen.⁹⁵

Weil der amerikanische Methodismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehr und mehr zur *civil religion* der Vereinigten Staaten wurde, konnte die Veränderung des gesellschaftlichen Klimas nicht ohne Rückwirkungen auf das Selbstverständnis und die Arbeitsweise der Kirche bleiben. So erschütterte die freie Bibelkritik den Glauben an jede Art von Millenarismus nachhaltig.⁹⁶ Die weithin wörtliche Auslegung der apokalyptischen Teile der Bibel schien durch die kritischen bibelwissenschaftlichen Studien zur prophetischen Literatur des Alten Testaments sowie zur Verkündigung des historischen Jesus immer zweifelhafter. Im Gegenzug nahm die Transformation der traditionellen Elemente christlicher Eschatologie in Idealvorstellungen einer diesseitig orientierten ethischen Lebensgestaltung immer deutlichere Züge an, eine Entwicklung, die sich maßgeblich in der *Social Gospel*-Bewegung niederschlug. Als das 20. Jahrhundert begann, war der Postmillenarismus unübersehbar in die Phase seiner Säkularisierung eingetreten.⁹⁷ Gemeint ist damit, dass die den älteren Postmillenarismus kennzeichnende Balance von göttlichen und menschlichen Faktoren in der Verwirklichung geschichtlicher Ziele sich mehr und mehr zugunsten letzterer verschob.⁹⁸ Die Säkularisierung des postmillenaristischen Geschichtspro-

-
- 94 Beispielsweise stieg der Anteil der Katholiken an der Bevölkerung der Vereinigten Staaten, bedingt vor allem durch Zuwanderung, zwischen 1860 und 1906 von 21,4 % auf 32,4 %; vgl. Mark A. Noll, ebd., S. 361.
- 95 Vgl. Donald W. Dayton, „Millennial Views and Social Reform in Nineteenth Century America“, in: M. Darrol Bryant, Donald Dayton (Hg.), *The Coming Kingdom: Essays in American Millennialism and Eschatology*, New York 1983, S. 139f.
- 96 Darüber kann auch das zeitlich parallele Aufkommen des dispensationalistischen Prämillenarismus nicht hinwegtäuschen, dessen Popularisierung sich nur innerhalb eines Segments konservativer Protestanten vollzog. Vgl. James H. Moorhead, „The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, 1865–1925“, *Church History* 53 (1984), S. 67ff.
- 97 Vgl. George Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 50f.
- 98 Russell E. Richey hat gezeigt, wie der für die methodistische Geschichtsschreibung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zentrale Gedanke der göttlichen Vorsehung bei Abel Stevens und James Buckley, zwei methodistischen Historikern, modifiziert wird. Bei Stevens geschieht dies, indem der Gedanke der speziellen, auf den einzelnen Menschen bezogenen Providenz hinter dem der allgemeinen Providenz, bezogen auf geschichtliche Bewegungen und Entwicklungen, zurücktritt. Bei Buckley schließlich wird die Vorstellung göttlicher Providenz als Referenzrahmen für das Studium der Geschichte völlig aufgegeben. Die Darstellung hat sich ausschließlich an den Fakten zu orientieren; vgl. „Methodism and Providence: A Study in Secularization“, in: Keith Robbins (Hg.), *Protestant Evangelicalism: Britain, Ireland, Germany and America 1750–1950; Essays in Honour of W. R. Ward*, Oxford 1990, S. 51–77.

gramms vollzog sich schrittweise und bei weitem nicht einheitlich, so dass alle denkbaren Schattierungen eines „semireligiösen“ Fortschrittsdenkens zum Vorschein traten.⁹⁹ So weicht die Erwartung immer neuer und stärkerer Ausgießungen des Heiligen Geistes einem quasi naturalistischen Fortschrittsdenken, in dem übernatürliche Einwirkungen keinen Platz mehr haben.

Das Aufkommen des dispensationalistischen Prämillenniarismus kann vor diesem Hintergrund als eine Reaktion auf die krisenhafte Situation verstanden werden, die sich aus dem Versagen des Postmillenniarismus ergab, die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Zivilisation plausibel zu beantworten.¹⁰⁰ Seit den 1870er Jahren verstärkten sich die Zweifel daran, dass die bestehende Gesellschaft bruchlos in das Tausendjährige Reich einmünden würde. Für den Dispensationalismus war der Postmillenniarismus an der zunehmenden Spannung zwischen seiner biblische Begründung reklamierenden Zukunftshoffnung und der aktuellen geschichtlichen Erfahrung zerbrochen.¹⁰¹ Angesichts der sich verschärfenden gesellschaftlichen Spannungen schien das Verhältnis von Christentum und Zivilisation nicht länger ohne die Kategorie des radikalen Bruches erklärbar. Genau diesen Bruch aber – auf der geschichtlichen Ebene – bot die Lehre von der Wiederkunft Christi vor dem Tausendjährigen Reich.

Außerdem erwies sich, so schien es, die postmillenniaristische Hermeneutik mit ihrer Ambivalenz von wörtlicher und geistlicher Auslegung als ungeeignet, in der sich anbahnenden Auseinandersetzung mit der radikalen Bibelkritik zu bestehen. Auch hier erschien Darbys strenger Literalismus als in sich schlüssige Alternative.¹⁰²

Der Teile des amerikanischen Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts kennzeichnende Übergang vom Post- zum dispensationalistischen Prämillenniarismus lässt sich nach Donald Dayton als Übergang von einer „prophetischen“ zu

99 Vgl. Jean B. Quandt, „Religion and Social Thought: The Secularization of Postmillennialism“, *American Quarterly* 25 (1973), S. 390–409.

100 So George Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, S. 51.

101 Donald W. Dayton, „Millennial Views and Social Reform in Nineteenth Century America“, in: M. Darrol Bryant, Donald Dayton (Hg.), *The Coming Kingdom: Essays in American Millennialism and Eschatology*, S. 141.

102 Vgl. James H. Moorhead, „Prophecy, Millennialism, and Biblical Interpretation in Nineteenth-Century America“, in: Mark S. Burrows, Paul Roram (Hg.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective*, Grand Rapids 1991, S. 291–302. Moorhead weist in diesem Zusammenhang auf eine wichtige Argumentationsfigur der Postmillenniarier gegenüber dem Vorwurf der Spiritualisierung hin: „Postmillenniarists insisted that the major ostensive referent of prophecy was the triumph of Christ’s kingdom, a kingdom which was moral or spiritual in character. To make this assertion was not to abandon the plain meaning of Scripture but rather to affirm it. In a word, the spiritual reading of the text was a literal one“ (ebd., S. 297). Im Gegenzug warfen die Postmillenniaristen ihren Gegnern vor, ihre Hermeneutik beruhe auf der falschen Voraussetzung, die Verheißungen des Neuen Testaments durch die Linse des Alten, und nicht umgekehrt die Prophetien des Alten Testaments durch die Linse des Neuen zu lesen (vgl. ebd., S. 298).

einer „apokalyptischen“ Eschatologie, bzw. vom „ethical prophetism“ zum „a-historical apocalypcism“ deuten.¹⁰³ Danach kennzeichnet den „ethischen Prophetismus“, dass er die Vision Gottes für sein Volk in dessen Geschichte einträgt. Dagegen fallen in der „ahistorischen Apokalyptik“ göttliche Vision und geschichtliche Wirklichkeit radikal auseinander. Im ersten Fall *vollendet*, im zweiten Fall *überwindet* Gottes Kommen die Geschichte. Das Ziel, nämlich die eschatologische Wiederherstellung des Gottesvolkes, bleibt freilich in beiden Fällen dasselbe.

Als 1914 der Erste Weltkrieg beginnt, lassen sich im deutschsprachigen Methodismus auf beiden Seiten des Atlantiks beide der genannten Strömungen ausmachen. Daneben besaß – vor allem in Deutschland – der ältere Prämillenniarismus eine feste Anhängerschaft. Anzeichen dafür, dass der dispensationalistische Prämillenniarismus in den folgenden Jahrzehnten weiter an Plausibilität vor allem unter mehr evangelikalen Methodisten gewinnen würde, lassen sich jedoch bereits bis 1914 erkennen. So kann es als geschichtliche Tatsache gelten, dass sich im Kontext verschärfender Spannungen in erster Linie „konsequente“ bzw. „radikale“ Positionen profilieren können, wogegen es die auf Abwägung und Differenzierung ausgerichteten Vermittlungspositionen in einer aufgeheizten Atmosphäre für gewöhnlich schwer haben, gehört zu werden. Der ältere Prämillenniarismus, der zwar mit dem Dispensationalismus die Auffassung von Jesu Wiederkunft zum Millennium teilte, geschichtshermeneutisch jedoch dem Postmillenniarismus näher stand, stellte faktisch eine solche Vermittlungsposition dar. Obwohl Nast zunächst die ihm eigentümliche Form des „spiritualistischen“ Prämillenniarismus vertrat, darf sein Bemühen um Ausgleich und ein Zusammenstehen der „gläubigen“ Kräfte angesichts von Rationalismus, Materialismus und Sozialismus als exemplarisch für diese Richtung angesehen werden. Auf Dauer jedoch konnte der ältere Prämillenniarismus nicht dem Schicksal entgehen, zwischen Postmillenniarismus auf der einen und dispensationalistischem Prämillenniarismus auf der anderen Seite zerrieben zu werden. Die Zeichen der Zeit sollten beurteilt werden – aber eine von „Bolschewismus“ und heraufziehendem Krieg bestimmte Zeit rief nach klaren, nach eindeutigen Beurteilungen.

Mit dem Eindringen „moderner“ bzw. „rationalistischer“ Strömungen in die Theologie wurde auch jener Teil des vor allem in Amerika vertretenen Postmillenniarismus, der sich einer „Säkularisierung“ widersetzte, in eine ähnlich unbequeme Mittelposition gedrängt. So gab Wilhelm Nast 1887 zu bedenken, dass selbst Postmillenniaristen einräumten, sie könnten mit ihrer „allegorischen“ Deutung bestimmter prophetischer Bibelstellen nicht auf halbem Wege stehen bleiben.¹⁰⁴ Was würde zumindest andere daran hindern, den Weg der sinnbildlichen Auslegung zu Ende zu gehen und die Heilstatsachen selbst, wie die Auferstehung der Toten, die Wiederkunft Christi überhaupt und das zukünftige Gericht, einer

103 Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentacostalism*, Peabody 1987, S. 158ff.

104 Vgl. „Berichtigung eines Mißverständnisses“, *Der Christliche Apologete* 49 (1887), S. 264.

radikalen historischen Kritik zu unterwerfen? Schon 1879 empfand der methodistische Bischof Merrill seine postmillenniaristische Ansicht als gesunde Alternative zu den drohenden Extremen von „Literalismus“ auf der einen und „Liberalismus“ auf der anderen Seite.¹⁰⁵ Doch verlor diese Alternative in dem Maße an Attraktivität, wie der Postmillenniarismus sich von innen her säkularisierte und von außen her zwischen die Fronten von theologischem Liberalismus einerseits und dispensationalistischem Literalismus andererseits geriet.

4. Fazit

Die drei im deutschsprachigen Methodismus zwischen 1835 und 1914 vertretenen millenniaristischen Konzeptionen sind unübersehbar die Frucht biblisch-theologischer Arbeit, die jedoch ihre Bedingtheit durch geschichtliche Faktoren nicht verleugnen kann. Während am Beginn des deutschsprachigen (bischöflichen) Methodismus in Amerika um 1835 die von weiten Teilen des amerikanischen Protestantismus geteilte postmillenniaristische Auffassung steht, kommt es bis 1914 zur Ausdifferenzierung in drei verschiedene Richtungen, zu denen neben dem Postmillenniarismus der historische sowie der dispensationalistische Prämillenniarismus gehörten. Während sich Post- und Prämillenniarismus vordergründig durch die unterschiedliche Bestimmung des zeitlichen Verhältnisses von Parusie Jesu und Millennium unterscheiden, steht der historische Prämillenniarismus hinsichtlich seiner geschichtshermeneutischen Prämissen dem Postmillenniarismus näher als dem Dispensationalismus. Letzterer entwickelte eine scharf akzentuierte Schriftlehre, die auf einer rein futurischen Auslegung der biblischen Weissagungen beruht, und der eine betont pessimistische Sicht bezüglich des Abfalls der Kirche und des Niedergangs der Gesellschaft sowie eine scharfe heilsgeschichtliche Unterscheidung von Kirche und Israel entsprechen. Obwohl Post- und historischer Prämillenniarismus bis zum Ersten Weltkrieg (und darüber hinaus) im deutschsprachigen Methodismus präsent bleiben, verlieren sie angesichts einer Lage, in der die Spannungen in Kirche und Gesellschaft als zunehmend schärfer erlebt und die kritische Bibelwissenschaft als immer bedrohlicher empfunden wird, mehr und mehr an Plausibilität und Durchschlagskraft. Der historisch jüngere dispensationalistische Prämillenniarismus erweist sich – vor allem unter dem Einfluss Ernst Ströters – bis 1914 als aufstrebende dynamische Bewegung.

105 Vgl. *The Second Coming of Christ*, Cincinnati; New York 1879, S. 13.

Christoph Raedel: „Discerning the signs of the time“: speculative eschatology within German-speaking Episcopal Methodism, 1835–1914

While widely consonant with its branches in the United States and Germany in terms of soteriology, German-speaking Episcopal Methodism could not agree on questions of speculative eschatology like the millennial reign of Christ in relation to the course of history. Though initially informed by the predominant postmillennialism, characteristic of American revivalism in the first half of the 19th century, German-speaking Methodists increasingly came under the influence of the older German premillennialism, represented by mission founder William Nast from about the 1850s onwards, and, dating from about 1870, of the dispensational premillennialism popularized among German-American Methodists by Ernst Ströter (Stroeter). When Ströter moved to Europe in 1899, dispensationalism also began to spread among Methodists in Germany and Switzerland. Postmillennialists, on the one hand, anticipated the coming reign of Christ as a result of the rise of Christianity to a world-transforming power under the guidance of the Spirit and the active participation of Spirit-filled Christians. Dispensationalist premillennialists, on the other hand, saw history as filled with signs of an increasing unfaithfulness within the church and rising anarchy in society, therefore expecting the rapture of only the faithful believers antedating the full reconstruction of the world order by the returning Christ. Older premillennialism took a mediating position in interpreting history in terms of a sharpening conflict between the powers of good and evil, trying to keep in balance God's control over all things on the one hand and human commitment on the other as complementary factors in the course of history. When signs of the First World War arose, pessimistic dispensationalism gained plausibility, though both other views mentioned never completely waned among German-speaking Methodists.

Roland Scharfenberg

Kenneth Hagin und die Lehre der „Wort des Glaubens“-Bewegung

Der am 19. September 2003 im Alter von 86 Jahren verstorbene Kenneth Hagin gehörte zu den bekanntesten Vertretern der Heilungsbewegung. Er galt als Vater der „Wort des Glaubens“-Bewegung und als Musterbeispiel des „Health and Wealth Gospel“. Hagins Theologie kreist um die Zentralbegriffe „Bibel“, „Glaube“ und „Bekenntnis“. Diese Schlagworte werden uns in der Darstellung seiner Lehre leiten.

1. Die Bibel

Für Hagin ist das Leben des Christen, ein „guter Kampf des Glaubens“. Der Glaube ist wesentlich abhängig von der Bibel, die als das Wort Gottes seine fehlerlose Quelle bildet. Hagin betont die Bedeutung der Bibel für das Glaubensleben des Christen. Der von Gott geforderte Glaube (Hebr 11,6) wird durch die Erkenntnis und den Gehorsam gegenüber der Bibel möglich (Heilung 14). Als Schlüsselstelle nennt Hagin häufig Röm 10,17 „So kommt der Glaube aus der Predigt“. Daraus folgert er: „Es ist nicht möglich zu glauben, ohne zuerst gehört zu haben“ (Glaube 2). Der „Erkenntnisstand“ des Wortes Gottes bestimmt das Maß des Glaubens. Die Beschäftigung mit der Bibel, das Nachsinnen über ihre Aussagen, ist daher eine wichtige Voraussetzung des Glaubenslebens. Umgekehrt gilt: Mangel an Erkenntnis aus Gottes Wort ist das größte Glaubenshindernis.

Als praktische Anleitung, wie das Bibelstudium tatsächlich zum Glauben führt, plädiert Hagin für das Lesen der neutestamentlichen Briefe. Wer nur die Evangelien liest, kommt nur so weit, wie die Jünger bis Ostern kamen. Erst die Briefe zeigen uns, warum Jesus gestorben ist und was mit Jesus nach seiner Auferstehung geschah. Besonders beachtenswert seien dabei Ausdrücke wie „in, durch Christus“ (Guter Kampf 30f).

Dieses grundlegende Verhältnis von Wort Gottes und Glaube zeigt sich für Hagin dann in den verschiedensten Bereichen des christlichen Lebens. Denn nur im Einklang mit dem Wort Gottes „kannst du erwarten, daß Gott für dich etwas tun kann, weil Er nur gemäß Seinem Wort handelt“ (Glaube 70). Sei es die Rettung, die Erfüllung mit dem Heiligen Geist, das Ausüben des Missionsauftrags,

eine Gebetsantwort oder die Heilung, in jedem Bereich werde eine Glaubensgewissheit immer auf den Aussagen der Bibel aufbauen (Glaube 2, 23, 71).

2. Der Glaube

Die enge Verbindung von Glaube mit dem Wort Gottes wird in Hagins Definition von Glaube deutlich: „Glaube bedeutet einfach, nach dem zu handeln, was Gottes Wort sagt. ... Glaube bedeutet, auf Gottes Wort hin zu handeln. ... Glaube ist nichts anderes, als auf Gottes Wort hin zu handeln. Der Glaube handelt in der Gewissheit, daß Gottes Wort wahr ist“ (Guter Kampf 81).

Dabei betont Hagin für den Glauben den präsentischen Wirklichkeitsbezug. Im Unterschied zur zukunftsorientierten Hoffnung, die sagt, „Ich werde es irgendwann erhalten“, äußert der Glaube: „Ich habe es jetzt“ (Glaube 8). Dies schließt die sichtbare und die unsichtbare Realität ein. Der Glaube konstatiert nicht nur den Inhalt dieser Realitäten, er fungiert als Kanal, durch den die unsichtbaren Realitäten verwirklicht werden: „Der Glaube gibt dem, was man erhofft, Substanz.“ Er ergreift die Unwirklichkeiten der Hoffnung und bringt sie in den Bereich der Wirklichkeit.

Dieses Prinzip der Verwirklichung der unsichtbaren Realitäten durch den Glauben gilt für Hagin in den verschiedensten Bereichen: bei finanziellen Angelegenheiten, der Geistestaufe, bei göttlicher Heilung. Es ermöglicht den garantierten Empfang: „Wenn du die Prinzipien des Glaubens lernen kannst, ist es leicht, all das zu erhalten, was du von Gott brauchst oder empfangen möchtest“ (Glaube 14).

Bei diesen Ableitungen erwähnt Hagin die enge Bindung an die Schriftaussagen nicht mehr. Dass Glaube das Medium ist, wodurch uns das (und nur das) zuteil wird, was Gott für uns bereitet hat und wovon die Schrift uns informiert, gerät bei dem Prinzip der Verwirklichung schnell in Vergessenheit. So scheint sich Hagins Definition des Glaubens zu verselbstständigen, wenn der Gedanke der Verwirklichung dann quasi als schaffende Kraft entfaltet wird. Ausgehend von Mk 11,22, wo Hagin die Konstruktion als genitivus subiectivus auflöst („Habt den Glauben Gottes“), stellt er den Glauben des Christen auf eine Ebene mit dem Schöpfungswort Gottes. Er stützt dies mit Hebr 11,3 (Glaube 112). Dieser Vers sagt allerdings nicht, dass Gott durch Glauben die Welt erschuf, sondern dass diese Tatsache durch Glauben erkennbar ist.

Die Verselbstständigung zeigt sich weiter darin, dass Hagin den Glauben nicht in seiner Relation zu Gott belässt, sondern ihn als eine den Christen verliehene Fähigkeit sieht, um die dann nicht mehr gebeten werden müsse. Rückbesinnungen auf die Abhängigkeit des Glaubens von Gott und seinem Wort dringen angesichts dieser steilen Aussagen nicht recht durch. Zwar schreibt Hagin, dass der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes ist, durch das wir gerettet sind (Eph 2,8) und erinnert, dass der Glaube durch die Predigt des Wortes Gottes kommt, doch liegt

der Akzent auf der Aktivität des Menschen. Gottes Tun siedelt Hagin in dem Heilsereignis von Golgatha an. Gott hat uns angesprochen, als Jesus für uns starb. Die Realisierung geschieht dann durch den Glauben.

Hagin verdeutlicht dies am Beispiel der Rettung: Da Gottes Heilstat und die Bibel allgemein gelten, steht die Rettung jedem Menschen offen (Glaube 114). Folglich liegt die Verantwortung für die Ablehnung der Rettung beim Menschen selber. Scheidepunkt ist der Glaube des Menschen. Hagin weitert dieses Prinzip auf andere „Glaubensgüter“ wie Geistempfang und Heilung aus. Es wird zur bestimmenden Grundlage des Christenlebens: „Wenn du willig und froh Gott für das preist, was Er getan hat, und es glaubst und bekennt, wird die Manifestation kommen“ (Glaube 115). Dabei geht es Hagin nicht um einen größeren Glauben, denn der Glaube, der die Rettung annimmt und die Wiedergeburt empfängt ist das Größte; es geht ihm um eine Anwendung des Glaubensprinzips auf die verschiedenen Lebensbereiche und die bereitliegenden Heilsgüter.

Zur weiteren wesensmäßigen Bestimmung des Glaubens kontrastiert Hagin ihn mit bloßer „gedanklicher Zustimmung“ oder „verstandesmäßiger Übereinstimmung“. Gedankliche Zustimmung bezeichnet Hagin, in Anlehnung an John Wesley, als teuflisches Ersatzmittel für echten Glauben. Bei ihr fehlt die Zustimmung des Herzens (vgl. Mk 11,23), die spricht: „Wenn Gottes Wort es so sagt, dann ist es so. Es gehört mir; ich habe es jetzt ... Ich habe es, auch wenn ich es nicht sehen kann“ (Glaube 8f). Nur wo diese Zustimmung vorhanden ist, wird der Glaube ein Werkzeug zur Realisierung der unsichtbaren Wirklichkeiten.¹ Dies gilt, wie Hagin am Beispiel Abrahams aufzeigt, auch wenn unsere menschlichen Sinne es nicht wahrnehmen (Glaube 7, 33). Diesen Glauben vermisst Hagin bei vielen Christen: „Aber viele Christen versuchen, Gott mit dem natürlichen Glauben zu vertrauen; und wenn ihre fünf Sinne sagen, es ist nicht so, dann glauben sie, daß es nicht so ist. Aber was haben deine körperlichen Sinne mit der Bibel zu tun? Gottes Wort ist wahr, ob du es fühlst oder nicht.“ (Glaube 36f)

Auf dem Gebiet der Heilung ist solcher Glaube prioritär. Alle äußeren Mittel (z. B. Handauflegung, Salbung mit Öl und Gebet für die Kranken) können nur als flankierende Maßnahmen zur Freisetzung des Glaubens an das Wort gelten, sie heilen aber nicht (Heilung 5, 18f). Selbst die Erwartung, dass Gnadengaben wirksam werden, ist dem Handeln aus Glauben untergeordnet. Denn Glauben ist immer möglich, die Gaben dagegen werden von Gott spontan geschenkt. Da nun Heilung von der Anwendung des Glaubens abhängt, ist sie immer möglich. Dies kann Hagin natürlich nur postulieren, weil er davon ausgeht, dass die körperliche Heilung, ebenso wie die geistliche Errettung, ein von Christus bereitgestelltes Heilsgut ist, das Christen nur noch im Glauben in Anspruch nehmen müssen.²

1 Hagin verweist auf den Aorist in der Formulierung „glaubt, dass ihr's empfangen habt“ (Mk 11,24).

2 Vgl. dazu unten S.186 den Abschnitt über „Genereller Heilungswille“.

Hagin sieht sich berufen mit seinem Dienst Menschen zu unterstützen, ihren Glauben an Gottes Wort freizusetzen. Für die Praxis des Heilungsdienstes bedeutet das: Die Last liegt auf dem Heilungssuchenden, der den rechten Glauben aufweisen muss (Heilung 13). Hagin vergleicht dies mit der Heilswende zur Errettung, wo es ebenfalls einzig auf den Glauben des Menschen ankommt.³

Diese grundlegende Klärung des Glaubensbegriffs bei Hagin zeigt, dass er einerseits auf der Linie eines orthodoxen Glaubensverständnisses neben die *fides quae creditur* (bei Hagin „die gedankliche Zustimmung“) die persönliche Aneignung der *fides qua creditur* (den „Herzenglauben“) stellt. Andererseits betont er den Realisierungsaspekt des Glaubens so stark, dass der Glaube als schöpferische Kraft erscheint. Die ursprünglich von Hagin geforderte Anbindung des Glaubens an das Wort Gottes tritt dabei zurück. Glaube wird zu einer Kraft, die jenseitige Gegebenheiten in unsere Welt hineinbringt. Damit wird die neutestamentliche Wirkungsrichtung des Glaubens, die den Glauben für uns Menschen als Tor und Weg in die Gemeinschaft mit dem ewigen Gott versteht, verkehrt. Schließlich widerspricht Hagins Verwirklichungskonzept des Glaubens der biblischen Bindung des Glaubens an die Person Gottes. Glaube ist nicht zuerst und vor allem eine Kraft, um jenseitige Güter hier und jetzt zu verwirklichen. Er ist vielmehr ein Überzeugtsein und eine Herzenshaltung, die einer Person vertraut und die Gemeinschaft mit dieser göttlichen Person ermöglicht. Es gibt keine „Glaubens-techniken“, die bloß angewandt werden müssen, unabhängig davon, ob die Person in einer persönlichen Beziehung zu Gott steht oder nicht. In seiner Anwendung auf die Heilung betont Hagin den Glauben des Heilungssuchenden. Dabei greift er aus den Evangelien nur solche Heilungsberichte heraus, bei denen der Glaube des Kranken erwähnt wird. Beispiele, die nicht auf den Glauben hinweisen, übergibt er.

Im Folgenden werden einige Einzelaspekte des Glaubensverständnisses bei Hagin beleuchtet. Mit dem Stichwort „Annehmen“ wird die Frage entfaltet, wie der Schritt von der „gedanklichen Zustimmung“ zum „Herzenglauben“ vor sich geht. In „Schritte zur höchsten Form des Glaubens“ schildert Hagin, welche Faktoren das Glaubensleben stärken. Umgekehrt behandelt er sechs Glaubenshinder-nisse, die im „Kampf des Glaubens“ überwunden werden müssen.

3 Als neutestamentliche Beispiele nennt er Jesu eingeschränktes Wirken in Nazareth und die blutflüssige Frau. Er erklärt: „Du kannst diese Heilungskraft nicht auf jeden Menschen übertragen, so wie du es willst; auch Jesus konnte es nicht (Mark. 6,5)“ (Heilung 23). Und der blutflüssigen Frau sagte Jesus, dass ihr Glaube die Heilung bewirkte (Mt 9,22): „Ihr Glaube aktivierte die Heilungskraft in Ihm. Diese Kraft war die ganze Zeit gegenwärtig, doch die anderen, die Ihn berührten, empfingen nichts, da kein Glaube vorhanden war“ (Heilung 23).

2.1 Das Annehmen

Hagin betont zu Recht, dass biblischer Glaube mehr ist als gedankliche Zustimmung. Er ist „Herzenglaube“. Die persönliche Inanspruchnahme wird von Hagin vorwiegend als Realisierung verheißener Glaubensgüter verstanden und vollzieht sich durch Zustimmung und Bekennen.⁴ Damit betont Hagin die menschliche Aktivität: „Wenn wir glauben, werden wir so handeln, als ob es [das Wort Gottes] schon wahr wäre.“ Hagin leitet diese Betonung von einer Vision ab, die er empfing (Glaube 31).

Die Anwendung dieser Überzeugungen für den Bereich der Heilung aus Glauben ergibt: Jede Verheißung hat eine „Gottesseite“ und eine „Menschenseite“. Gott hat die Heilung bereitgestellt, der Gläubige muss sie „in Besitz nehmen“ (Heilung 29). Falsch wäre es, nur zu warten, dass Gott etwas gegen unsere Krankheit unternimmt. Wie bei der Errettung habe Gott es schon getan, erforderlich sei nun die Aneignung durch den Gläubigen. Hagin beschreibt das notwendige Tun als „Einnahmeverschreibung“ von „Gottes Medizin“ in Anlehnung an Spr 4,20–21 mit vier Tätigkeiten: (1) „Merke auf meine Worte“, (2) „neige dein Ohr zu meinen Reden“, (3) „laß sie nie von deinen Augen weichen“ und (4) „Bewahre sie im innersten Herzen“ (Gottes Medizin 3–18). Das Ergebnis wird nach Spr 4,22 Leben und Gesundheit sein.

Glaube bedeutet für Hagin, Gottes Wort zu bekennen (proklamieren) und zu tun. Dieses Tun aus Glauben ist unabhängig von den Realitäten in der sichtbaren Welt. Es liegt in der Verantwortung des Christen zu handeln. Dazu wird er nicht gezwungen, denn der Heilige Geist wirkt im Gegensatz zu Dämonen nicht mit Gewalt. Den Inhalt des menschlichen Tuns füllt Hagin vom christlichen Liebesgebot und den Paränesen der neutestamentlichen Briefe her (Glaube 161).

Mit dieser Betonung des Annehmens und des Handelns aus Glauben unterstreicht Hagin zu Recht die *fides qua creditur*, die sich in einer gelebten *fiducia* erweist. Es ist die Verantwortung des Christen aufgrund des Glaubens tätig zu werden und nicht in eine passive Haltung des Geschoben-Werdens zu verfallen. Sowohl quietistisch als auch charismatisch geprägte Gruppen dürfen diesen Hinweis nicht übergehen.

4 „Dasselbe gilt für die Verheißungen und Segnungen in Gottes Wort. Ich kann zwar wissen, daß sie existieren – doch dieses allgemeine ‚Wissen‘ oder dieser unbestimmte ‚Glaube‘ wird nicht bewirken, daß sie in meinem Leben zur Realität werden. Erst wenn ich Gottes Verheißungen ganz persönlich für mich in Anspruch nehme und sie für mich wirksam werden, wird mein Leben durch sie bereichert. Manche Menschen haben Glauben mißverstanden. Sie denken, daß das allgemeine Wissen, daß die Verheißungen in Gottes Wort existieren, ausreicht, um den Segen all dieser Verheißungen zu empfangen. Nein, durch das bloße Wissen über ihre Existenz wirst du persönlich nicht von ihnen profitieren. Du mußt über sie nachsinnen, sie bekennen und für dich persönlich in Anspruch nehmen, damit sie für dich wirksam werden. Gott möchte, daß wir die Realität all dessen, was Er für uns bereithält, genießen und in unserem eigenen Leben erfahren!“ (Guter Kampf 33f)

Widersprüchlich wirkt dann Hagins Aussage, er lebe als Christ seit 60 Jahren, ohne zu kämpfen. Denn der Kampf sei des Herrn Sache (1 Sam 17,47); er lebe in der Ruhe (Hebr 4,3). „Ich habe keine Kämpfe mehr. Ich habe einfach das Wort Gottes kämpfen lassen.“ (Guter Kampf 85) Er stützt sich weiter auf 1 Joh 4,4: Christen *haben* überwunden, weil der Größere in ihnen ist. Diese Haltung mutet recht triumphalistisch an. Es ist anzufragen, ob solche absoluten Aussagen anderen Christen eine wirkliche Hilfe sind oder ob sie zu unrealistischen Extremhaltungen führen. Wie wir aber unten sehen werden, weiß Hagin auch um die Kämpfe und Leiden um Christi willen. In diesen Anfechtungen will er die Haltung des Glaubens praktizieren.

2.2 Schritte zur höchsten Glaubensform

Kommt dem aktiven Glauben des Christen solche Bedeutung zu, ist die Frage nach seiner Stärkung zentral. In seinem Buch „Biblischer Glaube“ widmet sich Hagin auf den Seiten 80–103 den Faktoren, die das Glaubensleben stärken und es tragfähig machen. Er nennt sieben Schritte:

Zuerst das Überzeugtsein von und das Gegründetsein auf der festen Zuverlässigkeit der Bibel als der Offenbarung Gottes. Zweitens das Stehen auf dem Grund der Erlösung durch Jesus Christus, die Hagin primär als Befreiung sieht. Schritt drei und vier unterstreichen den forensischen Aspekt des Heils.⁵ Den fünften Schritt nennt Hagin die Gesinnung des „Gott-in-uns“, das Einwohnen des Heiligen Geist im Gläubigen. Dies wird von Hagin unter Berufung auf 2Kor 6,16 und 1Kor 6,19f bis auf den leiblichen Bereich bezogen. Das Bewusstsein, dass der Größere im Christen ist, sei die wichtigste Wahrheit der Erlösung. Hagin folgert daraus, dass Gläubige sagen sollen: „Ich bin ein Überwinder. Ich bin mehr als ein Sieger.“ (Glaube 93 mit Verweis auf 1Joh 4,4), „Und er wird es mir gelingen lassen.“ (Glaube 99). Im sechsten Schritt bringt Hagin die Kind-Vater-Beziehung zur Sprache. Die Realität der neuen Gemeinschaft, die durch die Erlösung mit Gott als Vater aufgebaut wird, soll erkannt und gelebt werden. Der letzte Schritt spricht die den Gläubigen verliehene Vollmacht im Namen Jesu an. Diese Autorität beinhalte die rechtmäßige Vollmacht, den Namen Jesu zu benutzen und Macht über satanische Kräfte zu haben (Glaube 103).⁶

Diese sieben Schritte sind biblisch ableitbar und innerhalb der reformatorischen Tradition nicht unbekannt. Ungewöhnlich wirkt die Einbeziehung des

5 Schritt Nr. 3: „Es ist notwendig für uns, die Realität der neuen Geburt zu erkennen, über die legale Seite bescheid zu wissen“ (Glaube 83). Schritt Nr. 4: „Wir müssen uns der Realität unserer Gerechtigkeit in Christus bewußt sein“ (Glaube 87). Gerechtigkeit (= Richtigkeit, Richtigstehen) ist eine Gabe, nicht eine Frucht. Also hat jedes Kind Gottes dieselbe Gerechtigkeit und denselben Stand vor Gott. (Vgl. dazu unten S. 179 das Glaubenshindernis Nr. 3.)

6 Zu diesem kritischen Punkt vgl. unten S. 184.

Leiblichen in den Aspekt der Einwohnung Gottes in uns. Doch kann diese Betonung vor einer Vergeistlichung des Christseins bewahren und zu einem ganzheitlichen Leben der Heiligung motivieren. Dass Hagin diesen Punkt dann in seine Lehre der Gesundheit als allen verfügbares Heilsgut einbaut, beruht vor allem auf seiner Überzeugung des generellen Heilungswillens und der durch Christus geschehenen Erlösung von Krankheit (dazu siehe unten S.186). Es sollte die ganzheitliche Verwirklichung des Christseins in Geist, Seele und Leib nicht diskreditieren. Hagins Folgerungen aus dem Postulat der Vollmacht im Namen Jesu werden unten (s. S. 184) näher geprüft.

2.3 Glaubenshindernisse

Führte Hagin mit den sieben Schritten zur höchsten Form des Glaubens die positive Seite aus, widmet er sich in dem Buch „Der gute Kampf des Glaubens“ der Kehrseite. Sechs Glaubenshindernisse behindern wie Feinde den guten Kampf des Glaubens und in der Konsequenz die Heilung.

Erstens der Mangel an Erkenntnis über die Bedeutung der neuen Geburt (vgl. oben Schritt Nr.3). Zweitens die unzureichende Erkenntnis über unsere Stellung in Christus und seine Stellung in uns.⁷ Drittens die unzureichende Erkenntnis von Gerechtigkeit, ein mangelndes Verständnis über unseren gerechten Stand vor Gott (vgl. oben Schritt Nr. 4). Hagin betont den punktuellen, forensischen Aspekt der Rechtfertigung. Folglich ist Gerechtigkeit kein Reifungsstadium. Hagins Schlussfolgerung: „Du wirst nie gerechter sein als in diesem Augenblick“ (Guter Kampf 47). Aus dieser Wahrheit zieht Hagin Konsequenzen für das jetzige Leben des Gläubigen: Christen dürfen ihre Rechte und Privilegien jetzt schon genießen. Eine Auswirkung der Gerechtigkeit sei, jetzt im Leben zu herrschen (Röm 5,17). Dazu gehöre, über den Satan zu herrschen (Guter Kampf 57f), aber auch das „Gebet des Gerechten“ nach Jak 5,16 selber freimütig zu sprechen.⁸ Aber auch Hagin sieht, dass der Christ noch nicht vollkommen ist. Obwohl gerecht gemacht, wird er noch Sünden begehen. Dann gilt 1Joh 1,9 und 2,1f. Gott vergibt uns die Sünden und er reinigt uns von aller Ungerechtigkeit, das heißt „der Verdammnis, die durch die Sünde entsteht“ (Guter Kampf 60).

Die letzten drei Glaubenshindernisse sind: das mangelnde Wissen über unser verbrieftes Recht, den Namen Jesu zu gebrauchen (vgl. dazu unten S.184), nicht

7 „Soweit es Gott betrifft, hast du und bist du all das, was Sein Wort sagt. Gott hat alles für dich bereitgestellt. Doch es hängt von deinem Glauben und deinem Bekenntnis ab, ob es für dich Wirklichkeit wird, wer du in Christus bist und was du in Ihm hast.“ (Guter Kampf 33)

8 „Wenn du die Wahrheit erkannt hast, brauchst du nicht mehr andauernd nach jemandem zu suchen, der für dich betet. Du weißt einfach, daß Gott dich genauso schnell erhört wie jeden anderen. Er erhört deine Gebete, weil deine Beziehung zu Ihm genauso gut ist wie die der anderen Christen.“ (Guter Kampf 58)

im Glauben nach Gottes Wort handeln und die Bedeutung des Bekenntnisses nicht ausschöpfen. Das Thema des Bekennens nimmt bei Hagin so eine Schlüsselposition ein,⁹ dass es als weiterer Brennpunkt seiner Lehre behandelt werden muss.

3. Bekenntnis

Die meisten Christen, so schreibt Hagin, denken bei „bekennen“ nur an die negative Seite (Sündenbekenntnis) und vergessen die positive, d. h. „Glauben eingestehen“ (Glauben 63). Er differenziert vier Arten des Bekenntnisses (Glauben 55ff): das Sündenbekenntnis der Juden, zu dem sie von Johannes dem Täufer und von Jesus geleitet wurden. Dann das Bekenntnis des Sünders, das vorrangig in der Beugung und dem persönlichen Akzeptieren Jesu als Herrn liegt (Glauben 55; vgl. Joh 16,9). Drittens das Sündenbekenntnis des Gläubigen gemäß 1Joh 1,9, wenn er aus der Gemeinschaft mit Gott gefallen ist. Und schließlich das Bekenntnis unseres Glaubens an das Wort, an Christus und an Gott, den Vater.

Hagin hebt die vierte Art des Bekenntnisses hervor. Es besteht aus drei Aspekten: dem Bejahen der Glaubensinhalte, dem Aussprechen des Erkannten und dem Bezeugen der Wahrheit (Glauben 63). Inhaltlich soll dieses Bekenntnis fünf Heilstatsachen umfassen: die Erlösungstat Christi, die Wiedergeburt und Geisterfüllung, die Annahme als Kinder Gottes, das gegenwärtige Wirken des erhöhten Herrn und „was Gott durch uns tun kann, oder was Sein Wort durch unsere Lippen tun wird.“ (Glauben 63) Das Studium der Heiligen Schrift, insbesondere der Ausdrücke „in Christus“, „in Ihm“ oder ähnliche, hilft, die zu bekennenden geistlichen Realitäten zu erfassen.

Hagin erhebt die Forderung sein Bekenntnis anderen zu sagen zu einem allgemeinen Prinzip für das Leben als Christ: „Halte auch du an deinem Bekenntnis fest, daß du eine neue Schöpfung bist, denn du wirst immer zu dem Stand deines Bekenntnisses hinwachsen. Dann wird der neue Mensch im Verborgenen allen offenbar werden, weil er die Oberhand über das Fleisch gewinnt.“ (Guter Kampf 13) Dahinter steckt die von Hagin propagierte Überzeugung: „Glaubensbekenntnisse schaffen Wirklichkeiten!“ (Guter Kampf 34)¹⁰ Hagin begründet diesen

9 Hagin selbst wurde diese Bedeutung aufgrund von Mk 11,23 deutlich. Das Verb „glauben“ steht dort einmal, das Verb „sagen“ dreimal. Aufgrund einer deutenden Vision sei Hagin dazu berufen, dreimal soviel über das „Sagen“ zu predigen wie über das „Glauben“. „Denn bei den meisten Leuten fehlt es nicht am Glauben, sondern am ‚Sagen‘. Du mußt mit deinem Mund sagen, was du glaubst, wenn es für dich etwas bewirken soll“ (Glauben 62). Das Wort des Glaubens muss nicht nur im Herzen geglaubt werden. Es muss auch im Munde sein (Röm 10,8). Das gilt für unsere Erlösung genauso wie für unsere Heilung.

10 „Du setzt deinen Glauben frei, indem du sagst, was du glaubst. Es gibt kein Glaubensanliegen, das aus deinem Herzen zu Gott geht und etwas hervorbringt, ohne daß du etwas sagst ... Nein, der Glaube in deinem Herzen allein wird es nicht tun; aber Glauben in deinem

Nachdruck auf dem ausgesprochenen Glauben mit Mk 11,23 „sondern glaube, daß geschehen werde, *was er sagt*, so wird's ihm geschehen.“ – „Was würde dir laut der Aussagen Jesu zuteil werden? Alles, was DU sagst!“ (Guter Kampf 110f) Nur wo der Glaube ausgesprochen wird, wirkt er glaubensstärkend und führt eine Verwirklichung der unsichtbaren Dinge in unserer sichtbaren Welt herbei. Folglich muss dieses Bekenntnis auch gegen den Augenschein abgelegt werden. Gläubige dürfen ihre Lebensumstände nicht von einem physischen Standpunkt aus betrachten, sondern vom geistlichen. Sie wandeln im Glauben, nicht im Schauen. Wenn ihr Bekenntnis geistlich wahr ist und aus dem Herzen kommt, wird es die entsprechende Realität im Leben hervorbringen. Wenn Glaube und Bekenntnis zusammenkommen, erweisen sie sich als wirkmächtig (Glaube 26).

Diese steile Aussage, die an eine magische Wunschverwirklichung durch das Aussprechen grenzt, wird von Hagin etwas gezügelt, indem er den Inhalt des Bekenntnisses an das Wort Gottes bindet. Es brauche also Schriftstudium, um herauszufinden, was uns gehört.¹¹ Trotzdem verabsolutiert sich die Wirkkraft des Bekenntnisses dann bei Hagin so weit, dass er es über das Gebet stellt. Gläubige bräuchten nicht beten: „Gott, heile diesen Mann“, genauso wenig wie sie beten sollen: „Gott, errette diese Frau“ Wo es um die Bekehrung einer Person geht, müsse das Gebet lauten: „Herr, sende jemanden, um ihm durch das Wort zu dienen.“¹² Denn niemand kann ohne das Wort gerettet werden (Heilung 27). Dasselbe Prinzip gilt auch für Geistestaufer und Heilung. Man müsse nicht beten, um geheilt zu werden. Heilung geschieht durch die gläubige Annahme dessen, was Gott schon auf Golgatha bereitgestellt hat.¹³

Hagin wird nicht müde dieses positive Bekenntnis zu betonen. Bewirkt es doch die Realisierung noch nicht sichtbarer Tatsachen. Umgekehrt wirke dieses Prinzip aber auch bei negativen Formen des Bekenntnisses. Solch ein „Bekenn-

Herzen, der durch deine Lippen freigesetzt ist, wird es vollbringen.“ (Glaube 26) „Durch das Bekenntnis des Glaubens wird das Wort in deinem Leben zur Realität, und dann wandelst du in den Segnungen Gottes.“ ... „Viele Christen sind schwach, weil sie – obwohl sie es ernst meinen – nie gewagt haben zu bekennen, was Gottes Wort über sie sagt. Sie haben nie den Mut gehabt zu bekennen, was die Bibel über sie aussagt – wer sie sind und was sie haben“ (Guter Kampf 110).

- 11 „Nur wenn du selbst entdeckt hast, was Gottes Wort über dich aussagt, und du ein Bekenntnis des Glaubens machst, das mit dem Wort übereinstimmt, kannst du nicht besiegt werden“ (Guter Kampf 116). „Wenn dein Bekenntnis etwas für dich bewirken soll, muß du daran glauben, daß die Bibel meint, was sie sagt. Setze deinen Glauben für ein bestimmtes Ziel ein! Finde Schriftstellen, die dir verheißen, was du brauchst, und bekenne sie!“ (Guter Kampf 120) Vgl. auch Glaube 13.
- 12 Das Gebet kann ergänzt werden durch folgende Aussagen: „Zeig ihm, was die Bibel sagt. Bring ihn dazu, gemäß dem Wort zu handeln und es zu glauben. Soweit es Gott betrifft, ist dieser Mensch schon erlöst. Von Gottes Standpunkt aus ist die Erlösung schon erkauf und bezahlt. Es geht nicht um die Frage, ob Gott ihn erlöst, sondern es geht darum, ob er die von Gott angebotene Erlösung annimmt“ (Heilung 27).
- 13 Hagin verweist auf die Vergangenheitsform in 1 Pt 2,24 „ihr seid heil geworden“.

nis der Niederlage, des Besiegtseins und des Versagens“ ist ein falsches Bekenntnis (Glaube 75). Es ist ein Grund für das Scheitern, denn unsere Worte halten uns gefangen. Hagins Schlussfolgerung lautet:

„Unsere Lippen können uns im Wohlstand leben lassen oder uns in Armut halten. Deine Lippen können dich zum Sieger machen oder dich in Gebundenheit halten... Deine Lippen können dich in Krankheit halten. Du kannst deine Worte mit Glauben füllen oder mit Liebe, die die kältesten Herzen schmelzen wird. Du kannst deine Worte mit Liebe füllen, die den entmutigten und zerbrochenen Herzen helfen wird. Du kannst deine Worte mit Glauben füllen, der den Himmel bewegt, oder du kannst deine Worte mit Haß und Gift füllen. Doch wenn du es willst, können deine Worte die Atmosphäre des Himmels verbreiten.“ (Glaube 116f)

Hagin gesteht ein, dass der Teufel, der böse Gedanken an die Christen heranbringt, das eigene Fleisch und das natürliche, menschliche Denken Feinde sind, die Christen auf ihre eigenen Fähigkeiten begrenzen wollen. Aber diese Gedanken entsprechen nicht der geistlichen Realität, in die Gläubige eingegangen sind. Er empfiehlt, diese Gedanken nicht einmal zu „bekennen“, d. h. auszusprechen, sondern sie im Bewusstsein der eigenen Stellung in Christus abzuweisen.¹⁴

Für den Fall der Krankheit bedeutet das: Der Gläubige bekennt, dass er durch Jesu Wunden geheilt ist (Jes 53,4f). Nicht immer erfolgt dann eine Spontanheilung, dennoch ist an der geistlichen Realität der Heilung festzuhalten.¹⁵ Hagin versteht diese Betonung als Vermittlung einer geistlichen, von Christus gewirkten Realität, die es im Glauben zu erkennen und im Bekenntnis zu ergreifen gilt. Gegen die in gewisser Weise ähnlichen Aussagen der Christlichen Wissenschaft grenzt er sich ab. Sie gründe auf dem menschlichen Willen und den menschlichen Fähigkeiten, das christliche Bekenntnis aber ist auf Gottes Wort gegründet.

Für Hagins wird das Bekenntnis unterminiert, wenn Christen Glauben an das Wort Gottes bekennen und „zur selben Zeit ihrem Bekenntnis durch entgegenge-

14 „Ich sage dir nicht, daß du behaupten sollst, du zweifelst nicht, oder du hättest keine Ängste, wenn du welche hast. Ich sagte, daß du nichts über sie sagen sollst. Genau genommen hast du überhaupt nichts mit dem Zweifel zu tun... Zweifel ist böse... Es ist nicht deine Aufgabe, Zweifel auszusprechen, weil er nicht dir gehört“ (Glaube 76). „Es gibt Gläubige, die Zeugnis geben und jeden auffordern, für sie zu beten. Sie wollen, daß man für sie betet, daß sie bis zum Ende aushalten. Gott will nicht, daß du so aushälst. Er will, daß du frei bist und Ihn wirken läßt. Hülle dich in die Verheißungen Gottes ein“ (Glaube 131).

15 „Die Krankheit und ihre Symptome verlassen meinen Körper vielleicht nicht sofort, aber ich halte an dem Bekenntnis fest, weil Hebr 4,14 es so sagt“ (Glaube 122). Hagin berichtet, wie er aus Unkenntnis über diese Zusammenhänge fast seine Heilung wieder verlor: „Die Leute fragten mich, ob es meinem Herzen besser ginge, und ich sagte, daß es nicht besser wäre. Sobald ich dies sagte, begann ich mich noch schlechter zu fühlen. Da ich im Bett lag, fing ich an, mir darüber Gedanken zu machen, und fragte mich, was ich falsch gemacht hatte. Dann begann ich zu bekennen, daß es mir gut gehe, wenn die Leute mich danach fragten, und es geschah ... Als ich das richtige Bekenntnis machte, bemerkte ich, daß meine Symptome geringer wurden und schließlich verschwanden“ (Glaube 116).

setzte Handlungsweisen... widersprechen“ (125). Zum Beispiel passt das Bekenntnis des Vertrauens auf Gottes finanzielle Versorgung und die Sorge, wie wir die nächste Rechnung bezahlen sollen, nicht zusammen. Hagin mahnt: „Deine Werke müssen mit deinem Glauben in Einklang stehen“ (Glaube 125). Zum Thema „Bekennen“ resümiert Hagin:

„Wir als Gläubige und als Christen sollten niemals von Niederlage sprechen. Wir sollten niemals von Versagen sprechen. Wenn du über deine Versuchungen und über deinen Mangel sprichst, wird dein Glaube schrumpfen und vertrocknen. Wenn du über deinen wunderbaren himmlischen Vater sprichst und über das, was Er tun kann, wird dein Glaube in Riesenschritten wachsen. Wenn du Krankheit bekennst, wirst du Krankheit in deinem Körper entwickeln. Wenn du über deinen Zweifel und deine Ängste sprichst, werden sie stärker werden. Wenn du deinen Mangel bekennst, wird dies die finanziellen Mittel daran hindern, dir zuzufließen. Ich habe es so erlebt“ (Glaube 136).

Seine Lehre lautet: „Du wirst haben, was du sagst“... „Du kannst empfangen, was du sagst“ (Glaube 151). Diese Lehre stützt er auf Verse wie Mk 11,23 oder Mk 5,28–33. Ihre Bedeutung erkannte er jeweils durch direkte Offenbarung vom Herrn.¹⁶

Diese Überzeugungen nähren den Vorwurf, dass hier ein magisches Verständnis des Bekenntnisses vorliegt, das als Realisierungsmittel eines Wohlstandsevangeliums eingesetzt wird. Inhaltlich spricht Hagin tatsächlich von finanziellem Wohlstand und körperlicher Gesundheit, die den Christen zustünden. Sie liegen auf einer Ebene mit geistlichem Wohl, wie die Errettung oder die Erfüllung mit dem Heiligen Geist. Auch nimmt Hagin eine Vorordnung des Bekenntnisses vor das Tun Gottes vor. Zur Errettung schreibt er beispielsweise: „Das Bekenntnis mit dem Mund zur Erlösung findet statt, bevor Gott etwas an unserem Geist vollbringt und ihn neuschafft.“ (Glaube 120) Dem kann nur insofern zugestimmt werden, als hier die subjektive Heilsaneignung im Blick ist. Die objektiven Heilstatsachen sind immer schon vorhanden, wenn der Glaube sie anwendet und bekennt. Neben der Forderung des Bekenntnisses dessen, was man glaubt, müsste Hagin zumindest auch erwähnen, dass Gottes Wort zuvor in uns den Glaube wirkt. Keinesfalls darf die Reihenfolge vertauscht werden: Zuerst muss der Glaube da sein, dann kann man ihn bekennen. Hagin bringt gelegentlich Äußerungen, die diese korrigierenden Aspekte aufnehmen. In der Summe aber betont er seinen Weg vom Glauben und Bekennen so sehr, dass der biblische Rahmen verloren geht.

16 Für Mk 11,23 siehe Glauben 62; für Mk 5,28–33 Glauben 133–135. Die Predigt zu Mk 5,28–33 mit dem Titel „Der Glaube empfängt!“ besteht aus vier Punkten: (1) „Sage es!“, (2) „Tu es!“, (3) „Empfange es!“ und (4) „Erzähle es weiter!“ (Glaube 136–138) In seiner Vision fragte Hagin den Herrn, „wenn irgendjemand irgendwo diese vier Schritte tun würde, würde er empfangen, was immer er will“ (Glauben 139). Der Herr bestätigte ihm, dass es so sei und dass es für den Geistempfang genauso gelte wie für den „Siegesszug über das Fleisch, den Teufel und die Welt“.

Hagins Verkündigung propagiert ein Sich-Stellen auf geistliche Wirklichkeiten, in die Gläubige durch Jesus Christus eingefügt sind. Die weltliche Realität wird dabei nicht geleugnet. Aber das Bekennen, so lehrt Hagin, wird in jedem Fall die sichtbare Realität im Sinne der Glaubensrealität verändern. Dieses Prinzip des positiven Bekennens lässt sich aber in den Heilungsberichten der Evangelien nicht nachweisen. Auch macht es die Verwirklichung des Reiches Gottes vom Gläubigen abhängig. Der göttliche Heilsplan, der bis zur Parusie Jesu auch ein Noch-Nicht kennt, wird übergangen. Damit wird Gott entthront. Er ist dann bestenfalls noch der Bereitsteller der Segnungen, die der Gläubige durch die Technik des Bekennens realisiert. Entsprechend tritt das vertrauensvolle Gebet zum liebenden Vater hinter ein autoritatives Bekennen zurück.¹⁷ Und das Leid um Christi willen, das Leid in der Nachfolge und damit auch die im Leid wirkende Gnade (2Kor 12,9) wird übergangen. Gefördert wird damit eine selektive Wahrnehmung einzelner Verheißungen, die gelöst werden von einem Gesamtverständnis der Heilsoffenbarung Gottes.¹⁸

4. Besonderheiten

Nachdem die Brennpunkte der Verkündigung Hagins dargestellt sind, sollen nun zwei exemplarische Einzelpunkte aufgezeigt werden, die die Anwendung dieser Prinzipien verdeutlichen: die autoritative Verwendung des Namens Jesu und die Prämisse des generellen Heilungswillens Gottes für alle Gläubigen.

4.1 *Der Name Jesu*

Hagin knüpft an Aussagen des Neuen Testaments an, um die Gläubigen daran zu erinnern, dass der Name Jesu ein besonderer Hoheitsname ist, in dem „alle Schätze der Ewigkeit verborgen“ sind (Guter Kampf 69). Für seinen Einsatz sieht Hagin zwei Bereiche: im Gebet und zum Fordern.

Der Gebrauch des Namens Jesu im Gebet wird von Hagin anhand von Joh 16,23f erläutert (Guter Kampf 69f), wo nicht der Glaube als Bedingung der

17 Selbst die Wiederholung des Gebets lehnt Hagin ab, weil dies keine dem Bekenntnis entsprechende Handlungsweise ist und die Wirkung des ersten Gebets zunichte machen würde (Glaube 130).

18 Der Gläubige brauche nicht alles in Gottes Wort zu verstehen, aber er solle danach handeln. „Ob du es verstehst oder nicht, wenn du es nur glaubst und danach handelst, wird es für dich zur Wirklichkeit werden“ (Glaube 130). Dies wird von Farah in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Health-and-Wealth-Gospel zu Recht kritisiert: Die Verheißungen werden nicht differenziert, sodass Unausgewogenheit und radikale Verallgemeinerungen entstünden. Nicht nur ein isoliertes Bibelwort sei nötig, es brauche den ganzen Ratsschluss Gottes als Grundlage unserer Lehre. Der selektive Umgang mit dem Wort Gottes nehme Gott in der „Wort-Falle“ gefangen (116).

Gebetserhörung genannt sei, sondern Jesu Name. Da der Name Jesu der Gemeinde übertragen wurde, brauche der Gläubige nicht mehr darum zu bitten, er sei nach dem Motto „Nimm in Anspruch, was dir gehört!“ direkt einzusetzen. Hagin folgert: „Das, worum die meisten Christen beten, gehört ihnen schon längst!“ (Guter Kampf 72) In diesem Fall sei es auch falsch, das „Dein-Wille-Geschehe“ ins Gebet einzufügen. Jesu Worte in Gethsemane sind für Hagin ein Gebet der Hingabe, nicht ein Gebet des Glaubens (Bittgebet). Ein Bittgebet aber werde durch diese Klausel behindert, „weil wir uns über Seinen Willen – sein Wort – nicht im klaren sind“ (Fürbitte 9).

Der zweite Bereich, in dem der Name Jesu angewandt werden soll, liegt im Fordern. Hagin stützt sich auf Joh 14,13–14. Diese Verse würden fälschlicherweise für das Gebet zitiert, denn das Wort *aiteo* heißt eigentlich „fordern“. Wenn Jesus den Gläubigen zusagte „Was immer ihr in Meinem Namen fordern werdet ...“, sprach er nicht von der Bitte, dass Gott eingreife, er gab vielmehr ein Mittel, damit seine Kinder im Namen Jesu Autorität ausüben können (Guter Kampf 74f). Ein Anwendungsbeispiel findet Hagin in Apg 3,1–9 bei der Heilung des Gelähmten, wo Petrus nicht betete, sondern im Namen Jesu gebot. Solches Fordern im Namen Jesu sei allen Christen möglich, weil der Name Jesu der Gemeinde übertragen wurde.

Hagins Anliegen ist es, ein Bewusstsein für diese zur Verfügung stehende Autorität zu schaffen, damit sie von der christlichen Gemeinde eingesetzt wird. Dies könne in verschiedenen Bereichen geschehen. Nach Mk 16,17f hat jeder Gläubige im Namen Jesu Autorität über Dämonen und böse Geister. Auch die Zungenrede und die Krankenheilung gehöre zur Vollmacht der Christen im Namen Jesu (Glaube 108). Ein Gläubiger könne das bei eigener Krankheit anwenden: „Wenn Schmerzen dich befallen wollen, dann gebiete ihnen im Namen Jesu, deinen Körper zu verlassen“ (Guter Kampf 76). Die Autorität des Namens Jesu erstreckt sich für Hagin sogar bis auf die Errettung eines Menschen.¹⁹

Hagin entwickelt seine Anschauung zum Einsatz des Namens Jesu in Anklang an seine Lehren über das „Bekenntnis“ des Christen (s. o. Punkt 6, S. 180). Dabei hat sich seine Anwendung des Namens Jesu so sehr verselbstständigt, dass sie als magisch bezeichnet werden muss. Der Name darf jedoch nicht vom Namensträger getrennt werden. Dies bedeutet für den Christen, dass eine persönliche Beziehung zum Namensträger gewahrt bleiben muss. Diese Beziehung ist der Glaube. Es ist daher falsch, den Namen als „Schlüssel“ darzustellen, der auch ohne Glauben wirkt. Im Namen einer Person zu handeln bedeutet in der Bibel nie verselbstständigtes Handeln, sondern Handeln im Sinne des Namensträgers. Han-

19 So berichtet Hagin von der Errettung seines Bruders Dub durch das Gebieten im Namen Jesu: „Als Gläubige haben wir Macht und Autorität. Also bediente ich mich eines Tages der Autorität, die mir als Gläubiger zur Verfügung steht. Ich rief: ‚Im Namen Jesu breche ich die Macht des Teufels über Dubs Leben und fordere seine Erlösung und seine Befreiung vom Teufel.‘ Ich ergriff meine Bibel und ging singend und pfeifend aus dem Zimmer. ‚So das war’s‘, freute ich mich. ‚Es ist vollbracht. Dank sei Gott.‘“ (Guter Kampf 100)

deln in Jesu Namen muss also vor allem die Übereinstimmung mit dem Willen Jesu betonen. Das tut Hagin nicht. So verwundert es auch nicht, dass Hagin den Gebrauch des Namens Jesu vom Gebet loslöst. Gebet zeigt die vertrauensvolle Ausrichtung auf Gott, dessen guter Wille die Welt regiert, und die kindliche Bitte an den Vater, in eine Lebenssituation einzugreifen. Wo der verselbstständigte Gebrauch des Namens Jesu gelehrt wird, geht diese Bindung verloren. Aus Vollmacht in der Beziehung und der vertrauenden Abhängigkeit von Gott wird eine magische Kraftausübung.

4.2 Genereller Heilungswille

Hagin vertritt entschieden die These: „Heilung gehört uns. Sie ist nicht nur eine Frage des Gebets. Es kommt nicht nur darauf an, ob irgendeine geistliche Gabe im Einsatz ist oder nicht.“ (Heilung 9) Er begründet das damit, dass Gott im Sühnewerk Jesu bereits alles bereitgestellt hat, was zur Heilung eines Christen nötig ist.

In seiner Schrift „Gottes Medizin“ listet Hagin zunächst unter der Überschrift „Medizin zum Einnehmen“ (25–30) zahlreiche Bibelstellen auf, die Gottes generellen Heilungswillen belegen.²⁰ In seiner Argumentation setzt er mit einem Vergleich zum alten Bund ein. Dort war Heilung für das Bundesvolk eine Segnung, die es für seine Bundestreue erhielt (vgl. Ex 15,26b; 23,25f und Dt 7,15). Aufgrund von Gal 3,14 – Abrahams Segen kommt in Christus unter die Heiden – bezieht Hagin die alttestamentlichen Bundessegnungen auch auf Christen. Das gelte für alle Aspekte des alttestamentlichen Segens, inklusive seiner materiellen, körperlichen und geistlichen Bestandteile (vgl. Dt 28,8.11–13). Dies alles sollen auch die Gläubigen haben (vgl. Eph 6,3 langes Leben; 3Joh 2 Gesundheit).

In einem zweiten Argumentationsschritt erweitert Hagin die Perspektive, indem er über Abraham hinaus auf die Bestimmung des Menschen eingeht, die durch Jesus wiedereröffnet wird. Gott gab Adam die Fülle dieser Welt. Doch Adam verkaufte sich dem Teufel. Jesus, der zweite Adam, kam, um uns aus der Hand Satans zu erlösen. Nun sollen die Erlösten herrschen wie Könige im Leben durch einen, Jesus Christus (Röm 5,17). Daraus zieht Hagin weit reichende Folgerungen:

„Das bedeutet, daß wir über unser Leben die Herrschaft haben. Wir sollen herrschen und nicht beherrscht werden. Die Umstände sollen dich nicht beherrschen; du sollst die Umstände beherrschen. Armut soll nicht über dich herrschen und regieren, du sollst über die Armut herrschen und regieren. Krankheit und Gebrechen sollen nicht über dich herrschen und regieren; du sollst, über die Krankheit und Gebrechen herrschen und regieren“ (Glaube 67).

20 Er gliedert sie thematisch nach „Heilung in der Erlösung“, „Heilung der Wille des Vaters“, „Heilung als Werk Jesu“, „Heilung als Auftrag der Gemeinde“ und „Heilung – Gottes Werk in dir“.

Drittens bezieht Hagin Jes 53 als weiteres gewichtiges Argument für den generellen Heilungswillen Gottes in seine Argumentation ein: Jesus trug am Kreuz unsere Krankheit. Heilung ist also bereits geschehen. Dies wird durch Jes 53,4 und Mt 8,17 belegt. Was hier ausgedrückt wird, sei „der Schlüssel zu unserer geistlichen und körperlichen Erlösung“. Christen sollen nicht nur glauben, dass Gott unsere Schuld auf Jesus warf, auch der andere Teil gelte: „Gott hat meine Krankheit und meine Schmerzen auf Jesus gelegt“ (Heilung 12). Dass beide Teile miteinander verbunden sind, belegt er mit zwei sprachlichen Beobachtungen: Erstens, das Wort *nasa*, das in Jes 53,4 verwendet wird, um zu beschreiben, dass Jesus unsere Krankheiten getragen hat, bedeutet „aufheben, wegtragen, befördern oder entfernen“. Es ist dasselbe Wort wie Lev 16,22, wo der „Sündenbock“ die Missetat wegrägt. Zweitens, in Jes 53,4 und 53,11f werden für Krankheit und Schmerzen, sowie für die Sünde dieselben Verben (*nasa* und *sabal*) gebraucht. Daraus folgert Hagin: Sündenvergebung und Befreiung von Krankheit liegen auf einer Ebene. Jesus hat stellvertretend Sünden und Krankheit entfernt. Die Konsequenz für die Gläubigen lautet: „Aus diesem Grund hat jedes Kind Gottes das Anrecht auf göttliche Heilung“ (Heilung 25). Auch 1 Pt 2,24 sei auf körperliche Heilung zu beziehen, weil das griechische *iaomai*, „heilen, ganz machen“, körperlich zu verstehen ist.

Weil Gott beschloss, die Krankheit auf Jesus zu legen, kann sie für Hagin nicht Teil des Willens Gottes für den Gläubigen sein. Die Aussage, dass Jesus unsere Krankheit ans Kreuz trug, bedeute, dass Heilung bereits vor 2000 Jahren geschehen ist. Sie sei geschichtliche Tatsache, nicht Verheißung (Guter Kampf 37). Die Erlösung, die Christen jetzt haben (Eph 1,7f), bedeute den Zerbruch der Herrschaft Satans, die Befreiung von der Sünde und vom Fluch des Gesetzes (Gal 3,13), wozu u. a. auch Krankheit gehöre. Der Einschluss der Heilung in die schon realisierte Erlösung bedeutet dann, dass Heilung jederzeit in Anspruch genommen werden könne. Um das Annehmen der schon bereitgestellten Heilung zu erklären, knüpft Hagin an seine Aussagen über Glaube und Bekenntnis an:

„Am besten kann man Menschen helfen, ihre Heilung anzunehmen, indem man sie anleitet, diese Verse in ihrem Herzen zu glauben und mit ihrem Mund zu bekennen. Das wird ihnen auf jeden Fall helfen. Gott wird hin und wieder durch besondere Gaben der Heilungen wirken, doch das Wort Gottes vollbringt immer das, wozu es gesandt ist!“ (Guter Kampf 36)

Nach Hagins Logik ist es nutzlos, die Heilung zu erbitten, sie müsse angenommen werden.²¹ Diese Logik beruht, allerdings auf der Verselbstständigung gewisser (Glaubens-)Prinzipien.

21 Hagin illustriert dies aus eigenem Erleben (Guter Kampf 91–96). Als einmal seine Kinder erkrankten, während er auf einer Evangelisationsreise war, wollte er die Sache „durchbeten“. Nach etwa vier Stunden gab er erschöpft auf. Als er innerlich zur Ruhe kam (vgl. Ps 46,11), fragte Gott ihn, was er mit seinem Verhalten erreichen wollte. Hagin legte Gott immer wieder das Telegramm mit der Krankheitsnachricht vor und erwartete eine Bestäti-

Mit dieser Position, die geistliche und körperliche Rettung parallel stellt, sieht sich Hagin dem Einwand ausgesetzt, dass der Leib doch noch nicht erneuert ist. Er gesteht zu, dass die Rettung von Geist und Leib nicht völlig gleich verlaufen. Der Geist wird durch die Wiedergeburt erneuert, der Leib aber wird geheilt (1 Pt 2,24). „Wir bekommen keinen neuen Körper, wenn wir von neuem geboren werden“ (Guter Kampf 11). Weil aber der Leib mit einem Preis erkaufte und ein Tempel des Heiligen Geistes ist (1 Kor 6,19f), fragt Hagin: „Empfängt nun Gott Ruhm, wenn uns der Teufel körperlich beherrscht?“ (Glaube 82) Folglich müsse schon jetzt im Leben des Christen die Herrschaft des inneren über den äußeren Menschen praktiziert werden:

„Die Realität der neuen Schöpfung hat natürlich Auswirkung auf unser ganzes Wesen. Als Christen müssen wir lernen, diesem neuen Menschen – dieser neuen Schöpfung in uns – zu erlauben, über den äußeren Menschen zu herrschen. Der äußere Mensch ist nicht neu geworden, denn der Körper wurde nicht von neuem geboren“ (Guter Kampf 15).

Gott wirke im inneren Menschen, der Christ müsse daraufhin den äußeren beherrschen.²² Dies sei bei Paulus zu sehen, wenn er schreibt „ich zerschlage meinen Leib und behandle ihn als Sklaven“ (1 Kor 9,27).

Hagin übersteigt mit dieser Argumentationsfolge den neutestamentlichen Rahmen. Seine Gleichsetzung von körperlicher Krankheit und Beherrschung durch den Teufel entspricht nicht der biblischen Perspektive, die Krankheit auch als allgemeine Folge des Sündenfalls sehen kann. Auch kann Gott in den „irdenen Gefäßen“ (2Kor 4,7) geehrt werden, indem der Gläubige in seiner Schwachheit die wirksame Gnade Christi bezeugt.

Hagins entschiedene Mahnung, auf der Grundlage des Sühnewerkes Jesu auch die Heilung aller Krankheit in Anspruch zu nehmen, lässt erwarten, dass er dem Leiden im Leben des Gläubigen keinen Raum gibt. Doch Hagin sieht Leiden, wenn auch nicht als körperliche Krankheit verstanden, als Bestandteil des Glaubenslebens. So räumt Hagin ein, dass er zahlreiche Schwierigkeiten erfährt.

gung, dass sein Anliegen erhört sei. Aber Gott verwies ihn auf sein Wort. Darauf sollte er sich verlassen. Hagin erkannte: „Ich muß nicht ‚durchbeten‘. Ich brauche nicht auf irgendein Gefühl zu warten. Ich brauche kein bestimmtes Zeugnis. Dein Wort genügt mir! Ich brauche einzig und allein Dein Wort“ (96). Er erinnerte sich an Mt 8,17 und nahm diese Verheißung für sich. „In dem Augenblick, als ich dies sagte [nämlich: ‚Ich danke Dir gerade jetzt, daß mein Gebet erhört worden ist.‘], war ich ein Täter des Wortes! Obwohl ich vorher zwar gebetet hatte, hatte ich dennoch nicht nach Gottes Wort gehandelt. Ich steckte knietief im Unglauben. Nicht das verzweifelte Ringen, nicht eigene Anstrengungen oder der Versuch zu glauben bringt Resultate hervor, sondern allein das Handeln nach Gottes Wort“ (97).

- 22 „Gott wird nichts gegen dein Fleisch unternehmen. Du mußt dein Fleisch in Unterordnung bringen, sonst wird überhaupt nichts mit deinem Fleisch geschehen. Gott vollbringt ein Werk in deinem Geist. Er schafft den inneren Menschen, den Geist des Menschen, völlig neu. Dann sendet Er Seinen Heiligen Geist, der in dir einzieht, damit du die Kraft hast, deinen äußeren Menschen in Unterordnung zu halten“ (Guter Kampf 16).

Normalerweise berichte er über die gute Seite, dies dürfe aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch die anderen Dinge existierten. Als Grund für seine Betonung der positiven Seite nennt er: „Wir müssen beide Seiten predigen, aber wir müssen uns daran erinnern, daß in Jesus der Sieg ist!“ (Leiden 31) Trotzdem sei es gut, „sich daran zu erinnern, daß einige unserer härtesten Prüfungen Gottes Wege sind, um uns in eine tiefere Gemeinschaft mit Ihm zu leiten“ (Leiden 31). Den Zweck solchen Leidens um Jesu willen sieht Hagin in der Hilfe bei der geistlichen Reifung. Es ist Hagin sicher zu Gute zu halten, dass er diese klaren Worte zum Leiden im Leben eines Christen sagt. Seine triumphalistischen Aussagen über Heilung und Wohlstand und seine Einschätzung, dass Christen das Haupt und nicht der Schwanz sind, haben das nicht erwarten lassen. Dennoch hält er an seiner These zu Krankheit und Heilung ohne Einschränkung fest: Gesundheit gehört den Christen.

Erstaunlicherweise bedeutet genereller Heilungswille für Hagin nicht, dass jeder geheilt wird. Er erinnert daran, dass auch Jesus nicht jeden heilte (Kranke am Teich Bethesda, Lahmer an der „Schönen Pforte“, die Kranken in Apg 5,15f). Als Gründe für solche nicht geschehenen Heilungen nennt Hagin den Unglauben des Kranken, mangelndes Bekenntnis, kein Warten auf Verwirklichung und persönliche Sünde.

5. Schluss

Hagin entwickelte eine Theologie, die auf der Treue Gottes basiert. Die geistlichen und materiellen Segnungen seien in der Bibel klar ausgesagt. Sie müssten im Glauben angenommen und im Bekenntnis ausgesprochen werden. Dann sind sie Realität – unabhängig davon, ob sie bereits sichtbar geworden ist oder nicht. Der Gläubige solle schon dafür danken.

Diese Lehre führt zu einer Verselbstständigung des Glaubens und einem magisch anmutenden Automatismus. Der Geschenkcharakter des Glaubens wird unterschlagen. Glaube wird zu einer Bedingung, statt eine Haltung der offenen Hände zu sein, die Gottes Gabe annimmt. Schnell wird die Schlussfolgerung gezogen, es liege nun einmal daran, dass ein Christ nicht genug glaubt, bzw. seinen Glauben nicht richtig anwendet. Durch diese kausativen Forderungen entsteht für den Christen eine Form der „Werkgerechtigkeit“. Darüber hinaus gewinnt das Evangelium anthropozentrische Züge: Gott ist da, um unsere Nöte zu heilen. Eine solche Konzentration auf die menschlichen Nöte übergeht die primäre Frage, was Gottes Wille für das Leben des Einzelnen ist. So wird der Gegenstand des Glaubens verschoben: weg vom gütigen und souveränen Gott und hin zu Wohlstand und Heilung. Knight fasst diese Aspekte treffend zusammen:

„The faith confession movement tends strongly to emphasize God's faithfulness at the expense of God's freedom. The theology of the movement insures God's faithfulness to prom-

ises of healing by making it automatic once the condition of positive confession is made. Put differently, there is no question of God's not healing instantly; the only question is whether we believe and not doubt that God has done so. All the talk of spiritual laws, whether embedded in the creation of in the Scriptures, underscores, the guarantee of healing immediately to those who have faith.

Faith is essentially trusting in God's promises in Scripture rather than trusting in God. Indeed, the believer is assured of healing because, given the spiritual laws and scriptural promises, a faithful God has no choice in the matter. Of course, proponents argue that this is how God intended things to be" (Knight 69).

Trotz der Parallelen dieses Konzepts zu neutestamentlichen Aussagen über einen Glauben an unsichtbare Realitäten (vgl. Röm 4,17; Eph 1,14), fehlt die Bestätigung, z. B. anhand des Musters des Heilungsdienstes Jesu und der Apostel. Auch finden wir bei Paulus einen christlichen Realismus, der Niederlagen zugab (1 Kor 4,10–13), Hindernisse nicht verleugnete (1 Thess 2,18) und Krankheit nicht überging (Gal 4,13f). So ist der Kritik Warringtons zuzustimmen:

„Jesus does not condemn doubt nor demand faith; there is no evidence of symptoms remaining after the healing; neither is it recorded that ongoing symptoms are a test of one's faith nor does Jesus request gratitude before the healing occurs. At the same time, Biblical support for God subjecting people to such treatment to prove their faith concerning an apparent promise of healing is lacking" (Warrington 124–125).

Somit ist Hagins Theologie nicht auf einer sorgfältigen und umfassenden Berücksichtigung der neutestamentlichen Aussagen gegründet. Er griff lediglich Einzelberichte und -aspekte heraus und mischte sie mit direkt empfangenen Offenbarungen Jesu und eigenen Erfahrungen. Er vertrat die uneingeschränkte Zusage aller Segnungen Gottes schon jetzt. Jedem Gläubigen stehe die durch Jesu Werk erzielte Heilung und die materiellen Aspekte des Segens zu. Darum kann und soll er sie einfordern. Wo er sie nicht erhält, ist dies vor allem sein Versagen und weist auf eine Haltung des Unglaubens. Der heilsgeschichtliche Aspekt des schon angebrochenen, aber noch nicht voll verwirklichten Gottesreiches wurde von Hagin nicht wahrgenommen.

Literatur

- Farah, Charles: *Von der Zinne des Tempels: Glaube oder Vermessenheit?* [Originaltitel: From the pinnacle of the temple: Faith vs presumption. 1980.] Hamburg: Fliß, 1991.
- Hagin, Kenneth E.: *Biblischer Glaube: ein Studienkurs.* [Originaltitel: Bible faith study course.] München: Wort des Glaubens, 1985.
- Ders.: *Gottes Medizin.* 5. Aufl. Feldkirchen/München: Wort des Glaubens, 1992. [Engl. 1975]

- Ders.: *Der gute Kampf des Glaubens*. [Originaltitel: Understanding how to fight the good fight of faith. 1987] Feldkirchen: Wort des Glaubens, 1989.
- Ders.: *Heilung gehört uns*. [Originaltitel: Healing belongs to us. 1969] Feldkirchen/München: Wort des Glaubens, 1989.
- Ders.: *Die hohe Kunst der Fürbitte*. Gospel Life Medien, 1986.
- Ders.: *Müssen Christen leiden?* Feldkirchen/München: Wort des Glaubens, 1998. [Engl. 1982]
- Knight, Henry H. III.: „God’s Faithfulness and God’s Freedom: A Comparison of Contemporary Theologies of Healing.“ *Journal of Pentecostal Theology* 2 (1993): 65–89.
- Warrington, Keith: „Healing and Kenneth Hagin.“ *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3 (2000): 119–138.

Roland Scharfenberg: Kenneth Hagin and the doctrine of the Word of Faith Movement

Kenneth Hagin (1917–2003) was a renowned proponent of the „Word of Faith Movement“. He saw himself called to reinforce the faith of believers in Christ so that here and now they would receive the earthly blessings of the people of God: health and wealth. The author delineates his theology by the three keywords „Bible“, „faith“ and „confession“. Hagin regards the Bible as the word of God, which forwards faith. Every believer who sticks to its message will live an abundant life. Faith serves as a channel which now makes available God’s promises. Hagin rightly points out the necessity of believing with one’s heart. Unfortunately his concept of faith becomes an independent power of realization. The confession, that is the agreement to and the proclamation of the unseen realities, makes them effective. Hagin’s theology of the earthly realization of celestial blessings skips the realism of the New Testament faith. It overlooks the eschatological tension between the „already“ and the „not yet“.

Ralph Meier

„Eine Schule im Herzen Afrikas,
mit Afrika im Herzen“
|| Die „Nairobi Evangelical Graduate
School of Theology“ (NEGST)

Während einer Studententour nach Kenia am Anfang des Jahres 2004 hatte ich die Gelegenheit, die *Nairobi Evangelical Graduate School of Theology* (NEGST) zu besuchen. Ich hatte vorher von dieser evangelikal-theologischen Ausbildungsstätte für Afrika gehört und war gespannt, sie nun selbst kennen zu lernen. Bereits ein Blick auf das Gelände der NEGST macht Eindruck: sehr gepflegt, mit vielen neueren Gebäuden in sehr gutem Zustand – u. a. Wohnhäuser, Studiengebäude, Gästehäuser, eine Gesundheitsstation, eine Kapelle. Unterstützt wird NEGST von Deutschland aus unter anderem durch die Organisation „Hilfe für Brüder“, die dort z. B. Gästehäuser unterhält und auch den Bau der Kapelle finanziert hat. Der positive erste Eindruck bestätigte sich bei den Begegnungen mit den unterschiedlichen Menschen, die bei NEGST arbeiten und auch den Studenten dort. Alle waren sehr freundlich und aufgeschlossen und bemüht, alle Fragen zu beantworten.

1. Zur Entstehungsgeschichte der NEGST

Im Jahr 1977 war in Bangui in Zentralafrika die *Bangui Evangelical School of Theology*, eine evangelikale theologische Ausbildungsstätte für das französischsprachige Afrika gegründet worden. Anlass dazu war die Beobachtung gewesen, dass die vielen neu entstandenen Kirchen in Afrika sowohl für die theologisch-geistlichen wie die praktischen Herausforderungen oft unzureichend ausgebildete Gemeindeleiter hatten. Die „Bangui Evangelical School of Theology“ hat ihre theologische Grundlage auf der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz in Afrika (*Association of Evangelicals in Africa*), einem Mitglied der weltweiten Evangelischen Allianz.

Die evangelische Allianz Afrikas verfolgte nun das Ziel, eine ähnliche Einrichtung für den englischsprachigen Raum Afrikas zu schaffen. Man wünschte sich eine theologische Ausbildungsstätte auf hohem theologischem Niveau, die unterschiedliche Masterabschlüsse in biblischen und theologischen Studien anbieten könnte. Im Jahr 1983 wurde ein elf Hektar großes Farmgelände am Stadt-

rand von Nairobi (Kenia) erworben, und im gleichen Jahr begann die Arbeit der NEGST, buchstäblich im Hühnerstall. Heute umfasst das Gelände etwa 20 ha mit vielen neuen Gebäuden. Der erste Masterkurs startete mit vier Studenten, im Jahr 2004 studieren dort über 130 Studenten, unterrichtet von 26 Lehrern (davon 10 Afrikaner), von denen 23 vollzeitlich angestellt sind. Geleitet wird die Schule von einem Leitungsgremium aus 10 Personen. Die gut sortierte Bibliothek hat gegenwärtig einen Bestand von etwa 35.000 Bänden und 220 Subskriptionen und wird fortlaufend erweitert. Diese Bibliothek soll zu einer der zentralen theologischen Bibliotheken Afrikas mit der Möglichkeit der Fernleihe ausgebaut werden. Zurzeit ist man dabei, den Bestand elektronisch zu erfassen, so dass in Zukunft Zugriff über das Internet möglich sein soll.

2. Grundlage und Ziel der NEGST

Die NEGST „gründet sich auf die Bibel und ihrer Offenbarung von Jesus Christus.“¹ Das Glaubensbekenntnis der Evangelischen Allianz in Afrika, das fast wörtlich dem der weltweiten Evangelischen Allianz entspricht², muss von allen Lehrern und Studenten unterschrieben werden. Die Schule versteht sich als eine überkonfessionelle theologische Ausbildungsstätte auf evangelikaler Basis. Was aber unterscheidet die NEGST von anderen evangelikalen theologischen Schulen? Das wird am Slogan der NEGST deutlich: „A School in the heart of Africa, with Africa on its heart.“³

3. ... in the heart of Africa

Ein entscheidender Unterschied der NEGST im Vergleich mit anderen evangelikalen Ausbildungsstätten liegt darin, dass die NEGST ihren Platz dort hat, für den die Ausbildung gedacht ist: Afrika. Das Ziel des Studiums besteht darin, die Studenten für den Gemeindedienst in Afrika mit den für diesen Kontinent spezifischen Herausforderungen und Aufgaben auszubilden. Mit dem Standort Nairobi in Kenia haben die Studenten ideale Voraussetzungen, die Herausforderungen praktisch kennen zu lernen, die ihnen in den unterschiedlichen Gegenden Afrikas begegnen können. Die drängenden Probleme Afrikas wie Armut, AIDS, Verstäd-

-
- 1 „The Nairobi Evangelical Graduate School of Theology is founded on the Bible and its revelation of Jesus Christ.“ Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, The Prospectus 2000–2002, Nairobi 2000, S. 3 (im Folgenden: Prospectus).
 - 2 Die auffälligste Erweiterung im Vergleich zum Glaubensbekenntnis der WEA ist ein Passus über die Existenz Satans: We believe in „the personal existence of Satan, whose intent is to supplant God and frustrate His purpose, and whose ultimate end is consignment to eternal punishment.“ Prospectus, S. 4.
 - 3 Prospectus, S. 6. Vgl. zum folgenden a.a.O. S. 6f.

terung, Gewalt, Korruption, soziale Ungerechtigkeit, Kinderarbeit usw. sind alle in Nairobi und Umgebung präsent. Hier ist es möglich, diese Probleme vor Ort wahrzunehmen und auch Maßnahmen wie AIDS-Projekte oder Hilfsorganisationen in Slums kennen zu lernen und somit neben der theoretischen Ausbildung praktische Impulse zu bekommen.

Der Standort Afrika bedeutet für die Studierenden, die in der Regel aus Afrika stammen, dass sie im besten Fall in ihrem eigenen Land (Kenia) studieren können oder zumindest auf dem heimischen Kontinent, wenn sie aus anderen Ländern Afrikas stammen. Das bedeutet zum einen, dass das Studium leichter finanzierbar ist als außerhalb Afrikas, und zum anderen, dass man größtenteils innerhalb der eigenen vertrauten Kultur bleibt. Erfahrungen mit afrikanischen Studenten, die außerhalb Afrikas ihre Ausbildung erhalten haben, zeigen, dass diese Studenten oft nicht mehr bereit sind, in ihr Heimatland zurückzukehren, wenn sie anderswo eine Arbeit finden. Mit dem Studium im eigenen Land bzw. auf dem afrikanischen Kontinent will man dieser Entwicklung entgegensteuern.

Das Gelände der NEGST bietet den Studierenden eine Lebens- und Lerngemeinschaft. Oft haben die Studenten Familie und können (und sollen) während des Studiums dort mit der Familie wohnen. Jedem Studenten wird auch ein Stück Garten zur Verfügung gestellt, das er bewirtschaften kann. Auf dem Campus gibt es medizinische Versorgung und einen eigenen Kindergarten. Grundschulen sind ebenfalls in der Nähe des Geländes, so dass auch für die Kinder der Familien gute Bedingungen herrschen. In afrikanischer Tradition ist es oft üblich, dass der Mann auch ohne die Zustimmung der Ehefrau seine Familie für die Zeit der Ausbildung verlässt und somit die Frau mit den Kindern auf sich allein gestellt ist. Die NEGST hat bei der Ausbildung bewusst die ganze Familie mit im Blick. Ein verheirateter Mann kann ein Studium bei der NEGST nur dann beginnen, wenn die Frau dazu ihre Einwilligung gegeben hat. Diese Maßnahme der NEGST signalisiert eine Aufwertung der Frau in einer Kultur, in der Frauen sonst kaum Rechte haben. Da der Dienst in der Gemeinde als eine gemeinsame Aufgabe von Mann und Frau gesehen wird, verfolgt die NEGST das Ziel, dass die ganze Familie während des Studiums gemeinsam auf dem Gelände wohnt. Für die Ehefrauen werden auch vorbereitende Kurse (Kurzbibelschule, Hauswirtschaft usw.) angeboten, um sie mit für die kommenden Aufgaben in der Gemeinde auszubilden.

4. ... with Africa on its heart

Die NEGST ist nicht nur in Afrika gelegen, sondern will auch bewusst kontextuelle Theologie treiben. Die speziellen Herausforderungen und Probleme Afrikas fließen in das theologische Programm und die Ausbildung ein. Niemand kann sich in Afrika vor den drängenden gesellschaftlichen Problemen verschließen. So ist z. B. AIDS nach neuester Statistik die zweithäufigste Todesursache in Afrika. Bei einem Anteil von etwa 10 Prozent der Weltbevölkerung leben über 80 Pro-

zent aller HIV-positiven Menschen auf dem afrikanischen Kontinent. Hier sind die Kirche und die Theologie ebenso gefordert wie auch bei der Frage der erschreckenden Armut in diesen Ländern (32 der 40 ärmsten Länder der Welt sind in Afrika).

Neben diesen und anderen Problemen, die alle Menschen betreffen, gibt es auch besondere kirchliche Aspekte, die speziell für Afrika gelten. Auffallend ist die unüberschaubare Vielfalt der Kirchen in Afrika. Es gibt nicht so etwas wie eine „Volkskirche“, der die meisten Christen angehören. In Kenia gibt es neben den auch bei uns vertretenen Kirchen wie der presbyterianischen, katholischen, evangelisch-lutherischen, methodistischen, anglikanischen Kirche (Kenia war britische Kolonie) oder den Baptisten eine große Anzahl weiterer freier Gemeinden resp. Kirchen mit teilweise großen Mitgliederzahlen. Gerade die schnell wachsenden neuen Gemeinden tragen in sich die Gefahr geistlichen und theologischen „Wildwuchses“. Weitere geistliche Herausforderungen sind die traditionellen afrikanischen Religionen, die stark vom Geisterglauben geprägt sind, oder auch der Islam, der in weiten Teilen Afrikas sehr verbreitet ist. Die NEGST will allen, die bereit sind, die theologische Basis der NEGST zu unterschreiben, eine gründliche theologische Ausbildung geben, ungeachtet der jeweiligen Kirchenzugehörigkeit oder Konfession. Studierende wie Lehrer sind unter dem Dach der *Association of Evangelicals in Africa* geeint.

Zu dem Ziel, Theologie für Afrika in Afrika zu treiben, gehört auch, dass das Lehrpersonal zunehmend durch Afrikaner besetzt wird, die z. T. selbst ihre Ausbildung an der NEGST erhalten haben. Der gegenwärtige Rektor (Vice Chancellor) der NEGST, David M. Kasali, studierte ab 1984 und war einer der ersten Absolventen an der NEGST.

5. Studieren und Wohnen an einem Ort

Das Gelände der NEGST ist hervorragend geeignet, die theologische Ausbildung und das Leben in christlicher Gemeinschaft zu verbinden. Die Studenten leben unter für dortige Verhältnisse sehr guten Bedingungen zusammen und verbinden das Studium mit dem gelebten Glauben. Da die NEGST nicht nur eine Schule für kenianische Studenten, sondern für das ganze englischsprachige Afrika ist, kommt es zu Begegnungen von Studenten verschiedener afrikanischer Länder und auch Stämme innerhalb eines Landes, die sonst kaum miteinander Kontakt haben oder gar verfeindet sind. Zum gemeinsamen Leben gehört die tägliche Morgenandacht in der Kapelle, an der alle Studenten, Lehrer und Angestellte teilnehmen.

6. Studiengänge

Master-Programme⁴

NEGST bietet drei unterschiedliche Master-Studiengänge an, die auf unterschiedlichen Niveaus liegen. Der kürzeste Studiengang mit einer Regelstudienzeit von zwei Jahren ist der Master of Arts (M. A.), dann gibt es die dreijährige Ausbildung mit dem Master of Divinity (M. Div.), und als höchste Qualifikation den Master of Theology (M. Th.) mit einer Regelstudienzeit von 16 Monaten, der den M. Div. oder einen vergleichbaren Abschluss zur Voraussetzung hat.

Master of Arts (zweijähriges Studium)

Der Master of Arts kann erworben werden in: Biblische und Theologische Studien, Kirchengeschichte, Mission, Übersetzung (Translation Studies) und Christliche Pädagogik (Christian Education).

Master of Divinity (dreijähriges Studium)

Der Master of Divinity kann mit folgenden Schwerpunkten gewählt werden: Biblische Studien, Kirchengeschichte, Mission, Übersetzung, Pastoralstudien und Christliche Pädagogik.

Master of Theology (16monatiges Studium)

Beim Master of Theology (als Aufbaustudium im Anschluss an den M. Div.) kann zwischen drei Abschlüssen gewählt werden: Biblische Studien, Missionsstudien und Christliche Erziehung.

Doctor of Philosophy (Ph. D.)

Der Abschluss eines Doktors der Philosophie (Ph. D.) ist das neueste Projekt der NEGST. Laut Auskunft der NEGST hat sie die Anerkennung für diesen Studiengang in diesem Jahr bekommen.

Christian Ministries Program⁵

Dieses zweijährige Angebot richtet sich in erster Linie an die Ehefrauen der Studenten auf dem Hintergrund der Überzeugung, dass der Verkündigungsdienst in der Gemeinde eine gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau ist. Diese Ausbildung ist ausgerichtet auf die Gemeindepraxis und umfasst so gut wie alle Bereiche des Lebens. Eine Einführung in die Bibel und ihre Inhalte, Biblische Glaubenslehre, Kirchengeschichte und Weitergabe des Evangeliums sind ebenso Bestandteil des Studiums wie Ernährung und Kochen, Kindererziehung, Einführung in den PC, Musik, Nähen, Hauswirtschaft und Gesundheitspflege.

4 Vgl. zu den Master-Programmen Prospectus, S. 59–119.

5 Vgl. dazu Prospectus, S. 123–130.

7. Studium im Kontext Afrika – Besonderheiten des Studienangebots⁶

An der NEGST werden die konkreten Herausforderungen Afrikas gesehen und in die theologische Ausbildung integriert. Den gleichen Ansatz kontextueller Theologie hat es in Europa oder in den USA in der theologischen Ausbildung auch schon immer gegeben, nur ist die Frage, ob uns das auch bewusst ist. Die Afrikaner haben wahrgenommen, dass Theologie in den USA unter den dortigen Bedingungen, Voraussetzungen und Sichtweisen gelehrt wird, ebenso wie Theologie in Europa unter europäischen Vorzeichen. Unter diesem Eindruck und der daraus resultierenden Überzeugung, dass entsprechend auch für Afrika eine theologische Ausbildung nötig ist, die auf das eigene Land bezogen ist, wurde das Studienprogramm der NEGST entwickelt.

Ohne auf die einzelnen Studiengänge im Detail einzugehen, möchte ich einige Schwerpunkte herausheben, die zeigen, wie an der NEGST Theologie als kontextuelle Theologie betrieben wird.

Biblische Studien

In dem Angebot der Biblischen Studien (AT und NT, Einführung, Exegese, Theologie des AT/NT) wird in einigen Kursen ausdrücklich erwähnt, dass die jeweiligen Bibeltexte auch auf das Leben und die Verkündigung im afrikanischen Kontext hin befragt werden sollen – so bei den Kursen über den Pentateuch, die Psalmen, das Matthäusevangelium, die Offenbarung oder die Apostelgeschichte. Ein eigener Kurs handelt über „African Worldview from a Biblical Perspective“⁷, in dem die für Afrika typische Sicht der Welt mit Geisterglauben, Hexerei, Polygamie usw. in Relation zur biblischen Sicht der Welt gesetzt wird.

Kirchengeschichte

Innerhalb der Kirchengeschichte werden Kurse zur Kirchengeschichte Afrikas, zu afrikanischer Kirchengeschichtsschreibung und Kirche und Staat in Afrika im 20. Jahrhundert angeboten.

Missiologie

Im Bereich der Missiologie ist der Bezug auf Afrika besonders deutlich und spiegelt sich in fast jedem Kurs wider. In den Kursen über Evangelisation, Gemeindegewachstum, Dienst in den Städten oder die Geschichte der Mission spielt der afrikanische Kontext eine entscheidende Rolle. Bestimmte Kurse sind direkt auf Afrika bezogen, wie: Islam in Afrika, Die Herausforderungen des Islam und die Haltung der Kirchen in Afrika, Kontextualisierung, Afrikanische Unabhängige Kirchen (*African Independent Churches*, eine Dachorganisation freier Kir-

6 Zu den einzelnen Kursen vgl. Prospectus, S. 137–170.

7 Prospectus, S. 148.

chen), afrikanische traditionelle Religionen, Mission und Reich Gottes in afrikanischem Kontext.⁸

8. Defizite

Beim genaueren Durchsehen des Studienplans fällt auf, dass es ein gutes Angebot an Kursen im Bereich der biblischen Fächer, der Kirchengeschichte, der Missiologie, der Übersetzungsarbeit und in praktischer Theologie gibt, aber die systematisch-theologische Disziplin nur schwach vertreten ist. Der geringe Anteil der systematischen Theologie im Angebot der Kurse mag zum Teil personell bedingt sein, dürfte aber eher mit dem theologischen Profil der NEGST zusammenhängen. Unter dem Dach der Evangelikalen sind Christen aus vielen unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen vereint, die in dogmatischen Fragen sehr unterschiedliche Positionen vertreten (z. B. Tauf- und Abendmahlsverständnis, Bedeutung des Heiligen Geistes). Die dogmatischen Fragestellungen werden stärker in den biblischen Fächern mit verhandelt, gewissermaßen „vor-konfessionell“ (sofern das überhaupt möglich ist). In den Gesprächen mit afrikanischen Christen wurde auch deutlich, dass man nicht so sehr auf die Differenzen in der Lehre schaut, sondern mehr darauf sieht, was die Christen untereinander verbindet und eint. Hinzu kommt, dass auch innerhalb einer Kirche eine sehr große Vielfalt herrschen kann, wenn ich z. B. an verschiedene lutherische Gottesdienste denke, an denen ich teilgenommen habe.

Als verpflichtend in der Lehre dürfte somit vor allem das Glaubensbekenntnis der *Association of Evangelicals in Africa* gelten, das wie erwähnt von allen Studenten und Lehrern unterschrieben wird. Eine gute Kenntnis der Lehrgrundlagen der eigenen Kirche schützt vor theologischen und geistlichen Irrwegen und gibt auch Sicherheit im Gespräch mit Christen anderer Kirchen und Konfessionen. Es wäre m. E. deshalb nur von Vorteil, wenn die systematisch-theologischen Fragestellungen an der NEGST erweitert würden. Dabei wäre es ja ohne weiteres möglich, unterschiedliche Auffassungen nebeneinander darzustellen, was zur Klärung der eigenen und zum besseren Verständnis anderer Positionen verhelfen kann.

9. NEGST – ein zukunftsweisendes Modell theologischer Ausbildung

Die *Nairobi Evangelical Graduate School of Theology* hat in mehrfacher Hinsicht Vorbildcharakter für eine zeitgemäße theologische Ausbildung. Zum einen ist das ganzheitliche Konzept zu nennen, das gemeinschaftliches Leben unter Christen und Studium miteinander verbindet. Ein weiteres wichtiges Merkmal ist die biblische Basis der NEGST ohne konfessionelle Engführung. Besonders

8 Vgl. Prospectus, S. 159–161.

wegweisend und vorbildlich auch für andere Länder ist die Lokalisierung: die theologische Ausbildung geschieht im eigenen Land (bzw. wenigstens auf dem heimischen Kontinent), für dieses Land und – soweit möglich – durch Lehrer des eigenen Landes bzw. Kontinents, die als Insider mit den besonderen Herausforderungen und Gegebenheiten vertraut sind.

Ralph Meier: The Nairobi Evangelical Graduate School of Theology (NEGST)

The „Nairobi Evangelical Graduate School of Theology“ (NEGST), founded in 1983, is an evangelical theological school for the anglophone continent of Africa. In 2004 it has more than 130 students and 26 teachers. The slogan at NEGST „A school in the heart of Africa, with Africa on its heart“ says important things about the place and the purpose: The difference compared with other evangelical schools lies in the location of this college: the home country, Africa. Here in Nairobi, Kenya, the students are in touch with the realities and challenges of Africa, as for example poverty, AIDS or urbanization. The students study and live on the campus in a Christian community. NEGST wants to equip people for the continent of Africa, and the study program is related to the African situation. Both with the location and the contextual study program, founded on the Bible and its revelation of Jesus Christ, NEGST is a model for other theological institutions in other countries.

Archive zum Basler Pietismus des 19. Jahrhunderts

Die Stadt Basel beherbergt eine stattliche Anzahl von Archiven, die für die Geschichte des Pietismus im 19. Jahrhundert wichtig sind. Schon für das 18. Jahrhundert gibt es bedeutende Sammlungen: Die Protokolle im Archiv der Deutschen Christentumsgesellschaft reichen zwar von 1780 bis in die 1830er Jahre hinein, im Archiv sind aber auch circa 5.200 Briefe aus der Zeit bis etwa 1802 vorhanden¹. Für das 18. Jahrhunderts ist auch das Archiv der Herrnhuter Brüder-
sozietät in Basel von Interesse² und ebenso unter den Nachlässen pietistischer Pfarrer derjenige von Hieronymus Annoni (1697–1770)³.

Zahlreiche Schriftstücke zum Pietismus des 19. Jahrhunderts befinden sich im Archiv der 1815 gegründeten *Basler Mission*, deren Komitee-Protokolle und Personalakten umfangreiche Forschungen nicht nur in Missionsgeschichte, sondern auch in überwiegend schwäbischen pietistischen Biographien erlauben. Nicht nur die Überzahl der Hilfsvereine befand sich in Württemberg, auch die Mehrzahl der Missionskandidaten kam von dort, so dass das Missionshaus bei den Baslern die „Schwabenkaserne“ genannt wurde. Eine Reihe führender württembergischer Theologen amtierten als Direktoren („Inspektoren“) der Mission: von 1816 bis 1838 Christian Gottlieb Blumhardt (1779–1838), als sein Nachfolger von 1839 bis 1850 der spätere Berliner Hofprediger Wilhelm Hoffmann (1806–1873), von 1850 bis 1879 Joseph Friedrich Josenhans (1812–1884) und von 1879 bis 1884 Otto Schott (1831–1901). Neben ihnen unterrichteten am Missionsseminar Lehrer wie Rudolf Stier, Heinrich Staudt, Gustav Friedrich Oehler und Karl Ostertag, deren Beitrag zur evangelikalen Theologie des 19. Jahrhunderts bisher nur unzu-

-
- 1 Vgl. Ernst Staehelin (Hg.), *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung*, ThZ.S 2, Basel: Reinhard, 1970, S. 163; ders.: *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart*, ThZ.S 4, Basel: Reinhard, 1974. Zum Thema vgl. *Die Basler Christentumsgesellschaft*, PuN 7, 1981 (1982). Handschriftenabteilung der UB Basel, Signatur: Archiv Deutsche Christentumsgesellschaft (ACG). Zu den handschriftlichen Nachlässen der UB Basel vgl. die Internetseite <http://www.ub.unibas.ch/spez/nachl.htm> [Stand: 24.5.2004].
 - 2 Evangelische Brüdersozietät Basel, Zinzendorfhaus, Leimenstrasse 8–10, CH-4051 Basel, soz.basel@tiscalinet.ch.
 - 3 Hildegard Gantner-Schlee, *Hieronymus Annoni 1697–1770: Ein Wegbereiter des Basler Pietismus*, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Landeskunde des Kantons Basel-Landschaft 77, Liestal: Verl. d. Kantons Basel-Landsch., 2001. Handschriftenabt. der UB Basel, Signaturen: NL 2: Annoni, Hieronymus; Mscr. G IV 12. Annonis Bibliothek befindet sich ebenfalls in der UB Basel unter der Signatur „d'Ann“.

reichend gewürdigt wurde⁴. Eine besondere Quelle der Missionsforschung ist das historische Photoarchiv der Basler Mission, das komplett durch das Internet zugänglich ist⁵.

Zweite Hauptquelle für den Basler Pietismus im 19. Jahrhundert ist der *Nachlass von Christian Friedrich Spittler (1782–1867)*. Der Spittler-Nachlass wird heute im Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt aufbewahrt⁶. Er gehört dort zu den umfangreichsten Privatarchive (StA BS, PA 0653). Die Zahl der darin enthaltenen Briefe aus erweckten Kreisen und darüber hinaus wird auf 25.000 geschätzt⁷. Spittler amtierte ab 1801 als zweiter, ab 1808 als erster und leitender Sekretär der Gesellschaft. Da es sich beim Spittlerarchiv nicht um ein institutionelles Archiv handelt, ist es interessant zu verfolgen, wie es in das städtische Archiv integriert wurde. Der Jahresbericht des Staatsarchivs berichtet 1927 über die Schenkung: „Von Herrn Dr. A. Kober das Archiv Chr. Friedr. Spittlers sowie Korrespondenzen Pfarrer Oberlins in Steinthal“⁸. Spittlers Basler Wohnsitz befand sich im ehemaligen Hospiz des Augustinerklosters *Fälkli* am Stapfelberg in der Basler Innenstadt, auf der Rückseite des heutigen Museums der Kulturen. Die 1816 gegründete Buchhandlung im Fälkli und zahlreiche andere christliche Wohltätigkeitsvereine leitete Spittlers schwäbischer Mitarbeiter Jakob Ludwig Jaeger (1821–1897)⁹. Vom Fälkli als Spittlers Lebens- und Arbeitsmittelpunkt aus wurde zu seinen Lebzeiten auch die Pilgermission verwaltet; daher wurde die umfangreiche Korrespondenz zur Frühphase der Pilgermission ebenso wie der weitere eingehende Briefwechsel hier gesammelt. Nach Jaegers Tod übernahm 1897 der württembergische Pfarrersohn Paul Immanuel Friedrich Kober (1842–1898) die Buchhandlung. Ihm folgte sein Sohn Dr. Alfred Kober; er führte die Buchhandlung bis 1919 weiter und erweiterte das Sortiment über den christlichen Bereich hinaus¹⁰. Wahrscheinlich war die Geschäftsaufgabe der Auslöser dafür,

4 Vgl. zu den genannten Personen Wilhelm Schlatter, *Geschichte der Basler Mission 1815–1915*, Bd. 1: *Die Heimatgeschichte der Basler Mission*. Basel: Missionsbuchh., 1916, und die einschlägigen Biographien. Die Internetadresse: <http://www.mission-21.org/deutsch/bildung/archiv.html> [Stand: 24.5.2004].

5 Internetadresse: www.bmpix.org, vgl. Paul Jenkins: „Fremdheit: Alte Missionsbilder ausgewählt und kommentiert“, in: *ZMiss* 25 (1999), 236–240; ders. u. Barbara Frey: *Arresting Entropy, Enabling New Synthesis: Conservation, Access and the Photographic Record of the Basel Mission 1850–1945; Final Report of Project 1990–1998*, Basel: Mission Archive, 1999.

6 Im Internet: http://www.bs.ch/stabs/body_bestaeude_privatarchive.html [Stand: 8.5.2001].

7 *Jahresbericht des Staatsarchivs Basel-Stadt 1962, Beilage*: Andreas Staehelin: „Die Abteilung ‚Privat-Archive‘ des Basler Staatsarchivs“, S. 27–42 zitiert aus dem Buch von Johannes Kober: *Christian Friedrich Spittler's Leben*, Basel: Spittler, 1887, S. III.

8 *Jahresbericht des Staatsarchivs Basel-Stadt 1927*, S. 6.

9 Theodor Jäger, *Jakob Ludwig Jaeger: Ein Lebensbild*. Basler: Kober, 1898.

10 *Werden und Wesen einer Basler Buchhandlung durch anderthalb Jahrhunderte: Zum Jubiläum der Firma Helbing & Lichtenhahn*, 1954, S. 10, 22–23; Alfred Kober-Staehelin, *Paul Kober-Gobat (1842–1898)*, Sonderdr. aus dem Werk „Der Evangelische Buchhandel“, 1922; Ernst Staehelin (Hrsg.), *Christentumsgesellschaft*, Teil 2, Th.Z.S 4, S. 10–11, Nr. 33.

dass Kober den immer noch im Fätkli lagernden Spittler-Nachlass dem nahe gelegenen Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt überließ. Eine Notiz in einem Nachruf von 1944 gibt Aufschluss darüber, wann die Akten und die Korrespondenz geordnet wurden: „Am 10. Februar starb Herr Dr. Fritz Sieber-Raab, der uns in seiner freien Zeit seine Kräfte für Ordnungsarbeiten am C. F. Spittler-Archiv in den letzten Jahren in sehr verdankenswerter Weise zur Verfügung gestellt hatte“¹¹. Das Staatsarchiv musste aus Platzmangel die Bestände des Schweizerischen Wirtschaftsarchivs auslagern. Mit ihnen kamen auch Spittlers Verlags- und Buchhandlungsunterlagen an das Wirtschaftswissenschaftliche Zentrum der Universität Basel, dessen handschriftliche Akten in der Handschriftenabteilung der Basler Universitätsbibliothek eingesehen werden können.

Von Christian Friedrich Spittler kann man aus heutiger Sicht nur sagen, dass er *der* richtige Mann auf dem richtigen Posten war. In sechsendsechzigjähriger Tätigkeit entfaltete er als Sekretär umfangreiche Aktivitäten in zahlreichen Vereinen und Initiativen; Ernst Staehelin hat über dreißig gezählt¹². Das Register von Spittlers Korrespondenten liest sich wie ein *Who is who* der Erweckungsbewegung¹³. Zahlreich sind auch die Briefe aus dem näheren Verwandten-, Freundes- und Mitarbeiterkreis, besonders der Familien Bahnmeier, Blumhardt, Gobat, Hoffmann, Jaeger, Schlienz, Schneller, Oberlin, Zeller und des Basler Großbürgertums.

Als weitere wichtige Institution ist die *Pilgermission St. Chrischona* in Bettingen, Kanton Basel-Stadt, zu nennen. Während ihre Arbeit im 20. Jahrhundert archivalisch gut dokumentiert ist, erfüllt die Sammlung Erwartungen der Forscher zum 19. Jh. aus drei Gründen nicht: Wie schon oben erwähnt leitete Spittler die Pilgermission seit ihrer Gründung 1840 bis zu seinem Tode 1867 vom Fätkli aus¹⁴. Die entsprechende Korrespondenz findet sich bis auf die Komitee-Protokolle und einige Briefe fast ausschließlich im Spittler-Nachlass im Basler Staatsarchiv. Allerdings wurden Drucksachen wie Jahresberichte, Kollektenblättchen und Auszüge aus der Korrespondenz der Pilgermissionare auf St. Chrischona gesammelt. Des weiteren war die Pilgermission in den ersten Jahrzehnten sehr knapp bei Kasse. Deshalb suchte man andere Anstellungsträger für ihre Missionare: Bibelgesellschaften, Judenmissionsgesellschaften, Traktatgesellschaften, Vereine für Seemannsmission und Innere Missions usw., in deren Archiven Tätigkeitsberichte und dienstliche Korrespondenz (eventuell) aufbewahrt wurden.

11 *Jahresbericht des Staatsarchivs Basel-Stadt 1944*, S. 6.

12 Ernst Staehelin (Hrsg.), *Christentumsgesellschaft*, Teil 2, ThZ.S 4, S. 735–737.

13 Einen gute Überblick verschafft das 2. Kapitel von Ernst Staehelin (Hrsg.), *Christentumsgesellschaft*, Teil 2, ThZ.S 4: „Vorstellung der wichtigeren Personen aus der Welt der Christentumsgesellschaft“, S. 33–160.

14 Dies betrifft auch Protokolle und Briefwechsel zu Spittlers Anläufen zur Gründung einer Pilgermission vor 1840: Jochen Eber: „Spittlers Versuche, im Raum Basel eine Pilgermission zu gründen“, in: *Das „fromme Basel“: Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, hg. v. Thomas K. Kuhn u. Martin Sallmann, Basel: Schwabe, 2002, S. 37–50.

Schließlich wurde der umfangreiche Briefwechsel von Spittlers Nachfolger in der Leitung der Pilgermission, Carl Heinrich Rappard (1837–1909), durch dessen Witwe Dora vernichtet, nachdem sie das Lebensbild ihres Mannes¹⁵ verfasst hatte: Persönliches und Dienstliches war in seiner Arbeit nur schwer zu trennen. Doch sind aus dieser Zeit zahlreiche Briefauszüge der Pilgermissions-Absolventen gedruckt erhalten geblieben¹⁶. Zwei kleine Sondersammlungen enthält das Pilgermissionsarchiv mit dem Briefwechsel zwischen dem Begründer der Zeltmission in Deutschland, Jakob Vetter (1872–1918) und seiner Frau sowie die Akten der aus Anlass der 7. Internationalen Allianz-Hauptversammlung 1879 in Basel gegründeten lokalen Allianz.

Nicht nur für das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts ist das 1864 gegründete *Christliche Vereinshaus* von Bedeutung. Das Haus am Nadelberg 6–8 war nach Spittlers Fätkli das Basler Zentrum zahlreicher pietistischer Vereine, die durch karitative Wohltätigkeit auf die Stadt wirkten. Im nahegelegenen „Großen Vereinshaus-Saal“ am Petersgraben, der über 1600 Sitzplätze verfügte, wurden besonders nach dem Basel-Besuch von Robert Pearsall Smith im April 1875, u. a. Evangelisationsveranstaltungen im Sinne der englischen Erweckungs- und Heiligungsbewegungen abgehalten¹⁷. Das Archiv des heute „Christian-Friedrich-Spittler-Haus“ genannten Vereinshauses in der Socinstr. 13 besitzt mit den Akten des schon 1825 gegründeten Evangelischen Jünglingsvereins Dokumente, die Briefwechsel mit Gleichgesinnten in Deutschland und der Schweiz enthalten. Ebenso ist interessant, dass sich Basler Missionare und erste Pilgermissionare aus den Reihen des Jünglingsvereins rekrutierten¹⁸.

Die größte Sammlung von Archivalien zum Pietismus findet sich im *Staatsarchiv des Kantons Basel-Stadt*. Den Zusammenhang und die Reichhaltigkeit der

-
- 15 Dora Rappard: *Carl Heinrich Rappard: Ein Lebensbild*, Gießen: Buchh. der Pilgermission, 1910, letzter Nachdr.: Gießen: Brunnen, 1983 (ohne den Anhang von Wilhelm Arnold über C. H. Rappards Vater Carl August R. (1802–1866)).
- 16 Listen von Absolventen und veröffentlichter Korrespondenz findet sich unter der Adresse: www.chrischona.ch/archiv [Stand: 13.4.2002]. Die älteste Geschichte der Pilgermission ist am besten dokumentiert in Carl H. Rappard: *Fünfzig Jahre der Pilgermission auf St. Chrischona: Gedenkschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestandes der Anstalt*. Basel: Spittler, 1890.
- 17 Vgl. Dazu Karl Heinz Voigt: *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft* [...], Wuppertal: R. Brockhaus, 1996, S. 87–99; *Brosamen aus den Allianz-Versammlungen in Basel vom 4. bis 11. April 1875*, Basel: Spittler, 1875; Jäger: *Jakob Ludwig Jaeger*, S. 197–200.
- 18 Theophil Isler: *Das Christliche Vereinshaus am Nadelberg in Basel: Rückblick auf das erste halbe Jahrhundert seines Bestehens*. Basel: Riehm, 1917. Wilhelm Arnold: *Die Geschichte eines Hundertjährigen, der jung geblieben: 1825–1925: Festschrift zum Jubiläum des 100-jährigen Bestehens des Christl. Vereins jung. Männer Basel-Nadelberg (Evangelischer Jünglingsverein Basel)* Basel, 1925; zum Abriss des 1869 erbauten Großen Saales: 90. *Jahresbericht der Gesellschaft des Christlichen Vereinshauses in Basel 1954*, Basel 1955; Gustaf Adolf Wanner: *Die Basler Handels-Gesellschaft A.G. 1859–1959*, Basel 1959, S. 459–462.

verschiedenen Aktenbestände demonstriert Christoph Ramsteins Dissertation über die Basler Evangelische Predigerschule, ein evangelikales Seminar, das von 1876 bis 1915 existierte¹⁹. Neben dem Archiv der Predigerschule (StA BS, PA 0510) finden sich Unterlagen zum Komiteepäsidenten Eduard Riggenbach in Akten der Universität (Erzieh. Y 7 u. 16), jährliche Schulberichte an das städtische Schulamt (Erzieh. LL 28), Unterlagen über Schüler des Theologischen Alumneums²⁰, des Pädagogiums und der Studentenvereinigung Schwizerhüsli, Korrespondenz von Angehörigen des Lehrkörpers und Komiteemitgliedern, die sich überwiegend in Archiven Basler großbürgerlicher Familien, aber auch in Vereins- sowie städtischen Sammlungen innerhalb des Staatsarchivs findet, sowie persönliche Informationen in Form von Stammbüchern, Taufregistern, Nekrologen und gesammelten biographischen Zeitungsausschnitten. Die Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Basel steuert weiteres Material, überwiegend aus Professorenachlässen, bei²¹.

Im Folgenden werden Institutionen und Vereine aufgeführt, deren Archive für Erforscher des Pietismus im 19. Jahrhundert von Bedeutung sein könnten: Basler Bibelgesellschaft (StA BS PA 0773)²²; Verein zur Verbreitung christlicher Schriften in Basel (PA 0121)²³; Französische Kirche in Basel (PA 0141)²⁴; Briefe von Ernst J. G. de Valenti an Baron H. E. von Kottwitz (PA 0148); Verein für die Versorgung älterer Taubstummer in Bettingen (PA 0152); Gesellschaft gegen Hausbettel (PA 0470); Komitee für Evangelisation in Spanien, Italien und im Tessin (PA 0474); Mädchenerziehungsanstalt zur Schoren bei Basel (PA 0594); Gesellschaft für Sonntagsheiligung (PA 0608, Vereine K 10); Armen- und Armenlehreranstalt Beuggen (PA 0620); Korrespondenz Alexandre Vinet (PA 659); Herbergverein (PA 0727); Taubstummenanstalt Riehen (PA 0769); Evang. Gesellschaft für Stadtmission (PA 0771); Verein christlicher Kaufleute (PA 0773, Vereine E 13); Verein christlicher Studenten (PA 0806); Verein der Freunde Israels (PA 0946)²⁵; Verein christlicher Gemeinschaft (PA 0653 / 832); Hilfsverein

19 Christoph Ramstein: *Die Evangelische Predigerschule in Basel: Die treibenden Kräfte und die Entwicklung der Schule*, BSHST 70, Bern etc.: Lang, 2001.

20 Im Alumneum, das über Jahrhunderte im ehemaligen Basler Augustinerkloster untergebracht war, wohnten theologische Stipendiaten, vgl. Edgar Bonjour: *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460–1960*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1960, S. 326–329 u. 520; Eberhard Vischer: „Das Collegium Alumnorum in Basel“, in: *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer KG: FS Paul Wernle*, Basel 1932, S. 95–162.

21 Vgl. Ramstein, *Predigerschule*, S. 221.

22 Hans Hauzenberger: *Basel und die Bibel: Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer, sozialer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jhs.; Jubiläumsschrift der Basler Bibelgesellschaft*, 174. Neujahrsblatt der Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1995.

23 Späterer Name: Schnell-Ecklin Stiftung.

24 Dieses Archiv enthält Unterlagen zu Alexandre Vinet (1797–1847).

25 *Der Verein der Freunde Israels 150 Jahre* (Schweizerische Evangelische Judenmission, Stiftung für Kirche und Judentum), in: *Der Freund Israels* 143, April 1980.

für die Griechen (StA BS Vereine B 7); Mägdeherberge Marthastift (Vereine B 13); Kommission für Arbeitersäle (Vereine B 15)²⁶; Spittlerstift Riehen (Vereine B 17); Abstinenzvereine, Blaues Kreuz (Vereine J 10 / 11). Nicht alle christlichen Vereine oder Initiativen sind archivalisch separat erfasst. Wichtiges Aktenmaterial findet sich in einigen Fällen nur in Familien- und Privatarchiven, so Unterlagen zur Traktatgesellschaft (1813–1838) im Spittlerarchiv (StA Basel PA 0653, G.G.). In den Archiven großbürgerlicher Basler Familien²⁷ gibt es nicht nur Akten zur Tätigkeit der jeweiligen Mitglieder in christlichen Vereinen²⁸, sondern auch Korrespondenz mit führenden Persönlichkeiten der Erweckungsbewegung, so zum Beispiel im Privatarchiv der (Pfarrer-)Familie Burckhardt Briefe an Johannes Burckhardt (1798–1869) von Christian Gottlob Barth, Andreas Bräm-Rappard, Johann Gottlob Krafft, Emil Krummacher und Ernst J. G. de Valenti. In einigen Fällen sind auch Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit in Form von Tagebuchnotizen und Losungsbüchern mit handschriftlichen Einträgen archiviert worden²⁹.

Die Fülle des relevanten Archivmaterials lässt die Publikation eines Verzeichnisses über die Basler Archive und ihre Bestände wünschenswert erscheinen. Die Archivarin der *School of Oriental and African Studies* der Londoner Universität, Rosemary Seton, hat für Missionshistoriker zwei „Reiseführer“, die in dieser Hinsicht als Vorbild dienen könnten, veröffentlicht³⁰. Im November 2002 wurde

26 So hielt zum Beispiel das fromme Basler Großratsmitglied Adolf Christ (1807–1877) an Weihnachten und Neujahr im Vereinshaus Ansprachen vor Arbeitern. Man hat mit Versammlungen versucht, Arbeitern an Sonntagen und in der kalten Jahreszeit Fortbildungsmöglichkeiten zu verschaffen, um Alkoholismus, Geldverschwendung in Gaststätten usw. einzudämmen.

27 Der Nachlass des reichsten Baslers Christoph Merian (1800–1858) befindet sich im Archiv der Christoph Merian'schen Stiftung; nur wirtschaftliche Abteilungen des Nachlasses sind ins StA BS eingegangen. Merian wurde durch Ludwig Hofacker erweckt und finanzierte den Bau der St. Elisabethen-Kirche sowie etwa 30% der Summe des heute noch stehenden Basler Missionshauses, vgl. Gustaf Adolf Wanner: *Christoph Merian 1800–1858*, Basel; Stuttgart: Schwabe, 1958, S. 157–159, 349–374, 380–386, 424–225. Seine Witwe bedachte zahlreiche der oben genannten Vereine mit Vermächtnissen, vgl. ebd. S. 403–404.

28 Zur Geschichte der pietistischen Stiftungslehrstühle vgl. z. B. das Familienarchiv Sarasin zum Ratsherrn Karl Sarasin (PA 212, D 13–14) mit den Unversitätsakten (StA BS Erziehung Y 11 [Y = Theol. Fakultät], Universitätsarchiv VIII 11, zur 2. Professur: Erziehung Y 12 und Y 16 und Sarasin PA 212, R 21.1). Dazu: Jochen Eber: „Der Basler Pietismus und die theologische Wissenschaft im 19. Jahrhundert“, in: *Theologische Wahrheit und die Postmoderne*, hg. v. Herbert H. Klement, Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, S. 311–336.

29 Beispiel in den Familienarchiven Stähelin / Stehelin (StA BS PA 182), Vischer (PA 0511) und Ecklin (PA 0576).

30 *Guide to archives and manuscript collections* compiled by Rosemary Seton. London: School of Oriental and African Studies, 1994, 42 S.; *A preliminary guide to the archives of British missionary societies* compiled by Rosemary Seton and Emily Naish, London: School of Oriental and African Studies, 1992, 104 S., vgl. <http://www.soas.ac.uk/Archives/links.html> [Stand: 22.5.2003].

dann mit *Mundus* ein Internetverzeichnis von über fünfzig Missionsarchiven in Großbritannien bereitgestellt, das bei der gezielten Vorbereitung von Forschungsprojekten in Archiven helfen soll³¹. Es bleibt zu hoffen, dass es eines Tages ein ähnliches Instrument für die Pietismusforschung in der Schweiz und in Deutschland geben wird.

Jochen Eber: Archives on 19th Century Pietism in Basel (Switzerland)

Nineteenth century Basel distinguished itself as a centre of many pietistic societies. This was rooted in the preceding century in the religious activities of the local Moravian Society (Herrnhuter Brüdergesellschaft) and was promoted by private and business relationships between Württemberg Pietists and Basel. After the foundation of the „Deutsche“ or „Basler“ Christentumsgesellschaft in 1780, and especially through the commitment of its secretary for sixty years, Christian Friedrich Spittler (1782-1867) there arose a large number of Christian Institutions and charities. They are well documented in local archives. The Basel Mission, the Pilgermission and the Centre for Deaconesses in Riehen are well-known. Additional records on the missionary and charitable work of Christian Societies and individuals are kept in archives especially in the Basle State Archives. They are complemented by records kept in the University Archives on professors and pietistic foundations for the establishment of chairs in the local Protestant Faculty of Divinity .

31 The Mundus Gateway to Missionary Collections in the UK: <http://www.mundus.ac.uk/>.

Buchinformation¹

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Roland Gebauer	RCGebauer@t-online.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	walter.hilbrands@nexgo.de
Neues Testament	Michael Schröder	MichaelGudrun.Schroeder@t-online.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	jeth@afet.de
Historische Theologie	Lutz E. v. Padberg	v.Padberg-Everswinkel@t-online.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	Stadelmann@fta.de

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

Altes Testament

1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

Robert B. Chisholm, Jr.: *From Exegesis to Exposition. A Practical Guide to Using Biblical Hebrew*, Grand Rapids/MI: Baker Books, 1998, kt., 304 S., US \$ 28,-

Dieses Buch ist einmalig, denn es möchte diejenigen, die die Grundlagen der hebräischen Sprache gemeistert haben, anleiten, das Gelernte in Lehre und Predigt anzuwenden. Das wird versucht, indem im ersten Kapitel auf die Notwendigkeit einer akkuraten Erfassung der Aussagen des hebräischen Textes hingewiesen wird. Obwohl dieses Kapitel das kürzeste des Buches ist, sollte es von jedem gelesen und beherzigt werden. Im zweiten Kapitel werden Hilfswerkzeuge in der Vorbereitung der Predigt des hebräischen Textes kurz vorgestellt, wie zum Beispiel Wortlisten und Präparationen, Lexika, Bücher zur hebräischen Syntax und Computer-Software. Kapitel drei widmet sich der Methodik der Textkritik mit einer Beispielsammlung. In Kapitel vier geht es um das Studium von Leitwörtern. Die Ausführungen gehen über die Anleitung eines Wortstudiums hinaus. Chisholm zieht in seinen Darlegungen auch die Semantik heran und erklärt

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 19 (2005) rezensiert.

die unterschiedlichen Stilfiguren. Gleichzeitig weist er auch auf die immer wieder gemachten Fehler in einem Wortstudium hin. Ein Abriss der hebräischen Syntax wird in Kapitel fünf gegeben. Dieses Kapitel wird wohl den größten Widerspruch von den Hebraisten erfahren. Manche der syntaktischen Kategorien scheinen etwas ausufernd zu sein. Andere Bestimmungen sind zu vereinfachend dargestellt. Die Strukturanalyse von Narrativen und Poesie wird in den Kapiteln sechs und sieben behandelt. Für den Kenner ist sicherlich das siebente Kapitel das interessantere. In Kapitel acht wird an unterschiedlichen Beispielen gezeigt, wie man das zuvor Gesagte in der Interpretation anwenden kann. Welche Schritte von der Exegese zur Predigt gegangen werden sollten, illustriert Kapitel neun. Dieses Kapitel ist voll von Predigtillustrationen, die sehr stark die amerikanische Kultur reflektieren. Für die narrativen Texte wurden sehr lange Abschnitte gewählt, manchmal mehrere Kapitel aus dem Alten Testament. Das letzte Kapitel will anhand von praktischen Übungen den in den vorherigen Kapiteln beschriebenen Prozess von der Exegese des hebräischen Textes zur Predigt einüben. Das Buch schließt mit einem thematischen und Schriftstellen-Index.

Jedes Methodenbuch, und dieses bildet dazu keine Ausnahme, spiegelt die Sicht des Verfassers wider. Persönlich denke ich, es ist ein Buch, das beachtenswert ist und das gelesen werden sollte. Wieweit im Alltag die genannten Details auch anzuwenden sind, ist eine andere Frage.

Helmuth Pehlke

Cambron Teupe: *Einführung in die Exegese des Alten Testaments*, Theologisches Lehr- und Studienmaterial 7, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2002, kt., 131 S., € 20,-

Cambron Teupe stammt aus den USA und unterrichtet als Dozentin am Martin Bucer Seminar in Deutschland. Das vorliegende Lehrbuch wurde speziell für den Unterricht an theologischen Seminarien und für das Selbststudium entwickelt. Es will auf der Basis des Bekenntnisses zur Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift in die exegetische Arbeitsweise im Alten Testament einführen und dabei insbesondere auf sprach- und literaturwissenschaftliche Zugänge abstellen.

In kurzen Eingangskapiteln werden Sinn und Zweck der Exegese erläutert, zwischen Exegese und Hermeneutik differenziert und die „bibeltreue“ Sichtweise zunächst von der historisch-kritischen Methode und dann auch von der von ihr beeinflussten Überlieferungsgeschichte des Alten Testaments abgegrenzt. Teupe zeichnet dabei ihre Sicht der Textüberlieferung und erwähnt die relevanten frühen Übersetzungen des Alten Testaments. Die eigentliche Einführung in die Exegese beginnt mit Kapitel sechs. Die Autorin bietet zunächst eine Übersicht über die Methoden, wobei sie die folgenden sieben Schritte differenziert: (1) Die

Perikope untersuchen; (2) Hintergrund und Skopus; (3) Kontext und Textfluss; (4) Wortstudie; (5) Grammatik; (6) Stilmittel; (7) Textkritik. Im Hauptkapitel sieben wird die exegetische Arbeit im Detail erörtert. Es folgen zum Schluss die Zusammenstellung von Hilfsmitteln für die Exegese, ein Anhang mit verschiedenen Tabellen, ein zweiter Anhang mit Beispielen einer narrativen (Gen 28) und einer prophetisch-poetischen Exegese (Jes 55) sowie eine Literaturliste.

An ein Methodenbuch zur Exegese darf man auch methodisch-didaktische Ansprüche stellen. Die Verteilung der Erläuterungen auf die Kapitel Methoden-Überblick, Schritte im Detail (die Schritte beim Überblick und im Detail sind leider nur zum Teil identisch, was verwirrt) und Anhänge ist nicht glücklich. Bei einem Lehrbuch muss das Erörterte jeweils mit kurzen Beispielen erklärt und zudem übersichtlich dargestellt sein, was nur teilweise und unzureichend geschieht. Der erste Schritt lautet „Kontext und Skopus untersuchen“. Was aber ein „Skopus“ ist und wie er bestimmt wird, bleibt unklar. Die Erörterungen sind zudem teils recht „holprig“ und definitorisch wenig präzise, was möglicherweise auf die englische Muttersprache der Autorin zurückzuführen ist (Beispiel S. 44: „Ein Chiasmus, ein ‚umgekehrter‘ Parallelismus, besteht aus zwei oder mehr Elementen, die in zwei Teilen angeordnet sind; der zweite Teil ist im Gleichgewicht zum ersten, läuft aber in der umgekehrten Reihenfolge ab.“). Einiges ist auch vereinfachend und dadurch fragwürdig (z. B. die Aussagen, das Hebräische kenne keine „Tempora“ bzw. der Zeitpunkt einer Handlung sei in poetischen Texten sowieso unwesentlich). Das Buch bringt zwar hebräische Beispiele, aber man hat dann doch den Eindruck, dass die im Blick befindlichen Leser des Hebräischen nicht oder nur rudimentär mächtig sind – hier besteht Unklarheit.

Die Beschränkung der Methodik auf linguistisch-literarische Analysen und Textkritik hat theologische Gründe. Allerdings ist nicht einzusehen, warum unter „Gattungen“ nur die Makrogattungen (Genres) wie Erzählung, Poesie und Prophetie und nicht auch Kleingattungen (z. B. im Bereich der Prophetie oder Psalmenpoesie) erwähnt werden und die Motiv- und Traditionsgeschichte, aber auch die Landeskunde sowie die Archäologie und andere Methodenbereiche kaum oder gar keine Erwähnung finden. Und wenn man sich schon ganz auf die Sprachanalyse konzentrieren will, wie dieses Buch es tut, wären umso mehr hilfreiche Erträge der neueren Literaturwissenschaft etwa zur Erzählforschung aufzunehmen (vgl. dazu etwa H. Utzschneider, S. Ark Nitsche: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 2001, S. 150ff.). Bei den Hilfsmitteln ist zu bemängeln, dass bei den Wörterbüchern noch die veraltete zweite Auflage von Koehler/Baumgartner statt der nun zum Standard gewordenen dritten Auflage (Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, neu bearbeitet von W. Baumgartner) aufgeführt wird.

Obwohl für den Einstieg hilfreiche Beobachtungen und Erläuterungen zur Textwahrnehmung gegeben werden, vermag dieses Buch leider etwas gehobene-

ren Ansprüchen, die man beim Einbezug von Hebräisch-Kenntnissen erwarten würde, insgesamt weder methodisch noch inhaltlich zu genügen. Knapp 100 Seiten Einführung in die exegetische Methodik des Alten Testaments sind wohl einfach zu wenig.

Zum Schluss sei noch der Hinweis des Herausgebers (T. Schirmacher) mitgeteilt, dass die zweite Auflage im Druck sei, diese aber nur kleinere Verbesserungen (besonders im Bereich von Fehlern beim Hebräischen) bringe. Es ist zu hoffen, dass dann auch der Fehler „Konjunktur“, gemeint ist „Konjektur“ (S. 94), behoben wird.

Beat Weber

Thomas Renz: *Colometry and Accentuation in Hebrew Prophetic Poetry*, Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 4, Walter de Gruyter, 2003, kt., 140 S., € 15,-

Thomas Renz, ehemaliger Absolvent der Freien Theologischen Akademie in Gießen und jetzt tätig am Oak Hill College in London, legt hier eine erweiterte Fassung seines Referats am sechsten Mainzer Hebraistischen Kolloquium (November 2002) vor. Es geht ihm in seiner Studie um eine Verhältnisbestimmung zwischen kolometrischer Analyse (Kolometrie = Bestimmung bzw. Abgrenzung der Verszeilen und Verse) und masoretischer Akzentsetzung. Die sich in der Akzentuierung abzeichnenden Hinweise einer masoretischen Kolometrie sollen für die Bestimmung der Verszeilen (Kola) als Teilbereich einer modernen hebräischen Poetologie fruchtbar gemacht werden. Der Untersuchungsbereich ist die alttestamentliche Prophetie, genauer die drei kleinen Propheten Nahum, Habakuk und Zefanja.

In einem ersten Durchgang wird die Vers- und Verszeilenbestimmung der modernen Ausleger, die auf die drei Faktoren Rhythmus, (semantischer) Parallelismus und Syntax abstellen, mit den hebräischen Akzenten in den drei genannten Büchern verglichen. Als Ergebnis zeigt sich, dass die Akzente Silluq (verbunden mit dem Verstrenner Soph Passuq) und Atnach als stärkste Trenner fungieren. Oft werden stärkere Einschnitte auch durch die Akzente Zaqeph Parvum, Rebia und Tiphcha angezeigt. Daraus ergibt sich, dass hinter der masoretischen Akzentsetzung sich eine Einteilung in Verszeilen spiegelt.

Der Verfasser nimmt sich nun vor, eine „masoretische kolometrische Analyse“ zu entwickeln, die anzeigt, wie die Masoreten die Verszeilen gesetzt haben. Er orientiert sich dabei an den von J. D. Price (*The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible*, Lewiston 1990) aufgestellten Regeln. Diese bestehen in einer Hierarchisierung der trennenden Akzente in verschiedenen Ebenen, verbunden mit „Herrschaftsbereichen“, also Satz- bzw. Verssegmente, welche von diesen

Trennern beherrscht werden. Je nachdem, ob und in welchem Umfang der Herrschaftsbereich eines Akzents andere trennende Akzente einschließt, wird der Herrschaftsbereich als „leer“, „gebrochen“ oder „voll“ bezeichnet. Angewendet auf die drei kleinen Propheten ergibt sich, dass Silluq und Atnach immer ein Kolonende markieren. Zaqeph Parvum markiert nur dann ein Kolonende, wenn sein Herrschaftsbereich „voll“ ist (d. h. über mehr als einen trennenden Akzent herrscht). Als Regelwerk einer masoretischen Kolometrie ergibt sich also ein abgestuftes System hierarchischer Ebenen. Dabei können höher rangige Akzente, deren Herrschaftsbereich „voll“ ist, jeweils in weitere Abschnitte (d. h. Kola) unterteilt werden (dies gilt bis zu einer vierten und letzten Ebene, wo Unterteilungen noch möglich sind).

Dieses so gewonnene Instrumentarium einer masoretischen Kolometrie wird dann mit vergleichbaren Ansätzen innerhalb der so genannten Kampen Schule (de Moor, Korpel u. a.) verglichen, die teilweise ein anderes, weniger konsistentes System entwickelt haben. Es schließen sich Schlussfolgerungen und Erwägungen für künftige Forschungsaufgaben an. Beigegeben ist eine vollständige kolometrische Bestimmung der drei Prophetenbücher anhand der entwickelten Regeln der masoretischen Kolometrie, eine Bibliographie und eine recht ausführliche deutschsprachige Zusammenfassung.

Der Beitrag von Renz reiht sich ein in den neu etablierten Forschungsbereich des „Delimitation Criticism“, dem nun auch eine Schriftenreihe („Pericope – Scripture as Written and Read in Antiquity“, hg. von M. C. A. Korpel und J. M. Oesch) gewidmet ist. Ziel ist es, aufgrund des Studiums von alten Manuskripten und Versionen, der masoretischen Akzentuierung und anderem mehr zu einer verlässlicheren Etablierung einer Kolometrie, also einer Untergliederung bibelhebräischer Texte in Verszeilen und Verse, zu kommen. Davon wiederum sind positive Auswirkungen auf die Interpretation poetischer Texte des Alten Testaments zu erhoffen. Auf diesem Weg stellt die Studie von Renz einen wichtigen Beitrag dar, dem eine rege Aufnahme und Diskussion zu wünschen ist.

Beat Weber

Weitere Literatur:

Craig Bartholomew, C. Stephen Evans u. a. (Hg.): „Behind“ the Text. *History and Biblical Interpretation*, The Scripture and Hermeneutics Series 4, Carlisle: Paternoster, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2003, geb., 576 S., US \$ 34.99

BibleWorks for Windows 6.0, Big Fork/MT: Hermeneutika, 2003, CD-Rom. US \$ 299.95

*Christof Hardmeier: *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 1/1, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 2003, kt., 197 S., € 34,95

- Johannes C. de Moor u. a. (Hg.): *Bilingual Concordance to the Targum of the Prophets*, 20 Bde., Leiden: Brill, 1995–2003, geb., je € 122–179,–
- Rita Maria Steurer: *Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986. Bd. 5: Sprichwörter, Ruth, Das Hohelied, Prediger, Klagelieder, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, 1. Chronik, 2. Chronik*, Holzgerlingen: Hänssler, 2003, geb., XVI + 1314 S., € 68,–
- Eep Talstra: *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen: Kok, 2002, kt., 320 S., € 29,90

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

Kenneth A. Kitchen: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2003, geb., XXII + 662 S., US \$ 45,– / £ 32,95

Die historische Vertrauenswürdigkeit des Alten Testaments ist immer wieder diskutiert, bestritten und verteidigt worden. K. A. Kitchen, emeritierter Professor für Ägyptologie und Archäologie (Universität Liverpool), legt in diesem Band seine Position zur Frage der Verlässlichkeit der Geschichtsberichte dar, und er tut dies mit großer Sachkenntnis, mit der Erfahrung und Leidenschaft eines langen Gelehrtenlebens und mit freudiger Bereitschaft zum wissenschaftlichen Streit.

Die Frage, welches Maß an historischem Wert man dem Alten Testament zubilligt, ob ein großes, kleines oder keines, ist nach Kitchen kein philosophisch-dogmatisches Problem, sondern erfordert allein die genaue Untersuchung der Altertümer. Somit gilt sein Interesse allein der Geschichte, der Literatur und der Kultur, und er beschränkt sich darauf, objektive Fakten sachlich zu interpretieren und die Ergebnisse darzulegen.

Ausgehend von zwei Fragen – (1) ob eine Abfassung des Alten Testaments zwischen 400 und 200 v. Chr. wahrscheinlich ist, wie von den „Minimalisten“ angenommen, und (2) ob damit die Darstellung der Geschichte Israels von 2000 bis 400 v. Chr. als reine Fiktion angesehen werden kann, die keine realen Bezugspunkte hat (S. 2) – behandelt Kitchen die einzelnen Epochen der biblischen Geschichte. Dabei geht er weder in der historischen noch in der kanonischen Reihenfolge vor, sondern beginnt bei den Epochen, in denen Israel und Juda die meiste internationale Aufmerksamkeit beanspruchen konnten und für die es demzufolge die meisten Quellen gibt: der Epoche des geteilten Reiches und der von Exil und Rückkehr. Die große Zahl außerbiblischer Belege wird aufgewiesen, geordnet und dem biblischen Text gegenübergestellt, um die gegenseitige Entsprechung darzulegen.

Die sich anschließenden Ausführungen zum vereinten Königreich, zur Richterzeit und Landnahme, zum Exodus, zu den Patriarchen, zu den Propheten und schließlich zur Urgeschichte werden, je weniger explizite archäologische Evidenzen vorhanden sind, von anderen Themen bestimmt. Mit zahlreichen impliziten Belegen aus der altvorderorientalischen Umwelt weist Kitchen auf, dass für alle Epochen die Verankerung des Berichteten in der Geschichte möglich und plausibel ist. Wo es keine bzw. wenige explizite Daten gibt, wie für die Zeit des vereinten Königreiches von Saul bis Salomo, nennt Kitchen Gründe für das Fehlen und zeigt auf, wie viel doch aussagbar und historisch wahrscheinlich ist. Wo er nur vermutet, wie zur Deutung der hohen Altersangaben in der Urgeschichte, macht er dies kenntlich.

Im Schlusskapitel kommt es zu einer Auseinandersetzung mit den „Minimalisten“, angefangen bei Thompson und Lemche bis hin zu Wellhausen (in dem er den Urvater der „Minimalisten“ sieht), sowie mit dekonstruktionistischen und soziologischen Forschungsansätzen. Kitchens Argumentation, jeweils zu Zitaten aus dem entsprechenden Werk, weist die sachlichen Mängel der genannten Positionen nach, ist durchaus polemisch, dabei aber nicht unsachlich. Das Buch schließt im Ergebnis mit einem begründeten doppelten Nein zu den oben (3. Absatz) aufgeworfenen Fragen.

Kitchens Werk ist fachlich fundiert, verständlich und dabei durchweg unterhaltsam zu lesen. Hilfreich ist die Beigabe von 37 Tafeln im Text und die Zusammenstellung zahlreicher Abbildungen am Ende des Buches (letztere allerdings sind von sehr unterschiedlicher graphischer Qualität); dazu kommen ein knappes Stichwortverzeichnis und ein Bibelstellenregister. Die Anmerkungen nehmen als Endnoten etwa ein Sechstel des Gesamttextes ein und bieten eine Fülle weiterer Information zu Geschichte, Archäologie, Sprache, Kultur und den biblischen Bezügen. Zu bemängeln ist, dass dem Buch neben einer Übersicht über die Hauptkapitel kein ausführliches, detailliertes Inhaltsverzeichnis beigelegt wurde.

Kitchens Werk ist im besten Sinne ein unvorsichtiges Buch, ein Buch ohne Rücksichtnahme auf einen wissenschaftlichen Konsens und mit dem Mut zur Festlegung und Eindeutigkeit. Es ist eben nicht zwangsläufig, dass man in Bezug auf die historische Zuverlässigkeit des Alten Testaments zu einem vagen „nichts Genaues weiß man nicht“ kommen muss. Das Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit des Alten Testaments kann eine festere Grundlage erhalten, wenn man bereit ist, Fakten wenigstens zur Kenntnis zu nehmen. Ob das Buch einen Neuanfang in der alttestamentlichen Forschung begründen kann, wie Kitchen hofft (S. 497f.), muss sich zeigen. Zumindest eine Neubesinnung wäre zu wünschen.

Jens Pracht

Weitere Literatur:

George Athas: *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation*, JSOT.S 360, London: Sheffield Academic Press, 2003, geb., XII + 328 S., £ 85,- / US \$ 165,-

*Oded Borowski: *Daily Life in Biblical Times*, Archaeology and Biblical Studies 5, Atlanta/GA: Society of Biblical Literature, 2003, kt., XI + 148 S., US \$ 15.95

William G. Dever: *Who Were the Early Israelites and Where Did they Come From?*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2003, geb., XI + 268 S., US \$ 17.50

Lester L. Grabbe (Hg.): *Like a Bird in a Cage. The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, JSOT.S 363, London: Sheffield Academic Press, 2003, geb., XI + 354 S., £ 75,- / US \$ 145,-

*Iain Provan, V. Philips Long, Tremper Longman, III: *A Biblical History of Israel*, Louisville/KY: Westminster John Knox, 2003, kt., XIV + 426 S., US \$ 24.95

Franz V. Greifenhagen: *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map. Constructing Biblical Israel's Identity*, JSOT.S 362, London: Sheffield Academic Press, 2002, geb., XI + 325 S., £ 65,- / US \$ 130,-

Philip J. King, Lawrence E. Stager: *Life in Biblical Israel*, Louisville/KY: Westminster John Knox, 2001, kt., XXII + 440 S., US \$ 39.95

Friedbert Ninow (Hg.): *Wort und Stein. Studien zur Theologie und Archäologie*, FS Udo Worschech, Frankfurt/Main: Peter Lang, 2003, geb., 392 S., € 56,50

*Dieter Vieweger: *Archäologie der biblischen Welt*, UTB 2394, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, kt., 480 S., 296 Abb., € 29,90

Hugh G. M. Williamson: *Studies in Persian Period History and Historiography*, FAT, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2004, geb., 330 S., € 80,-

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Wilfried Warning: *Literary Artistry in Leviticus*, Biblical Interpretation Series 35, Leiden: Brill, 1999, geb., 256 S., € 81,-

Dieses Buch ist eine leicht überarbeitete Dissertation, die an der Andrews University (USA) 1997 eingereicht wurde. Sie will durch aufgespürte Makro- und Mikrostrukturen im Endtext des Buches Levitikus ein Gegenstück zu der sonst gewöhnlichen Zergliederung des gesamten Buches Levitikus sowie vieler seiner Kapitel bilden.

In der Einleitung (S. 1–35) wird ein Überblick über die Problematik von Levitikus gegeben, wie sie in der wissenschaftlichen Forschung zum Buch gesehen

wird. Ferner werden die unterschiedlichen wissenschaftlichen Meinungen zur Struktur des Pentateuchs, insbesondere der Sinai-Perikope von Ex 19 – Num 10, in einem knappen Überblick dargestellt. Besonders wird auf die Problematik von „P“ und „H“ innerhalb von Levitikus hingewiesen. Dann folgt eine Darstellung der im Buch angewandten Methode und ihre Abgrenzung gegenüber anderen Studien zur rhetorischen Analyse von biblischen Büchern. Hier fehlen leider die Arbeiten von R. Meynet: *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris 1989 (jetzt in einer erweiterten englischen Fassung erhältlich: *Rhetorical Analysis. An Introduction to Biblical Rhetoric*, JSOT.S 256, Sheffield 1998) und W. R. Bodine (Hg.): *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake 1992. Als Basis der angewandten Arbeitshypothese werden 37 göttliche Reden gesehen, eingeleitet jeweils mit „und der Herr sprach“ oder „und der Herr redete zu Mose“ bzw. „Aaron“. Diese Reden werden nun durch die aufgespürten Makro- und Mikrostrukturen miteinander verbunden, das heißt, die Arbeit beschäftigt sich nur mit der Endgestalt des Textes. Die Kriterien der Quellenscheidung oder der Redaktionsgeschichte bleiben weitestgehend unbeachtet, obwohl Warning sich wiederholt gegen die Resultate der Quellenscheidung bzw. der Redaktionsgeschichte wendet. Dies geschieht teilweise in sehr kurzer Form in den Fußnoten.

Anhand der Verknüpfung der einzelnen göttlichen Reden untereinander durch die Makro- und Mikrostrukturen wird *ein* Autor als Verfasser des Buches angenommen. Beim Lesen der Arbeit kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass eine mosaikartige Verfasserschaft impliziert wird.

Unter Mikrostruktur versteht Warning immer und ausschließlich die besonderen und verschiedenen Teile einer göttlichen Rede, also den speziellen Aufbau der Rede. Niemals wendet er den Ausdruck auf grammatische oder syntaktische Besonderheiten an. Die Makrostruktur ist der Aufbau des Textes als Ganzes, also der Aufbau des gesamten Levitikusbuches. Leider werden später in der Arbeit unter der Rubrik der Makrostruktur nur der Aufbau und die Querverbindungen zu einzelnen Kapiteln und Einheiten aufgezeigt. Wie jedoch das gesamte Buch Levitikus über die 37 göttlichen Reden hinaus strukturell aufgebaut ist, wird nicht gezeigt. Gleichwohl wird Lev 16, die 19. göttliche Rede, als Mitte des Buches gesehen.

Der Hauptteil der Arbeit besteht aus zwei Kapiteln. Kapitel III behandelt Aspekte der Mikrostruktur und Kapitel IV Aspekte zur Makrostruktur. In beiden Kapiteln werden die gleichen Wörter, Ausdrücke, Zahlen und andere numerologische Strukturen, Chiasmen, Inklusionen und identische Verb-/Nomenstrukturen untersucht, aber auf unterschiedlicher Ebene. Es werden viele für die Einzellexegese und für den Aufbau des Buches nützliche Beobachtungen gemacht. Ein Gesamtkonzept für Levitikus, über die göttlichen Reden hinaus, wird jedoch nicht geliefert.

Warning hat in vielen Teilen des Buches eine sehr wertvolle Arbeit geleistet. Um den Inhalt und die verschiedenen herausgearbeiteten Aspekte für die Auslegung von Levitikus nutzbar zu machen, bedarf es einer gründlichen Kenntnis der hebräischen Sprache.

Helmuth Pehlke

Rolf Rendtorff, Robert A. Kugler (Hg.): *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, VT.S 93, Formation and Interpretation of Old Testament Literature 3, Leiden: Brill, 2003, geb., XVIII + 475 S., € 140,-

Der vorliegende Sammelband enthält 21 englischsprachige und einen französischsprachigen Aufsatz zu den vier Themenkreisen „Levitikus in seinem literarischen Kontext“, „Kultus und Opfer“, „Priestertum in Levitikus“ und „Levitikus in Übersetzung und Auslegung“; ursprünglich in deutscher Sprache verfasste Aufsätze sind für diese Publikation ins Englische übersetzt worden. Bis auf die schriftliche Fassung eines auf der Konferenz der Society of Old Testament Studies im Jahr 2000 gehaltenen Vortrages und eines überarbeiteten Aufsatzes aus einer kaum zugänglichen Festschrift sind alle Aufsätze neue Veröffentlichungen. Die einzelnen Autoren sind dazu von den Herausgebern Rolf Rendtorff und Robert Kugler bewusst so ausgewählt worden, dass sie eine große Bandbreite hermeneutischer Ansätze repräsentieren; Autoren, die sich auf außerbiblische Evidenzen wie zum Beispiel die Archäologie spezialisiert haben, sind nicht beteiligt. Die vertretenen Ansätze erstrecken sich von der Annahme der Quellscheidung (insbes. der Priesterschrift [P] und der holyness school [H], z. B. bei Baruch Levine und Jacob Milgrom) bis zu den neueren literarischen Ansätzen des narrative criticism und rhetorical criticism (z. B. bei James Watts). Leider ist die Kategorisierung der Aufsätze nicht immer gut gelungen, sodass sich zum Beispiel unter den vier Beiträgen unter der Überschrift „Cult and Sacrifice“ gleich zwei finden, die sich eher mit hermeneutischen als mit kultischen Fragestellungen befassen.

Fast die Hälfte des Bandes nehmen die zehn Aufsätze zur Übersetzung und Interpretation des Buches Levitikus ein. In ihnen wird die Rezeption des Buches Levitikus in der Septuaginta, im Targum, in der Peschitta, in den Schriftrollen vom Toten Meer, im Neuen Testament und bei den Rabbinern belegt, bevor in zwei Beiträgen an den Beispielen von Lev 12 bzw. Lev 15 dargestellt wird, wie einzelne Kapitel des Buches Levitikus im Laufe der Interpretationsgeschichte bis heute ausgelegt werden.

Die einzelnen Aufsätze richten sich mit ihrer wissenschaftlichen Form an eine theologisch geschulte Leserschaft. Trotzdem sind die meisten von ihnen auch für solche Leser nachvollziehbar, die des Hebräischen nicht mächtig sind. Den weniger interessierten Lesern bieten die vielen abschließenden Zusammenfassungen

einen Überblick über die erzielten Ergebnisse; in Einzelfällen sind auch weiterführende bibliographische Angaben angefügt.

Wolfgang Bluedorn

Horst Seebass: *Numeri. Kapitel 10,11–22,1*, Biblischer Kommentar Altes Testament IV/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, geb., 374 S., € 98,–

Es ist schon erstaunlich, was sich auf dem Gebiet der Numeri-Exegese getan hat. Stand die Kommentierung lange Zeit unter dem Eindruck, dass man es hier mit einer „verworrenen Unordnung des Inhaltes“ (M. Noth) zu tun habe, so dominiert gegenwärtig das Bemühen, nach dem Sinn und Zweck des vorliegenden Textes zu fragen. Evangelikale oder jüdische Kommentare wie die von G. Wenham und J. Milgrom oder kanonisch orientierte Arbeiten wie die von D. T. Olson haben auf diesem Gebiet wegweisende Vorarbeiten geleistet.

Auch Horst Seebass sucht in seinem neu erschienenen Kommentar immer wieder den Bezug zur Endgestalt, ohne dass darauf jedoch ein Schwerpunkt liegt. Bei der Behandlung der einzelnen Texte sind Formulierungen wie „Wenn man von der Endgestalt ausgeht...“ (S. 60) oder „es ist hilfreich, mit einer Überlegung zur überlieferten Erzählstruktur zu beginnen...“ (S. 84) typisch, auch dann, wenn nach einigen wenigen Beobachtungen angesichts der festgestellten „Doppelungen, Brüche, Widersprüche und Parallelitäten“ (S. 85) zu einer ausführlichen Quellenscheidung übergegangen wird. Gerade an dieser Stelle wird man fragen können, ob nicht ein längeres Verweilen bei der Endgestalt manch andere Bewertung hätte hervorbringen können. Ob das hier rekonstruierte, filigrane Puzzle zu überzeugen vermag, muss jedoch jeder Leser selbst entscheiden. Im Spektrum der unterschiedlichen Entwürfe fällt jedoch (wieder) auf, wie unterschiedlich mit den einzelnen literarischen Beobachtungen umgegangen wird.

Deutlicher wird die Endgestalt auf der Ebene der Gesamtkomposition gewürdigt. Anknüpfend an M. Douglas gelingt es Seebass, das Ineinander von narrativen und gesetzlichen Textpassagen als ein sinnvolles Ganzes zu würdigen, in dem beispielsweise die Bestimmungen zu den Quasten (Num 15,37–41) „vor dem Konflikt um die Heiligkeit der Gemeinde (Num 16f.) an einer wohlgedachten Stelle“ (S. 368) steht.

Seebass, der aus praktischen Erwägungen mit der Kommentierung des Mittelteils begonnen hat, unterteilt diesen in drei Unterteile, wobei er bei Num 15,31 und nach Kapitel 19 deutliche Zäsuren sieht. Zusammenfassend resümiert er: „Insgesamt ist also der zweite Teil der Numeri-Komposition von einer eindrücklich begründeten Bußgesinnung geprägt, auf deren Basis Grundlinien der in der Führung schwachen Enklave Judas nachexilisch entwickelt werden“ (S. 369).

Der Kommentar hält sich an das altbekannte Gliederungsmuster und die Schwerpunkte der BKAT-Reihe. Im Rahmen der Rubrik „Ziel“ will Seebass hier auch und gerade ein christliches Erbe wieder entdecken, ohne zu verkennen, dass „es Partien gibt, die nur als ein Erbe einer großen Vergangenheit sachgemäß gewürdigt werden können“ (S. VI)

Der Kommentar stellt eine profunde Fundgrube exegetischer Einsichten und Abwägungen dar, an denen man bei einem Interesse am Numeri-Buch nicht vorbeigehen kann. Dies gilt auch, wenn man manche literarkritische Entscheidung und Schwerpunktsetzung als unbefriedigend empfindet.

Christian D. Kupfer

Michael Pietsch: „Dieser ist der Sproß Davids...“. *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum*, WMANT 100, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, geb., VIII + 419 S., € 64,-

Die Nathanverheißung (2 Sam 7) ist von zentraler Bedeutung für das Verständnis des davidischen Königums und der durch David begründeten Dynastie, für die Bedeutung der Erwählung Israels durch Jahwe, des Bundes und des Tempels. Im Verlauf seiner Geschichte musste sich Israel immer wieder neu diesen Worten stellen und sie für die jeweilige Zeit deuten und füllen. Das Ende des Königums in Jerusalem, das Exil und die Restauration Israels mit dem Wiederaufbau des Tempels erforderten einen jeweils neuen Umgang mit dem Text. Aber auch durch die zwischentestamentliche Zeit und im Neuen Testament, wie etwa in der Frage der Eschatologie und der nach dem Messias, lassen sich die in 2 Sam 7 angelegten Linien finden. M. Pietsch, Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Altes Testament der Universität Hamburg, legt mit seiner Dissertation eine Studie zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung vor.

Im ersten Teil dieser in ihrer Methodik klassisch historisch-kritischen Arbeit wird zuerst die Analyse des Ausgangstextes, seiner Komposition und seiner literarischen Bearbeitungen geboten. Der Text 2 Sam 7 wird als nicht einheitlich angesehen, die ganze Nathanverheißung geht nach Pietsch auf ein dynastisches Königsorakel aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. zurück. Dieses wurde historisiert, der angekündigte Nachfolger später mit Salomo identifiziert und die Verknüpfung mit dem Tempelbau hinzugefügt. Es folgt dann die Analyse der Neuinterpretation von 2 Sam 7 bei den Propheten (Jes, Jer, Am, Sach), in den Psalmen (89.132) und in Chronik. Im zweiten Teil des Buches wird die Rezeption von 2 Sam 7 in der jüdischen Literatur des 2. Jahrhunderts v. Chr. (u. a. Sir, 2 Sam [LXX], Tobit) und 1. Jahrhunderts v. Chr. (u. a. 1 Makk, PsSal, Qumran) dargestellt. Es folgt ein dritter Teil über das Neue Testament und die Aufnahme der

Nathanverheißung dort. Behandelt werden insbesondere das lukanische Doppelwerk (u. a. Lk 1,26–38.68–79; Apg 2,14–39; 13,14–41), Röm 1,3f., Hebr 1,5–14 und Offb 21,1–8.

Natürlich kann man bei einer Wertung des Buches Pietschs Voraussetzungen und die von ihm verwendeten Methoden hinterfragen und kritisieren, in vielen Punkten wie Datierungsfragen und Aussagen zur (u. a. deuteronomistischen) Redaktion einzelner Texte muss und braucht man ihm nicht folgen. Es gibt aber auch gute Gründe das Buch zu würdigen. Folgendes sei herausgestellt: Ausgehend von 2 Sam 7 zieht Pietsch Linien durch das ganze Alte Testament hindurch bis hin zum Neuen Testament, sowohl durch die einzelnen Texte als auch durch die zeit- und religionsgeschichtlichen Epochen. Es ist das Verdienst von Pietsch, dabei auch die zwischentestamentliche Zeit (leider oftmals eine dunkle Periode in der biblischen Forschung) mit der in ihr entstandenen nicht kanonischen Literatur zu berücksichtigen. Dazu kommt, dass der Autor die Hauptlinien der Rezeption und Aktualisierung der Nathanverheißung nicht nur in ein einzelnes, lineares Modell zu fassen versucht, sondern dafür vier Rezeptionsmodelle entwirft – diese nennt er „kollektiv-national“, „königlich-restaurativ“, „paränetisch-restriktiv“ und „tempeltheologisch“ –, um die vielschichtige Rezeption zu erfassen. Zu je unterschiedlichen Zeiten veranlassten zum einen die jeweiligen sozialen und historischen Bedingungen, beispielsweise die messianischen Erwartungen und anti-römischen Stimmungen des 1. Jahrhundert v. Chr., zum anderen auch die Eigenarten des Textes 2 Sam 7, beispielsweise die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Haus“, die verschiedenen Adaptionen der Tradition. Pietsch kommt zu dem richtigen Schluss, dass bei der theologischen Verhältnisbestimmung sowohl einzelner Texte als auch letztlich der beiden Testamente zueinander eindimensionale Entwürfe oftmals zu kurz greifen, weil die Zusammenhänge komplex und vielschichtig sind. Dennoch bewegen sich die Hauptlinien der Rezeptionsgeschichte in relativ engen und früh vorgegebenen Bahnen und sind nicht beliebig (S. 373).

Pietschs Buch befasst sich mit einem theologisch bedeutsamen Thema, leistet mit der Behandlung der zwischentestamentlichen Literatur dazu einen wichtigen Beitrag, bietet darüber hinaus mit der Darstellung der Traditionsrezeption im Neuen Testament eine gesamtbiblische Perspektive und kann daher auch mit Gewinn gelesen werden.

Jens Pracht

Sara Japhet: *1 Chronik. 2 Chronik*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Br.: Herder, 2002/2003, geb., 472/524 S., € 60,-/80,-

Dieser Kommentar geht auf eine 1993 in englischer Sprache publizierte einbändige Ausgabe in Old Testament Library zurück. Im Deutschen umfasst er zwei

Bände. Der Inhalt ist leicht gekürzt und aktualisiert. Sara Japhet ist Bibelwissenschaftlerin an der Hebräischen Universität von Jerusalem.

Sie präsentiert die verschiedenen Zeugnisse der Stellung der Chronik im Kanon, spricht aber selbst keinen Vorzug aus. In der palästinischen Tradition steht die Chronik am Anfang und in der babylonischen Tradition am Ende der Ketuvim. Die Autorin beschreibt nur die theologische Funktion der Chronik in den verschiedenen Positionen. Sie war die erste der einflussreichen Vertreter (1968), die starke Argumente gegen die Hypothese eines großen chronistischen Geschichtswerkes (Esra – Nehemia – Chronik) anführte. Diese Hypothese war seit Zunz 1832 allgemein anerkannt. Chronik und Esra-Nehemia stellen aber zwei verschiedene Werke von zwei verschiedenen Autoren da. Die in Chronik sechs genannten Geschichtswerke betrachtet Japhet als Titel eines einzigen Werks. Sie sieht die erwähnten prophetischen Quellenschriften nicht als ein und dasselbe Werk. Der Chronist gebraucht neben vielen biblischen auch außerbiblische Quellen. Japhet bestimmt die Datierung (Ende 4. Jh. v. Chr.) und Herkunft überwiegend aufgrund allgemeiner Erwägungen, ohne Unterstützung durch Verweise auf konkrete historische Ereignisse. Ihre Argumente wirken suggestiv und können schwer überzeugen (wie z. B. das Vorkommen von nur wenigen persischen Vokabeln). „Dieses Fehlen läßt sich als bewußtes Bemühen um Vermeidung von Anachronismen verstehen oder als Polemik gegen alles Persische oder einfach als ein Anzeichen dafür, daß das Werk nicht aus der persischen Epoche stammt“ (I, S. 52). 1 Chr 3,17–24 stellt die bekannteste Stelle für die Datierungsfrage dar. Bei der Interpretation (mit möglichen Lücken) schwankt die Anzahl von Generationen nach Jojachin zwischen sieben und vierzehn. Japhet erwähnt aber nicht, dass andere Alttestamentler nur zwei (Young) oder vier (Aalders) Generationen nach Serubbabel zählen und Anani (das letzte Glied) in die Zeit zwischen 450–425 oder um 400 v. Chr. datieren. In einem ausführlichen Übersichtsartikel (ZAW 105, 1993, S. 223–233) datiert Kalimi von 382 bis 376 v. Chr. Es ist merkwürdig, dass 1 Chr 9,17f. in der Diskussion fehlt. Schallum lebt als Torwächter noch (וְעַד־הַיּוֹם [w^e 'ad-hēnnāh] „bis hierhin, bis heute“) zur Zeit der Abfassung (Roubos). Schallum wird als Meschullam zusammen mit denselben Kollegen Talmon und Akkub auch in Neh 12,25f. erwähnt. Dort steht geschrieben, dass sie zur Zeit des Statthalters Nehemia und des Schriftgelehrten Esra lebten. Eine Datierung der Chronik zu ihrer Zeit drängt sich unausweichlich auf. Bei der Erörterung auf S. 222f. meint Japhet, dass es zwei Quellen und zwei Hauptstadien in der Geschichte der Torhüter gab. „Der vorliegende Text mit dem Übergang von (1 Chr) 9,17–18 zu 9,19 ist ein literarischer (nicht so sehr historischer) Versuch, die beiden Stadien zu harmonisieren. 9,17a stammt aus Neh 11,19 und führt das dortige System ein“ (I, S. 223). Selbst wenn hier tatsächlich eine literarische Synthese zwischen zwei Quellen vorliegen würde, kann nicht die Schlussfolgerung gezogen werden, dass dieser Versuch nicht historisch ist. Japhet drückt sich einfach vor dem Problem der sich aufdrängenden Frühdatierung. Es ist aber

bedenklich, dass sie Schallum als Zeitgenossen des Verfassers der Chronik und die Datierung mit Hilfe von Neh 12,25f. überhaupt nicht erwähnt.

Bei den theologischen Schwerpunkten nennt die Autorin zwei Brennpunkte: „Israels Gott und das Volk Israel, jeweils für sich und in ihrem Miteinander“ (I, S. 72). Bei der theologischen Relevanz weist sie auf die Normativität der „Anfangsgeschichte“. Mit „der steigenden Verherrlichung der Vergangenheit durch spätere Generationen tat sich aber eine, ebenfalls ständig wachsende, Kluft auf zwischen ihrer eigenen komplexen Realität und der in der Bibel beschriebenen“ (I, S. 77). Die Chronik stelle den Versuch dar, diese Kluft zu überbrücken, als eine Vermittlung von Gegenwart und Vergangenheit. Die Frage ist aber, ob die Chronik wirklich für das Ziel des Brückenschlages geschrieben wurde. Als Japhet 1993 ihren Kommentar abschloss, waren schon Stimmen hörbar, die es für möglich hielten, dass die Chronik im Sinne einer Quintessenz der gesamten biblischen Geschichte an den Schluss der Hagiographen und des Alten Testaments gestellt wurde (Willi, 1991).

Als Beispiel für ihre Exegese wählen wir 1 Chr 21 (über die „Bestimmung des Ortes für den Bau des Tempels“). Die Auslegung wird stark durch den Vergleich mit 2 Sam 24 bestimmt. Die vielen Abweichungen deutet sie als theologische Interpretation des Chronisten derselben Perikope in einem neuen Kontext. Japhet bringt gute Argumente, warum שָׂטָן (*śāṭān*) in 21,1 nicht Satan, sondern ein Gegner ist. Es ist ein Appellativ (ohne Artikel) und kein Eigennamen, wie es erst im späteren Judentum verstanden wurde. Sie identifiziert diesen menschlichen Gegner nicht, aber erwähnt 1 Kön 11,14.23.25 als Beispiele eines Appellativs. Meines Erachtens wird in 1 Kön 11,23–25 auch der historische Gegner aus 1 Chr 21,1 genannt, nämlich Reson, der König von Aram.

Als zweites Beispiel sei das Edikt des Kyrus am Ende des Buches in 2 Chr 36,22f. angeführt. Japhet betrachtet diese Verse nicht als eine eigene Perikope, sondern als Bestandteil von 2 Chr 36,2–23. Das ist aber zweifelhaft, weil zwei verschiedene Texte als Vorlage gedient haben, nämlich 2 Kön 23,31–25,30 für 36,2–21 und Esra 1,1–3a für 36,22f. Der erste Teil handelt vom Untergang Jerusalems durch Nebukadnezzar. Der zweite Teil berichtet über den Erlass von Kyrus an die Juden, aus dem Exil zurückzukehren und den Tempel zu bauen. Dadurch kommt die Funktion des Abschlusses bei Japhet nicht richtig zum Vorschein. Kyrus am Ende bildet mit Adam am Anfang in 1,1 eine Inklusion. Beide sind Weltherrscher. Die Chronik beginnt mit dem Anfang der Genesis, dem ersten Buch des Kanons, und schließt ab mit dem Anfang von Esra-Nehemia, dem letzten Buch des vorangehenden Kanons. Durch diese Inklusion will der Chronist ausdrücken, dass er die vorhergehenden Bücher zusammenfasst und so den Kanon des Alten Testaments abschließt und versiegelt. Normalerweise widmet Japhet den Abweichungen zwischen den bestehenden biblischen Quellen und der Chronik viel Aufmerksamkeit. Hier versäumt sie es. In Esra 1,3a steht: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עִמָּנוּ וְיָשָׁע (.... mit dem sei sein Gott und er ziehe hinauf“). In 2 Chr

36,23b steht aber: *יְהוָה אֱלֹהֵי עַמּוֹ וַיַּעַל*: („... mit dem [ist] Jhwh, sein Gott. Und er ziehe hinauf“). Der Chronist hat *יְהי* (Jussiv von *היה* [„er sei“]) ersetzt durch *יְהוָה* (*Jhwh*), den Bundesnamen Gottes (s. De Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL 11, Grand Rapids 1990, S. 9). Die Änderung ist minimal, der Effekt ist maximal. Aber sie ist völlig legitim und wirft sogar Licht auf die Bedeutung des Namens Gottes beim Chronisten (vgl. die Namensklärung von *יְהוָה* [*jhwh*] mit *היה* [*hjh*] in Ex 3,14f.). Dieser wollte seine Leser nicht in Zweifel darüber lassen, wer der Gott sei, über den der persische König Cyrus am Ende seines Buches spricht. Es ist Jhwh. Hier ist der Chronist Theologe. Er endet mit einer Glaubensaussage. Jhwh ist mit dem, der nach Jerusalem hinaufzieht! Das alles hat Japhet nicht notiert. Ihre Behandlung von 2 Chr 36,22f. ist recht mager. Liegt das daran, dass sie die Funktion dieser wichtigen Perikope am Ende des Buches nur zu einem kleinen Teil erkannt hat?

Zu jeder Perikope finden sich Literaturangaben. Im Fall von 1 Chr 21 finden sich aber keine konkreten Hinweise auf deren Verwendung. Die Exegese ist hauptsächlich ihre Arbeit, wobei selten andere Werke angeführt werden. Der Kommentar von Japhet ist wertvoll, besonders wenn wir uns die theologische Gestaltungskraft des Chronisten vorstellen wollen. Ich habe aber regelmäßig meine Zweifel, ob alle Abweichungen immer so zu erklären sind, wie Japhet es tut, und ob dem Chronisten im Falle von 2 Sam 24 auch noch andere Quellen zur Verfügung standen.

Hendrik J. Koorevaar

Klaus Seybold: *Poetik der Psalmen*, Poetologische Studien zum Alten Testament 1, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, geb., 408 S., € 40,- / SFr 67,-

Klaus Seybold legt mit dem zu besprechenden Buch den ersten Band einer neuen Serie poetologischer Studien zum Alten Testament vor. In der Einleitung werden Texttheorie, Methodik und Poetik diskutiert. Darauf folgen unter dem Oberbegriff „Überlieferung“ Kapitel zur Geschichte der Psalmendichtung (Literaturgeschichte, Linguistik) und zur Organisation des Sprachmaterials (Stilistik, Stichographie), unter dem Oberbegriff „Satzstil und Versbildung“ Kapitel zum Versbau und Versklang, unter „Textplanung und Textgestaltung“ Kapitel zur Textstruktur (Typik, Strophik), Textwelt (Metaphorik, Perspektivik), und Textsinn (Formatik, Thematik), unter „Textausrichtung und Textverwendung“ Kapitel zum Textprofil (Rhetorik, Pragmatik) und Textregie (Dramaturgik, Musik) und schließlich Kapitel zu Rezeptionsvorgängen (Kompositorik, Anagnostik) und zur Redaktion und Edition des Psalters (Serien und Sammlungen, Gesamtcharakteristik) unter dem Oberbegriff „Textverarbeitung und Textsammlung“. Ein kurzes Nachwort fragt, ob Hölderlins Maxime: „So wäre alle Religion ihrem

Wesen nach poetisch“, auf die Psalmen anwendbar ist, und schließt vom Wesen der Psalmendichtung auf das Wesen des sich darin widerspiegelnden Glaubens. Verschiedene Register geben Zugang zum Buch über Bibelstellen (und andere Quellen) oder Begriffe (in letzterem fehlt leider Fettdruck, sodass nicht selten zwanzig oder mehr Seitenangaben ohne Gewichtung angeboten werden).

Wie diese Inhaltsangabe zeigt, schließt „Poetik“ hier alles ein, was zur Formung der Einzelsalmen und des Psalters beigetragen hat. Es ist gut, dass diese Stufen einmal zusammen in den Blick genommen werden, wenn auch hier von einer recht begrenzten Perspektive. Selbst die wichtigsten englischsprachigen Werke werden kaum zur Kenntnis genommen, ob es dabei um die Poetik im engeren Sinne geht (W. G. E. Watson, dessen Arbeiten zwar kurz referiert aber nicht wirklich genutzt werden), um die Gattungsforschung (H. P. Nasuti), um Einzelsammlungen (M. Goulder, von dem nur die Arbeit zu den Qorach-Psalmen in der Bibliographie registriert ist) oder um die Gesamtanlage des Psalters (Wilson, McCann u. a.). Seybolds Aussagen zum Stand der Forschung beziehen sich deshalb fast immer auf den Stand der deutschsprachigen Forschung. Das mindert den Wert dieser Poetik in meinen Augen beträchtlich; zur Orientierung an der aktuellen Diskussion ist es jedenfalls nicht geeignet.

Seybold hat bereits einige Zeit an den Psalmen gearbeitet und kann mit interessanten und hilfreichen Beobachtungen dienen, zum Beispiel zum Versbau von Ps 93 oder Ps 19 und der vielfältigen Verwendung des Parallelismus in diesen Psalmen. Es ist dabei kaum verwunderlich, dass sich Seybolds Diskussion mit großer Selbstverständlichkeit und auch ohne nähere Begründung immer wieder auf einen rekonstruierten statt überlieferten Text bezieht. Vermutlich hat der Autor dazu in seinen Kommentar, der mir nicht zugänglich ist, mehr zu sagen. Allerdings fehlen Begründungen und Nachweise oft auch dort, wo es um die eigentliche Sache der Poetik geht. Immer wieder muss man sich auf das Wort des Verfassers verlassen, anstatt mit weiteren Beispielen und Argumenten überzeugt zu werden. So bleibt es beispielsweise bei der Bemerkung, dass Überlängen Anfang und Schluss einer Texteinheit markieren, ohne dass weitere Stellen aufgeführt werden oder angedeutet wird, wie häufig dies der Fall ist. Das Buch ist also auch zum Nachschlagen wenig geeignet und zudem nicht zuverlässig genug, da Seybold es häufig unterlässt, zwischen dem Vorstellbaren und dem Wahrscheinlichen konsequent zu unterscheiden. Der Band bietet durchaus manche richtige Einsichten (z. B. zur Akrostichie) neben dem mittlerweile Fragwürdigen (z. B. der Existenz eines Qina-Klagerhythmus) und ist flüssig geschrieben, wenn auch oft etwas weitschweifig. Alles in allem hätte ich mir aber eine Poetik gewünscht, die umfassender informiert und stärker empirisch orientiert ist.

Thomas Renz

Beat Weber: *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, kt., 415 S., € 28,- / SFr 47,10

Das Anliegen des zweibändigen „Werkbuch Psalmen“ ist es, vor allem den im kirchlichen Dienst Stehenden eine Lesehilfe für den hebräischen Text der Psalmen zu geben. Deshalb hält sich Beat Weber nicht bei der wissenschaftlichen Diskussion auf, obwohl er mit ihr vertraut ist, sondern konzentriert sich auf den Text und das, was an ihm beobachtet werden kann. Zu jedem Psalm gibt es eine (bis hin zur Wortstellung) stark am hebräischen Text orientierte deutschsprachige Arbeitsübersetzung und eine Aufschlüsselung des Vokabulars nach Versen. Daran sind vier Rubriken angeschlossen: (1) Ausführungen zu Form und Inhalt des Psalms, (2) Hinweise zu seiner Struktur und Poesie, (3) Überlegungen zu den Kontexten des Psalms mit Hinweis auf Bezüge zu anderen biblischen Textpassagen und (4) Anregungen für die Praxis, inklusive Angaben, wo der Psalm in den deutschsprachigen Kirchengesangbüchern aufgenommen ist.

Leider enthält auch der zweite Band nicht mehr an theologischer Reflexion als der erste (vgl. JETH 16, 2003, S. 226f.). Doch ein Werkbuch ist kein Kommentar, und Weber bietet durchaus nicht nur eine große Hilfe für die Exegese, sondern zeigt sich informiert und durchdacht auch in dem, was er zur Praxis schreibt, selbst wenn die biblisch-theologische und kultur-analytische Arbeit hier nicht ausführlich geleistet werden kann. Ich freue mich, dass der Verfasser die „Anregungen für die Praxis“, die oft in wenigen Worten viel sagen, beibehalten hat. Nicht zuletzt sollen sie uns daran erinnern, dass wir die Psalmen nicht nur als Bibelforscher sondern auch als von Gott angeredete und zu Gott redende Christen lesen. Im selbstgesteckten Rahmen ist dies eine gute Einstiegshilfe. Autor und Verlag sind für ein erschwingliches, handliches, aber reich bepacktes Arbeitsbuch zu danken.

Thomas Renz

Gert Kwakkel: *According to My Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*, OTS 46, Leiden: Brill, 2002, geb., 342 S., € 108,-

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die leicht überarbeitete Dissertation von Gert Kwakkel, Professor für Altes Testament in Kampen/NL, die 2001 von der Universität Groningen angenommen wurde. Die zentrale Frage der Studie lautet: Was ist die Intention der Aussagen in den Psalmen, in denen eigenes Rechtverhalten betont bzw. die eigene Unschuld beteuert wird?

Im Einleitungskapitel wird das Problemfeld umrissen, der Forschungsstand skizziert sowie Methoden, Vorgehensweise und Textumfang dargelegt. Kwakkel

beschränkt sich auf die fünf Psalmen, welche die deutlichsten Aussagen zum eigenen Rechtsverhalten bieten.

Zunächst werden die drei Individualpsalmen 7, 17 und 26 je für sich behandelt. Geboten werden jeweils eine Übersetzung, ein ausführlicher Teil mit Bemerkungen zur Übersetzung, eine Auslegung der einzelnen Psalmteile und Verse, Fragen zur Einheit des Psalms und Schlussfolgerungen. Nachfolgend wird die Frage diskutiert, ob die drei genannten Psalmen mit einem kultischen Gerichtsverfahren mit Gottesurteil (Ordal) in Zusammenhang stehen (vgl. H. Schmidt, W. Beyerlin). Nach Kwakkel sind im Alten Orient wie im Alten Testament der Reinheitseid und das Gottesurteil zwei verschiedene, nicht miteinander verknüpfte Verfahren der Rechtsfindung. Demzufolge ist ein Ordal-Verfahren als institutioneller Hintergrund der drei Psalmen abzulehnen.

Anschließend wird Psalm 44 verhandelt. Kwakkel sieht in ihm einen Kollektivpsalm (mit eingefügten Ich-Passagen), genauer: eine Volksklage, die mit einiger Sicherheit mit der Regierungszeit des Königs Hiskia und der assyrischen Attacke auf Juda im Jahr 701 v. Chr. verbunden werden kann. In dieser Situation beklagt das Volk („wir“) die nationale Not mit dem Verweis darauf, dass dies geschehen sei, obwohl es loyal JHWH als dem einzigen Gott gedient habe.

Schließlich wird Psalm 18 erörtert (aufgrund seiner Länge nicht in gleicher Ausführlichkeit wie die vorherigen Psalmen). Er wird als königliches Danklied bestimmt, in das ein vorangestellter Individualpsalm aufgenommen wurde, in den eine zum Königsdanklied passende Theophanie-Passage (V. 8–16) eingefügt worden ist. In diesem Psalm wird JHWHs Intervention gegen die Feinde als angemessene Reaktion auf das Rechtsverhalten des Psalmisten bzw. Königs dargestellt. In einem nachfolgenden Exkurs wird eine über Psalm 18 hinausgehende Königsinterpretation der drei anfangs behandelten Individualpsalmen abgewiesen.

Im Schlusskapitel werden die wesentlichen Ergebnisse zusammengefasst: Alle diese Psalmen, die Unschuldsbeteuerungen enthalten, stehen mit lebensbedrohenden Situationen in Zusammenhang. Das angesprochene Rechtsverhalten, manchmal mit der Zurückweisung falscher Anklagen verbunden, ist mit Bitten an Gott um Rettung aus der Not gepaart.

Das ausgedrückte Rechtsverhalten rekurriert auf ein Leben in Übereinstimmung mit Gottes Wille. Damit ist keine Sündlosigkeit ausgedrückt oder gar eine „pharisäische“ Selbstgerechtigkeit propagiert. Vielmehr steht dahinter eine (vor allem in der Weisheit beheimatete) Vorstellung, die antithetisch von nur zwei grundsätzlichen Verhaltensweisen ausgeht und oft mit den Prädikaten „Gerechter“ versus „Frevler“ ausgedrückt wird. In der Situation der Lebensgefahr, in der diese Unschuldsbeteuerungen geäußert wurden, ist nicht eine Ausdifferenzierung des Verhaltens gefragt, sondern die grundsätzliche Beteuerung, dass man auf JHWHs Seite steht und daher mit seiner Hilfe rechnen darf, weil er zutiefst ein gerechter Gott ist.

Kwakkels sorgfältig und kenntnisreich ausgearbeitete Studie ist ein insgesamt überzeugender Beitrag zu einer Thematik im Umfeld von alttestamentlichem Rechtsverständnis und Psalmentheologie.

Beat Weber

Willem A. M. Beuken: *Jesaja 1–12*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Br.: Herder, 2003, geb., 367 S., € 61,70

Der Autor, emeritierter Professor für Altes Testament an der Katholischen Universität Leuven, hat sich in seiner Forschung lebenslang mit dem Propheten Jesaja befasst. Nach Kommentaren zu Jes 40–66 auf Holländisch (*De Prediking van het Oude Testament*, 4 Bde., 1979–89) und einem Band auf Englisch zu Jes 28–39 (*Isaiah II,2: Isaiah 28–39*, HCOT, Leuven 2000 [sein zweiter Band in dieser Reihe, *Isaiah II,1: Isaiah 13–27*, ist noch nicht erschienen]) liegt mit diesem Titel ein erster deutscher Kommentar vor. In der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe wird neben traditioneller diachroner Exegese auch der Blick auf literarische, synchrone und kanonische Fragen gerichtet. Dies charakterisiert auch den zu besprechenden Band von Willem Beuken.

Auf der diachronen Ebene nimmt Beuken für das Entstehen des ganzen Jesajabuches einen 500 Jahre dauernden Prozess an. An dessen Anfang stand die Immanuelschrift Jes 6,1–8,18, die sich zusammensetzt aus zwei Ich-Erzählungen des Propheten (Jes 6; 8) und einer dazwischengeschobenen Er-Erzählung (7,1–25). Für letztere ist der in 8,16 erwähnte Jüngerkreis verantwortlich. Die Mischung aus Jesajas eigenen Texten und denen seiner Tradenten bleibt nach Beuken für das ganze Buch charakteristisch. Die so bestimmte Immanuelschrift hat eine erste Rahmung erhalten (5,1–9,6), danach Überarbeitungen zur Grundschrift (Jes 1–12) und zum ersten Jesajabuch (Jes 1–12 und 28–32). Es hat seine Redaktion in der Zeit Josias erfahren, als die assyrische Dominanz im Schwinden begriffen war. Die Buchstruktur dieses Teiles gehe allerdings auf das Konto eines nachexilischen Schreibermilieus.

Auf der Interpretationsebene der einzelnen Abschnitte finden sich viele Beobachtungen zur Stilistik und Struktur. Hier zeigen sich die Früchte der literarischen und synchronen Analyse. Beuken bewertet die alte Unterscheidung von Poesie und Prosa für Prophetentexte als unzureichend: „Die Trennlinie zwischen (Kunst-)Prosa und Poesie ist fließend“ (S. 40). Seine Interpretation ist bestimmt von literarischen Beobachtungen am gegebenen Text. Neben Parallelismus werden Refrain, Konzentrik, Strophigkeit, Diptychon, Scharnierworte, Inklusion und andere literarische Merkmale jeweils für die Exegese ausgewertet.

In der Immanuelverheißung (Jes 7,14) sieht Beuken eine doppelte Bedeutung. Einmal spielt der historische Kontext des syrisch-ephraimitischen Krieges eine

die Interpretation bestimmende Rolle. Das Zeichen gilt Ahas und seiner Zeit. Dann ist aber andererseits die Zusage des Mit-Seins Gottes für das Davidshaus (Aufnahme von Elementen der Nathanverheißung), insbesondere bei Vertrauen in Jahwe, nicht auf dieses partikulare Datum begrenzt. Die Verheißung bleibt so nach vorne offen für andere und neue Kontexte. In den Abschnitten Jes 9,1–6 und 11,1–16 sieht Beuken eine Aufnahme und Weiterführung des Themas. Die drei Texte lassen sich demnach als aufeinander bezogen lesen: Sie enthalten einerseits eine Fortführung von Empfängnis (Jes 7) zu Geburt (Jes 9) und Inthronisation (Jes 11), andererseits wechselt der Adressat vom Davidshaus (Jes 7) zum Volk („Wir“ [Jes 9]) und den Völkern („Zeichen der Nationen“ [Jes 11]). – Am Anfang des Buches sieht Beuken eine zweifache Einleitung: 1,1–2,5 und 2,6–4,6. Auch wenn sich so eine sehr anregende strukturelle Parallelisierung ergibt, ist zu fragen, ob die Autorangabe in 2,1 (sonst nur in 1,1 und 13,1) nicht doch eine stärkere Zäsur anzeigt. Als deutschen Bibeltext nutzt Beuken in der Regel die Elberfelder Übersetzung.

Auch wenn die Arbeit den traditionellen Ansatz redaktionskritischer Kommentare nicht überwindet, zeigt doch die Beobachtung literarischer und textübergreifender Fragen eine Richtung an, die es wert ist, weitergeführt zu werden. Dieser aktuelle Kommentar gehört zu denen, die man nicht ohne Gewinn konsultiert.

Herbert H. Klement

Eddy Lanz: *Jesaja 36–39 und ihre Bedeutung für die Komposition des Jesajabuches*, Gummersbach: R. Klein, 2002, kt., IV + 315 S.

Mit der im Folgenden vorgestellten Dissertation promovierte Eddy Lanz vor zwei Jahren (2002) bei Professor Samuel Külling am Séminaire Libre de Théologie in Genf (unter der Verantwortung der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel): Der seit 1999 als theologischer Lehrer in Pakistan tätige Autor liefert mit seiner Studie einen neuen Beitrag zur theologischen Debatte um die literarische Einheit des Buches Jesaja.

Eine historische Analyse in Kapitel eins ergibt, dass die philosophischen Prämissen des Antisupranaturalismus und des Deismus im Zeitalter der Aufklärung zur literarkritischen Aufteilung Jesajas führten.

Wie in Kapitel zwei dargelegt wird, bleiben trotz der neueren Anerkennung der Einheit des Jesajabuches im redaktions- oder traditionsgeschichtlichen Sinn die alten Prämissen unreflektiert und verhindern ein theologisches Umdenken zur Anerkennung der Verfasserschaft Jesajas. Daher stellt Lanz die Frage, ob die Einheit des Jesajabuches im Rahmen literarischer und geschichtlicher Dimensionen festgemacht werden kann.

Davon ausgehend untersucht er in Kapitel drei die 153 Unterschiede zwischen Jes 36–39 und der weitgehend wörtlichen Parallele in 2 Kön 18,13–20,19. Das entscheidende Argument für die Priorität des Jesajatextes ist die Funktion der Perikope in der Struktur des Gesamtwerks. Ist Jes 36–39 älter als 2 Kön 18–20, so ist die Existenz von Jes 36–39 erstmals durch das bereits im Exil entstandene Königebuch schriftlich bezeugt. Wollte dessen Verfasser Quellen mit authentischen geschichtlichen Informationen über die zu beschreibende Zeit benutzen, legt sich die vorexilische Datierung von Jes 36–39 nahe. Auf dem Hintergrund der Bedeutung der Perikope für die Gesamtstruktur hat dies Konsequenzen für die Datierung des ganzen Buches.

Kapitel vier analysiert die Funktion von Jes 36–39 für die Komposition des Jesajabuches. Eine Fülle von Einzeluntersuchungen führt zu dem Ergebnis, dass Jes 36–39 vielfältig verwoben ist mit den vorausgehenden und sich anschließenden Kapiteln. So dient die durch eine chronologische Inversion von Kapitel 36f. und 38f. bedingte Erwähnung Babels am Ende von Kapitel 39 als Brücke zu den Kapiteln 40ff. Jes 36–39 sind demnach einschließlich ihres Kontexts integraler Bestandteil des ganzen Buches. Das Königewerk bezeugt nicht nur die Existenz der Perikope Jes 36–39 einschließlich ihrer Inversion, sondern bestätigt implizit auch den Kontext mit Jes 40ff. und spricht so für die Existenz eines vorexilischen Gesamtjesajabuches, verfasst durch Jesaja, den Sohn des Amoz.

Vor allem die Analyse der literarischen Beziehung zwischen Jes 36–39 und 2 Kön 18–20 einerseits, die Untersuchung der strukturellen Funktion von Jes 36–39 im Gesamtkontext des Jesajabuches andererseits, schließlich die Kombination von beidem mit der sich daraus ergebenden Konsequenz bieten einen sehr fruchtbaren Ansatz zur weiteren Erforschung der literarischen und historischen Einheit des Jesajabuches als Werk Jesajas, des Sohnes des Amoz. Der Beitrag von Lanz verdient daher aufmerksame Beachtung in der alttestamentlichen Forschung.

Winfried Meißner

Kyung-Chul Park: *Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Kultus, Tempel, Eschatologie und Gerechtigkeit in der Endgestalt des Jesajabuches* (Jes 56,1–8; 58,1–14; 65,17–66,24), BEATAJ 52, Frankfurt/Main: Peter Lang, 2003, kt., 408 S., € 60,30

Die vorzustellende Arbeit wurde 2001 an der Kirchlichen Hochschule Bethel als Dissertation angenommen. Der Autor plädiert in ihr für eine rein synchrone Untersuchung des Jesajabuches. Er will zwar nicht hinter die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung zurücktreten, aber er weist darauf hin, dass die Fragmentarisierung der Texte innerhalb der diachronen Analyse bisher zu keinem

Ergebnis geführt hat. Statt unterschiedliche Themen unterschiedlichen Schichten zuzuordnen, will er der Frage nachgehen, warum diese Themen zusammen stehen, um die theologische Absicht der Texte in ihrer Endgestalt herauszuarbeiten. Der Autor setzt sich ausführlich mit den Ergebnissen der Literarkritik auseinander, zeigt ihre Schwachpunkte auf und weist an zahlreichen Stellen auf die Einheitlichkeit des Jesajabuches durch strukturelle Merkmale, Stichwortverbindungen oder Entwicklung von Themen hin. Es ist immer wieder faszinierend, die inhaltliche Zusammengehörigkeit der von ihm behandelten Themen aufgewiesen und damit ein Gesamtbild des Textes dargestellt zu bekommen. Ein großer Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Vorstellung der Sekundärliteratur. Dabei läuft Park gerade am Anfang öfter Gefahr, sich über Zitate zu definieren und den Eindruck eines Forschungsüberblicks zu erwecken. Er schreibt sehr breit und redundant, was die Arbeit lang und manchmal unübersichtlich macht.

Der Autor wertet Jes 1,1–2,4 und 65,17–66,24 als bewusst gesetzte Klammer für das Jesajabuch in seiner Endgestalt (S. 360), weil hier die für die Gesamtkomposition bestimmenden Themen „Kultus“, „soziale Gerechtigkeit“, „Eschatologie“ sowie das „Verhältnis Israels zu den Völkern“ angesprochen werden. In der Behandlung dieser Themen und ihrer Bezüge zum Rest des Jesajabuches will Park zeigen, dass sie „nicht voneinander zu trennen sind“ und zudem „eine wichtige Rolle für die Gesamtkomposition des ganzen Jesajabuches spielen“ (S. 361). Daher hat er Jes 56,1–8; 58,1–14 und 65,17–66,24 als die Texte des Jesajabuches ausgewählt, in denen diese Themen begegnen. Meines Erachtens liegt hier allerdings die Gefahr eines Zirkels vor: Weil der Autor diese Themen als grundlegend für die Gesamtkonzeption des Jesajabuches wertet, sucht er Texte mit den gleichen Themen aus, um damit seinen Ansatz zu unterstützen.

Park behandelt in diesem Zusammenhang das Verhältnis des Kults zur sozialen Gerechtigkeit und deren Funktion für das Verhältnis Israels zu den Völkern innerhalb einer eschatologischen Heilsvision. Sein Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Bedeutung der Problematik der sozialen Gerechtigkeit, die sich wie ein roter Faden durch die ganze Arbeit zieht. Dabei habe ich allerdings den Eindruck, dass der Autor in manchen Fällen zu sehr spekuliert (vgl. z. B. innerhalb der Sabbatthematik die häufige Verwendung von „vermutlich“ u. ä., um von einem Gedanken zum nächsten zu kommen [S. 185–190]). So wichtig diese Thematik für die Propheten allgemein und für Jesaja im Speziellen ist, kann mir der Autor doch nicht immer einsichtig machen, dass die von ihm angeführten Texte genau das zum zentralen Inhalt haben.

Im ersten Teil „Israel und die Völker: Soziale Gerechtigkeit, Kultus und Eschatologie in Jes 56,1–8“ steht die Funktion der „Fremden“ und „Eunuchen“ in Verbindung mit den theologischen Konzepten „Bund“ und „Sabbat“ im Mittelpunkt. Der Autor deutet den Text als „Vision einer neuen Kultgemeinde in der nachexilischen eschatologischen Heilszeit“ (S. 105). Aber im Gegensatz zu Ez 44 oder der Situation in Esra-Nehemia geht es nicht um das „ob“ der Zulassung zum

Kult, sondern um das „wie“. Bedingung für den Kult und das eschatologische Heil ist nicht die Herkunft (Fremde) und Fortpflanzungsfähigkeit (Eunuchen), sondern das Festhalten an Gerechtigkeit, Sabbat und Gottesbund. Entsprechend dem Bundeskonzept im Noah- (Gen 9) und Abrahambund (Gen 15 und 17) deutet der Autor das „Halten des Bundes“ als die Forderung an die Fremden (Völker), darauf zu vertrauen, dass Jhwh als Schöpfer der ganzen Welt durch seinen Bund mit seinem Volk das Heil für die ganze Menschheit durchsetzt (S. 161).

Im zweiten Teil „Kultus und Gerechtigkeit Israels: Fasten, soziale Gerechtigkeit, Sabbat und Eschatologie in Jes 58“ geht der Autor der Frage nach dem Verhältnis von sozialer Gerechtigkeit und Kultkritik (Fasten, Sabbat) nach. Der Prophet kritisiert nicht den Kult an sich, sondern den der herrschenden Oberschicht ohne soziale Gerechtigkeit (S. 252). Die Praxis sozialer Gerechtigkeit sieht er ganz eng verbunden mit der Gerechtigkeit Israels und dem Heil für die Völker. In gleicher Weise deutet der Autor die „Tempelbaupolemik“ im letzten Teil: „Der Abschluß des Jesajabuches: Soziale Gerechtigkeit, Tempel, Kultus und Eschatologie am Ende des Jesajabuches (Jes 65,17–66,24)“. In der eschatologischen Vision der Neuschöpfung sieht der Autor die Durchsetzung der sozialen Gerechtigkeit: Die benachteiligte Unterschicht darf am Kult teilnehmen; das Tiermotiv in 65,25 steht als Symbol für die „Befreiung der Schwächeren von der Ungerechtigkeit und Ausbeutung durch die Gewalt der Stärkeren“ (S. 333). Nach dem Gericht über die Ungerechten steht am Ende in der Erneuerung und Aufrichtung der neuen Kultgemeinde die „Kultfeier als eschatologische Heilsvision für alles Fleisch“ (Jes 66,23).

Joachim Schuster

Paul L. Redditt, Aaron Schar (Hg.): *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, BZAW 325, Berlin: de Gruyter, 2003, geb., XV + 376 S., € 98,-

Redditt und Schar legen mit diesem Buch Ausarbeitungen vor, die von 1999 bis 2002 auf dem jährlichen Treffen der Society of Biblical Literature (SBL) in der Sektion „Formation of the Book of the Twelve“ vorgetragen wurden. Diese Sektion wurde 1994 gegründet, und die seitdem gehaltenen Vorträge sind in zwei anderen Bänden bereits erschienen (James W. Watts, Paul R. House [Hg.]: *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, JSOTS 235, Sheffield 1996; James D. Nogalski, Marvin A. Sweeney [Hg.]: *Reading and Hearing the Book of the Twelve*, SBLSymS 15, Atlanta 2000). Die Zwölf Propheten als *ein* Buch der zwölf Propheten zu lesen, ist also ein relativ neuer Ansatz. Im ersten Aufsatz gibt Redditt eine Einführung (S. 1–26), in welche Richtungen die Forschung bisher gelaufen ist, und hilft dem Leser, sich in der Forschungslage zu orientieren.

Die aus dem neuen Ansatz resultierende Dynamik, die Offenheit mit Blick auf die Ergebnisse und die Vielfalt der Methoden, die benutzt werden, um einen Zugang zu dieser Fragestellung zu bekommen, sind dem vorliegenden Sammelband ebenso wie den beiden anderen Sammelbänden abzuspüren. Die Herausgeber beschreiben das Ziel für das vorliegende Buch: „In any case, it is hoped that the volume presents many appealing ways of reading the Twelve as a multi-voiced whole. Not the least merit of this way of reading should be that the reader will be trained to read independent writings together“ (S. XV). Dieses Ziel wurde zweifellos erreicht, denn es liegen die unterschiedlichsten Ansätze vor, sich dem Buch der zwölf Propheten zu nähern.

Die Beiträge sind auf drei Rubriken verteilt: Vier Aufsätze (von Richard Schultz, Aaron Scharf, Erhard Gerstenberger und Edgar Conrad) widmen sich der Methodik (S. 27–103), vier Aufsätze (von Laurie Braaten, Marvin Sweeney, Beate Ego und Joseph Everson) der kanonischen Reihenfolge (S. 104–174) und acht Aufsätze (von James Crenshaw, James Nogalski, Gerlinde Baumann, Rainer Albertz, Simon De Vries, Stephen Tuell, Burkhard Zapff und Paul House) gehen verschiedenen Themen nach (S. 175–338).

Die Vielfalt der Methodik zeigt sich bereits in der ersten Rubrik. Schultz (S. 27–45) wendet die in seiner Dissertation entwickelte Methode auf das Buch der zwölf Propheten an (vgl. *The Search for Quotation. Verbal Parallels in the Prophets*, JSOT.S 180, Sheffield 1999). Das Verhältnis zwischen Sacharja 1–8 und 9–14, die Beziehung des Zwölfprophetenbuchs zum Pentateuch und zu Jesaja stehen im Mittelpunkt. Er verbindet dabei die Frage nach dem Ursprung eines Zitats (diachrone Methode) mit der Frage, welche Rolle das Zitat im zitierenden Zusammenhang (synchrone Methode) spielt.

Demgegenüber analysiert Scharf (S. 46–71) sechs Redaktionsschichten für die fünfte Vision im Amosbuch, anhand derer er Verbindungen zu dem Zwölfprophetenbuch aufzeigt. Die Septuagintaversion von Amos 9 wie die Verwendung von Am 9 in Apg 15 setzen die vorgeschlagene Entwicklung fort, in der sich der Kontext für die fünfte Vision zusehends erweitert (S. 70).

Gerstenberger (S. 72–89) konzentriert sich auf die unterschiedliche Form und die Funktion von Psalmen im Zwölfprophetenbuch. Er schlussfolgert, dass die psalmenähnliche Texte wahrscheinlich auf eine Endredaktion im 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr. hinweisen. Diese „Psalmen“ bezeugen „a vivid Israelite community life in Persian times“ (S. 89) und belegen lebendige Theologie in dieser Zeit.

Conrad (S. 90–103) nähert sich dem Zwölfprophetenbuch an, indem er von der Rezeption des Textes ausgeht, um „the active role of the reader in interpretation“ (S. 90) und die zentrale Funktion des Textes in diesem Zusammenhang herauszustellen (S. 91). Er hält ausdrücklich fest, dass er aus diesem Grund die Prophetenbücher nicht als das Werk eines einzelnen Autors begreift, sondern vielmehr als eine Collage (S. 101). Der Text enthält einen Code, der es dem Leser

ermöglicht, etwas von der Welt im alten Israel zu erfahren (S. 96). Die Überschriften der Prophetenbücher können als ein solcher Code begriffen werden, im Sinne einer Anweisung, „how to read a prophetic book“ (S. 101).

Die vier kurzen Beschreibungen dieser Aufsätze geben die methodische Bandbreite wieder, die sich in dieser Sektion der SBL findet und bei den weiteren Aufsätzen in diesem Sammelband zu beobachten ist. Jeder, der sich für das Zwölfprophetenbuch oder einen der zwölf Propheten interessiert oder den Forschungsstand in dieser Diskussion abfragen will, sollte dieses Buch in die Hand nehmen. Es hilft bei der Orientierung, gibt interessante Beobachtungen wieder und zeigt Wege auf, wie diese Beobachtungen heute erklärt werden.

Heiko Wenzel

Walter Gisin: *Hosea. Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität*, Bonner Biblische Beiträge 139, Berlin: Philo, 2003, geb., 248 S., € 49,80 / SFr 81,-

Die vorliegende Arbeit will den Beweis erbringen, dass der Text des gesamten Hoseabuches eigenhändig von dem Propheten in relativ kurzer Zeit zwischen 728 und 725 v. Chr. fortlaufend formuliert worden ist. Dies geschieht vor allem mit Hilfe des hier vom Autor eingeführten Konzepts der literarischen Induktion: „Im Gedächtnis des Autors bleiben beim fortlaufenden Formulieren seine eigenen verwendeten Partikeln, Begriffe, Formeln, Klangfolgen, Satzkonstruktionen, Bilder oder Motive eine gewisse Zeit präsent. Darum können sie wieder einfließen – sie drängen sich dem Dichter oder Schreiber erneut auf, zwei- oder mehrmals, bis sie von neuen Partikeln, Begriffen, Formeln etc. verdrängt werden“ (S. 21). Gisin unterscheidet die Induktion von der Assoziation, bei der „nur je ein Begriff, eine Formel, oder eine syntaktische Form, nur ein Bild oder eine Idee assoziiert und dann auch nur einmal oder einige wenige Male wiederholt wird, zudem... zumeist eine inhaltliche Beziehung zwischen beiden Texten sichtbar ist“ (ebd.). Bei der Induktion handelt es sich um unbewusste kontextuelle Übereinstimmungen, die auch themen- und gattungsübergreifend vorkommen. Gisin glaubt, mit dem Konzept der Induktion ein „sicheres Kriterium für gute Textintegration und Authentizität“ (ebd.) gefunden zu haben, da die Induktion im Unterschied zur Assoziation nicht mit redaktioneller Stichwortverknüpfung oder Fortschreibung verwechselt werden kann.

Um dieses Konzept zu testen, widmet sich der Autor zuerst einem ugaritischen, auf Tontafeln niedergeschriebenen, Text aus dem Kirtu-Epos (ca. 1300 v. Chr.), der mit seiner Stichwortverknüpfung allerdings meines Erachtens den Unterschied zwischen Induktion und Assoziation nicht weiter erhellt und allenfalls den Beweis erbringt, dass Stichwortverknüpfungen und kolometrische Un-

regelmäßigkeiten nicht zwangsläufig auf redaktionelle Arbeit schließen lassen. Gisin wendet sich dann Jes 2,1–5 und Mi 4,1–5 zu, da allenfalls eine der beiden Parallelstellen das Ergebnis einer fortlaufenden Schriftstellertätigkeit sein kann. Gisin argumentiert recht überzeugend, dass der Abschnitt in Micha ursprünglich und in Jesaja sekundär ist. In Micha passt das Hauptstichwort „Zion“ gut in den Kontext, und es findet sich ein Kontrast zwischen den ungerecht richtenden Führern Israels (3,9–12) und dem gerecht richtenden Jahwe auf Zion (4,1–5), zumal die beiden Abschnitte durch eine stilistische Eigenheit (die in der dritten Person Angesprochenen werden jeweils zitiert) miteinander verbunden sind. Doch geht es Gisin vor allem um die Wiederverwendung von Begriffen, die in ihrer ungleichmäßigen Streuung das Phänomen der Induktion nahe legen. So finden sich anscheinend die Verben „richten“ und „lehren“ nur hier (3,9–4,5) im Michabuch (wobei allerdings für „richten“ die Verwendung des Partizips in 4,14 und 7,3 übersehen wurde): „Nach der ersten Verwendung lagen sie somit dem Autor zur Wiederverwendung im Gedächtnis bereit“ (S. 32). Die Wendung „Häupter des Hauses Jakob“ (3,9) wird mit „Haus des Gottes Jakobs“ (4,2) wieder aufgenommen. Ähnliches gilt für den Begriff „Haupt“ (neben 3,9 auch in 3,11 und 4,1), wobei die Tatsache, dass der Begriff in einem neuen Kontext mit verschiedener Bedeutung aufgenommen wird, auf Induktion statt Assoziation schließen lässt. Am bemerkenswertesten ist vielleicht der Ausdruck „Berg des Hauses des Herrn“ (neben Jes 2,2 und Mi 4,1 nur noch in 2 Chr 33,15), der offenbar durch „Berg des Hauses“ in Micha 3,12 motiviert wurde, ein Begriff, der sich nur dort und im Michazitat in Jer 26,18 findet. Gisin findet Beziehungen auch zum folgenden Abschnitt, doch dies mag genügen, um das Prinzip der Induktion zu erläutern.

Für Hosea stellt Gisin einen einheitlichen, autorenspezifischen Stil fest (z. B. Dopplungen von Sätzen und Formeln). Stilistische Eigenheiten verbinden Kapitel 4 mit den Kapiteln 1–3 (besonders mehrgliedrige Reihungen und Aufzählungen), und Bezüge zwischen dem Anfang und dem Ende des Buches weisen ebenfalls darauf hin, dass trotz der unterschiedlichen Gattungen derselbe Autor sowohl für die ersten drei Kapitel als auch für Kapitel 4–14 verantwortlich ist und wohl das ganze Buch innerhalb weniger Wochen oder Monaten fortlaufend verfasst hat.

Die Datierung des Buches wird hauptsächlich durch die Verwendung von Eigennamen gesichert (Ägypten, Assyrien, vor allem aber Ephraim), und ein Ursprung im Nordreich legt sich aus dem Inhalt nahe, zum Beispiel reflektiert in der Verwendung von Traditionen, die mit dem Nordreich in Verbindung stehen (Pniel und Betel, Gilead und Gilgal), und der Abwesenheit der Zionstradition. Zudem glaubt Gisin, dass der Text Emotionen und tiefes Mitleiden offenbart, die man nur Hosea zuschreiben kann. „So kann doch kein Außenstehender, nicht einmal ein Prophetenschüler, reden und schreiben“ (S. 298). Ein solcher Schüler hätte auch dem Propheten keine „anrühigen Ehegeschichten“ zugeschrieben, weshalb der Bericht authentisch sein muss. Daraus ergibt sich, dass die oft identifizierten deuteronomi(sti)schen Wendungen im Hoseabuch vorhoseanisch sind.

Der Autor hat viel Fleiß und Mühe aufgewandt, doch einen endgültigen Beweis der „Authentizität“ des Hoseabuches hat er meines Erachtens nicht erbracht, denn das kann auch die Einführung des Prinzips der Induktion nicht leisten. Sie ist sowohl Gisins bedeutendster als auch fragwürdigster Beitrag zur Diskussion. Nach meinem Ermessen sind die psychologisierenden Annahmen, auf denen die Arbeit beruht, nicht genügend untermauert, und ich hätte mir einen Hinweis auf andere Arbeiten im Bereich der Literaturwissenschaft gewünscht, die Gisins Grundannahmen breiter unterstützen. Die berühmten „Seitenblicke auf Juda“ im Hoseabuch werden als von Amos beeinflusst angesehen (anscheinend unter der Annahme, dass Hosea das Amosbuch in der uns bekannten Fassung vorliegen hatte), doch bleibt die rhetorische Spannung (Judahs Heil steht im positiven Gegensatz zu Israels Unheil in 1,7, doch in Kapitel 5 werden die beiden Königreiche im gleichen Atemzug verurteilt) – ja, sie wird wohl mit der Annahme fortlaufender Formulierung noch erhöht.

Auch wo die Argumentation sich traditioneller redaktionskritischer Methoden bedient, ist sie anfechtbar. Ein Beispiel mag dies illustrieren: Selbst Autoren, die das Hoseabuch weitgehend für Hosea beanspruchen (z. B. Macintosh), halten einzelne Phrasen in 3,5 für später. Gisin hält dem zum einen entgegen, dass der Vers ohne „und David, ihren König“ nicht mehr feierlich ist und man sich am „zweimaligen, kurz hintereinander auftretenden Jahwe“ stört; zum anderen, dass die Heilsausage ohne „in letzter Zeit“ zu abrupt abbricht. Beides scheint mir recht willkürlich und schwer nachprüfbar. Der Vers ist ohne „und David, ihren König“ poetisch sehr schön ausgeglichen und rhetorisch sinnvoll, und der kurz hintereinander verwendete Gottesname findet sich so noch an anderen Stellen. Der Ausdruck „in letzter Zeit“ beschließt sonst nirgends eine prophetische Aussage, und es gibt etliche Heilsaussagen, die nicht mit einer feierlichen Formel beendet werden.

Bei aller Skepsis im Detail verdient der hier dargebotene Gegenentwurf zu (nicht weniger spekulativen) redaktionskritischen Arbeiten gehört zu werden; er mag uns vor voreiligen Schlüssen über die Entstehungsgeschichte warnen und einen Beitrag zur rhetorischen Analyse des Buches leisten. Es soll noch angemerkt werden, dass der Anhang neben Abkürzungsverzeichnis und Bibelstellen-Register sehr hilfreiche Listen formaler Beobachtungen bietet.

Thomas Renz

Karl Möller: *A Prophet in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*, JSOT.S 372, London: Sheffield Academic Press, 2003, geb., XIV + 352 S., £ 70,- / € 130,-

Karl Möller legt in seiner Studie zur Rhetorik des Amosbuches eine Alternative zur gängigen Amosexegese vor. Seine These lautet: Das Buch Amos sei nach

dem Fall Samarias 722 v. Chr. in Juda herausgegeben worden, um Juda zu warnen. Israel hätte nicht auf Amos gehört und sei darum untergegangen. Amos hätte vergeblich das Nordreich zur Umkehr gerufen. Die Herausgeber des Amosbuches arbeiteten nun mit Material des Propheten und brächten es in Form einer Rhetorik, die Israel zu überzeugen suchte (die „ipsissima vox“ des Amos [S. 246]), heraus. Da sich die Unheilsbotschaften des Amos 722 erfüllt hätten (past-fulfillment-perspective, nach Ben Zvi [S. 119]), bietet das Amosbuch eine effektive Rhetorik, Juda vom selben Schicksal zurückzuhalten. Möller konzentriert sich also auf das *Amosbuch* und dessen kommunikative Kraft, nicht auf den historischen Amos selbst. Dazu liest er das Buch als ein Ganzes mit einer kommunikativen Absicht. Nebenbei entsteht aber auch ein lebhaftes Bild von Amos selbst.

Die Studie hat zwei große Teile. Teil I umfasst die Einleitung, rhetorische Struktur in Amos (Kap. 1) und rhetorische Situation und Strategie (Kap. 2). Teil II untersucht in den Kapiteln 3–5 gründlich Amos 1–4. Am Ende stehen die Schlussfolgerungen. Verzeichnisse der „figures“ und Abkürzungen am Anfang sowie eine fast vierzigeitige Bibliographie, Bibelstellenregister und Autorenregister am Ende runden das Buch ab.

In der Einleitung definiert Möller seine Methode und wertet verschiedene rhetorische Ansätze aus, deren Stärken er wahrnehmen, aber deren Schwächen er nicht folgen will. Rhetorik definiert er hingegen als „a mode of altering reality... by the creation of discourse which changes reality through the mediation of thought and action“ (S. 26). Die rhetorische Analyse besteht aus fünf Schritten: (1) die rhetorischen Einheiten finden; (2) die rhetorische Situation identifizieren; (3) das rhetorische Genre untersuchen; (4) die rhetorische Strategie und den Stil untersuchen; (5) die rhetorische Effektivität bewerten (S. 37–43).

Kapitel eins befasst sich mit rhetorischen Strukturen im Allgemeinen und im Amosbuch im Besonderen. Um überzeugende Kommunikation in einem oralen Kontext zu leisten, dürfen Strukturen nicht zu kompliziert und hypothetisch sein. Mit diesem Ansatz untersucht Möller dann verschiedene literarische Konzepte des Amosbuches, und dies in gründlichster Manier und mit großer methodischer Sicherheit. Er selbst findet neben Überschrift (1,1) und Motto (1,2) neun Einheiten, die mit je eigenen Einleitungsmarkern abgegrenzt werden (S. 102): Fremdvölkersprüche (1,3–2,16); drei Abschnitte, die jeweils mit „hört“ eingeleitet werden (3; 4; 5,1–17); zwei Wehe-Orakel (5,18–27; 6); drei Visionen (7–9; wobei 8,4–14 mit „hört“ eingeleitet wird [S. 89f.]).

In Kapitel zwei: „Rhetorische Situation und Strategie“, weist Möller zunächst redaktionskritische Ansätze (deuteronomistische Überarbeitung, hymnische Fragmente, Heilsorakel in Amos 9) zurück. Nichts im Buch widerspreche einem Hintergrund im 8. Jahrhundert v. Chr. Im gesamten Buch werde Amos als ein Prophet vorgestellt, der mit seiner Hörschaft debattiere (vgl. Abs. 1). Außer-

dem zeichnet Möller für das Buch überzeugend eine sich dramatisch zuspitzende Bewegung nach, zugleich ein Nachweis der Einheitlichkeit.

In den Kapiteln drei bis fünf werden dann Amos 1–4 (1–2; 3; 4) untersucht. Sie sind mit großer Akribie ausgearbeitet. Möller setzt sich kenntnisreich, fair und gut argumentierend mit abweichenden Ansätzen auseinander. Neben der Struktur und den exegetischen Problemen wertet er jeweils auch die rhetorische Funktion von Unter- und Hauptabschnitten aus. Die „Conclusions“ fassen die Ergebnisse kurz zusammen.

Zur Würdigung der Studie sind folgende Punkte hervorzuheben:

1. Insgesamt ist die Argumentation von erfreulich gleichbleibender hoher Qualität. Die rhetorische Analyse wurde nicht einfach nur auf ein weiteres Buch (Amos) angewandt. Methodisch hat Möller sie auch weiter geführt, nämlich mit dem kommunikativen Ziel als Maßstab der Methodenkritik. Im Methodenkanon der Exegese des Alten Testaments sollte sie aus dem „Reservisten- und Spezialistendasein“ herausgeholt werden und einen Stammsplatz als „Teamspieler“ erhalten.

2. Durch die Verknüpfung von Rhetorik und tatsächlicher Hörschaft hat Möller das historische Verständnis des Amosbuches, aber auch des Propheten in vielen Einzelheiten selbst gefördert.

3. Auch zum Thema Einleitungsfragen leistet der Autor einen Beitrag (der natürlich nicht im Vordergrund steht; schon gar nicht ist sein Buch eine Apologie für die Echtheit des Amosbuches). Er arbeitet induktiv und darum um so glaubwürdiger mit dem Ergebnis, dass das Amosbuch in seiner Gesamtheit ins 8. Jahrhundert v. Chr. passt und dort wahrscheinlich hingehört. Dadurch werden redaktionsgeschichtliche Operationen hinfällig. Denn es sollte die Methode angewendet werden, die am einfachsten den vorliegenden Befund erklärt.

4. Viele exegetische Studien haben ihren wissenschaftlichen Wert, aber kaum einen praktischen. Möllers Methode und Arbeit können für die Predigt alttestamentlicher Texte von großem Nutzen sein, weil er herausarbeitet, wie die Texte selbst Verkündigung sind. Durch den Bezug auf die kommunikative Situation und Strategie der Amostexte lernt der Verkündiger für seine eigene Situation, für sein Predigtziel und sogar für den Predigtabriss. Er wird nicht nur theologische Richtigkeiten von sich geben, sondern vom Rhetoriker Amos selbst lernen, seine eigenen Hörer zu überzeugen.

Alles in allem eine gründliche und wichtige Studie zu Amos und zur Methodik der Exegese des Alten Testaments.

Klaus Riebesehl

Thomas Pola: *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsge-
schichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, FAT
35, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003, geb., IX + 354 S., € 74,-

Die gekürzte Fassung der Tübinger Habilitationsschrift des jetzt in Dortmund lehrenden Alttestamentlers Thomas Pola hat sich zur Aufgabe gestellt, die Art der Herrschererwartungen in der Zeit der Rückkehr von Israeliten aus dem babylonischen Exil zu untersuchen. Als primäre Textgrundlage dienen ihm Haggai, Sacharja 1–6 und Esra 1–6. In diesen Kapiteln begegnen als gestaltende Personen bei der Neuorganisation des israelitischen Gemeinwesens in der persischen Region Juda ein Hoherpriester Josua in Verbindung mit dem unter persischem Mandat eine politische Führung wahrnehmenden Serubbabel. Letzterer entstammt als Nachkomme Jojachins dem davidischen Königshaus. Josua ist als direkter Abkömmling des letzten Hohenpriesters anzusehen, der bei der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Nebukadnezar im Jahr 587 v. Chr. amtierte. Diese Personenkonstellation lässt an eine mögliche Erwartung der Restauration Israels nach dem politischen Modell des vorexilischen Juda denken, einschließlich eines davidischen Monarchen. Pola argumentiert nachvollziehbar, dass sich eine solche politische Hoffnung aus den untersuchten Texten nicht erheben lässt. Eine Wiedereinrichtung der Monarchie ist darin nicht thematisiert. Die Argumentations-
spitze der untersuchten Textgruppe gehe vielmehr bereits von einem transformierten Königsverständnis aus, das unter anderem in der Aufnahme der Spross-Metapher nach Texten wie Jer 23,5f. und Jes 7ff. erkennbar wird. Wenn auch keine unmittelbare politische Rolle für Serubbabel vorgesehen ist, so ist er als Erbfolger der Davidsdynastie insofern von Bedeutung, als er für die Legitimation der Grundsteinlegung des Tempels unabdingbar ist. Wie verbreitet in altnahöstlichen Kulturen war auch in der Königszeit Israels seit David und Salomo der König selbst oberster Tempelherr und den Priestern vorgeordnet. Er war zuständig und verantwortlich für die Einsetzung von Hohenpriestern, die ordentliche Durchführung des Tempelbetriebs, den Tempelbau und seine Weihe sowie für Reparaturen, Umbauten und Reformen. Bei einem Tempelbau war mit der Setzung des Grundsteins der präzise Ort der Wohnung der Gottheit definitiv festgelegt. Diesen Ort zu bestimmen, bedurfte einer speziellen Legitimation; in der Regel war dies die Verantwortung des Königs. Die einzig legitimierte Dynastie in Jerusalem war die Davids. Die nachexilisch prophetisch legitimierte Rolle Serubbabels als Davidsnachfolger dient nach Pola genau und ausschließlich dieser Funktion der Bestimmung des Ortes für den Grundstein bei dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels (Sach 4,7). Eine weitergehende politische Erwartung sei damit nicht verbunden. Vielmehr lasse sich eine deutlich stärkere Rolle des Hohenpriesters erkennen, die der der Davididen nicht mehr nachgeordnet, sondern gleichgeordnet erscheint (Sach 4,3). Daneben sei mit der zeichenhaften

Krönung Josuas und der Deponierung der Kronen im Tempel (Sach 6) eine transformierte Königserwartung verbunden.

Ein dominierendes Charakteristikum des Buches ist, dass der Autor seine Überlegungen von den ersten Sätzen an durchgängig literarkritisch und traditionsgeschichtlich reflektiert. Auch wenn dabei nicht selten ein traditionelles und eher konservatives Ergebnis erzielt wird und den postulierten Überarbeitungsstufen das theologische Recht nicht bestritten wird, so stellt sich für den Rezensenten doch die Frage nach der Plausibilität solcher Operationen: „Zwar erscheinen die literarkritisch-sekundären, aber noch auf Sacharja oder seinen engeren Schüler zurückzuführenden Worte Serubbabel betreffend V. 6aß.b.7–9.10a*...“ (S. 1). Wenn ein Prophetentext wie dieser aus Sach 4 zwar dem Propheten oder einem Primärtradenten zugesprochen wird, er gleichzeitig aber in Teilversen als sekundär gilt, dann ist die Sinnhaftigkeit solcher literarkritischer Sondierung nicht mehr selbstevident, sondern nur innerhalb von Exegeschulen gegeben. Vor allem im zweiten Teil seiner Arbeit kommen deshalb vermehrt Hinweise darauf, dass sich Pola vor allem unter „denen, die literarkritisch arbeiten“, verstanden wissen möchte. Das gelegentlich geführte Gespräch mit der von Pola früher erarbeiteten Gestalt einer P-Grundschrift und deren exilischen Überarbeitungstraditionen (wie Ex 19,6) sowie anderer als exilisch angesetzter Texte wie Am 9,11f setzt eine Zustimmung zu dieser Art von Literarkritik voraus – eine Exegesetradition, die jedoch von vielen evangelikalen Theologen als wenig überzeugend und problematisch angesehen wird.

Auch wenn im Rahmen einer Rezension die mit diesem traditionsgeschichtlichen Ansatz verbundenen hermeneutischen Implikationen nicht angemessen diskutiert werden können, wäre angesichts heutiger internationaler theologischer Diskussion doch anzumerken, dass synchrone Fragestellungen und ein Blick auf die kanonische Gestalt von Sacharja gänzlich außerhalb des Fragehorizontes der Arbeit liegen und gar nicht erst erwogen werden. Trotz alledem hat die Arbeit wesentliche Fragen zur Historie der frühen nachexilischen Zeit und zum Verständnis der Texte aufgeworfen und diskutiert, die weiterführend und hilfreich sind, auch wenn andere methodische Vorentscheidungen bevorzugt werden.

Herbert H. Klement

Weitere Literatur:

Tremper Longman, III: *Old Testament Commentary Survey*, 3. Aufl., Grand Rapids/MI: Baker, 2003, kt., 151 S., € 14,90

Stefan Schorch: *Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora. I. Genesis*, BZAW 339, Berlin: de Gruyter, 2004, geb., X + 304 S., € 88,-

- *Heinrich Krauss, Max Kähler: *Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die biblische Urgeschichte (Gen 1–11)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, kt., 204 S., € 19,90
- *Thomas Hieke: *Die Genealogien der Genesis*, HBS 39, Freiburg/Br.: Herder, 2003, geb., XII + 420 S., € 61,70
- *Christoph Dohmen: *Exodus 19–40*, HThK.AT, Freiburg/Br.: Herder, 2004, geb., 352 S., € 62,10
- Cornelis Houtman: *Exodus. Bd. 4. Supplement*, HCOT, Leuven: Peeters, 2002, kt., VII + 70 S., € 14,–
- Frank-Lothar Hossfeld: „*Du sollst nicht töten*“. *Das fünfte Gebot im Kontext alttestamentlicher Ethik*, Beiträge zur Friedensethik 26, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, kt., 80 S., € 12,–
- Joshua A. Berman: *Narrative Analogy in the Hebrew Bible. Battle Stories and Their Equivalent Non-Battle Narratives*, VT.S 103, Leiden: Brill, 2004, geb., 260 S., € 79,–
- Bill T. Arnold: *1 & 2 Samuel*, NIV Application Commentary, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2003, geb., 688 S., US \$ 32.99
- Jung Ju Kang: *The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1–11*, EHS.T 760, Bern: Lang, 2003, kt., 316 S., € 56,60
- Andrew E. Hill: *1 & 2 Chronicles*, NIV Application Commentary, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2003, geb., 704 S., US \$ 29.99
- David J. A. Clines, Hermann Lichtenberger, Hans-Peter Müller (Hg.): *Weisheit in Israel*, Altes Testament und Moderne 12, Münster: Lit, 2003, kt., 216 S., € 30,90
- Georg Freuling: „*Wer eine Grube gräbt...*“. *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, WMANT 102, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, geb., 310 S., € 49,–
- Wolf-Dieter Syring: *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*, BZAW 336, Berlin: de Gruyter, 2004, geb., IX + 211 S., € 68,–
- *Klaudia Engljählinger: *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*, SBS 198, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2003, kt., 202 S., € 24,90
- Alison Jo: *Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22–31*, VT.S 97, Leiden: Brill, 2003, geb., XIV + 314 S., € 89,–
- Markus Saur: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, BZAW 340, Berlin: de Gruyter, 2004, geb., XII + 367 S., € 98,–
- *Kathrin Liess: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*, FAT II/5, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2004, geb., 309 S., € 50,–
- *Ludger Schwienhorst-Schönberger: *Kohelet*, HThK.AT, Freiburg/Br.: Herder, 2004, geb., 300 S., € 62,10

- *Yair Zakovitch: *Hoheslied*, HThK.AT, Freiburg/Br.: Herder, 2004, geb., 280 S., € 59,70
- Duane A. Garrett, Paul R. House: *Song of Songs/Lamentations*, WBC, London: Nelson, 2004, geb., 496 S., US \$ 39.99
- *Irmtraud Fischer, Konrad Schmid, Hugh G. M. Williamson (Hg.): *Prophetie in Israel, Altes Testament und Moderne 11*, Münster: Lit, 2003, kt., 224 S., € 30,90
- John N. Oswalt: *Isaiah*, NIV Application Commentary, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2003, kt., 736 S., US \$ 32.99
- Hans-Jürgen Hermisson: *Deuterocesaja (Jes 45,8–49,13)*, BK.AT, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, geb., VIII + 416 S., € 99,–
- James N. Pohl: *An Exegetical Summary of Joel*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 2003, kt., IX + 262 S., US \$ 19,–
- Johan Renkema: *Obadiah*, HCOT, Leuven: Peeters, 2003, geb., 224 S., € 30,–

4. Theologie

Christian Eberhart: *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, geb., XVIII + 462 S., € 79,–

Die vorliegende Untersuchung stellt eine im Jahr 2000 an der Universität Heidelberg unter Rolf Rentorff geschriebene Dissertation dar. Eberhart thematisiert darin den Ritus und die Bedeutung der sinaitischen Opfer, indem er von den in Lev 1–5 beschriebenen grundlegenden Opferarten der sinaitischen Gesetzgebung ausgeht und eine detaillierte Analyse des Rituals und der Wirkung dieser Opfer vorstellt. Auch wenn er dabei immer wieder auf formgeschichtliche Bezeichnungen und die Quellenscheidung zurückgreift, exegesiert er die Texte in ihrem von den Masoreten überlieferten Kontext und lässt dabei den Opferritus erst mit der Präparierung des bereits getöteten Opfers bzw. der Übergabe der pflanzlichen Opfergabe an den Priester beginnen. Der Höhepunkt des Kultes sei dann vom jeweiligen Opfer abhängig und bestehe in der kultischen Verbrennung (beim *עֹלָה* [*'ōlāh*], *מִנְחָה* [*minḥāh*] und *אֲשָׁם* [*'āšām*]), im Opfermahl (beim *שְׁלָמִים* [*š'lamîm*]) oder im Blutapplikationsritus (beim *חַטָּאת* [*ḥattā't*]). In Bezug auf die Wirkungen der Opfer unterscheidet Eberhart die Wirkungen für Gott (Wohl-/Beruhigungsgeruch), für die Menschen (Sühne/Sündenvergebung) und für beide Parteien gleichermaßen (Wohlgefallen).

Als „konstitutives Element“ und „Schlüssel der alttestamentlichen Opfer“ erkennt Eberhart die „kultische Verbrennung“, sodass „Riten ohne kultische Verbrennung... keine kultischen Opfer sind“ (S. 331). Trotzdem übersieht er die

Opfer zu besonderen Anlässen, wie zum Beispiel das Opfer zum Passahfest, nicht, doch interpretiert er die Schlachtung der Opfertiere nicht als Opfer im kultischen Sinne (weil ihm die charakteristischen semantischen Merkmale eines kultischen Opfers fehlten), sondern sieht stattdessen die begleitenden Opfer als die eigentlichen kultischen Opfer an. Bei der Darstellung der Theologie der Opfer fällt Eberhart zwar in einen religionsgeschichtlichen Interpretationsrahmen zurück, doch definiert er die Opfertheologie spirituell von der intakten bzw. gestörten Gottesbeziehung des Opfernden aus; der Opfernde huldige Gott bzw. besänftige Gottes Zorn mit seinem Opfer.

Zusammenfassend kann diese Monographie als eine gelungene Wiederbelebung der textlich nahe liegenden Interpretation der alttestamentlichen Opfer als verschieden motivierte Gaben des Gläubigen an Gott verstanden werden. Eberharts gründliche Exegese des Masoretischen Textes greift kaum auf historisch-kritische Methoden beim ersten Zugang zum Text zurück, sodass man diese Publikation getrost noch als konservativ klassifizieren kann. In seinen Ergebnissen lässt der Autor allerdings sowohl für kritische als auch für evangelikale Theologen wirklich Neues vermissen.

Wolfgang Bluedorn

Philip S. Johnston: *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Leicester: Apollos, 2002, kt., 288 S., £ 14.99 / US \$ 20,-

Philip Johnston, Tutor für Altes Testament am Wycliffe Hall in Oxford (UK), legt mit seinem Buch eine grundlegende Studie zu einem Themenbereich des Alten Testaments vor, der verbunden ist mit israelitischem Glaubensverständnis und biblischer Theologie. Der Band fußt auf zwei wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten des Autors zur Todes-Thematik im AT (MTh, Belfast 1988; PhD Cambridge 1993).

Das Buch hat einen vierteiligen Aufbau. Im ersten Teil geht es um den Tod im Alten Testament und im alten Israel. Der Tod wird oft als Feind angesehen, gelegentlich aber auch mit Lebensattheit und so mit einem stärker friedvollen Verständnis verbunden. Gruft- bzw. Erdbestattung war die Norm im alten Israel. Diese war begleitet mit Riten der Totenklage und Trauer, die aber nicht mit religiösen Gehalten verbunden waren.

Das zweite Kapitel behandelt die Unterwelt. Der hebräische Hauptbegriff dafür ist *scheol*. Er erscheint aber nur in Ich-Reden mit persönlicher Betroffenheit (als unwillkommenes Schicksal), nicht in allgemeinen Schilderungen. Die Behandlung der Unterwelt-Thematik hat im Alten Testament einen eher bescheidenen Umfang und ist demzufolge von untergeordnetem Interesse. Im Gegensatz dazu ist JHWH nicht mit dem Tod, sondern ganz mit dem Leben verbunden. Ge-

gen J. Pedersen und Ch. Barth sind (etwa in Ps 88) Aussagen, die von Totenreich-Erfahrungen sprechen, metaphorisch zu verstehen. Der Sprechende befindet sich also (noch) nicht im Bereich der *scheol*. Begriffe wie „Wasser“, „Tiefen“ und ähnliches können Bilder für die Unterwelt und mit ihr verbunden sein, sie bezeichnen aber nicht diese selbst.

Der dritte Abschnitt behandelt den bzw. die Toten. Für die alttestamentlichen Autoren werden die Bewohner der Unterwelt gelegentlich als „Schatten“ bezeichnet, sehr selten als „Götter“ (bzw. Totengeister); meistens aber bleiben sie ungenannt, denn die Toten waren in Israel von geringer Wichtigkeit. Was die Totenbefragung (Nekromantie) betrifft, enthält das Alte Testament recht wenig Stellen: einige Verbote und die Erzählung von Saul in Endor. Anders als in mesopotamischer Literatur enthält das Alte Testament keine Evidenz einer entwickelten Dämonologie. Weder wird am Schicksal der Toten ein großes Interesse gezeigt noch besteht irgendeine Furcht vor ihnen. Für eine (kultische) Totenverehrung (der Ahnväter) als akzeptierte israelitische Praxis gibt es – entgegen der Meinung mancher Forscher – kaum Belege.

Das letzte Kapitel behandelt das Leben nach dem Tod aus alttestamentlicher Sicht. Von zwei Gestalten, Henoch und Elia, wird berichtet, dass sie dem Tod entgehen. Wenige Texte im Alten Testament sprechen unstrittig über eine Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus bzw. von einem Auferstehungsglauben. Zu den wichtigeren Texten gehören einige Psalmebelege (v. a. Ps 49; 16; 73), weiter Dtn 32,39 und 1 Sam 2,6, ferner Jes 26,19 und Dan 12,2. Israels Entwicklung des Auferstehungsglaubens ist im Wesentlichen spezifisch israelitisch, auch wenn außerbiblische Einflüsse (z. B. der persische Zoroastrismus) nicht ganz auszuschließen sind. Die alttestamentliche Eschatologie hat kein Konzept eines Gerichtes nach dem Tod. Die nachkanonische Literatur (Apokryphen, Qumran, Neues Testament) zeigt dann ein zunehmendes Interesse am Ergehen der Verstorbenen. – Der Band schließt mit einer Bibliographie sowie einem Autoren- und einem Stellenindex.

Johnstons Buch ist sehr zu empfehlen. Es orientiert sich entschieden an den Textaussagen und ist ein gutes Beispiel der britischen bibelexegetischen Tradition. Es hat einen klaren Aufbau, überzeugt argumentativ und vermeidet Eintragungen von umgebenden Kulturen und Literaturen her sowie Spekulationen. Es ist wissenschaftlich solide und kenntnisreich – auch im Blick auf den Israel umgebenden Alten Orient – geschrieben (die Auseinandersetzung mit der Forschung ist angezeigt, aber der wissenschaftliche Apparat nicht aufgebläht). Und es ist über die Fachkollegen hinaus einem am Thema interessierten (auch des Hebräischen nicht mächtigen) Leserkreis dienlich. Ich kann mich dem Urteil des Cambridger Alttestamentlers Robert Gordon anschließen, der schreibt (Klappentext): Philip Johnston hat die Argumente in meisterhafter Art analysiert, und seine Stu-

die wird zu einem „Muss“ werden für jedermann, der Interesse hat zu erfahren, was die biblischen Autoren zu diesem Thema wirklich sagen.

Beat Weber

Weitere Literatur:

John Barton: *Understanding Old Testament Ethics. Approaches and Explorations*, Louisville/KY: Westminster John Knox, 2003, kt., XI + 212 S., US \$ 24,95

Martin Ebner, Irmgard Fischer u. a. (Hg.): *Das Fest. Jenseits des Alltags*, JBTh 18, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, kt., 320 S., € 34,-

Christian Frevel, Oda Wischmeyer: *Menschsein*, NEB Themen 11, Würzburg: Echter, 2003, kt., 133 S., € 14,40

*John Goldingay: *Theology of the Old Testament. Bd. 1: Israel's Gospel*, Downers Grove/IL: InterVarsity, 2003, geb., 900 S., US \$ 45,-

*Paul Hanson, Bernd Janowski, Michael Welker (Hg.): *Biblische Theologie, Altes Testament und Moderne* 14, Münster: Lit, 2004, kt., 300 S., € 30,90

Harry Jungbauer: *Ehre Vater und Mutter. Der Weg des Elterngébots in der biblischen Tradition*, WUNT II/146, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2002, kt., XV + 445 S., € 69,-

Armin Lange, Hermann Lichtenberger, K. F. Diethard Römheld (Hg.): *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003, geb., XIX + 687 S., € 134,-

*Patrick D. Miller: *The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology*, FAT 39, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2004, geb., 350 S., € 70,-

Ute Neumann-Gorsolke: *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*, WMANT 101, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, geb., 420 S., € 69,-

*Moshe Weinfeld: *The Place of Law in the Religion of Ancient Israel*, VT.S 100, Leiden: Brill, 2004, geb., XIV + 162 S., € 55,-

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Otto Betz, Beate Ego, Werner Grimm (Hg.): *Calwer Bibellexikon*, 2 Bände, Stuttgart: Calwer, 2003, geb., 1518 S., € 90,-

Die vorliegenden Bände sind die sechste, völlige Neubearbeitung des bekannten und vielfach bewährten Calwer Bibellexikons (CBL). Ihr Ziel ist, „eine Fülle neuer Erkenntnisse der Bibelwissenschaften und ihrer Nachbardisziplinen wiederum so allgemein verständlich wie irgend möglich einem breiten Leserkreis zur Verfügung [zu] stellen“ (Vorwort [S. 5]). Neben der verstärkten Berücksichtigung der „Räume der das Heilige Land umgebenden Großreiche und Kulturen“ liegt besonderes Augenmerk auf dem „für das Verständnis des Neuen Testaments, aber auch für das Gespräch zwischen Christen und Juden eminent wichtigen Frühjudentum“, das „in zahlreichen Artikeln über seine herausragenden Gestalten, Schriften und Begriffe“ vertreten ist. „Ferner schien uns die ‚Wirkungsgeschichte‘ biblischer Texte eine unerlässliche Dimension im Vorfeld der christlichen Verkündigung zu sein, die darum in einem Bibellexikon nicht länger außer Acht bleiben darf.“ Bezüglich der Ausrichtung „gehen die Herausgeber – dem Vermächtnis Adolf Schlatters und Otto Michels verpflichtet – von der Zusammengehörigkeit und inneren Einheit der beiden Testamente aus. Sie wissen sich einer behutsamen Anwendung der historisch-kritischen Schriftauslegung verpflichtet; sie nehmen die Bibel auch in ihren historisch gemeinten Angaben ernst, wollen aber keineswegs das Urteil ‚und die Bibel hat doch recht‘ erzwingen“ (S. 5f.).

Unter den Autoren ist eine ganze Reihe von evangelikal orientierten Forschern (z. B. R. Deines, E. Hahn, K. W. Müller, T. Pola, R. Riesner, E. J. Schnabel), andere Autoren wussten sich in ihren bisherigen Veröffentlichungen keineswegs dem Vermächtnis Schlatters und Michels verpflichtet und sind eher als beherrzte Praktikanten der historischen Kritik bekannt (z. B. O. Merk und G. Dautzenberg).

Nach Autorenverzeichnis, Hinweise für die Benutzer und dem Abkürzungsverzeichnis folgen ausführliche Zeittafeln von der Altsteinzeit bis zu den Kreuzzügen (S. 23–31). Einigen Artikeln sind knappe Literaturhinweise beigegeben.

Im Folgenden eine knappe Auswahl der Einträge, die über die zu erwartenden biblischen Namen, Bücher, Orte, Ereignisse und Realien hinaus die Bandbreite des CBL verdeutlichen: Abraham-Schriften, Abschiedsreden, Ächtungstexte, Adam-Schriften, Aggada, Agrapha, Ägypter-Evangelium, Ahnenverehrung,

Akrostichon, Alexander, Alexandria, Allegorie, Amarna, Amen-em-ope, Amnophis IV., Amoräer, Amphiktyonie, Amulett, Andreas-Akten, Antijudaismus, Apokalypsen, Apokalyptik, Apokryphen und Pseudepigraphen, Apostolische Väter, Apotropäisch, Aqiba; Rabbi, Archäologie, Archäologische Tätigkeiten in Palästina, Archiv, Aristeasbrief, Aristobul, Astyages, Ätiologie, Audition, Augenzeuge,... Evangelium Veritatis, Existenziale Interpretation, Ezechiel der Tragiker, Feministische Bibelauslegung, Formen und Gattungen, Formgeschichte, Formkritik, Fortschreibung, Fremdvölkersprüche, Frühjudentum, Fundamentalismus...

Aus den Artikeln können hier nur einige wenige Stichproben gegeben werden. Die hier getroffene Auswahl zielt auf die Ausrichtung des CBL. Die Verbalinspirationslehre, „mit der die Bibel unter hermeneutisches Ausnahmerecht gestellt und ihre Autorität in allen Sachaussagen vor jedem Zweifel gesichert werden sollte, ist durch das NT demgegenüber weder intendiert noch gedeckt. Sie beruht auf einem Missverständnis des reformatorischen Schriftprinzips... und wurde in der Geschichte der historischen Bibelauslegung zurecht aufgegeben“ (M. Morgenstern, Art. Inspiration [S. 604]). Im Artikel zum Jahwisten (M. Keller [S. 629]) gibt es bei vielen Hinweisen auf den umstrittenen Forschungsstand keinerlei Hinweise auf mögliche Alternativen zu der quellenkritischen Grundannahme. Der Artikel zur Quellenscheidung (S. 1101f.) von L. Börst gibt einen veralteten Forschungsstand wieder. Hinter der kanonischen Endgestalt des Jesajabuches liegt ein „vielschichtiger Entstehungsprozess“, der ein halbes Jahrtausend der Geschichte Israels umfasst. Zwar wird zugestanden, dass „die Rekonstruktion methodisch vielfach an Grenzen stößt und entsprechend strittig ist“ (S. 656), doch fehlen im Artikel und in der Literatur jegliche Argumente für eine Einheit des Buches (J. Barthel, Art. Jesaja, Jesajabuch [S. 653–658]). Wichtige Argumente sprechen gegen eine paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefs (L. Mattern, Art. Epheserbrief [S. 295f.]), gleiches gilt für den Kolosserbrief (L. Mattern, Art. Kolosserbrief [S. 750f.]). Der erste Petrusbrief wurde von Petrus verfasst, beim zweiten Petrusbrief wird das für „fraglich“ gehalten (O. Betz, Art. Petrusbriefe [S. 1045–1047]). Zu den Timotheusbriefen (S. 1353–1355) vermerkt O. Merk: „Ein uns unbekannter Verfasser spricht am Ende des 1. Jh. n. Chr. in eine Zeit der sich festigenden Kirche hinein, der ihre geschichtliche Verantwortung zugewiesen wird.“ Bezüglich des Titusbriefs kommt C. Dietzfelbinger „zu dem Urteil, dass hier nicht Paulus selbst, sondern ein Späterer im Namen des Paulus spricht, vermutlich ein kirchlicher Amtsträger und Kenner der Paulusbriefe“ (S. 1356f.).

Die Bände sind relativ sparsam mit schwarz-weiß Zeichnungen und Photographien illustriert. Vier ausführlichere Farbbildteile hoher Qualität ergänzen die Artikel Ägypten, Jerusalem, Mesopotamien, Pflanzen und Tiere. Die Papierqualität und Verarbeitung ist hervorragend. Wenig benutzerfreundlich ist, dass die Seiten dicht bis an den inneren Rand bedruckt sind.

Aufgrund des Umfangs und der teilweise sparsamen Ausstattung mit Literaturhinweisen (auf deutschsprachige historisch-kritisch orientierte Literatur beschränkt) ist das neue CBL eher an Studenten, Katecheten und interessierte Bibelleser gerichtet. Den Ansprüchen eines wissenschaftlichen Bibellexikons wird es nur bedingt gerecht. Evangelikale Benutzer werden bedauern, dass das CBL zu den erwähnten kritischen Positionen zumeist keine evangelikalen Alternativen bietet. Zu hinterfragen ist ferner, inwieweit ein Bibellexikon, das die wesentlichen Inhalte der Bibel darstellen und erschließen soll, zugleich auch ein Kompendium des Frühjudentums, der Bibelwissenschaft, ihrer Methoden und Fragestellungen sein kann und sollte.

Christoph Stenschke

2. Einleitungswissenschaft

Es liegen keine Besprechungen vor.

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Rüdiger Fuchs: *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?*, BWM 12, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, Pb., IV+234 S., € 16,90

Rüdiger Fuchs legt mit diesem Buch – einer überarbeiteten und erweiterten Fassung seiner Examensarbeit von 1991 – eine wichtige und sehr anregende Studie zu den sogenannten Pastoralbriefen vor. Seine Hauptthese: Die beiden Timotheusbriefe und der Titusbrief werden insbesondere in der Diskussion um ihre Echtheit unzulässig als eine geschlossene Einheit, als ein Corpus Pastorale (Trummer), behandelt. Oft werden aufgrund inhaltlicher und sprachlicher Vergleiche dieser Briefgruppe mit „Paulus“ weitreichende Schlüsse gezogen. Dieser Sicht gegenüber betont Fuchs überzeugend die Eigenständigkeit und die markanten Unterschiede innerhalb der drei Briefe. Dazu untersucht er sie mit folgenden Grundannahmen und unter folgenden Aspekten:

(1) Ausgehend von van Bruggen's Arbeit zur Einordnung der Pastoralbriefe werden die drei Briefe „frühdatiert“. Das heißt: Sie wurden während einer längeren Rundreise des Paulus (Ephesus-Mazedonien-Griechenland-Achaja-Kleinasien), die zwischen den in Apg 19,20f. berichteten Ereignissen stattgefunden haben soll, geschrieben. Diese Zwischenreise entspricht der im ersten Korintherbrief angekündigten und im zweiten Korintherbrief bereits zurückliegenden Rei-

se, so dass zum Beispiel die große Nähe des ersten Timotheusbriefs zum ersten Korintherbrief von da her einsichtig wird.

(2) Der noch recht junge, *jüdisch-hellenistisch* gebildete Mitarbeiter Timotheus bleibt als Stellvertreter in der schon konsolidierten Gemeindegemeinschaft in Ephesus zurück. Der erste Timotheusbrief wird fast zeitgleich mit dem ersten Korintherbrief auf dieser Reise in Form einer *mandata* (Anweisungen an Stellvertreter; ein sekundäres Publikum öffentlicher Mithörer ist mitgedacht) geschrieben.

(3) Der Titusbrief wurde kurze Zeit später auf dieser Rundreise eventuell durch geänderte Reisepläne beim Korinthisbesuch veranlasst, richtet sich jedenfalls an den in der noch völlig im Anfangsstadium befindlichen Aufbauarbeit auf Kreta weilenden *heidnisch-hellenistisch* gebildeten Mitarbeiter Titus und seine ebenfalls heidnischen Zuhörer (Missionsituation). Tit 1,5 weist das Schreiben ebenfalls als *mandata* aus und zeigt auch, dass Paulus die Arbeit auf Kreta nicht aus persönlicher Anschauung kannte („zurücklassen“ als *terminus technicus* für die Einsetzung eines Stellvertreters).

(4) Der zweite Timotheusbrief schließlich ist einige Jahre später, kurz nach der Ankunft des gefangenen Paulus in Rom (Apg 28,30f.) und der dortigen ersten Anhörung vielleicht dem einzig verbliebenen Mitarbeiter Lukas diktiert, an den in Kleinasien weilenden, unterdessen gereiften Timotheus gerichtet. Eventueller Anlass: Für das entscheidende zweite Verhör braucht Paulus einen zweiten Zeugen (Demas hat ihn verlassen) und wendet sich daher an seinen Freund Timotheus.

(5) Dieser völlig unterschiedliche und eigenständige Abfassungskontext jedes der drei Briefe im Blick auf Zeit, Umstände, Adressaten (jüdischer oder heidnischer Hintergrund und geistliche Reife) und die formale Gestaltung des Schreibens hat zur Folge, dass gravierende Unterschiede in Wortwahl, Stil und inhaltlicher Akzentuierung zu erwarten sind, sobald man die drei Briefe auch tatsächlich gesondert untersucht. Mit Fuchs' Worten: Paulus drückt sich bewusst „adressatengerecht“ aus und passt sich der jeweiligen Situation stilistisch und inhaltlich so weit wie möglich an.

(6) Die so skizzierte Entstehungssituation der Briefe wird nun mit einer Fülle von Beobachtungen in zwei Richtungen verifiziert. Im zweiten Kapitel untersucht Fuchs den strukturellen Aufbau insbesondere des ersten Timotheusbriefs und des Titusbriefs. Für beide wird eine Ringkomposition behauptet und stark mit Rahmungen und einer Inklusio-Technik argumentiert, leider ohne dass diese Begrifflichkeit genauer erläutert wird. Jedenfalls: Auffallender Unterschied zwischen dem ersten Timotheusbrief und dem Titusbrief ist die „Umkehrung“ von Indikativ- und Imperativabschnitt im Titusbrief. Paulus führt die „Griechen“ von der ihnen vertrauten hellenistischen Ethik hin zur theologischen Begründung und nimmt damit bis in den Briefaufbau hinein ernst, „den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche“ zu werden.

(7) Schließlich widmet sich das längste, dritte Kapitel des Buches den inhaltlichen Unterschieden der drei Schreiben und untersucht insbesondere die unter-

schiedliche Sprache, verschiedene Gottes- und Jesus-Bezeichnungen, das Ausmaß des Rückgriffs auf Tradition und Nuancen in der Theologie, Christologie und Pneumatologie. In diesem Abschnitt ist insbesondere die spannende Diskussion um die sogenannte Titelchristologie, die Verwendung von „Herr“ (fehlt im Tit), „Retter“ (auffallend oft in Tit), „in Christus Jesus“ (2 Tim: 7 mal, Tit: Fehlanzeige), und um den Wechsel von „Jesus Christus“ (Tit) und „Christus Jesus“ (1/2 Tim) zu erwähnen. Hier gelingt es Fuchs besonders einleuchtend, die auffälligen Unterschiede innerhalb der drei „Pastoralbriefe“ mit der völlig unterschiedlichen Adressatensituation zu erklären.

(8) Im abschließenden Kapitel werden die fünf hauptsächlichen Einwände gegen eine paulinische Autorschaft der drei Briefe im Lichte des Erarbeiteten nochmals unter die Lupe genommen und entkräftet.

Fuchs gelingt es überzeugend, die Notwendigkeit einer differenzierenden, jeden Brief eigenständig untersuchenden Erforschung der Fragen rund um die sogenannten Pastoralbriefe aufzuzeigen. Eine enorme Fülle von wichtigen Beobachtungen sowohl an Einzeltextstellen als auch im Aufbau und der Gewichtung von Themen und Inhalten regt zum Weiterdenken und Weiterarbeiten an. Für mich selbst ist zum Beispiel die Datierungsfrage außer- oder innerhalb der Apostelgeschichte nochmals neu aufgebrochen. Auch die Unhaltbarkeit der Behandlung dieser drei Briefe als geschlossen-einheitliches Briefcorpus ist meines Erachtens mit dieser Arbeit deutlich erwiesen worden.

Gerade weil die Arbeit wegweisend sein könnte, seien drei kritisch-weiterführende Bemerkungen erlaubt: Die Diskussion um die Pastoralbriefe konzentriert sich letztendlich immer wieder auf die Frage nach einem paulinischen Schreibstil (Wortschatz, Vokabelstatistiken, formal-rhetorisch, inhaltliche Schwerpunkte). An dieser Stelle wäre es bestimmt fruchtbar, fächerübergreifend Ergebnisse der Sprachwissenschaftler zu diesem Thema aufzugreifen (Einstieg z. B. über Arbeiten von Moises Silva [Theologe] oder Carl J. Classen [Altphilologe]). Die Gefahr, mehr impressionistisch anstatt methodisch reflektiert über den Schreib-/Kommunikations-„Stil“ des Paulus zu referieren, besteht ja nicht nur bei Unechtheitsvertretern der Pastoralbriefe. In diesem Zusammenhang auch eine Anfrage, die aus eigener Beschäftigung mit dem griechischen Wortschatz des Paulus herrührt: Wie erklärt es sich, dass von 94 möglichen paulinischen, absoluten – das heißt vor Paulus nicht belegten – Neologismen 28 in diesen drei Briefen stehen und dass zum Beispiel das spezielle Konzentratwort *anakainosis* (Erneuerung) in Tit 3,5 vorkommt, was gar nicht zur Missionssprache für Anfänger im Glauben passen will? Oder: In beiden Timotheusbriefen kommen zum Beispiel auch drei hier erstmals belegte lateinische Lehnworte vor, also ebenfalls absolute Neologismen. Worauf könnte das hinweisen? Die Sprache des Apostels Paulus ist jedenfalls noch immer ein lohnendes Feld der Forschung.

Zum Formalen des Buches: Von den (zu vielen) Druckfehlern sind nur wenige sinnverändernd (S. 33 Anm. 83: „1.Tim“ statt „2.Tim“; S. 71: im Titel Pkt. 2.2.1 „1. Timotheusbrief“ statt „Timotheusbrief“; S. 186f.: Zeilenverdoppelung;

S. 211: fünf mal Doppelpunkt [Verhältnis] statt Komma [Versangabe]; unschön: drei mal „brenzlich“ statt „brenzlich“). Der gesamte Schreibstil des Autors ist außerordentlich gewöhnungsbedürftig und reizt sogar zu eigenen „Stilstudien“ (Beispiele: Satzglieder stehen häufig an ungewohnter Stelle; Häufung von Konstruktionen mit Partizipialformen; überlange Sätze; unnötige Füllwörter; übermäßig viele relativierende Wörter; Frau Stettler wird fast ausnahmslos mit Vornamen zitiert, alle anderen Autoren ohne. Hier wünsche ich mir, dass bei einer Bearbeitung der Schreibstil kräftig verbessert wird. Es wäre nämlich äußerst schade, wenn dadurch jemand vom Lesen dieses so wichtigen und guten Buches abgehalten würde.

Jürg Buchegger

Eduard Lohse: *Der Brief an die Römer*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, geb., 423 S., € 59,-

Der neue Römerbriefkommentar im KEK löst den 1955 von Otto Michel geschriebenen und 1978 bearbeiteten Kommentar in dieser Reihe ab und repräsentiert, wie man an den Bibliographien und den Einzeldiskussionen leicht erkennen kann, den aktuellen Stand der internationalen exegetischen Diskussion. Eduard Lohse, Ratsvorsitzender der EKD von 1979 bis 1985, hat nach der Übernahme hoher administrativer und kirchlicher Verantwortung nie aufgehört, exegetisch und theologisch zu arbeiten. Nach der Veröffentlichung einer Paulusbiographie (1988) kommentiert er nun den wirkungsgeschichtlich wichtigsten Paulusbrief.

Lohse geht es nicht darum, den Leser an seiner Auseinandersetzung mit anderen Meinungen und Positionen Anteil zu geben, sondern die Grundzüge der paulinischen Verkündigung, wie sie im Brief des Apostels an die Christen in Rom zu Tage tritt, so klar wie möglich herauszuarbeiten. Der Nachteil, der sich daraus ergibt, wenn man die Diskussion unterschiedlicher exegetischer Positionen als „entbehrliches Beiwerk“ (S. 7) weglässt – C. E. B. Cranfield hat vorgeführt, wie man exegetische Diskussionen prägnant darstellen kann, ohne den durchlaufenden roten Faden des Römerbriefes zu verlieren –, wird durch den Vorteil aufgewogen, dass die Konzentration des Leser von Anfang bis Ende auf den Wortlaut des Textes und damit auf die Entfaltung des Evangeliums gerichtet ist: „Dem Wort des Apostels gebührt der erste Rang im Bemühen, ihm auf der Spur zu bleiben“ (S. 7).

Zunächst erläutert Lohse die „Veranlassung und Thematik des Römerbriefes“ (S. 37–56). Ohne neue Thesen zu vertreten, erörtert er die Entstehungsverhältnisse des Briefes. Die Gemeinde wurde offensichtlich durch ungenannte Judenchristen gegründet (verwiesen wird auf Apg 2,10). Die Ausweisung von Ju-

den(christen) im Gefolge des Claudiusedikts schwächte den judenchristlichen Teil der wachsenden Gemeinde. Die Spannungen zwischen Starken und Schwachen in Röm 14,1–15,13 sind nicht der Anlass des Schreibens, sondern könnten so „grundsätzlich überall im Zusammenleben von Christen unterschiedlicher Herkunft“ vorkommen (S. 41). Der Apostel schreibt an die römischen Christen, weil er Gehör und Unterstützung für seine Spanienmission zu gewinnen hofft, wobei ihm bei der Abfassung des Briefes zugleich Jerusalem vor Augen steht, weil er bei seinem bevorstehenden Besuch Widerstand erwartet und weil „die Verkündigung unter den Heiden nicht ohne den Blick auf Israel ausgerichtet werden“ kann (S. 44). Der Römerbrief ist im Kontext der historischen Situation seiner Entstehung, aber auch im Gefolge seines Inhalts, eine „Summe des Evangeliums“, ein Schreiben, in dem der Apostel Paulus den römischen Christen „eine gründlich durchdachte Rechenschaft über die Bezeugung des Evangeliums“ vorträgt (S. 45). Der Hinweis auf Bekenntnisformulierungen, die Paulus wiederholt verwendet, ist für Lohse kein Anlass, über form- und traditionsgeschichtliche Entwicklungen und Ausprägungen des urchristlichen Kerygmas zu spekulieren: Die im Römerbrief besprochenen Themen und Stoffe wurden von Paulus nicht erst im Blick auf die Abfassung dieses Briefes aufgegriffen, sondern sind „von ihm seit langem durchdacht, in der Unterweisung der Gemeinden erläutert und im Dialog mit seinen Mitarbeitern immer wieder begründet und vertieft worden“ (S. 46) – eine Überzeugung, die der Autor auf den folgenden Seiten erläutert.

Lohses Kommentierung der 16 Kapitel des Römerbriefs ist von einer unaufgeregten Gediegenheit, kompetenten Detailkenntnis und Ausgewogenheit im Urteil gekennzeichnet. Der alttestamentliche, frühjüdische und hellenistische Hintergrund wird stets in gebührender Weise beachtet; linguistische, narrative und rhetorische Überlegungen sowie pragmatische und rezeptionsanalytische Fragen werden nicht ignoriert (vgl. den Exkurs zur rhetorischen Gestaltung des Römerbriefs [S. 94–97] und den Exkurs zu Sprache und Stil im Römerbrief [S. 328–331]), stehen aber nicht im Vordergrund. Das Format folgt der üblichen Anlage der KEK-Bände, wobei Lohse (wie Jervells Kommentar zur Apostelgeschichte) zwischen der Übersetzung des Textabschnitts und einleitenden Bemerkungen eine Bibliographie zum Abschnitt schaltet (mit deutschen und internationalen, älteren und neuesten Titeln). Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Textabschnitte sind im KEK nicht vorgesehen (im Unterschied z. B. zum Evangelisch-Katholischen Kommentar und zum Word Biblical Commentary); der Überblick über den Gedankengang des Abschnitts, den Lohse zu Beginn der Einzelkommentierung gibt, ist ein nicht immer hinreichender Ersatz. So dankbar man ist, dass Lohse keinen jener Mammutkommentare geschrieben hat, die man nur konsultiert, aber nicht liest (und die es in der KEK-Reihe jetzt auch gibt: H.-F. Weiss kommentiert die 13 Kapitel des Hebräerbriefs auf 800 Seiten), so wünscht man sich doch an manchen Stellen ausführlichere Wort- und Sacherklärungen. Wenn Lohse zu 8,26 schreibt, dass sich die *hagioi* ständig in der *astheneia* befin-

den, dass sie nicht zu beten wissen, wie es sich gebührt, und dass sich die Schwachheit auf das „Nicht-Wissen zu beten *katho dei*“ bezieht, „was gleichbedeutend mit *kata theon* gesagt ist (V. 27)“ und schlechthin das „Beten der Heiligen“ und ihre dabei zutage tretende Verlegenheit meint (S. 250), so ist das schön formuliert, aber nicht unbedingt klärend.

Einzelheiten von Lohses Exegese können hier nicht behandelt werden. Einige Beispiele wichtiger exegetischer Positionen müssen genügen. In der Diskussion zum Begriff *hilasterion* in 3,25 entscheidet sich Lohse für das Verständnis im Sinn von „Sühnopfer/Sühnemittel“ und argumentiert gegen das Verständnis als „Ort der Sühne schaffenden Gegenwart Gottes“ im Sinn der *kapporet* des Allerheiligsten im Tempel (so Schlatter, Wilckens, Stuhlmacher; auch Moo, den Lohse offensichtlich missverstanden hat [vgl. S. 135 Anm. 24]). Im Zusammenhang der Darstellung der Glaubensgerechtigkeit Abrahams in 4,13–17 hält Lohse fest, dass die *fides quae creditur* und die *fides qua creditur* „eine Einheit im Hören auf die Christusbotschaft“ bilden, „so daß Glaubensinhalt und Glaubensvollzug unlöslich zusammengehören“ (S. 158). In der Auslegung von 5,12 weist Lohse die Erbsündenlehre Augustins als unhaltbar zurück, die Wendung *eph ho* im Sinn von „weil“ verteidigend (S. 175): Die Sünde gelangte durch Adams Übertretung als kosmische Macht zur Herrschaft, wobei gleichzeitig gilt, dass Sünde und Tod Geschick des Menschen sind, weil alle sich selbst schuldhaft vergangen haben. Was die Taufe betrifft, hat sich Paulus an das Taufverständnis der hellenistischen Gemeinden angeschlossen, die den Gedanken, „daß in einer gottesdienstlichen Handlung Anteil an Tod und Auferstehung des Kyrios erfahren wird“, von den Mysterienreligionen aufgenommen und mit dem Bekenntnis zu Christus verknüpft hatten: In der Taufe wird „die Vergebung der Sünden und die Gabe des Geistes zuteil“ (S. 188f.). Das „ich“ in Röm 7 ist weder biographisch noch auf die christliche Normalexistenz zu deuten, sondern im Sinn der Situation des unter dem Gesetz stehenden Menschen (mit W. G. Kümmel). Luthers Formel *simul iustus et peccator* lässt sich zwar eher mit Gal 5 als mit Röm 7 begründen, beschreibt aber zutreffend das ständige Angewiesensein des Sünders auf Gottes Barmherzigkeit, wobei im Blick auf Paulus gleichzeitig betont werden muss, dass der Apostel nicht nur den Geschenkcharakter der Rechtfertigung hervorhebt, sondern auch „die Wirklichkeit der in Christus geschenkten Erneuerung“ unterstreicht (S. 226). Die Argumentation in Röm 9 vertritt keine doppelte Prädestination: Weil Paulus allen Nachdruck auf Gottes Ruf legt, „durch den er seine freie Gnadenwahl vollzieht, sagt der Apostel nicht, daß diejenigen verworfen seien, die nicht berufen wurden“ (S. 275). Der Satz vom *telos nomou* in 10,4 ist nicht im Sinn von „Ziel“, sondern im Sinn von „Ende“ zu verstehen (S. 292). Die in 11,26 verheißene Rettung von „ganz Israel“ bezieht sich zwar auf die Rettung „des erwählten Volkes des alten Bundes, dessen Geschichte auf Gottes gnädig eröffnete Zukunft ausgerichtet ist“ (S. 320), jedoch ohne Bezug auf politische Ereignisse, „welcher Art sie auch sein mögen“ (Anm. 14), und ohne den „Irr-

weg“ der Meinung, es gebe für Israel einen anderen, besonderen Zugang zum Heil (S. 321).

In der Perspektive der internationalen Paulusexegese stellt sich Lohses Römerbriefkommentar als solide Arbeit dar, die im Gespräch mit der einflussreichen, von E. P. Sanders und J. D. G. Dunn vertretenen „new perspective on Paul“ traditionelle Positionen exegetisch kompetent bekräftigt. In einem Exkurs zur Paulusauslegung (S. 140–145) stellt Lohse die Positionen von Sanders und Dunn knapp aber fair und nicht ohne Sympathie dar, um dann zum Beispiel Sanders im Blick auf seine reduktionistischen Ergebnisse zu kritisieren, nach denen die paulinische Theologie am Ende nicht viel mehr ist als „soziologische Erwägungen zur Begründung einer neuen Gruppenmentalität“ (S. 143), während er Dunn vorwirft, den genuin paulinischen Charakter der Rechtfertigungslehre nicht richtig verstanden zu haben (S. 145). Lohse stellt andererseits mehrfach fest, dass die reformatorische Auslegung der paulinischen Texte kritisch betrachtet werden muss (z. B. S. 145 Anm. 69). Lohse versteht die Wendung *erga nomou* im Sinn von Werken, die die Torah fordert und die der Fromme im Gehorsam zu erfüllen hat, was angesichts von Phil 3,6 zwar möglich war; zu beachten sei jedoch, dass sich die *erga nomou* im Licht der Christusbotschaft als Werke erweisen, die nicht zum Heil führen (127). Der Exkurs zu *nomos* (S. 209–211) ist mit etwas über einer Seite Text angesichts der Diskussionslage und der vielfältig miteinander verbundenen Fragestellungen doch etwas zu knapp geraten. So bedarf zum Beispiel die an sich richtige Aussage: „Paulus aber betrachtet das Gesetz vom Christusbekenntnis her und sieht daher dessen Zeit, in der man in ihm den Weg zum Heil suchen mochte, in Christus an sein Ende gelangt“ (S. 210), im Blick auf das mit dem Wort „mochte“ Gemeinte dringend einer Präzisierung. War es legitim, wenn Juden „vor Jesus Christus“ im Kontext der Torah Heil suchten und zu finden glaubten? Kann man „vor Jesus Christus“, also im Alten Bund, legitim von Heil reden? Wie sind die Bezüge zwischen Torah und Heil im Alten Bund zu sehen? Lohse geht an Stellen, wo die Aussagen des Römerbriefs dies erforderlich machen, auf diese Fragen ein. Es wäre jedoch hilfreich gewesen, in diesem zusammenfassenden Exkurs die Thematik ausführlicher zu entfalten (der Exkurs zu *ego* in 7,7–24 ist fast drei Mal so lang).

Dieser Kommentar verdient es, von jedem Exegeten, Pfarrer und Prediger gelesen zu werden, weil der Römerbrief die Summe des Evangeliums darstellt, so klar und umfassend wie keine andere Schrift des Neuen Testament, und weil es uns allen gut tut, beim Nachdenken und Erklären der Sätze und Argumente des Apostels Paulus von einem kompetenten Ausleger an die Hand genommen zu werden.

Eckhard Schnabel

Jacek Machura: *Die paulinische Rechtfertigungslehre. Positionen deutschsprachiger katholischer Exegeten in der Römerbriefauslegung des 20. Jahrhunderts*, Eichstätter Studien NF 49, Regensburg: Friedrich Pustet, 2003, Pb., 252 S., € 34,90

Der polnischstämmige katholische Theologe Jacek Machura legt hier seine 2001 in Regensburg angenommene Dissertation zu einem zentralen Thema ökumenischer Diskussion einem breiteren Publikum vor. Der Titel mit Untertitel umreißt exakt den Inhalt der Arbeit. Mit Hinweis auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999) will Machura einerseits die Frage beantworten, wie einheitlich sich die katholische Exegese des paulinischen Rechtfertigungsverständnisses am Ende des 20. Jahrhunderts tatsächlich darstellt, und andererseits soll nach Konsequenzen für das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche gefragt werden. Während ersteres, die exegese-geschichtliche Darstellung insgesamt gut gelingt, bleibt letzteres in einem Epilog von knapp sechs Seiten unbefriedigend beantwortet.

Die Arbeit ist klar gegliedert und trotz des komplexen Themas sehr lesbar. Es gelingt Machura anhand verschiedener Epochen (erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, Umbruch in den 50er und 60er Jahren, neuere Ausleger), der Auswahl der wichtigsten katholischen Exponenten (Kuss, Zeller, Kertelge, Kürzinger, Meinertz, Schnackenburg, Schlier, Schelkle, Gnilka, Pesch, Theobald) und einiger deutschsprachiger evangelischer Gesprächspartner den Verlauf der Forschung hilfreich zu systematisieren ohne zu simplifizieren. Es fällt wohlthuend auf, dass Machura die Positionen sorgfältig wiedergibt, nachhakt und auch bei gleicher Begrifflichkeit nochmals anhört, ob auch die gleichen Inhalte damit gemeint seien (z. B. bei „mystisch“ und „real“).

Sachliche Fragestellungen ergeben den einfachen Aufbau der Untersuchung: Kapitel eins fragt nach dem Verständnis des Ausdrucks „Gerechtigkeit Gottes“ (Eigenschaft Gottes und/oder des Menschen; Handeln/Gabe Gottes; eschatologisch), Kapitel zwei untersucht die Begrifflichkeit „rechtfertigen“ im Spannungsfeld von forensisch-effektiv und gegenwärtig-zukünftig, Kapitel drei fragt nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Glaube (mit einem Exkurs zum Jakobusbrief) und Kapitel vier nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Taufe. In jedem Kapitel durchschreitet der Leser die Epoche der älteren Ausleger über Forschungspositionen in den 50/60er Jahren hin zur neueren Exegese. Dabei wird eindrücklich deutlich, dass Karl Kertelges 1967 gedruckte Dissertation („Rechtfertigung“ bei Paulus; in der Bibliographie fälschlich: 1966; die zweite Auflage 1971 wird nirgends erwähnt) den bedeutendsten Umschwung in der katholischen Exegese zum Thema Rechtfertigung gebracht hat. Kertelge scheint mir bis heute ein äußerst interessanter Gesprächspartner für die evangelische Sicht zu sein und sollte jedenfalls von evangelikalen Theologen bei der Arbeit an diesem Thema intensiv berücksichtigt werden. Übrigens sollte evangelikale

Theologie an dem katholisch-evangelischen Gespräch zum Thema Rechtfertigung – und damit auch an diesem Buch – schon deshalb ein außergewöhnliches Interesse zeigen, weil die auch für evangelikale Theologie zentralen Fragen nach dem lebendigen Zusammenhang von Anfang des Glaubens und Leben im Glauben (Stichworte: Wiedergeburt, Bekehrung, Christusgemeinschaft, Heiligung, praxis pietatis) im Brennpunkt der Diskussion stehen.

Machuras Untersuchung macht deutlich, dass Röm 2,6–13; 3,5; 3,25ff.; 4,5; 5,5; 5,19; 6,1–6 und darüber hinaus 1 Kor 1,30; 6,11; 2 Kor 5,17.21 und Gal 3,26f.; 5,5f.; 6,15 beim Thema Rechtfertigung im Zentrum des exegetischen Ringens stehen. Für die katholische Exegese lassen sich zwei Grundrichtungen des Verständnisses der neuen Wirklichkeit des Gerechtfertigten ausmachen: Die zur traditionell katholischen Auffassung tendierende Richtung (u. a. Schlier, Schnackenburg, Kuss, Thüsing) bindet die Rechtfertigung an das sakramentale Taufgeschehen (und damit an die Institution Kirche) und versteht das neue Sein als ontisch neue Qualität des Gerechtfertigten selbst, der nun als Gerechtmachter nach der Taufe durch gute Glaubenswerke in der Gnade wachsen soll. Die insbesondere mit Kertelge einsetzende, der evangelischen Auslegung näherstehende Richtung (Gnilka, Frankemölle, Eckert, Theobald) versteht Rechtfertigung relational als pneumatische Christusgemeinschaft, weist der Taufe eine dem Glauben untergeordnete Stellung zu und schließt eine „heiligmachende Gnade“ aus. Welche Bedeutung welche exegetische Richtung für die katholische Kirche hat und in welchem Zusammenhang die exegetische Forschung zu den Verlautbarungen der offiziellen und bindenden Kirchenlehre steht, macht Machura leider nicht deutlich.

Hier zeigen sich die Grenzen seiner Arbeit. Im Gespräch mit der evangelischen Theologie wird zwar Luthers *sola fide* zurecht immer wieder als Vergleichspunkt an die katholische Auslegung angelegt, aber das *sola scriptura* tritt kaum in den Blick; und dass diese zusammen mit dem *sola gratia* und *solus Christus* die voneinander nicht trennbaren Eckpunkte evangelischer Theologie bilden, wird nicht in die Überlegungen einbezogen. Und wenn wir schon bei der Kritik sind: Inhaltlich wäre zu fragen, warum neben den zwei Kapiteln zur Begrifflichkeit und den zwei Kapiteln zu Glaube und Taufe nicht auch die Thematik „Rechtfertigung und Gesetz/Werke“ einen eigenen Durchgang wert gewesen wäre? Oder ganz ähnlich: Wäre nicht aufgrund der biblischen Texte die Frage nach „Rechtfertigung und Heiliger Geist“ ebenso stark zu gewichten wie „Rechtfertigung und Taufe“? Beim Thema „Taufe“ fällt auf, dass (a) die reformierte Sicht der Taufe (Zwingli) überhaupt nicht vorkommt und (b) weder das katholische noch das evangelische Sakramentsverständnis zum Thema gemacht wird. Bei der verwendeten Literatur fallen Lücken auf, die durch die Beschränkung auf die Hauptexponenten, auf die deutsche Sprache und auf die reine Darstellung der Exegesegeschichte bedingt sein mögen. Dennoch hätten wichtige Arbeiten zum Thema, wie zum Beispiel von Söding, Stuhlmacher oder Sanders, mit einbezogen werden müssen. Und dass die spätestens seit Sanders andauernde aktuelle Dis-

kussion um ein adäquates Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre (Stichwort „new perspective on Paul“) bei Machura überhaupt nicht vorkommt, macht mich etwas ratlos. Kann es sein, dass die deutschsprachige katholische Exegese bisher völlig unberührt von dieser Entwicklung und unbeeindruckt durch die englischsprachige Literatur ihren Weg geht?

Machuras Darstellung ist exzellent, seine eigenen Anfragen oder gar Ansätze einer Beurteilung oder Kritik der Positionen allerdings so rudimentär, dass man am Ende des Buches die Frage „Wie geht es weiter?“ fast schmerzhaft empfindet. Deutlich wird wenigstens zwischen den Zeilen eines: Ein gelingender gemeinsamer Ansatz muss sich katholischerseits von philosophisch-scholastischen (Denk-)Kategorien und deren Begrifflichkeit und evangelischerseits von einer rein existential-psychologischen Interpretation und deren Begrifflichkeit lösen und zurückfragen und -hören in die biblische Offenbarungswelt und deren Begrifflichkeit. Meines Erachtens muss die zukünftige Diskussion um die Rechtfertigungslehre intensiv an den paulinischen Begriffen Geist (Gottes und des Menschen), Anteil haben (Partizipation) und umgestalten/erneuern anknüpfen, will sie die trennenden Differenzen zwischen katholischer und evangelischer Auslegung exegetisch aufarbeiten und eventuell überwinden.

Trotz dieser Kritik: Das Buch gibt lohnenswerten Einblick in den Stand katholischer Exegese. Und wenn Machura am Ende – in dem erwähnten, zu knappen Epilog – als Konsequenzen der neueren Exegese über die schwindende Relevanz der Kirche und ihrer Sakramente („Heil wird dieser Sicht zufolge *in* der Kirche, aber nicht *durch* die Kirche vermittelt“) nachdenkt und offenbar die Lösung darin sieht, dass dann eine zukünftige Kirche „eine Lehrautorität, die sich... aus dem Prinzip *Sola Scriptura* ableiten lässt“, unbedingt brauche, dann wird es spannend.

Jürg Buchegger

Markus Öhler: *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, WUNT 156, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2003, Pb., 566 S., € 99,-

Über die vernachlässigte Person des Apostels Barnabas in der neutestamentlichen Forschung – es gibt nur zwei Arbeiten seit 1876 – legt Markus Öhler eine umfangreiche Untersuchung vor. Dabei handelt es sich um die überarbeitete Fassung seiner Habilitationsschrift, die an den Universitäten Tübingen und Wien entstand. Die Arbeit untersucht zunächst Barnabas als historische Person aus den spärlichen Stellen der neutestamentlichen Briefe (1 Kor 9,6; Gal 2,1–14), um dann im Hauptteil auf 367 Seiten in ausführlichen Exegesen seiner Rezeption in der Apostelgeschichte nachzuspüren (Apg 4–15). Innerhalb der Exegesen finden sich vier ausgewiesene Exkurse: zur „Almosenethik und Gütergemeinschaft“ (S. 99–103), den „Gemeindestrukturen des Lukas“ (S. 131–133), den jüdischen Namen

mit Vorsilbe *bar-* in griechischen und lateinischen Schriften (S. 143–148) sowie zur „Namensreihenfolge von Barnabas und Saulus-Paulus“ (S. 236). Formal fällt weiter auf, dass Öhler die Exegesen stilistisch leserfreundlich hält und Teilüberschriften oft als Fragen formuliert, die das Interesse wecken. Nach den Einzelauslegungen folgen jeweils historische Informationen, die nach literarischen Quellen fragen – mit dem Ziel, die Historizität des jeweiligen Abschnitts zu prüfen, was meist positiv ausfällt (S. 249.252.269.287.395). In der vergleichenden Arbeit mit Gal 2 wie auch in der Exegese zu Apg 13 rechnet Öhler vorsichtig mit lukanischen Konstrukten (S. 226.303). Ferner setzt er sich in den über 2280 Anmerkungen mit den gängigen Kommentaren, hauptsächlich von A. Weiser und C. K. Barret, auseinander. Die wichtige Monographie von Thornton (Der Zeuge der Zeugen, 1991) über die Wir-Aussagen fehlt. Vielleicht liegt es daran, dass Öhler Lukas nicht als einen Mitarbeiter des Paulus ansieht (S. 436).

Gleich am Anfang legt der Autor seine Vorverständnisse dar. Für historisch verwertbar hält er die echten Paulusbriefe und „vor allem die erste Hälfte“ der Apostelgeschichte. Sonstige altkirchliche Zeugnisse und Schriften besitzen für ihn keinerlei historische Gültigkeit (S. 1 Anm. 1), wobei er sie dennoch fleißig einbezieht. Neben der historisch-kritischen Methode verwendet Öhler soziologische und Rezeptionsästhetische Zugänge (S. 2). Und weil er von der literarischen Bearbeitung der Apostelgeschichte ausgeht (S. 106.474), schließt die Untersuchung mit einer Rekonstruktion des historischen Barnabas (S. 478–486), die aus evangelikaler Sicht erfreulich ausfällt. Resümierend hält Öhler fest: „Barnabas war ein Mann, der aufgrund seiner Herkunft von Beginn an dafür prädestiniert war, zwischen den Strömungen innerhalb des Christentums zu vermitteln: Als Graecopalästiner war er mit Hebräern und Hellenisten gleichermaßen vertraut, als angesehenes Mitglied der Jerusalemer Urgemeinde und Teil der antiochenischen Gemeindeleitung hatte er enge Beziehungen zu den beiden Zentren des frühen Christentums. Als judenchristlicher Heidenmissionar betrieb er progressiv die Öffnung der Kirche, als Gemeindeleiter versuchte er durch Kompromisse die Einheit der Kirche zu bewahren. Barnabas war damit die vermittelnde Persönlichkeit des frühen Christentums“ (S. 486).

Öhler lässt durch exegetisch wertvolle Einzelhinweise die Vita des Barnabas für Exegese, Verkündigung und Missionstheologie transparent werden. Zum Beispiel kann er das Beziehungsgeflecht zwischen Barnabas, Paulus und Petrus innerhalb der Jerusalemer Gemeinde aufzeigen. Weiter ist es aufschlussreich, dass Lukas keine eigenen Reden von Barnabas neben Paulus überliefert, wohl aber die Verkündigung des Evangeliums durch beide Apostel schildert (S. 471) und Barnabas mit Paulus zusammen „als wundertätig und auch verfolgt“ darstellt (S. 462). Missionstheologisch gesehen identifizierte sich Barnabas wie Paulus „als das Licht der Heiden... (Jes 49,6), das Gott für die Völker zum Heil gesetzt hatte“ (S. 466). Auch Barnabas versteht sich damit als Heidenmissionar. Daneben finden sich über seine Person hinaus beachtenswerte Passagen über die damalige hellenistisch-römische Lebensweise, wie etwa das Patron-Klienten-

Verhältnis (S. 108–116) oder das antike Vereinswesen mit seinen Strukturen im Vergleich zur Urgemeinde (S. 116–131). Die Diskussion zum Beinamen *Joseph Barnabas* fällt überraschend breit aus (S. 133–167), was damit zusammenhängt, dass der Beiname „Sohn des Trostes“, „Sohn der Prophetie“ oder „Sohn des (Gottes) Nebo“ (S. 139) bedeuten kann und je für seine Rolle in Jerusalem und als Heidenmissionar unmittelbare Folgen hat. Fraglich erscheint mir die Einschätzung der Fischer aus Galiläa als ungebildet (S. 133).

Der Zugang zur komplexen Arbeit wird durch ein Autoren-, Namens-, Orts-, und Begriffsregister erleichtert. Hinzu kommen Verzeichnisse von Bibelstellen und profanen Quellen sowie ein 32seitiges Literaturverzeichnis, das auch evangelikale Beiträge aufweist (z. B. G. Fee, R. Riesner, C. Stenschke, U. Wendel).

Manfred Baumert

Wiard Popkes: *Der Brief des Jakobus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001, geb., XXXVIII + 357 S., € 34,-

Wiard Popkes, über viele Jahre hinweg Dozent am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden und Professor für Neues Testament an der Universität Hamburg legt einen für die Reihe außergewöhnlich umfangreichen Kommentar zum Jakobusbrief vor. Neben einer detaillierten versweisen Auslegung werden auch auf nahezu 70 Seiten alle relevanten Einleitungsfragen behandelt. Interessant ist an dieser Stelle, dass Popkes die strittigen Fragen nach Verfasser und Entstehungszeit des Briefes hintenan stellt und sich zunächst der „kommunikativen Gestalt“ und den inhaltlichen Schwerpunkten sowie der Situation der Adressaten zuwendet. Diese Vorgehensweise hat programmatischen Charakter, die er auch auf den ersten Seiten (S. 1–7) offen darlegt. Man müsse zunächst beim Text selbst ansetzen und fragen, wie der Autor mit seinen Adressaten kommuniziere.

So stellt Popkes zunächst heraus, dass sich der Schreiber offenbar in der Rolle des Erziehenden und Mahnenden befinde (S. 13). Er wende sich an eine Gemeinschaft und betone in seinem Brief besonders die Praxis der Lebensgestaltung. Die Gemeinde solle auf dem Weg des Glaubens konsequent den Kurs halten. Ausführlich diskutiert Popkes auch die Traditionsbezüge des Verfassers. Eine weisheitliche Tradition stehe zwar im Hintergrund, aber man könne den Jakobusbrief nicht als eine Weisheitsschrift deklarieren (S. 32). Im Blick auf die Verbindung zu Paulus kommt er zu dem wichtigen Hinweis, man dürfe diese Frage nicht nur auf den Abschnitt 2,14–26 beschränken. An mehreren Stellen ergeben sich Verbindungslinien zu Paulus. Es sei nicht richtig zu behaupten, dass der Jakobusbrief gegen den Völkerapostel stehe. „Die von Jak anvisierte Position ist nicht die ge-

nuin-paulinische, sondern eine vereinseitigte, ja verzerrte“ (S. 36). Diese zunächst in der Einleitung aufgestellte Behauptung wird dann in einer sehr ausführlichen Exegese meines Erachtens gut begründet und nachvollziehbar verifiziert. Das gelingt dem Autor vor allem dadurch, dass er Jak 2,14–26 nicht isoliert betrachtet, sondern stark den Gesamtkontext mit beachtet. Es sei eine Parallelstruktur zwischen den Abschnitten 2,1–13 und 2,14–26 zu beobachten, die für das Verständnis wichtige Hinweise liefere (S. 155). Daneben könne man auch weitere Verbindungen zu anderen Schriften des Neuen Testaments (S. 32ff.) und zu weiteren frühchristlichen Schriften feststellen (S. 40–42, mit einer ausführlichen Übersicht der Berührungspunkte).

Im Blick auf die kompositorische Gestalt müsse man festhalten, dass in dem Schreiben keine Systematik zu erkennen sei. Der Verfasser habe vielmehr eine pragmatische Intention: Die vielfach gefährdete Kirche solle wieder auf den rechten Weg gebracht werden (S. 58). Diese Gefährdungen betreffen vor allem die zweite und dritte Generation in den Gemeinden. Deswegen (und aus anderen Gründen) geht Popkes davon aus, dass zwar der Herrenbruder Jakobus der implizierte, nicht aber der reale Autor sei (S. 64). Es sei vielmehr wahrscheinlich, dass dieses Schreiben am Ende des ersten oder auch am Anfang des zweiten Jahrhunderts verfasst worden sei.

Wer den Kommentar für die Arbeit an einem Abschnitt heranzieht, der wird zunächst überrascht sein. Denn der Brief wird in sechs größeren Sinnabschnitten ausgelegt. Eine Aufteilung in kürzere Perikopen findet nicht statt. Das ist zwar zunächst gewöhnungsbedürftig, hilft aber meines Erachtens in der Tat dazu, den Kontext stärker zu beachten. Jedem dieser Abschnitte stellt Popkes fünf Punkte voran: Texteingrenzung, Textüberlieferung, Text- und Kommunikationsstruktur, Traditionselemente und Redaktion/Intention. Gerade dem Abschnitt zur Text- und Kommunikationsstruktur kommt besondere Bedeutung zu. Hier fallen wesentliche Entscheidungen zum Verständnis des Textes, was sich besonders an dem Abschnitt 2,1–26 zeigt.

Es schließt sich eine sehr gründliche versweise Auslegung an. Dabei fällt auf, dass Popkes verstärkt auch die Diskussion im angelsächsischen Raum mit berücksichtigt. Gerade bei den „schwierigen“ Abschnitten des Briefes ist die stets umsichtige Auslegung von großem Nutzen. So spürt man dem Verfasser zum Beispiel bei der Exegese von 5,13–18 ab, dass er bei seiner Arbeit auch immer die gemeindliche Praxis vor Augen hat.

Wer sich „mal eben schnell“ über den Jakobusbrief informieren möchte, der sollte besser nicht zu diesem Kommentar greifen. Zu ausführlich sind die Abschnitte und zu dicht ist die Sprache des Autors. Derjenige, der sich aber die Mühe macht, die einzelnen Abschnitte durchzuarbeiten, wird allerdings mit dieser Auslegung seine Freude haben. Er wird neue Ansichten gewinnen und zur weiteren Auseinandersetzung mit dem biblischen Text angeregt.

Michael Schröder

Walter Radl: *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50*, Freiburg: Herder, 2003, geb., 656 S., € 98,-

Der Autor, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Augsburg, hat einen Kommentar geschrieben, der ursprünglich das Werk von Heinz Schürmann in der Reihe Herders Theologischer Kommentar ersetzen sollte. Obwohl diese Reihe vor nicht allzu langer Zeit eingestellt wurde, hat sich der Verlag entschlossen, diese Auslegung dennoch zu publizieren.

Auf relativ knappem Raum (S. 1–22) werden die Einleitungsfragen besprochen. Der Verfasser des Evangeliums könne nicht der Begleiter des Apostels Paulus gewesen sein, da er über „einige für das Wirken des Paulus wesentliche Tatsachen falsch informiert“ (S. 5) sei. Das Evangelium selbst sei in der Zeit zwischen 80 und 90 n. Chr. entstanden. Bei seiner Arbeit habe der dritte Evangelist neben Q auf Markus zurückgegriffen. Dabei habe er eine andere Version vorliegen gehabt als Matthäus (S. 13f.). Leider fehlt eine gründliche Auseinandersetzung mit anderen Meinungen. Ebenso hätte man sich einen Abschnitt zur „Theologie“ des Evangelisten gewünscht.

Somit bewegen sich die Einsichten im Rahmen dessen, was auch sonst in vielen Einleitungen und anderen Kommentaren über das Lukasevangelium zu lesen ist. Nur bei der Gliederung weicht Radl von dem üblichen Konsens ab: Er sieht nicht in den ersten Kapiteln eine Konzentration des Wirkens Jesu auf Galiläa, das erst mit 9,51 und dem Weg nach Jerusalem beendet wird. Mit Kap. 4,44 sieht er bereits von Anfang an ein Handeln Jesu, das sich über das ganze Land erstreckt.

Die Auslegung des Textes erfolgt in aller Regel in drei Teilen. Zunächst wird unter „I.“ der gesamte Abschnitt auf seine sprachlichen Besonderheiten hin untersucht. Formgeschichtliche und literarkritische Beobachtungen haben hier ihren Platz. Da außerdem auf Beziehungen zum Alten Testament, zum Frühjudentum und zu griechischen bzw. lateinischen Schriftstellern hingewiesen wird, erstreckt sich die Analyse oft über mehrere Seiten. Hier liegt sicherlich ein Schwerpunkt dieser Auslegung. Dem Verfasser gelingt es, dem Leser einen guten Überblick über den auszulegenden Abschnitt zu vermitteln. Zudem wird immer auch erkennbar, in welchem Kontext die einzelnen Texte stehen. Der Leser bekommt dadurch wichtige Hinweise zum Verständnis.

Unter „II.“ wird dann der Text versweise ausgelegt. Dabei erhält der Leser viele hilfreiche und detaillierte Informationen. Die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen fällt knapp aus, wird aber in den Anmerkungen mit vielen Hinweisen auf die weitere Literatur ausreichend dokumentiert (auch Werke aus dem angelsächsischen Raum wurden herangezogen und verarbeitet). Dadurch bleibt der Kommentar trotz seiner Länge gut lesbar und ist eine gute Hilfe für die Arbeit an den Texten. Dabei tut die betont nüchterne und sachliche Argumentati-

onsweise ihr übriges! Auf ausführliche Exkurse wird weitgehend verzichtet, kürzere werden als Kleindruck im fortlaufenden Text geboten. Die Informationen sind knapp, aber dennoch in aller Regel ausreichend (so z. B. auf S. 175 zu den Zolleinnehmern oder auf S. 110 zum Zensus in Kap 2, 1ff.). Dabei ist die Schriftgröße dieser Textpassagen allerdings fast schon ein Ärgernis. Wenn der Text dann noch griechische oder hebräische Wörter enthält, so sind die Akzente und die Vokalisation nur noch schwer zu erkennen, das Lesen wird schnell anstrengend.

Eine Besonderheit der Auslegung wird dann in einem dritten Teil erkennbar (dieser kann aber bei einigen Abschnitten auch fehlen). Hier werden nicht nur die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst, sondern diese zugleich in den Gesamtkontext des Evangeliums bzw. des lukanischen Gesamtwerkes gestellt. Damit wird dem Leser vor Augen geführt, wie der Abschnitt mit seiner Botschaft im Gesamtzusammenhang zu verstehen ist.

Auch wenn man sich eine ausführlichere Einleitung zu manchen Punkten wünschte und / oder an einigen Stellen eine abweichende Meinung vertritt, so erhält der Leser doch mit diesem Werk eine solide und kenntnisreiche Auslegung zum dritten Evangelium. – Bei dem noch zu erwartenden zweiten Band sollte man aber vielleicht doch in der Literaturliste auch Kommentare aufnehmen. Es ist doch merkwürdig, wenn keine Auslegung in der Bibliographie aufgeführt ist.

Michael Schröder

Udo Schnelle: *Paulus. Leben und Denken*, de Gruyter Lehrbuch, Berlin: de Gruyter, 2003, kt., XI + 765 S., € 40,- (geb.: € 64,-)

Der vorliegende Band ist das zweite Lehrbuch aus der Feder des Hallenser Neutestamentlers Udo Schnelle. Dass seine *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen 2002) bereits in der vierten Auflage erschienen ist, bezeugt, dass der Autor klare und gut aufbereitete Lehrbücher schreiben kann. Auch der Paulusband ist als Lehrbuch in seiner Aufmachung und Präsentation hervorragend.

Im „Prolog: Paulus als Herausforderung“ (S. 1–25) präsentiert Schnelle mehrere geschichtstheoretische Überlegungen und seinen Ansatz „Sinnbildung in Kontinuität und Wandel“: „Die paulinische Sinnwelt stellt einen eigenständigen Entwurf innerhalb der zeitgenössisch existierenden Sinnwelten des Judentums und der römisch-hellenistischen Welt, aber auch innerhalb des frühen Christentums dar. Die paulinische Evangeliumsverkündigung an die Völker ist die Errichtung einer neuen Sinnwelt mit einem eigenständigen Identitätsangebot. Die von Paulus entworfene neue Identität besaß offenbar für Juden wie Heiden eine große Attraktivität, was ihre einzigartige Erfolgsgeschichte dokumentiert“ (S. 18). Ab-

schließlich umreißt Schnelle programmatisch sieben Kriterien für eine Paulusdarstellung.

Im *ersten Hauptteil* schildert er „Lebens- und Denkweg“ des Paulus von Tarsus. Die einzelnen Abschnitte sind überschrieben: „Quellen und Chronologie des paulinischen Wirkens: Sicheres und Vermutetes“ (S. 29–40), „Der vorchristliche Paulus: Ein weltoffener Eroberer“ (S. 41–75), „Die Berufung zum Heidenapostel: Der neue Horizont“ (S. 77–94), „Der christliche Paulus: Ein Vulkan beginnt zu brodeln“ (S. 95–115), „Der Apostelkonvent und der antiochenische Zwischenfall: Keine Lösung der Probleme“ (S. 117–35), „Die selbständige Mission des Paulus: Der Vulkan bricht aus“ (S. 137–76). Nach diesem Überblick geht es um sieben einzelne Paulusbriefe: „Paulus und die Thessalonicher: Trost und Zuversicht“ (S. 177–200; darin: die Vorgeschichte und die Erstverkündigung, Theologie und Ethik des 1 Thess, der 1 Thess als Zeugnis frühpaulinischen Theologie), „Der 1 Korintherbrief: Hohe und wahre Weisheit“ (S. 201–250), „Der 2 Korintherbrief: Frieden und Krieg“ (S. 251–285); „Paulus an die Galater: Erkenntnis im Konflikt“ (S. 287–330, in unmittelbarer Nähe zum Röm), „Paulus und die Gemeinde in Rom: Begegnung auf hohem Niveau“ (S. 331–397), „Paulus in Rom: Der alte Mann und sein Werk“ (S. 399–431; die Vorgeschichte: Paulus auf dem Weg nach Rom, der Philipperbrief als ein spätes Zeugnis paulinischer Theologie, der Philemonbrief, der Märtyrer Paulus).

Der *zweite Hauptteil* zeichnet „das paulinische Denken“ nach (S. 433–691). Das Zentrum der paulinischen Theologie sieht Schnelle in der Heilsgegenwart (S. 437–439): „Basis und Zentrum des paulinischen Denkens ist die endzeitliche Gegenwart des Heils Gottes in Jesus Christus. Paulus wurde von der Erfahrung und Einsicht überwältigt, dass Gott in dem gekreuzigten, auferstandenen und in Kürze vom Himmel wiederkommenden Jesus Christus seinen endgültigen Heilswillen für die ganze Welt aufgerichtet hat. Gott selbst führte die Wende der Zeiten herbei; er setzte eine neue Wirklichkeit, in der die Welt und die Situation des Menschen in der Welt in einem veränderten Licht erscheinen. Ein völlig unerwartetes, singuläres Geschehen veränderte das Denken und Leben des Paulus fundamental. Er wurde vor die Aufgabe gestellt, vom Christusgeschehen her die Welt- und Heilsgeschichte, seine eigene Rolle darin, sowie Gottes vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Handeln neu zu interpretieren“ (S. 437).

Die einzelnen Kapitel gelten den einzelnen systematischen Topoi in der paulinischen Theologie: „Theologie: Gott handelt“ (S. 441–461), „Christologie: Der Herr ist gegenwärtig“ (S. 463–543), „Soteriologie: Der Transfer hat begonnen“ (S. 545–553: das neue Sein als Partizipation an Christus, die neue Zeit zwischen den Zeiten), „Pneumatologie: Der Geist weht und wirkt“ (S. 555–563), „Anthropologie: Der Kampf um das Ich“ (S. 565–627; in diesem Zusammenhang erscheint das paulinische Gesetzesverständnis [S. 579–598]), „Ethik: Das neue Sein als Sinngestaltung“ (S. 629–644: „Grundansatz: Leben im Raum des Christus“), „Ekklesiologie: Eine anspruchsvolle und attraktive Gemeinschaft“ (S. 645–665: Grundworte und Basismetaphern der paulinischen Ekklesiologie, Strukturen

und Aufgaben in den Gemeinden, die Gemeinde als sündenfreier Raum), „Eschatologie: Erwartung und Erinnerung“ (S. 667–691: die Zukunft in der Gegenwart, der Ablauf der Endereignisse und die postmortale Existenz, Eschatologie als Zeitkonstruktion). In diesem Zusammenhang kommt Schnelle auch auf das Schicksal Israels zu sprechen. Hier wäre zu fragen, welche Rolle Israel – auch an vielen anderen Stellen – in der paulinischen Theologie spielt. Im Epilog würdigt Schnelle „das paulinische Denken als bleibende Sinnbildung“ (S. 693–699: Paulus' Vermächtnis und aktuelle Bedeutung liegt in Gott als sinnvoller Letztbegründung). Literaturverzeichnis, Autoren- und ausgewähltes Stellenregister runden den Band ab (S. 701–65).

Inhaltlich gibt Schnelle – mit durchaus eigenen Schwerpunkten – im Großen und Ganzen den gemäßigt kritischen deutschen Forschungskonsens wider, ohne andere wichtige Forschungspositionen zu verschweigen. Gegenüber einer einseitigen, zwar forschungsgeschichtlich verständlichen Betonung des alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrunds der paulinischen Theologie und der teilweisen Verengung auf die Rechtfertigungslehre ist der ausgewogenere Ansatz bei Schnelle positiv zu würdigen. Der hellenistisch-römische Hintergrund und mögliche Einflüsse auf den Apostel (vgl. S. 61–71) werden beschrieben und wiederholt diskutiert. Zur Mitte der paulinischen Theologie schreibt Schnelle: „Selbst die von der Gesetzes- und Gerechtigkeitsthematik bestimmten Briefe an die Galater und Römer lassen noch deutlich erkennen, dass nicht juristische Kategorien, sondern der *Transformations- und Partizipationsgedanke* die durchgängige Grundlage des paulinischen Denkens ist“ (S. 439).

Zu bedauern ist die Ausblendung der anderen kanonischen Paulusbriefe. Wie sähe eine Darstellung der Biographie und der Theologie des Paulus aus, wenn man den Anspruch dieser Briefe auf paulinische Verfasserschaft ernst nähme? Dass dies auch mit guten historischen Gründen getan werden kann, zeigen zum Beispiel die Studie von B. Reicke (*Re-Examining Paul's Letters. The History of the Pauline Correspondence*, London 2001) und verschiedene evangelikale Einleitungen in das Neue Testament (z. B. D. A. Carson, *An Introduction to the New Testament*, Leicester 1992).

Auch im Umgang mit der Apostelgeschichte bleibt Schnelle dem genannten Konsens im wesentlichen verhaftet, obwohl eine ganze Reihe von neueren Studien zur Apostelgeschichte gerade deren historische Glaubwürdigkeit – auch in ihrem Paulusbild – wieder höher bewerten (vgl. meinen Überblick in CV 41, 1999, S. 65–91 und S. E. Porter, *The Paul of Acts*, Tübingen 1999). Auch hier ist zu fragen, wie ein anderer Umgang mit der Apostelgeschichte die Darstellung des Lebens- und Denkwegs des Apostels und seiner Theologie bestimmt hätte. Zu fragen wäre, welche Unterschiede die Frühdatierung des Galaterbriefs aufgrund der Provinzhypothese (die Schnelle diskutiert, jedoch zugunsten der Landschaftshypothese ablehnt [S. 287–290]) in der Gesamtdarstellung machen würde (S. 19; zur Unterstützung der Provinzhypothese und damit zur Frühdatierung des Gal vgl. T. Witulski, *Die Adressaten des Galaterbriefes*, Göttingen 2000 und C.

Breytenbach, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien, Leiden 1996). Zu hinterfragen ist ferner die vorgenommene chronologische Zuordnung der Angaben im Galaterbrief und der Apostelgeschichte (S. 117–135). Mit der von vielen evangelikalischen Exegeten vorgenommenen anderen Zuordnung kommt man meines Erachtens auch inhaltlich deutlich weiter (vgl. D. Wenham, *Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels*, in: B. W. Winter u. a. [Hg.], *Ancient Literary Setting*, Grand Rapids 1993, S. 226–243 und Carson, *Introduction*, S. 224–226).

Trotz dieser folgenschweren Entscheidungen kann man in den Kapiteln über die von Schnelle als echt anerkannten Paulusbriefe viel lernen (S. 177–425). Sie eignen sich auch für die neutestamentliche Bibelkunde und zur Vorbereitung für exegetische Veranstaltungen im akademischen Unterricht. Die Überlegungen zur Sinnbildung steuern interessante Perspektiven bei. Schnelles Lehrbuch dürfte die Paulusmonographien von J. Becker, E. Biser, J. Gnilka und E. Lohse im akademischen Lehrbetrieb ablösen.

Christoph Stenschke

Thomas Söding (Hg.): *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, *Quaestiones disputatae* 203, Freiburg: Herder, 2003, Pb., 320 S., € 26,-

Es geht um einen Paradigmenwechsel in der Johannesforschung – so, oder so ähnlich, kann man es an verschiedenen Stellen dieses Buches lesen. Auch wenn etliche Einsichten der Bultmannschule immer noch stark das Bild des vierten Evangeliums prägen (S. 7), wollen die sieben Beiträge über die neueren Entwicklungen in der Johannesforschung informieren. Zwar sind alle Autoren ausgewiesene Kenner, doch sind die Aufsätze von Jean Zumstein, Jörg Frey und Udo Schnelle von besonderer Bedeutung, da von ihnen größere Kommentare (KEK, EKK, ThHK) angekündigt bzw. erschienen sind (das schmälert aber keineswegs die anderen Beiträge von Klaus Berger, Michael Theobald, Thomas Söding und Klaus Scholtissek). Bei der Lektüre fällt schnell auf, dass sich kein rundes Bild ergibt; an manchen Stellen grenzen sich die Autoren deutlich von der Ansicht der anderen ab. Man möchte – ganz nach der Intention der Reihe – zu einer Diskussion anregen und beitragen.

Jean Zumstein, der in Zürich lehrt, geht in seinem Artikel: „Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozess bei Johannes“, zunächst von der Annahme aus, dass die bisherigen Erkenntnisse der Literarkritik so nicht mehr zu halten sind. Das vierte Evangelium ist eine literarische Einheit und muss dementsprechend auch synchron gelesen werden. Dabei darf man aber nicht übersehen, dass das Johannesevangelium trotz seiner Einheit in mehreren Etappen entstand, also

ist es auch diachron zu betrachten. Um diese Einsicht zu erklären, greift Zumstein auf das Modell des so genannten „Relecture Prozesses“ zurück und wendet es konsequent auf das Johannesevangelium an. Die Grundannahme ist, dass Teile des Evangeliums (der sog. Bezugstext) in späteren Zeiten durch weitergehende Reflexionen ergänzt wurden (die sog. Rezeptionstexte). Das lässt sich nach Zumstein besonders gut an Teilen der Abschiedsreden beobachten. So reflektiere ein erster Text (Joh 14,14–18) die Erfahrung des Abschieds unter christologischen Gesichtspunkten. Ein zeitlich späterer Text (Joh 16,16–24) entfalte diese Thematik dann ekklesiologisch. Dieser Prozess habe aber an vielen Stellen des Buches statt gefunden. Ein solches Modell könne aber nicht nur die textlichen Schwierigkeiten im Johannesevangelium erklären, sondern lasse sich auf viele Abschnitte im Neuen Testament anwenden (so z. B. auf das Verhältnis zwischen Jud und 2 Petr oder Kol und Eph). Zumstein behauptet sogar, dass sich der „Relecture Prozess als ein Charakteristikum der biblischen Literatur“ darstellt (S. 17, Anm. 21). Zwar darf man gespannt sein, wie sich ein solches Modell am gesamten Text bewährt, man sollte aber auch schon jetzt sehen, dass sich deutliche Anfragen ergeben, ob der Relecture Prozess wirklich den Texten des Neuen Testaments gerecht wird. Solche Anfragen (auch hermeneutischer Art) hat zum Beispiel Udo Schnelle nicht nur in seiner Einleitung in das Neue Testament (S. 531f.), sondern auch in seinem Beitrag in diesem Buch (S. 139, Anm. 78) formuliert.

Schnelle, Professor für Neues Testament in Halle, möchte einen Beitrag „zur Erfassung und Präzisierung des historischen und theologischen Ortes des Vierten Evangeliums in der Geschichte des frühen Christentums liefern“ (S. 118). Er geht von der Beobachtung aus, dass im vierten Evangelium zwei Linien zusammen kommen. Der Verfasser greife die von Paulus konzipierte kerygmatisch ausgerichtete Jesus-Christus-Geschichte auf. Paulus habe sehr wohl Kenntnis von dem historischen Wirken Jesu gehabt, bei seiner Argumentation in seinen Briefen habe sie aber keine Rolle gespielt. Er habe vielmehr die Botschaft im Wort vom Kreuz zusammengefasst, da er vor allem Christus von Ostern her interpretiert (S. 125). Diese Linie hat dann Johannes so aufgenommen, dass er auch sehr stark den erhöhten Herrn herausstelle. Diese Christologie hat er dann aber mit einer von Markus her gewonnenen Erzählweise kombiniert. Die Leistung von Johannes sei es, dass er diese beiden Vorgaben aufgegriffen und miteinander verwoben hat. So kommt Schnelle zum Schluss, hier liege Theologie als kreative Sinnbildung vor.

Den längsten (etwa 60 Seiten) und meines Erachtens auch interessantesten Beitrag hat Jörg Frey, Professor für Neues Testament in München, beigesteuert: „Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition“. Er geht auf die vieldiskutierte Fragestellung ein, wie das Verhältnis zwischen Johannes und den Synoptikern zu bewerten ist. Nach einem sehr hilfreichen Forschungsüberblick (S. 61–76) zieht er das ernüchternde Fazit, dass wir heute von einem Konsens weit entfernt sind. Seine eigene Meinung skizziert er wie folgt:

Er geht davon aus, dass Johannes – in welcher Form auch immer – ältere Evangelientradition vorgelegen haben muss. Diese habe er auch aufgegriffen, aber dann in einer nicht unerheblichen Weise „transformiert“. So habe er ein deutlich anderes Bild vom Täufer gezeichnet als zum Beispiel Markus. Johannes kam es vor allem darauf an, dass der Täufer das Wort vom Lamm über Christus sagt (Joh 1,29). Denn in der Christologie sei auch der Schwerpunkt des Evangelisten zu suchen. Frey geht davon aus, dass diese Veränderung bzw. Verschiebung nicht erst viel später aufgefallen sei, sondern bereits den ersten Lesern sehr wohl bewusst vor Augen stand. Sie haben gewusst, dass die Evangelien in einem spannungsvollen Dialog um die Person Jesu stehen, und diese Spannung könne man auch nicht harmonisch ausgleichen (S. 116).

Johannes habe aber deswegen eine Freiheit im Umgang mit den Überlieferungen gehabt, weil er vor allem aus der Erfahrung des Geistempfangs berichten wollte. Dass Gott die Jünger mit dem Heiligen Geist beschenkt, lasse auch Christus in einem ganz neuen Licht erscheinen (so bes. S. 115.118). Am Ende seines Beitrags geht Frey ausdrücklich auf die Frage ein, ob denn nun das vierte Evangelium am Rand oder eher in der Mitte des Kanons stehe. Sein Fazit lautet: „Jedenfalls trägt das Vierte Evangelium theologisch Entscheidendes zum Werden des Kanons der vier Evangelien bei, so dass man – wenn irgendwo – dann in diesem Werk die Vollendung der neutestamentlichen Theologie sehen kann“ (S. 118). Zu ähnlichen Aussagen bzw. Wertschätzungen kommen auch die anderen Beiträge in diesem Buch.

„Die Quaestio informiert über wichtige Entwicklungen der neueren Johannesforschung. Sie selbst gibt einen starken Anstoß, diese Diskussion voranzutreiben.“ Diesem Anspruch, der im Vorwort formuliert wird, wird dieses Werk voll gerecht. Ein in vielerlei Hinsicht anregendes und wichtiges Buch, dem man viele aufmerksame und vor allem kritische Leser wünscht.

Michael Schröder

Ulrich Wilckens: *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 200, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, geb., 208 S., € 75,-

Aus der Arbeit zum Johannes-Kommentar in der NTD-Reihe (Göttingen 1998) entstanden neun Aufsätze, die bereits in anderen Publikationen zu lesen waren, nun aber gründlich überarbeitet wurden und im vorzustellenden Band vorliegen. Mit den Studien erhebt Wilckens nicht den Anspruch, alle verfügbare Literatur verarbeitet zu haben. Eher will er sich theologischen Aspekten im Kontext des Gesprächs zwischen „Juden und Christen“ auf der einen und „evangelischer und

katholischer Theologie“ auf der anderen Seite sowie kontroversen Exegesen stellen (S. 5f.). Wie von Wilckens gewohnt, präsentiert er die theologischen Ausführungen entsprechend ihrem gewichtigen Inhalt sprachlich kunstvoll – teilweise aphorismenartig – und dicht mit theologischen Begriffen. Das Lesen ist ein Genuss.

Sein erster Aufsatz ist ein Gang durch die johanneischen Schriften unter Hinweis auf die synoptischen Stellen zur Trinitätstheologie (S. 9–28). Diese Thematik ist nach Wilckens angesichts des „religiösen Pluralismus multikultureller Toleranz“ für die Kirche dringend geboten, da einzig „die Verkündigung des dreieinen Gottes überzeugend“ darauf antworten könne (S. 9). Solche Zwischenbemerkungen zeigen, dass der ehemalige Bischof sein theologisches Arbeiten als Grundlage eines zeitgemäßen Dienstes versteht.

Im zweiten Aufsatz greift der Autor in die turbulente Diskussion nach dem „johanneischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu“ ein (S. 29–55). So nimmt er unter anderem die Arbeit von T. Knöppler (*Theologia crucis*, Tübingen 1994) unterstützend auf, um sich von J. Becker zu distanzieren, der den Kreuzestod im Gefolge liberaler Interpretation bloß als eine „Durchgangsstation“ zur Herrlichkeit ansieht und ihm insofern keine Heilsbedeutung beimisst (S. 52). Dagegen gelingt es Wilckens, die „Heilsbedeutung des Kreuzes“ mit dem „Sendungsverhältnis zwischen Vater und Sohn“ (S. 40) aus den unterschiedlichen Perspektiven johanneischer Schriften theologisch zu begründen. Zudem berücksichtigt er die typisch johanneischen Begrifflichkeiten, die für ihn zum einen die enge Zusammengehörigkeit zwischen dem Johannesevangelium und den Johannesbriefen zeigen, andererseits alle in der Liebe Gottes begründet sind. Diese Liebe ist „so grenzenlos groß, dass Gott der Welt in seinem Sohn als ‚dem Einziggeborenen‘ (vgl. 1,14.18) *alles* schenkt, was er hat und ist“ (S. 40). In Aufnahme alttestamentlicher Texte ist „der gekreuzigte Jesus... das wahre Passahlamm, das stellvertretend die Last der Sünden auf sich genommen und die Sünder von ihr befreit hat“ (S. 34).

Im dritten Aufsatz über das Kirchenverständnis diskutiert Wilckens hauptsächlich mit J. Roloff (*Die Kirche im Neuen Testament*, 1993). Wilckens vertieft, indem er aktuell mit der Bildrede über den Weinstock die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Individualität und Sozialität“ zu beantworten sucht (S. 64). So sehr Jesus jeden einzelnen in seiner Berufung und Nachfolge in Joh 15 anspricht, „so sehr sind es *die Jünger insgesamt*, die Jesus im ‚Ihr‘ anspricht“ (S. 65). Zu Recht betont Wilckens, dass das Fruchtbringen entsprechend dem Kontext zweifellos die Bruderliebe ist. Diese wechselseitige Liebe zueinander, deren Quelle Christi Liebe ist, konstituiert und prägt Gemeinschaft. Weiter versucht der Autor den altbekannten Nachweis zu führen, dass die rätselhafte Gestalt des geliebten Jüngers kein Jünger Jesu war. Vielmehr plädiert er dafür, dass es eine symbolische Gestalt ist, die alle nachösterlichen Jünger repräsentiert (S. 72–81). Nachdem Wilckens die missionarische Zielsetzung der Einheit in Joh 17 kurz erörtert (S. 82–84), hebt er mahnend den Finger, um ja nicht durch eine kontextlose Exe-

gese der einschlägigen Texte über „die Juden“ einem christlichen Antijudaismus zu verfallen (S. 84–88).

Die nächsten beiden Aufsätze seien kurz erwähnt: Die Gegner in den johanneischen Schriften und in den Ignatiusbriefen (S. 89–125) und „Monotheismus und Christologie“ (S. 126–135). Der sechste Aufsatz behandelt in Anlehnung an die reformatorische Formel „Simul iustus et peccator“ (S. 137–146) das Sündenverständnis des ersten Johannesbriefs. Wilckens schafft es, die paradoxen Aussagen von der „Sündlosigkeit der Christen als ihrer Lebensaufgabe und ihrem Bekenntnis aktueller Sünden“ (S. 140) zu klären. Für Diskussion dürfte allerdings das „hermeneutische Integral“ der Taufe sorgen, die Wilckens im ersten Johannesbrief als „tiefgreifende Lebenswende“ zu finden glaubt (S. 136).

Der siebente Beitrag nimmt sich des konfessionell sensiblen Themas „Maria als Mutter der Kirche“ an (S. 147–166). Unter Berücksichtigung wirkungsgeschichtlicher Deutungen versucht Wilckens zu einer eigenen Interpretation von Joh 19,21f. zu kommen. Das Ringen um das rechte Verständnis ist dem Autor abzuspüren. Sein Beitrag beginnt mit der Annahme einer vorjohanneischen Tradition, die der Evangelist mit theologischem Sinn inszeniert haben soll. Über diesen Horizont hinaus wird Maria als symbolische Figur der Kirche eingeführt, was aber am Problem der Historizität und der theologisch-symbolischen Gestalt des geliebten Jüngers scheitert. Denn wenn seine Gestalt bereits die nachösterlichen Jünger und damit die Kirche repräsentieren soll, kann es Maria nicht mehr tun. Daher „bleibt (sie) für die Kirche aller Zeiten die Mutter ihres Herrn“ (S. 165). Eine geistliche Verehrung der Maria seitens des Urchristentums hält Wilckens zusammen mit Joh 2 für denkbar, aber eben allein „im Glauben und in der Liebe zu Jesus“ (S. 165).

Im achten Beitrag greift Wilckens auf das Zweite Vatikanische Konzil zurück, das von der „selbstverständlichen Voraussetzung ausgeht, dass allein die Bischöfe von Rom Nachfolger des Apostels Petrus“ (S. 168) seien. Für die evangelischen Kirchen in Deutschland bestehe nach Wilckens die dringliche Aufgabe darin, ihre Ämterfrage einer wissenschaftlichen Klärung zuzuführen. Nach seiner Exegese von Joh 21,15–23 (S. 167–180) fasst er seine Ergebnisse zusammen (S. 181–183). Wichtig ist ihm, dass nach dem Tod des Petrus die Kirche die Herde Jesu bleibt. Der Auferstandene Sorge selbst dafür, dass immer ein Jünger da ist, der an seiner Stelle den Hirtendienst weiterführt. Zum einen sei der namenlos geliebte Jünger als Repräsentant der nachösterlichen Jünger und die Bitte Jesu um Bewahrung der Einheit aller Christen (Joh 17,20ff.) deutliche Hinweise auf die Weiterführung des „gesamtkirchlichen Hirtendienstes“. Dieser Dienst könne mit Recht als „Petrusdienst“ bezeichnet werden, wie dies die katholische Kirche tut, „weil es in der Berufung des Petrus das Wesen und alle Merkmale dieses Hirtendienstes unter dem einen Hirten Jesus Christus bleibend erkennbar“ macht (S. 183). Hinzu kämen die Gemeindeleiter, deren Namen ebenso für den namenlos geliebten Jünger stehen und durch den Mund Jesu zum ortsgebundenen Hirtendienst berufen werden.

Abschließend folgt ein Aufsatz, der Joh 3 und 4 als „Offenbarung und Lebensgeschichte“ darlegt (S. 184–203). Darin ist im Mitverfolgen des Gesprächsweges Jesu zu lernen, wie sich „alle seelsorgerliche Hinführung zum christlichen Glauben zu vollziehen hat“ (S. 203). Der Sammelband enthält noch den Nachweis der Erstveröffentlichungen und schließt mit einem kurzen Literaturverzeichnis. Wilckens Aufsätze eignen sich zur begleitenden Lektüre und Diskussion für Studierende. Sie ermuntern zur theologischen Weiterarbeit und können auch dem Verkündiger Gewinn bringen, wenn er sich für die Predigt- und Bibelarbeit theologisch anregen lässt.

Manfred Baumert

Peter Stuhlmacher: *Die Verkündigung des Christus Jesus. Neutestamentliche Beobachtungen*, mit einem Vorwort von Heinzpeter Hempelmann, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, Pb., 64 S., € 9,90

Das Bändchen enthält drei Vorträge, die der emeritierte Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher bei einer Fortbildungsveranstaltung der Dozentschaften der Theologischen Seminare St. Chrischona, Tabor und der Liebenzeller Mission gehalten hat. Wie der Direktor des zuletzt genannten Seminars, Heinzpeter Hempelmann, in seinem Vorwort schreibt, konnte trotz der unterschiedlichen Wurzeln und traditionellen Prägungen zwischen dem Referenten und den Dozenten „akademisch und darüber hinaus geistlich eine große, angesichts der säkularen Herausforderungen des christlichen Glaubens beglückende Nähe“ konstatiert werden. Das verwundert nicht, wenn man den Inhalt der Vorträge Stuhlmachers betrachtet (leider erfährt man nichts über das Thema der Tagung; vielleicht ist es im Titel des Bands enthalten).

Im ersten Vortrag (S. 11–23) geht es um das Selbstverständnis Jesu als Messias des Wortes und der Tat. Das geht für Stuhlmacher insbesondere aus der Bergpredigt als Ausdruck der messianisch-vollmächtigen Verkündigung Jesu sowie der Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers (Lk 7,18–23 par) hervor, nach der seine Taten Jesus als messianischen Repräsentanten Gottes ausweisen. Der zweite Vortrag (S. 25–41) handelt von der alttestamentlich-jüdischen und neutestamentlichen Erwartung der „Zionsbasileia“. Dabei versucht Stuhlmacher, die Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus als Ausdruck der Erwartung der Zionsbasileia zu charakterisieren, wie sie bereits in der alttestamentlich-jüdischen Tradition grundgelegt sei. Hier muss meines Erachtens kritisch gefragt werden, ob die Gottesherrschaft für Jesus wirklich im Zion ihren Mittelpunkt hat. Dagegen sprechen allein schon die Aussagen der Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft, deren zentraler Bezugspunkt die Person Jesu selbst, nicht aber der Zion ist. Ebenso bleibt zu fragen, ob der Zion bzw. das himmlische Jerusalem wirklich

das letzte und eigentliche Ziel sowohl der urchristlichen Mission als auch der Enderwartung des Paulus war, wie Stuhlmacher annimmt. Meines Erachtens geben die Texte diese herausragende Stellung des Zion bzw. des himmlischen Jerusalems nicht her.

Bieten die ersten beiden Vorträge nichts wesentlich Neues gegenüber bisherigen Veröffentlichungen Stuhlmachers, so ist der dritte (S. 43–60) umso interessanter – präsentiert er doch eine Sicht der „Verkündigung von Jesus Christus“ (so das Thema) und ihrer biblischen Fundierung, der aus evangelikaler Perspektive in nahezu allen Punkten zuzustimmen ist. Neben dem uneingeschränkten Festhalten an den klassischen kirchlichen Bekenntnissen ist für Stuhlmacher der Umgang mit der Bibel entscheidend für die gegenwärtige Verkündigung von Jesus Christus. Hier ist demütiger Respekt vor dem Wirken des Heiligen Geistes in den und durch die biblischen Texte erforderlich. Da diese ihren Sinn in sich selbst tragen, ist er nicht nachträglich durch die heutigen Leser/innen zu schaffen, sondern die Texte sind in ihrem ursprünglichen Sinn und im Rahmen der apostolischen Glaubensstradition als einzige und normative Grundlage von Verkündigung und Leben im Glauben anzuerkennen. Dabei kommen besonders die Evangelien in Betracht, für deren Auslegung Stuhlmacher abschließend fünf exegetische Regeln empfiehlt – unter ihnen sind die Zurückhaltung gegenüber der historisch-kritischen Jesusforschung, das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Evangelien und die Orientierung am Zweck der Evangelien-schreibung, durch Erinnerung an Jesus zum Glauben zu führen, hervorzuheben.

Das ist alles sehr programmatisch gesagt, und hier liegt ein Problem des Buches: Seine Inhalte, insbesondere die des letzten Vortrags, bedürfen der ausführlichen Erörterung und Problematisierung. Diese hat es im Verlauf der Tagung sicher gegeben, aber der Leser des Bandes wird in dieser Hinsicht allein gelassen. Das wiederum hat auch sein Gutes, denn dieser Umstand nötigt dazu, sich seine eigenen Gedanken über Aussagen eines deutschen Universitätsprofessors zu machen, die dem evangelikal-anliegen sehr nahe stehen. So etwas kommt selten genug vor.

Roland Gebauer

4. Umwelt und Zeitgeschichte

Ulrich Victor, Carsten Peter Thiede, Urs Stingelin: *Antike Kultur und Neues Testament. Die wichtigsten Hintergründe und Hilfsmittel zum Verständnis der neutestamentlichen Schriften*, Gießen: Brunnen, 2003, Pb., 296 S., € 16,95

Aufmachung, Lektüre und Absicht von Verfasser und Verlag irritieren. Der Leser weiß nicht, was er genau von diesem Buch erwarten kann. Darum erstens eine

kurze Beschreibung, zweitens die Frage nach dem Zielpublikum und drittens eine dringende Bitte an die Autorenschaft:

1. Inhaltliche Übersicht:

Carsten Peter Thiede führt anhand praktischer Beispiele aus der Zeit des Neuen Testaments in das faszinierende Gebiet der Papyrologie ein (S. 33–86). Die Erläuterungen zu 2 Tim 4,13 zum Beispiel zeigen auf, was papyrologische Erkenntnisse zur neutestamentlichen Exegese beitragen könnten, würden diese herangezogen. Ein neues Gebiet öffnet sich in der Diskussion über die Benutzung des christlichen Kodexes (S. 57ff.). Der Argumentationsgang über die Rolle von Jakobus beim Wechsel von Schriftrolle zu Kodex ist nur schwer nachvollziehbar. Der Leser kann sich eigentlich kein eigenes Urteil bilden, denn es fehlt eine fundierte wissenschaftliche Diskussion.

Ulrich Victor schreibt über „Religionen und religiöse Vorstellungen im Römischen Reich“ (S. 89–170). Dieser leicht lesbare Aufsatz leistet eine gute Einführung in die Religiosität des 1. und 2. Jahrhunderts. Die Differenzen zwischen dem christlichen Glauben und der griechisch-römischen Religion werden sowohl direkt als auch indirekt aufgezeigt (z. B. Sinnfrage [S. 94], Bekenntnisfrage [S. 95], Ritual [S. 100]). So nebenbei erfährt man, warum sich Philosophie und Theologie um den Vorrang der Fakultäten streiten (S. 93f.144ff.). Die Vielfalt von Göttern und religiösen Vorstellungen (S. 90) vermochte die Frage nach dem einen Gott, nach dem Monotheismus (S. 115ff.), nicht zu verhindern. Victor wertet diese Fragestellung als „eine starke Tendenz“ (S. 118.153ff.). Die Botschaft Jesu, sein Weg ans Kreuz sowie die Liebe Gottes zu den Menschen wurden in der damaligen Welt – genauso wie heute – zu einem „konkurrenzlosen Angebot“ (S. 158).

Der zweite Aufsatz von Victor widmet sich der Textkritik (S. 173–252). Nach einführenden Beispielen textkritischer Arbeit, wie zum Beispiel bei Goethe (S. 174ff.), führt er in die „stemmatische Methode“ ein. Dieses Verfahren wird in der klassischen Philologie seit dem 19. Jahrhundert angewandt und „besteht darin, einen Stammbaum (griech. *stemma*) der Handschriften zu erstellen“ (S. 183). Das Erstellen eines Stammbaums verhindert eine eklektische Urteilsbildung, die auf Anzahl, Alter sowie geografischer Streuung der Handschriften fußt. Nach dieser für das Verständnis wichtigen Klärung beginnt Victor mit der eigentlichen Arbeit. Er unterscheidet die handschriftliche Überlieferung (S. 189ff.), versucht die Überlieferung des Neuen Testaments (über 5000 Handschriften [S. 191]) zu klären und wendet sich einer Typologie der Varianten zu. Er unterscheidet „unbeabsichtigte Änderungen“ (S. 196–198) und „beabsichtigte Änderungen“ (S. 198–201) und illustriert diese mit Textbeispielen. Kritisch geht Victor mit den gängig angewandten „äußeren“ (S. 209ff.) bzw. „inneren Kriterien“ (S. 212f.) ins Gericht. Er setzt dagegen auf die „Entwicklungsgeschichte“ der Überlieferungen (S. 216ff.). An einigen Beispielen demonstriert er seine Vorgehensweise. Dem Anfänger empfiehlt er zum Schluss, mit der täglichen Arbeit an einem Vers zu beginnen. Als Hilfsmittel wird auf Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible*,

verwiesen. – Urs Stingelin rundet das Buch mit praktischen Beispielen für die neutestamentliche Arbeit ab (S. 255–279).

2. An welchen Leserkreis richtet sich das Buch?

Auf der Rückseite wird darauf hingewiesen, dass die etablierten Neutestamentler Publikationen bräuchten, die frischen Wind in ihre Reihen blasen. Das Vorwort erwähnt ernsthafte Christen sowie Studierende der Theologie, Pfarrer und Übersetzer (S. 7). Andererseits gehen die Verfasser davon aus, dass die Leser über die Schriftrollen aus Qumran nur wenig oder gar nichts wissen (S. 36). Die Aufmachung des Buches erinnert an einen allgemein gehaltenen Bildband – nur fehlen die Bilder. Die biblischen Bücher werden einmal abgekürzt, dann wieder ausgeschrieben (z. B. S. 49; dagegen S. 59 u. a.). Die Abkürzung „ref. Hfa“ (S. 73) und ähnliche Konstruktionen zeugen nicht von Wissenschaftlichkeit. Der Untertitel erwähnt „wichtigste Hintergründe“ und „Hilfsmittel“; aber aus der Antike fehlt da einiges. In theologischer und wissenschaftlicher Hinsicht bleibt hier einiges zu wünschen übrig.

3. Eine dringende Bitte an Verfasser und Verlag: Das Buch sollte überarbeitet werden. Die behandelten Themen (sowie weitere) sind von großer Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft. Es wäre schade, wenn die hervorragenden Kenntnisse der Papyrologie (Thiede), der antiken Religionen und klassischen Philologie (Victor, Stingelin) in der Theologie nicht wahrgenommen würden. Zu empfehlen wäre eine Einführung analog der Reihe „Das Studium des Neuen Testaments“ (TVG). Es könnte Band drei sein: „Eine Einführung in Papyrologie, Philologie und Archäologie“. Denn diese Kenntnisse gehören zweifellos in die Hand jedes Neutestamentlers, Theologen und Studierenden.

Fritz Peyer-Müller

5. Theologie

Ferdinand Hahn: *Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments: Theologiegeschichte des Urchristentums; Band 2. Die Einheit des Neuen Testaments: Thematische Darstellung*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2002, Br., XLIV+858 S., XXXVI+869 S., zus. € 98,-

Der seit 1994 emeritierte Münchener Neutestamentler Ferdinand Hahn legt mit diesem monumentalen Werk die Summe seiner hermeneutischen, exegetischen und theologischen Arbeiten vor. Während praktisch alle Darstellungen der neutestamentlichen Theologie die Vielfalt des urchristlichen Zeugnisses beschreiben, will Hahn auch dessen Einheit erfassen. Der erste Band analysiert die „Vielfalt des Neuen Testaments“ im Sinn einer Theologiegeschichte des Urchristentums, welche die verschiedenen Überlieferungskomplexe darstellt; der zweite Band

beschreibt die „Einheit des Neuen Testaments“ im Sinn einer thematischen Darstellung des urchristlichen Zeugnisses. Die Tatsache, dass beide Bände gleich umfangreich sind, zeigt, dass Hahn die zweite Aufgabe so konsequent ernst nimmt, wie das im 20. Jahrhundert kein Neutestamentler getan hatte. Er hat sich entschieden, nur charakteristische Positionen der Forschungsgeschichte zu berücksichtigen, auf eine Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen weit hin zu verzichten und primär deutschsprachige Literatur in die Diskussion einzubeziehen (Band 1, S. VII–IX). Man mag diese Entscheidungen bedauern, der Übersichtlichkeit und Lesbarkeit der großen Studie haben sie sicherlich nicht geschadet. Vor allem die letztgenannte Entscheidung ist meines Erachtens schwer nachvollziehbar: Eine im 21. Jahrhundert geschriebene Theologie des Neuen Testaments kann sich nicht mehr auf Sekundärliteratur des eigenen Sprach- und Kulturbereichs beschränken, wie das Beispiel der neueren Forschung zum historischen Jesus zeigt, für die Hahn richtig auf E. P. Sanders, G. Vermes, B. L. Mack, J. P. Meier und J. D. Crossan verweist (S. 37). Eine konsequente Beachtung der angelsächsischen Forschung hätte der Analyse vieler Einzelabschnitte gut getan – zum Beispiel der Darstellung der Auslegung der Gleichnisse Jesu (S. 65f.), wo der Hinweis auf A. Jülicher, J. Jeremias, N. A. Dahl, E. Jünger und H. Weder nicht mehr ausreicht, sondern durch eine Auseinandersetzung etwa mit den Arbeiten von D. Flusser und C. L. Blomberg auf einen aktuelleren Stand gebracht werden müsste. Hahn verzichtet vollständig auf Fußnoten; Literaturübersichten im Anhang beider Bände orientieren über seine wichtigsten Gesprächspartner (wo mehrere wichtige Autoren fehlen, z. B. R. J. Bauckham, L. W. Hurtado, N. T. Wright). Hahn schreibt nicht nur für Fachkollegen und Studenten, sondern auch für Pfarrer, Religionslehrer und den interessierten Laien.

Band eins behandelt nach einer einleitenden forschungsgeschichtlichen und methodischen Diskussion in Teil eins die Verkündigung und das Wirken Jesu sowie die Rezeption der Jesus-Überlieferung durch die Urgemeinde (S. 30–125), in Teil zwei die Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden (S. 128–178), in Teil drei die Theologie des Apostels Paulus (S. 180–329), in Teil vier die Theologie der „Paulusschule“ (S. 332–384), in Teil fünf die theologische Konzeption der von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Urchristentums (S. 386–475), in Teil sechs die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte (S. 478–583), in Teil sieben die johanneische Theologie (S. 586–732) und in Teil acht den Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts (S. 734–770). Die einzelnen Abschnitte dieser acht Teile behandeln durchweg kompetent, auf das Wesentliche konzentriert, die wichtigsten Positionen zu Einzelfragen skizzierend, die Inhalte der neutestamentlichen Texte und der urchristlichen Überlieferungen.

Wer Hahns exegetische Arbeiten kennt, wird nicht überrascht sein, dass er in Teil eins den Anspruch und die Botschaft Jesu als „Bringer der Gottesherrschaft“ (S. 111) beschreibt und den Menschensohn- und Gottessohn-Titel sowie das

Messias-Prädikat als christologischen „Adaptions- und Transformationsprozeß“ (S. 150) beschreibt, in dessen Verlauf die aramäisch sprechende, vielleicht aber auch erst die griechisch sprechende Gemeinde diese Hoheitsaussagen auf Jesus übertragen hat. Jesus musste mit seinem Tod rechnen und nahm sein Sterben als integralen Bestandteil seines Auftrags an (S. 121–123), aber weder Mk 10,45 noch andere Stellen, die die stellvertretende (kultische) Sündenvergebung mit seinem Tod verbinden, werden von Hahn als authentische Jesusworte anerkannt: sie sind Interpretamente des griechisch sprechenden Urchristentums (S. 123.149.152f.). Die Auferstehung Jesu ist „ein Geschehen an der Grenze von Zeit und Ewigkeit..., kein ‚historisches Ereignis‘ in dem Sinne, daß man die Faktizität dieses Geschehens ‚neutral‘ oder ‚objektiv‘ nachweisen könnte“ (S. 130), gleichwohl eine fundamentale Überzeugung der ersten Zeugen.

Die Paulusdarstellung setzt mit dem paulinischen Verständnis des Evangeliums als im Alten Testament verheißener Heilsbotschaft ein (S. 189–201) und behandelt dann die Christologie (S. 202–221), die Anthropologie (S. 222–244), die Soteriologie (S. 245–267), die Ekklesiologie (S. 268–295), die missionarische Verkündigung des Evangeliums unter Heiden (S. 296–306), die Eschatologie (S. 307–322) und in einem Exkurs das Thema „Paulus und Jesus“ (S. 323–329). Hahn beschreibt das Alte Testament als integralen Bestandteil des Evangeliums (S. 195), unterstreicht die Universalität und Endgültigkeit der Heilstiftung durch Jesu Tod (S. 217.220), argumentiert für die Einheitlichkeit des paulinischen Gesetzesverständnisses (S. 232–242), stellt die Verkündigung vom Kreuz als Zentrum der Evangeliumsverkündigung heraus (S. 267), beschreibt das paulinische Gemeindeverständnis als von Charismen und nicht von einer fest organisierten Gemeindeordnung bestimmt (S. 279) und lehnt mit Hinweis auf Röm 11,23 für 11,26 einen Sonderweg für Israel ab (S. 319). Die Fülle des Materials erlaubt es nicht, im Einzelnen Hahns Darstellung der Theologie der nachpaulinischen Schriften des Neuen Testaments (unter die er unter der Rubrik „Paulusschule“ den Zweiten Thessalonicher-, den Kolosser- und Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe einreihet) in den Teilen vier bis acht zu beschreiben.

Historisch-kritische Vorentscheidungen und Thesen werden zumeist nicht mit anderslautenden Positionen konfrontiert – zum Beispiel die Behauptung, die Wundererzählungen seien von „christologischen Tendenzen und Überlagerungen“ überwuchert (S. 62); die Eliminierung des Johannesevangeliums von der Beschreibung des Wirkens und Lehrens Jesu (S. 71f.); die Gegenüberstellung von aramäisch sprechender und griechisch sprechender Urgemeinde mit je eigenen Denkweisen (S. 128–178, bes. 161f.); die Behauptung, dass die aramäisch sprechende Urgemeinde sich gegen eine Mission unter Samaritanern und unter Heiden „eindeutig“ abgegrenzt habe (S. 159); die Behauptung, der Zweite Thessalonicher-, der Kolosser-, der Epheserbrief und die Pastoralbriefe seien nicht von Paulus geschrieben worden (S. 338.343–347.367); die Spätdatierung des Ersten Petrusbriefs in die letzten Jahre des 1. Jahrhunderts (S. 410); die Behauptung, die Areopagrede in Apg 17,22–31 stehe in „offenkundigem Widerspruch“

zu den paulinischen Aussagen in Röm 1,18–5,11 (S. 578). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. An einigen Stellen weist Hahn explizit darauf hin, wo seine Ausführungen hypothetische Rekonstruktion sind, so zum Beispiel bei der Darstellung der Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde (S. 141–160), die Hahn auf der Grundlage von „Traditionsgut“ darstellt, das uns „abgesehen von wenigen Nachrichten bei Paulus und der Apostelgeschichte“ in frühen „Überlagerungen des vorösterlichen Überlieferungsbestandes“ erkennbar wird (S. 141). Zumeist wird das Hypothetische der methodischen Voraussetzungen oder der rezipierten Ergebnisse der Exegese jedoch nicht markiert. Der erste Band nimmt somit konsequent den kritischen Konsens auf und fasst ihn übersichtlich zusammen. Hahn leistet für die deutschsprachige Universitätstheologie des 20. Jahrhunderts, was H. J. Holtzmann's Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie für die historisch-kritische Theologie des 19. Jahrhunderts geleistet hatte.

Band zwei behandelt ebenfalls zunächst forschungsgeschichtliche und methodische Fragen (S. 1–36), ehe in 26 Paragraphen die „Einheit des Neuen Testaments“ dargestellt wird. In ihnen versucht Hahn, „die thematisch verwandten Textaussagen miteinander in Beziehung zu setzen und in ihrem wechselseitigen Verhältnis näher zu bestimmen“ (S. VII). Er behandelt in Teil eins das Alte Testament als Bibel des Urchristentums (S. 38–142), in Teil zwei die Gotteslehre und die Christologie (S. 144–308), in Teil drei die Soteriologie (S. 310–439), in Teil vier die Ekklesiologie (S. 442–736) und in Teil fünf die Eschatologie (S. 738–798), ehe ein Rückblick mit Erwägungen zur Einheit des Neuen Testaments (S. 799–806) das Buch beschließt. Traditionsgeschichtliche Annahmen und Ergebnisse des ersten Bandes werden knapp wiederholt, ehe die theologischen Entwürfe und Konzeptionen der einzelnen Autoren skizziert und die theologischen Einzelaussagen expliziert werden.

Ein gutes Beispiel für Hahns thematische Darstellung im zweiten Band ist die Christologie. Nach methodischen Bemerkungen und einer Beschreibung seines Ansatzes behandelt er bei der „Entfaltung der Christologie“ (S. 205–215) die urchristliche Adaption und Transformation vorgegebener Erwartungen, christologische Einzelaussagen, frühe Koordinationen christologischer Aussagen und größere christologische Konzeptionen, ehe die einzelnen christologischen Aspekte und ihre Entfaltung darstellt werden (S. 215–255). In einem weiteren Abschnitt wird die Frage der Einheit der neutestamentlichen Christologie behandelt (S. 255–259), die in dem Satz gipfelt, „daß die neutestamentliche Christologie bei aller Vielfalt eine so eindeutige Konvergenz erkennen läßt, daß sich die Frage nach deren Einheit nahelegt“ (S. 259). Angesichts anderer, lange und einflussreich vertretener Positionen, die die unvereinbare Widersprüchlichkeit gerade auch der christologischen Aussagen des Neuen Testaments behaupten, ist Hahns Darstellung in diesem Band ein Meilenstein historisch-kritischer Exegese.

Der Autor ist einer der wenigen Neutestamentler, der sich ausführlich und wiederholt mit der urchristlichen Mission beschäftigt hat. Weil die missionari-

sche Realität der urchristlichen Gemeinden und ihrer Theologen in vielen Darstellungen der neutestamentlichen Theologie nur ein Randthema ist, nimmt man dankbar zur Kenntnis, dass Hahn diesem Thema mehrere Abschnitte widmet. Gleichwohl bleibt es ein Desiderat, die missionarische Wirklichkeit der neutestamentlichen Schriften und ihrer Autoren bei der Darstellung der neutestamentlichen Theologie als urchristliches Grunddatum stärker ins Zentrum zu rücken. Eine Darstellung, die bereit ist, sich von traditionellen Konsenspositionen historisch-kritischer Exegese zu emanzipieren, zum Beispiel in Fragen historischer Entwicklungen zwischen Jesus, Petrus, Paulus und Johannes oder in Fragen von Verfasserschaft, Datierung sowie quellen- und redaktionskritischen Annahmen, wird in nicht wenigen Fällen zu anderen Ergebnissen kommen. Und eine Darstellung, für die die Kategorien von Kanon, Offenbarung und göttlicher Inspiration nicht nur kirchengeschichtliche Parameter, sondern zugleich hermeneutische Kriterien sind, wird die Einheit der neutestamentlichen Glaubenszeugnisse noch stärker theologisch akzentuieren. Gleichwohl gilt, dass Hahns Theologie des Neuen Testaments für eine lange Zeit eine der maßgeblichen Darstellungen der neutestamentlichen Theologie sein wird, an der sich andere Darstellungen messen lassen müssen.

Eckhard Schnabel

Ulrich Wilckens: *Theologie des Neuen Testaments I. Geschichte der urchristlichen Theologie. 2. Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, kt., XI + 289 S., € 29,90

Dem von Ulrich Wilckens 2002 vorgelegten ersten Teilband seiner Theologie des Neuen Testaments (Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa) ist in kurzer Zeit der zweite Teilband gefolgt, der Jesu Tod und Auferstehung sowie die Geschichte der ersten Christen und ihrer Theologie narrativ entfalten und deuten möchte. Die interessanten methodischen Prämissen des emeritierten Hamburger Professors für Neues Testament und ehemaligen Bischofs der Nordelbischen Kirche habe ich in der Rezension des ersten Teilbands zu würdigen versucht (vgl. JET 17, 2003, S. 287–291), die ich hier voraussetzen möchte.

Ohne ein weiteres Vorwort oder Einleitung nimmt Wilckens den Faden der im ersten Band begonnenen Nacherzählung des Lebens Jesu auf. In „Der Zug nach Jerusalem und die Offenbarung, wer Jesus ist“ (S. 1–23) beschreibt er das Jesus bevorstehende Leidensgeschick (mit einem Überblick über die Berichte, Jesu „Flucht“ aus Galiläa (Lk 13,31–33; vgl. jedoch 9,31.51), das Messiasbekenntnis des Petrus und Jesu verschiedene Ankündigungen der ihm bevorstehenden Bestimmung sowie Jesu Tod als stellvertretende Lebenshingabe (im Lösegeldwort,

das den Leidensankündigungen gleicht, tritt der dort verborgene Sinn des Leidens Jesu klar hervor [S. 16]), um sich so dem Selbstverständnis Jesu und Jesu Verständnis seines Todes zu nähern. Abschließend geht es um die Verklärung Jesu (S. 19–23).

In Zusammenhang dieser Berichte stellt Wilckens die Bedeutung der Person Jesu anhand der Hoheitstitel Sohn Gottes, Messias und Menschensohn dar (S. 24–53). Ein langer Abschnitt gilt der deutenden Nacherzählung des Wirkens Jesu in Jerusalem (S. 54–123). So fragt Wilckens nach der Darstellung des Einzugs in die Stadt (Jesus tritt hier zum ersten Mal aus eigener Initiative als der verheißene Messias auf [S. 60]) und der Vertreibung der Händler nach dem Sinn der Tempelaktion Jesu (Sie markiert „das Ende des Sühnekults durch die bevorstehende völlige Zerstörung des Tempels und seinen Tod... Sein Tod wird als Sühnesterben für ‚die vielen‘ an die Stelle der Sühneopfer im Tempel treten und diese ein für allemal ablösen“ [S. 65]). Der Darstellung des Abendmahls folgt dessen Deutung als Sühne wirkende Umstiftung des Päsachmahls (S. 83–85). Ähnlich geht Wilckens in den Abschnitten zum Verhör Jesu, dem Prozess vor Pilatus und der Kreuzigung sowie der Grablegung und Auferstehungsverkündigung vor, so dass man teilweise mehr von einem Leben Jesu als von einer „geordneten Zusammenschau der wesentlichen Verkündigungsinhalte und Glaubensgedanken der neutestamentlichen Bücher“ (Stuhlmacher) sprechen könnte. Durchweg wird deutlich, wie sehr Jesus nicht nur Teil, sondern Grundlage und Ausgangspunkt aller neutestamentlichen Theologie ist.

In den ausführlich besprochenen Erscheinungen des Auferstandenen sieht Wilckens die „kirchengründenden Akte“ (S. 124–160). Es ist wohltuend, dass hier die Auferstehung nicht umgangen, sondern in ihrer ganzen Bedeutungsfülle ausgeleuchtet und ernst genommen wird. So folgert Wilckens: Dass die in 1 Kor 15,5–7 genannten Erscheinungen tatsächlich stattgefunden haben, leidet keinen Zweifel. Die Betroffenen haben sie als Offenbarungswiderfahrnisse erlebt, in denen ihnen Jesus als Auferstandener vom Himmel her begegnet ist und sie in der Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen die Person Jesu eindeutig wiedererkannt haben. Zu diesem Sehen des Auferstandenen gehört das Hören seiner Sendungsworte wesentlich hinzu. So beruhen alle Verkündigung des „Evangeliums“ (1 Kor 15,3–5) und aller Glaube der ersten Christen an Jesus als den „Herrn“ (Röm 10,9f.) auf der Wirklichkeit des endzeitlichen Auferweckungshandelns Gottes... Die Auferweckung Christi ist im Zusammenhang der Geschichte der Heilstaten Gottes für Israel die letzte und größte (S. 160).

Wo andere Theologien des Neuen Testaments Entstehung und Entwicklung der urchristlichen Theologie eher abstakt entfalten, erzählt Wilckens in interpretierender Form Entstehung und Leben der Jerusalemer Urgemeinde in enger Anlehnung an die Apostelgeschichte nach (die Gemeinde schaffende Wirkung der Verkündigung des auferstandenen Messias, die Gabe des Geistes, die Taufe als Integral des Christseins, die Mahlfeier als Mitte des kirchlichen Lebens). Die andere Abhandlungen oft befrachtende Frage, inwieweit diese Darstellung späteren

Interessen und Färbungen entspricht und inwieweit in den neutestamentlichen Briefcorpora genau jene urchristliche Theologie enthalten ist, stellt sich in ihrer Schärfe so für Wilckens nicht. Im Zusammenhang der Urgemeinde erscheinen interessante grundsätzliche Überlegungen zur Quellenlage im Abschnitt „Die Geschichte der Jesusüberlieferung von der Urgemeinde bis zu den Anfängen der Evangelienliteratur“ (S. 196–229). Nach Wilckens gibt es „den in der exegetischen Wissenschaft viel erörterten ‚Graben‘ zwischen der vor- und der nachösterlichen Tradition, zwischen dem ‚historischen Jesus‘ und dem erhöhten Christus und Kyrios als Produkt urchristlichen Glaubens nicht. Ein solcher ist geradezu prinzipiell ausgeschlossen. Denn der Erhöhte ist nicht nur identisch mit dem Irdischen, sondern die Erhöhung Jesu bedeutet selbst zugleich die eschatologische Bestätigung und Inkraftsetzung der Autorität, mit der Jesus in seinem vorösterlichen Wirken verkündigt, gelehrt und gehandelt hat“ (S. 199). Die Einordnung dieser Diskussion in den zeitlichen Rahmen der Entstehung der Evangelien ist reizvoll, wobei diese Überlegungen auch am Anfang des Abschnitts über Jesus stehen könnten, um über die Quellen der folgenden Darstellung Rechenschaft zu geben.

In „Die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden“ (S. 230–271) berichtet Wilckens von den so genannten Hellenisten, dem Martyrium des Stephanus, von Mission und Gemeindegründungen in der Diaspora, dem Wirken des Evangelisten Philippus, der Bekehrung des Verfolgers Saul als Berufung zum Apostel der Heiden, der hellenistisch-christlichen Gemeinde in Antiochia, dem Apostelkonzil in Jerusalem mit seiner Nachgeschichte und Bedeutung für die werdende Kirche aus Juden und Heiden. Diese Geschichte Jesu und der Urgemeinde ist das Fundament aller weiteren Lehrentfaltung urchristlichen Theologie in den neutestamentlichen Briefen. Diese Entfaltung darzustellen, wird die Aufgabe des dritten Teilbandes sein (S. 271). Literaturverzeichnis und ausgewähltes Stellenregister runden den Band ab (S. 273–289).

Zu würdigen ist der narrative Ansatz Wilckens', der zu neuen Perspektiven und Fragestellungen führt, sowie der Mut des Autors, an vielen Stellen den kritischen Konsens mit sehr guten und überzeugenden historischen Argumenten in Frage zu stellen und eigene Wege zu gehen (z. B. in der vielfachen Verteidigung der Authentizität der Jesusüberlieferung und der Historizität der berichteten Ereignisse, etwa der Verklärung Jesu). Dennoch bleibt er an anderen Stellen teilweise den kritischen Prämissen verhaftet, so dass manche Spannung entsteht. Immer wieder wird deutlich, dass auch dieser Band nicht unbedingt als einziges Lehrbuch im Bereich der Theologie des Neuen Testaments geeignet ist, aber gerade in seiner intellektuell wie geistlich herausfordernden Frische und auch Freiheit von den akademischen Konventionen immer wieder bereichernd ist, neue Perspektiven erschließt und eine inspirierende Begleitlektüre darstellt.

Die angekündigten Titel der weiteren Bände lauten: „Die großen Theologen des Urchristentums: Paulus – die Evangelisten – Hebräerbrief“ (Bd. I.3), „Die Theologie des Neuen Testaments als Grund kirchlicher Lehre“ (Bd. II. „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“ (Bd. III). Möge dem Autor die wohlthuende geistige und geistliche Frische erhalten bleiben, die die gut lesbaren und inhaltlich wie methodisch anregenden ersten beiden Bände kennzeichnet.

Christoph Stenschke

6. Sonstige Beiträge

Helgo Lindner (Hg.): „*Ich bin ein Hebräer...*“. *Gedenken an Otto Michel*, Gießen: Brunnen, 2003, Pb., 472 S., € 24,95

Ein fassettenreiches und lebendiges Portrait begegnet dem Leser dieses zum hundersten Geburtstag Otto Michels herausgegebenen Gedenkbandes. Der aus Wuppertal stammende Jubilar hatte sich zur Bekennenden Kirche gehalten. Er hatte in Tübingen bei A. Schlatter und K. Heim studiert, später in Halle bei H. Gunkel und O. Eißfeldt, vor allem aber bei J. Schniewind und W. Lüttert. Er war Studentenpfarrer in Halle und Gemeindepfarrer in Lüdenscheid, Privatdozent in Halle und seit 1942 in Tübingen, wo er – ab 1946 als Professor auf dem Lehrstuhl A. Schlatters und G. Kittels – bis zu seiner Emeritierung 1971 blieb. Prägend waren die Erfahrungen der Bekennenden Kirche und die Auseinandersetzung um die Entmythologisierung in den fünfziger Jahren. Als theologische Gegenposition arbeitete Michel in der Tradition der biblischen Theologie J. Schniewinds an einem Verständnis des Neuen Testaments von seinen jüdischen Wurzeln her, einem Ansatz, den er als „hebräisches Denken“ verstand. Anders als die Bultmannschule wertete Michel auch die Apokalyptik positiv. Ein Schwerpunkt seiner Tätigkeit war die Gründung des Institutum Judaicum in Tübingen und die Förderung des christlich-jüdischen Dialogs. Er unterstützte die Theologie des ungekündigten Bundes von B. Klappert und den Synodenbeschluss der Rheinischen Kirche von 1980 zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Von 1953 an setzte er sich für die Arbeit der Studentenmission in Deutschland (SMD) ein und blieb ihr bis zu seinem Lebensende verbunden. Ab den sechziger Jahren prägte er die Arbeit der Ferienseminare für Theologiestudenten der Pfarrer-Gebetsbruderschaft mit. 1968 war Michel an der Initiative zur Gründung des Albrecht-Bengel-Hauses beteiligt. 1970 unterschrieb er die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission. Die geistliche und persönliche Verbundenheit mit Peter Beyerhaus wird daran deutlich, dass er ihn um seine Beerdigung bat.

Der von Schülern und Freunden gestaltete Gedenkband gliedert sich in sechs Teile. Ein erstes Kapitel ist verschiedenen Abschnitten des Lebens und der Wirksamkeit Michels gewidmet. In acht Beiträgen werden beginnend mit einem biographischen Überblick exemplarisch einzelne Phasen seines Wirkens nachgezeichnet. Dabei wird nicht nur eine Skizzierung Otto Michels vorgenommen, sondern gleichzeitig auch ein Seitenblick in die Zeitgeschichte und das theologische Ringen gewährt. Im zweiten Kapitel finden sich sieben Beiträge, die Akzente seiner Theologie nachzuzeichnen versuchen. Der dritte Teil enthält sechs theologische Beiträge, die sich in Fortsetzung seines Ansatzes verstehen, gefolgt von elf persönlichen Zeugnissen von Begegnungen mit dem Jubilar in Kapitel vier. Teil fünf enthält einige Dokumente wie das kritische Wort von 1953 zum Fakultätsgutachten der Universität Tübingen zur Berufung des Bultmannschülers Ernst Fuchs auf den neutestamentlichen Lehrstuhl und die Begräbnisansprache von Peter Beyerhaus. Der Band schließt (Kapitel sechs) mit einem Anhang, der neben Registern auch eine Bibliographie Otto Michels enthält.

Das Buch ist anregend zu lesen und ansprechend gestaltet. Die theologisch gründlichen und gleichzeitig persönlich gehaltenen Beiträge vermitteln sowohl eine Skizze des Theologen wie des Menschen Otto Michel. Letzteres wird unterstützt durch eine Reihe von Fotos aus verschiedenen Lebensphasen und Begegnungen. Es ist dem Herausgeber sehr zu danken, mit diesem Band eine Persönlichkeit vorgestellt zu haben, der die Entwicklung einer biblischen Theologie ein zentrales Anliegen war und die die evangelikale Theologie mitgeprägt hat: über die Mitarbeit in der SMD und in der Pfarrer-Gebetsbruderschaft sowie im Theologischen Konvent bekennender Gemeinschaften, als Redner auf Konferenzen, auch theologischen Studienkonferenzen des Arbeitskreises für evangelikale Theologie und in vielen persönlichen Begegnungen.

Herbert H. Klement

Systematische Theologie

1. Dogmatik

Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003, hg. von Victoria Barnett u. a., Schriftleitung: Christian Gremmels, Hans Pfeifer, Gütersloh: Kaiser/GVH, 2003, kt., 198 S., € 24,95

Der erste Band des neuen Jahrbuchs zu Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers ist in sechs Abteilungen unterteilt. Die erste Abteilung bringt unter dem Stichwort „Ergänzungen“ neu aufgefundene Texte, die nicht in die große Werkausgabe *Dietrich Bonhoeffer Werke* eingegangen sind. Hier findet sich ein kleiner Briefwechsel zwischen dem hessischen halbjüdischen Pfarrer Heinrich Lebrecht und Bonhoeffer (S. 13–19). In der zweiten Abteilung werden Texte zu Bonhoeffers Wirkungsgeschichte zusammengestellt. Hier berichtet der Italiener Gaetano Latmiral von seiner Begegnung mit Bonhoeffer während der gemeinsamen Inhaftierung in Tegel (S. 23–42). Eine ins Deutsche übersetzte Rezension aus dem Holländischen beschäftigt sich mit den Brautbriefen (Jan Willem Schulte Nordholt, S. 43–48). Im dritten, ausführlicheren Teil (S. 51–125) finden sich neue Beiträge „mit programmatischem Charakter“ (Vorwort der Herausgeber, S. 9) aus der aktuellen Bonhoefferforschung. Hier berichten fünf Forscher (John W. de Gruchy, Hans Pfeifer, Kirsten Busch Nielsen, Marlies Flesch-Thebesius, Ulrich Kabitz) über Themen, die Bonhoeffers Lehre und Leben betreffen: „ästhetische Existenz“, Religionsbegriff, Jugendbewegung, über die Judenhilfe von Gertrud Staewen und die Jahreswende 1939/40. Der vierte Teil des Jahrbuchs widmet sich Kritiken und Rezensionen. Charles E. Ford bespricht ausführlich den Bonhoeffer-Film (S. 129–151).

Schließlich ist dem Band in der fünften Abteilung eine Bibliographie zu den Jahren 1996 bis 2000 (S. 153–180) mit Registern (S. 181–189) beigegeben. Eher anhangsweise (S. 193–194) findet sich in der sechsten Abteilung ein Bericht von Clifford Green und Hans Pfeifer über Bonhoeffer-Texte in der Houghton Library der Universität Harvard in Boston. Überwiegend handelt es sich um Briefe an Maria von Wedemeyer, aber auch an Bonhoeffers Eltern.

Nach der Lektüre des Jahrbuchs hat der Rezensent festgestellt, dass die Bonhoefferfilm-Rezension von Ford besonders stark im Gedächtnis blieb. Vielleicht liegt das daran, dass die vielen anderen Beiträge nur Aspekte von Bonhoeffers Leben beschrieben, während der Film durch seine Bildhaftigkeit einen stärkeren Eindruck hinterlassen hat. Ford kritisiert zu Recht die vielen Einzelheiten, die im Film verfälscht werden oder so, wie sie gezeigt werden, in Bonhoeffers Leben gar nicht vorgekommen sind. Fehler in biographischen Details sind dabei noch

weniger gravierend als theologische Unwahrheiten. Jedem, der diesen Film vor einer Gruppe vorführen will, sei die Rezension empfohlen, um damit den Grund zu legen für eine Nachbesprechung. – An der Bibliographie fällt auf, dass nur die beiden Evangelikalen Rainer Mayer und Peter Zimmerling mit Veröffentlichungen zu Bonhoeffer, noch dazu mit vielen, hervorgetreten sind. Warum nur die beiden? Vielleicht sollte sich das in den kommenden Jahren ändern.

Jochen Eber

Horst Waldemar Beck: *Marken dieses Äons – wissenschaftskritische und theologische Diagnosen*, Christliche Philosophie heute 4, Bonn: VKW, 2003, kt., 142 S., € 15,-

Mit diesem vierten Band der Reihe „Christliche Philosophie heute“ des Verlages für Kultur und Wissenschaft präsentiert der württembergische Theologe, schwäbisch-spekulative Denker und christliche Naturwissenschaftler Horst W. Beck erneut tiefeschürfende „wissenschaftstheoretische und theologische“ Gedanken, die auch diesmal wieder (bedauerlicherweise) einem Großteil der Allgemeinheit unzugänglich bleiben werden. Daher ist in jedem Fall die vom Autor zu Beginn des Buches auf den Seiten 5 und 6 selbst gegebene „Einführung in die Trilogie der Traktate“ als eine verständliche und zum Weiterlesen ermutigende „Zusammenfassung“ zu empfehlen. Der Autor beginnt selbstredend mit den Worten: „Unter dem Titel *Marken des Äons – Wissenschaftskritische und theologische Diagnosen* sind drei Beiträge zusammengefügt, die sich inhaltlich teilweise überschneiden und sich doch je durch die Entstehung und Absicht im eigenen Profil sachlich ergänzen“ (S. 5).

Erweitert wird diese mehr allgemein gehaltene „Einführung“ jeweils zu Beginn der drei Beiträge durch eine hilfreiche „Zusammenfassung als Einleitung“. Dadurch wird der Zugang zur jeweiligen, meist doch relativ komplizierten Thematik erheblich erleichtert (siehe S. 9f.55–58.96). Die Beiträge selbst sollte man deshalb allerdings keineswegs ad acta legen. Sie sind alle drei, vor allem auch in der Auseinandersetzung mit den Lehrsätzen des nach wie vor unter Naturwissenschaftlern weit verbreiteten naturalistischen Denkens, aus christlich-apologetischen Gründen von Bedeutung.

Der erste Beitrag mit dem Titel „Schöpfungstheoretische-heilsgeschichtliche Eckpfeiler im Kontext heutiger Wissenschaft und Technologie“ (S. 7–52) behandelt primär die Frage, ob das (naturalistische) Zeit- und Entwicklungsverständnis mit der biblischen Zeit- und Heilsordnung zu versöhnen sei. In 23 Abschnitten plus Anhängen versucht Beck, die „testbewährte“ Informations-, Energie-, Materie-Theorie (I-E-M-T) des Physikers Burkhard Heim sowie die damit verbundenen Überlegungen zu einem „mehrdimensionalen Lichtstufen-Hyperraum“ (S. 14

u. ö.) als Referenzrahmen (S. 46) zu präsentieren, der biblische (Schöpfungs- und Zeit-)Aussagen eher bestätigt als in Frage stellt. Interessant dabei ist, dass Beck die Schöpfung als Entfaltung der Dreieinigkeit verstehen will, im Sinne von Energie, Wille und Information (S. 13f.).

Beck beendet schließlich seine teilweise ans Spekulative grenzende, jedenfalls für naturwissenschaftlich Unkundige nicht immer nachprüfbare Argumentationsweise mit der einigermaßen beruhigenden Aussage: „Die Biblische, um den Menschen zentrierte Heilsgeschichte steht nicht in Widerspruch zu bewährter Physik und astronomischen Beobachtungsdaten“ (S. 49).

Die diesem Beitrag folgende, nicht nur von der Disposition her eine zentrale Stellung im Buch einnehmende Abhandlung befasst sich mit der bioethisch relevanten und aktuellen Thematik „Menschenmachen? – bedacht im gegenwärtigen Weltbildhorizont an der Menschwerdung Christi“ (S. 53–93). Dabei versucht der Autor angesichts der gegenwärtigen bioethischen Auseinandersetzung um Machbarkeits- und Rechtspositionen Verteidigungsargumente aus Kosmologie, Mikrophysik und Informationswissenschaft vorzubringen, die das unergründliche Schöpfungsgeheimnis des Menschen sowie dessen Würde als Mensch von der Zeugung an bewahren.

Schließlich, in einem auf Englisch verfassten Beitrag, wird der Leser unter dem Titel „Light, Space, and the Puzzle of Time – Quantum-Light-Cosmology [QLC]“ (S. 95–142) in die im Titel genannten Dimensionen eingeführt, um – ähnlich wie im ersten Beitrag – sachlich fundiert zu belegen: „a cosmological theory claiming explanation power without the information concern has no chance to survive“ (S. 96). Damit untermauert Beck seine These: „... man as a delegated scientist can detect... fascinating structures of creation, scratching the macro- and micro-realm from his position on earth, hints to bow his knees honouring his creator... Also exploring the wonder of hyperspace“ (S. 106).

Gewisse theosophische Tendenzen, teilweise in der Tradition gewisser schwäbischer Pietisten stehend, schimmern in Becks Beiträgen hin und wieder durch. Wer von einem offenbarungstheologischen Ansatz herkommt, der durchaus auch Bibelworte wie Röm 1,18 ernst nimmt und bejaht, wird angesichts von Becks offensichtlich zu Tage tretender Tendenz einer „natürlichen (Gottes-)Erkenntnis“ bzw. einer Art „natürlicher Theologie“ (z. B. S. 10. 99) theologische Bedenken anmelden. Diesbezüglich wäre vor allem im theologischen Gespräch mit Beck noch einiges zu klären, auch in schöpfungstheologischer Hinsicht.

Aus rein formalen Gesichtspunkten wäre bei der äußeren Gestaltung des Buches (Schriftarten, Illustrationen etc.) mehr Sorgfalt zu wünschen gewesen. Insgesamt geurteilt erhält ein ausdauernder, sich vor komplizierten physikalischen, biologischen, astronomischen, mathematischen und philosophischen Erläuterungen nicht scheuender Leser, der sich mit Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften beschäftigen möchte, vor allem im biblisch-christlich zu verantwortenden bioethischen bzw. schöpfungstheoretischen Kontext eine gewinnbringende Lektüre, bei der sich die Mühe der Einarbeitung in die nicht im-

mer unmittelbar eingehende, vor allem fachwortlastige Terminologie dennoch lohnt.

Berthold Schwarz

Leonardo De Chirico: *Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism*, Religions and Discourse 19, Bern: Lang, 2003, Pb., 337 S., € 59,60

Leonardo De Chirico ist stellvertretender Direktor des Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione (IFED) in Padua und Herausgeber der italienischen theologischen Zeitschrift „Studi di teologia“. Mit der vorliegenden auf Englisch verfassten Arbeit wurde er 2003 am King's College in London promoviert. Im Gegensatz zu den theologischen Werken aus dem angelsächsischen Bereich, die De Chirico bespricht, stellt seine Dissertation für die evangelikale theologische Diskussion auf dem Kontinent eher eine Seltenheit dar. Es existieren zwar zahlreiche populäre (bis polemische) literarische Auseinandersetzungen mit dem Katholizismus, aber kaum seriöse wissenschaftliche Arbeiten.

Die vorliegende Arbeit teilt sich in zwei Hauptbereiche. Nach einem einleitenden Kapitel zum Wesen evangelikaler Theologie werden Darstellungen des römischen Katholizismus aus evangelikaler Sicht besprochen (Kap. 2–4). In zwei weiteren Kapiteln geht es dem Autor darum, die römisch-katholische Lehre zu verstehen und zu beurteilen. In allen Kapiteln hat De Chirico eine große Fülle von Material verarbeitet. Im zweiten Kapitel (S. 27–47) untersucht er die Darstellung des römischen Katholizismus bei Gerrit C. Berkouwer, Cornelius Van Til, David Wells, Donald Bloesch, Herbert Carson und John Stott. Mit diesen Theologen bleibt er auch in den weiteren Kapiteln im Gespräch. In unterschiedlicher praktisch-theologischer oder akademischer Ausrichtung kritisieren diese Theologen den Katholizismus an einigen Punkten seiner Lehre und nehmen die Änderungen seit dem zweiten Vatikanum mehr oder weniger gut wahr. Die nächsten beiden Kapitel (S. 119–142.143–164) behandeln die Gespräche zwischen der Weltallianz als einziger evangelikaler Institution auf Weltebene und der römischen Kirche sowie die neueren Konsensdokumente „Evangelicals and Catholics together“, „The Gift of Salvation“ und „The Gospel of Jesus Christ“. Besonders diese Dokumente sind heftig kritisiert worden.

Seine eigene Interpretation stellt De Chirico im zentralen fünften Kapitel (S. 165–215) vor. Evangelikale Hermeneutik des römischen Katholizismus soll einen „systemischen Ansatz“ (S. 167) vertreten. Die römische Lehre muss (in Anlehnung an Abraham Kuyper) als „life system“ verstanden werden, wobei dieser Begriff dem deutschen Wort „Weltanschauung“ entsprechen soll (S. 171). Die römische Katholizität ist eine in weitestem Sinne ökumenische und kulturelle

(S. 198). Bisherige evangelikale Kritik ging zu atomistisch vor, auch dort, wo sie nicht unfair urteilte (S. 203). Auf der Grundlage dieses Katholizismusverständnisses übt De Chirico im sechsten Kapitel (S. 217–303) fundiert Kritik am katholischen System. Auch hierbei greift er wieder auf Kuyper zurück. Hauptkritikpunkte sind die fortlaufend bestehende Kontinuität und Synergie zwischen Natur und Gnade, die Mariologie, die Kirche als Mittlerin des Heilssystems, die als Corpus Christi mysticum verstanden wird. Am Ende seiner Untersuchung fordert De Chirico mehr systemisches Bewusstsein auch auf der Seite der evangelikalen Theologie (S. 307f).

Man kann dem Autor für diese wichtige Dissertation über den römischen Katholizismus nur dankbar sein. Auf deutscher Seite gibt es augenscheinlich kein vergleichbares umfassendes Werk. Nur ein Desiderat will der Rezensent am Ende anfügen: die Frage nach dem Widerspruch zwischen modernen Konsenserklärungen in der Frage der Rechtfertigung einerseits und andererseits den noch sehr lebendigen Praktiken der Opfermesse, der Heiligenanrufung, der Heiligsprechungen usw., die nicht gerade im Zentrum, sondern am Rand des katholischen Lehrsystems stehen (– in der Praxis dagegen eher in der Mitte). Kann denn jemand „Rechtfertigung“ im reformatorischen Sinne verstanden haben, der solche Praktiken weiter betreibt oder zulässt? – Die Anschaffung der Arbeit von De Chirico ist jedem evangelikalen theologischen Seminar und allen an römisch-katholischer Theologie interessierten Christen sehr zu empfehlen.

Jochen Eber

Rudolf Gebhard: *Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert*, Zürich: TVZ, 2003, Pb., 564 S., € 36,–

Eine ganz enorme Arbeit hat Rudolf Gebhard mit seiner Dissertation geleistet (die Gutachter der Theologischen Fakultät mussten vermutlich ein Freisemester nehmen, um die 500 Seiten zu korrigieren). Das Werk hat den Charakter eines Kompendiums, und jeder, der wissen möchte, warum die Landeskirchen der deutschsprachigen Schweiz das geworden sind, was sie heute sind, sollte es gelesen haben. Außerordentliche Mengen von ungedrucktem Archivmaterial, gedruckten Quellen und Sekundärliteratur hat der Verfasser gesichtet (S. 493–557). In einem Anhang hat er die ansonsten nur regional in landeskirchlichen Verzeichnissen publizierten Kurzbiographien der Hauptpersonen des Apostolikumsstreits zusammengetragen (S. 467–485) und zum besseren Überblick eine Chronologie und eine Landkarte beigelegt (S. 486–492).

„Die Abschaffung der Bekenntnispflicht bildet einen der wichtigsten Erfolge des theologischen Liberalismus im 19. Jahrhundert“ (S. 12 [Einleitung, Teil I]).

Diese in ihrer Problematik nicht weiter thematisierte Feststellung (Erfolg?) markiert den Anfang von Gebhards Untersuchung ebenso wie die Beobachtung, dass die schweizerischen reformierten Landeskirchen zu den wenigen Kirchen der Ökumene gehören, die weder in der Verfassung noch in der Liturgie ein Bekenntnis festgeschrieben haben (ebd.). Zuerst wurde in der Lehre und Kirchenverfassung die Bekenntnispflicht problematisiert und das verpflichtende Zweite Helvetische Bekenntnis abgeschafft, danach das Apostolikum in den Liturgien. Der Apostolikumsstreit verlief in der Schweiz früher und radikaler als in Deutschland, er fand etwa zwischen 1845 und 1880 statt (S. 16. 21). In den westschweizerischen Landeskirchen Genf, Neuenburg (Neuchâtel) und Waadt (Vaud) entwickelte sich die Lage anders (vgl. den Exkurs S. 24–27): Nach Eingreifen des Staates in die Lehr- und Bekenntnisfreiheit der Kirchen bildeten sich Freikirchen eigenen Typs (Eglises libres).

Im zweiten Teil beschreibt Gebhard die kirchliche und theologische Situation in den deutschsprachigen Landeskirchen. Interessant für den deutschen Leser ist, dass der kirchliche Liberalismus in der Schweiz unter dem Label „Freisinn“ firmiert (S. 31). Der Autor führt in die kirchliche Lage anhand der progressiven und konservativen Zeitschriften jener Zeit ein. Unter den Reformern nimmt Alois Emanuel Biedermann eine prominente Stellung ein. Während die konservativen Blätter (S. 45–49), die Evangelischen Gesellschaften (S. 49–53) und der Schweizerische Evangelisch-kirchliche Verein (S. 55f.) eine bekenntnistreue Position formulierten, betrieben kirchliche Reformvereine und Vermittelnde (S. 53–55. 57f.) eine andere Politik, die in radikalster Form auf die Abschaffung der Bekenntnispflicht hinauslief.

Der Verlauf des Bekenntnisstreites in den einzelnen Kantonalkirchen ist das Thema des dritten, umfangreichsten Teils von Gebhards Monographie (S. 59–324). Hier wird jeder Leser bevorzugt den Abschnitt lesen, der sich mit dem eigenen Kanton beschäftigt. Der Apostolikumsstreit wird nacheinander in Zürich, Bern, Basel-Stadt, Thurgau, St. Gallen, Baselland, Aargau, Graubünden, Glarus, Schaffhausen und Appenzell-Außerrhoden dargestellt. Hier findet sich eine Fülle interessanter und zum Teil auch theologisch relevanter Details, die über die historische Entstehungssituation hinausweisen. So sprechen die Diskussionen um Konfirmations- und Ordinationsgelübde sowie einleitende Formulierungen vor dem Credotext in den Liturgien zeitlose Fragen im Zusammenhang von Dogmatik und Gottesdienst an. – Mit dem Hinweis auf die Lösung des Bekenntnisproblems in Graubünden hat Gebhard bewusst einen Lacheffekt eingebaut: Die Verpflichtung auf das Apostolikum wurde in der Agende in Klammern gesetzt mit dem Hinweis: „Bei großer Kälte oder bei schwachen Kindern kann diese eingeschlossene Stelle ausgelassen ... werden“ (S. 295; vermutlich waren ab den 1830er Jahren bei den freisinnigen Bündner Pfarrern die Kinder immer schwach, oder das Wetter war immer zu kalt, um das Apostolikum zu sprechen). Im Thurgau spitzte sich der Streit so zu, dass es zeitweise sogar verboten war, den apostolischen Glauben im Gottesdienst zu bekennen (S. 234). In Basel flauten die

Richtungskämpfe ab, weil sich so etwas wie die heute modernen Richtungsge-
meinden bildete (S. 202). Ein beiläufiger Hinweis auf einen Brief von Jud und
Bullinger, dass das Zweite Helvetische Bekenntnis nicht für alle Zeiten formu-
liert sei (S. 298f., Anm. 4), darf wohl nicht in liberalem Sinn interpretiert werden.

In einem vierten Teil stellt der Autor die Diskussion um das Bekenntnis in der
Schweizer Predigergesellschaft dar (S. 325–352). Der fünfte, zweitlängste Teil
(S. 353–448) präsentiert den theologischen Ertrag des Gesprächs über das A-
postolikum. Hier finden sich die schon im 18. Jahrhundert üblichen Angriffe auf
das „supranaturalistische Weltbild“ des Apostolikums – beruhend auf Problemen,
die Liberale hatten mit dem, was im Text geschrieben steht (Jungfrauengeburt,
Höllenfahrt Christi etc.), und wiederum mit dem Inhalt, der fehlt (Rechtfertigungs-
lehre, Schriftprinzip, Ethik etc.). Interessant ist, dass sich Reforme und
Pietisten in der Feststellung treffen, dass das christliche Leben wichtiger sei als
die Lehre und das Bekenntnis veränderbar sein müsse (S. 392). Die Ethik wird
auf allen kirchlichen Flügeln geschätzt (S. 396–400). Freisinnige gottesdienstliche
Verpflichtungstexte illustrieren den inhaltlichen Reduktionismus, der (an-
scheinend zwangsweise bis heute) mit neuen Entwürfen einhergeht (S. 400–414).

Fazit und Ausblick (Teil VI, S. 449–466) beschließen die materialreiche Dis-
sertation. Aufschlussreich ist Gebhards Beobachtung, dass die Bekenntnistreuen
dazu neigten, sich in Minoritätsgemeinden oder freikirchlichen Gemeinschaften
zu sammeln (S. 450). Diese Tendenz hat sich im 20. Jahrhundert verstärkt, so
dass es de facto keinen organisierten schweizerischen landeskirchlichen Pietis-
mus mehr gibt.

Auch wenn der Schlussteil manche liberalen Fragwürdigkeiten des Apostoli-
kumsstreites zurechtrückt, fehlt doch die grundsätzliche Besinnung auf das, was
im Neuen Testament Bekennen im Gegensatz zum Verleugnen bedeutet (Mt
10,32f; Röm 10,10 u. a., beiläufig in Anm. 2, S. 353; das Thema der Glaubens-
verleugnung kommt, soweit ich sehe, nicht vor). Glauben und Bekennen sind
parallele Vorgänge, und dieses Bekenntnis ist schon im NT mit christologischen
Inhalten gefüllt, die sich mit freisinnigen Positionen nicht vereinbaren lassen.
Folglich ist die Fragestellung hier nicht Bekenntniszwang oder -freiheit, sondern
Glaube und ewiges Heil oder Verleugnung des Glaubens und ewige Verlorenheit.
An die Klarheit entsprechender neutestamentlicher Aussagen reicht Gebhards
theologische Stellungnahme nicht heran, auch wenn in Teil V manche Bibelstel-
len erwähnt werden. Zudem wäre zu fragen, ob der Umstand, dass die meisten
Kirchen der Ökumene nicht bekenntnislos sind, geschweige denn bedingungslos
oder ungetauft Mitglieder aufnehmen, nicht zumindest einiger Überlegungen
wert wäre (S. 457). Hier steht nicht die Alternative Bekenntnislosigkeit oder Be-
kenntnisfreiheit (ebd.) zu Debatte, sondern die Frage von Kircheneinheit und -
gemeinschaft, die schon die Alte Kirche deutlich gesehen hat. Weiter wäre inter-
essant zu verfolgen, ob der Schlachtruf „Bekenntnisfreiheit“ den schweizeri-
schen Kirchen gebracht hat, was sie davon erwartet haben, nämlich dass auch ein
dogmatisch unverbindliches Christentum seinen Platz in der Kirche behält. Un-

geachtet des lobenswerten historischen Arbeitsaufwandes des Verfassers ist nach den Austrittszahlen der letzten Jahrzehnte zu befürchten, dass aus der liberaler-seits bevorzugten *ecclesia invisibilis* in der Schweiz im 21. Jahrhundert eine *ecclesia defuncta* wird. „Freisinn“ ist anscheinend kein funktionierendes Gemeindeaufbaukonzept; der Abschied von einer theologisch profillosen Kirche fällt wohl besonders leicht. Leider kann man von den Freikirchen keine theologisch ernstzunehmende Alternative für die Schweiz erwarten, da sie ebenfalls den bekenntnisfreien Geist des 19. Jahrhunderts atmen.

Jochen Eber

Peter C. Hägele, Rainer Mayer: *Warum glauben – wenn die Wissenschaft doch Wissen schafft?*, Glaube und Wissenschaft, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, kt., 131 S., € 9,90

Mit Rainer Mayer und Peter Hägele arbeiten zwei Professoren ganz verschiedener Bereiche zusammen, um über das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft zu schreiben. Mayer ist als Theologe an der Universität Mannheim in der Pädagogenausbildung tätig, er ist ein international bekannter Bonhoefferforscher. Hägele arbeitet als Physiker in der Abteilung für Angewandte Physik der Universität Ulm. Ihre Beiträge in dem Buch gehen auf Vorträge zurück, die auf einer Tagung des Marburger Instituts für Glaube und Wissenschaft gehalten wurden. Ist bei Mayers Beitrag (S. 7–28) der Vortragsstil beibehalten worden, so hat Hägele seinen Aufsatz (S. 29–120) stark erweitert.

Mayer stellt in seinem Essay dar, wie Wissenschaft und Theologie im Lauf der abendländischen Geistesgeschichte zu Gegnern wurden. In der Konfrontation mit dem Wort vom Kreuz werden der Wissenschaftler und auch seine wissenschaftliche Arbeit eine andere. Glauben und Wissen müssen in einer fruchtbaren Polarität auf einander bezogen bleiben. – Hägele greift das Thema im zweiten Teil des Buches auf, indem er von der Frage des Weltbildes ausgeht. Dieses hat sich im 20. Jahrhundert wesentlich verändert und geöffnet. Die Naturwissenschaft hat prinzipiell ihre eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten erkannt. Sie darf nur beanspruchen, kein Weltbild, sondern nur ein Naturbild zu liefern. Daher ist sie für verschiedene Weltbilder offen. Ein Naturbild entwickelt sie auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Modelle (vgl. S. 46). Theorien beschreiben einen größeren Erfahrungsbereich als Modelle (S. 68). Von einem dreistöckigen Weltbild der Bibel kann man nicht reden (S. 103), vielmehr von einem Weltbild, das phänomenologische Beobachtungen in Worte der Alltagssprache fasst. Auch die Gottesbeziehung des Menschen kann in Modellen veranschaulicht werden. Durch das Evangelium soll der Mensch in eine Beziehung zum Gott der Bibel kommen.

Fazit: Der preiswerte Band aus der Reihe „Glaube und Wissenschaft“ ist besonders Neuanfängern unter den Studierenden aller Fakultäten zu empfehlen, da sie das Thema in der Regel am stärksten beschäftigt.

Jochen Eber

Thomas Jeromin: *Die Bibel über sich selbst. Das Selbstverständnis der biblischen Schriften. Eine Einführung*, TVG, Gießen: Brunnen, 2003, kt., 117 S., € 7,95

Sowohl erbauliche wie auch akademisch anspruchsvolle Untersuchungen zum Thema „Die Bibel (besser) verstehen lernen“ gibt es mittlerweile wie Sand am Meer. Dazu zu zählen sind auch Schriften, die sich auf die eine oder andere Weise mit dem „Selbstverständnis“ der Bibel beschäftigen, um dadurch sowohl zu einem besseren Verstehen als auch zu einer effizienteren Anwendbarkeit der Bibelaussagen zu gelangen. Thomas Jeromin, Vikar der westfälischen Landeskirche in Hagen und Doktorand der systematischen Theologie der Universität Mainz, reiht sich mit seinem etwas mehr als 100 Seiten Text umfassenden Taschenbuch „Die Bibel über sich selbst“ in die Phalanx solcher Veröffentlichungen ein, ist dabei allerdings mehr dem populärwissenschaftlichen bzw. dem „erbaulichen“ Sektor zuzurechnen.

Dieser zweite Band aus der Krelinger Schriftenreihe „Edition Ichthys“ kommt erfreulicherweise aus der Praxis (Pura-Freizeiten vor allem für Theologiestudierende mit dem Schwerpunkt auf einer Anleitung zu einer „reformatorischen Schriftauslegung“) und will in der Gemeindepraxis angewandt werden (geeignet zur Anwendung in Hauskreisen, Bibelstunden, Gesprächskreisen über biblische Themen usw. [vgl. den Klappentext]).

Jeromin beabsichtigt, in das „Selbstverständnis der biblischen Schriften“ (Untertitel) einzuführen. Diese Einführung soll „nicht nur für Studenten, Seminaristen, Pfarrer und Religionslehrer lesbar sein, sondern allen einen Zugang ermöglichen, die Interesse an der Schriftauslegung haben“ (S. 9). Das erwähnte Stichwort Schriftauslegung weist unter anderem darauf hin, dass Jeromin demnach gewissermaßen auch eine sachgerechte „Hermeneutik“ vorexerzieren will, die – so ergibt sich im Laufe der Lektüre – einen dezidiert lutherisch-konfessionell geprägten Zugang („Gesetz und Evangelium“ usw.) dem „Selbstverständnis“ der Bibel (indirekt) vorordnet (vgl. S. 56. 72f. 83. 91–95. 103).

Das Buch ist klar gegliedert und besteht, inklusive Einleitung, aus vier Hauptteilen: Nach dem Vorwort und der Einleitung, in der der besondere Stellenwert des „Augenzeugen“ (S. 14) und des „Auferstehungsglaubens der Jünger“ (S. 16f. 26f.) in notwendiger Anbindung an die Gabe des Heiligen Geistes sowie an das apostolische Zeugnis in der Kraft des Geistes exemplarisch entfaltet wird (S. 11–

18), werden vorrangig die drei synoptischen Evangelien (kurz auch das Johannesevangelium [S. 48–50]) daraufhin untersucht, wie Jesus selbst die „Heilige Schrift“ verstand und anwandte (S. 19–50). Die „Heilige Schrift“ als *terminus technicus* bezieht sich dabei für Jeromin in erster Linie auf das Alte Testament (S. 16), während die Evangelien, die Herrenworte und die Briefliteratur in apostolischer Tradition (Neues Testament) dieser so definierten Heiligen Schrift sachlich und chronologisch zugeordnet werden (S. 17. 70. 72. 84–87).

Dieser Abschnitt, wie auch andere, ähnliche Passagen des Buches, überzeugen durch teilweise ausführliche, relativ leicht nachvollziehbare Exegesen themenrelevanter Bibelstellen und die davon abgeleitete Interpretation des Autors. Gelegentlich bleibt die eine oder andere vorgetragene Interpretation aber auch fragwürdig, zumindest diskutierbar (z. B. die Behauptung einer abgestuften Autorität von Herrenwort und Apostelwort [S. 86]; Jeromins Deutung des „Gesetzes“; Kritik an der „Urschrifttheorie“ [S. 60f.]; die Vergegenwärtigung und Aneignung von Gesetz und Heil bzw. die Frage: „Wo“ geschieht das Heil heute? [S. 94f.]).

Auch lässt sich bei genauerer Betrachtung nicht so leicht der beim Lesen wachsende Unmut unterdrücken, dass bei der Entfaltung der wegweisenden Bibelstellen und ihrer jeweiligen Deutung eigentlich nicht primär das „Selbstverständnis der Bibel“, sondern Jeromins „Verständnis des biblischen Evangeliums“ entfaltet wird, also Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung nach den Evangelien rudimentär skizziert wird. Jesu und der Apostel Schriftverständnis sowie die jeweilige heilsgeschichtliche Einordnung der Ereignisse kommen darin natürlich als Bestandteile vor, jedoch mehr im Sinne einer Darstellung im Rahmen einer „Theologie des Neuen Testaments“, weniger dogmatisch bzw. systematisch-theologisch reflektiert.

Wie bereits in der Einleitung werden auch im weiteren Verlauf des Buches längere berichtartige Zusammenfassungen der heilsgeschichtlich-historischen Ereignisse vor (S. 22f.) und nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu, der Zusammenhang von alttestamentlichen Verheißungen und neutestamentlichen Erfüllungen (S. 24ff.) sowie des beginnenden Wirkens der Apostel seit der Ausgießung des Heiligen Geistes (Pfingsten) in aktueller Sprache „umschrieben“ und durch den Autor gedeutet. Die Absicht des Kommens und Wirkens Jesu und die Wirkung der apostolischen Verkündigung werden immer wieder auf einen christozentrisch-soteriologischen Nenner gebracht: „Verlorene Menschen sollen Vergebung bekommen und so gerettet werden“ (S. 16; vgl. S. 13.23.27.29.49.61.95). Diese evangeliumsgemäße Zuspitzung ist grundsätzlich lobenswert und hervorzuheben, doch wird man beim Lesen des Buchtitels möglicherweise über weite Strecken zunächst etwas anderes erwarten, als eine Präsentation der heilsrelevanten Inhalte des „Evangeliums“. Doch – sieht man auf das Inhaltsverzeichnis – entspricht es offensichtlich der bewussten Absicht des Autors, die kerygmatischen Akzente des Evangeliums hervorzuheben, die schrittweise zur Schrift- und Kanonwerdung sowie zu seinem Verständnis einer schriftgemäßen Hermeneutik beigetragen haben.

In einem nächsten Hauptteil wird die „Heilige Schrift im Gebrauch der Apostel“ (S. 51–87) entfaltet. Der Leser wird über die Bedeutung der „Inspiration der ganzen Heiligen Schrift“ sachlich aufgeklärt (bes. S. 58f.), erfährt Weiterführendes zur „wirksamen Autorität“ der Schrift in der Anwendung durch die Apostel (S. 54ff. 69–71) und soll die Heilige Schrift als „Zeuge des Evangeliums“ (S. 72ff.) begreifen. Ein besonderer Akzent liegt dabei (a) auf der Notwendigkeit der „Aneignung“ der Heiligen Schrift bei Lesern und Hörern sowie (b) auf dem Zusammenhang zwischen der Heiligen Schrift (Altes Testament) und den apostolischen Schriften des Neuen Testaments (S. 75ff.).

Abschließend äußert sich der Autor noch in einer detaillierten Beschreibung zum „Selbstverständnis des Alten Testaments“ (S. 88–110). Unter der hermeneutischen Prämisse von „Gesetz und Evangelium“ untersucht er kurz die Gesamtheit der alttestamentlichen Schriften (Thora, Propheten, Schriften) auf ihr „Selbstverständnis“ hin und legt sie auf die Wirkung von „Gesetz / Verwerfung und Verheißung / Heil“ hin aus.

Besonders positiv hervorzuheben ist, dass der Autor dazu ermutigt, die Schrift in ihrer „Endgestalt“ (S. 9. 16[Anm. 2]. 71) zu untersuchen und in toto als „verbindlich“ und „autoritativ“ für Glaubensinhalte in Verbindung mit Glaubensgewissheit und den Glaubenszeugen vorbehaltlos anzunehmen (S. 53.79.81) – unter der Betonung, dass die Bibel gleichzeitig Menschen- und Gottes Wort sei (S. 66–68). Erfreulich ist auch die Feststellung gleich zu Beginn des Buches: „Ohne die Gabe des Heiligen Geistes (Joh. 20,22) ist weder der Augenzeuge erster Hand noch der Zeuge zweiter Hand – vermittelt durch die Schrift – fähig zu glauben und zu erkennen, wer Jesus ist, und ihm nachzufolgen. Für uns Nachgeborene besteht daher kein Grund, uns gegenüber den Augenzeugen im Nachteil zu fühlen“ (S. 14).

Problematisch ist meiner Meinung nach der Umstand, dass Jeromin bei der Diskussion unterschiedlicher Textauslegungen in den Fußnoten zur „Unterstützung“ seiner exegetischen Ergebnisse primär Vertreter verschiedener historisch-kritischer Schulrichtungen anführt (z. B. E. Lohmeyer [Anm. 9]; E. Schweizer [Anm. 19]; W. Grundmann [Anm. 24]; G. Strecker [Anm. 27]; J. Jeremias [Anm. 31]) – als gäbe es keine evangelikalen Pendants, die ebenso gut zur Untermauerung der jeweiligen Position geeignet wären.

Alles in allem ist festzuhalten, dass Jeromin eine durchaus brauchbare Einführung in das „Selbstverständnis der Bibel“ dargelegt hat, die manchen nützlichen Sachverhalt zu erhellen vermag – auch wenn die lutherische Hermeneutik als Rahmen seiner Textinterpretation nicht zu übersehen ist.

Berthold Schwarz

Walter Klaiber, Wolfgang Thönissen (Hg.): *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn: Bonifatius, Stuttgart: Edition Anker, 2003, kt., 219 S., € 14,90

Mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre haben der Lutherische Weltbund einerseits und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen andererseits – nach 450 Jahren der Kontroversen – im Oktober 1999 einen wesentlichen und publikumswirksamen Schritt der Annäherung vollzogen. Für das katholische Johann-Adam-Möhler-Ökumene-Institut in Paderborn war dies Grund genug, nun das Gespräch über die Rechtfertigung auch mit den evangelischen Freikirchen zu suchen. Konkret veranstalteten sie im Februar 2002 zusammen mit acht Vertretern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (beteiligt waren Theologen des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden, des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, der Evangelisch-methodistischen Kirche und der Herrnhuter Brüder-Unität) ein Symposium. Dessen Beiträge liegen nun in Buchform vor.

Viele katholische Beiträge tendieren dahin, die geschichtliche Gebundenheit des Konzils von Trient (1545–1567) herauszustellen. Das Tridentinum bediene sich der ontologischen Kategorien der Scholastik und beschreibe die Rechtfertigung daher als Zustandsveränderung. Gottes rechtfertigende Gnade wird in der Metapher einer von Gott eingegossenen geistigen Wirklichkeit vorgestellt. Diese Geistinfusion bewirkt das Christwerden und Christsein und wird als von Gottes Schöpferkraft getragener Wandlungs- und Werdeprozess gedeutet. Luther und mit ihm die anderen Reformatoren hätten diese Sprechweise jedoch abgelehnt und sich statt dessen der personalen und beziehungsbezogenen Sprechweise bedient, welche der Sprache der Bibel näher kommt. Die in scholastischen Denkkategorien dargestellte Gnadenlehre vermöge gut das objektive und völlig ungeschuldete Heilshandeln als Selbstmitteilung Gottes zum Ausdruck zu bringen, bekunde aber Mühe, göttliches und menschliches Wirken adäquat in Beziehung zu bringen. Hier stoße die scholastische Metapher von der Aus- und Eingießung des göttlichen Geistes an ihre Grenze.

Weiter gibt die katholische Seite zu bedenken, dass die lutherische Partei bei der Ausarbeitung der katholischen Gegendarstellung in Trient (leider) nicht mitgearbeitet hat und in der Folge das gegenseitige Missverstehen und –deuten verstärkt habe. Spätestens mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil habe die Katholische Kirche jedoch begonnen, das Rechtfertigungsgeschehen auch in personalen Kategorien der Beziehung auszudrücken, was erst den Weg zur Gemeinsamen Erklärung geebnet habe.

Die Vertreter der Freikirchen betonen in ihren Ausführungen zur Rechtfertigung meistens die reformatorischen Grundbegriffe *sola gratia*, *solo verbo*, *sola fide* und *solus Christus* und stellen darüber hinaus speziell den freien, personalen Charakter des Christwerdens und –seins heraus. Also alles Themen und Aspekte,

die heute auf katholischer Seite weitgehend auch anerkannt werden und im Wesentlichen zu keinen Gendarstellungen Anlass geben.

Trotz aller Verständigung und Gemeinsamkeit bleiben auch Differenzen. So bietet sich als Thema weiterer Gespräche das Tauf- und darüber hinaus ganz generell das Sakramentsverständnis an. Das katholische Vorgehen (und wir können jenes der evangelischen Volkskirchen gleich hinzufügen), in dem das Geschehen der Rechtfertigung anhand des Weges eines erwachsenen Menschen zum Glauben und zur Taufe zwar theologisch entwickelt wird, in der Praxis jedoch in gewisser Spannung dazu die Kindertaufe hochgehalten wird, vermochte die Vertreter der Freikirchen nicht zu überzeugen. Ein nächstes – hoffentlich ebenso fruchtbares – Symposium bietet sich also geradezu an.¹

Pius F. Helfenstein

Christian Link: *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glauben und Wissen*, Theologische Studien 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, Pb., 250 S., € 19,90

Der Band vereinigt zwölf Arbeiten, Aufsätze und Vorträge aus einem Zeitraum von 20 Jahren. Vier von ihnen wurden bisher nicht veröffentlicht und andere überarbeitet. Der Verfasser ordnet die Studien in vier Gruppen: (a) die Wahrheitsfrage in der Theologie; (b) die Wahrheitsfrage im Dialog mit der Philosophie; (c) die Wahrheitsfrage im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie; (d) die Wahrheitsfrage im Horizont der Religion.

Diese Untertitel zeigen: Es geht immer um die Frage nach der Wahrheit, und zwar nach der letzten Wahrheit. Dabei wird deutlich, dass die traditionelle Unterscheidung von Sachwahrheit und Personwahrheit in der jetzigen Problemlage nicht mehr streng durchgeführt werden kann. Verschiedene Konzepte von Wahrheit spielen ineinander, ohne dass sie immer klar genug unterschieden würden. Deutlich zeigt sich das Grundanliegen von Link: Es geht in der Frage von Wahrheit und Wirklichkeit ums Ganze. Und weil es für Wissenschaft und Glauben nur *eine* Wahrheit gibt, muss das Gespräch intensiv gepflegt und müssen Berührungspunkte erkannt und vertieft werden.

Es fällt auf, wie stark einschlägige Literatur verarbeitet wird. Im Personenregister nehmen erste Stellen ein: Barth, dann Bonhoeffer, Descartes, Hegel, Kant, Dietrich Ritschl. Es folgen u. a. Calvin, Jüngel, Kierkegaard, Pannenberg, Pascal.

In jedem Beitrag tritt der Verfasser dem entgegen, dass Glauben (gemeint ist der in der Bibel und im Credo verankerte christliche Glaube, aber dann auch *das* Glauben, das konkrete Leben im Glauben) und Wissen auseinanderklaffen und den Menschen nötigen, in verschiedenen und unverbundenen Wirklichkeiten zu

1 Anm. d. Red.: Ein solches Gespräch hat im Februar 2004 zum Thema Taufe stattgefunden.

leben. So wahr es letztlich nur *eine* Wirklichkeit und damit nur *eine* Wahrheit gibt, so wahr müssen auch Glauben und Erkennen sich begegnen, indem beide sich aufs Ganze beziehen. Es kommt dem Verfasser entgegen, dass sich heute auch das wissenschaftliche Denken im Umbruch befindet. Man hat erkannt, dass die alte Subjekt-Objektspaltung und damit der traditionelle Begriff von Wahrheit als Sachwahrheit und falsifizierbarer Richtigkeit dem Erkenntnisvorgang nicht vollständig gerecht werden. Im Akt des Erkennens wirkt der Erkennende so oder so aktiv mit und beeinflusst damit das Ergebnis seiner Forschung. Allen voran die Physik, aber auch die Medizin, Psychologie, Soziologie, Geschichts- und Literaturwissenschaft belegen das (vgl. den Aufsatz: Die „Einführung des Subjekts“ in die Wissenschaft: Ein methodischer Umbruch in Medizin und Theologie [S. 183–197]). Link spricht von einer Verschränkung von Subjekt und Objekt im Erkennen. Er kann auch sagen, es sei heute nicht mehr möglich, das Spiel der Welt gleichsam von außen objektiv und rein theoretisch zu betrachten, denn wir seien alle unweigerlich ins Spiel involviert. Die letzten und ersten Bedingungen des Erkennens haben nicht wir gesetzt. Wir sind in sie hineingestellt und sie sind nicht objektivierbar (S. 23). Das bedeutet, dass Glaube und Wissen nicht erst in der nachträglichen Erklärung, sondern in der gegenwärtig geforderten Wahrnehmung und Gestaltung von Wirklichkeit zusammentreffen. Glauben und Wissen haben ja beide mit demselben Spiel, mit derselben Wirklichkeit zu tun. Und so muss es auch möglich sein, ohne jede Vermischung der verschiedenen Zugangswege beides komplementär aufeinander zu beziehen. Die Zugangswege nähern sich einander deshalb, weil heute auch die Naturwissenschaft erkennt, dass wir die Welt nicht gleichsam aus der Vogelperspektive, also von außen betrachten können, denn wir sind selber schon immer mitten im Spiel des Kosmos. Und eben dieses Bewusstsein prägt auch den Glauben an den Schöpfer und Vollender der Welt (vgl. dazu den Aufsatz: „Schwierigkeiten im Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie“ [S. 142–160]).

Im Vortrag „Karl Barths Anfragen an die Wissenschaft“ (S. 161–182) legt der Verfasser dar, wie Barth zeigt, dass der christliche Glaube von dem Gott weiß, der redet, der einen Namen hat und der sich selbst in Christus und in der Schöpfung bekannt macht. Der Glaube kann sich seinen Gottesbegriff nicht von der Wissenschaft oder von der Philosophie geben lassen. Der Glaubende sieht sich als Geschöpf vor allem wissenschaftlichen Fragen in den offenen und vertrauenswürdigen Raum der Schöpfung gestellt. Er sieht sich in einem Beziehungs- und Anerkennungsverhältnis, das seinen Umgang mit der Wirklichkeit prägt. Von da her ist er nicht nur der Gefragte, sondern der, welcher seinerseits eine angeblich neutrale Naturwissenschaft in Frage stellt.

Als Glaubender wie als Wissender bleibe ich als Subjekt des Erkennens nicht draußen, sondern werde in die Bewegung des Erkennens mit einbezogen, (vgl. „Gewissheit und Zweifel“ [S. 3–24]). Das zeigt sich auf seine Weise auch in den Erzählungen, den Bildern und Gleichnissen der Bibel. In einem Dietrich Ritschl gewidmeten Aufsatz „Gleichnisse als bewohnte Bildwelten“ (S. 67–78) zeigt

Link, wie Gleichnisse, Bilder und Erzählungen in der Bibel den Leser bzw. den Hörer in der Weise ansprechen, dass sie ihn unwillkürlich einbeziehen und so zu einem neuen, dem Reich Gottes angemessenen Leben einladen und anleiten, wie zum Beispiel Jesu Reden von den Lilien in der Frage nach dem Sorgen. Das ist dann nicht Wahrheit, die *ist*, sondern Wahrheit, die *wird* im praktischen Lebensvollzug (S. 76; vgl. dazu auch: „Die Theologie vor der ‚linguistischen Wende‘“ [S. 131–139]). Um Bilder und Symbole geht es auch in den Ritualen. Auch in ihnen will die Wahrheit Gestalt werden (vgl. „Die Gestaltwerdung der Wahrheit“ [S. 225–237], wo Link bei allem nötigen Vorbehalt eine Lanze bricht für die in verschiedenen Lebenssituationen hilfreiche Darstellungskraft des Rituals).

Der Aufsatz „Fides quaerens intellectum: Die Bewegung der Theologie Karl Barths“ (S. 79–101) zeigt, dass Gott in Christus selbst ins Spiel des Lebens und der Geschichte eingetreten ist. Der Glaube, von dem Anselm und dann auch Barth ausgeht, ist zunächst nicht das Glauben der Gemeinde, sondern das uns vorgegebene Credo, allem voran die altkirchlichen Symbole. Es geschieht vollauf im Sinne Barths, wenn bei Link dieses Credo sich gleichsam verflüssigt, denn es handelt ja von der *Geschichte*, in der Gott in die Welt eingegangen ist, ihr Schicksal geteilt hat bis zum Tod am Kreuz und so die Weltwirklichkeit einholt. Zitiert wird da vor allem aus der Gotteslehre Barths (KD II,1) und zwar konkret aus Paragraph 27: „Die Grenzen der Erkenntnis Gottes“, und aus der Versöhnungslehre (KD IV,3,1), konkret aus Paragraph 69: „Die Herrlichkeit des Mittleren, Das Licht des Lebens“.

Link selber setzt nicht mit dem Credo ein, sondern sinngemäß mit 2 Kor 1,19: Gottes Sohn Jesus Christus war nicht Ja und Nein, sondern Ja ist in ihm gewesen. Und er führt dann aus, wie das Gefälle sich umkehrt: Nicht wir sind auf dem Weg zu Gott und damit zur Wahrheit, sondern er ist auf dem Weg zu uns. So gesehen müsste man sagen: Die Theologie hat die Wahrheitsfrage überhaupt nicht zu stellen, denn sie ist von der Wahrheit schon eingeholt, sieht sich in Christus vor die Wahrheit schon gestellt. Und theologische Aussagen sind in dem Maß wahr, als sie das bezeugen und die Linien konsequent ausziehen in die ganze Welt- und Lebenswirklichkeit und ihre Erkenntnis hinein. Ich denke, dass man darin das letzte Ziel von Links Bemühen sehen darf.

Johannes Heinrich Schmid

Heiner Faulenbach, Eberhard Busch (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band I/1: 1523–1534*, bearbeitet von E. Busch, H. Faulenbach, H. H. Eßer, J. F. G. Goeters, F. Krüger, D. Meyer, A. Mühlung, W. H. Neuser, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, geb., X+583 S., € 98.–

Mit der vorliegenden Eröffnung der Reihe „Reformierte Bekenntnisschriften“ wird ein Meilenstein in der Editions-geschichte gesetzt. Bisher liegt kein Werk

vor, das die reformierte Bekenntnisentwicklung in dieser Breite dokumentiert. Entsprechend umfangreich, langwierig und spannungsreich waren die Vorarbeiten, von denen in dieser Rezension ausgehend von Faulenbachs ausführlicher historischer Einführung (S. 1–67) und mit Seitenblicken auf andere Editionen reformierter Bekenntnisschriften berichtet werden soll.

Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss hatte bereits 1928 den Beschluss gefasst, lutherische und reformierte Bekenntnisschriften herauszugeben; wegen des Augustana-Jubiläums 1930 genossen die lutherischen Bekenntnisschriften Vorrang. Die Gespräche über die reformierten Bekenntnisse begannen 1932/33. Hermann Albert Hesses Konzept einer additiven Sammlung der bisherigen Standardausgaben von Hermann Agathon Niemeyer (*Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig 1840, war für sechs Jahrzehnte Standardwerk) und Ernst Friedrich Karl Müller (Leipzig 1903, Nachdruck bei Spenner 1999) blieb unverwirklicht. Otto Weber, der kirchenpolitisch weniger „schwierig“ war als Hesse (1933 wurde Weber, was er später bedauerte, Kirchenminister im Geistlichen Ministerium des deutsch-christlichen Reichsbischofs Müller), wollte ein völlig neues Buch für Studenten und Pfarrer herausbringen; weder geschichtliche Vollständigkeit noch der Abdruck von Texten aus dem 20. Jahrhundert lagen in seiner Absicht. Jedoch nur zögernd folgte er 1936 der Bitte des Reichskirchenausschusses, die Edition zu leiten.

Verwicklungen des Kirchenkampfes bewirkten, dass die bedeutende, vom Reformierten Konvent der Bekenntnissynode der DEK in Auftrag gegebene Edition (Hg. Wilhelm Niesel) in der Schweiz erschien (Zollikon-Zürich 1938). Die Mitarbeit an einer weiteren Edition unter Weber lehnte Niesel ab. Sein vergleichsweise schmaler Band mit 358 Seiten enthält neben Texten aus dem 16. und 17. Jahrhundert auch drei fundamentale Texte aus den Jahren 1933/34. In seiner Einleitung schreibt Niesel über die Auswahl: „Vielmehr werden die Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen dargeboten, die für unsere Gemeinden heute noch richtunggebend sind.“ Seine Auswahl belegt die enge Zuordnung reformierter Kirchenordnung zum Bekenntnis im 16. und 17. Jahrhundert: „Die Kirche bezeugt mit ihrem Bekenntnis wie mit ihrer Ordnung, daß Jesus Christus ihr Herr ist.“

Niesel setzt erst mit „*Le Catéchisme de l'Eglise de Genève*“ (1542) ein, ebenso die von Paul Jacobs 1949 herausgegebene deutsche Ausgabe, die aber ganz im 16. Jahrhundert bleibt (nur acht Texte und Register, 304 S.). Zeithorizont und Auswahl der Texte blieben umstritten: Die offenen Fragen begleiteten und verlängerten die Vorgeschichte des vorliegenden Bandes. Bis 1939 waren 40 Stücke vorgesehen (Niesel: 15; vgl. E. G. A. Böckel 1847: 32), davon entsprachen 35 der Auswahl von Müller (der 58 Texte ab 1523 dargeboten hatte). Die übrigen reichten ebenfalls nicht ins 20. Jahrhundert. Weber verfolgte in erster Linie eine wissenschaftliche Konzeption, Niesel eine aktuell bekenntnisbestimmte. Da Niesel alte Texte ursprachlich vorgelegt hatte, plante Weber, die Texte zusätzlich in einer möglichst zeitgleichen offiziellen deutschen Übersetzung darzubieten.

Trotz aller Vorgaben fehlte eine von allen Herausgebern akzeptierte Gesamtkonzeption. Vor allem Wilhelm Goeters hatte dies immer wieder angemahnt. Außerdem fehlte eine Rundfrage in einschlägigen Bibliotheken. Aus Protest gegen die Nichtanerkennung der Baseler Semester deutscher Theologiestudenten seitens der Kirchenkanzlei traten 1939 alle schweizerischen Mitarbeiter zurück. Erst nach dem Krieg konnte wieder mit der Arbeit begonnen werden. 1947 erhielt Weber vom Moderamen des Reformierten Bundes die Geschäftsführung; erst 1957 wurde eine beratende Herausgeberkommission gebildet: Weber (Vorsitz), Ernst Wolf, Jan Weerda, Paul Jacobs und – Niesel! Von Niesel wurde der Ansatz übernommen, auch Texte der Gegenwart aufzunehmen; jedoch sollten Kirchenordnungen zurücktreten. 1960 ging endlich eine 48-seitige Suchliste an rund 1000 Bibliotheken und Archive hinaus; angefragt wurden Texte bis 1944 (Statement of Faith von Grand Rapids). 1966 starb Weber; seine Schülerin Hannelore Erhart führte die Materialsammlung weiter. 1976 trat ein Hochschullehrerkreis zusammen, um konzeptionelle Klarheit zu erhalten. 1979 übernahm J. F. Gerhard Goeters (gestorben 1996) die Leitung und leistete unter anderem Vorarbeiten für die Gesamteinleitung. Seit 1992 liegt (S. 8, vgl. S. 50) eine einvernehmlich akzeptierte Textliste mit 86 Stücken vor, die zeitlich bis zur Helvetischen Konsensusformel von 1675 reicht.

Von 1928 an gerechnet hat es bis 2002 fast 75 Jahre gedauert, bis der erste Halbband erschien. Über die Fortsetzung der Edition über den Text von 1675 hinaus gibt es zwar Einvernehmen bei den Herausgebern, aber Beratungen fanden (bis 2002) noch nicht statt. Über die Texte von 1934 hinaus sollen keine Bekenntnisse ediert werden (S. 22f., Anm. 61).

Der erste Halbband gibt nun in ursprachlicher Fassung 18 Texte wieder, die von den Bearbeitern theologisch und bibliographisch eingeleitet und im Abdruck mit Zeilennummern (auch Müller und Niesel) sowie zwei Fußnotenapparaten eingerichtet werden. Für alle Texte werden Sigel definiert. Ein Autorennachweis und die für jeden Band angekündigten Register werden für den ersten Halbband wohl erst mit dem zweiten erfolgen. Faulenbach informiert in einer instruktiven Tabelle (S. 8–25), welche Texte in welcher Edition erschienen sind; berücksichtigt werden dabei immerhin (einschließlich der vorliegenden) 16 Editionen. Die Texte aus der vorliegenden Edition sind darin nur bis 1675 berücksichtigt. Eine Übersicht über weitere Editionen reformierter Bekenntnisse wird auf Seite 36f. (Anm.) gegeben.

Es gibt qualitativ geringerwertige Lösungen, die sich eher für den Gebrauch im Presbyterium eignen. Wer reformierte Bekenntnisse sucht und die hier zu besprechende Edition verfügbar hat, wird die von Rudolf Mau herausgegebenen „Evangelischen Bekenntnisse: Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen“ (zwei Teilbände), die 1997 im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche der Union im Luther-Verlag Bielefeld erschienen (zum 500. Geburtstag Melanchthons), gern beiseite legen. Dort werden, von den altkirchlichen Bekenntnissen abgesehen, insgesamt nur zwölf Texte dargeboten,

von denen zehn aus dem 16. Jahrhundert stammen. Die EKV setzt hier ein mit der Confessio Augustana (variata, aus dem Lateinischen übersetzt, die von Busch und Faulenbach „keinesfalls“ als reformiertes Bekenntnis beansprucht wird [S. 56]); als im engeren Sinne reformierte Bekenntnisse gelangen lediglich der Heidelberger Katechismus, die Confession de foi und die Discipline ecclésiastique zum Abdruck. Die letzten zwei Texte sind die Barmer Theologische Erklärung und die Leuenberger Konkordie. Buschs und Faulenbachs Edition wird voraussichtlich mit der Barmer Erklärung von 1934 abschließen (S. 57).

Das entscheidende Problem bleibt also die Textauswahl, über die es keinen Konsens gibt und wohl auch keinen geben wird. Im Unterschied zum Luthertum gibt es kein feststehendes reformiertes Corpus doctrinae. Die Herausgeber der vorliegenden Ausgabe wollten nicht (a) durch systematische Anordnung Textzusammenhänge auflösen, (b) durch ein als zentral angesehenes Bekenntnis selektiv und regulativ wirken, (c) in zwinglianische und calvinistische Linien einteilen und so Interdependenzen verdecken oder (d) nach Bekenntnisschriften, Kirchenordnungen und Katechismen aufteilen und so „einem unhistorischen Prinzip der Trennung von Theorie und Praxis folgen“. So blieb „nur eine Alternative: Diese Edition will in größerer Breite als je zuvor einzig in einer historisch-chronologischen Linie die Entwicklung reformierten Bekenntnens“ erfassen (S. 51). „Die Edition beansprucht nur den Charakter einer Sammlung“ (S. 52; vgl. die Nennung nicht aufgenommener reformierter Bekenntnisse etwa wegen ihres nur privaten, fürstlichen oder regionalen Charakters [S. 53f. 56]).

Der fehlende Konsens über die Anzahl der verbindlichen Texte ist zwar eine dogmatische Schwäche, für jeden aber, der sich mit der reformierten Bekenntnisfamilie näher befassen will, eine große Stärke. Man kann dem Werk nur wünschen, ohne Abstriche bei der Gründlichkeit bald vollständig zu erscheinen.

Stefan Felber

John Warwick Montgomery: *Tractatus Logico-Theologicus*, Theologisches Lehr- und Studienmaterial 11, Bonn: VKW, 2002, Pb., 236 S., € 23,-

John Warwick Montgomery zählt zu den führenden englischsprachigen christlichen Apologeten der Gegenwart. Er darf wohl durchaus in einem Atemzug mit bedeutenden christlichen Apologeten des 20. Jahrhunderts wie C. S. Lewis oder Francis Schaeffer genannt werden. Auch er bemüht sich darum, ein biblisch begründetes Christentum als Ausdruck der von Gott offenbarten Wahrheit zu präsentieren.

Das vorliegende Buch kann in gewisser Weise als Montgomerys opus magnum bezeichnet werden, da es offensichtlich einige Jahrzehnte seines Schaffens, Wirkens und Denkens auf den neuesten Stand bringt und zugleich zusammen-

fasst (vgl. den Inhalt von Kap. 3 als Indiz dieser These [S. 65]). Die Darbietung des Stoffes in *Tractatus Logico-Theologicus* ist ganz bewusst sowohl von der Überschrift her wie auch in seiner inhaltlichen Struktur an Wittgensteins Klassiker *Tractatus logico philosophicus* angelehnt. Dies geschieht offensichtlich, damit gleich von Anfang an deutlich wird, dass der Leser es primär mit einer denkerischen Auseinandersetzung auf höchstem Niveau zu tun bekommt. Und in dieser Hinsicht wird er auch nicht enttäuscht.

In sieben Hauptüberschriften wird man in logisch aufeinander aufbauender Art und Weise von allgemeiner „Religiösität“ (S. 13ff.) über die „Wahrheitsfrage“ (S. 23–64) bis hin zur präsentierten „Lösung“ in Kapitel sechs „The Christian revelation satisfies the deepest general and particular longings of the human heart“ (S. 183ff.) geführt. In der letzten Überschrift, die nur aus einem Satz besteht: „7. Whereof one can speak, thereof one must not be silent“ (S. 198), wird dann noch die apologetische Aufgabe für die (christlichen) Leser angedeutet, quasi als persönlich und praktisch gehaltenes Fazit nach der Lektüre des Buches.

Montgomery verteidigt in seinem Traktat auf vielfältige Weise die klare Position des historischen Christentums gegen Formen des Pluralismus (alle Religionen repräsentieren unterschiedliche Wege zu Gott, wobei keiner einen Vorzug hinsichtlich der Erlösung einnimmt) und des Postmodernismus (es gibt keine Wahrheit, die zugleich allgemeingültig und absolut ist). Als Argumentation dagegen setzt er sein begründetes Verständnis des offenbarten Christentums als Explikation der göttlichen Wahrheit.

Montgomery bietet in seiner Argumentation klare, „vernünftige“ Aussagen, die unter anderem die Wahrheit des christlichen Glaubens per se, die Existenz Gottes, die Irrtumslosigkeit der Schrift (S. 65–128) und die zentrale Bedeutung der Offenbarung als Medium der Ansprache Gottes an den Menschen in seiner Vorfindlichkeit als Sünder verteidigt (S. 128–183).

Allerdings ist diese apologetische Abhandlung nicht als „Gute-Nacht-Lektüre“ zu empfehlen, fordert sie doch einiges von ihren Lesern. Immer wieder muss man innehalten und nachdenken, was jetzt im Duktus der Argumentation konkret zur Diskussion steht, welche Position man selbst dazu einnimmt bzw. zu welchem Urteil man selbst kommt. Das ist aber durchaus als ein positiver Nebeneffekt des *Tractatus Logico-Theologicus* zu werten, da diese Art der Herausforderung zur Schärfung der eigenen Gedanken führen kann.

Montgomerys Traktat ist ein beachtenswerter Versuch, in der Gegenwart christliche Apologetik zu treiben. Er verdient uneingeschränkt die Aufmerksamkeit christlicher wie auch nichtchristlicher Leser, die vor einer intellektuellen Auseinandersetzung nicht zurückschrecken. Christen werden eine Menge an brauchbaren, „logischen“ Argumenten finden können, ihren Glauben zu verteidigen. Intelligente, logisch zu denken gewohnte Nichtchristen werden zumindest herausgefordert, die Wahl „ihrer“ Religion vernünftig und gründlich verantworten und abwägen zu müssen.

Berthold Schwarz

2. Ethik

Elfi Brinkmann, Sandy Hoffmann (Hg.): *Handbuch sexuelle Gewalt*, Moers: Brendow, 2003, Pb., 320 S., € 22,90

Es hat lange gedauert, bis man in Deutschland Mitte der 80er Jahre anfang, in Medien und wissenschaftlichen Veröffentlichungen sexuelle Gewalt gegen Kinder und Jugendliche zu thematisieren. Noch etwas länger hat es gebraucht, bis sich auch Kirchen und Gemeinschaften des Themas angenommen haben. Jedoch sind die brauchbaren Veröffentlichungen, die das Problem der sexuellen Gewalt im Hinblick auf die christliche Gemeinde aufarbeiten, immer noch an einer Hand abzuzählen. Das ist umso bedauerlicher, wenn man das reformatorische Menschenbild ernst nimmt, nach dem sich ein Christ nicht primär durch moralische Besserung, sondern durch die Inanspruchnahme der göttlichen Vergebung auszeichnet.

Umso erfreulicher ist es, dass das von Elfi Brinkmann und Sandy Hoffmann herausgegebene Handbuch das Thema der sexuellen Gewalt in umfassender Weise aus den unterschiedlichsten Perspektiven angeht. Beide Herausgeberinnen sind beim „Weißen Kreuz“ tätig und können daher aus einer reichen Beratungserfahrung schöpfen. Vor allem aber ist es ihnen gelungen, fast 20 Mitautorinnen und Mitautoren aus unserem Land zu gewinnen, die allesamt mehrjährige Erfahrungen im Umgang mit Betroffenen aufzuweisen haben. Was sich bei anderen Büchern oft als störend erweist – wenn nämlich zu viele Autoren beteiligt sind –, stellt sich beim vorliegenden Buch sehr schnell als Vorteil heraus: Hier kommen wirklich Fachleute auf dem Gebiet von Seelsorge und Beratung zu Wort! Als Altmeister unter vielen Jüngeren sei Reinhold Ruthe mit Namen genannt.

In vier Schritten wird das Problem der sexuellen Gewalt gegen Kinder und Jugendliche im Handbuch bearbeitet, die zugleich die vier Hauptkapitel ausmachen. Im ersten Kapitel wird eine allgemeine Einführung ins Thema gegeben. Das zweite Kapitel thematisiert die Folgen und die Symptomatik sexueller Gewalt. Im dritten Kapitel, auf dem auch seitenmäßig der Schwerpunkt liegt, geht es um verschiedene Konzepte der Intervention, wie EMDR (Eye Movement Desensitization and Reprocessing), Visualisierung, Konzentrierte Bewegungstherapie (KTB), Innere Heilung und die Chancen und Grenzen von „Endlich-leben-Gruppen“. Dabei werden die gegenwärtig zur Anwendung kommenden Heilverfahren in einen weiten Horizont eingebettet, um sie vor Überforderung zu schützen. So wird etwa die Bedeutung der Familie und der christlichen Gemeinde für eine gesunde sexuelle Entwicklung in diesem Kapitel eigens in mehreren Beiträgen behandelt. Im vierten Kapitel geht es um Prävention, wobei mehrere Stundenentwürfe für Männer- und Frauenabende und für Kinderstunden vorgelegt werden. Einen eigenen Schwerpunkt bildet schließlich der Anhang, in dem sich wichtige Adressen und weiterführende Literaturhinweise finden.

Ohne in Einzelheiten gehen zu können, möchte ich drei wesentliche Stärken des vorliegenden Handbuchs hervorheben. Es ist äußerst informativ, was sowohl in medizinischer, juristischer, psychologischer und seelsorgerlicher Hinsicht gilt. Es ist weiter stark auf Konkrektion bedacht. Alle Beiträge lassen erkennen, dass es den Autorinnen und Autoren darum geht, wie primär den Opfern, aber daneben auch den Tätern und Täterinnen, konkret geholfen werden kann. Schließlich versucht das Handbuch immer wieder, das Problem der sexuellen Gewalt unter einer spirituellen Perspektive zu betrachten: Welche zusätzlichen Erkenntnisgewinne und Heilungschancen können dadurch ins Spiel gebracht werden? Besonders die Thematisierung des Horizonts der christlichen Gemeinde und der Frage, welche neuen Möglichkeiten sich von hier aus für die Betroffenen ergeben, scheint mir ein wirklich innovativer Beitrag des Handbuchs zu sein.

Insgesamt ein Buch, das ich allen mit dem Thema in Beratung und Seelsorge Befassten, aber auch allen Betroffenen und schließlich denen, die sich für Gemeinde und Schule informieren wollen, nur empfehlen kann. Ein kleiner kritischer Hinweis sei zum Schluss im Hinblick auf eine Neuauflage erlaubt: Das Buch ist graphisch sehr ansprechend, ja sogar künstlerisch gestaltet. Hier liegt aber auch ein Problem. Die Graphikserie von Herbert Grabowski, eine Kreisform (in Grau), die die Stadien der Veränderung und Heilung darstellen soll und den einzelnen Textseiten unterlegt ist, stört doch in meinen Augen ein ruhiges, konzentriertes Lesen. Für den Erhalt der Symbolik könnte vielleicht eine andere Möglichkeit gefunden werden.

Peter Zimmerling

Helmut Burkhardt: *Ethik. Teil II: Das gute Handeln (Materialethik, 1. Teil)*, TVG, Gießen: Brunnen, 2003, kt., 234 S., € 19,95

Der Autor war als Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona, Schweiz, tätig. 1996 legte er den ersten seiner auf drei Bände konzipierten Ethik vor: die Einführung mit dem Untertitel „Grund und Norm sittlichen Handelns“. Nach einer kurzen Klärung von Vorfragen (Begrifflichkeit und Stellung der Ethik innerhalb der systematischen Theologie) und von säkularen ethischen Entwürfen (positivistische, utilitaristische, naturrechtliche und Situationsethik) stellt Burkhardt seine theozentrische Ethik vor: „Richtig handelt, wer dem Willen Gottes entsprechend handelt“ (Bd. I, S. 49). Dies wird geschichtstheologisch mit dem Israel geoffenbarten Gesetz, schöpfungstheologisch mit den Zentralkategorien der Gottesebenbildlichkeit und des Gewissens sowie eschatologisch mit der Herrschaft Gottes in Jesus Christus, vor allem der gegenwärtigen Herrschaft in den Glaubenden, begründet.

Der erste Band will also die Fragen „Wie kann ich erkennen, was ich tun soll?“ und „Wie kann ich eigentlich tun, was ich als gut erkannt habe?“ klären (Bd. II, S. 11). Die vorliegende Rezension behandelt den zweiten Band. Burkhardt wendet sich darin der materialen Ethik zu, der Frage „Was soll ich tun?“ Der Dekalog dient als Gliederung. In synekdochischer Auslegung erfasst er „eigentlich alle Bereiche des menschlichen Lebens“ (S. 21): die Religionsethik für den Bereich der Beziehung zwischen Mensch und Gott (1. bis 4. Gebot), die Sozial-, Lebens- und Sexualethik für den Bereich der Beziehung zwischen Mensch und Mensch (5. bis 7. Gebot) sowie die Wirtschafts-, Umwelt- und Kulturethik für den Bereich der Beziehung zwischen Mensch und Kreatur (8. bis 10. Gebot). Der zweite Band deckt die ersten beiden Bereiche (1. bis 7. Gebot) ab.

Zuerst wendet sich der Autor der Religionsethik zu. Ausgehend von Luthers Auslegung werden die Kategorien Furcht, Glaube und Liebe gegenüber Gott vor allem gesamtbiblisch entfaltet. Die ersten vier Gebote werden dann als Konkretionen der christlichen Religion dargestellt. Der Absolutheitsanspruch Gottes (1. Gebot) führt gegenüber anderen Religion zur Konsequenz des missionarischen Dialogs (in Abgrenzung vom Synkretismus und Heiligen Krieg) und gegenüber dem Aberglauben (Okkultismus) zur Ablehnung der entsprechenden Praktiken. Das Bilderverbot und das Verbot des Missbrauchs des Gottesnamens (2. und 3. Gebot) werden kurz in ihrer gegenwärtigen Bedeutung bedacht. Burkhardt erwähnt zum Beispiel bei der Aktualisierung des dritten Gebots den falschen Eid, egoistisches Bittgebet und nationalistischer Bezug auf Gott. Das Sabbatgebote (4. Gebot) wird zuerst historisch erläutert (Altes Testament, Neues Testament, Wirkungsgeschichte). Dann wird die gegenwärtige Bedeutung entfaltet, mit speziellem Augenmerk bzw. seelsorglichen Ratschlägen für die „Sonntagsheiligung in geistlichen Berufen“ (S. 81–84).

Zum Abschluss der Religionsethik folgen ein Plädoyer für die Religionsfreiheit im modernen demokratischen Staat („das ist die auch aus christlicher Sicht richtige Theorie“ [S. 87]) und Hinweise auf Möglichkeiten öffentlicher Förderung der Religion in einer weltanschaulich offenen Gesellschaft, vor allem im Bildungsbereich. Denn religionsethische Normen gelten auch im Rahmen einer allgemeinen (und nicht nur christlichen) Ethik.

Die zweite Hälfte des Bands ist der Humanethik gewidmet, unterteilt in Lebensethik (6. Gebot) und Sozialethik. Zuerst wird das sechste Gebot als Grundordnung zum Schutz des menschlichen Lebens dargestellt: Es ist unverfügbar, darf nicht beschädigt, sondern soll vielmehr gefördert werden. Dann werden Konkretionen dieses Schutzes reflektiert: Abtreibung, Biotechnik (künstliche Befruchtung), Gentechnik, Embryonenforschung, Euthanasie, Selbsttötung, Organtransplantation und staatliche Gewaltanwendung (Krieg, Todesstrafe).

Die Sozialethik folgt nicht mehr dem Aufbau des Dekalogs. Der Ansatzpunkt ist die „Familie als natürliche Grundform sozialen Lebens“ (S. 164). Ausgehend vom fünften Gebot wird die Frage der elterlichen Autorität sowie die Verantwortung des Kinds für die altgewordenen Eltern entfaltet. In der „Ethik außerfamilia-

ler Strukturen“ (S. 191–196) wird das fünfte Gebot auf andere gesellschaftliche Verhältnisse übertragen und begründet die Amtsautorität. Auf den letzten 20 Seiten entwirft Burkhardt eine politische Ethik, in der er den Staat als „geschichtliche Gestalt menschlicher Sozialität“ versteht (S. 198), das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip verteidigt, und die biblischen Texte Mk 12,13ff. und Röm 13 im Kontext einer modernen Demokratie auslegt.

Die Stärke des Buchs ist die Konkretion, bis hin zu seelsorglichen Erwägungen und praktischen Überlegungen (z. B. die Befürwortung der bildenden Kunst in der Kirche [S. 63] oder die Empfehlung des Tischgebets [S. 181]). Der Autor scheut sich nicht, Klartext zu reden, konkrete Urteile zu fällen oder eine überschaubare, verständliche Anzahl von Entscheidungskriterien zu nennen (z. B. für die Organtransplantation [S. 146]).

Gleichzeitig ist die Elementarisierung auch eine Grenze des vorliegenden Werkes. Der wissenschaftlich geschulte Theologe staunt zum Beispiel, dass der Religionsbegriff nur in Auseinandersetzung mit Karl Barth geklärt wird; der christliche Pazifismus wird in einem einzigen Abschnitt als „ehrenwerte Einstellung“, aber „unzureichend durchdacht“ abgetan (S. 153); die Lehre vom gerechten Krieg wird in zwei Kriterien zusammengefasst; oder therapeutisches Klonen wird lediglich deshalb abgelehnt, weil „der Weg zu dem an sich guten Ziel ... nur über das Töten des klonierten Embryos“ führt (S. 135). Die Beispiele der vereinfachenden Elementarisierung ließen sich vermehren, was kein Wunder angesichts der enzyklopädischen Tendenzen (z. B. der Abschnitt „Das Problem der modernen Waffentechnik“ [S. 154]) ist. Vielleicht lässt sich diese Schwierigkeit davon ableiten, dass das Buch wahrscheinlich aus einem Vorlesungsmanuskript, das nicht erschöpfend auf alle Details eingehen kann, entstanden ist.

Grundsätzlicher noch fragt sich der Rezensent, warum Burkhardt seine materiale Ethik ins Schema des Dekalogs presst (damit will er sie exegetisch und biblisch-theologisch verankern [S. 19]), gleichzeitig aber die Gebote umstellen muss (6. vor 5. Gebot) bzw. die Umweltethik keinem Gebot und die Kulturethik nur „am problematischsten“ dem neunten Gebot zuordnen kann (S. 92). Das zehnte Gebot scheint irgendwie überflüssig zu sein. Überhaupt ist der Umgang mit der Schrift methodisch sehr heterogen: Der „Offenbarungscharakter der biblischen Gebote“ (S. 22) wird beschworen; im Kontext des Okkultismus kann zusammenfassend nach exegetischen Überlegungen gesagt werden: „Die Bibel lehnt alle diese Praktiken ab“ (S. 56). Aber wenige Seiten vorher wird im Zusammenhang des Umgangs mit fremden Religionen der Heilige Krieg im Alten Testament als „Selbstschutz innerhalb des Heiligen Landes“ bezeichnet (S. 51) – ein unnötiger exegetischer Salto mortale, um die ethische Ablehnung jeder gewaltsamen Missionierung zu folgern! Oder ausgehend von Apk 13,7 „wird auch hier für die Christen der zeltische Weg der Gegengewalt abgelehnt“ (S. 212), um fünf Seiten später (ohne biblische Belegstellen) den Boykott als sanfte Gewalt oder im äußersten Notfall den gewaltsamen Widerstand in Form eines Staatsstreichs oder einer Revolution zu rechtfertigen bzw. in Erwägung zu ziehen.

Wenn man das Werk mit akademischen Maßstäben misst, ist es Burkhardt meines Erachtens nur teilweise gelungen, systematischen Ansprüchen sowie dem aktuellen wissenschaftlichen Diskurs zu genügen. Gleichzeitig wissenschaftlich, biblisch fundiert, praxistauglich sowie seelsorglich sensibel schreiben zu wollen, ist ein Unternehmen, bei dem nicht alle Gesichtspunkte in gleicher Weise zur Geltung kommen können.

Paul Kleiner

Steffen Fleßa: *Geistlich denken – rational handeln. Bausteine einer christlichen Betriebswirtschaftslehre*, Frankfurt/Main: Lembeck, 2003, kt., 176 S., € 14,80

Bereits mit dem Titel seines Buches spricht Steffen Fleßa vielen Christen aus dem Herzen, die danach streben, ihr Christsein in einer integren Weise zu leben. Dazu gehört die Aufhebung der systemorientierten Trennung in die Lebens- und Arbeitswelt, wie sie in der (post)modernen Zeit an vielen Stellen propagiert wird. Der Glaube soll nicht nur zu Hause oder im Rahmen des sonntäglichen Gottesdienstes eine Rolle spielen, sondern bewusst jeden Aspekt des Daseins nachhaltig gestalten. Der Autor lädt mit seiner Veröffentlichung zu einem grundlegenden Perspektivenwechsel ein: Wo innerhalb der explizit wissenschaftlichen Disziplinen, im Besonderen der Theologie und der Betriebswirtschaftslehre (BWL), die Beantwortung der oben skizzierten Spannung bislang mit einer Fehlanzeige beantwortet wird, versucht Fleßa, in seinem Buch eine grundlegende Brücke zu schlagen und die zunächst so ungleichen Brüder „Glaube“ und „Wirtschaften“ an einen Tisch zu bitten.

Es geht ihm dabei nicht um die gänzliche Neuformulierung der bisherigen Erkenntnisse betriebswirtschaftlicher Forschung und Praxis. Vielmehr formuliert Fleßa gezielt den Anspruch, dass sich die Teildisziplinen der BWL am absoluten Maßstab der biblischen Wahrheit messen lassen müssen. Anders betrachtet: Die Elemente des vernunftgeleiteten, knappheitsüberwindenden Zielkorridors der BWL schweben in seiner Argumentationslinie nicht im luftleeren Raum. Sie sind tragende Säulen und sinnvolle Komponenten im Rahmen einer arbeitsteiligen und Mehrwert erwirtschaftenden Gesellschaft. Um diese Funktion zu erfüllen, benötigen sie jedoch ein überdauerndes Fundament: die Heilige Schrift. Fleßa schreibt daher als Christ für Christen, im Hinblick auf eine christliche Betriebswirtschaftslehre. Es geht ihm nicht darum, den Glauben zu legitimieren oder mit ethischen Fragen zu jonglieren. Er betrachtet das ganzheitliche Christsein vor dem Hintergrund der biblischen Wahrheit und formuliert dabei manche Herausforderung des betrieblichen Alltags neu.

Das Buch ist in sieben Bausteine gegliedert, die Schritt für Schritt und auf anschauliche Weise die grundlegenden Wirkungsweisen und Ansatzpunkte der

BWL vor Augen führen. Dass dabei nicht alle der derzeit diskutierten Management- oder Führungsprinzipien zur Sprache kommen bzw. ausführlich dargestellt werden können, leuchtet ein und wird vom Autor auch nicht in Anspruch genommen. Die Qualität liegt gerade darin, dass Fleßa nach einer Einführung in den jeweiligen betriebswirtschaftlichen Teilbereich den sich dazu ergebenden theologischen und biblisch relevanten Zusammenhang ausführt. Schade ist, dass die schematischen Abbildungen und Tabellen „nur“ den bisherigen betriebswirtschaftlichen Erkenntnissen Rechnung tragen und nicht auch die geistliche, „veränderte“ Sichtweise eine Illustrierung findet.

Nach der Lektüre des Werkes kristallisiert sich ein zentraler Aspekt heraus: Die christliche Betriebswirtschaftslehre als verlockendes Angebot für unbeschwertes unternehmerisches Engagement zu verstehen, wäre fatal. Vielmehr weist Steffen Fleßa darauf hin, dass gerade die mehrdimensionalen Ziele, die sich aus der biblisch abgeleiteten Beauftragung ergeben – Nächstenliebe, Schöpfungsohnut etc. –, die Christen vor erhöhte Anforderungen stellen. Es erfordert eine besondere Qualität, höheres Engagement und konsensorientierte Flexibilität, um ökonomisches Arbeiten im Lichte des Evangeliums zu betreiben. Daher ist es notwendig, in jegliche Planung, Entscheidungsfindung und Umsetzung die Unterstützung und Begabung durch den Heiligen Geist von vornherein mit einzubeziehen. Zusammengefasst bietet das Buch eine innovative und geistig wie geistlich herausfordernde Arbeits- und Diskussionsgrundlage, die zu vertiefender konzeptioneller Analyse sowie zu empirischer Überprüfung einlädt.

Andreas Bunz

Gudrun V. Lang, Michael F. Strohmmer (Hg.): *Europa der Grundrechte? Beiträge zur Grundrechtecharta der Europäischen Union*, Edition pro mundis 9, Bonn: VKW, 2002, kt., 210 S., € 18,-

Das Sammelwerk öffnet die Augen für die Chancen und Grenzen der Diskussion über eine Wertorientierung der Politik, wie sie in besonderer Weise in der Auseinandersetzung um die Grundrechtecharta der Europäischen Union zum Ausdruck kommt. In mehrfacher Hinsicht dient das Buch einem interdisziplinären Dialog und verschafft dem theologischen Leser eine Horizont- und Relevanzerweiterung ethischer Reflexion. Die Autoren sind größtenteils keine studierten Theologen, sondern Philosophen, Juristen, Mediziner, aktive Politiker, die sich als überzeugte Christen verstehen und ihre christliche Grundhaltung in die für ihren Tätigkeitsbereich spezifische Sichtweise normierend einfließen lassen. Zudem ist das Buch mit Beiträgen evangelischer und katholischer Provenienz ökumenisch ausgerichtet, was im ethischen Bereich als plausibel erscheint. Das Gewicht der Thematik kommt durch das Geleitwort des österreichischen Bundespräsidenten

Thomas Klestil (S. 14) und eine Ansprache des Papstes Johannes Paul II. (S. 136f.) zum Ausdruck. Der Sammelband verfolgt das positive Ziel, Grundwerte und -rechte zu definieren, wobei die kritische Analyse der Grundwertediskussion in der EU zu einer Profilierung des positiven Anliegens beiträgt. Wer verstehen will, worauf es einem wertkonservativen Denken ankommt, wo Weichenstellungen in Begrifflichkeiten und Begründungen liegen, dem ist mit diesem Buch gedient.

In einem ersten Teil werden allgemeine Überlegungen angestellt, die den Begriff der Menschenwürde, die Begründung von Werten, den Personbegriff und die Rolle der Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft betreffen (S. 17–82). Der Jurist Wolfgang Waldstein beruft sich auf Theodor Heuss, der die geistige Grundlage Europas auf drei Hügeln begründet sah: Akropolis (griechische Philosophie), Capitol (römisches Recht), Golgatha (Christentum) (S. 39). Das Grundgesetz gehe von der Existenz unveräußerlicher und universaler Menschenrechte aus (S. 39). Mit zunehmendem Abstand zu den Erfahrungen mit dem Dritten Reich und anderen totalitären Regimen haben sich bezeichnende Verschiebungen und Umdeutungen eingestellt, wie Waldstein aufzeigt. So betonte die UN-Deklaration über die Rechte des Kindes von 1959, dass diese vor und nach der Geburt gelten; 1989 wird nur noch von menschlichen Wesen unter dem Alter von 18 Jahren gesprochen (S. 41f.). Die Interessen einflussreicher Gruppen, wechselnde und medial beeinflussbare Mehrheiten, ein von Gott losgelöster Autonomiegedanke treten an die Stelle allgemeingültiger und vorgängiger Normen. Werte werden etwa bei E. W. Böckenförde vom aktuellen Konsens und Nutzen her begründet (S. 44). Der Rechtspositivismus betrachtet Normen als Ausdruck eines Willens (S. 43). Da Gott als Prämisse des Denkens abgelehnt wird, wird der wechselnde partikulare Wille des Augenblicks, der Einzelperson oder einer Menschengruppe zur normativen Größe. Dementsprechend wird in der EU Abtreibung als ein positiver Wert verstanden (S. 45), in der Euthanasiefrage Druck auf Richter und Parlamente ausgeübt (S. 45–47) und die Aufhebung des Schutzes Minderjähriger vor sexuellem Missbrauch wegen der Forderung nach einem Adoptionsrecht für Homosexuelle gefordert (S. 46f.). Waldstein sieht in der EU-Politik eine totalitäre Ideologie am Werk, die die Freiheit abweichender Gesetzgebungen (z. B. bezüglich Abtreibung und Homo-Ehe) und Meinungen (z. B. strafrechtliche Verfolgung der Auffassung, dass homosexuelle Neigungen heilbar seien) in erheblichem Maße einschränkt (S. 45–48). Waldstein möchte die Demokratie weniger an einer populistischen Entsprechung gegenüber Mehrheitsmeinungen als an der Begrenzung und Kritik von Macht durch vorgegebene und rational einsichtige Normen festmachen. So kommt er unter ausführlichem Rekurs auf das römische Recht zur Forderung nach einer Rückbesinnung auf die naturrechtlichen Grundlagen der Rechtsordnung (S. 44. 50–59).

Rainer Beckmann, Jurist und Mitglied der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“ des Bundestages, weist auf die Problematik der Unterscheidung zwischen Menschen und Personen in der Bioethik-Diskussion

und in der deutschen Fassung der EU-Grundrechtecharta hin. Peter Singer etwa definiert den Personbegriff von Selbstbewusstsein, Selbstkontrolle, Sinn für Vergangenheit und Zukunft sowie Kommunikationsfähigkeit her (S. 62). Ungeborene, neugeborene, schwerkranke Menschen wären dann keine Personen (ebd.). Beckmann entlarvt den Präferenzutilitarismus (eine Handlung ist falsch, wenn sie geäußerten Präferenzen eines Wesens entgegensteht, ohne dass dies durch entgegengesetzte Präferenzen ausgeglichen würde) als eine „Interessenethik“: Diejenigen sind im Vorteil, die ihre Interessen artikulieren und durchsetzen können (S. 63). Will man eine Partikularisierung der Ethik und eine Diskriminierung bestimmter Menschengruppen verhindern, so muss nach Beckmann Person- und Menschsein gleichgesetzt werden. Die Potenzialität bezieht sich nicht auf das Personsein, sondern das Personverhalten (z. B. Vollnarkose); die Entwicklungsphasen betreffen nicht die Existenzbedingungen, sondern die verschiedenen Existenzweisen einer identisch bleibenden Person (S. 64f.).

In einem Abschnitt zur „Kontroverse um die Grundrechte“ (S. 83–134) berichten Praktiker und journalistische Beobachter von ihren Erfahrungen mit der Formulierung der Grundrechtecharta. So weist zum Beispiel der CSU-Europaabgeordnete Ingo Friedrich auf die Erfolge der Christdemokraten in der Durchsetzung einer Bezugnahme auf das geistig-religiöse Erbe Europas, der expliziten Erwähnung der Religionsfreiheit, des geistigen Eigentums, der Achtung des Privat- und Familienlebens sowie der unternehmerischen Freiheit hin (S. 102.104). Als Erfolg wird die Verhinderung der Umsetzung einiger Anliegen der Gegenseite verbucht (keine Aufhebung des Vorbehalts nationalen Rechtes, keine explizite Erwähnung eines einklagbaren Rechts auf Abtreibung, Homoehe, Arbeit [S. 103]). Nicht durchsetzbar war das Verbot des therapeutischen Klonens und eines expliziten Heimatrechtes (S. 104).

In einem letzten Abschnitt werden „einzelne Bestimmungen“, beispielsweise zum Bereich Euthanasie oder Ehe und Familie, kritisch analysiert (S. 135–164). So macht sich etwa der Philosoph Thomas Sören Hoffmann Sorgen um die Universalität und Unantastbarkeit der persönlichen Freiheit, da diese in der EU-Grundrechtecharta als Produkt und nicht Richtmaß des Rechts verstanden werde (S. 138f.). Im Vergleich zu nationalen Verfassungen werden einige Probleme verdeutlicht. So fehle bei der EU die Freiheit der Lehre und die Institutionengarantie der Ehe (S. 139). Wenn – als ein neues Element – ein explizites Recht älterer Menschen auf ein würdiges Leben und die Teilnahme am sozialen und kulturellen Leben erwähnt wird, dann werde Freiheit nicht anerkannt, sondern quasi in einem Gnadenakt zugesprochen, damit aber in ihrer Unteilbarkeit in Frage gestellt (S. 140).

Nützlich für die Verifikation und weitergehende Reflexion ist der Abdruck der EU-Grundrechtecharta in Auszügen und der Europäischen Menschenrechtskonvention in einem Anhang (S. 166–185).

Christian Herrmann

Weitere Literatur:

- 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: Lang, 2002, Br., 409 S., € 65,50
- Dokumente wachsender Übereinstimmung: *Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 3: 1990–2001*, Frankfurt: Lembeck, kt., 750 S., € 56,–
- Ulrich Kühn: *Christologie*, UTB 2393, Göttingen: V&R, 2003, kt., 344 S., € 20,–
- Horst Georg Pöhlmann: *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt für Menschen unserer Zeit*, Frankfurt: Lembeck, 2003, kt., 80 S., € 7,80
- Albert Raffelt: *Theologie studieren. Einführung in die Praxis*, Freiburg: Herder, 2003, kt., 200 S., € 14,90
- Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg: Herder, 2003, geb., 208 S., € 14,90
- Ulrich Schmid: *Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts*, Freiburg: Herder, 2003, geb., 288 S., € 24,90
- Notger Slenczka: *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*, Göttingen: V&R, 2003, geb., 346 S., € 62,–
- Gunther Wenz: *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen: V&R, 2003, geb., 288 S., € 35,–
- Hans P. Willi: *Unbegreifliche Sünde. „Die christliche Lehre von der Sünde“ als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801–1878). Mit einem Anhang der Tagebuchnotizen Kierkegaards über die Sündenlehre von Julius Müller*, TBT 122, Berlin: de Gruyter, 2003, geb., 470 S., € 98,–
- Kurt Zaugg-Ott: *Entwicklung oder Befreiung? Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen von 1968 bis 1991*, Frankfurt: Lembeck, 2003, kt., 432 S., € 34,–

Historische Theologie

1. Allgemeines

Es liegen keine Rezensionen vor.

Weitere Literatur:

Lexikon der Heiligen und Heiligenverehrung, 3 Bände, Lexikon für Theologie und Kirche kompakt, Redaktion: Bruno Steimer, Thomas Wetzstein, Freiburg/Br.: Herder, 2003, geb., 1400 S., € 68,-

2. Alte Kirche

Die Zeit des Anfangs (bis 250), hg. von Luce Pietri; deutsche Ausgabe bearbeitet von Thomas Böhm u. a.: Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, hg. von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard; deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Bd. 1, Freiburg/Br.: Herder, 2003 (zuerst Paris: Desclée, 2000), Ln., 972 S., 60 Farbabb., 37 Schwarzweißabb., 6 Karten, Tabellen, € 155,-

Schon nach nur zwölf Jahren hat eines der ambitioniertesten Verlagsvorhaben mit dem letzten Band – bei noch ausstehendem Registerband – sein Ziel erreicht: eine vollständige dreizehnbändige Geschichte des weltweiten Christentums von rund 13.000 Seiten. Nach Erscheinen des ersten Bandes im Jahre 1991 folgten zügig die weiteren Bände (vgl. JETH 6ff., 1992ff.; zuletzt 17, 2003, S. 348–351), und nun konnte mit dem ersten Band das Werk, zu dem man dem Verlag Herder in Freiburg nur gratulieren kann, abgeschlossen werden. Es wird für Jahrzehnte Standard bleiben und vielen Forschern sowie interessierten Laien gute Dienste leisten. Wenn sie mit gezielten Fragen oder speziellem Informationsbedürfnis – in einem Zug wird wohl kaum jemand ein solches Mammutwerk durchlesen – unterwegs sind, werden ihnen die überaus detaillierten Gliederungen dabei helfen. Indes muss man sich auch an sie wegen mancher Überschneidungen bei teils systematischer, teils chronologischer Anlage gewöhnen, und so wird der in Kürze erscheinende Registerband wertvolle Dienste leisten. Wie bereits vorgeschlagen, sollte er möglichst thematische Pfade aufzeigen und so die Benutzung erleichtern. Wie dem auch sei, in der Bibliothek von Kirchenhistorikern sollten die Bände nicht fehlen, was bei einem Gesamtpreis von über 2.000 € allerdings man-

chen Etat sprengen dürfte. Deshalb kann man gespannt sein, wann der Verlag nach üblichem Muster eine Paperbackausgabe auflegen wird.

Bei einem solchen Werk ist es leicht und daher immer auch ein wenig beckmesserisch, Kritik zu üben. Ein Aspekt mag zu ausführlich, ein anderer zu knapp behandelt worden sein, hier und da fehlt Literatur, Akzente sind nicht so gesetzt, wie der Leser es erwartet. Auf derlei sollte man verzichten. Worauf man sich bei der Benutzung freilich grundsätzlich einstellen muss, ist die Tatsache, dass das Werk zuerst in französischer Sprache von zumeist katholisch orientierten Gelehrten verfasst worden ist und es sich demzufolge um eine Übersetzung handelt. Zwar haben die, bei einzelnen Bänden oft zahlreichen, deutschen Bearbeiter mit großer Sorgfalt neueste Forschungsergebnisse und vor allem Literatur nachgetragen, gleichwohl ist manches eben aus französischer Perspektive geschrieben. Die konfessionellen Unterschiede machen in der Wissenschaft nicht (mehr) allzu viel aus, aber gewisse Abschnitte der Kirchengeschichte wie etwa der Pietismus werden aus deutscher Sicht doch zu knapp erörtert, während bei anderen aus der neuesten Zeit die katholische Entwicklung übergewichtet erscheint. Neben diesem Aspekt ist die Vielfalt der Autoren zu berücksichtigen, die aufgrund unterschiedlicher Forschungsschwerpunkte das Durchhalten einer einheitlichen argumentativen Linie erschweren. Das war vermutlich auch gar nicht beabsichtigt, da unmöglich, führt aber doch zu einem gewissen Manko. Denn gerade in dem vorliegenden Band, der die Anfänge des Christentums beschreibt, hätte man doch eine generelle Einführung in Gegenstand, Charakter und Ziel der Kirchengeschichte erwartet. Dazu hätte auch die Reflexion über die speziellen Gegenstände dieser Wissenschaft gehört, so die Frage nach dem Wirken Gottes in der Geschichte und nach dessen Erkennbarkeit, nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Glaube sowie dem von Heilsgeschichte und Geschichte. Darauf haben die Herausgeber verzichtet, und so bleibt die theoretische Grundlegung des Werkes offen.

Der jetzt vorliegende erste Band, der die Zeit bis zum Jahre 250 zum Gegenstand hat, folgt in Anlage und Aufbau seinen Vorläufern. In 280 Kapiteln entfalten 16 Autoren die Thematik. In seinem Vorwort skizziert Luce Pietri deren Spannweite. Er erinnert an die Einführung der neuen Zeitrechnung durch Dionysius Exiguus im Jahre 525, für den Zeit der Ablauf von Gottes ewigem Heilsplan in der Welt bedeutete und dem daher „die Passion des menschengewordenen Gottessohnes das zentrale heilsgeschichtliche Ereignis“ war. Für die Zeitgenossen Jesu war das jedoch weithin bedeutungslos. „Vom schändlichen Kreuzestod eine Unruhestifters, der im jüdischen Volk für breite Aufregung gesorgt und in der kleinen Provinz Judäa im großen Imperium Romanum die Regierung dazu genötigt hatte, einzuschreiten, um die gewünschte Ordnung wiederherzustellen, nahm die pagane Welt kaum Notiz. In den ersten zwei Jahrhunderten... fand das Christentum nur sehr geringe Ausbreitung im Römischen Reich“ (S. V). Dementsprechend geht es in diesem Band hauptsächlich um die innere Entwicklung der jungen Kirche, und zwar sowohl in der Auseinandersetzung mit ihrer paganen Um-

welt, die sie als gottlos verdächtigte, als auch nach innen, war das Evangelium doch höchst divergierenden Interpretationen aus den eigenen Reihen ausgesetzt. Hinzu kam das Bedürfnis nach Entwicklung von Strukturen, das sich durch das Verblässen der Naherwartung und die damit verbundene Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ergab. Dazu gehörte schließlich auch die intellektuelle Auseinandersetzung mit der denkerischen Elite des Reiches, die zu einer nicht immer unumstrittenen Systematisierung der Glaubensaussagen führte, die wiederum interne Debatten bis hin zum gegenseitigen Häresieverdacht nach sich zog. Ein breites und spannendes Themenspektrum also, dem sich die Autoren fern jeglicher konfessionellen Voreingenommenheit und nicht als Exegeten oder Theologen, sondern als Kirchenhistoriker nähern wollen, so jedenfalls das Vorwort. Das Leitprinzip entnahm Pietri dem Werk des Lenain de Tillemont aus dem 17. Jahrhundert: „Der Autor gibt sich damit zufrieden, die Wahrheit der Tatsachen zu suchen, und fürchtet nicht, falls er sie findet, dass man sie missbraucht. Ist er sich doch sicher, dass die Wahrheit nicht konträr zur Wahrheit stehen kann, folglich auch nicht zur Frömmigkeit, die auf der Wahrheit fußen muss“ (S. VI).

Auf dieser Basis beginnt der Band mit einer Überraschung. Die „Einleitung: Jesus von Nazaret“ ist weitaus umfangreicher ausgefallen als in vielen vergleichbaren Werken (S. 1–53). Daniel Marguerat fragt, womit eine Geschichte des Christentums einzusetzen habe, mit der Geburt Jesu oder mit der Predigtstätigkeit der ersten Jünger? Christentum könne es nicht vor der auf die Person Jesu bezogene Predigt geben, und diese Voraussetzung war erst nach der Auferstehung möglich. „Mit Ostern vollzieht sich der Wechsel in der Bedeutung des Nazareners: Der Träger einer Botschaft wird zum Zentrum der Predigt. Es ist dieses Ereignis, auf das sich die Geburt des Christentums zurückführen lässt“ (S. 1). Da die christliche Bewegung aus diesem Ursprung ihre Legitimität beziehe, müsse mit einer Darstellung der Geschichte Jesu begonnen werden. Das tut Marguerat dann auch, und zwar in einem um Ausgewogenheit bemühten Beitrag. Er endet mit dem Epilog „Das Gedächtnis des Ursprungs“ (S. 51f.), der um die Möglichkeit einer historischen Erfassung des Lebens Jesu kreist. „Immer gilt, dass die Dokumente der Evangelien unsere Kenntnis von dem von den Christen bezeugten Herrn auf eine vergangene Geschichte beziehen. Sie verpflichten jeden, der sich dem Christus des Glaubens nähern will, seine Kenntnisse mittels einer Reflexion des Berichteten so zu überprüfen, dass er sie an den Wegen und Worten des Jesus der Geschichte verankert. Mit der unumgänglichen Geschichte des Galiläers als Kriterium jedes Redens über Jesus verpflichtet das Evangelium die Theologie zur Konformität mit der Inkarnation. Eine Theologie, die sich an den Unwägbarkeiten des Lebens des Galiläers festmacht, an seinen Begegnungen und Konflikten, an seinen Zornausbrüchen wie an seinem Mitleiden, wird sich schwerlich in eine abgehobene Spiritualität flüchten können. In christlichen Denkkategorien muss sich demnach jedes Reden über das Heil durch den Rückbezug auf den irdischen Jesus verifizieren lassen.“ Damit stellt sich natürlich die

Frage nach der historischen Aussagekraft der Evangelien. Sie wird eingeschränkt, wenn Marguerat bemerkt: „Aufgrund seines Berufsethos muss der Historiker diese Erklärung [sc. das Erscheinen des Auferstandenen] als subjektiv einstufen und feststellen, dass die Osterereignisse als spirituelle Erfahrung der Weggefährten Jesu zu werten sind.“ Sie sind es eben nicht, und so stellt er selbst fest, dass die historischen Auswirkungen von Ostern evident und sehr wohl Forschungsgebiet des Historikers sind. „Gott hat im Ostergeschehen seine Zustimmung zu Leben und Wirken Jesu zum Ausdruck gebracht; Jesu Leben und Wirken muss nun als entscheidende, letzte, eschatologische Offenbarung der Absicht Gottes mit den Menschen verstanden werden“ (S. 48).

Auf dieser Basis wird in vier Teilen die folgenden Geschichte des Christentums entfaltet. Der erste schildert „Die Geburt des Christentums“ (S. 55–226), beginnend mit den ersten Gemeinden von Jerusalem nach Antiochien, dem von Paulus vertretenen christlichen Universalismus, den vielfältigen Wegen der Mission vom Orient nach Rom und dem Trennungsprozess von Juden und Christen. „Die leidende, sich formierende und feiernde Kirche“ ist Teil zwei überschrieben (S. 227–454), der sich den Christen im Römischen Reich, der Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70–180), dem Gottesdienst in der vornizänischen Kirche und den Anfängen der kirchlichen Zeitrechnung zuwendet. Drittens wird „die Ausdifferenzierung der christlichen Welt“ erörtert (S. 455–713), nach einem Kapitel über Heterodoxie und Orthodoxie den Raum des christlichen Ostens in der Verschiedenheit seiner Traditionen, der „Schule“ von Alexandrien, des christlichen Afrikas (180–260) und Roms mit dem westlichen Abendland bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts abschreitend. Der vierte Teil „Die Christenheit in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts“ (S. 715–960) schließlich behandelt Entstehung und Aufkommen der christlichen Heiligen Schrift, die Geschichte der Glaubensbekenntnisse, die Fortschritte in der Ausgestaltung der kirchlichen Organisation sowie das Verhältnis der Christen zur antiken Kultur. Insgesamt gesehen bietet der Band ein wertvolles Kompendium zur Frühgeschichte des Christentums, in dem man sich über alle nur denkbaren Bereiche der Entwicklung erschöpfend informieren kann.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Anne Jensen: *Frauen im frühen Christentum*, unter Mitarb. von Livia Neureiter, *Traditio Christiana* 11, Bern: Lang, 2002, geb., LXXX + 319 S., € 67,60
- Wassilios Klein (Hg.): *Syrische Kirchenväter*, Urban-Tb. 587, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, kt., 260 S., € 18,-

3. Mittelalter

Lutz E. v. Padberg: *Bonifatius. Missionar und Reformers*, Wissen in der Beck'schen Reihe 2319, München: C. H. Beck, 2003, br., 128 S., 3 Karten, € 7,90

Mit dem neu geschriebenen Bändchen bleibt Lutz E. von Padberg alten Zeiten und alten Freunden treu. Im Jahr 1990 erhielt er für seine Bonifatiusbiographie (Wynfrehth Bonifatius, Wuppertal: R. Brockhaus, 1989) den Johann-Tobias-Beck-Preis des Arbeitskreises für evangelikale Theologie. In seiner Monographie „Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert“ (Stuttgart 1995) hat er Umstände und Folgen der Christianisierung Europas im frühen Mittelalter näher beleuchtet. Von Padbergs kleinere Arbeit „Die Christianisierung Europas im Mittelalter“ (Stuttgart 1998; vgl. JETH 13, 1999, S. 199–202) gibt einen guten Überblick über Thema und Epoche.

In der Einleitung des vorliegenden Werks „Bonifatius – Geburt eines Heiligen“ (S. 7–11) beschreibt der Autor Gründe und Hergang des Märtyrertodes des Bonifatius (im Folgenden: B.) am 5. Juni 754 in Friesland und fragt abschließend: „Wer aber war dieser Bonifatius, der eigentlich Wynfrehth hieß und einst als Vierzigjähriger seine Heimat für immer verlassen hatte, um auf dem Kontinent als Missionar, Klostergründer, Bildungsvermittler und Kirchenorganisator erfolgreich zu wirken?“ (S. 11). Unter „Herkunft: Land und Leute“ (S. 17–21) zeichnet von Padberg zunächst in groben Zügen die Christianisierung Englands und die ihr folgende Kirchenorganisation nach (die später B. für ähnliche Aufgaben in Kontinentaleuropa befähigen sollte), um dann Hintergrund, Geburt, Kindheit und klösterliche Ausbildung des B. zu beschreiben. Die Laufbahn des B. in England wird in „Karriere: Lehrer, Diplomat und Abt“ beschrieben (S. 22–27). In dem folgenden Kapitel „Lebenswende: Nachfolge Christi als Ziel“ (S. 28–32) geht es um die Missionspläne des B. und seine erste Pilgerfahrt nach Rom (719), die zu seiner päpstlichen Ernennung als Heidenmissionar und seiner lebenslangen Rom-Orientierung führte, sowie seine Motivation: „Bedrängt von den Zeitläufen, angewiesen auf die bisweilen ungeliebte Zusammenarbeit mit weltlichen Herrschern, zornig über unfähige Kirchenleute und vor allem bemüht, es Rom recht zu machen, das war die Geisteslage des großen Missionars und Reformers. Vor allem sorgte er sich um die ewige Seligkeit, und zwar sowohl die eigene wie auch diejenige der ihm anvertrauten Menschen. Eng verbunden damit war die endzeitlich bestimmte eigentliche Motivation des Bonifatius. Er folgte dem Missionsauftrag Christi und predigte das Evangelium, um im letzten Gericht Gottes bestehen zu können. Auch wenn Bonifatius das erst im hohen Alter offen ausgesprochen hat, liegt hier der eigentliche Beweggrund für seine Lebenswende im Jahre 716. Die Nachfolge Christi als Ziel ließ ihn aus dem geschützten Raum des

Klosters hinaustreten in die raue Welt, in der er ihm vier Jahrzehnte lang dienen sollte“ (S. 32).

Die Ausführungen zu den verschiedenen Missionsmotivationen des B. laden ein zu reflektieren, ob die gegenwärtige Missionsmüdigkeit nicht mit dem weitgehenden Verlust der Eschatologie zusammenhängt und damit auch mit deren ethischem und missionarischem Motivationspotential.

Das vielleicht interessanteste Kapitel: „Missionsalltag: Wie man Heiden zu Christen macht“ (S. 33–52), zeichnet die Missionärskarriere des B. sowohl in ihrem Ablauf (Friesland, Hessen, Thüringen) als auch im konkreten Vorgehen nach. „Ganz in traditionellen Bahnen arbeitend, kam es ihm darauf an, den Hessen die Macht des Schöpfergottes vor Augen zu stellen. Bloße Worte reichten dafür nicht immer aus, es musste schon einmal handfest bewiesen werden, dass die Götter Nichtse waren“ (S. 40, im Zusammenhang mit der bekannten Fällung der Donareiche in Geismar). Zur Tatmission kommt die Gründung von Klöstern als Missionszentren zur weiteren Christianisierung der missionierten Gebiete. Ferner untersucht von Padberg die Inhalte der Missionspredigt und geht der Frage nach: „Wo haben die frühmittelalterlichen Missionare ihr Geschäft gelernt?“ (S. 45).

Das nächste Kapitel „Reform: Wie man eine Kirche auf Kurs bringt“ (S. 53–70) zeigt B. als Reformator und Organisator bestehender Kirchen in der Spannung zwischen Rom, verschiedenen Herrschern und kirchlichen Amtsträgern. Hier wird deutlich, dass junge Missionsgemeinden fester Ordnungen und Strukturen bedürfen um bestehen zu können. Viele der von B. geschaffenen Strukturen existieren bis heute. Ähnliche Themen behandelt „Kirchenpolitik: Vom Umgang mit Herrschern und Bischöfen“ (S. 71–85). Ein spannendes und sehr lebendiges Kapitel, „Beziehungen: Freunde und Feinde“ (S. 86–101), gilt den vielfältigen persönlichen und dienstlichen Kontakten des B. mit den unterschiedlichsten Personen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Ämtern. Unter anderem geht es um die angestrebten Gebetspartnerschaften mit Einzelnen in der Heimat und auf dem Missionsfeld, seelsorgliche Beziehungen, den reichhaltigen Briefwechsel (in dem B. vielfach um Rat bat), Beschaffung von Büchern und Material, gegenseitige Geschenke usw. Doch fand B., der sich teils beherzt in verschiedene Angelegenheiten einmischte, auch sehr klare und mutige Worte zu drohenden Irrlehren sowie zum geistlichen und ethischen Versagen von Heiden und Mitchristen. Das Kapitel „Tod: Wie ein Heiliger zu sterben hat“ (S. 102–106) umreißt das Lebensende des B. sowie seinen Tod und untersucht kritisch dessen unmittelbaren literarischen Niederschlag in den ersten B.-Biographien.

Das letzte Kapitel: „Nachleben: Der Weg der heiligen Gebeine“ (S. 107–113), untersucht die Ereignisse nach dem Tod des B. und seine Kanonisierung und verfolgt den Weg der sterblichen Überreste des B. bis nach Fulda und deren dortige weitere Geschichte bis in die Gegenwart (anatomische Untersuchung der Reliquien 1966) sowie die Bonifatius-Renaissance im 19. Jahrhundert. Der letzte Abschnitt: „Bonifatius: Missionar und Reformator“, umreißt die wechselhafte und

vielfältige Wirkungsgeschichte des B. mit seinen verschiedenen Lebensabschnitten und Schwerpunkten (S. 114–119). Von Padberg schildert, wer sich wann und warum mit B. beschäftigt hat und in welchen Zusammenhängen man sich auf ihn berufen hat. Ferner vergleicht er die Selbstwahrnehmung des B. mit der zeitgenössischen und späteren Wahrnehmung durch andere. Dabei entsteht – bei einer ganzen Reihe auch kritischer Anfragen an Charakter und Vorgehen – ein recht persönliches Bild des Abtes, Missionars und Reformers: „Im Grunde seiner mitunter widersprüchlichen Persönlichkeit war er, soweit sich das überhaupt feststellen lässt, ein im positiven Wortsinn einfältiger Mensch, der alles dem christlichen Glauben, so wie er ihn schon in seiner Kindheit im Kloster zu verstehen gelernt hatte, unterordnete. Deshalb war sein höchstes Ziel auch die Verkündigung dieses Glaubens. Eigentlich wollte Bonifatius immer Missionar sein, zum Reformier haben ihn die Umstände gemacht. In beiden Rollen aber ist er zu einem der Baumeister des christlichen Europa geworden“ (S. 119).

Dem Band sind eine Karte mit den Wirkungsbereichen des B., eine Karte des angelsächsischen Englands sowie eine des Frankenreichs, eine Zeittafel, eine sehr hilfreiche, kommentierte Auswahlbibliographie und ein Personenregister beigegeben. Eine interessante Begleitlektüre zu von Padbergs kompakter Darstellung sind die erhaltenen Briefe des B., die in der Darstellung häufig herangezogen und zitiert werden (z. B. F. P. Sonntag [Hg.]: *Die Briefe des Winfrid Bonifatius*, Leipzig 1985) und andere zeitgenössische Biographien aus den Kindertagen des Christentums in unserem Land (z. B. A. Bauch [Hg.]: *Biographien der Gründerzeit*, Regensburg 1984). Die erhaltenen und B. zugeschriebenen Predigten untersucht von Padberg in „Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter“ (Stuttgart 2003; siehe die nachfolgende Rezension).

Die allgemeinverständlich und flüssig geschriebene neue Biographie ist attraktiv für alle an Geschichte und Kirchengeschichte interessierten Leser und Studenten. Neben der Darstellung und kritischen Würdigung des B. bietet von Padberg eine methodisch mustergültige historische Studie und führt den Leser in Fragestellungen, Methoden und Werkzeuge des Historikers ein. Der Band hilft, manche immer noch bestehenden kirchenpolitischen Verhältnisse zu verstehen, die auf B. und sein kirchenorganisatorisches Wirken zurückgehen.

An vielen Stellen lädt die Untersuchung ein, B. und seine Motivation, seine Zeit, sein Vorgehen, seine Missionspredigt usw. mit der heutigen Situation zu vergleichen und die Gegenwart entsprechend zu hinterfragen. Bei manchem Fremden und Fragwürdigen zeigt sich an anderen Stellen, dass B. mit seiner gesamtbiblischen Orientierung manche wichtigen Anregungen bereithält. Ferner eröffnet diese Biographie bedenkenswerte Perspektiven auch für die Frage nach der Mission und dringenden Neuevangelisierung Europas für Leser, die nicht nur möglichst genau pragmatische Konzepte aus Nordamerika umsetzen wollen, sondern bereit sind, auch in der eigenen Geschichte und ihren Lektionen Anre-

gungen zu finden. Der Band erscheint im 1250. Todesjahr des Bonifatius, der zu Recht als „Apostel der Deutschen“ verehrt wird.

Christoph Stenschke

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, Ln., XII, 528 S., € 184,-

Mission und Evangelisation werden im Medienzeitalter oft genau dokumentiert. Wenn beispielsweise „Pro Christ“ durch die Hallen und über Leinwände und Bildschirme gelaufen ist, kann man die evangelistischen Ansprachen, Lieder und Szenen in Film, Ton oder auch als PDF-Textdatei mit nach Hause nehmen. Ganz anders war das bei den missionarischen Unternehmungen im frühen Mittelalter. Authentische Manuskripte oder Mitschriften von Missionspredigten aus dieser Zeit liegen nicht vor. Bedeutet das, dass Missionspredigten nicht oder kaum gehalten wurden oder keine wesentliche Rolle spielten? Wenn sie aber gehalten wurden, was kann man dann aufgrund der historischen Quellen darüber herausfinden? Lutz E. v. Padberg (Universität Paderborn / Freie Theologische Akademie Gießen), der seit vielen Jahren die Missionsgeschichte dieser Epoche erforscht, widmet sich in vorliegender Untersuchung in fünf Teilen diesem spannenden Thema.

Teil I bietet die einführende Problemskizze (S. 1–36), in der Forschungsstand und Zugangsschwierigkeiten thematisiert werden. Der Autor macht deutlich, dass die schwierige Quellenlage unter anderem in der Natur der Sache liegt, da Missionsituation und Wesen der Missionspredigt keine schriftlich ausformulierten Predigten erwarten lassen: Gefragt waren nicht „ausgefeilte rhetorische Kunststücke“, sondern „zupackend direkte, sozusagen zündende Reden“ (S. 413). Die Inhalte seien begrenzt und den professionellen Predigern wohl vertraut gewesen, so dass die konkrete Ausformulierung sich aus der Situation ergab und nicht schriftlich fixiert wurde. Missionspredigt wird umfassend und inklusiv definiert: „nicht nur als wörtliche Verkündigung, sondern als das Gesamtgeschehen der Proklamation christlicher Heilsbotschaft im paganen Kontext, so dass in das kommunikative Beziehungsgefüge von Prediger, Predigt und Zuhörer alle nur denkbaren Aspekte der Begegnung einzubeziehen sind“ (S. 13). Dieser umfassenden Definition entspricht die Aufgabenstellung: „eine weitgespannte Beschreibung des Verkündigungsgeschehens“ (S. 19), wobei die Erstbegegnung zwischen Missionaren und Heiden im Zentrum des Interesses steht. Eingegrenzt wird die Untersuchung auf die Personenkreise der predigenden Missionare und der Predigtadressaten sowie auf den chronologisch-geographischen Rahmen zwischen dem Beginn der römischen Angelsachsenmission im Jahr 597 und der Mis-

sion bei den Slaven im 12. Jahrhundert. Von dieser Grundskizze aus entfaltet das Buch seine Suche nach den Spuren, die das Geschehen Missionspredigt in den Quellen hinterlassen hat.

Erste Spuren finden sich bereits „im Vorfeld des Predigteinsatzes“ (Teil II, S. 37–104). Berufung und Ausbildung der Missionare orientieren sich (nach den Vorstellungen Alkuins) am „Vorbild... der Apostel in der Predigt des Wortes Gottes“ (S. 59). In der konkreten Vorbereitung eines Missionseinsatzes spielen Absprachen und die Klärung der Verhältnisse vor Ort wie etwa das Bemühen um Predigterlaubnis durch den örtlichen Herrscher eine entscheidende Rolle. So wird beispielsweise dem Missionar Augustinus von Canterbury durch König Aethelberht gewährt, „eine sehr gute Nachricht“ zu überbringen (S. 72). In weiteren interessanten Details beschreibt der Autor Planung und Ausrüstung für den missionarischen Predigteinsatz.

Die gesammelte Aufmerksamkeit des Buches gilt allerdings der Missionspredigt selbst als Nahtstelle der konfrontativ-anknüpfenden Begegnung zwischen Christentum und Polytheismus. Diese Nahtstelle wird in dem zentralen und umfangreichsten Teil III „Praxis und Inhalte der Missionspredigt“ (S. 105–316) unter die Lupe genommen. Da die Verkündigung nicht im luftleeren Raum geschah, werden zunächst die Rahmenbedingungen der missionarischen Begegnung untersucht. Ort, Zeit, Ablauf, Auftreten der Missionare und Hindernisse für die Predigt werden beschrieben. Die reisenden Missionare verkündigten das Evangelium in der Spannung zwischen einfühlsamer Anknüpfung und kirchlicher Prachtentfaltung als Repräsentanten einer neuen Religion mit universalem Anspruch und trafen dabei auf eine lebendige pagane Religionskultur. Obwohl die kirchlichen Quellen die menschliche Seite dieses Konflikts eher verdecken und Ablehnung und Zögern der polytheistischen Predigtadressaten schnell theologisch-prädestinatorisch erklären, zeigt der Autor in einem interessanten Einblick das kulturelle Ringen zwischen alter und neuer Identität und Sozialstruktur auf.

Damit nähert sich die Untersuchung ihrem Zentrum: der Entfaltung und Auswertung des inhaltlich-kontextuellen Profils der Missionspredigt im Rahmen von sechs „Predigttypen“ (werbend, ethisch, dogmatisch, konfrontativ, missionarisch und unterweisend). Vorgeschaltet ist eine Analyse der zahlreichen formelhaften Hinweise in den Quellen auf die Tatsache, dass gepredigt wurde. Dabei unterscheidet der Autor acht inhaltlich unterscheidbare Formelgruppen (Wortverbindungen von *praedicare* mit Wort Gottes, Wort des Glaubens, Wort des Evangeliums etc.). Alle diese Formeln wiesen darauf hin, dass „die Missionare... sich in der Nachfolge der Apostel bei ihrer Verkündigung auf dem Boden der biblischen Botschaft bewegt [hätten], nicht mehr, aber auch nicht weniger“ (S. 148). Über diese Kurzschrift-Analyse hinaus vermittelt der Autor anhand von sechs aus der Quellenanalyse abgeleiteten Predigttypen (oder Predigtaspekten?) tiefere Einblicke in die Inhalte frühmittelalterlicher missionarischer Verkündigung. Missionspredigt geschieht demnach als *werbende* Predigt, indem sie irdischen und himmlischen Lohn verspricht. Die *ethische* Predigt tritt in der Missionspredigt eher in

den Hintergrund (bleibt aber eben als solche bedeutsam), ebenso die *dogmatische* Predigt (besonders fällt hier die kontextuell sensible „Nichterwähnung der Kreuzigung Christi“ auf [S. 164]). Charakteristisch für die Missionspredigt ist vor allem die *konfrontative* Predigt, die den Vergleich zwischen den polytheistischen Göttern und dem biblischen Gott thematisiert. Auch die zur Christianisierungsphase gehörende *unterweisende* Predigt bietet aufgrund des längerfristigen heidnisch-christlichen Nebeneinanders in der Bevölkerung immer wieder fließende Übergänge zur Missionspredigt.

In der eigentlichen *missionarischen* Predigt (S. 169–192) – und hier befinden wir uns auf dem Höhepunkt der Studie – vereinen sich vor allem werbende und konfrontative Predigtaspekte, die v. Padberg im Folgenden anhand von vier „predigt-ähnlichen Quellen“ aufzeigt. Am Anfang stehen zwei Missionsbriefe, denen als authentische Quellen ohne hagiographische Brechung besondere Bedeutung zukommt. Zunächst ein pastorales Schreiben von Papst Bonifatius V. an den noch heidnischen König Edwin von Northumbria aus dem Jahr 625. Es „enthält etliche Elemente einer missionarischen Verkündigung und ist ganz auf den Aufruf zur Bekehrung konzentriert“ (S. 170). Der zweite Brief kommt von Papst Gregor II. im Jahr 722, ist an die Altsachsen gerichtet und wohl Bonifatius für eine eventuelle Begegnung (die nicht stattfand) mitgegeben worden. Das Schreiben enthält eine euhemeristisch-dämonologische Erklärung für den Polytheismus, Aufforderungen sich nicht verführen zu lassen und gipfelt im Umkehrappell: „Rückt ab, Söhne, vom Götzendienst, kommt und betet unseren Herrgott an“ (S. 176). V. Padberg sieht in diesem Missionsbrief „das Modell einer Verkündigung auf der Basis der Bibel. Deshalb konnte er auch durchaus praktisch genutzt werden, nämlich als Zusammenstellung der entscheidenden Argumente, die dann in der Missionspredigt selbst ausführlicher darzustellen waren“ (S. 178).

Es folgen zwei Predigtberichte aus der hagiographischen Literatur. Die Predigt Willibrords vor dem Friesenherrscher Radbod wohl im Jahr 714 ist von Alkuin in der *Vita Willibrordi* gegen Ende des 8. Jahrhunderts aufgezeichnet worden. Diese Rede berücksichtigt „in apodiktischer Kürze praktisch alle Elemente einer missionarischen Ansprache, ausgehend von dem Grundmuster der Konfrontation“ (S. 179). Obwohl die Rede vor allem Alkuins Idealvorstellung einer Missionspredigt für seine Zeit darzustellen scheine, sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Rede aufgrund der besonderen Situation und ihrer Bedeutung für die friesische Missionsgeschichte von Willibrords Gefährten erinnert, in der Utrechter Missionsschule immer wieder erzählt und schließlich als Konzentrat über Echternach zu Alkuin gelangt sei. „Wenn das zutrifft, dann stellt sie das einzige wirkliche Predigtzeugnis der angelsächsischen Missionare dar“ (S. 182). Das zweite hagiographische Zeugnis ist die Rede des angelsächsischen Wanderpredigers Lebuin-Liafwin aus der Utrechter Missionsschule vor der sächsischen Stammesversammlung in Marklô an der Weser (wohl um 770, aufgezeichnet im Kloster Werden in der *Vita Lebuini* um 850). In einer Kombination von evangelistisch-politischer Argumentation versucht Lebuin die Sachsen davon zu über-

zeugen, in die Gefolgschaft „Gottes, des Königs des Himmels und der Erde, und seines Sohnes Jesus Christus“ zu treten, um so ein von den Franken unabhängiges, freies Reich zu erhalten. Bei gegenteiligem Verhalten droht er die Invasion der Franken an. In dieser gewagten Missionsrede sieht v. Padberg einerseits „ein Echo auf eine tatsächlich von Lebuin gehaltene Missionspredigt“, das über Utrecht nach Werden gelangte. Andererseits werde hier die Absicht des Verfassers der Vita deutlich, die „angekündigten und dann auch eingetretenen bedrückenden Ereignisse geistlich erklären zu wollen“. Das „Beharren der Sachsen auf ihrem Kult [war] als Ungehorsam dem Gebot Gottes gegenüber zu verstehen... und [musste] deshalb geradezu zwangsläufig Karls kriegerisches Eingreifen nach sich ziehen, der dabei als Werkzeug Gottes verstanden wird“ (S. 186f.).

Diese umfassende Quellendurchsicht führt den Autor zu einem Fazit im Blick auf die missionarische Predigt (S. 188–192), aus dem ich die wesentlichen Punkte anführen möchte: (1) Die Predigt ist unzweifelhaft „ein herausragendes Medium der Mission gewesen“. (2) Trotz des kümmerlichen Quellenbestandes und hagiographischer Brechung lässt sich „bisweilen die Brücke zur tatsächlichen Situation schlagen“, so dass „sich die Predigtkonzepte durchaus erkennen“ lassen. (3) Die inhaltlich-theologischen Basiselemente lassen das Credo durchscheinen: die Lehre von Gott als Schöpfer und Richter, die Bestimmung des Menschen, Gott zu suchen, „Jesus Christus als der durch die Auferstehung beglaubigte Heilmittler“, die Aufforderung zu Religionswechsel und Taufe. Auffällig ist das Fehlen der Botschaft vom Kreuz Christi. (4) Die Missionspredigt geschah – trotz werbender Anknüpfung – letztlich immer in Konfrontation mit dem paganen Kult, der euhemeristisch-dämonologisch interpretiert wird. (5) Die Missionspredigt hatte eine große Nähe zur Bibel, wurde verstanden als praktische Umsetzung des Missionsbefehls Christi und war geprägt vom Vorbild der Apostelgeschichte. Vor allem „die Athener Areopagrede des Paulus... [könnte] stilbildend für den theologischen Gehalt der frühmittelalterlichen Missionspredigten gewesen sein“. (6) Die Missionspredigt „mündet in das anspruchsvolle Vorhaben der Christianisierung, die immer ein Prozess ohne Ende ist“ und in der auch weiterhin „Elemente der Mission ein Rolle gespielt haben“.

In einem weiteren Kapitel beschreibt der Autor „Laien als Missionsprediger“ und erzählt von predigenden Königen in England und Skandinavien und von paganen Priestern, die sich erwartungsgemäß in einer Art „reverse mission“ betätigten. Abgeschlossen wird dieser Teil des Buches durch Ausführungen zur oft entscheidenden „Predigt ohne Worte“, die in der Zerstörung von Kultstätten, religiösen Zweikämpfen und als Beispiel guter Werke stattfinden konnte. Gemäß dem anfangs definierten inklusiven Predigtverständnis bildet die Predigt ohne Worte einen entscheidenden Teil der Szenen religiöser Konfrontation.

Während die Untersuchung langsam ihrem Abschluss zustrebt, widmet sich der Autor im IV. Teil der „Theorie und Politik der Missionspredigt“ (S. 317–390). Er befragt unter anderem die Missionsinstruktionen Papst Gregors des Großen an Abt Mellitus in Kent (601), die missionstheologischen Ratschläge

Daniels von Winchester an Bonifatius (723/24), den Brief des Bonifatius an seinen Amtskollegen Erzbischof Cuthberht von Canterbury (747) und Luidgers Modell der friedlichen Missionsarbeit in der *Vita Gregorii* (790/91). In diesen authentischen Zeugnissen wird die „unmittelbare Innenschau der Missionsarbeit“ (S. 420) deutlich. Mit strategischen, theologischen oder pastoralen Schwerpunkten implizieren diese Predigtreflexionen auf unterschiedliche Weise die zentrale Bedeutung der Missionspredigt und stellen so gewissermaßen die Drehbücher der Inszenierung religiöser Konfrontationen dar.

Schließlich beleuchtet der Autor das für die Epoche zu erwartende Beziehungsgeflecht zwischen Missionspredigt und Politik. Dabei kommen die Missionspredigt als politisch nützlicher Faktor (Stabilität, Einheit, Identität) aus Sicht der Herrscher und das politische Handeln christlicher Herrscher als oft förderliche, manchmal aber auch die Predigt zunichte machende Rahmenbedingung aus Sicht der Missionare in den Blick.

Mit Teil V „Folgen der Missionspredigt“ (S. 391–412) schließt sich der inhaltliche Kreis der Untersuchung. Noch einmal systematisch zusammengestellt werden die „Reaktionen der Predigtadressaten“ (vgl. auch S. 121ff.) und die „Nacharbeit der Missionare“ (vgl. S. 192ff.). In der abschließenden Zusammenfassung bietet der Autor einen gut erzählten und prägnanten Überblick über die Ergebnisse der Studie. Das Buch enthält ein Quellenverzeichnis, ein ausführliches Literaturverzeichnis (95 S.) und drei hilfreiche Register (Personen, Orte, Sachen). Die lateinischen Quellenzitate finden sich jeweils im Anmerkungsapparat, der sich auch mit der aktuellen Forschungssituation auseinandersetzt.

Es ist dem Autor gelungen, in einem ebenso gründlichen wie interessant (manchmal spannend) geschriebenen Untersuchungsgang dem schwer fassbaren Phänomen der frühmittelalterlichen Missionspredigt entscheidend näher zu kommen. Aufgrund profunder Quellenkenntnis vermittelt v. Padberg dem Leser wertvolle Einblicke in den missionarischen Kommunikationsprozess an den Nahtstellen zwischen christlichem Glauben und paganer Religionskultur im frühen europäischen Mittelalter. Die Untersuchung überzeugt dabei neben gediegener historischer Arbeit und narrativem Stil auch durch kompetente theologische, religions- und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Mit diesem neuen Standardwerk zum Thema frühmittelalterlicher Missionspredigt als Zentrum einer umfassenden Inszenierung religiöser Konfrontationen fügt der Autor ein weiteres wichtiges Puzzleteil zum Verständnis der Geschichte des europäischen Mittelalters ein. Gleichzeitig leistet er aus missionswissenschaftlicher Sicht einen bedeutenden Beitrag zur Missionsgeschichte, zur Reflexion missionarischer Methoden, zur Theologie der Evangelisation und zum Verständnis europäischer Kultur und Religion im Wandel der Zeit. Ein wichtiges Buch in schöner Ausstattung (Leinen, blau), allerdings auch mit einem gewichtigen Preis.

Friedemann Walldorf

Weitere Literatur:

Gudrun Gleba: *Klosterleben im Mittelalter*, Darmstadt: WBG, 2004, Hardcover, 239 S., zahlreiche Abb., € 24,90

Heinrich Holze: *Kirche und Mönchtum im 12. und 13. Jahrhundert*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/12, Leipzig: EVA, 2003, Hardcover, 250 S., € 24,-

4. Reformationszeit

Andrea Strübind: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin: Duncker & Humblot, 2003, Ln., 617 S., € 63,80

In der Täuferforschung ist wieder Bewegung. Seit den 70er Jahren dominierte die so genannte „Revisionistische Täuferforschung“ das Feld (C. P. Clasen, K. Depermann, H. J. Goertz, W. O. Packull, J. M. Stayer u. a.). Gegenüber der „Normativen Täuferforschung“ betonte sie (a) einen polygenetischen Ursprung der Täuferbewegung, der heute allgemein akzeptiert wird, sowie (b) eine sozialhistorische Herleitung der Täufer auf dem Hintergrund der Bauernbewegung und des Antiklerikalismus, und behauptete (c) für das frühe Täuferum eine eher „volkskirchliche“ Ausrichtung, die erst nach deren Scheitern in „freikirchliche“ Bahnen geraten sei. Gottfried Seebass, dessen einflussreiche Habilitationsschrift über Hans Hut aus dem Jahr 1972 nun endlich auch – mit einem Nachwort zur Forschungsentwicklung versehen – veröffentlicht wurde (Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut, Gütersloh 2002; vgl. JETH 17, 2003, S. 329f.), hat nie so recht in das Muster der revisionistischen Täuferhistoriographie gepasst. Seebass' Werk kann zwar als eindrucksvolle Bestätigung der Polygenetik-These gesehen werden; er hat die Täuferbewegung aber immer stärker theologisch und nicht vornehmlich sozialhistorisch erklärt und in diesem Zusammenhang ein mehr mystisch-apokalyptisch bestimmtes Täuferum (Müntzer, Hut, Denck u. a.) von einem stärker ekklesiologisch bestimmten Täuferum (Schweizer Täufer, Hubmaier u. a.) unterschieden.

Mit der hier zu besprechenden Monographie von Andrea Strübind liegt nun eine weitere bedeutsame In-Frage-Stellung der revisionistischen Täuferforschung vor (wobei auffällt, dass diese Heidelberger Habilitationsschrift nicht von dem dortigen Nestor der Täuferforschung Gottfried Seebass begleitet wurde, der laut Vorwort lediglich „guten Rat“ spendete, sondern von dem Ordinarius für neuere Kirchengeschichte Gerhard Besier).

Strübind problematisiert die revisionistische sozialkritische Geschichtsschreibung in ihrem Anspruch auf alleinige Wissenschaftlichkeit (im Unterschied zu

einer konfessionellen oder theologisch qualifiziert kirchengeschichtlichen Historiographie). Die Autorin favorisiert einen integrativen Forschungsansatz, der theologisch-hermeneutische Analyse und sozialgeschichtliche Fragestellungen verbindet. Sie hinterfragt auch das zweiphasige Modell der Täufergeschichte seitens der Revisionisten, die von einem zunächst volkkirchlichen Reformmodell der Täufer ausgehen, das erst ab 1527 freikirchlich-separatistisch geworden sei. Unterschiedliche, auch sozialhistorische Ansätze sollen unter einer theologischen Leitfrage gesehen werden. Damit geht es der Verfasserin um den Erweis des Propriums kirchengeschichtlicher Betrachtung als historische Theologie. Für ihre Hinterfragung des Revisionismus begrenzt sich Strübind (a) auf das Zürcher Täuferum einschließlich seiner Kontakte nach St. Gallen und Appenzell und (b) auf die Frühzeit der Jahre 1522–1527.

Schon in den ersten drei Kapiteln wird der grundsätzliche historiographische Anspruch dieser Habilitationsarbeit deutlich: Kapitel 1 (S. 19–48) referiert den Stand der Täuferforschung; Kapitel 2 (S. 49–78) greift die Methodendiskussion innerhalb der Kirchengeschichte anhand der Täuferforschung auf; Kapitel 3 (S. 79–120) setzt sich mit der für die Revisionisten wesentlichen Idee einer vor allem sozial bestimmten „Gemeindereformation“ (Peter Blickle) kritisch auseinander und erweist sie als fragwürdig. In den folgenden Kapiteln wird in detaillierter Quellenarbeit Schritt für Schritt der Forschungsgegenstand des Zürcher Täuferums erschlossen: Kapitel 4 (S. 121–202) zeichnet die Vorgeschichte des Schweizer Täuferums in den humanistischen Sodalitäten und den nach ihrem Muster gebildeten Lesekreisen nach; Kapitel 5 (S. 203–292) behandelt die Kontaktaufnahme der Prototäufer mit anderen radikalen Reformatoren, wobei eine kritische Distanz zu Müntzer, aber eine erstaunliche Nähe zu Karlstadt deutlich wird. Kapitel 6 (S. 293–336) analysiert die Auseinandersetzung um die Tauffrage im Herbst und Winter 1524, Kapitel 7 (S. 337–362) die Ereignisse im Zusammenhang der Disputation vom Januar 1525 und der folgenden ersten Gläubigentaufe. Kapitel 8 (S. 363–406) zeichnet die Entwicklung in Zollikon zwischen Januar und März 1525 nach, Kapitel 9 (S. 407–426) die zweite Täuferdisputation vom März 1525. Kapitel 10 (S. 427–470) arbeitet die Entwicklung sowie die Charakteristika der Täufer in Zürich und Umgebung in der Zeit zwischen 1525–1527 heraus, wobei sich auch hier die revisionistischen Thesen nicht bestätigen. Kapitel 11 (S. 471–546) ist der frühen Täuferbewegung in St. Gallen und Appenzell gewidmet, wobei die Verbindung sowie wesentliche Übereinstimmung mit dem Zürcher Täuferum deutlich wird, so dass sich diese Ostschweizer Bewegungen nicht isoliert für eine andere Ausprägung der Täufer im Sinne der revisionistischen Thesen heranziehen lassen. Kapitel 12 (S. 547–568) ordnet schließlich das Schleithemer Bekenntnis von 1527 in den Kontext des so erarbeiteten Täuferbildes ein, so dass es nicht mehr länger als Startpunkt einer zweiten „post-revolutionären“ Phase des Täuferums gelten kann. – Abschließend wird der Ertrag der Arbeit in einem gehaltvollen Abschlusskapitel 13 (S. 569–588) zusammengefasst.

Strübünd erweist eindrücklich die Priorität theologischer Fragestellungen für die Entwicklung des Täuferturns in Zürich und Umgebung. Die Bibel, insbesondere der von Karlstadt übernommene rigorose Biblizismus, das frühe Eintreten für eine Gemeinde der wahren Gläubigen (noch vor Aufkommen der Taufdiskussion) gegenüber Zwingli, das Interesse an einem biblisch reformierten Gottesdienst, die theologische Begründung der Gläubigentaufe (wie auch das Unvermögen, sich hermeneutisch angemessen mit Zwinglis bundestheologischer Begründung der Kindertaufe auseinanderzusetzen), die Berufung auf unmittelbare spirituelle Erfahrungen und ähnliche Themen spielten in der Entwicklung die wesentliche Rolle, nicht aber sozialkritische Faktoren, vermeintliche Spannungen zwischen Zürich-Stadt und -Land oder die Bauernunruhen. Für den Bereich des eher ekklesiologisch bestimmten frühen Täuferturns der Schweiz dürfte damit das revisionistische Geschichtskonstrukt als anhand der Quellen widerlegt gelten. Für den Bereich des eher mystisch-apokalyptisch bestimmten Täuferturns steht eine entsprechende Auseinandersetzung und Klärung noch aus.

Andrea Strübünd hat eine lesenswerte, gründlich anhand der Quellen gearbeitete und umfassend mit der Sekundärliteratur das Gespräch führende Untersuchung vorgelegt, an der die weitere Forschung nicht vorbei gehen kann. Sie hat zugleich gezeigt, wie integratives kirchengeschichtliches Arbeiten im Rahmen historischer Theologie aussehen kann und damit auch einen Beitrag zur Theoriedebatte geleistet. Ihre Ergebnisse mögen diskutiert werden; ihrer Leistung aber wird Anerkennung nicht verweigert werden können.

PS: Wenn Frau Strübünd gelegentlich auf biblische Quellen zu sprechen kommt, fällt auf, dass sie offenbar durchgehend die Hypothesen der deutschen historisch-kritischen Theologie voraussetzt. Auch diesem seit dem 19. Jahrhundert immer weiter entwickelten „revisionistischen“ Konstrukt könnte eine grundsätzliche Hinterfragung samt nötiger Theoriedebatte nur gut tun.

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

- Heinrich Bullinger: *Briefe des Jahres 1540*, hg. von Hans Ulrich Bächtold u. Rainer Henrich, Bullinger Werke, Abt. 2 / Briefwechsel, Bd. 10, Leipzig: EVA, 2003, Ln., 220 S., € 86,-
- Heinrich Bullinger: *Die Privatbibliothek Heinrich Bullingers*, bearb. von Urs B. Leu u. Sandra Weidmann, Leipzig: EVA, 2003, Ln., 250 S., € 86,-
- Jürgen Diestelmann: *Joachim Mörlin* [1514–1571, Reformator u. a. in Braunschweig und Königsberg], Neuendettelsau: Freimund, 2003, Pb., 300 S., € 33,20
- Hans-Peter Hasse, Günther Wartenberg (Hg.): *Caspar Peucer (1525–1602). Wissenschaft, Glaube und Politik im konfessionellen Zeitalter*, Leipzig: EVA, 2003, Hardcover, 336 S., € 26,-

- Arno Sames (Hg.): *500 Jahre Theologie in Wittenberg und Halle 1502 bis 2002*, Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 6, Leipzig: EVA, 2003, Hardcover, 224 S., € 38,-
- Günther Wartenberg: *Wittenberger Reformation und territoriale Politik. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Jonas Flöter u. Markus Hein, Leipzig: EVA, 2003, Hardcover, 336 S., € 42,-

5. Neuzeit

-
- Dietrich Blaufuß: *Korrespondierender Pietismus. Ausgewählte Beiträge*, hg. von Wolfgang Sommer u. Gerhard Philipp Wolf, Leipzig: EVA, 2003, kt., 493 S., € 32,-
-

Von Dietrich Blaufuß, seit mehr als 30 Jahren durch viele Veröffentlichungen mit der Erforschung des Pietismus befasst – und hier insbesondere mit Philipp Jakob Spener –, werden im vorliegenden Band 18 Aufsätze und eine Liste seiner Veröffentlichungen aus den Jahren 1966 bis 2004 vorgelegt. Angeregt wurde der Band durch die beiden Herausgeber, ohne die die Sammlung wohl nicht entstanden wäre. Die Erstveröffentlichung der hier zusammengestellten Beiträge stammt aus der Zeitspanne zwischen 1976 und 2002. Den Kennern der Pietismusforschung der letzten Jahrzehnte sind die Aufsätze meist nicht unbekannt. Aber über den Vorteil hinaus, dass sie nun leicht greifbar in Buchform vorliegen, sollte nicht unerwähnt bleiben, dass vor allem die Beiträge älteren Datums „sachliche Korrekturen und Ergänzungen“ (S. 436) erfahren haben, insbesondere hinsichtlich neuerer Quellenbearbeitungen und der Literatur. Dass dadurch ein umfassendes vierteiliges Register ermöglicht wird, wird von jedem Leser dankbar angenommen. Die Aufsatzsammlung wird ergänzt durch eine Liste der Veröffentlichungen Blaufuß' von 1966 bis 2004.

Der Titel „Korrespondierender Pietismus“ bezieht sich keineswegs allein auf die Tatsache, dass die Quellenarbeit in der Pietismusforschung sich sehr extensiv auf den Briefwechsel der Akteure des Pietismus stützt, sondern die Auswahl der vorliegenden Aufsätze wird auch von dem Leitgedanken geprägt, dass der Pietismus in Korrespondenz zu anderen Ausprägungen christlicher Existenz steht. So durchzieht die ersten Beiträge, die sich mit „Speners Reformprogramm als Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Kirche“ (S. 19–37), der „Frömmigkeit für die Stadt – Philipp Jacob Speners Verpflichtung des Pietismus auf seine Weltverantwortung“ (S. 39–51), dem „Pflanzgarten des Glaubens und dessen Früchten – Philipp Jacob Speners Predigt anlässlich der Eröffnung der ‚pietistischen‘ Universität Halle“ (S. 53–75) und dem „Bild der Reformation im Pietismus – Philipp Jacob Spener und Veit Ludwig von Seckendorf“ (S. 77–110) beschäftigen, in

unterschiedlicher Intensität die Frage nach dem Verhältnis, der Korrespondenz, zwischen dem Pietismus und der lutherischen Kirche, deren bedeutendste Reformbewegung er geworden ist. Drei weitere Aufsätze („Die Scheinkonversion des Münchner Kurfürstlichen Advokaten Anton Wilhelm Ertl zum Luthertum“, „Pietismus catholicans – Ein Hinweis auf Johann Baptist Crophius“ und „Vom Widerstand zur Anpassung? – Ungarische Exulanten in Briefen an Gottlieb Spizel in Augsburg“) nehmen das Verhältnis zur katholischen Kirche in den Blick. Wiederum eine andere Perspektive von „Korrespondenzen“ bieten die Aufsätze „Comenius Antepietista“ (S. 167–194), „Jan Hus im Pietismus“ (S. 195–210) und der Beitrag über Melchior Adam und Franz Daniel Pastorius (S. 211–229). Letzterer reiste im Zuge radikalpietistischer Bewegungen nach Pennsylvanien aus. In die zweite Generation des Pietismus führt der Aufsatz über Samuel Urlsperger „„Zensur‘ im Dienste der Reich-Gottes-Propaganda?“ (S. 231–254). Der radikale Pietismus wird mit Aufsätzen über Friedrich Breckling (S. 255–277) und Gottfried Arnold (S. 279–301) thematisiert, bevor Blaufuß sich in einem Beitrag mit dem scharfen Kritiker des Pietismus Johann Friedrich Mayer, der der lutherischen Orthodoxie zuzurechnen ist, befasst (S. 303–336). Mit dem Aufsatz „Wilhelm Löhe und die ‚Alten Tröster‘“ (S. 337–357) wird die Zeit des Barockpietismus verlassen, aber dennoch deutlich gemacht, wie stark die Frömmigkeit pietistischer und orthodoxer Weise die Verkündigung und Seelsorge Löhes bestimmt. Es schließen sich zwei Diskussionsbeiträge zur Pietismusforschung im 20. Jahrhundert an, einer mit dem Titel „Pietismusforschung“ (S. 359–386), der mögliche Ursachen dafür aufzeigt, dass der Pietismus bis fast zur Mitte des Jahrhunderts als Forschungsgegenstand nahezu gemieden wurde, der aber dann wichtige Schneisen in das inzwischen fast unübersehbare Feld der Pietismusforschung zu schlagen versucht. Hilfreich ist dabei die tabellarische Aufstellung von Forschungsberichten, Bibliographien bzw. Literaturübersichten zur Erforschung des Pietismus und Bibliographien wichtiger Pietismusforscher (S. 384–386). Der zweite Aufsatz zur Pietismusforschung widmet sich dem „Briefwechsel Philipp Jacob Speners“ (S. 387–411). Ursprünglich stammt er aus dem Jahr 1990, hat aber die Weiterentwicklung der Spenerbrief-Edition berücksichtigt. In ihm stellt Blaufuß seine – wiederholt geäußerten – grundsätzlichen Bedenken an die Editionsarbeit der Bochumer (jetzt in Berlin ansässige) Spener-Arbeitsstelle zusammen. Diese Ausführungen sind ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion, vermögen aber ihre Bedeutung in einem Aufsatzband, in dem – wie Mosaiksteine – Einzelarbeiten (Blaufuß spricht gelegentlich von „Miniaturen“ [S. 437]), die das Bild des Pietismus zu präzisieren versuchen, zusammengestellt sind, nur sehr begrenzt deutlich machen. Die Bedenken Blaufuß' sind in der Spenerforschung bekannt. Sie werden – und sollen es durchaus! – an geeigneter Stelle diskutiert werden. In einem Aufsatzband wie dem hier vorgestellten wirken sie aber fehl am Platz.

Das Buch wird schließlich abgerundet mit einem Beitrag über den Juristen, Erbauungsschriftsteller und Spenerkorrespondent Ahasver Fritsch (S. 413–432).

War die Reihenfolge der Aufsätze durch den ganzen Band hin einsichtig, so fragt man sich, wieso dieser historische Beitrag den forschungsgeschichtlichen Beiträgen nachgeordnet ist. Die Antwort auf diese Frage erschließt sich dem Leser nicht, ist am Ende aber wohl nicht von grundlegender Bedeutung.

So liegt hier ein Buch vor, das (wie vom Verfasser bekannt) eine Menge von Detailinformationen liefert – und dies in sehr bequemer Weise greifbar. Die Freude daran wird jedoch manchmal dadurch getrübt, dass die Informationen oft unübersichtlich und mit unnötiger Länge dargeboten werden. Querverweise hätten zu Kürzungen beigetragen, ohne dabei die Verständlichkeit aufs Spiel zu setzen.

Gelegentlich kommt es zu Unebenheiten, wenn die Einarbeitung von Erkenntnissen, die bei der ersten Abfassung eines Beitrags noch nicht vorhanden waren, nicht konsequent vorgenommen wird. So wird der Empfänger des Spenerbriefs vom 21.9.1678 – richtig! – mit Melchior Stenger identifiziert (S. 182f., in Text und Fußnote), und gleichzeitig wird als Vermutung ausgesprochen: „Der Briefpartner muß Spener nahe gestanden haben“ – so als kenne man ihn nicht.

Dass sich gelegentlich Druckfehler einschleichen (z. B. S. 155.397.407), wird jeder verzeihen, der Druckfahnen mit vielen Einzeldaten zu korrigieren hatte. Bedauerlich, aber vom Verfasser nicht zu verantworten, ist, dass der erste Band der Briefe Philipp Jakob Speners aus der Dresdener Zeit, der die von dort geschriebenen Briefe der Jahre 1686 und 1687 beinhaltet (Tübingen 2003), nur wenige Tage nach Erscheinen dieses Aufsatzbandes publiziert wurde. Somit konnten die dort vorgelegten Ergebnisse nicht mehr eingearbeitet werden.

Klaus vom Orde

Friedemann Burkhardt: *Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 43, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, geb., 464 S., € 79,-

Anhand neu aufgefundener Archivalien beschreibt der Methodistenpastor Friedemann Burkhardt in seiner Münchener Dissertation ausführlich und detailliert Leben und Werk Christoph Gottlob Müllers, des ersten Missionars und Gemeindegründers der (britischen) wesleyanischen Methodistenkirche in Winnenden (Württemberg). Ausführlich und kompetent schildert er Müllers Herkunft und Prägung durch seine württembergische Heimat (1785–1806), sein Leben und Wirken im Londoner Methodismus (1806–1831) und die eigentliche Missionsarbeit des Rückkehrers in seiner alten Heimat (1831–1858).

Burkhardt geht dabei weit über die bisherigen Studien zum Thema hinaus, indem er sowohl die internationalen wie auch die regionalen Verbindungen Müllers bis ins Detail aufzeigt und seine eher ungeplanten Evangelisationskampag-

nen nachzeichnet. Müllers Verbindungen waren vielfältiger Art. Seine Beziehungen zu Theodor Fliedner mündeten zum Beispiel in die Aussendung von Frauen in das Diakoniewerk Kaiserswerth. Seine Beziehungen zur Baseler Mission führten dazu, dass seine Tochter als Missionsbraut nach Indien ausreiste. Schon in Müllers Elternhaus wurden Verbindungen zu den Herrnhuter Sendboten und zur Baseler Christenumsgesellschaft gepflegt, durch deren Nachrichten man auch früh von den Aufbrüchen im englischen Methodismus wusste. Burkhardt kann auch erstmals nachweisen, dass erst durch Müllers Verbindungen die nordamerikanischen deutschsprachigen Methodistenkirchen Interesse an Missionsarbeit in Deutschland bekamen. Die interkonfessionellen und internationalen Verbindungen Müllers waren dabei keineswegs originär, sondern sind charakteristisch für die gesamte Erweckungsbewegung.

Der Autor beschreibt zudem plastisch die religiöse Situation in Winnenden und Umgebung. Förderlich für die Ausbreitung des Methodismus in Winnenden, einem „Mikrokosmos der württembergischen Erweckung“, war die Wirksamkeit des Diakonus F. J. P. Heims und eines Herrnhuter Sendboten, die zwar im kritischen Gegenüber zu Müller standen, den Boden für den methodistischen Aufbruch jedoch vorbereiteten. Der Autor listet minutiös die Schikanierungen durch staatliche Stellen und die evangelische Landeskirche auf. Die durch Müller angestoßene Erweckung reichte weit über Winnenden hinaus und führte überall zu erwecklichen Aufbrüchen. 1840 zählte man schon 700 Mitglieder an 41 Predigtplätzen, im Todesjahr Müllers über 1.000 Mitglieder an 80 Orten. Ab 1832 begann Müller zudem eine ausgedehnte Sonntagschularbeit, durch die ebenfalls viele Menschen mit dem Methodismus in Berührung kamen.

Die Besonderheit der Arbeit liegt darin, dass Burkhardt das Vorurteil widerlegen kann, Müller sei nur ein „Gemeinschaftsmann mit methodistischem Anstrich“ gewesen, da er selbst nicht taufte noch das Abendmahl austeilte. Vielmehr sieht der Autor Müller mit dieser Haltung in Kontinuität mit der Ekklesiologie John Wesleys, den Müller zeitlebens verehrte und dessen Schriften er teilweise ins Deutsche übersetzte. Müller entpuppt sich dadurch als devoter Anhänger des englischen Methodismus, der im Gegensatz zu den Nordamerikanern noch am Anfang des 19. Jahrhunderts als Gemeinschaft innerhalb der verfassten Kirche gelten wollte und keine eigenen Kirchenstrukturen gründete. Müllers Spannungen mit den Missionsinitiativen der nordamerikanischen Methodistenkirche, die deshalb auch theologisch zu verstehen sind, werden von Burkhardt präzise herausgearbeitet.

Deutlich wird, dass im Gegensatz zur Annahme einiger methodistischer Historiker die Anfänge des deutschen Methodismus also keineswegs erst durch die nordamerikanischen Initiativen 1849/1850 in Norddeutschland begannen und Müller als unbedeutendes Vorspiel diente, sondern dass sehr wohl in Winnenden und Umgebung ab 1830 eine genuin methodistische Erweckung begann, die das Erstgeburtsrecht des deutschen Methodismus für sich in Anspruch nehmen kann.

Etwas zu breit schildert der Autor im ersten Teil meines Erachtens den politischen und geistesgeschichtlichen Kontext der Zeit (S. 29–77[!]), bevor er zur Biographie Müllers durchdringt. Hier hätte manches gestrafft und weggelassen werden können. Dies gilt prinzipiell auch für andere ausführliche Exkurse der Arbeit, die etwas ausufernd formuliert sind, wenn sie auch interessante Hintergrundinformationen enthalten. Im zweiten Teil über Müllers Aufenthalt in London erfährt der Leser viele Details des englischen Methodismus – angesichts der wenigen deutschen Literatur zu diesem Thema stört dieser Exkurs nicht.

Streckenweise verfällt der Stil des Autors allerdings in hagiographische Dimensionen. Hier hätte bei allem positiv zu würdigenden Engagement für Müller eine kritische Distanz gut getan. Störend wirken zudem manche Redundanzen. Trotz allem liegt mit dieser Arbeit die bisher gründlichste Untersuchung über die Anfänge des Methodismus im süddeutschen Raum vor.

Stephan Holthaus

Paul Fleisch: *Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmans*, hg. von Jörg Ohlemacher, Gießen: Brunnen, 2003, Pb., XXXIII + 446 S., € 34,-

Paul Fleisch (1878–1962) ist Kennern der Geschichte der Heiligungs-, Gemeinschafts- und Pfingstbewegung ein Begriff. Seine verschiedenen einschlägigen Studien zur Erweckungs- und Frömmigkeitsgeschichte des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind dank ihrer Faktenfülle und Detailkenntnisse bisher unübertroffen. Fleisch, seit 1932 geistlicher Vizepräsident im Landeskirchenamt in Hannover, veröffentlichte schon 1910 den ersten Band einer „Geschichte der Heiligungsbewegung“ (Leipzig: H. G. Wallmann), der sich mit den angloamerikanischen Ereignissen beschäftigte. Die Fortsetzung des Werkes über die deutsche Heiligungsbewegung verzögerte sich jedoch und kam nie zur Veröffentlichung.

Dankenswerterweise hat Jörg Ohlemacher nun dieses mittlerweile auch schon über 40 Jahre alte Manuskript in einer kritischen Edition herausgegeben. In einer ausführlichen Einleitung führt er kompetent in die Thematik ein, stellt Autor und Manuskript vor und gibt einen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand der Geschichte der Heiligungsbewegung. In einem umfangreichen Literaturverzeichnis am Ende des Buches zählt er zudem wichtige Titel aus Geschichte und Gegenwart auf. Durch Mittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft wurde die Drucklegung des umfangreichen Werkes ermöglicht.

Inhaltlich beschäftigt sich Fleisch allerdings weniger mit der Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung, sondern vielmehr mit deren Lehren, insbesondere mit den Überzeugungen von Otto Stockmayer, Theodor Jellinghaus und Jona-

than Paul. Fleisch ordnet daher seine Primärquellen systematisch-theologisch, weniger historisch. Dadurch kommen einige wichtige Bereiche der Frömmigkeit der Heiligungsbewegung leider nicht in den Focus der Untersuchung, so die Lieder, die Sozialreformen, die Stellung der Frau oder die missionarischen Bemühungen der Bewegung. Fleisch zieht die Linie seiner Untersuchung bis zur „Moralischen Aufrüstung“ von Frank Buchman, eine Verbindung, die zur damaligen Zeit durch den aktuellen Bezug wichtig war, aus der Retrospektive jedoch unbedeutender erscheint, als Fleisch sie darstellt.

Fleisch war ein „Gegner“ der Heiligungsbewegung. Mit seiner dezidiert lutherischen Kritik an der Bewegung hält er deshalb nicht hinter dem Berg. Bisweilen wirken seine Einwände schroff und überheblich, wenn auch nicht polemisch. Gut arbeitet Fleisch die theologischen Inkonsistenzen der Heiligungsbewegung heraus. Einerseits betonte man im quietistischen Sinne die Heiligung allein durch den Glauben. Andererseits rief man immer wieder zu konkreten Handlungen auf, um „in Jesus zu bleiben“. Quietistische Passivität stand hier in Spannung zu einer voluntaristischen Aktivität. Ähnliche Diskrepanzen sieht Fleisch bei der Frage der Geistestaufer, die in der Heiligungsbewegung mal als einmaliger Akt, dann wieder als längerer Prozess dargestellt wurde. Hilfreich weist Fleisch auch auf die problematische Trennung von Rechtfertigung und Heiligung sowie auf das unbiblische Zwei-Stufen-Schema der Heiligungsbewegung hin. Wohltuend ist, dass Fleisch zwischen den verschiedenen Vertretern der Bewegung sehr wohl differenziert: Jellinghaus sieht er als den theologischen Kopf der Bewegung, Stockmayer als den nüchternen Willensmenschen, der die Bewegung eigentlich schon hinter sich ließ, Paul als Gipfel der Widersprüchlichkeit, der mit seinem Drei-Stufen-Schema das Anliegen der Bewegung korrumpierte und damit nach Fleisch ihr Ende bereitete.

Störend wirken in der Darstellung die vielen Redundanzen. Mehrere theologische Aspekte werden im Buch an verschiedenen Stellen angesprochen, anstatt sie einmal gründlich abzuhandeln. Ermüdend wirkt zudem die zu breite Darstellung der Theologie der entsprechenden Führer der Heiligungsbewegung, die selbst dem interessierten Leser Geduld abverlangt. Das Kapitel über das Ende der Heiligungsbewegung ist mit nur sieben Seiten viel zu kurz geraten. Als Fremdkörper wirkt zudem Kapitel fünf über die Oxford-Gruppen-Bewegung, die sicher manche inhaltlichen Parallelen zur Heiligungsbewegung aufwies, aber von der Zielsetzung her in eine andere Richtung ging. Auch der zusammenfassende Schluss des Buches ist mit eineinhalb Druckseiten sehr dünn ausgefallen.

Trotzdem: Fleisch bietet die umfangreichste und bisher wohl tiefgründigste Darstellung und Kritik der Theologie und Frömmigkeit der Heiligungsbewegung, die je geschrieben wurde. Für den heutigen Evangelikalismus, der nicht unerheblich von der Heiligungsbewegung beeinflusst ist, dürfte eine solche Auseinandersetzung im Sinne der Selbstkritik hilfreich sein.

Stephan Holthaus

Franz Graf-Stuhlhofer: *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960)*, Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 9, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, Pb., 280 S., € 34,-

Die differenzierte Erforschung zum Verhalten der Kirchen im „Dritten Reich“, die schon mehrere Phasen und perspektivische Veränderungen in der Historiographie erfahren hat, fand bisher keine Entsprechung im freikirchlichen Raum. Das Interesse der wissenschaftlichen Forschung richtete sich bisher vielmehr ausschließlich auf die nationalen „Großkirchen“, während die kleineren Denominationen entweder übersehen oder in Randbemerkungen abgehandelt wurden.¹ Erst in den letzten Jahren setzte hier eine langsame Veränderung ein, in deren Gefolge auch kleinere Religionsgemeinschaften und ihr spezieller Weg im „Dritten Reich“ wissenschaftlich untersucht wurden.²

Abgesehen von einzelnen Beiträgen und Initiativen³ setzte die wissenschaftliche Erforschung der freikirchlichen Geschichte in der NS-Zeit sehr spät ein. Erste Gesamtdarstellungen lagen erst Ende der 80er Jahre vor.⁴ Die Begründung für diesen Sachverhalt ist vielschichtig. Zum einen wird dieser Zeitraum immer noch als Pudendum empfunden. Man nähert sich daher nur zögerlich der „Väter- und Müttergeneration“, die die Zeiten der NS-Diktatur vorwiegend durch stringente Akkommodation und Loyalität gegenüber dem Staat überstanden hat. Die Reflexion der eigenen Geschichte stand zudem für die Freikirchen, die sich als missionarisch-aktivistische Gemeindebewegungen verstehen, nie im Vordergrund. Darüber hinaus fehlen den Freikirchen finanzielle und auch personelle Ressourcen, um eine qualifizierte Geschichtsforschung zu betreiben.

Aufgrund dieser aporetischen Ausgangslage der freikirchlichen Zeitgeschichte ist der Beitrag von Graf-Stuhlhofer in mehrfacher Hinsicht zu begrüßen. Neben der bloßen Tatsache, dass er die wenigen freikirchlichen Studien quantitativ ergänzt, bietet er einen neuen Zugang zum Weg der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ durch die biographische Konzentration auf einen Theologen und eine lokale freikirchliche Gemeinde, in der er wirkte. Wissenschaftliche Biographien einzelner freikirchlicher Amtsträger und die Erforschung einzelner Gemeinden liegen bisher noch nicht vor. Gerade im Blick auf die kongregationalistische Verfasstheit dieser Freikirche verdient jedoch jede Initiative, eine Kirchengeschichte „von unten“, das heißt ausgehend von der Gemeindeebene zu schreiben, Beachtung.

Zudem öffnet Graf-Stuhlhofer die bisher auf Deutschland begrenzte Perspektive, da er sich mit Pastor Arnold Köster zugleich der Situation in Österreich widmet, wobei er die Entwicklungen vor und nach dem Anschluss Österreichs reflektiert und in die Deutung einbezieht. Dadurch wird ein Blick „von außen“

auf den deutschen Baptismus während des Nationalsozialismus ermöglicht, der bisher nicht vorlag.⁵ Arnold Köster gehörte darüber hinaus bereits in der Endphase der Weimarer Republik zu den wenigen dezidierten Kritikern des Nationalsozialismus im freikirchlichen Umfeld.⁶ Seine theologisch motivierte Distanzierung von der aufkommenden nationalsozialistischen Bewegung ist bemerkenswert und hebt ihn aus der Theologenschaft des Baptismus heraus. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, dass Köster sich weder von der anfänglichen Euphorie über die nationale Erhebung im Jahr 1933 noch durch die neuerliche Welle der Zustimmung zum NS-Regime während der ersten „siegreichen“ Jahre des Zweiten Weltkriegs in seiner Meinung beeinflussen ließ. Köster repräsentiert ferner in seiner Verkündigung die für den Baptismus damaliger Provenienz durchaus typische apokalyptische Geschichtsdeutung, wie aus seinen Predigten eindrucksvoll belegt werden kann. Diese Interpretation der Zeitereignisse war für die freikirchlichen Christen eine Möglichkeit, der NS-Ideologie resistent gegenüber zu stehen und gleichzeitig die Loyalität gegenüber der Obrigkeit nicht in Frage zu stellen. Ähnliche prophetische Predigten führten während des verschärft antikirchlichen Kurses der NSDAP in den Kriegsjahren zu Verhaftungen einzelner baptistischer Prediger.⁷ Herausragend war auch Kösters soziales Engagement, das sich auf verfolgte Juden (vorwiegend Judenchristen) sowie auf Zwangsarbeiter richtete.

Die Studie setzt sich zum Ziel, die kontinuierlich in den Predigten enthaltene öffentliche NS-Kritik Kösters anhand einer eingehenden Analyse aufzuzeigen. Bereits in der Einleitung charakterisiert der Autor Köster als Ausnahmerecheinung, da seine Verkündigung durchgängig einen politischen Bezug aufwies, der sich deutlich von der Neutralität bzw. dem von kirchenleitenden Gremien verordneten Apolitismus unterschied. Graf-Stuhlhofer wagt eingangs sogar die These, dass Köster „einer der schärfsten öffentlichen kontinuierlichen NS-Kritiker im Großdeutschen Reich war“ (S. 5). Obwohl der Autor kein endgültiges Urteil über die Zugehörigkeit des Pastors zur forschungsgeschichtlich umstrittenen Kategorie des „Widerstands“ abgeben möchte, identifiziert er dessen Verkündigung als besondere Form eben dieses. Dies leitet der Autor zwar nicht intentional ab, zumal Kösters oppositionellen Ausführungen nicht auf den politischen Umsturz des Regimes gerichtet waren, aber durch seine „Funktion“ als systemkritischer Prediger gehöre er dennoch zum Widerstand (S. 6f.). Eine weitere Auseinandersetzung mit der Frage der christlich motivierten Resistenz und die besondere Stellung Kösters findet sich in Kapitel XII (S. 240ff.).

Nach einem einleitenden Kapitel umfasst die Gliederung (Kapitel II–XI) der Studie sowohl die Biographie Kösters, seinen beruflichen Werdegang, seine theologischen Wurzeln sowie seinen Wirkungskreis in einer Baptistengemeinde in Wien (Mollardgasse). Den Schwerpunkt bildet jedoch die Auswertung seiner vielfältigen Veröffentlichungen – hauptsächlich Artikel in Kirchenzeitungen – ab 1930 und der etwa 500 Predigten aus der Kriegszeit, die insbesondere in ihrem Bezug zur NS-Diktatur untersucht werden. Anschließend reflektiert Graf-

Stuhlhofer die Motivation eines christlich begründeten Widerstands (Kapitel XII) und bietet abschließend ein nur wenige Zeilen umfassendes Summary (Kapitel XIII).

Zur Quellenlage hebt Graf-Stuhlhofer die Einzigartigkeit der ausführlichen Predigtüberlieferung im Volltext im Gemeindearchiv der Wiener Baptistengemeinde hervor, die im Blick auf das „Dritte Reich“ singulär sei. Die Fülle des Materials ließe sich für keinen anderen Theologen in diesem Zeitraum nachweisen. Daher war ihm eine komparative Analyse zeitgleicher Predigten kaum möglich, mit Ausnahme der Protokolle der Evangelischen Allianz in Wien (samt den darin enthaltenen Vorträgen und Äußerungen), die er als Referenztexte zum Vergleich heranzieht (S. 15). Der Anlage der Untersuchung entsprechend gibt es zahllose ausführliche Zitate aus den Predigten, mit deren Hilfe man die Interpretation des Verfassers überprüfen kann. Die Arbeit zeugt von stupendem Fleiß, der sich nicht zuletzt in den detailreichen Belegen durch Quellenzitate und die Einbeziehung vielfältiger Literaturrecherchen niederschlägt.

Die biographischen Angaben zu Köster erschließt Graf-Stuhlhofer aus dem Quellenmaterial freikirchlicher Archive, den darin erhaltenen Nachrufen und zeitgenössischen Berichten sowie aus Zeitzeugenerinnerungen. Allerdings unterlässt der Autor eine weitergehende soziale Einordnung und Milieustudie seines Protagonisten.

Die Gemeindegeschichte und die erste Phase des Wirkens von Köster in Wien bis 1938 werden sehr ausführlich dargestellt. Besonders interessant ist dabei die Recherche zu Hans Herzl, einem Sohn von Theodor Herzl, der 1924 in Wien Baptist wurde und sich der späteren Gemeinde Kösters anschloss, dann aber nach London übersiedelte und noch mehrfach die Konfession wechselte (S. 35ff.).

Das Grundproblem der ganzen Studie ist jedoch die wenig hilfreiche Gliederung, die es dem Leser schwer macht, einen stringenten Gedanken- und Erkenntnisfortschritt festzustellen. So wird im ersten Drittel des Buches die Kenntnis von Theologie, Tradition und Geschichte des Baptismus vorausgesetzt, während ab Seite 74 eine theologiegeschichtliche und historische Einordnung erfolgt, die jedoch im Blick auf die verwendete Literatur und den derzeitigen Forschungsstand zu wenig differenziert ist. Folgt der Autor in seiner Darstellung zunächst – wie in biographischen Studien durchaus üblich – der Chronologie des Lebenslaufs, so verlässt er unvermittelt diesen Weg durch verschiedene Einschübe bzw. Rückblenden, indem er die Leitlinien und -themen der Verkündigung Kösters oder auch seine Prägung durch das Theologiestudium reflektiert. Völlig unverständlich und verwirrend ist in diesem Zusammenhang auch die (apologetische?) Infragestellung der Authentizität der Predigtmanuskripte im letzten Teil der Untersuchung (S. 190ff.).

Die Gemeindegeschichte vor der Ankunft Kösters in Wien wird in großer Ausführlichkeit geschildert, wobei nicht erkennbar wird, welchen historischen Wert die Schilderung der mühsamen Suche nach einem Prediger (1927–1929) im Zusammenhang der gewählten Thematik hat. Die Masse an Quellenziten, die

zum Teil nur mit wenigen Annotationen des Autors versehen sind, sprengen mitunter die Form einer historischen Darstellung und gleichen eher einem Florilegium interessanter Textpassagen. Das gilt besonders für die redundante Auflistung der Veröffentlichungen Kösters zwischen 1924 und 1941, aber auch für die komparative Analyse mit den Protokollen der Evangelischen Allianz. Die Diskrepanz zwischen der ausführlichen und zumeist aus ihrem Kontext gerissenen Quellenzitation zu dem sie deutenden und einordnenden Kommentar, die bereits durch die Ansicht der Seitenaufteilung deutlich wird, stellt eine große Schwäche des Buches dar.

Als ein entscheidendes Proprium Kösters arbeitet der Autor seine positive Bezugnahme auf israeltheologische Aussagen des Alten und Neuen Testament heraus, die er mit vielen Belegen verifiziert (S. 70f.224ff.). Bedauerlicherweise unterlässt Graf-Stuhlhofer jedoch eine eingehende Einordnung der „Israeltheologie“ bzw. „-konzeption“ Kösters im Vergleich mit anderen typischen Lehrmeinungen (z. B. Substitutionsmodell, Integrationsmodell), die im Zusammenhang des jüdisch-christlichen Dialogs erarbeitet worden sind.⁸ Die Hilfeleistungen für verfolgte Juden und Judenchristen werden in der Studie zwar wiederholt erwähnt, leider fehlt hier jedoch eine weitergehende Recherche über die Baptistengemeinde als „Sammelpunkt“ der Flüchtenden.

Der Autor hat sich einer interessanten und in vielerlei Hinsicht bedeutsamen Gestalt der freikirchlichen Zeitgeschichte gewidmet. Durch seine Arbeit am ergiebigen Quellenmaterial bereichert er die Forschung zu den Freikirchen um eine weitere Facette. Dafür gebührt ihm Dank und Anerkennung.

1 Das zeigt auch ein Blick auf die großen Standardwerke zur Kirchengeschichte des „Dritten Reiches“ (K. Scholder, K. Meier), in denen man vergeblich einen Hinweis auf die Freikirchen sucht.

2 Vgl. G. Besier, C. Vollnhals: *Repression und Selbstbehauptung. Die Zeugen Jehovas unter der NS- und der SED-Diktatur*, Berlin 2003; D. Heinz: *Church, State and religious Dissent. A History of Seventh-Day-Adventists in Austria 1890–1975*, Frankfurt/Main 1993.

3 Vgl. K. Zehrer: *Die evangelischen Freikirchen und das „Dritte Reich“*, Leipzig 1978 (masch. Diss.); K. H. Voigt: *Die Methodistenkirche im Dritten Reich*, Stuttgart 1980; ders.: *Die Methodistenkirche in Deutschland*, in: K. Steckel, C. E. Sommer (Hg.): *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1982, S. 85–107; G. Kösling: *Die deutschen Baptisten 1933/34. Ihr Denken und Handeln zu Beginn des III. Reiches* (masch. Diss.), Marburg 1980; J. A. Dwyer: *The Methodist Episcopal Church in Germany 1933–45. Development of Semi-Autonomy and Maintenance of International Ties in the Face of National-Socialism and the German Church Struggle*, unveröffentl. theol. Diss., Evanston 1979.

4 Vgl. H. Strahm: *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*, Stuttgart 1989; A. Strübind: *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*, Historisch-theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert 1, Neukirchen-Vluyn 1991 (2. korr. Auflage Wuppertal/Kassel 1995).

5 Vgl. die sehr hellsichtige Analyse zum Kampf der Freikirchen um ihre institutionelle Unversehrtheit im „Dritten Reich“ und seine kritische Stellungnahme zur taktischen Anpassung der deutschen Baptisten (S. 157.172f.).

6 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beantwortung eines Fragebogens zum Nationalismus von der Baptist World Alliance aus dem Jahr 1931. Die darin enthaltene kritische Einschätzung des NS – allerdings nicht durch Köster, sondern durch einen seiner Mitarbeiter – verdient Aufmerksamkeit und ist ein wichtiges historisches Fundstück für die Einschätzung der Baptistengemeinden vor der Machtergreifung (S. 136; vgl. auch ebd. 141f.147 zur Einstellung Kösters zum NS).

7 Vgl. Strübind, *Unfreie Freikirche*, 289.

8 Vgl. B. Klappert: *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1980; ders.: *Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000.

Andrea Strübind

Gerhard Jordy (Hg.): *150 Jahre Brüderbewegung in Deutschland*, Dillenburg: CV, 2003, Tb., 128 S., € 4,50

Laut Einleitung und Covertext soll diese Schrift an das 150. Jubiläum der Brüdergemeinden in Deutschland erinnern und gleichzeitig Außenstehenden die Möglichkeit bieten, Geschichte, Theologie und Leben der Brüderversammlungen kennen zu lernen. Darüber hinaus soll hier Rechenschaft abgelegt werden, inwieweit die Brüderbewegung heute noch den „geistlichen Anliegen der Väter“ entspricht, die sich wiederum den Maßstäben des Wortes Gottes verpflichtet fühlen (S. 10).

Dieser Spagat zwischen Jubiläumsschrift, Werbebroschüre und Rechenschaftsbericht wird nur bedingt bewältigt. Nicht näher erläuterte brüderinterne Fachbegriffe wie „Tisch des Herrn“ erschweren den Zugang für Christen anderer Konfessionen. Gleiches gilt für die Vereinnahmung des „allgemeinen Priestertums“ (S. 13.22.45f.) und ähnlicher Begriffe, ohne dass deren Bedeutung und Definition in anderen Konfessionen reflektiert wird. Auch das gewählte Jubiläumsdatum ist nicht unumstritten, hatten sich doch schon zehn Jahre zuvor Brüderversammlungen in Süddeutschland und im Rheinland gebildet, wie Gerhard Jordy zu Recht erwähnt (S. 9). 1853 ist demnach lediglich für die stärker an John Nelson Darby orientierte Gruppe um Carl Brockhaus in Elberfeld Gründungsdatum der deutschen Brüderbewegung.

Der Sammelband vereint zwölf kürzere Aufsätze zu unterschiedlichen Themen der Brüdergeschichte und -theologie. Daran beteiligt sind elf Autoren, die der Brüderbewegung persönlich nahe stehen.

Im ersten Kapitel (S. 12–23) gibt Gerhard Jordy einen gerafften Überblick über die Geschichte der Brüderbewegung. Unnötig erscheint die einleitend negativ polemische Abgrenzung gegenüber den Herrnhuter Brüdergemeinden, die als „typisch deutsch obrigkeitlich fromm“ in einem „unheiligen Bündnis zwischen Thron und Altar“ befindlich charakterisiert werden. In groben Zügen wird die Entstehung der Brüderbewegung im England des 19. Jahrhunderts, deren End-

zeiterwartung und Organisationsfeindschaft skizziert. Ohne Details und Wertung zeichnet Jordy dann die Gründung der ersten „geschlossenen“ und „offenen“ Brüder in Deutschland nach. Biographische Einzelheiten der in diesem Zusammenhang erwähnten Personen werden aufgrund des begrenzten Umfangs des Aufsatzes übergangen. Auch für Außenstehende verständlich werden die organisatorischen Entwicklungen der Brüderbewegung im Nationalsozialismus und der Nachkriegszeit beschrieben. Die Darlegung der gegenwärtigen brüdergemeindlichen Gruppierungen hingegen ist etwas unübersichtlich geraten. Enttäuschend ist in diesem Aufsatz das Fehlen jeglicher historischer Selbstkritik, die angesichts häufiger Spaltungen und nazifreundlicher Tendenzen mancher Teile der Brüderbewegung durchaus nahe läge.

Das zweite Kapitel (S. 24–34), verfasst von Arno Hohage, will die Brüderbewegung als Bibelbewegung charakterisieren. Im Mittelpunkt des Aufsatzes steht das Bekenntnis zur göttlich inspirierten Heiligen Schrift, die als absolute Autorität für Lehre und Leben angesehen werden soll, der sich die einzelnen Gemeindeglieder gehorsam unterwerfen. Daneben wird die Bedeutung der sprachlich zuverlässig übersetzten Elberfelder Bibel hervorgehoben (S. 27–31) und die Praxis des Bibellesens in Brüderversammlungen und Familien betont. Unnötig sind in diesem Kapitel die erneute polemische Abgrenzung gegenüber Freikirchen, zu denen Brüderversammlungen konfessionskundlich auch gegen ihren Willen gerechnet werden, und die Beteuerung, nur dem Wort Gottes verpflichtet zu sein (S. 24). Sämtliche Freikirchen würden vermutlich dasselbe von dem eigenen Verband behaupten. Darüber hinaus wird so die immense Bedeutung der Schriften Darbys für die Brüderversammlungen übergangen. Leider sind auch die prinzipiell begrüßenswerten Ausführungen zur Inspirationslehre wenig überzeugend. Enttäuschend ist die Tatsache, dass in dem Artikel, der die Brüdergemeinde als Bibelbewegung charakterisieren soll, nur ein einziger Bibelvers zitiert wird, der sich nicht einmal auf den Umgang mit dem Wort Gottes bezieht.

Brüdergemeindliche Spezifika in der Art und Weise der Bibelauslegung erläutert Arno Hohage im dritten Kapitel (S. 35–44). Dabei werden besonders hervorgehoben die Beachtung des Textzusammenhangs, der Dispensationalismus, der Prämilleniarismus, die Geistesleitung des Auslegers und die Berücksichtigung typologischer und allegorischer Aspekte. Die Gefahr willkürlicher Bibelauslegung durch das Prinzip der Geistesleitung wird zwar benannt (S. 43), nicht aber reflektiert. Die wiederum begrüßenswerte Ablehnung der Bibelkritik bleibt leider äußerst unkonkret und hilft dem Leser bei Identifizierung und Beurteilung derselben kaum (S. 36f.). Überraschend auch hier, dass trotz der immer wieder beteuerten Orientierung an der Bibel allein für den Umgang mit ihr kaum Textstellen angeführt werden.

Im vierten Kapitel (S. 45–51) beschreibt Theodor Dunger die Praxis des allgemeinen Priestertums in den Brüderversammlungen. Er betont die Absicht, jeden Bruder – Schwestern werden bewusst nicht erwähnt – unter der Leitung des Geistes in den Ablauf der Versammlung einzubeziehen. Im Gegensatz zu den

Gottesdienstordnungen anderer Konfessionen zeige sich die Geistleitung der Brüderversammlungen in der nicht geregelten, spontanen Abfolge innerhalb der regelmäßigen Zusammenkünfte. Die in der Bibel genannten Ämter werden ohne theologisch befriedigende Begründung entweder auf die apostolische Zeit beschränkt oder als Dienst Gleicher unter Gleichen gedeutet (S. 48f.). Im Gegensatz zu den Gottesdienstordnungen anderer Gemeinden sieht die Brüdergemeinde die sich auch bei ihr herausgebildeten Traditionen des Versammlungsablaufs als Form, die durch „Geist und Leben“ gefüllt werden kann (S. 49f.). Seine Leser im Unklaren lässt der Autor über die Fragen, warum diese Geisterfüllung nicht auch bei anderen Gottesdienstordnungen geschehen kann und worin die tatsächlichen Unterschiede in der Praxis des allgemeinen Priestertums im Vergleich mit anderen Freikirchen bestehen.

Hans-Jochen Timmerbeil liefert im fünften Kapitel (S. 52–60) eine biblische Besinnung der soteriologischen und ekklesiologischen Aspekte des Herrenmahls. Die in diesem Zusammenhang vom Autor gestellte Frage, warum im Gegensatz zu anderen protestantischen Kirchen in der Brüderversammlung das Abendmahl jede Woche gefeiert wird, beantwortet Timmerbeil nicht.

Im sechsten Kapitel (S. 61–67) geht es um Endzeitlehre und Naherwartung der Brüder. Historisch vergrößernd wird hier die Brüderbewegung als Erweckungsbewegung gegenüber „einer in Dogma und Amt erstarrten Kirche“ vorgestellt, der die geistliche Zukunftsperspektive verloren gegangen sei (S. 62f.). Deutlich zeigt Dieter Boddenberg, wie Frömmigkeit und missionarisches Engagement der Brüder im 19. Jahrhundert durch deren Erwartung der baldigen Wiederkunft Jesu geprägt wurden. Wurzelgrund dieser Naherwartung war das theologische Konzept des Dispensationalismus (Darbys Einteilung der Geschichte in sieben Heilszeitalter).

Günther Kausemann steuert dem Sammelband einen Aufsatz über das Gemeindeverständnis der Brüderbewegung bei (S. 68–76). An ekklesiologischen Aussagen des Neuen Testaments orientiert referiert er über Titel, Aufgaben und Ordnung der Gemeinde. Dabei erwähnt Kausemann auch die Besonderheiten brüdergemeindlicher Theologie: Glaubenstaufe, Geistleitung im Gottesdienst, häufige Feier des Herrenmahls, Schweigen der Frauen, Unabhängigkeit der Einzelgemeinde, Praxis der Gemeindegewalt und Finanzierung durch Spenden.

Im achten Kapitel (S. 77–94) gibt Reinhard Lorenz einen lebendigen und facettenreichen Überblick über die missionarischen und evangelistischen Aktivitäten der deutschen Brüderversammlungen in den vergangenen 150 Jahren. Trotz langwieriger, selbstkritisch im Artikel genannter theologischer Auseinandersetzungen entfaltet einzelne „Brüder“ evangelistische Aktivitäten mit beeindruckender Breitenwirkung. Neben bekannten Personen wie Carl Brockhaus, Georg von Viebahn, Friedrich Wilhelm Baedeker, Werner Heukelbach und Werken wie Bibelschule Wiedenest oder Barmer Zeltmission werden in diesem historischen Abriss auch Organisationen wie die Studentenmission in Deutschland

(SMD) oder das Missionswerk „Neues Leben“ genannt, bei denen der brüdergemeindliche Beitrag in Bezug auf Gründung oder Leitung im Unklaren bleibt.

Arthur Volkmann widmet sich der Bedeutung der Außenmission in der Brüderbewegung (S. 95–102). Abgesehen von der Initiative Einzelner wird das außenmissionarische Engagement der deutschen „Brüder“ erst mit der Gründung der „Bibelschule für innere und äußere Mission“ in Berlin 1905 (später Wiedeneest) organisatorisch greifbar. Unabhängig davon entstanden Strukturen zur Unterstützung einzelner Missionare, die seit 1952 im „Missionshaus Bibelschule Wiedeneest“ gebündelt sind. Besonderen Wert legt Volkmann auf die von Brüderversammlungen beabsichtigte enge Bindung zwischen Missionar und Gemeinde.

Die diakonischen Aktivitäten der Brüderbewegung erläutert Eberhard Platte im zehnten Kapitel (S. 103–109). Dabei ist ihm wichtig festzustellen, dass die „Brüder“ ihre diakonischen Bemühungen nicht betrieben, um sich den Himmel zu verdienen, sondern um Gott für die Erlösung zu danken (S. 103). Offenbar konzentrierten sich die sozialen Aktivitäten der „Brüder“ zuerst auf die Förderung von Kindern und Behinderten in verschiedenen Heimstätten. Seit 1915 kamen Senioreneinrichtungen, zwei Freizeitheime, zwei therapeutische Lebensgemeinschaften und das Diakonissen Mutterhaus „Persis“ dazu. Ferner wurden in jüngster Zeit drei Schulen gegründet und eine Initiative zur materiellen Unterstützung der Christen in den postkommunistischen Ländern des Ostens ins Leben gerufen. Da keine Angaben zu konkreten Zahlen und Konzepten der einzelnen Einrichtungen gemacht werden, kann der Leser über deren Arbeitsweise und Breitenwirkung nur spekulieren.

Im elften Kapitel (S. 110–119) reflektiert Karl Otto Herhaus die gegenwärtigen geistlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Brüderbewegung. Nach der Nennung einiger soziologischer, wirtschaftlicher und politischer Allgemeinplätze wie Globalisierung, Gentechnik, Informationsgesellschaft usw. führt der Autor drei Beispiele christlicher Reaktion auf den Zeitgeist an: (a) Der vom Werteverfall geprägten „Erziehung in einer gott-losen Gesellschaft“ will Herhaus die „bewährten Traditionen des christlichen Familienlebens“ entgegenstellen (S. 114). (b) In einer vom vermeintlichen „Verfall der Lesekultur“ bedrohten Gesellschaft sollen Kinder „zu überdurchschnittlichen Lesern“ erzogen werden (S. 115). (c) In einer lockeren „Welteinheitskultur“ sollen Christen offener „vom eigenen Glauben reden“ (S. 116). Wahrscheinlich aufgrund des knapp bemessenen Umfangs finden sich jedoch kaum konkrete Hinweise auf eine christlich-brüdergemeindliche Reaktion auf die Trends der gegenwärtigen Gesellschaft.

Im Schlusskapitel (S. 120–128) will Dieter Ziegeler einen Ausblick auf die deutsche Brüderbewegung im 21. Jahrhundert geben. Überschriften werden könnte der Aufsatz mit „Zurück in die Zukunft“ zu den Wurzeln der Brüderbewegung und noch weiter zurück zur neutestamentlichen Urgemeinde (S. 121f.). Am Anfang steht die Frage, ob Brüdergemeinden noch eine Zukunft haben. Ge-

antwortet wird mit acht ekklesiologischen Feststellungen, die weder in besonderer Weise auf die Zukunft noch auf die besondere Situation der „Brüder“ bezogen sind, dafür aber auf eine breite Unterstützung im Bereich deutscher Freikirchen treffen werden. Ziegeler fordert biblische Maßstäbe für Gemeindebau, verbindliche Gemeinschaft, vorbildliche Ehen, Übernahme neuer Evangelisationsformen, lebensnahe Verkündigung usw. Wenn auch die zukünftigen Herausforderungen der Brüdergemeinde noch etwas spezifischer herausgearbeitet werden könnten, so werden doch allgemeine, zeitlose Prinzipien christlicher Gemeindegearbeit in Erinnerung gerufen.

Trotz des schönen, gut lesbaren Druckbildes könnte der Leser durch die ungleichmäßige Formatierung der Aufsätze irritiert werden. Manchmal wird nur die Überschrift durch Fettdruck hervorgehoben, in anderen Kapiteln auch einzelne Worte oder ganze Sätze. Bei einigen Autoren sind korrekte Quellenangaben anzutreffen, andere verweisen lediglich auf empfehlenswerte Literatur zur weiteren Lektüre, wieder andere verzichten gänzlich auf Angaben zum theologischen Umfeld ihrer Ausführungen.

Sicher handelt es sich bei dieser Publikation um kein Studienbuch. Auch der säkulare Leser dürfte aufgrund des häufig anzutreffenden gemeindlich-christlichen Jargons gelegentlich auf Verständnisschwierigkeiten stoßen. Darüber hinaus ist das Buch aber durchaus sehr informativ und kann Christen anderer Konfessionen dabei helfen, das Selbstverständnis der deutschen Brüderversammlungen kennen zu lernen. Für die Christen der Brüderversammlung bietet der übersichtliche Band die Möglichkeit, sich konstruktiv mit den eigenen geistlichen Wurzeln auseinander zu setzen und sich der eigenen Prägung zu vergewissern.

Michael Kotsch

Martin H. Jung: *Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*, Leipzig: EVA, 2003, kt., 266 S., € 28,-

Die Publikation von Sammelbänden einzelner oder mehrerer Verfasser ist ein gängiges, wenn auch in letzter Zeit nicht unumstrittenes Verfahren in der wissenschaftlichen Debatte, weil kritisch zu überprüfen ist, in welchem Verhältnis der Aufwand der Erstellung einer solchen Sammlung zu seinem Ertrag steht, vor allem, wenn die einzelnen Beiträge schon anderweitig publiziert worden sind. Gegen Ende eines Forscherlebens wichtige Diskussionsbeiträge in „Gesammelten Aufsätzen“ oder ähnlichem zusammenzufassen und somit einen Akzent für die Arbeit eines Wissenschaftlers zu setzen, hat eine lange Tradition und ist vielfach bewährt. Diese Gewohnheit wird aber bei einem Forscher, der mitten in seiner

Tätigkeit steht, nicht leicht als Begründung herangezogen werden können. Nun mag der Hinweis auf das enge Lehrer-Schüler-Verhältnis zu Friedrich-Wilhelm Marquardt als Erklärung dienen, dass Jung einen solchen Sammelband publiziert, dessen Beiträge allesamt innerhalb der letzten zehn Jahre veröffentlicht wurden. Eine Ausnahme bildet der erste Beitrag „Johanna Eleonora Petersen, geb. von und zu Merlau. Eine Laientheologin des radikalen Pietismus“ (S. 11–63). Aber abgesehen von der Bemerkung, Marquardt habe bei ihm das Interesse am Pietismus geweckt (S. 8), finden sich keine erkennbaren Spuren des Lehrers. Geht es also nicht darum, die Ergebnisse eines Forscherlebens zu bündeln, fragt man nach dem, was die Forschung voranbringt oder wenigstens die vorgelegten Ergebnisse besser erschließt. Ein gutes Register etwa hätte hier eine wichtige Aufgabe wahrgenommen.

Auch wenn nur partiell inhaltliche Weiterführungen erkennbar sind, halte ich die Bereitstellung dieses Buches dennoch nicht grundsätzlich für unnötig. Denn mit diesem Band wird nicht nur den Spezialisten der Pietismusforschung, die Publikationen auch an entlegenen Orten leicht zu finden vermögen, Material dargeboten, sondern auch interessierten Laien. Dies gilt umso mehr, als die Aufsätze insgesamt in einer leicht lesbaren Form geschrieben sind.

Abgesehen von dem schon erwähnten Beitrag über Johanna Eleonora Petersen werden meist Themen behandelt, die den süddeutschen Pietismus, vor allem in Württemberg, betreffen – so etwa „Lebensweg und Frömmigkeit der Jungfer Beata Sturm“, als „württembergische Tabea“ bekannt geworden (S. 65–74), zwei Beiträge über Johann Albrecht Bengel („Johann Albrecht Bengel als Theologe des Pietismus. Textkritik und Biblizismus [S. 75–91] und „1836 – Wiederkunft Christi oder Beginn des Milleniums? Zur Eschatologie J. A. Bengels und seiner Schüler“ [S. 93–116]) und der Aufsatz „Dr. Johann Kaysers ‚Evangelisches Bedencken‘ (1738). ‚Jud Süß‘ aus der Sicht des radikalen Pietismus“ (S. 117–145). Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Zinzendorf und Herrnhut. Dabei ist der erste („Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und das Christentum. Zinzendorfs Verständnis der Religion“ [S. 147–157]) nicht von „württembergischen“ Fragestellungen geprägt, während der zweite („Graf Zinzendorfs letzter Besuch in Tübingen 1757. Neues zum Thema ‚Herrnhut und Württemberg““ [S. 159–166]) wieder hier zu lokalisieren ist.

Die drei letzten Aufsätze führen zeitlich in die Erweckungszeit: „Magnus Friedrich Roos und die Christentumsgesellschaft. Ein Beitrag zum Thema ‚Württemberg und Basel““ (S. 167–170), „Die Anfänge der Tierschutzbewegung im 19. Jahrhundert. Christian Adam Dann und Albert Knapp“ (S. 171–215) und schließlich „Anna Schlatters Reisebericht zu Zentren der Erweckung. Beobachtungen einer Schweizerin in Deutschland“ (S. 217–264). Vor allem auf den letzten Beitrag sei verwiesen, weil er nun den Originaltext der Großmutter Adolf Schlatters (hier in der Tat anders als in der Erstveröffentlichung Jungs!) nicht modernisiert, sondern in der Druckfassung aus dem Jahr 1865 wiedergibt. Die

knappe Kommentierung ist hilfreich und bietet einen Einblick in das fromme Süd- und Westdeutschland des Jahres 1821.

Ein besonderes Augenmerk muss auch auf den genannten Aufsatz über die Tierschutzbewegung gelegt werden. Seit der Erstveröffentlichung und dieser Drucklegung ist inzwischen ein Quellenband von Jung erschienen („Wider die Tierquälerei“, Kleine Texte des Pietismus 7, Leipzig 2002), der eine erhebliche Bearbeitung und Aktualisierung des Aufsatzes (S. 171) nötig machte. Zudem ist er hervorzuheben, weil die Verbindung zwischen Pietismus und Tierschutz bislang nur sehr schwach wahrgenommen wurde.

So ist – trotz des kritischen Eingangsvotums – festzuhalten, dass immerhin bei einem Drittel der Ausatzsammlung neue Einsichten bereitgestellt werden. Interessierten Laien und Studenten, die sich mit Einzelfragen aus dem Pietismus befassen wollen, ist der Band gut zu empfehlen.

Klaus vom Orde

Sung-Duk Lee: *Der deutsche Pietismus und John Wesley*, Kirchengeschichtliche Monographien 8, Gießen: Brunnen, 2003, Pb., 250 S., € 14,95

Die hier im Druck erschienene Dissertation wurde 1999 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommen. Zwischenzeitlich ist Sung-Duk Lee in seiner Heimat Südkorea als Kaplan der Universität Paichai in Daejun tätig.

In seiner für wissenschaftliche Arbeiten angenehm verständlich zu lesenden Untersuchung geht Lee den vielfältigen Verbindungen zwischen deutschem Pietismus und englischem Methodismus nach. Dabei konzentriert er sich auf den persönlichen und literarischen Austausch zwischen John Wesley, August Herrmann Francke und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. In geringerem Maße wird auch auf den Einfluss Anton Hornecks, Anton Wilhelm Böhmes, Friedrich Michael Ziegenhagens, Johann Albrecht Bengels und Peter Böhlers eingegangen. Dem Kirchenhistoriker bekannte Daten und Beziehungen werden durch sorgfältig recherchierte Zitate illustriert; dem interessierten Laien wird ein ausführlicher Eindruck der internationalen Wirkungsgeschichte des deutschen Pietismus vermittelt.

Lee unterteilt seine Untersuchung in elf Kapitel: Nach einer Reflexion über Forschungslage und die Konzeption seiner Arbeit (S. 9–19) skizziert er den Einfluss des deutschen lutherischen Pietismus auf England im 17. und frühen 18. Jahrhundert (S. 20–38). Wie zu erwarten beginnt Lee damit, die Bedeutung seines Untersuchungsgegenstandes hervorzuheben. Wurde früher einseitig der Einfluss Calvins oder Luthers bei Wesley gesucht, ohne ihn genügend belegen zu können, sah eine nächste Generation von Forschern zutreffend den deutschen

Pietismus als Vermittler zwischen Luther und Wesley (S. 9f.). Dabei wurde vor allem der Einfluss Herrnhuts hervorgehoben. Als akademischen Gegner aber, an dem er sich in seiner Dissertation abzuarbeiten gedenkt, hat der Verfasser Martin Schmidt erwählt, der laut Lee zwar erkannte, dass Wesley erst stärker von Zinzendorf und später vermehrt von Francke geprägt wurde, die theologischen Einzelheiten dieser Beziehung jedoch zu wenig untersuchte und belegte (S. 11–15.17.158ff.187f.217). Wie zur Strafe erwähnt Lee Schmidts Werke nicht einmal in seinem Literaturverzeichnis, obwohl er ihn in seiner Dissertation gelegentlich auch zustimmend zitiert.

Allgemeinverständlich wird im zweiten Kapitel die politische und wirtschaftliche Situation Englands Ende des 17. Anfang des 18. Jahrhunderts dargestellt. Vor dem Hintergrund religiöser Toleranz sowie eines verbreiteten Moralismus und Deismus entstanden sogenannte „religious societies“, Zirkel zur Förderung der persönlichen Frömmigkeit durch Fasten, Selbstprüfung und Bibellese (S. 23f.). Theologisch initiiert und geprägt wurden diese Gemeinschaften durch die Schriften des deutschen Pfarrers Anton Horneck, der im 17. Jahrhundert zwei anglikanische Londoner Gemeinden betreute. Die aus den „religious societies“ 1699 hervorgegangene „Society for Promoting Christian Knowledge“ (SPCK) wurde zum Bindeglied zwischen englischer Kirche und deutschem Pietismus. Francke wurde korrespondierendes Mitglied, auch gründete die Gesellschaft eine Schule nach Halleschem Vorbild und unterstützte deren Außenmission. Der durch Francke geprägte Anton Wilhelm Böhme kommt als Prediger an die dänische Hofkapelle in London, wird Sprecher Halles in der SPCK und übersetzt zahlreiche Schriften Franckes ins Englische. Von der SPCK wurden unter anderem Spenden für protestantische Emigranten aus Salzburg gesammelt, mit denen Wesley in Georgia zusammentrifft. Verschiedene Aussiedlergruppen wurden sowohl von Halleschen Theologen als auch von Herrnhuter Brüdern betreut (S. 34–38).

Im dritten Kapitel gibt Lee einen Überblick über die Veröffentlichungen Hallescher Schriften in England und deren Wirkung auf Wesley, mit besonderer Berücksichtigung des „Nicodemus“ von A. H. Francke (S. 39–57). Schon Wesleys Mutter, Susanna, erhielt durch die Lektüre der Missionsberichte der dänisch-halleschen Mission in Tranquebar einen Anstoß zur Kinderseelsorge. 1730 fühlte sich Wesley durch diese Berichte motiviert, sich selber in der Mission zu engagieren. Durch seine Mitgliedschaft bei der SPCK erhielt Wesley 1733, vor seiner Abfahrt nach Nordamerika, einige Bücher Franckes in englischer Übersetzung, die er nach eigener Auskunft intensiv studierte. Nach eigenem Studium empfahl er 1735 seinen Schülern Franckes „Nicodemus: Ein Traktat über die Menschenfurcht“ in englischer Übersetzung (S. 43–55). Darin will Francke „Kirchen- und Schullehrern“ das Wesen des wahren Glaubens aufweisen. Menschenangst verhindere es, gottgefällig zu reden und zu leben. Seelsorgliche Ratschläge für die von ihm betreuten Studenten, in Versuchungen zu beten und zu fasten oder sich bereitwillig für den Glauben verspotten zu lassen, übernimmt Wesley von Fran-

cke. Im Sturm während der Schiffspassage nach Georgia findet Wesley Hilfe in der Lektüre des „Nicodemus“. 1734/35 las Wesley wiederholt die „Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebevollen und getreuen Gottes“, den mit einer kurzen Geschichte des Pietismus erweiterten Bericht über die Führungen Gottes in Aufbau und Betrieb der Halleschen Anstalten.

Das vierte Kapitel geht dem Einfluss Franckes und Bengels auf die Hermeneutik Wesleys nach (S. 58–80). In seiner 1693 veröffentlichten Anleitung zur Bibelauslegung unter dem Titel „Manuductio ad Lectionem Scripturae Sacrae“ hebt Francke den allgemeinen Wert der Bibel hervor. Obwohl das Wort Gottes durch den Geist in das Herz des Menschen gelange, sei eine historische, grammatikalische und analytische Bibellektüre für den Theologen notwendig. Über seinen Bezug auf die Schriften Philip Doddridges, der sich in seiner Hermeneutik Francke verpflichtet wusste, soll Hallesche Theologie auch die Hermeneutik Wesleys bestimmt haben. Im Folgenden bemüht sich Lee durch den Hinweis auf eine ähnliche Bewertung der Inspirationslehre, des Gebrauches der *analogia fidei*, des starken Praxisbezugs, der Hervorhebung der Affekte und des Heiligen Geistes in ihrer Wirkung auf die Bibelautoren nicht ganz überzeugend darzulegen, wie Wesley in hermeneutischer Hinsicht unter dem Einfluss Franckes stand (S. 65–70). Ohne den Hinweis auf eine eindeutige Aussage Wesleys sind solche, lediglich auf äußeren Ähnlichkeiten beruhende Verwandtschaftsaussagen höchst spekulativ, zumal sich Wesley selbst in diesem Zusammenhang nicht auf Francke, sondern auf Luther berief. Andere Ähnlichkeiten ließen sich prinzipiell auch auf die Reformation, den Humanismus oder andere bibelorientierte Bewegungen in England zurückführen. Das gilt umso mehr, wenn berücksichtigt wird, dass Wesley die Grundzüge seiner hermeneutischen Positionen schon vor der Auseinandersetzung mit Franckes „Manuductio“ definiert hat (S. 64f.). Überflüssig und äußerst zweifelhaft ist Lees Feststellung, Francke wie auch Wesley hätten die historisch-kritische Bibelauslegung begrüßt, wenn es sie denn damals schon gegeben hätte. Es sagt wohl mehr über die theologische Position des Autors als über die Ansichten der untersuchten Personen, wenn er Francke und Wesley attestiert, „keine blinden Buchstabengläubige“ oder Biblizisten zu sein, die „krampfhaft an den einzelnen Aussagen der Schrift festhalten“ (S. 70–73). Bei beiden ernsthafte historische und textkritische Bemühungen zu konstatieren, genügt als ausreichende Grundlage dieser Einschätzung wohl nicht. Wesleys Beeinflussung durch Bengel ist, wie von Lee erwähnt, offensichtlich, macht Wesley doch aus seiner Hochschätzung für Bengels „Gnomon“ keinen Hehl und zitiert ihn in seinen „Notes upon the New Testament“ des Öfteren (S. 76–80). An dieser Stelle sieht Lee wiederum eine enge inhaltliche Verwandtschaft zwischen „Gnomon“ und den älteren „Manuductio“ Franckes, sodass er Francke als eigentlichen Ideengeber Wesleys identifiziert.

Im fünften Kapitel (S. 81–102) wird die Beeinflussung Wesleys durch Franckes Frömmigkeit und Missionsbestrebung untersucht. Franckes Berichte über deren Entstehung und Konzeption der Halleschen Anstalten scheinen eine nach-

haltige Wirkung auf die geistlichen Erneuerer in der anglikanischen Kirche des 18. Jahrhunderts gehabt zu haben. Führer der Erweckungsbewegung in Wales wie auch George Whitfield fühlten sich durch Francke motiviert, Schulen nach Halleschem Vorbild zu initiieren. Auch Wesley gründete nach dem Vorbild Franckes eine Armenschule in Georgia. Der Besuch Wesleys in Halle und Herrnhut im Juli 1738 scheint in sich unter anderem in der Führung einer christlichen Schule in Kingswood nahe Bristol niedergeschlagen zu haben. Nach Lee ist es allerdings „fast unmöglich zu entscheiden, von welchen bestimmten Schulen der Lehrplan der Kingswood Schule herrührte“ (S. 91). Entgegen der Absicht, die Abhängigkeit Wesleys insbesondere von Halle nachzuweisen, scheint lediglich die Beeinflussung durch das Schulwesen des deutschen Pietismus sicher zu sein. Parallelen ergeben sich in der Spendenfinanzierung, dem Zurückstellen der Klassenunterschiede, der Betonung moderner Sprachen und praktischer Fächer sowie einer intensiven Förderung der Frömmigkeit. Der von Lee beabsichtigte Nachweis einer nachhaltigen Beeinflussung der missionarischen Tätigkeit Wesleys durch die Franckeschen Stiftungen lässt sich nur bedingt führen (S. 81). Einerseits erhielt schon Susanna, Wesleys Mutter, wichtige Impulse zur Kinderseelsorge durch die Lektüre der dänisch-halleschen Missionsberichte, die sie auch dem Sohn vermittelt haben wird. Auch las Wesley selbst mehrfach die Veröffentlichungen aus Halle, bevor er sich zur Indianermission in Georgia entschied. Gleichfalls sind wiederholte Kontakte zu Halleschen Geistlichen bekannt, die sich um die Salzburger Emigranten in Amerika kümmerten. Andererseits hatte Wesley auch Beziehungen zu Missionaren anderer Prägung, beispielsweise zu den Sendboten Zinzendorfs in der Neuen Welt. Darüber hinaus gehen weder die Vision einer urchristlichen Gemeinde unter den Heiden noch die Illusion der moralisch unverfälschten Naturvölker auf Hallesche Beeinflussung zurück. Außerdem scheint die missionarische Prägung Halles nicht sehr nachhaltig gewesen zu sein, spielte die Außenmission in Wesleys weiterer Karriere nach Lees Auskunft doch nur eine untergeordnete Rolle.

Die Übersetzung deutschen pietistischen Liedguts durch Wesley und der Einfluss derselben auf den Vater des Methodismus sind Themen des sechsten Kapitels (S. 102–125). Auf der Überfahrt nach Georgia 1735 lernte Wesley eigens Deutsch, um an den regelmäßigen Singstunden der Herrnhuter Aussiedler teilnehmen zu können. Barockem Stil verpflichtet entstanden in zahlreichen deutschen Städten eigenständige Gesangbücher mit überwiegend gefühlsbetontem Liedgut. Am einflussreichsten war das „Geistreiche Gesangbuch“ von J. A. Freylinghausen, das ab 1704 in zahlreichen Auflagen erschien. In Amerika angekommen übersetzte Wesley 33 pietistische Lieder aus dem Herrnhuter Gesangbuch und dem Halleschen Gesangbuch Freylinghausens. Häufig dämpfte er dabei den pietistischen Gefühlsüberschwang. Wesleys erstes Gesangbuch „A Collection of Psalms and Hymns“ von 1737 war gleichzeitig das erste anglikanische und methodistische Gemeindeliederbuch. Fünf der 78 Lieder waren Übersetzungen aus Deutschland. Auch in den Liedsammlungen der folgenden Jahre hatten die

deutschen Übersetzungen unterschiedlicher pietistischer Strömungen einen festen, wenn auch begrenzten Platz. Lieder sollten nach dem Wunsch der Pietisten ähnlich wie in der Reformation auch außerhalb der Kirche in Familien, auf der Straße und bei der Arbeit gesungen werden, um den persönlichen Glauben auszudrücken, Glaubensinhalte in Erinnerung zu rufen, sich des Beistandes Gottes zu versichern und christliche Gemeinschaft zu fördern. Dieselbe Wirkung versprach sich Wesley vom Gesang erweckter Christen. Lieder geistlichen Inhalts entwickelten sich im Methodismus zu einem tragenden Bestandteil erweckter Frömmigkeit. Durch angelsächsische Mission fanden zahlreiche deutsche Lieder eine weltweite Verbreitung. In seinen Beobachtungen unterlässt es Lee leider, neben den direkten Übersetzungen die englischen Neudichtungen der Zeit auf stilistische und inhaltliche Parallelen zum deutschen Pietismus hin zu untersuchen.

Im nächsten Abschnitt (S. 126–147) stellt Lee die Unterschiede zwischen dem Halleschen Pietismus und Herrnhut heraus, um dann Wesleys frühe Begegnungen mit Aussiedlern Herrnhuter Prägung in Nordamerika nachzuzeichnen. In kurzen Zügen referiert er die Lebensgeschichte Zinzendorfs bis zu der beginnenden Entfremdung zwischen Herrnhut und Halle, die sich bald zu einer dauerhaften Konkurrenz verfestigte (S. 126–133). Wechselseitig bestritt man sich die Echtheit der Bekehrungserfahrung. Zinzendorf wurde als Schwärmer und Separatist gebrandmarkt. In der sich bei Lee anschließenden Gegenüberstellung von Halle und Herrnhut weiß der Autor wenig Positives zu Zinzendorf zu sagen (S. 136–140). Gegen Luther lehre Zinzendorf einen Antinomismus, nach dem das Gesetz gänzlich vom Evangelium abgelöst sei. Aus diesem Grund lehnten die Herrnhuter den von Francke geforderten Bußkampf als überflüssiges Menschenwerk ab. Theologischen Argumentationen weicht Lee aus und beruft sich stattdessen auf die mystisch-spirituellen Anschauungen des Grafen. In seiner Beurteilung stützt er sich auf die Ausführungen Leiv Aalens und weist jede abweichende Interpretation von Zinzendorfs Position als „apologetisch“ zurück (S. 138f.). Nach einer von Zinzendorf organisierten Auswanderung einiger Schwenkfeldianer in die Neue Welt folgt 1735 eine zweite Gruppe Herrnhuter Mähren, denen Wesley während der Überfahrt begegnet. In Georgia lernt Wesley A. G. Spangenberg als vorbildlich empfundenen Christen kennen, wurde durch Boltzius und Gronau aber auch mit der Halleschen Kritik an den Herrnhutern konfrontiert. Besonders scheint Wesley im Gegensatz zu Halle die Ordination eines Bischofs der Herrnhuter Brüder beeindruckt zu haben.

Das achte Kapitel (S. 148–168) ist dem Beitrag Herrnhuts und Halles bei der Bekehrung Wesleys gewidmet. Die von Lee an dieser Stelle entfachte Diskussion über Wesleys theologische Bewertung seiner Bekehrung wirkt künstlich, vor allem, weil der Autor sie fast ausschließlich im Rückgriff auf einen späteren dogmatischen Streit beleuchtet, ohne dabei ausreichend die persönliche existentielle Erfahrung Wesleys zu berücksichtigen. Gegen Ende seines mehrwöchigen Zwischenaufenthaltes in London gab Peter Böhler den Anstoß zur Gründung der

„Fetter Lane Society“ als einem religiösen Gesprächskreis Herrnhuter Prägung. Vor seiner Abreise nach Nordamerika führte er ausgedehnte Gespräche mit Wesley, den er mit seiner schroffen Ablehnung der Philosophie und mit dem Konzept einer einmaligen, in der Bekehrung erfahrenen Heilsaneignung herausforderte. Durch die Apostelgeschichte und lebendige Zeugen suchte er Wesley von der entscheidenden „Minutenbegnadigung“ zu überzeugen. Die darauf folgende Verzweiflung Wesleys, trotz streng moralischer Lebensführung der Gesetzesforderung Gottes nicht entsprechen zu können, nutzt Lee wenig überzeugend dazu, einen Gegensatz zwischen der Theozentrik Wesleys und der Christozentrik Zinzendorfs zu formulieren (S. 152). Weniger dogmatisch erlebt Wesley am Abend des 24.5.1738 seine Bekehrung während einer Versammlung in der Aldersgatestreet, in der Luthers Vorrede zum Römerbrief verlesen wurde. Lee stellt der einmaligen vollständigen Rechtfertigung des Sünders nach Zinzendorf die von Bußkampf, wiederholter Buße und Heiligung gezeichnete prozesshafte Aneignung des Heils (*ordo salutis*) gegenüber, die er Francke zuspricht. Ausgehend von dessen starker Betonung der Heiligung habe Wesley auch bei seiner Bekehrung stärker Francke zugeneigt und diese nur als eine Stufe auf dem Weg der Heilsaneignung gesehen (S. 160–165). Es ist aber die Frage, ob der Unterschied zwischen Zinzendorf und Francke wirklich in der abweichenden Bewertung der Bekehrung oder vielmehr in deren Vor- und Nachbereitung liegt. Lees Versuch, die Bekehrung Wesleys als entscheidende Wende seines geistlichen Lebens gegen die Heiligung als lebenslangen dynamischen Prozess auszuspielen, überzeugt nicht ganz. Dahinter verbergen sich Schlussfolgerungen aus den im späteren Streit zwischen Wesley und Zinzendorf überspitzten Formulierungen in der Bewertung des christlichen Lebens (der Heiligung) im Hinblick auf die Rechtfertigung. Zum Zeitpunkt seiner Bekehrung scheint sich Wesley trotz allem weniger Gedanken über die theologischen Konsequenzen einer „Minutenbegnadigung“ gemacht zu haben. Seine späteren Äußerungen zu diesem geistlichen Schritt deuten jedoch weniger auf einen lebenslangen dynamischen Prozess als vielmehr auf einen einmaligen heilsvermittelnden Akt, wie Lee selber erwähnt (S. 165.167). Ausführlicher wird diese Diskussion im zehnten Kapitel wieder aufgegriffen.

Im Mittelpunkt des neunten Kapitels (S. 169–179) steht die persönliche Begegnung Wesleys mit Francke und Zinzendorf während seines Deutschlandbesuches. Laut Lee ging die Reise über Heerendyk, eine neue Siedlung nach Herrnhuter Muster, Herrnhag und Halle nach Herrnhut. Unglaublich erscheint Lees Darstellung, Wesley sei vor Halle von den „Langen Kerls“, einer Elitetruppe Friedrich Wilhelms I., von Tor zu Tor gejagt worden (S. 174). Normalerweise wurden diese Soldaten nicht als Torhüter in der Provinzstadt Halle eingesetzt. Zinzendorf, den Wesley in Marienborn, nahe Herrnhag, traf, empfand er als herrschaftlich und distanziert. Positiv beeindruckt ist Wesley von der innigen, herzlichen und geistlich geprägten Gemeinschaft der Herrnhuter in Herrnhag, Jena und Herrnhut, die ihn an die Zustände der Urgemeinde erinnern (S. 170–174). Massive Kritik an Herrnhut äußert Wesley erst nach einem zweiten Besuch

in Halle auf der Rückreise. Dabei übernimmt er weitgehend die Argumente der Hallenser, indem er den Herrnhutern Stolz, Leichtfertigkeit, mangelnde Fastenpraxis und sogar Heuchelei unterstellt (S. 176–179).

Im zehnten Kapitel (S. 180–208) erläutert der Autor die theologischen Hintergründe des Bruchs Wesleys mit Zinzendorf. Bei den sich durch Gespräche mit dem Herrnhuter P. H. Molther zuspitzenden Auseinandersetzungen scheinen im Gegensatz zu Lees Interpretation nicht nur theologische, sondern auch persönliche Differenzen eine Rolle gespielt zu haben. Nach Ansicht des Rezensenten verhinderten diese Reibungen zwischen dominanten Persönlichkeiten die Chance einer Klärung der theologischen Positionen. Von Lee unberücksichtigt finden wir hier möglicherweise auch eine Fortsetzung des Majoristischen Streits in der Zuspitzung der Rechtfertigungslehre Luthers, während dessen Amsdorf behauptete, gute Werke seien sogar schädlich für den Glauben. Diese in der lutherischen Orthodoxie weiter diskutierte Auffassung bietet neben dem genannten Spiritualismus einen möglichen Hintergrund für Zinzendorfs Lutherinterpretation (S. 188f.219). Der Konflikt mit Herrnhut entzündete sich vor allem an der unterschiedlichen Auffassung über das Verhältnis zwischen Gerechtersprechung des Sünders in dessen Bekehrung und seiner Heiligung. Dabei betont Zinzendorf, der Mensch müsse das Gesetz nicht halten, da die Gnade Gottes in seiner Bekehrung das ganze Heil bewirke. Dem Sünder werde dabei die Gerechtigkeit Christi zugesprochen. Wesley bestätigt die Unfähigkeit des gefallen Menschen das Gesetz Gottes zu halten, meint aber, der gerechtfertigte Sünder solle Kraft des Heiligen Geistes das Gesetz halten und könne sogar den Zustand der Vollkommenheit erreichen (S. 189–192). Später schwächt er diese Position ab, indem er zwischen subjektiver und objektiver Vollkommenheit unterscheidet. Nach Gottes absoluten Maßstäben bliebe auch der vollkommene Christ weiter unvollkommen.

Eine gewisse Parallelität zwischen Franckes und Wesleys Heiligungslehre vermag Lee durchaus nachzuweisen (S. 200.205ff.). Die mögliche Beeinflussung Wesleys bei der Entwicklung seiner Vollkommenheitslehre durch Francke muss vorsichtig beurteilt werden, findet sich die starke Betonung der Heiligung doch schon seit Wesleys Jugend und betont er nicht die Exklusivität dieser Lehre für den Methodismus.

Überhaupt entwickelt sich dieses Kapitel immer stärker zu einer Apologetik Wesleys, dessen Vollkommenheitslehre nach Lees Meinung missverstanden worden sei (S. 201), weshalb er eine Übereinstimmung mit Luther in der Interpretation Halles nachzuweisen versucht (S. 196ff.). Auch vernachlässigt Lee die Herausstellung der Unterschiede zwischen Halle und Wesley bezüglich der Heiligungslehre. Dem Rezensenten scheint M. Schmidts Lösungsversuch die vorfindlichen Unterschiede besser zu erklären. Demnach betonte Zinzendorf im Einklang mit der Reformation den juridischen Aspekt der Rechtfertigung als der Gerechtersprechung des Menschen durch einen Rechtsakt Gottes. Wesley hingegen hob den empirischen, tatsächlichen, psychologisch erfahrbaren Zustand des Menschen als eines noch unvollkommenen Sünders hervor (S. 198.219).

Das Schlusskapitel (S. 209–221) fasst die Ergebnisse der Untersuchung noch einmal in 18 Thesen zusammen. – In dem etwas unübersichtlichen Literaturverzeichnis finden sich die zu erwartenden Hinweise auf Editionen der Originalquellen ebenso wie Angaben zu den entsprechenden Standardwerken der Geschichte des Pietismus und der Biographie Wesleys. Hier erweist Lee seinem Lehrer Martin Brecht die Referenz, indem er zahlreiche seiner Veröffentlichungen zum Thema aufführt. Brechts Interpretationen finden nicht nur hier, sondern auch in Lees Darstellung des deutschen Pietismus ihren Niederschlag. Besonders häufig scheint der Autor auch auf Arno Sames Untersuchungen zu Francke und Wesley zurückgegriffen zu haben. Neben deutschen werden zahlreiche englischsprachige Werke angeführt, auf die sich Lee im Text des Öfteren bezieht. Auch Zeitschriftenartikel wurden berücksichtigt, wobei sich allerdings nur wenige neuere Veröffentlichungen finden.

Der beabsichtigte Nachweis einer Beeinflussung Wesleys durch den deutschen Pietismus ist Lee durchaus gelungen, insbesondere bei der Beziehungen zwischen Halle und Wesley. Der Versuch, parallel dazu den Einfluss Herrnhuts abzuschwächen, wirkt nicht ganz überzeugend. Natürlich werden die Beziehungen zu den deutschen Pietisten nur exemplarisch dargestellt.

Weniger berücksichtigt werden von Lee leider eine mögliche Verwandtschaft in Hinsicht auf Organisationsstrukturen, praktische Lebensführung, Stellung der Frau, Pädagogik, Stellung zum Staat, Missionstheologie usw. Darüber hinaus analysiert Lee fast ausschließlich die erste Lebensphase Wesleys; spätere Zeugnisse seiner positiven oder ablehnenden Beziehung zum deutschen Pietismus bleiben weitgehend unerwähnt.

Im ausgeprägten Interesse Lees für die vorbildhaften Persönlichkeiten seiner Untersuchung verliert er sich gelegentlich in Details wie dem Aufkommen der Bezeichnung „Pietist“ (S. 50f.) oder der „Legende“ von der Erwählung Wesleys, die sich laut einiger Biographen in seiner Rettung aus dem brennenden Haus seiner Eltern manifestieren soll (S. 55ff.). Dadurch unterbricht er den Hauptgedankengang seiner Argumentation und lenkt den Leser auf interessante, aber im vorgegebenen Zusammenhang nebensächliche Einzelheiten.

Immer wiederkehrende Hinweise auf Themen anderer Kapitel helfen dem Leser einerseits, die gesamte Argumentation und den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Einzeluntersuchungen im Blick zu behalten. Andererseits führen diese Wiederholungen auch zu einer nicht immer nötigen Ausdehnung des Textes. So bespricht Lee beispielsweise im Kapitel über den Einfluss der Halleschen Literatur auf Wesley auch dessen Kontakt mit den Herrnhutern in Georgia (S. 39.54), oder er wiederholt die Übersetzungsgeschichte der Franckeschen Literatur in England und deren Rezeption durch Wesley in seinem Kapitel über die „Franckeschen Stiftungen und John Wesley“ (S. 85–89).

Gewöhnungsbedürftig ist die nicht immer eindeutige chronologische Darstellung Lees. So ordnet er sein Kapitel über die Auseinandersetzung Wesleys mit Franckes Veröffentlichungen nicht nach der Chronologie der Biographie Wes-

leys, sondern nach den Erscheinungsdaten der englischen Übersetzungen der Werke Franckes (S. 42ff.).

Insgesamt lohnt sich die Lektüre des Buches vor allem für Personen, die an der Wirkungsgeschichte des Pietismus oder der Theologiegeschichte des Methodismus interessiert sind. Angesichts der flüssigen und anschaulichen Sprache des Autors sowie zahlreicher persönlicher und kulturhistorischer Details kommen auch Liebhaber biographischer Texte auf ihre Kosten. Trotz sachlicher Bedenken bietet der Band außerdem eine gute Einführung in die dogmatische Diskussion um das Verhältnis zwischen Rechtfertigung, Bekehrung und Heiligung.

Michael Kotsch

Hartmut Lehmann (Hg.): *Geschichte des Pietismus. Band 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 710 S., 27 Abb., € 86,-

Das lange Warten auf den Abschlussband der vierbändigen „Geschichte des Pietismus“ hat sich gelohnt, denn er ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert (vgl. Band 1, 1993: JETH 8, 1994, S. 226–233; Band 2, 1995: JETH 10, 1996, S. 368–374; Band 3, 2000: JETH 15, 2001, S. 169–172). Er vollendet erstens ein Werk, das die Pietismusforschung auf eine viel breitere Basis stellt als bisher und ermöglicht somit neue Zugänge zu dieser überaus innovativen Bewegung. Er vereinigt zweitens 28 Beiträge im Umfang von etwa fünf bis 40 Seiten von 22 Autoren, die meist zur älteren Generation der Pietismusforscher gehören, was einerseits den Forschungsstand spiegelt und andererseits auf neue Aufgaben weist. Und er folgt drittens einem vollkommen neuen Konzept des Zugangs, indem er mit *Glaubenswelt und Lebenswelten* das Verhältnis des Pietismus zu allen möglichen Bereichen systematisch zu erfassen versucht.

Ein solches Bemühen, Selbstverständnis und Eigentradition des Pietismus sowie dessen Wirkungen und Ausstrahlungen in den unterschiedlichsten Bereichen des historischen Lebens zu untersuchen, hat es bislang noch nicht gegeben. Schon deshalb gebührt Herausgeber und Beiträgern höchste Anerkennung für den Mut zu diesem unkonventionellen Unternehmen. Allerdings ist hier gleich eine Einschränkung erforderlich. Denn der Band ist zwar systematisch aufgebaut, dann aber in den einzelnen Beiträgen doch oft wieder ziemlich konventionell, indem chronologisch Persönlichkeiten des Pietismus mit ihren jeweiligen Leistungen abgehandelt werden. Das führt bisweilen dazu, dass die schier endlose Reihe von Personen und Daten dem Leser doch einige Geduld abverlangt und den Ertrag schmälert, zumal sich Wiederholungen dabei nicht vermeiden ließen. Demgegenüber wird die Frage nach der Definition des Pietismus auch fortan ein Problem bleiben. Gerade in ihrem breiten, bis in das 20. Jahrhundert gedehnten

Verständnis haben die Bände eins bis drei zwar manche Kritik auf sich gezogen, aber doch neue Horizonte geöffnet. Bei einigen Aufsätzen des vorliegenden Bandes hat man jedoch den Eindruck, dass wieder der „engere“ Pietismusbegriff vorherrscht. Der Herausgeber glättet in seinem Vorwort diese Problematik, wenn er betont, „dass manche Autoren sich in diesem Rahmen in ihren Beiträgen ganz bewusst auf die frühere Zeit konzentrieren, andere dagegen auf die spätere Zeit“, und anfügt, er habe nicht auf Vereinheitlichung gedrängt (S. VI). Wer schon einmal als Herausgeber eines Sammelbandes fungiert hat, weiß, dass ein solches Bemühen bei einer so großen Anzahl von Beiträgern in der Regel ohnehin erfolglos bleibt. Aber vielleicht hätte er gleichwohl etwas mehr drängen sollen, denn manche Aufsätze beschränken sich auf das 17. und 18. Jahrhundert, obwohl bei bestimmten Themen die pietistischen Aktivitäten gerade im 19. Jahrhundert besonders ertragreich gewesen sind. Entschuldigend mag man anführen, dass für diese Epoche die Forschungslage ungleich fragmentarischer ist. Dennoch gilt dieser kritische Einwand etwa für die Arbeiten von Markus Matthias zu Bekehrung und Wiedergeburt, Johannes Wallmann zu Frömmigkeit und Gebet sowie Judenmission, Thomas Müller-Bahlke zum Halleschen Pietismus am Vorabend der Industrialisierung (der die gesamte Debatte um den Darwinismus übergeht) und Udo Sträter über Soziales. Verkürzt erscheinen auch die Ausführungen von Hermann Wellenreuther zur Glaubensmission im 19. Jahrhundert und von Ruth Albrecht über Frauen, bei der etliche, meist aus dem Adel stammende Damen des Neupietismus fehlen. Diese Lücken fallen deshalb auf, weil der Band eigentlich einem umfassenderen Konzept folgt.

Diese Einwände ändern jedoch nichts an dem beeindruckenden Gesamtprogramm des Bandes, wie ein Überblick zum Themenspektrum verdeutlicht. „Theologische, religiöse und kirchengeschichtliche Aspekte“ werden in sieben Beiträgen erörtert (S. 19–193). Sie befassen sich mit dem pietistischen Geschichtsbild (Ulrich Gäbler), Bekehrung und Wiedergeburt (Markus Matthias), Frömmigkeit und Gebet (Johannes Wallmann), der Bedeutung der Bibel (Martin Brecht), pietistischen Gesangbüchern (Christian Bunners), der Haltung gegenüber den Juden (Johannes Wallmann) und der Mission (Hermann Wellenreuther). Auf „geistige, wissenschaftliche und kulturelle Aspekte“ konzentrieren sich elf Aufsätze (S. 194–485): Eigenkultur und Traditionsbildung (Manfred Jakubowski-Tiessen), Pfarrer und Theologen (Martin Brecht), Philosophie (Walter Sparr; der längste Beitrag), Pädagogik am Beispiel Franckes (Werner Loch), Psychologie (Horst Gundlach), Medizin und Pharmazie (Richard Toellner), Naturwissenschaft und Technik (Thomas Müller-Bahlke), Literatur des Pietismus (Hans-Jürgen Schrader), pietistische Sonderterminologie (Hans-Jürgen Schrader), Musik (Christian Bunners) sowie Architektur und Kunst (Jan Harasimowicz). Sieben Artikel erörtern „ethische, soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte“ (S. 487–666): Absonderung und neue Gemeinschaft (Johannes Wallmann), Ehe, Familie und Kinder (Andreas Gestrich), Frauen (Ruth Albrecht), Weltverständnis und Handeln in der Welt (Andreas Gestrich), Wirtschaft (Peter

Kriedte), Soziales (Udo Sträter) und Politik (Rudolf von Thadden; hierbei handelt es sich um die erweiterte Fassung eines schon anderswo publizierten Beitrags). Am Schluss stehen ein Essay von Martin Kruse (S. 669–671) und ein forschungsgeschichtlicher Beitrag von dem im März 2003 verstorbenen Gerhard Schäfer über die historische Kommission zur Erforschung des Pietismus (S. 673–692).

Da es in einer Rezension schlechterdings unmöglich ist, so viele Beiträge im Einzelnen vorzustellen, war diese Aufzählung notwendig. Sie zeigt nachdrücklich die Themenvielfalt, die tatsächlich alle Bereiche pietistischer Wirksamkeit ausleuchtet und dadurch zu einer Fundgrube für jeden Forscher und Interessierten wird. Gerade wegen der detaillierten Aufteilung wird man den Band nicht unbedingt in einem Zug durchlesen, sondern wie ein Handbuch systematisch nutzen, was durch das umfangreiche Personenregister noch erleichtert wird (S. 698–709). Neben der abgekürzt zitierten Literatur sind den Einzelbeiträgen Bibliographien vorangestellt (unübersichtlich im Blocksatz) und Anmerkungen beigegeben (leider und bei einem Werk mit wissenschaftlichem Anspruch unverständlich nicht als Fußnoten, sondern jeweils am Schluss der Aufsätze; in der Regel in ausgewogenem Verhältnis zum Text, lediglich S. 166ff. und 404ff. erscheint der Anmerkungsapparat überfrachtet). Angesichts der Textfülle registriert der Leser dankbar einige Abbildungen (namentlich zu dem Bereich Architektur und Kunst [S. 456ff.]; Abb. 18 [S. 482] dürfte nicht in England erschienen sein, denn die Texte in dem bekannten Bild „Der breite und der schmale Weg“ sind in deutscher Sprache; vermutlich handelt es sich um die 1860 von Charlotte Reihlen, der Mitbegründerin des Diakonissenhauses Stuttgart, erstellte Version).

Wenigstens auf einige Beiträge sei gesondert hingewiesen. Hartmut Lehmanns Einführung (S. 1–18) skizziert präzise Forschungsgeschichte sowie Probleme und Aufgaben der Pietismusforschung. Zu Recht weist er auf ein Kernproblem hin, das in der Tat bislang kaum analysiert worden ist: Der „spezielle Sinn, den bestimmte Begriffe für Pietisten besitzen, ist Außenstehenden nicht unmittelbar verständlich und zugänglich“ (S. 9). Daraus ergeben sich Verständigungsschwierigkeiten und Vermittlungsprobleme, die nur schwer lösbar sind und das Vordringen in „Innenbereiche“ des Pietismus mit seinen „Spezialsprachen“ behindern. Darüber hinaus markiert Lehmann Lücken und offene Fragen, indem er etwa eingesteht, dass die Freikirchen keine Beachtung in dem Werk gefunden hätten, der Begriff „Fundamentalismus“ nicht einfach aufgegeben, sondern problematisiert werden müsse, die „außerordentlich komplexen Verhältnisse bei der Ausbreitung und Entfaltung sowie auch dem partiellen Niedergang der pietistischen Bewegung“ noch intensiverer Erforschung bedürfen (S. 12) und generell die anthropologischen Aspekte religiöser Erneuerungsbewegungen schärfer in den Blick zu nehmen seien.

Von besonderem Interesse, weil bislang zu wenig beachtete Bereiche behandelnd, sind die Beiträge von Hans-Jürgen Schrader zur Literatur des Pietismus und zu dessen Terminologie. Sein Überblick zur pietistischen Literatur (S. 386–

403) bietet mit umfassenden Bibliographien genügend Stoff für weitere Forschungen. Hervorragend und in den Zitaten geradezu amüsant zu lesen ist sein Aufsatz „Die Sprache Canaan. Pietistische Sonderterminologie und Spezialsemantik als Auftrag der Forschung“ (S. 404–427). Nach der Vorstellung von Fremdbezeichnungen und Eigenwahrnehmung diskutiert Schrader eingehend Forschungsansätze und Desiderata, dabei stets nah an den Quellen argumentierend. Aus dem polemischen Wortschatz gegenüber Nichterweckten beispielsweise werden diese Bezeichnungen zitiert: „Splitterrichter, Ceremonien-Stänker, Werkheilige, buchstäbliche Zänker, Schul-Theologen, Maul=Christen, Hohenpriester, Schrift=Märterer / Zerrer / Dähner / Zerstümmler und Verderber, Mucken Seiger und Camel=Verschlucker, Unwiedergebohrne, Baals=Diener, Miedlinge“ (S. 413). Die Pietisten, oft genug mit Spott überzogen, wussten offensichtlich deutlich zurückzuschlagen. Schraders Beitrag macht deutlich, dass noch etliche Forschungsfelder zum Pietismus unbeackert sind. Dergleichen findet sich in vielen Aufsätzen immer wieder, so etwa wenn Hartmut Lehmann darauf hinweist, dass „sich im 20. Jahrhundert innerhalb der pietistischen Bewegung weitere Typen von ‚Absonderung‘ und der daraus resultierenden Vergemeinschaftung durchsetzen“, die bisher nicht einmal in Ansätzen erforscht seien (S. 492).

Ein Beitrag fällt aus dem Rahmen des Bandes und ist deshalb ausdrücklich als „Essay“ gekennzeichnet. Es handelt sich um den kurzen Aufsatz „Die bleibende Bedeutung des Pietismus“, verfasst von Martin Kruse, dem Altbischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg. Kruse beabsichtigt keine Gesamtauswertung des vierbändigen Werkes – eine Zusammenfassung fehlt überhaupt und dürfte bei der komplexen Thematik auch kaum möglich sein –, sondern fragt, welche Zukunftsfähigkeit dem Pietismus zuzutrauen sei. Berechtigterweise spricht er die bis heute unaufgelöste Spannung an, dass der Pietismus einerseits eine positive Protestbewegung innerhalb der verfassten Kirche sein wolle, andererseits aber immer wieder über eine Trennung nachdenke. Kruse weiß auch warum das so ist: „Die Großkirchen – so sieht es die pietistische Kritik – haben sich dem Zeitgeist zu willig geöffnet; sie haben sich den Entwicklungen angepasst. So sind sie in den Sog eines Pluralismus geraten, der vieles nebeneinander toleriert und damit zur Beliebigkeit von Wahrheiten führt. Die Eindeutigkeit biblischer Wahrheit wird preisgegeben“ (S. 669). So klare Worte sind selten. In diesem Spannungsverhältnis hilft der Blick in die Geschichte des Pietismus, weil durch die Analyse vergangener Auseinandersetzungen Hilfestellungen für die Gegenwart gewonnen werden können. Kruse hebt sodann drei Kennzeichen des Pietismus hervor, die zukunftsfruchtig sind: Die Liebe zur Bibel fördern, Gemeinschaft suchen und pflegen und das Priestertum aller Gläubigen leben. Sein Schlusssatz ist wegweisend: „Alles in allem sind der Kirche durch den Pietismus in hohem Maße Kräfte zugewachsen, die in Kritik und verantwortlicher Mitarbeit zur Vitalisierung der Kirche wesentlich beigetragen haben. Die Triebkräfte und Grundlagen des Pietismus sind keineswegs ‚überholt‘ oder ausgeschöpft. Die Zukunft des christlichen Glaubens im 21. Jahrhundert wird – menschlich gesprochen –

auch von der Zukunftsfähigkeit des Pietismus mitbestimmt“ (S. 671). So ist es in der Tat, und begrüßenswert ist, dass am Schluss des Bandes nicht nur die wissenschaftliche Analyse, sondern auch die geistliche Perspektive steht. Denn das darf bei aller distanziert-kritischen Arbeit nicht vergessen werden, dass die Pietisten zu allen Zeiten darum bemüht waren und sind, zeichenhaft in der Nachfolge Christi zu leben und dadurch zum Glauben einzuladen.

Insgesamt gesehen liegt mit dem Band „Glaubenswelt und Lebenswelten“ der „Geschichte des Pietismus“ also ein außerordentliches Werk vor, das die volle Aufmerksamkeit der Forschung fordert und etliche Perspektiven zu weiterer Arbeit eröffnet. Verlegerisch ist es bestens betreut worden, nur fragt man sich, warum das Buch sich in weinrotem Einband präsentiert und nicht in einem grünen wie bei den Bänden eins bis drei.

Lutz E. v. Padberg

Frank Lüdke: *Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes 1899–1932*, Konfession und Gesellschaft 28, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, kt., 304 S., € 30,-

Die verdienstvolle Marburger Dissertation erforscht erstmals die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes (DGD), eines der größten deutschen Diakoniewerke und zudem einer der einflussreichsten Gemeinschaftsverbände innerhalb des Gnadauer Verbandes.

Der Autor bettet die Entstehungsgeschichte des DGD in den lokalen und zeitgeschichtlichen Kontext ein und arbeitet feinfühlig die besonderen Charakteristika dieses ursprünglich ostdeutschen Werkes heraus. Im Gegensatz zu anderen Gemeinschaftsverbänden mit mehr altpietistischen Wurzeln waren die westpreussischen Gemeinschaften ohne pietistische Tradition und damit von Anfang an kirchenkritischer und offener für angelsächsische Einflüsse als die meisten anderen Gemeinschaftsverbände. Deshalb kann der DGD als direkte Auswirkung der angloamerikanischen Heiligungsbewegung gelten. Zudem hatten methodistische Prediger den Boden in Westpreußen schon vorbereitet. Durch diese Zusammenhänge wird es verständlich, warum gerade im Osten die spätere Pfingstbewegung so starken Zulauf hatte und die ostdeutschen Verbände im Gnadauer Verband ihr eigenes Profil hatten.

Der Autor beschreibt aber nicht nur die geschichtlichen Anfänge und ersten drei Jahrzehnte des DGD, sondern analysiert auch wichtige theologische Konfliktfelder der damaligen Zeit (Verhältnis zur Pfingstbewegung, zum Gnadauer Verband und zur Politik) sowie die Theologie des DGD. Gerade in diesem Teil der Arbeit eröffnen sich dem Leser neue Einsichten. Im Bereich des Diakoniewesens arbeitet Lüdke zum Beispiel Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der

klassischen Inneren Mission und dem DGD heraus. Die konzeptionelle Intention dieses neuen Typs von Diakonie wird treffend als „Diakonische Evangelisation“ bezeichnet. Hauptmotiv war die „Gewinnung von Seelen“ durch das diakonische Engagement, weniger die reine Sozialdiakonie. Damit war damals eine Kritik an der mangelnden evangelistischen Ausrichtung der klassischen Diakonie verbunden, die in der dritten Generation sich aus Sicht der Gründer des DGD von den ursprünglichen Absichten der Inneren „Mission“ entfernt hatte.

Dem Autor ist eine profunde Kenntnis der Geschichte und Theologie des DGD nicht abzuspüren. Meines Erachtens irrt er allerdings in der generalisierenden Einschätzung, soziale Fragen hätten die frühe Gemeinschaftsbewegung kaum interessiert (S. 68) und es wäre immer nur um die Evangelisierung der Verlorenen gegangen. Dagegen sprechen die vielen sozialdiakonischen Projekte und Initiativen der verschiedenen Gemeinschaftskreise. Auch die angloamerikanische Heiligungsbewegung verlor keineswegs mit der Zeit ihren sozialen Impetus, wie der Autor meint, sondern war bis zu ihrem Ende eine der treibenden Kräfte der sozialdiakonischen Bemühungen in England und Amerika. Wohl kaum eine Erneuerungsbewegung des Protestantismus war so stark sozial engagiert wie die Heiligungsbewegung.

Die Untersuchung versteht sich auch als Beitrag zu den „Gender-Studies“. Tatsächlich bietet der Gegenstand der Untersuchung hier einiges an Material, standen doch in der Blütezeit bis zu 3.000 Frauen im Dienst des DGD. Lüdke kann überzeugend aufzeigen, dass von Anfang an die Diakonissen auch als Evangelistinnen aktiv waren und vor gemischtem Publikum predigten. Zu pauschal bewertet der Autor jedoch die Auswirkung der Heiligungsbewegung auf die Gleichberechtigung der Frau, indem er die Heiligungsbewegung zu einem „Vorreiter der Frauenemanzipation“ (S. 271) hochstilisiert. Das wollte sie – zumindest im deutschsprachigen Raum – nicht sein.

An zwei weiteren Details enttäuscht die Arbeit. In der Vergangenheit wurde mehrfach behauptet, dass die Gründung des DGD eng mit der Wirksamkeit des schwedisch-amerikanischen Evangelisten und Heiligungspredigers Fredrik Franson zusammenhing (so z. B. Edvard Paul Torjesen: *A Study of Fredrik Franson*, Los Angeles 1984, S. 669; Paul Fabianke: *Was muß die Deutsche Gemeinschaftsbewegung festhalten?*, Dresden 1925, S. 79). Manche theologischen Überzeugungen Blazejewskis, des eigentlichen Gründers des DGD, weisen tatsächlich in diese Richtung, denn Franson war zum Beispiel ein vehementer Vertreter von Frauen als Evangelistinnen. Lüdke erwähnt Franson dagegen nur in einer Fußnote und scheint seinem Wirken in Borken überhaupt keine Bedeutung beizumessen. Hier hätte man sich Aufklärung gewünscht. Es ist zudem erstaunlich, dass der Autor offensichtlich einige wichtige Publikationen über die Entstehung der Gemeinschaftsarbeit in West- und Ostpreußen nicht kennt, so Adam Rapps Werk *Gnadenspuren. 50 Jahre Gemeinschaftsarbeit in Ost- und Westpreußen* (Königsberg 1927) und einige Werke von Paul Fabianke, einem der Führer der Gemeinschaftsarbeit im Osten.

Gespannt sein darf man auf eine im Buch angekündigte Publikation von Werner Stoy über die Geschichte des DGD im Dritten Reich. Lüdskes Andeutungen lassen erahnen, dass hier bedenkliche Zusammenhänge ans Licht kommen werden.

Stephan Holthaus

Weitere Literatur:

- Reiner Braun (Hg.): „... da bin ich mitten unter ihnen“. Aus 90 Jahren Pfarrerinnen- und Pfarrer-Gebetsbund, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, kt., 176 S., € 9,90
- Veit-Jakobus Dieterich: *Johann Amos Comenius (1592–1670). Ein Mann der Sehnsucht*, Stuttgart: Calwer, 2003, 220 S., € 16,90
- Friedrich Huber: *Das Christentum in Ost- und Südostasien sowie Australien*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/8, Leipzig: EVA, 2003, Hardcover, 200 S., € 22,-
- Oliver Kohler: *Wir werden sein wie die Träumenden. Jochen Klepper – Eine Spurensuche*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, Hb., 160 S., € 16,90
- Rüdiger Loeffelmeier: *Die Franckeschen Stiftungen in Halle an der Saale von 1918–1946. Bildungsarbeit und Erziehung im Spannungsfeld der politischen Umbrüche*, Hallesche Forschungen 11, Tübingen: Niemeyer, 2004, kt., 410 S., € 58,-
- Ryoko Mori: *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*, Hallesche Forschungen 14, Tübingen: Niemeyer, 2004, kt., 340 S., € 52,-
- Karl-Wilhelm Niebuhr, Christfried Böttrich (Hg.): *Johann Philipp Gabler (1753–1826) zum 250. Geburtstag*, Leipzig: EVA, 2003, Pb., 160 S., 18 Abb., € 18,80
- Mark Noll: *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys. A History of Evangelicalism, People, Movements and Ideas in the English-Speaking World 1*, InterVarsity Press, 2004, Ln., 316 S., € 27,50
- Lienhard Pflaum: *Heinrich Coerper*, Lahr: Johanniss, 2003, 80 S., € 5,-
- *Christoph Radel: *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutsch-amerikanische und deutsche Kirchenzweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Kirche, Konfession, Religion 47, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, geb., 376 S., € 59,-
- Michaela Scheibe: *Rekonstruktion einer Pietistenbibliothek. Der Büchernachlass des Johann Friedrich Ruopp in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen*, Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 8, Tübingen: Niemeyer, 2004, kt., 240 S., € 36,-
- Dorette Seibert: *Erfahrung und Gemeinschaft. Herrnhutische Motive beim jungen Schleiermacher (1788–1796)*, Forschungen zur systematischen und öku-

menischen Theologie 102, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, geb., 384 S., € 62,-

Philipp Jakob Spener: *Briefe aus der Dresdner Zeit 1686–1691. Bd. 1: Die Briefe von 1686–1687*, hg. von Johannes Wallmann in Verbindung mit Klaus vom Orde, Martin Friedrich und Peter Blastenbrei, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, Ln., 880 S., € 185,-

Stephen Tomkins: *John Wesley. Eine Biographie*, Stuttgart: Anker, 2003, geb., 260 S., € 14,90

Peter Walter, Martin Jung (Hg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: WBG, 2003, geb., 275 S., € 29,90

Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und allerhand andern Personen von allerlei in der Religion vorkommenden Wahrheiten*, hg. von Hans Schneider, Kleine Texte des Pietismus 9, Leipzig: EVA, 2003, Pb., 148 S., € 12,80

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Roger Liebi: *Der Messias im Tempel. Symbolik und Bedeutung des Zweiten Tempels im Licht des Neuen Testaments*, Bielefeld: CLV, 2003, 704 S. (beigefügte CD-Rom), € 34,90

Wir besprechen dieses an bibelkundlichen, exegetischen, archäologischen und judentumkundlichen Informationen reiche Buch deshalb im praktisch-theologischen Rezensionsteil, weil es (a) einen reichen Fundus an katechetisch relevantem Material bietet und (b) auf Grund seines Inhalts den Bibelwissenschaften nur schwer zuzuordnen ist. Es handelt sich um die überarbeitete Fassung einer – man beachte die Inkongruenz! – im Bereich der neutestamentlichen Archäologie und Judaistik bei dem Systematiker, Ethiker und Kulturanthropologen Thomas Schirmacher am Whitefield Theological Seminary, Florida, eingereichten Dissertation. Dass es sich um eine Doktorarbeit handeln soll, nimmt der kundige Leser mit einiger Besorgnis wahr, fehlt doch eine eigentliche, wissenschaftlich eingegrenzte Problemstellung; vielmehr bietet die Arbeit eine ausufernde Breite behandelter Themenbereiche sowie eine Mischung von wissenschaftlichen Detailkenntnissen, erbaulichen Ideen, subjektiven methodologischen Entscheidungen, zugleich aber verbunden mit einer hohen Qualität der Veranschaulichung archäologischer und bibelkundlicher Fakten. Die Tendenz des Autors zum breiten Zusammentragen verschiedenster Gegenstände schlägt sich nicht nur in dem exorbitanten Umfang des Buches nieder, sondern dokumentiert sich zudem in der Zugabe einer CD-Rom, die neben dem gesamten Text des Buches in elektronischer Form weitere acht Vorträge des Autors sowie Live-Aufnahmen dreier von ihm komponierter Musikstücke bietet. Immerhin, man wird für diese CD-Rom schon von daher dankbar sein, dass sie mit Hilfe des installierten Acrobat-Reader 6.0 ermöglicht, die ausgezeichneten archäologischen Graphiken und Fotos des Buches zu katechetischen Zwecken auszudrucken.

Das Buch bietet im Wesentlichen nach einer etwa 130-seitigen Einführung (Einleitung, Erforschungsgeschichte des zweiten Tempels, Geschichte des zweiten Tempels, Apologie der von Liebi präferierten typologischen Methode) auf rund 500 Seiten einen Gang durch den zweiten Tempel, der den Anspruch hat, alle tempelbezogenen Aussagen und Anspielungen des Neuen Testaments dem jeweiligen Topos (von der Schönen Pforte bis zum Allerheiligsten) zuzuordnen und dabei die gesamte Tempeltopographie und -archäologie zu erklären (und dabei noch typologisch auszudeuten).

Man wird auf deutsch kein Buch finden, das die nötigen Fakten, speziell die archäologischen, so umfassend, anschaulich, allgemeinverständlich und zugleich mit einer reichhaltigen Quellendokumentation (von Josephus über die *Rabbinica* bis zu modernen Ausgrabungsberichten) bietet – und das zu einem erstaunlich günstigen Preis. Nicht zuletzt macht es die interessanten Forschungsergebnisse von Lean Ritmeyer dem deutschsprachigen Leser zugänglich.

Auf Einzelergebnisse kann hier nicht eingegangen werden. Fragen wirft für den Rezensenten jedenfalls der exzessive Gebrauch der typologischen Bibelauslegung (oder sollte man kritisch sagen: Eisegeese) auf. Dabei geht Liebi von dem vorreformatorischen Prinzip aus, dass die Göttlichkeit der Bibel dazu führe, dass sich ihr Sinn gar nicht auf den Literalsinn beschränken könne (S. 122). Man fühlt sich an die patristischen und katholischen Verteidiger des vierfachen Schriftsinns erinnert. Luther hat hier gegen seine römisch-katholischen Opponenten gerade anders argumentiert: Als Schrift Gottes ist die Bibel *Creatura Dei*. Angesichts ihrer Kreatürlichkeit als *Schrift* kommuniziert sie in klarer menschlicher Sprache, ist allgemein verständlich und bindet uns an ihren Literalsinn. Ihre Qualität als von Gott stammendes Buch schlägt sich nach ihm nicht in einem dem *Sensus literalis* überlegenen geistigen („höheren“) Schriftsinn nieder, sondern in ihrer dem Wesen Gottes entsprechenden Wahrheit und Autorität. Erasmus würde sich vermutlich über Liebis Apologie der Typologie freuen (S. 114–131) wie auch über seine im Anhang dargebotene Apologie des Mehrheitstextes (S. 700f.). Manchmal treibt die Typologie dann auch erstaunliche Blüten fern jeglicher biblischer Textbasis – so etwa, wenn die von der Archäologie freigelegten Einkaufsläden entlang der südlichen Umfassungsmauer erbaulich-typologisierend gedeutet werden: „...hierin liegt eine wichtige Belehrung: Wahres Glaubensleben schneidet das Alltägliche nicht vom Göttlichen ab“ (S. 145) – oder wenn die zur Tempelmusik verwendete Flöte (*chalil*) unter Rückbezug auf die etymologische Wurzel *chalal* (durchbohren) zum Typus für den an Händen, Füßen und seiner Seite durchbohrten Erlöser wird (S. 362). Der methodologisch unkontrollierten Phantasie sind keine Grenzen gesetzt.

Doch nochmals: Wenn es um bibelkundliche und archäologische Befunde sowie reiche judaistische Quellenzitate geht, bietet der Autor nicht Fiktionen, sondern einen enormen Fundus an Fakten und gelungenen Illustrationen. Von daher ist das Buch als eine willkommene Materialsammlung für gemeindepädagogische, religionspädagogische und homiletische Zwecke zu empfehlen. Und zudem regen die Ausführungen Liebis – auch im Widerspruch! – vielfältig zum eigenen Nachdenken an.

Helge Stadelmann

Alexander Schick: *Irrt die Bibel? Auf der Suche nach König David und Salomo – Mythos oder Wahrheit?*, Hammerbrücke: jota Publikationen, 2004, Pb., 122 S., € 9,95

Unter gemeindepädagogischen Gesichtspunkten betrachtet kann man dem Wissenschaftsjournalisten Alexander Schick zu diesem gelungenen Büchlein nur gratulieren. Dem Leser – gleich ob Theologe oder interessierter Laie – wird auf rund 120 Seiten eine kompetente, verständliche und anschauliche Einführung in eine archäologische Kontroverse geboten, die zentral mit der Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Bibel zu tun hat.

Das Buch ist eine sachliche und gut begründete Auseinandersetzung mit der Infragestellung der historischen Glaubwürdigkeit des Alten Testaments durch die Weihnachtsausgabe 2002 des SPIEGEL (Nr. 52/2002, „Die Erfindung Gottes: Archäologen auf den Spuren der Heiligen Schrift“). Ohne Gegenargumente auch nur in Betracht zu ziehen, hatte der SPIEGEL die Argumente der sogenannten Kopenhagener Schule bzw. „Minimalisten“ in seinem Beitrag popularisiert. Unter anderem hatte man die Zuverlässigkeit der biblischen Berichte zur geeinten Monarchie (10. Jh. v. Chr.) radikal in Frage gestellt. David und Salomo seien, wenn sie überhaupt gelebt haben sollten, lediglich unbedeutende Stadtfürsten gewesen, die keine archäologisch verifizierbaren historischen Spuren hinterlassen hätten. Für die „Minimalisten“ ist die Bibel allenfalls ein Buch erhebender romanhafter Dokumente von Glaubenszuversicht, die aber einer Verwurzelung in historischer Realität entbehren. Zugleich nehmen es diese Autoren zumindest in Kauf, dass ihre Darstellung der Existenzberechtigung Israels im Heiligen Land die historische Grundlage entzieht, womit sie Antijudaisten und Antizionisten willkommene Argumente liefern.

Mit diesen Thesen setzt sich Schick sachkundig auseinander. Nüchtern zeigt er Wert und Grenzen archäologischer Evidenzen auf. Eingehend werden dann unter anderem die Ausgrabungen der Davidsstadt (Ophel), die von Avraham Biran entdeckte Tel-Dan-Stele, die Hinweise auf salomonische Architektur in Megiddo, Hazor und Gezer, die Widerlegung der Neudatierung von Keramik der Eisenzeit IIA der „Minimalisten“ durch die Funde von Amihai Mazar bei den Grabungen von Tel Rehov, die Ergebnisse der Tempelrekonstruktion von Lean Ritmeyer sowie Funde aus der Zeit des zweiten Tempels (priesterliches Zepter; Ostrakon mit Quittung für eine Tempelgabe) geschildert und anschaulich illustriert. Es wird deutlich, dass die Theorien der „Minimalisten“ nicht nur dem biblischen Befund widersprechen, sondern auch wesentlichen archäologischen Funden nicht gerecht werden.

So erweist sich die Häme des SPIEGEL hinsichtlich der historischen Glaubwürdigkeit der Bibel als Bumerang. Das kleine Buch von Schick ist ein gutes Beispiel für wissenschaftsjournalistische und gemeindepädagogische Vermittlung fachwissenschaftlicher Fakten, die bei Theologen wie Gemeindegliedern

das Vertrauen in die Heilige Schrift mit guten Gründen untermauern können. Dem anschaulichen Buch sind viele Leser zu wünschen.

Helge Stadelmann

2. Gemeindebau

Hans Apel: *Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen*, Gießen: Brunnen, 2003, 224 S., € 14,95

Alle Achtung! Ein klares und herausforderndes Bekenntnis zum christlichen Glauben legt Hans Apel mit diesem Buch vor. Der ehemalige Bundesminister für Finanzen und Bundesminister für Verteidigung, 25 Jahre Mitglied im Bundestag, Verantwortungsträger in Lehre und Wirtschaft, bezeugt in aller Schlichtheit seinen persönlichen Glauben: "Ich glaube, dass Jesus für mich gestorben ist... Ich bin 'der verlorene Sohn', auf den Gott wartet... Wenn ich sterbe, ist der Eine bei mir" (S. 11). Hätten wir nur mehr solche Verantwortungsträger, die in aller Öffentlichkeit für den Christenglauben eintreten, die nach gültigen christlichen Werten in den gesellschaftlichen Debatten fragen und um den Kurs der großen Kirchen engagiert ringen.

An der Schmerzgrenze! Das ganze Buch hat ein Hauptthema: tiefes Leiden am Weg der großen evangelischen Landeskirchen. Hans Apel, über viele Jahre engagiertes Mitglied der Landeskirche, versteht seine Kirche immer weniger. „In einer solchen Kirche friert meine Seele. Viermal lassen wir uns in Hamburg umgemeinden. Doch ich leide immer stärker an dieser Kirche" (S. 11). Schließlich verlässt Apel im Jahr 1999 seine Kirche und wechselt in eine lutherische Freikirche. Gut, dass Apel angibt, das Buch „mit Wut im Bauch und voller Enttäuschung" begonnen zu haben. So ist der Leser vorgewarnt, dass er keine distanzierte abwägende Untersuchung vor sich hat. Sicher, in der persönlichen Betroffenheit des Autors vermisst man manchmal Differenzierungen und ausführlichere Erörterungen zu den komplexen Themen. Aber gerade Verantwortungsträger in den Landeskirchen, ja jeder Gemeindepfarrer ist gut beraten, diesen Aufschrei eines an der Kirche Verzweifelten nicht zu überhören. Hans Apel formuliert, was wohl mehr Christen in ihren Kirchen enttäuschend erleben.

Viele Brennpunkte aktueller theologischer und kirchenpolitischer Diskussionen werden da angesprochen: Kirchensteuer, Feministische Theologie, Segnung gleichgeschlechtlicher Paare, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Der Abschnitt über Atomwaffen und Nato-Doppelbeschluss ist – wohl wegen persönlicher Negativerfahrungen als Verteidigungsminister – nicht das beste Kapitel des Buches. Immer wieder beklagt Apel, dass die Kirche sich den gesellschaftlichen Trends anpasse und so die Fundamente des christlichen Glaubens und die Kern-

kompetenz der Kirche auf der Strecke bleiben. Apels Buch ist ein Menetekel gegen den alles – auch die Kirchen – umfassenden Pluralismus.

Und nun? So fragt sich der geneigte Leser, der Apels Abrechnung mit den gegenwärtigen kirchlichen Zuständen gelesen hat. Apel plädiert für eine Kirche mit „scharfem Profil“ (S. 216). Um das Glaubenthema müsse es zentral gehen. Seelsorge und Verkündigung müssten zur Erneuerung der Gemeinden beitragen. Und zum Auftrag der Kirche an den Menschen schreibt er: „Ihnen die frohe Botschaft des Evangeliums zu bringen, ist unsere Aufgabe“ (S. 218). Zur Frage, wie es zu einer positiven Veränderung kommen kann, gibt das Buch nur wenige Hinweise. Ob der Abbau von Hierarchien oder die Abschaffung des Kirchensteuersystems wirklich die Wende einleiten würden, bleibt vielleicht doch nur ein Traum. Evangelische Freikirchen oder römischer Katholizismus stellen nach Apel keine Alternativen dar. Was aber dann? Blicke am Ende nur die große Resignation?

Apel entwirft ein sehr einseitig negatives Bild. Soziologische EKD-Studien und *idea*-Nachrichten werden am häufigsten zitiert. Bibelbezogener Gemeindeaufbau, Projekte die missionarisches Profil zeigen, alternative evangelikale Ausbildungsinitiativen und viele andere positive Aufbrüche der vergangenen dreißig Jahre kommen leider überhaupt nicht in den Blick. Wie viel anregender sind da die Impulse des alten Pietismus als „Mittel zur ferneren Besserung des so sehr beklagten elenden Zustandes unserer Kirche“, so Spener im Vorwort zu seinen „*Pia desideria*“ von 1675. Zinzendorf plädiert dafür, dass der Glaube die Hoffnung nicht aufgeben dürfe: „Es muss immer ein bisschen Treue, immer ein bisschen Wagen dabei sein, das Glaube heißt.“

Erhard Berneburg

Karl Martin (Hg.): *Abschied von der Kirchensteuer. Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell*, Oberursel: Publik-Forum, 2002, kt., 176 S.

Wenn es um die Ordnung der Kirche geht, gibt es im Gemeindeaufbau Tabuthemen, die dringend aus dem kollektiven Totschweigen in eine offene Diskussion überführt werden sollten. Die Kirchensteuerfrage gehört dazu. Die Landeskirchen haben kein Interesse, daran zu rühren, hat die Kirchensteuer doch dafür gesorgt, dass die deutschen evangelischen Landeskirchen jahrzehntlang an der Spitze der reichsten Kirchen der Welt stehen konnten. Der Staat, oder doch zumindest die beiden großen Parteien, zeigen kein Interesse daran, versprechen sie sich doch von einer kirchensteuerlich gestärkten Kirche ein höheres Sozialengagement. Und überhaupt muss, wer das Kirchensteuertabu antastet, mit heftigen Angriffen rechnen. Das erspart sich manch einer lieber.

Der in der Hessen-Nassauischen Kirche beheimatete Dietrich-Bonhoeffer-Verein hat es trotzdem gewagt, das Thema Abschaffung der Kirchensteuer auf-

zugreifen. Sein Vorsitzender, Pfarrer Karl Martin, hat dazu das hier zu besprechende Sachbuch herausgegeben. Der Verein unterbreitet darin einen Reformvorschlag mit zwei Elementen (S. 9f.82–136): (1) Der staatliche Zwangseinzug der Kirchensteuer wird beendet. Die Kirchensteuer wird künftig von den Kirchen selbst eingezogen. (2) Der Staat gewährt jedem Steuerzahler ein „Bürgerguthaben“, das aus einem gewissen Anteil seiner Lohn-, Einkommen- oder Körperschaftssteuer besteht: Diesen Betrag kann der Bürger nach freiem Ermessen gemeinnützigen Einrichtungen zuwenden.

Das Reformmodell geht unter anderem von folgenden Grundüberlegungen aus: dass die Mehrheit der Kirchenmitglieder gegen den staatlichen Zwangseinzug der Kirchensteuer ist; dass angesichts der erheblichen Schrumpfungprozesse der Großkirchen deren staatliche Privilegierung in die Diskussion kommen muss; dass verfassungsrechtlich (über Art. 140 Grundgesetz und Art. 137 Abs. 6 der Weimarer Reichsverfassung) nur ein Kirchensteuereinzug durch die Kirchen selbst anhand von Steuerangaben, die die Kirche für ihre Mitglieder vom Staat erfragen kann, gerechtfertigt ist, nicht aber ein Zwangseinzug mit Androhung staatlicher Zwangsmaßnahmen durch die Finanzämter; dass der Zwang, gegenüber dem Arbeitgeber und auf Steuererklärungen wegen der Kirchensteuer seine Kirchenzugehörigkeit offenbaren zu müssen, gegen Artikel 140 Grundgesetz und Paragraph 136 Weimarer Reichsverfassung verstößt; dass ein selbst erhobener Mitgliedsbeitrag die Beziehung der Kirche zu ihren Mitgliedern verstärken und einen aktiven Gemeindeaufbau fördern würde; dass der Spenden- und Kollektanteil von augenblicklich nur drei Prozent des Kircheneinkommens gesteigert werden sollte und könnte. Auf der Kostenseite sollten die überproportionalen Ausgaben der Kirchen im sozial-diakonisch-kulturellen Bereich überdacht werden, zumal in diesen Bereichen die missionarisch-theologische Durchdringung kirchlichen Handelns inhaltlich und personell kaum noch zum Tragen komme (S. 114f.). Stattdessen bedürfe der „religiös-missionarisch-theologische Bereich... einer erheblichen Ausweitung und verstärkten Aufmerksamkeit“ (S. 114).

Mit diesen Themen ist nur eine Auswahl der hoch interessanten Überlegungen dieses Buches genannt. Im einzelnen befasst sich der Sammelband mit der so genannten Kultursteuer in Italien (S. 11–50), mit den veränderten religionssoziologischen Parametern in Deutschland (S. 51–54.66–74), mit der Einführung der Kirchensteuer in den neuen Bundesländern (S. 55–61), mit bürgerrechtlichen und verfassungsrechtlichen Fragen (S. 62–65.137–143), mit der Kirchensteuer aus der Sicht der „Grünen“ (S. 75–81) sowie mit Einzelthemen wie dem biblischen „Zehnten“ (S. 144f.) und der geistlich-theologischen Not der Kirche (S. 149–175).

Beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 2001 in Frankfurt, der den Umgang mit Finanzen und Geld als eines seiner Schwerpunktthemen hatte (und sich kritisch mit dem Finanzgebaren anderer beschäftigte), wurde dem Dietrich-Bonhoeffer-Verein verwehrt, das Thema Kirchensteuer zu diskutieren. Vielleicht

gelingt es dem vorliegenden Buch, die Tabuisierung zu durchbrechen. Jedenfalls sind ihm aufgeschlossene Leser zu wünschen!

Helge Stadelmann

Dieter Pohl: *Konflikte in der Kirche – kompetent und kreativ lösen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003, kt., 172 S.

Konfliktmanagement ist heute ein wichtiges Desiderat im Gemeindebau. Denn in einem postmodern-individualistisch geprägten Umfeld konkurrieren auch auf der Baustelle Gemeinde unterschiedliche Zielstellungen, Traditionen, Konzepte und Methoden. Dazu kommen Verteilungs- und Neuordnungskonflikte in einer Kirche mit schrumpfendem Finanz- und Mitgliederpotential. Viele (auch evangelikale) Theologiestudenten haben sich zwar theologisch eingehend auf ihr Dienstleben vorbereitet, sind dann aber doch überrascht, wie viele Herausforderungen und Konflikte im gemeindlichen Leben weniger mit Theologie zu tun haben (obwohl es ganz zentral auch solche gibt) als vielmehr mit dem Allzumenschlichen in den unterschiedlichen Konfliktkonstellationen von Gottes Bodenpersonal. Als langjähriger Leiter der Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung der Evangelischen Kirche im Rheinland hat Dieter Pohl mit dem vorliegenden Praxisbuch ein hilfreiches Überblickswerk über Konfliktarten und Konfliktlösungen vorgelegt.

Dabei beschränkt sich das Buch auf das Thema sozialer (zwischenmenschlicher) Konflikte, widmet sich also nicht der Bearbeitung psychischer (innermenschlicher) Konflikte. Ein erstes Kapitel (S. 11–45) bietet eine theoretische Grundlegung zum Thema Konfliktbearbeitung. Es zeigt Konflikte als Chancen zu Verbesserung, belegt die Notwendigkeit der Offenlegung und Lösung von Konflikten, deckt typische Konfliktpotentiale auf, beschreibt unterschiedliche Konfliktarten und -dynamiken und gibt einen ersten Überblick über Bearbeitungsverfahren. In einem zweiten Kapitel (S. 46–98) werden dann 14 Szenarios dargestellt, die Konflikte und ihre Bearbeitung anhand von Praxisbeispielen zeigen. Ein drittes Kapitel (S. 99–153) zeigt in sehr praktischer Weise konkrete Arbeitsmethoden eines sozialwissenschaftlich informierten Konfliktmanagements auf, während das kurze vierte Abschlusskapitel (S. 154–166) darlegt, wie eine gelungene Konfliktbearbeitung sich im System der Kirchengemeinde auswirkt und was einem konstruktiv-friedlichen Zusammenarbeiten im System förderlich ist.

Das Buch von Pohl ist praktisch und konkret. Es weist eine Vielzahl von Schautafeln und Graphiken auf und zeigt auch, wie Medien und Darstellungsmittel von Konfliktberatern in der konkreten Konfliktbearbeitung vor Ort eingesetzt werden können. Das Buch bleibt immer auf die Kirchengemeinde, ihre Mitarbei-

ter und Arbeitszweige bezogen. In der praktischen Anwendung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden liegt seine Stärke. Es lässt theologische Fragestellungen nicht außen vor, geht sogar (zumindest vom Sollzustand her) davon aus, dass die Mitglieder gemeindeleitender Organe „zu allererst Hörerinnen und Hörer des Wortes“ (S. 25) sind und über der rechten Verkündigung des Wortes Gottes zu wachen haben. Es wird auch zur Sprache gebracht, dass viele Bekenntniskonflikte in der Kirche heute Konflikte um das Schriftverständnis sind (S. 32). Allerdings fällt auf, dass zugleich Werte- und Normenkonflikte von dieser grundsätzlichen Ebene abgehoben werden: Da ist dann nicht mehr von biblischem Ethos und entsprechenden ethischen Überzeugungen die Rede, sondern (neutral) von „tradierten Lebensformen“ und (psychologisierend) von Veränderungs- und Abwehrrängsten bei ihrer In-Frage-Stellung durch moderne Lebensentwürfe (ebd.). Insgesamt könnten theologische, ethische und geistliche Aspekte im Zusammenhang der Konfliktbewertung und -bearbeitung stärker berücksichtigt sein. Möglicherweise würde hier der von H. J. Abromeit und M. Herbst initiierte Ansatz eines „spirituellen Gemeinemanagements“ eine hilfreiche Ergänzung bedeuten können (vgl. H. J. Abromeit [Hg.], *Spirituelles Gemeinemanagement*, Göttingen 2001). Trotzdem bietet das Buch von Pohl dem biblisch und theologisch gefestigten leitenden Mitarbeiter im Gemeindebau eine Fülle praktischer Anregungen und Hilfestellungen gerade in den Bereichen, die er in seinem Theologiestudium kaum kennen gelernt hat. Diese stellen auf der zwischenmenschlichen Ebene gute Handlungsanweisungen dar, um dem Allzumenschlichen zu begegnen. Von daher lohnt es sich, das Buch im Konfliktfall in greifbarer Nähe zu haben.

Helge Stadelmann

3. Gottesdienst

Alfred Kuen: *Der Gottesdienst in Bibel und Geschichte*, Theologisches Lehr- und Studienmaterial 12, Bonn: VKW, 2003, kt., 239 S.

Hier soll nur ein kleiner Hinweis auf das lesenswerte kleine Buch von Alfred Kuen zum Thema Gottesdienst erfolgen. Ursprünglich im Brockhaus-Verlag angekündigt, ist es nun im Verlag für Kultur und Wissenschaft erschienen. Es entwirft eine Gottesdienstlehre in freikirchlicher Perspektive – speziell der Perspektive der (Offenen) Brüdergemeinden, wobei der Autor der eigenen konfessionellen Tradition zum Teil auch in kritischer Freiheit begegnet (etwa zum Thema Abspaltung des Wortgottesdienstes vom eigentlichen Anbetungsgottesdienst in einer „zweiten Stunde“). Damit ergänzt es die ebenfalls freikirchlichen Entwürfe von Haubeck, Heinrichs, Schröder (*Gottesdienst feiern*, Witten 2000) und Nös-

ser, Reglin (Wir feiern Gottesdienst, Wuppertal 2001), beide aus Perspektive der Freien evangelischen Gemeinden, und des vom Dozentenkollegium des baptistischen Theologischen Seminars Elstal herausgegebenen Themenheftes „Gottesdienst“ der Zeitschrift Theologisches Gespräch (27/2003, Heft 2). Allerdings ist das Buch von Kuen nicht nur unter konfessionellem Blickwinkel interessant, vielmehr entfaltet der Autor relativ breit und mit überraschenden Perspektiven die alt- und neutestamentliche Evidenz zu Themen rund um den Gottesdienst (S. 38–153). Aus brüdergemeindlicher Perspektive werden dann auch in drei weiteren zugleich konstruktiven und kritischen Kapiteln (S. 154–224) die liturgischen Entwicklungen in den ersten vier Jahrhunderten, im Mittelalter und von der Reformationszeit bis heute (lutherisch, reformiert, anglikanisch, pietistisch, frei-evangelisch, brüdergemeindlich, charismatisch) dargestellt und beurteilt. Die Aspekte, denen Kuen in weitgehender Übereinstimmung mit der Theologie der Offenen Brüder besondere Aufmerksamkeit widmet, sind: Theozentrik, Anbetung Gottes und Christi angesichts seines Erlösungswerkes, Mahl des Herrn, Umsetzung möglichst aller neutestamentlichen Gottesdienstelemente, Praktizierung des Allgemeinen Priestertums, Skepsis gegenüber dem Predigtmonopol nur eines beauftragten Amtsträgers, Raum für Spontaneität (Geistesleitung) bei gleichzeitigem geordnetem Ablauf des Gottesdienstes. Es wird deutlich, dass sich insgesamt das von Kuen aus seiner Schrifterkenntnis entwickelte Gottesdienstverständnis tendenziell von der alt-darbytischen Tradition entfernt und sich in mancher Hinsicht, bei Beibehaltung der oben genannten brüdergemeindlichen Charakteristika, der reformierten Gottesdienstform annähert.

Das Buch ist eine lesenswerte Lektüre, die andere freikirchliche Gottesdienstperspektiven zu ergänzen und für Vertreter einer strenger formal-liturgischen Gottesdienstform einen anregenden Kontrapunkt darzustellen vermag.

Helge Stadelmann

4. Seelsorgelehre

Ron Kubsch (Hg.): *Die Wiederentdeckung des Glaubens in der Seelsorge*, Jahrbuch des Martin Bucer Seminars 3, Bonn: VKW, 2003, kt., 172 S.

Das Jahrbuch enthält sechs Aufsätze zur Seelsorge, die zum Ziel haben, die Seelsorge wieder auf die biblischen Grundlagen zurückzuführen.

Der erste Beitrag „Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre“ (S. 9–34) von J. A. Steiger ist der Nachdruck eines Zeitschriftenaufsatzes (aus: *Kerygma und Dogma*, 39/1993, S. 64–87), der sich mit der gegenwärtigen kirchlichen Seelsorge auseinandersetzt. Er ist ein leidenschaftlicher Appell, die heutige Seelsorge zu korrigieren und sich neu auf ihre reforma-

torische Grundlage zu besinnen. „Es ist die Zeit gekommen, der Geschichtsvergessenheit und Erblindung vor der eigenen Tradition abzuhelfen und das Quellenstudium endlich wieder in Angriff zu nehmen“ (S. 13). Ein Aufruf, der nicht nur die kirchlich-theologische Seelsorge betrifft. Die Ausführungen von Steiger können unter vier Aspekten zusammengefasst werden: (1) die Gemeinde als „Seelsorger“, (2) die biblische Empathie, (3) der eschatologische Kontext in der Seelsorge und (4) Seelsorge als Lebensberatung. Alle vier Aspekte werden an Hand von Seelsorgeliteratur aus der Zeit der Reformation und Orthodoxie dargestellt.

In einem zweiten Beitrag geht Elke Meyer auf das *extra nos* und seine Dimension in der Seelsorge bei Martin Luther ein (S. 35–65). In bestechender Weise gelingt es Meyer, die Bedeutung des *extra nos* in der Theologie Luthers darzustellen und zu zeigen, welche Auswirkungen es für die Seelsorgepraxis hat. Rechtfertigung wirkt Gewissheit im Glauben, schenkt Freiheit vom Gesetz und gibt Trost in der Anfechtung. Dieses Vertrauen auf Gottes Handeln (Gerechtigkeit ist Gabe Gottes und nicht Eigenschaft des Menschen) und Wegsehen von der eigenen Befindlichkeit ist das *Proprium* der Seelsorge Luthers. „Luthers Seelsorge besteht somit darin, den Menschen von sich selbst und dem Vertrauen auf seine eignen Werke wegzuführen und ihm Christus als das Heil ‚*extra nos*‘ vor Augen zu führen und ihm so zu einem getrösteten Gewissen zu verhelfen“ (S. 60f.). In dieser Erkenntnis liegt auch der unverwechselbare Unterschied zur säkularen Form der Psychotherapie.

Gerhard Gronauer stellt die Seelsorgepraxis um die Zeit des 17. Jahrhunderts am Beispiel des „Seelen-Hirten“ von Nicolaus Haas dar (S. 67–78). Die Ausführungen zeigen, wie leicht Rechtgläubigkeit einen moralischen Akzent in der Seelsorge erhalten kann, machen aber auch deutlich, in welcher vielfältiger Weise in der damaligen Zeit seelsorgliche und beratende Hilfestellungen den Menschen gegeben wurden, angefangen bei Trübsalen, Krankheiten, Anfechtungen und Schwermut über Trost und Rat im Alltag bis hin zum Vorgehen gegen Kirchenschlaf. – In einem zweiten Artikel stellt Gronauer die Frage nach der „Rückkehr des Glaubens in der Seelsorge“ (S. 78–110). Es handelt sich im Wesentlichen um einen Überblick der Seelsorgebewegungen von der kerygmatischen Seelsorge (Asmussen, Thurneysen) über die therapeutisch-beratende Seelsorge (Rogers, Scharfenberg, Stollberg) zu verschiedenen neueren Impulsen, die die Seelsorge wieder zur biblischen Grundlage zurückführen wollen (Tacke, Bukowski, Josuttis). Der Leser erhält einen hilfreichen Überblick über die kirchlichen Seelsorgebewegungen der letzten 50 Jahre.

Der Aufsatz von Ron Kubsch: „Gott hat uns ein ‚besseres Mittel‘ gegeben“, ist ein Plädoyer für eine „Re-Bibliorisierung“ der Seelsorgelehre (S. 111–135). Kubsch setzt sich mit den weltanschaulichen Hintergründen und der Methodenvielfalt in der Psychologie auseinander. Dabei betont er die polemische Intention seiner Ausführungen. Sein Anliegen ist es, das Wort Gottes wieder zum bestimmenden Faktor in der Seelsorgelehre und -praxis werden zu lassen, ohne dass

dabei psychologische Erkenntnisse grundsätzlich abgelehnt werden. „Erfahrungswissenschaften haben ihren Platz, müssen aber aus der Perspektive der Heiligen Schrift analysiert und (neu) bewertet werden“ (S. 116).

Die Ausführungen von Thomas Schirmacher: „Die drei Seiten der Seelsorge: Gebot, Weisheit und Herz“ (S. 137–170), sind ethische Leitlinien einer biblischen Seelsorge, die aus dem Wort Gottes ableitet wird, aber auch Erkenntnisse und Impulse aus der Psychologie aufnimmt. Schirmacher entwirft eine Seelsorgetheorie, in der säkulare Erkenntniskategorien (Vernunft, Sinneserfahrung und Subjektivität) mit dem dreifachen Auftrag biblischer Seelsorge (Gebot, Weisheit und Herz) verbunden werden. Wohltuend ist die ausgewogene Argumentation, die aus der üblichen Kontroverse – hier biblische Seelsorge, dort Psychologie – herausführt. Der Schwerpunkt seiner Ausführungen liegt auf der Frage nach einer angemessenen biblischen Hermeneutik als Grundlage der Seelsorgelehre. Dabei gelingt es Schirmacher, seine erkenntnistheoretischen Einsichten an praktischen Beispielen zu veranschaulichen – ein begrüßenswerter Ansatz, der zu weiteren Überlegungen darüber führen sollte, wie die Aussagen der Heiligen Schrift zu Vernunft, Tradition und Erfahrung als wichtige Ratgeber für die Seelsorge in Anspruch genommen werden können, ohne dabei psychologische Erkenntnisse auszuklammern. Bedauerlich ist, dass Schirmacher bereits vorhandene Ansätze einer bibelorientierten Psychologie in der Seelsorgepraxis (BTS, BIT und IGNIS) nicht aufgreift. Diese Aufgabe wäre noch zu leisten.

Insgesamt liegt eine Aufsatzsammlung vor, die Impulse gibt, zum weiteren Forschen anregt, eine notwendige Herausforderung an die kirchliche Seelsorge ist, aber auch deutlich macht, dass es noch viel zu tun gibt, wenn in der Seelsorgelehre die Verbindung von Rechtfertigungslehre (extra nos) mit den normativen Aussagen des Gesetzes und der biblischen Weisheitsliteratur gelingen soll. Anregungen dazu enthält der Band genügend.

Wilhelm Faix

5. Katechetik, Religionspädagogik

Walter Hug: *Johann Jacob Rambach (1693–1735). Religionspädagoge zwischen den Zeiten*, Praktische Theologie heute 63, Stuttgart: Kohlhammer, 2003, kt., 205 S., € 25,-

Endlich erscheint eine erste Dissertation über den bedeutenden Pietisten Johann Jacob Rambach im Druck. Es ist unbegreiflich, in welchem Maß das Werk dieses berühmtesten Theologen seiner Zeit, des Nachfolgers von A. H. Francke in Halle und späteren Gießener Theologieprofessors, von der Forschung vernachlässigt wurde. Lediglich eine Abhandlung über Rambach als Prediger (von Martin Schi-

an, 1911), eine unveröffentlichte Dissertation über seine Hermeneutik (von Paul Herbers, 1952) und eine ebenfalls unveröffentlichte Dissertation über seine Homiletik (von Karl Lischka, 1975), dazu eine Reihe von Aufsätzen und kurzen Lexikonartikeln wurden bisher diesem großen Pietisten gewidmet. Dieser hat auf den Gebieten der Hermeneutik, der Exegese, der Dogmatik, der Moraltheologie, der Apologetik, der Predigttheorie und -praxis, der Katechetik bzw. Pädagogik und der Hymnologie gearbeitet. Trotz seines frühen Todes im Alter von 42 Jahren erschienen 65 Bücher von ihm noch zu Lebzeiten, dazu wurden 51 Titel von ihm herausgegeben und 54 zum Teil umfangreiche Bücher erschienen posthum. – Immerhin haben in jüngster Zeit einzelne Lexikonartikel Rambach in seiner Bedeutung gewürdigt: so von Chr. Bizer (TRE 28, 1997, S. 125–129; Lexikon der Religionspädagogik 2, 2001, Sp. 1586f.) und von K. G. Wesseling (BBKL 7, 1995, Sp. 1299–1307).

Angesichts des theologiegeschichtlichen Vergessens, das sich über Rambach weithin ausgebreitet hat, ist es angebracht, dass Hug nach einer Einleitung zunächst einmal einen Überblick über Rambachs Leben und Wirksamkeit bietet (S. 18–26), woran sich instruktive Überblicke über die katechetische Situation um 1700 (S. 27–32) sowie über die Beurteilung Rambachs in der Theologiegeschichte (S. 33–45) anschließen. Im Hauptteil der Dissertation wird Rambach zunächst umfassend als Katechetiker und Pädagoge vorgestellt (S. 47–126), wobei die quellenkundliche Darstellung der Inhalte der pädagogischen Schriften Rambachs (S. 58–75) sowie die Analyse der Ansätze von Rambachs pädagogischen Vorbildern (J. S. Mitternacht, Ph. J. Spener, A. H. Francke, Chr. M. Seidel, G. A. Laurentius [S. 83–126]) besonders instruktiv sind. Danach werden im Einzelnen Rambachs Menschenbild und Erziehungsziel (S. 127–148), seine Wertung der häuslichen Erziehung (S. 149–154) und der schulischen Erziehung und Bildung (S. 155–186) vorgestellt – letztere einschließlich der eingehenden Behandlung von Rambachs „didaktischem Dreieck“ von Catecheta, Catechumeni und Catechisatio. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 187–190), ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie Register schließen den Band ab.

Diese Rezension kann weder Rambachs Pädagogik noch Hugs Darstellung und Beurteilung derselben im Einzelnen würdigen. Einige wenige Hinweise müssen genügen:

(1) Man spürt dem Buch ab, dass es mit dem Werk Rambachs ein noch wenig beachtetes Feld bearbeitet. Rambachs (pädagogische) Schriften werden eher überblicksmäßig herangezogen; Sekundärliteratur dazu gibt es noch kaum. Eine nicht unwichtige katechetische Schrift Rambachs, seine immerhin 772 Seiten umfassende „Erbauliche Betrachtungen über den Catechismus Lutheri“ (1736), wird übersehen. Nur ansatzweise wird zu den einzelnen behandelten Theologomena systematisch das Gesamtoeuvre Rambachs (eventuell gar mit einer differenzierenden Darstellung der Entwicklung seiner Gedanken zwischen Früh- und Spätwerk) herangezogen. Hier gibt es noch viel zu tun. Allerdings macht die

Quellenlage mit den nur verstreut in Bibliotheken zugänglichen Einzeltiteln solch eine Analyse nicht leicht.

(2) Der Untertitel der Monographie Hugs, der Rambach als „Religionspädagoge zwischen den Zeiten“ kennzeichnet, könnte irreführend sein – besonders im Licht des Werbetextes auf der vierten Umschlagseite, der einen falschen Akzent setzt, indem er ankündigt: „Es wird überzeugend nachgewiesen, dass Rambach nicht nur in der Tradition Franckes und damit des Pietismus stand, sondern auch aufklärerisches Gedankengut in seine Pädagogik zu integrieren vermochte.“ Rambach als Theologen „zwischen den Zeiten“ im Sinn von „zwischen Pietismus und Aufklärung“ stehend zu kennzeichnen, hieße ihn völlig zu verkennen. Den Beweis dafür liefert Hugs Dissertation gerade auch nicht. Zutreffender wäre schon, wie dies ein Göttinger Gutachten des Freiherrn von Münchhausen vom 12. Oktober 1734 tut, Rambach zwischen „rigidem Orthodoxismo“ und „sogeanntem Pietismo“ einzuordnen (S. 33f.) bzw. – wie der Hermeneutiker Albert Immer es 1873 tut – ihn neben J. A. Bengel als Vertreter eines „geläuterten Pietismus“ oder einer „vertieften Orthodoxie“ zu sehen (S. 39), wobei aber immer klar bleiben müsste, dass Rambach in erster Linie als im Pietismus verwurzelter lutherischer Theologe zu sehen ist. Leider wird die erstmals offenbar von Christian Palmer in seinem Rambach-Artikel in der Realenzyklopädie (12, 1860, S. 519ff.) vorgetragene These von Rambachs zwischen Pietismus und Wolff'scher Philosophie stehender Theologie seither immer wieder nachgesprochen (so auch in dem 1913 in der ersten Auflage der RGG erschienenen Rambach-Artikel von Wilhelm Diehl). Tatsächlich sieht Rambach die Aufklärung zwar heraufziehen, setzt sich hermeneutisch und fundamentaltheologisch aber betont von ihr ab und ansatzweise bereits mit ihr auseinander (vgl. H. Stadelmann, ‚Schriftgemäßheit‘ in der pietistischen Hermeneutik Johann Jacob Rambachs, in: *Dein Wort ist die Wahrheit*. Festschrift für Gerhard Maier, hg. von E. Hahn u. a., Wuppertal 1997, S. 315–332).

Das gilt auch für Rambachs Pädagogik. Sie ist – wie Hug selbst ausführt – von der *nouthesia kyriou* bestimmt „und darf nicht durch aus der Vernunft abgeleitete philosophische Motive bestimmt werden“ (S. 73). Auch das für seine Pädagogik fundamental wichtige Menschenbild steht dem der Aufklärung entgegen, wie Hug wiederum selbst feststellt: „Mit diesem Menschenbild übernimmt Rambach die typischen Grundzüge pietistischer Pädagogik und stellt sich mit Francke gegen Chr. Wolff“ (S. 187). Auch hinsichtlich der Methode, die „eine gewisse Nähe von Rambach zur Reformorthodoxie“ (S. 187) nahelegt, darf hinsichtlich einer gegenüber Francke stärkeren Gewichtung von Verstand und Einsicht gegenüber dem Willen „nicht vorschnell... auf eine Zugehörigkeit Rambachs zur Aufklärungsbewegung“ geschlossen werden (ebd.) – nicht zuletzt auch, weil Rambach nach wie vor dem Memorieren und Reproduzieren hohe Priorität im Vergleich zum eigenständigen Verstehen oder gar zu eigener Meinung beim Kind einräumt. Insofern ist Hug Recht zu geben, wenn er Rambachs Selbstverständnis so zusammenfasst: „Rambach sieht sich in der Tradition von Luther, Mitternacht,

Spener, Seidel, Francke...“ (S. 188). Wenn er Rambach dennoch in das „Spannungsfeld zwischen Orthodoxie, Pietismus und früher Aufklärung“ einzeichnet – allerdings mit der Einschränkung, Rambach stehe „zu den verschiedenen theologischen und philosophischen Strömungen seiner Zeit in unterschiedlicher Distanz“ (S. 187) –, dann ist gerade hinsichtlich der Aufklärung der Nachweis einer Affinität Rambachs nicht gelungen, vielmehr in der Sache eher der Nachweis bewusster Distanzierung. Zu befürchten ist, dass der von Hug gewählte Untertitel im Verbund mit dem vom Verlag gewählten Klappentext stärker wirken wird, als das, was die Untersuchung von Hug inhaltlich tatsächlich ergibt. Zweifellos steht der lutherische Pietist Rambach gewissen Anliegen der Reformorthodoxie nahe; zweifellos sieht er sich samt dem Halleschen Pietismus dem Anliegen von Luthers Reformation zu deren 200. Jubiläum besonders verpflichtet (siehe die große Zahl der von Rambach herausgegebenen und mit Vorreden versehenen Lutherschriften), wobei es sich im Pietismus allerdings immer um eine Lutherrezeption im Licht der Theologie der Konkordienformel handelt; mit der Orthodoxie setzt sich Rambach als Pietist vorsichtig, mit dem Katholizismus und den Socinianern vehement auseinander – ebenso deutlich (etwa in seiner Hermeneutik) mit der Frühaufklärung und ihrer Wertung der menschlichen Vernunft gegenüber dem biblischen Wort Gottes.

Insgesamt schlägt Walter Hug eine erfreuliche Schneise mit seiner Erarbeitung der katechetisch-pädagogischen Schriften Johann Jacob Rambachs. Hoffen wir, dass dieser Dissertation in den nächsten Jahren manche andere folgen werden. Hier öffnet sich ein weites Feld, das bearbeitet werden will.

Helge Stadelmann

6. Spiritualität

Stephan Holthaus: *Das Lachen der Erlösten. Warum Glaube und Humor zusammengehören*, Basel: Brunnen, 2003, kt., 128 S.

Der Autor dieses sowohl tiefgründigen als auch allgemeinverständlichen Bändchens ist eher bekannt durch seine Studien zum Fundamentalismus, zu Trends und zur neueren Kirchengeschichte. In diesem keineswegs lächerlichen Buch geht es um ähnlich wichtige und weitreichende Themen. Im engagierten Prolog erklärt Holthaus, warum „so ein Buch endlich einmal geschrieben werden musste“ (S. 7–11). Nach der Beobachtung, dass „unsere christlichen Kirchen und Gemeinden... nicht gerade für ihre Heiterkeit bekannt“ sind, schreibt Holthaus, dass Glaube, befreites Lachen und Freude zusammen gehören (S. 9).

Zunächst klärt Holthaus, „was Humor ist“ (S. 12–36), nämlich eine Lebenseinstellung, die Dinge nicht zu wichtig nimmt (S. 25). Ferner beleuchtet er die

Voraussetzungen für Humor und die Humorlosigkeit und zeigt, dass Humor nicht von den Umständen abhängt. Dem folgt eine Abgrenzung, „was Humor nicht ist“ (S. 37ff.), nämlich weder Quatsch noch der „non-stop-nonsense“ der postmodernen Spaßgesellschaft, auch nicht Sarkasmus oder ein verletzendes Sich-lustig-Machen. Holthaus schreibt: „Der oberflächliche Humor der Moderne ist kein Humor, weil ihm die befreiende Wirkung fehlt. Humor befreit uns von den drückenden Lasten des Alltags. Er ist wie ein Lichtstrahl in der Dunkelheit, nimmt uns die Lasten von den Schultern und gibt uns neue Lebensfreude“ (S. 48). Das dritte Kapitel untersucht den Zusammenhang zwischen „Humor und christlichem Glauben“ (S. 49–96). Die Abschnitte sind überschrieben mit „Gott hat Humor“, „Der lachende Jesus“, „Das Lachen der Erlösten“, „Humorvolles in biblischen Geschichten“, „Humor in der Kirchengeschichte“ und „Humor und Glaube“. Den „Segen des Humors“ (S. 97–121) sieht Holthaus in der engen Beziehung zwischen Humor und Selbsteinschätzung („Humorvolle Menschen bleiben demütig und korrekturbereit, sehen sich selbst mit den Augen Gottes: als begnadigte Sünder“ [S. 104]) und der Fähigkeit des Humors, Konflikte und (Ver)-Spannungen zu lösen („Humor ist Lebenshilfe pur. Er hilft in Konflikten, in der Seelsorge und in bedrückenden Situationen“ [S. 110]). Ferner beleuchtet Holthaus Humor in Predigt und Gottesdienst („... unsere Gottesdienste würden einladender, wenn wir die kantigen Gesichtszüge der Heiligen eintauschen würden gegen die weichen Linien der lachenden Erlösten“ [S. 117]) sowie die gemeinschaftsbelebende Funktion des Humors. Der Epilog: „Wer zuletzt lacht...“ (S. 122–124), gibt unter anderem Anleitungen zum Humorvoll-Werden. Abschließend weist Holthaus in einer kommentierten Bibliographie auf verschiedene Bücher zum Thema hin (S. 125–128).

Die durchaus ernsten Überlegungen des Autors sind mit einer Fülle von teils neuen und alt bekannten Anekdoten, lustigen Geschichten und Witzen garniert, die Beispiele für das Gemeinte geben und für eine kurzweilige Lektüre sorgen. Zu wünschen bleibt, dass der vorliegende Band die teilweise „bierernsten“ deutschen evangelikalen Christen (in der Karikatur ist der ideale Europäer „humorous as a German“) etwas humorvoller, fröhlicher, entspannter und dadurch auch für ihre Umwelt attraktiver werden lässt. Vielleicht ließen sich mehr Menschen erlösen, wenn das Lachen der Erlösten häufiger und lauter erklingen würde.

Christoph Stenschke

Peter Zimmerling: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, kt., 310 S., € 39,90

Zimmerling wagt sich an ein Thema, das zwar im ökumenischen Raum ziemlich populär ist, bei den Evangelikalen aber eher kritisch betrachtet wird. Dabei greift

er eine Thematik auf, die im evangelikalen Raum wenig Beachtung findet, aber von höchstem Interesse sein sollte. Zimmerling möchte mit dem vorliegenden Buch „einen Beitrag zur Erneuerung der evangelischen Spiritualität“ leisten (S. 5). Da das Buch in einem Zeitraum von eineinhalb Jahrzehnten aus unterschiedlichen Anlässen (Vorträge, Vorlesungen u. ä.) hervorgegangen ist, hat sich auch keine systematische Abstimmung in der Gedankenführung der einzelnen Kapitel ergeben. Die Darstellung ist sehr breit angelegt. Der Autor möchte Einblicke in die Spiritualität seit der Reformation geben und die vielfältigen Erscheinungsbilder der Gegenwart darstellen. Sein Ziel ist es, Impulse für die Praxis zu geben.

Die biblische Begründung für eine Entfaltung einer evangelischen Spiritualität findet Zimmerling in Röm 12,1f., der paulinischen Forderung eines „vernünftigen Gottesdienstes“. Dabei geht es ihm nicht um eine Spiritualität, wie wir sie heute in der Wiederkehr der Religiosität beobachten, sondern um die „Wiedergewinnung der Einheit von Theologie und Spiritualität“ (S. 18ff.). Der Autor greift bewusst Impulse aus der Kirchengeschichte (Kirchenväter, Reformation, Pietismus, protestantische Theologie und Mystik) auf. Er möchte die Trennung von Spiritualität und Theologie, wie sie im Protestantismus seit dem 17. Jahrhundert stattgefunden hat, überwinden. In einer wissenschaftlichen Theologie, die von der Vernunft bestimmt ist, hatte die Spiritualität keinen Platz mehr (S. 19). Es gilt daher, bei den Kirchenvätern, der Reformation, dem älteren Pietismus und bei einzelnen Theologen im Protestantismus anzuknüpfen und sich Impulse zu holen. So gesehen ist das Buch eine spannende Lektüre zur Geschichte der Spiritualität. Die Schwäche der protestantischen Theologie ist nach Zimmerling die Trennung der systematisch-theologischen (wissenschaftlichen) Arbeit von der erbaulich geistlichen Betrachtung (S. 20). Bei Martin Luther fänden sich diese Elemente noch in großartiger Einheit, während es das große Ziel von Dietrich Bonhoeffer gewesen sei, die verloren gegangene Einheit von theologischer Arbeit und geistlichem Leben in der Vikarsausbildung wiederzugewinnen (Nachfolge, Gemeinsames Leben).

Voraussetzung und Grundlage für eine erneuerte evangelische Spiritualität sei die Dreieinigkeit Gottes. Der trinitarische Ansatz sei aber nicht nur zur Wiedergewinnung der Erneuerung der Spiritualität notwendig, sondern auch Voraussetzung, um den christlichen Glauben denkend in der Postmoderne zu verantworten, und er sei zugleich unverzichtbar für einen Dialog mit dem Judentum und dem Islam (S. 29). Zur evangelischen Spiritualität gehört nach Zimmerling auch der Verzicht. Asketische Anweisungen des Neuen Testaments seien aber dem heutigen Zeitgenossen schwer zu vermitteln. Dennoch sieht der Autor gerade in einer fest verankerten Spiritualität in der Gemeinde das notwendige Gegengewicht zum postmodernen Menschen, der Zeit seines Lebens auf der Suche nach sich selbst sei. Jesu Aufforderung, sich selbst zu verleugnen, empfinde er als „Bedrohung“. Es brauche darum den Glauben als „Erfahrung von Geborgenheit“ und damit als „gesteigerte Lebensintensität“ (S. 46).

Kapitel zwei steht unter dem Thema „Einblicke in die Geschichte der christlichen Spiritualität seit der Reformation“ (S. 49–125). Exemplarisch für die reiche Tradition christlicher Spiritualität werden Martin Luther, Teresa von Avila, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Dietrich Bonhoeffer behandelt. Dabei ist mit jeder dargestellten Person ein besonderer Aspekt der Spiritualität verbunden. Bei Luther ist es die Rechtfertigung und der Glaube, bei Teresa von Avila die Mystik (die zu einem leidenschaftlichen und glutvollen Glauben verhelfen soll), bei Zinzendorf steht das Doppelgebot der Liebe mit einer ekklesiologischen Orientierung der Spiritualität im Zentrum, und bei Bonhoeffer liegt der Schwerpunkt auf verantwortlichem Handeln. Hilfreich ist, dass am Schluss eines jeden Abschnitts Impulse für eine gelebte Spiritualität heute gegeben werden. Die beiden Hauptzeugen einer evangelischen Spiritualität sind für Zimmerling Luther und Bonhoeffer. Durchgehend werden beide immer wieder als Quelle und Beleg der Ausführungen genannt.

In Kapitel drei (S. 126–191) geht der Autor auf die Situation heute ein. Dabei behandelt er die „Wiederkehr der Religion“, dann folgt eine Darstellung des Kirchentags, der Meditationsbewegung, der evangelischen Kommunitäten, der charismatischen Bewegung und der fundamentalistisch geprägten Spiritualität.

Im vierten und letzten Kapitel (S. 192–285) versucht Zimmerling einen eigenen Entwurf „einer erneuerten evangelischen Spiritualität“ vorzulegen. Dieses Kapitel enthält eine Fülle von Anregungen und Einzelaspekten vom persönlichen Gebet (mit einer „Kleinen Theologie des Gebets“) und Bibellese (mit einer längeren Darstellung zum Umgang mit den Herrnhuter Losungen) über die Sakramente (Taufe, Abendmahl und Beichte), die Gemeinschaftsdimension (christliche Gemeinschaft, die geöffnete Familie, geistliche Vater- und Mutterschaft) bis hin zu Heiligengedächtnis, Pilgern, Fasten, Freizeiten, Exerzitien und Glaubenskursen. Etwas überrascht ist der Leser, dass in diesem Kapitel eine längere Ausführung über J. S. Bach (S. 242–257) folgt, die man eher in Kapitel zwei erwartet hätte. Leider fehlt nach dieser Darstellung die Anwendung auf die Gegenwart.

Die Ausführungen Zimmerlings können als Impuls für weitere Darstellungen einer Theologie der Spiritualität dienen. Es gelingt ihm, die Verbindung von Spiritualität (Frömmigkeit) und Theologie in guter Weise zu vollziehen. Hinter jedem Kapitel gibt es Lesehinweise, die eine Vertiefung des behandelten Themas ermöglichen. Ein umfassendes Literaturverzeichnis (ca. 520 Titel) und ein Personenregister beschließen das Buch. Leider fehlt ein Sachregister.

Die vielen Gedanken und Anregungen fordern nicht nur zum weiteren Nachdenken heraus, sondern auch zu Rückfragen, hier und da auch zum Widerspruch. So ist mir unklar, warum das Kapitel über Bonhoeffer mit „Spiritualität der Bekennenden Kirche“ überschrieben ist, da diese sich doch mit dem Hauptanliegen seiner Spiritualität (Nachfolge und gemeinsames Leben) außerordentlich schwer tat und seinen Impulsen eben nicht folgte. Auch die Ausführungen zur „Fundamentalistischen Spiritualität“ sind mir zu wenig differenziert. Ferner hätte ich mir eine gründlichere Darstellung einer Spiritualität im Neuen Testament gewünscht,

da gerade dieser Bereich in der gegenwärtigen Gemeindeaufbauliteratur zu kurz kommt. Auch hätte ich mir gewünscht, dass neben Zinzendorf (exemplarisch für den frühen Pietismus) die Erweckungsbewegungen aufgegriffen worden wären, da diese für eine Verbindung von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit eintraten. Aber dies sind nur Hinweise am Rande. Dem Leser sei empfohlen, selbst auf Entdeckungsreisen zu gehen. Nicht nur der Praktische Theologe wird Impulse und Anregungen erhalten. Die hier behandelte Thematik ist Grundlage aller Theologie und Gemeindearbeit. So kann man sich den Schlussbemerkungen Zimmerlings nur anschließen, in denen er eine zweifache Forderung im Blick auf eine zukünftige Spiritualität erhebt: (1) die Rückkehr zu ihren reformatorischen Wurzeln und (2) ihre Weiterentwicklung angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, die nur im „Rückgriff auf die biblischen Quellen“ erfolgen kann (S. 285).

Wilhelm Faix

7. Medien

Christian Grethlein: *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Forum Theologische Literaturzeitung 10, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003, Pb., 114 S., € 14,80

Die zentrale These Grethleins ist, dass die Krise der Kirche wesentlich mit der medialen Entwicklung im 20. Jahrhundert zusammen hängt und dass bei der Nutzung traditioneller Medien während der kirchlichen Verkündigung das Hinzutreten der neuen Medien zu beachten und für Impulse zu nutzen ist. Damit nimmt sich der Autor eines wichtigen Themas an, das in der Tat möglicherweise nicht von allen christlichen Institutionen und Gemeindeverbänden angemessen ernst genommen wird.

Der Beitrag entfaltet in seiner geschichtlichen Perspektive das Problemfeld personaler versus apersonaler Medien bei der Vermittlung des Evangeliums und postuliert dabei, dass Vertrauen die Grundlage der Glaubensvermittlung ist und damit personale Medien (Schriftlesung, Predigt, Glaubensgespräch, Taufe, Abendmahl) bis heute unverzichtbar seien. Aber gerade die beiden Leitmedien der evangelischen Kirche geraten unter Druck: Prediger und Bibel. Für beide, so der Autor, führte im Grunde die Verbreitung der Druckmedien letztendlich zu einer fundamentalen Umwertung bzw. zur Entwertung. Die Bibel beispielsweise wandelte sich – durch die Möglichkeit des privaten Gebrauchs aus dem einzigen Vermittlungskontext Vorlesen im Gottesdienst gerissen – vom personalen zum apersonalen Medium: „Ihre Aufgabe, die frohe Botschaft als Übertragungsmedium den Menschen zur Darstellung zu bringen, wich immer mehr ihrem Charakter

als Speichermedium“ (S. 31). Ein zweiter Zugang des Autors findet aus empirischer Perspektive statt. Die statistischen Befunde über die Mediennutzung der Bevölkerung beruhen auf Erhebungen aus den Jahren 2000 bis 2002, sind also aktuell. Dabei sind einige Erkenntnisse nicht zuletzt auch für die Gestaltung christlicher Radio- und Fernsehsendungen von Bedeutung (z. B. der Stellenwert von „Unterhaltung“ beim Radiohören und Fern-Sehen und der Einfluss interpersonaler Kontakte auf die individuelle Medienrezeption [S. 41]). Die von Grethlein präsentierten Daten können über die Schlussfolgerungen des Autors selbst hinaus zu Ableitungen für die bestehende christliche Medienarbeit stimulieren und Anregungen für christliche Familiensendungen hervorbringen.

In seiner Darstellung der theologischen Perspektive (Kapitel III) expliziert der Autor den Begriff Evangelium am Apostolicum und orientiert sich dabei an der aus seiner Sicht für die Biographie eines jeden Christen grundlegenden Form der Kommunikation des Evangeliums: der Taufe (S. 70f.). Dort wird Gott als Schöpfer, Jesus als Christus und die Gemeinschaft der Heiligen als Ort des Heils bekannt. Die Spannungen zwischen den Entwicklungen der Mediengesellschaft und der Perspektive des (begrifflich möglicherweise auch detaillierter gefassten) Evangeliums sind bei Grethlein im Folgenden gut nachvollziehbar: Es treten Differenzen im Zeitkonzept auf, die Partizipation von gelungenem Leben wird durch apersonale Medien erschwert, eine „Verinselung“ der Lebensvollzüge ist zu beklagen, und einer veränderten Sozialität in Familie, Geselligkeit und Politik ist Rechnung zu tragen. Der Autor bringt knappe Beispiele für seine Forderung, Evangelium in der Mediengesellschaft adäquat personal zu kommunizieren (z. B. Predigten nicht ablesen; im Unterricht keine [kontextberaubten] Kopien von Bibeltexten verwenden, sondern statt dessen Filme zeigen, um Lebensnähe zu erzeugen; Beiträge zur kritischen Medienerziehung leisten), und widmet das vierte Kapitel Überlegungen zu handlungsorientierten Konsequenzen. Hier wird durch einige Beispiele angedeutet, welche Konsequenzen sich für Gottesdienst, Unterricht und Erziehung bzw. Seelsorge ergeben könnten, wenn die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ernst genommen würden. Die Hinweise und Anregungen beziehen sich konsequent auf landeskirchliche Belange und Denksätze.

Grundsätzlich ruft der Beitrag Grethleins das Anliegen der Kontextualisierung des Evangeliums in Erinnerung. Die eingearbeiteten Daten sind aktuell, ihre Analyse informativ und nachvollziehbar. In seinem Vorwort schreibt der Verfasser: „Ich nehme explizit nur auf mich besonders anregende Ausarbeitungen Bezug, vieles sachlich Wichtige muss ungenannt bleiben.“ Dieser Vorentscheidung ist wahrscheinlich der Umstand zuzuschreiben, dass die evangelikale Medienarbeit in keiner Weise Erwähnung findet, obwohl die vom Autor geforderte Kommunikation des Evangeliums zum Beispiel durch den Evangeliums-Rundfunk umfang- und facettenreich stattfindet. Auch werden zwar Gottesdienstübertragungen und das „Wort zum Sonntag“ kritisch gewürdigt, nicht aber Medienereignisse wie etwa ProChrist, das sich ja der Kommunikation des Evangeliums verschrie-

ben hat. Der Autor hat sich – geht man vom offenen Titel seines Buches aus – meines Erachtens zu stark auf evangelisch-amtskirchliche Fragestellungen und Sachverhalte verengt. Für eine weitere Untersuchung wäre wünschenswert, die aktuell diskutierten Modelle und empirischen Ergebnisse zur sozialen Ungleichheit in Deutschland zu analysieren und fruchtbar zu machen. So könnten die verschiedenen Milieubeschreibungen – zum Beispiel in Schulzes Erlebnisgesellschaft (2002), Georgs Lebensstiltypologie (1998), Schneider/Spellerbergs Lebensstilgruppen (1999) oder in den Sinus-Milieus (2004) – hinsichtlich der persönlichen Betroffenheit der Milieumitglieder und möglicher Anknüpfungspunkte im Dienste der „Integration des christlichen Glaubens für verschiedene Gruppen“ (S. 69) wertvolle Hinweise geben. Ein solches Unterfangen hätte allerdings definitiv den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt.

Stephan Ellinger

8. Missionswissenschaft

Hannes Wiher: *Shame and Guilt. A Key to Cross-Cultural Ministry*, Edition iwg – mission academics 10, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2003, 521 S.

Vorliegende Arbeit wurde im Juli 2002 an der Potchefstroom University for Christian Higher Education als Ph.D.-Dissertation in Missiologie angenommen und mit leichten Veränderungen gedruckt. Hannes Wiher greift ein aktuelles Thema auf, das erst in den vergangenen 20 Jahren eine Popularität erhalten hat, die seiner Wichtigkeit entspricht.

Nach der Einführung im ersten Kapitel führt der Autor im zweiten die missiologische Diskussion mit allen relevanten Hilfsdisziplinen ein. Er erklärt, wie die betreffenden Autoren das Thema aus ihrer Sicht behandeln und definieren. Dabei wird deutlich, dass erst eine Zusammenschau zu ganzheitlichen und deshalb brauchbaren Ergebnissen führt. Um die Erkenntnisse an der Schrift zu prüfen und zu messen, geht Wiher im dritten Kapitel den Schlüsselbegriffen Scham und Schuld sowie deren Gegensätzen Ehre und Gerechtigkeit auf den Grund. Daraus erhärtet sich seine These, dass in der Bibel ein balanciertes Verhältnis von Schuld und Scham besteht, sowohl im Umgang Gottes mit den Menschen als auch in den Kulturen, in denen die Bibel entstanden ist. Diese These ist besonders für Theologen wichtig, denen durch ihre Kulturbefangenheit der Blick für die Zusammenhänge des Schamempfindens im Wort Gottes fehlt. Das heraus zu arbeiten ist auch eines der wichtigen Verdienste des Autors.

Mit dem vierten Kapitel beginnt ein zweiter Teil. Wiher verlässt den analytischen Ansatz zugunsten eines breiten Anwendungsforums, das keine Lücke lässt: die theoretischen Implikationen für den interkulturellen Dienst. Die These der

balancierten Scham- und Schuldorientierung wird auf bekannte missiologische Literatur bezogen und durchgehend bestätigt. Persönlichkeit, Animismus und Theologie sind Beispiele der Grundsatzdiskussion. Im fünften Kapitel „Praktische Implikationen im interkulturellen Dienst“ findet sich der Leser in immer kürzer werdenden Abschnitten in einer Weite, die in den Gliederungspunkten Kommunikation und Kontextualisierung, Evangelisation, Gemeindeleben und Seelsorge untergebracht sind. Die Diskussionen sind dermaßen komprimiert, dass der Autor innerhalb eines Abschnittes zur auffallend gleichen Lösung des Problems springt: Die Gewissensorientierung soll balanciert mit Schuld und Scham und damit biblisch fundiert gehalten werden.

Wiher fügt am Ende jedes Kapitels eine Zusammenfassung an. Die Erkenntnis ist verblüffend: Nach Gottes Schöpfungsordnung und dem in der Bundestheologie verankerten Umgangsmuster lassen sich viele Härten in kulturellen, psychologischen und soziologischen Lebensbereichen des Menschen vermeiden. Die kulturellen Einseitigkeiten in der Funktion des Gewissens, im Westen mehr schuldorientiert und im Rest der Welt mehr schamorientiert, führen im Extrem zu zwischenmenschlichen Verhaltensmustern, die sich letztlich gegen den Menschen stellen. Deshalb ist das Buch als Korrektur für die herkömmliche Art des westlich-theologischen Denkens sehr zu empfehlen. Letztlich wirkt das relativ einfach: Korrigiere die westlichen Ansätze zu mehr Scham-, und die nichtwestlichen zu mehr Schuldorientierung – und man ist auf der richtigen Spur. Die tiefen Rinnen der westlichen Denkmuster sollen durch die vielen Anwendungen deutlich und Theologe sowie Missionar zu neuen Ansätzen animiert werden.

Die klaren Anweisungen zum Beispiel für die Evangelisation im Islam, im Animismus, für die Anwendung beim Power Encounter und im Westen für die „Generation X“ sind außerordentlich hilfreich für die Missionsmethodik. Hier beweist Wiher seine kompetente Einsicht. Es ist bezeichnend, welch starkes Gewicht er auf die zuverlässige biblische Grundlage legt und wie er immer wieder darauf verweist. – Andererseits unterliegt die enorme Weitläufigkeit einer gewissen Oberflächlichkeit, und der kritische Leser sträubt sich dagegen, sich durch die Fülle von Literatur (die dann für den einzelnen Fall wieder recht selektiv erscheinen kann) darüber hinweg täuschen zu lassen. Die Übersicht ufert in einer solchen Breite aus, dass die Glaubwürdigkeit der Analyse leidet. Manche Behauptungen sind so kurz skizziert, dass sie vom Leser nicht konsequent nachvollzogen werden können; ihre Wiederholung erhärtet ihren Wahrheitsgehalt nicht. Die Beweisführung wird hauptsächlich an biblischen Beispielen demonstriert. Der wissenschaftliche Leser wünscht sich eine aktuelle vergleichende Kulturstudie, an der die Kriterien deutlich werden. Das Werk wirkt beeindruckend durch die angesprochene Quantität, worin im zweiten Teil die eigentliche Qualität liegt. Überhaupt fehlen im gesamten Buch weiterführende und tiefer schürfende Diskussionen in Fußnoten. Manche Passagen wirken wie Kollagen aus der Literatur, was die enorme Fülle des verarbeiteten Materials gelegt, andererseits die wissenschaftliche Reflexion zu kurz kommen lässt. Wenn das Buch nicht als Dissertati-

on vorgestellt wäre, könnte man die Quantität durchaus positiv werten. Wiederholungen sind so unvermeidbar. Das Inhaltsverzeichnis (7 S.) ist sehr detailliert und zeigt die enorme Weite des behandelten Themas – zu weit für eine Dissertation. Kein relevantes oder verwandtes Thema ist ausgelassen, vor allem im Anwendungsteil. Hier vor allem entstehen die meisten Fragezeichen an den Tiefgang der Diskussion. Das Buch sollte für eine wünschenswerte deutsche Ausgabe nur in der Basisform (Kapitel 1-3) gedruckt werden, die übrigen Kapitel in jeweils einzelnen Publikationen zum Beispiel als kleiner Buchausgaben oder Artikel mit eigener Beweisführung.

Klaus W. Müller

Hinweise für Mitarbeitende

Bibliographische Angaben aller in *JETH* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Internetseite des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: www.afet.de/jahrbuch.htm

Aufsätze

Schicken Sie Ihren Aufsatz mit einer deutschen und einer englischen Zusammenfassung bis Ende des Jahres an die Redaktion (J. Eber, s. das Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden (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 sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Schriftsatz“, „Hinweise für das Maschinenschreiben“, „Korrekturvorschriften“. Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung“ besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen“ und „bis“ (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese“ und nur bei Zitat im Zitat die ‚halben‘ Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Aufsätzen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben:
geb., VIII, 484 S., Abb., € 49,-

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte oder Verlage werden durch Komma getrennt.

Aufsätze werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt: Eine Untersuchung zum Asaph-Psalm 81, in: JETH 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buchtitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihen abgekürzte Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Allgemeine und biblische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet (abweichend allerdings 1-2 Kön, 1 Thess, 1 Petr, 2 Kor, 3 Joh: keine römischen Zahlen). Schreiben sie die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. im Aufsatztext möglichst aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETH 17, 2003, 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 Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchsten zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETH 18 (2004) im Überblick

- Apel, Hans: *Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen*. JETH 18 (2004) (Erhard Berneburg): S. 360f.
- Beck, Horst W.: *Marken dieses Äons – wissenschaftskritische und theologische Diagnosen*. JETH 18 (2004) (Berthold Schwarz): S. 283ff.
- Betz, Otto; Ego, Beate; Grimm, Werner (Hg.): *Calwer Bibellexikon*. JETH 18 (2004) (Christoph Stenschke): S. 246ff.
- Beuken, Willem A. M.: *Jesaja 1–12*. JETH 18 (2004) (Herbert H. Klement): S. 228f.
- Blaufuß, Dietrich: *Korrespondierender Pietismus. Ausgewählte Beiträge*. JETH 18 (2004) (Klaus vom Orde): S. 325ff.
- Brinkmann, Elfi; Hoffmann, Sandy (Hg.): *Handbuch sexuelle Gewalt*. JETH 18 (2004) (Peter Zimmerling): S. 301f.
- Burkhardt, Friedemann: *Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland*. JETH 18 (2004) (Stephan Holthaus): S. 327ff.
- Burkhardt, Helmut: *Ethik. Teil II: Das gute Handeln (Materialethik, 1. Teil)*. JETH 18 (2004) (Paul Kleiner): S. 302ff.
- Chisholm, Robert B., Jr.: *From Exegesis to Exposition. A Practical Guide to Using Biblical Hebrew*. JETH 18 (2004) (Helmuth Pehlke): S. 209f.
- De Chirico, Leonardo: *Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism*. JETH 18 (2004) (Jochen Eber): S. 285f.
- Die Zeit des Anfangs (bis 250)*, hg. von Luce Pietri deutsche Ausgabe bearbeitet von Thomas Böhm u. a.: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, hg. von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Bd. 1. JETH 18 (2004) (Lutz E. v. Padberg): S. 310ff.
- Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003*, hg. von Victoria Barnett u. a. JETH 18 (2004) (Jochen Eber): S. 282f.
- Eberhart, Christian: *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*. JETH 18 (2004) (Wolfgang Bluedorn): S. 242f.
- Faulenbach, Heiner; Busch, Eberhard (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band I/1: 1523–1534*. JETH 18 (2004) (Stefan Felber): S. 296ff.
- Fleisch, Paul: *Die Heiligungsbewegung. Von den Segenstagen in Oxford 1874 bis zur Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmans*. JETH 18 (2004) (Stephan Holthaus): S. 329f.

- Fleßa, Steffen: *Geistlich denken – rational handeln. Bausteine einer christlichen Betriebswirtschaftslehre*. JETH 18 (2004) (Andreas Bunz): S. 305f.
- Fuchs, Rüdiger: *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?* JETH 18 (2004) (Jürg Buchegger): S. 248ff.
- Gebhard, Rudolf: *Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert*. JETH 18 (2004) (Jochen Eber): S. 286ff.
- Gisin, Walter: *Hosea. Ein literarisches Netzwerk beweist seine Authentizität*. JETH 18 (2004) (Thomas Renz): S. 234ff.
- Graf-Stuhlhofer, Franz: *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960)*. JETH 18 (2004) (Andrea Strübind): S. 331ff.
- Grethlein, Christian: *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*. JETH 18 (2004) (Stephan Ellinger): S. 374ff.
- Hägele, Peter C.; Mayer, Rainer: *Warum glauben – wenn die Wissenschaft doch Wissen schafft?* JETH 18 (2004) (Jochen Eber): S. 289f.
- Hahn, Ferdinand: *Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Die Vielfalt des Neuen Testaments: Theologiegeschichte des Urchristentums Band 2. Die Einheit des Neuen Testaments: Thematische Darstellung*. JETH 18 (2004) (Eckhard Schnabel): S. 273ff.
- Holthaus, Stephan: *Das Lachen der Erlösten. Warum Glaube und Humor zusammengehören*. JETH 18 (2004) (Christoph Stenschke): S. 370f.
- Hug, Walter: *Johann Jacob Rambach (1693–1735). Religionspädagoge zwischen den Zeiten*. JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 367ff.
- Japhet, Sara: *1 Chronik. 2 Chronik*. JETH 18 (2004) (Hendrik J. Koorevaar): S. 221ff.
- Jeromin, Thomas: *Die Bibel über sich selbst. Das Selbstverständnis der biblischen Schriften. Eine Einführung*. JETH 18 (2004) (Berthold Schwarz): S. 290ff.
- Johnston, Philip S.: *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*. JETH 18 (2004) (Beat Weber): S. 243ff.
- Jordy, Gerhard (Hg.): *150 Jahre Brüderbewegung in Deutschland*. JETH 18 (2004) (Michael Kotsch): S. 335ff.
- Jung, Martin H.: *Nachfolger, Visionärinnen, Kirchenkritiker. Theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zum Pietismus*. JETH 18 (2004) (Klaus vom Orde): S. 339ff.
- Kitchen, Kenneth A.: *On the Reliability of the Old Testament*. JETH 18 (2004) (Jens Pracht): S. 214f.
- Klaiber, Walter; Thönissen, Wolfgang (Hg.): *Rechtfertigung in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*. JETH 18 (2004) (Pius F. Helfenstein): S. 293f.

- Kubsch, Ron (Hg.): *Die Wiederentdeckung des Glaubens in der Seelsorge*. JETH 18 (2004) (Wilhelm Faix): S. 365ff.
- Kuen, Alfred: *Der Gottesdienst in Bibel und Geschichte*. JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 364f.
- Kwakkel, Gert: *According to My Righteousness. Upright Behaviour as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*. JETH 18 (2004) (Beat Weber): S. 226ff.
- Lang, Gudrun V., Michael F. Strohmer (Hg.): *Europa der Grundrechte? Beiträge zur Grundrechtecharta der Europäischen Union*. JETH 18 (2004) (Christian Herrmann): S. 306ff.
- Lanz, Eddy: *Jesaja 36–39 und ihre Bedeutung für die Komposition des Jesajabuches*. JETH 18 (2004) (Winfried Meißner): S. 229f.
- Lee, Sung-Duk: *Der deutsche Pietismus und John Wesley*. JETH 18 (2004) (Michael Kotsch): S. 341ff.
- Lehmann, Hartmut (Hg.): *Geschichte des Pietismus. Band 4: Glaubenswelt und Lebenswelten*. JETH 18 (2004) (Lutz E. v. Padberg): S. 349ff.
- Liebi, Roger: *Der Messias im Tempel. Symbolik und Bedeutung des Zweiten Tempels im Licht des Neuen Testaments*. JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 357f.
- Lindner, Helgo (Hg.): *Ich bin ein Hebräer.... Gedenken an Otto Michel*. JETH 18 (2004) (Herbert H. Klement): S. 280f.
- Link, Christian: *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glauben und Wissen*. JETH 18 (2004) (Johannes Heinrich Schmid): S. 294ff.
- Lohse, Eduard: *Der Brief an die Römer*. JETH 18 (2004) (Eckhard Schnabel): S. 251ff.
- Lüdke, Frank: *Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschaftsdiakonieverbandes 1899–1932*. JETH 18 (2004) (Stephan Holthaus): S. 353ff.
- Machura, Jacek: *Die paulinische Rechtfertigungslehre. Positionen deutschsprachiger katholischer Exegeten in der Römerbriefauslegung des 20. Jahrhunderts*. JETH 18 (2004) (Jürg Buchegger): S. 255ff.
- Martin, Karl (Hg.): *Abschied von der Kirchensteuer. Plädoyer für ein demokratisches Zukunftsmodell*. JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 361ff.
- Möller, Karl: *A Prophet in Debate. The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*. JETH 18 (2004) (Klaus Riebesehl): S. 236ff.
- Montgomery, John Warwick: *Tractatus Logico-Theologicus*. JETH 18 (2004) (Berthold Schwarz): S. 299f.
- Öhler, Markus: *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*. JETH 18 (2004) (Manfred Baumert): S. 257ff.
- Padberg, Lutz E. v.: *Bonifatius. Missionar und Reformator*. JETH 18 (2004) (Christoph Stenschke): S. 314ff.

- Padberg, Lutz E. v.: *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*. JETH 18 (2004) (Friedemann Walldorf): S. 317ff.
- Park, Kyung-Chul: *Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Kultus, Tempel, Eschatologie und Gerechtigkeit in der Endgestalt des Jesajabuches (Jes 56,1–8 58,1–14 65,17–66,24)*. JETH 18 (2004) (Joachim Schuster): S. 230ff.
- Pietsch, Michael: *Dieser ist der Sproß Davids... Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum*. JETH 18 (2004) (Jens Pracht): S. 220f.
- Pohl, Dieter: *Konflikte in der Kirche – kompetent und kreativ lösen*. JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 363f.
- Pola, Thomas: *Das Priestertum bei Sacharja. Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*. JETH 18 (2004) (Herbert H. Klement): S. 239f.
- Popkes, Wiard: *Der Brief des Jakobus*. JETH 18 (2004) (Michael Schröder): S. 259f.
- Radl, Walter: *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1–9,50*. JETH 18 (2004) (Michael Schröder): S. 261f.
- Redditt, Paul L.; Schart, Aaron (Hg.): *Thematic Threads in the Book of the Twelve*. JETH 18 (2004) (Heiko Wenzel): S. 232ff.
- Rendtorff, Rolf; Kugler, Robert A. (Hg.): *The Book of Leviticus. Composition and Reception*. JETH 18 (2004) (Wolfgang Bluedorn): S. 218f.
- Renz, Thomas: *Colometry and Accentuation in Hebrew Prophetic Poetry*. JETH 18 (2004) (Beat Weber): S. 212f.
- Schick, Alexander: *Irrt die Bibel? Auf der Suche nach König David und Salomo – Mythos oder Wahrheit?* JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 359f.
- Schnelle, Udo: *Paulus. Leben und Denken*. JETH 18 (2004) (Christoph Stenschke): S. 262ff.
- Seebass, Horst: *Numeri. Kapitel 10,11–22,1*. JETH 18 (2004) (Christian D. Kupfer): S. 219f.
- Seybold, Klaus: *Poetik der Psalmen*. JETH 18 (2004) (Thomas Renz): S. 224f.
- Söding, Thomas (Hg.): *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*. JETH 18 (2004) (Michael Schröder): S. 265ff.
- Strübind, Andrea: *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*. JETH 18 (2004) (Helge Stadelmann): S. 322ff.
- Stuhlmacher, Peter: *Die Verkündigung des Christus Jesus. Neutestamentliche Beobachtungen*. JETH 18 (2004) (Roland Gebauer): S. 270f.
- Teupe, Cambron: *Einführung in die Exegese des Alten Testaments*. JETH 18 (2004) (Beat Weber): S. 210ff.

- Victor, Ulrich; Thiede, Carsten Peter; Stingelin, Urs: *Antike Kultur und Neues Testament. Die wichtigsten Hintergründe und Hilfsmittel zum Verständnis der neutestamentlichen Schriften*. JETH 18 (2004) (Fritz Peyer-Müller): S. 271ff.
- Warning, Wilfried: *Literary Artistry in Leviticus*. JETH 18 (2004) (Helmuth Pehlke): S. 216ff.
- Weber, Beat: *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*. JETH 18 (2004) (Thomas Renz): S. 226.
- Wiher, Hannes: *Shame and Guilt. A Key to Cross-Cultural Ministry*. JETH 18 (2004) (Klaus W. Müller): S. 376ff.
- Wilckens, Ulrich: *Der Sohn Gottes und seine Gemeinde. Studien zur Theologie der johanneischen Schriften*. JETH 18 (2004) (Manfred Baumert): S. 267ff.
- Wilckens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments I. Geschichte der urchristlichen Theologie. 2. Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*. JETH 18 (2004) (Christoph Stenschke): S. 277ff.
- Zimmerling, Peter: *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. JETH 18 (2004) (Wilhelm Faix): S. 371ff.

Anschriften

- Doz. Manfred BAUMERT M.A., Theologisches Seminar Adelshofen, Kaltenbergstraße 23, D-75031 Eppingen
- Studienleiter Dr. Erhard BERNEBURG, Geistliches Rüstzentrum Krelingen, D-29664 Walsrode
- Dr. Wolfgang BLUEDORN, Paul-Langen-Str. 50, D-53229 Bonn
- Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs, SG, Schweiz
- Dipl. oec. Andreas BUNZ, Hauffstr. 12, D-73728 Esslingen
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Fr.-Hauß-Studienzentrum, Heidelberger Str. 32 A, D-69198 Schriesheim
- Wiss. Mitarbeiter Dr. Stephan ELLINGER, Reissgarten 28, D-97288 Theilheim
- Doz. Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 13, D-75031 Eppingen
- Doz. Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen, BS, Schweiz
- Doz. PD Dr. Roland GEBAUER, Theologisches Seminar Reutlingen / Universität Gießen, Hermann-Löns-Straße 9, D-72764 Reutlingen
- P. Dr. Hans HAUZENBERGER, Mattenweg 3, CH-4434 Hölstein, BL, Schweiz
- Pfr. Dr. Pius F. HELFENSTEIN, Seminarstr. 11, CH-9400 Rorschach, Schweiz
- Bibliotheksrat Dr. Christian HERRMANN, Quenstedtstr. 12, D-72076 Tübingen
- Drs. Walter HILBRANDS, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
- Dekan Dr. Stephan HOLTHAUS, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
- Dr. Paul KLEINER, Römerstr. 186, CH-8404 Winterthur, Schweiz
- Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel
- Prof. Dr. Hendrik J. KOOREVAAR, ETF België, St. Janbergsesteenweg 97, BE-3001 Heverlee/Leuven, Belgien
- Doz. Michael KOTSCH, Detmolder Str. 40, D-32805 Horn-Bad Meinberg
- Dr. Christian KUPFER, Schneppendahler Weg 36, D-42897 Remscheid
- Doz. Winfried MEISSNER, Sonnenbühl 14, D-75249 Kieselbronn
- Prof. Dr. Klaus W. MÜLLER, Lindenstr. 6, D-35444 Biebortal
- 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. 5-7, D-35394 Gießen
- Rektor Dr. Fritz PEYER-MÜLLER, IGW International, Brandisstraße 23, CH-3432 Lützelflüh, BE, Schweiz

Drs. Jens PRACHT, Rheinfelser Str. 60, D-35398 Gießen

Dr. Christoph RAEDEL, Hagstr. 2, D-72762 Reutlingen

Dr. Thomas RENZ, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London N14 4PP,
U. K.

Klaus RIEBESEHL, Kreuzstr. 71, D-42477 Radevormwald

Oliver ROMAN, Mühlstr. 38, D-73660 Urbach

Prof. Dr. Johannes Heinrich SCHMID, Junkerstr. 16, CH-9500 Wil, Schweiz

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 Dietzhöltal

Doz. Berthold SCHWARZ, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen

Drs. Joachim SCHUSTER, Steckendorfer Str. 64-66, D-47799 Krefeld

Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, FTA, Rathenastr. 5-7, 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

Doz. Dr. Friedemann WALLDORF, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen

Dr. Beat WEBER, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden, BE,
Schweiz

Pred. Heiko WENZEL, 480 Western Avenue, Glen Ellyn, Illinois 60137, U.S.A.

PD Dr. Peter ZIMMERLING, Stresemannstr. 17, D-68165 Mannheim

