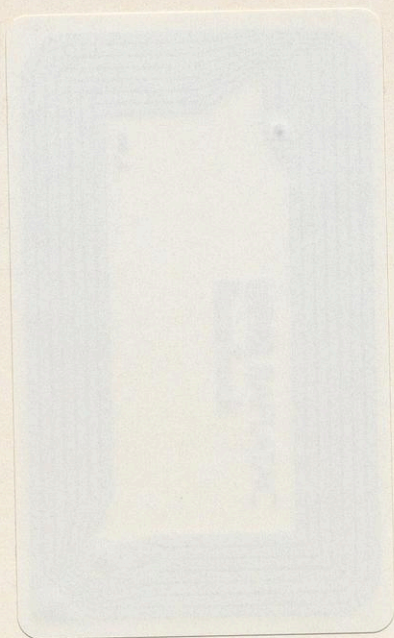
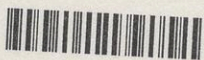




N12<521770358 021



ubTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JeTh)

20. Jahrgang 2006

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

scm

R. Brockhaus

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)

ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

R. Brockhaus Wuppertal und Brunnen Gießen.

Sie hat das Ziel, schriftgemäße Arbeiten
zu veröffentlichen.



© 2006 R. Brockhaus Verlag Wuppertal

Satz: Ulrich Harst, Brackenheim

Druck: Jesusbooks, Großburgwedel

ISBN-10: 3-417-26757-9

ISBN-13: 978-3417-26757-0

Bestell-Nr. 226 757

2A 7295-20

INHALT

Vorwort	5
----------------------	---

Aufsätze

Helge Stadelmann

Demographie und die Zukunft des Gemeindebaus: Perspektiven für die erste Hälfte des 21. Jahrhunderts	7
--	---

Helmut Burkhardt

Rechtfertigung und Heiligung – eine biblisch-dogmatische Verhältnisbestimmung	25
---	----

Gerhard Maier

Johann Tobias Becks Bedeutung für die Württembergische Landeskirche	47
---	----

Jürg Buchegger-Müller

Johann Arndts „Wahres Christentum“ und die Erneuerung des Menschen	59
--	----

Beat Weber

Der Beitrag von Psalm 1 zu einer „Theologie der Schrift“	83
--	----

Mart-Jan Paul

Der archimedische Punkt der Pentateuchkritik – zur josianischen Datierung des Deuteronomiums	115
--	-----

Eckhard J. Schnabel

Die Theologie des Neuen Testaments als Missionstheologie: Die missionarische Realität der Kirche des ersten Jahrhunderts und die Theologie der ersten Theologen	139
---	-----

Armin D. Baum

Evangelikales Schriftverständnis im Dialog. Eine Antwort an Professor Ingo Broer	165
--	-----

Christoph Stenschke

Zu den Zahlenangaben in Apostelgeschichte 2 und 4, den Orten der Zusammenkünfte der Urgemeinde und ihrem materiellen Auskommen	177
--	-----

Buchinformation

Altes Testament.....	185
Neues Testament	215
Systematische Theologie.....	244
Historische Theologie	262
Praktische Theologie.....	316
Hinweise für Mitarbeitende.....	345
Rezensionen (JETH 2006) im Überblick	347
Anschriften der Autoren und Rezensenten	351

20 Jahre

gibt es nun schon das *Jahrbuch für evangelikale Theologie*, und in den letzten Jahren kann man beobachten, dass es verstärkt auch außerhalb evangelikaler Theologenkreise wahrgenommen wird. Vielleicht ist die größere Bekanntheit des Jahrbuchs auch darauf zurückzuführen, dass evangelikale Theologen seit einigen Jahren verstärkt und direkt ins Gespräch mit Nicht-Evangelikalen eintreten. Dies kann sich für beide Seiten nur positiv auswirken. So empfiehlt der Osnabrücker Kirchengeschichtler und Pietismusforscher Martin H. Jung die „übersichtliche und brauchbare Liste von Links“ auf der Internetseite des AfeT und stellt zukünftigen Theologiestudierenden ohne Parteinahme auch nicht-staatliche Ausbildungsstätten für evangelische Theologie vor (*Einführung in die Theologie*, Darmstadt, 2004, S. 132–134. 191). Der Bologna-Prozess im europäischen Bildungswesen wird wahrscheinlich in Zukunft das gegenseitige Kennenlernen weiter befördern.

Für den zwanzigsten Jahrgang konnten aus dem Kreis ehemaliger und gegenwärtiger Herausgeber einige Autoren gewonnen werden, denen an dieser Stelle besonders gedankt sein soll. Helge Stadelmann eröffnet den Aufsatzteil des Jahrbuchs mit einem Beitrag über das wichtige Zukunftsthema des demographischen Wandels, der auch freikirchliche Gemeinden nicht unberührt lassen wird. Helmut Burkhardt, ein Mann der ersten Stunde, beschäftigt sich mit dem oft zu kurz kommenden Thema von Rechtfertigung und Heiligung. Altlandesbischof Gerhard Maier hat zum Tübinger Johann-Tobias-Beck-Jubiläum 2004 einen Vortrag verfasst, in dem er die Bedeutung Becks für die württembergische Landeskirche untersucht. Den Johann-Tobias-Beck-Preis 2005 erhielt der Schweizer FEG-Pastor Jürg Buchegger; er hielt aus Anlass der Preisverleihung in Bad Blankenburg einen Vortrag über den altprotestantischen Erbauungstheologen Johann Arndt.

An erster Stelle unter den exegetischen Beiträgen steht der Aufsatz von Beat Weber, dem Präsidenten der schweizerischen *Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie* und Mitherausgeber des Jahrbuchs, über die Schlüsselstellung von Psalm 1 im Alten Testament. Mart-Jan Paul, Professor an der ETF Leuven, spricht sich nach einer Untersuchung der Forschungsgeschichte für eine Neudatierung des Deuteronomiums aus. Eckhard Schnabel belegt ausführlich, wie wenig in bisherigen Lehrbüchern die neutestamentliche Theologie als Missionstheologie gesehen wird. Er schlägt konkrete Schritte einer zukünftigen Theologie des NT, das die Missionspraxis seiner Autoren stärker in den Blick nimmt, vor. Armin Baum führt in seinem Beitrag das Gespräch mit dem Neutestamentler Ingo Broer über evangelikales Schriftverständnis fort. Christoph

Stenschke beschäftigt sich in einer Ergänzung zu seinem Essay von 2005 mit der Neuauflage von Peter Stuhlmachers *Biblischer Theologie des Neuen Testaments*.

Gert Hain feiert in diesem Jahr seinen 65. Geburtstag. Von Beruf Kaufmann und Manager, ist er seit Jahren als Kassierer des AfeT und der *Fellowship of European Evangelical Theologians (FEET)* tätig. Er ist ein theologisch kompetenter und interessierter „Laie“ und hat die Geschichte des Arbeitskreises für evangelikale Theologie wesentlich mitgeprägt. Zunächst möchten wir ihm deshalb an dieser Stelle für seinen selbstlosen Einsatz und fachkundigen Rat im Vorstand des AfeT danken. Es ist schon mutig und bemerkenswert, wenn sich ein Ökonom unter die Theologen begibt und kräftig bei ihnen mitmischet. Gert Hain zeichnet sich durch seine ruhige und sachliche Art aus, durch die er in vielen Fragen der Stipendienvergabe, der Druckkostenzuschüsse und sonstiger Projekte den AfeT auf dem Boden der „finanziellen Tatsachen“ hielt. Dabei zeigte sich sehr wohl, dass er geistliche Dinge geistlich beurteilen kann und bei theologischen Fragen ein durch die Heilige Schrift mündiger Christ ist. Besonders schätzen wir auch seine Kooperationsfähigkeit, wenn es darum geht, eine rasche und unkomplizierte Lösung für praktische Probleme zu finden. Wir wünschen Gert Hain für sein neues Lebensjahr gute Gesundheit, bei seinen Aufgaben weiterhin viel Freude und in allem den Segen unseres Herrn.

Danken möchten wir an dieser Stelle auch Dr. Helge Stadelmann für die beiden Dekaden, die er sich als Neutestamentler und praktischer Theologe im AfeT-Vorstand engagiert hat. Er hat mit theologischer Klarheit die biblischen Grundlagen, auf denen unsere Arbeit steht, herausgearbeitet und diese umsichtig mit aktuellen Fragen unserer Zeit verknüpft. Helge Stadelmann hat eine Reihe von Studienkonferenzen verantwortlich geplant und durchgeführt und sich mit soliden theologischen Publikationen hervorgetan. Es ist nicht zuletzt seinem Einfluss zu danken, dass viele jetzige und ehemalige Dozenten der Freien Theologischen Akademie in Gießen aktiv im AfeT mitarbeiten. Wir freuen uns auf die weitere Zusammenarbeit.

Um das Layout des Jahrbuchs hat sich Pfarrer Ulrich Harst aus Brackenheim-Meimsheim in bewährter Weise gekümmert. Professor I. Howard Marshall hat wie in den vergangenen Jahren die englischen Zusammenfassungen der Aufsätze durchgesehen. Auch ihnen sei hiermit ein herzliches „Danke“ ausgesprochen!

Rolf Hille
Jochen Eber

Demographie und die Zukunft des Gemeindebaus! || Perspektiven für die erste Hälfte des 21. Jahrhunderts

Die praktisch-theologischen Disziplinen können der Kirche helfen, gegenwärtige und künftig zu erwartende Herausforderungen zu erkennen und theologisch verantwortete Lösungen zu finden. Das gilt von der Praktischen Theologie auf lokaler und von der Missionswissenschaft auf globaler Ebene. Mit der rechtzeitigen Wahrnehmung von Problemszenarien kommen die praktisch-theologischen Disziplinen ihrer kybernetischen Aufgabenstellung nach. Damit beschränken sie sich bewusst nicht auf analytisch-deskriptive historische Rückblicke. Nur, Praktische Theologie muss Problementwicklungen so frühzeitig wahrnehmen und bedenken, dass Lösungen entwickelt und initiiert werden können.

1. Die demographische Prognose als vernachlässigtes praktisch-theologisches Problem

Das 21. Jahrhundert wird enorme demographische Veränderungen mit sich bringen. Global durch die in diesem Jahrhundert noch anhaltende Weltbevölkerungsexplosion; regional in Westeuropa bzw. dem deutschsprachigen Teil Europas durch schrumpfende und überalternde Gesellschaften. Seit langem haben Soziologen demographische Studien durchgeführt und sind zu präzisen demographischen Prognosen gekommen.¹ Die Auswirkungen demographischer Prozesse auf ganz unterschiedliche Gebiete von sozialem Interesse wurden untersucht und veröffentlicht. Aufmerksamkeit gefunden haben

¹ Hingewiesen sei hier nur auf Herwig Birg: *Die demographische Zeitenwende. Der Bevölkerungsrückgang in Deutschland und Europa*, München 2001; Arthur Haupt, Thomas T. Kane: *Handbuch Weltbevölkerung*, Stuttgart 1999; Francois Höpflinger: *Bevölkerungssoziologie. Eine Einführung in bevölkerungssoziologische Ansätze und demographische Prozesse*, Weinheim, München 1997; Deutsche Stiftung Weltbevölkerung (Hg.): *Weltbevölkerungsbericht 2005*, Stuttgart 2005; Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Wegweiser Demographischer Wandel 2020. Analysen und Handlungskonzepte für Städte und Gemeinden*, Gütersloh 2006. Siehe auch <http://www.demographic-research.org>; www.weltbevölkerung.de; www.prb.org; www.aktion2050.de/cps/rde/xchg/aktion/hs.xml/index.html.

- die Auswirkungen des globalen Bevölkerungswachstums auf Umwelt, Natur und Wasservorräte²;
- ganz allgemein die Auswirkungen der Bevölkerungsschrumpfung in Europa auf die Politik³;
- die Auswirkungen einer drastischen Bevölkerungsschrumpfung auch in Deutschland auf wirtschaftliche Faktoren wie Konsum und Wohnraumbedarf⁴;
- und – zunehmend diskutiert – die Auswirkungen der erheblichen künftigen Alterung der Gesellschaft auf steigende Sozialkosten für die noch im Arbeitsprozess Stehenden, auf schrumpfende Renten für die im Ruhestand Befindlichen und auf potentielle Generationenkonflikte, die sich daraus ergeben werden⁵.

Dies sind nur Beispiele aus einer Vielzahl an Gegenständen, denen sich die forschende Aufmerksamkeit von Wissenschaftlern und Wissenschaftsjournalisten zugewendet hat. Ganze Wirtschaftszweige wie die Versicherungsbranche haben das Problemfeld entdeckt und weisen werbend darauf hin, dass man sich verantwortungsvoll mit der Wahl der richtigen Produkte auf dem Markt der Lebensversicherungen und der privaten Rentenvorsorge auf die Zukunft einstellen solle. Selbst die Politik beginnt zögernd, alte Parolen („Die Renten sind sicher!“) zu revidieren und die widerstrebende Bevölkerung auf die harten Herausforderungen der nächsten Jahrzehnte einzustellen. Wobei die Annäherung an die Realität offenbar nur scheibchenweise möglich erscheint, will man nicht riskieren, durch den Wähler abgestraft zu werden.

Doch in der Praktischen Theologie und der Missionswissenschaft sind die global gegenläufigen demographischen Prozesse der nächsten Jahrzehnte noch kaum ein Thema. Offenbar lebt man in einer eigenen Art von Naherwartung, wenn es

-
- 2 Richard Cincotta, Robert Engelman: *Mensch, Natur! Report über die Entwicklung der Weltbevölkerung und die Zukunft der Artenvielfalt*, Stuttgart 2001; R. Engelman, Bonnie Dye, Pamela LeRoy: *Mensch, Wasser!*, 2. Aufl., Stuttgart 2000; Tom Gardner-Outlaw, R. Engelman: *Mensch, Wald!*, Stuttgart 1999; Burkhard Heer: *Umwelt, Bevölkerungsdruck und Wirtschaftswachstum in den Entwicklungsländern*, Heidelberg 1997; Frank Jöst: *Bevölkerungswachstum und Umweltnutzung. Eine ökonomische Analyse*, Heidelberg 2001.
 - 3 Tomas Kucera, Olga Kucerova (Hg.): *New Demographic Face of Europe*, Berlin 2000.
 - 4 Herwig Birg: *Trends der Bevölkerungsentwicklung. Auswirkungen der Bevölkerungsschrumpfung, der Migration und der Alterung der Gesellschaft in Deutschland und Europa bis 2050, insbesondere im Hinblick auf den Bedarf an Wohnraum*, Frankfurt a. M. 2000.
 - 5 Herwig Birg, Axel Börsch-Supan: *Für eine neue Aufgabenteilung zwischen gesetzlicher und privater Altersversorgung. Eine demographische und ökonomische Analyse*, Bielefeld, Mannheim 1999; P. O. Peterson, „Grey Dawn: The Global Aging Crisis“, *Foreign Affairs*, Bd. 78, Nr.1, 1999, S. 44–51; Peter Schimany, *Die Alterung der Gesellschaft. Ursachen und Folgen des demographischen Umbruchs*, Frankfurt a. M. 2003; Frank Schirrmacher: *Das Methusalem-Komplott*, 3. Aufl., München 2004. Vgl. www.dia-vorsorge.de/institut.htm.

um vorausschauende Planung geht. Wie sich der demographische Wandel auf die Zukunft des Gemeindebaus, das zu erwartende Gemeindegewachstum oder die pastoraltheologischen Herausforderungen auswirken mag, wird kaum diskutiert. In einer kürzlich von Paul Engle und Gary McIntosh herausgegebenen Analyse der Gemeindegewachstumsbewegung und ihrer Theologie spielen demographische Überlegungen an keiner Stelle irgendeine Rolle.⁶ Und der Missionsstatistiker Patrick Johnstone kann in einer weit verbreiteten Monographie Strukturen und Strategien für die Kirche des 21. Jahrhunderts entfalten, ohne auch nur irgendwo Fragestellungen aufzugreifen, die sich von Bevölkerungsexplosion und Bevölkerungsrezession her für die künftige Gestalt von Kirche ergeben – obwohl sein Buch ansonsten voll von hilfreichen statistischen Informationen ist.⁷ Von Ausnahmen abgesehen⁸ steht für die praktischen Disziplinen der Theologie die Demographie noch weithin unbeachtet im Abseits.

Vor diesem Hintergrund versteht sich der vorliegende Artikel als Problemanzeige. Er kann und will nicht schon die Thematik umfassend behandeln. Er will aber Schneisen schlagen und zu vielfältiger Weiterarbeit einladen.

2. Kirche und Bevölkerung

Für die Praktische Theologie ist prinzipiell jeder Aspekt der Wirklichkeit relevant, vorausgesetzt er hat eine Beziehung zum Leben und Dienst der Gemeinde. Als ein solcher relevanter Wirklichkeitsaspekt kann die Bevölkerungsstatistik und die darin sichtbar werdende Dynamik von Veränderungsprozessen in der Bevölkerung gelten. Demographische Veränderungen tangieren die Kirche zunächst als menschliche Gemeinschaft.⁹ Doch auch als geistliche Gemeinschaft, die in der irdischen Realität existiert, bezieht sie ihre Mitglieder aus der sie umgebenden Bevölkerung und ist selbst Teil dieser Bevölkerung. Wenn die Bevölkerung aus etwa gleich vielen Männern und Frauen besteht, überrascht nicht, dass sich auch in den Gemeinden etwa gleich viele weibliche und männliche Mitglieder finden. Dies trifft zumindest für die Volkskirchen als Repräsentation

6 Paul E. Engle, Gary L. McIntosh (Hg.): *Evaluating the Church Growth Movement. Five Views*, Grand Rapids 2004.

7 Patrick Johnstone: *The Church is Bigger than you think. Structures and Strategies for the Church in the 21st Century*, Geanies House, Bulstrode 1998.

8 Vgl. dazu Klaus Wetzel: *Wo die Kirchen wachsen: Der geistliche Aufbruch in der Zweidrittel-Welt und die Folgen für das Christentum*, Wuppertal 1998, S. 24: „Ein dritter Faktor spielt am Ende des 20. Jahrhunderts neben Kirchenaustritten auf der einen und Übertritten zum Christentum auf der anderen und neben Wanderungsbewegungen eine bedeutende Rolle für die Verschiebung der Gewichte innerhalb der Christenheit. Es sind die Unterschiede im Bevölkerungswachstum“.

9 Zur Unterscheidung der Kirche als „geistlicher Gemeinschaft“ und „menschlicher Gemeinschaft“ vgl. Michael Blömer: *Die Kirchengemeinde als Unternehmen*, Münster 1998, S. 71ff.

einer gegebenen Gesellschaft zu. Es lässt sich aber auch für Freikirchen zeigen: denn auch hier ergibt sich durch biologisches Gemeindegewachstum eine gleichmäßige Geschlechterverteilung; aber auch das Bekehrungswachstum fußt auf dem evangelistischen Zeugnis (einer gleichmäßigen Repräsentanz) aller Gemeindeglieder gegenüber den Mitgliedern der Gesellschaft, was auch beirr. Bekehrungswachstum eine Normalverteilung der Geschlechter erwarten lässt.¹⁰ Allerdings wird eine Gemeinde die Bevölkerung in dem Maße weniger repräsentieren, wie sie sich in ihrer evangelistischen Außenwirkung lediglich auf Zielgruppen beschränkt. Da sich aber nicht alle Gemeinden auf dieselben Zielgruppen (hinsichtlich Geschlecht und Alter) konzentrieren, kommt es gesamtgemeindlich gesehen doch immer wieder zu einer Annäherung an die demographische Normalverteilung.

Verändert sich die Demographie in einem Land oder auch global in charakteristischer Weise, wird sich dies a. durch die veränderten Bedingungen ihrer Missionsarbeit und möglicherweise b. durch Angleichung an die sozialen Gegebenheiten im Fortpflanzungsverhalten auch der Christen früher oder später auf die Zusammensetzung der Gemeinden auswirken.

Andererseits müssen auch mögliche charakteristische Unterschiede beachtet werden. Wenn etwa aus der Bevölkerungsstatistik eine abnehmende Bereitschaft junger Leute hervorgeht, sich ehelich zu binden, sich vielmehr eine Tendenz zur Singlegesellschaft mit hoher Wechselfrequenz in Partnerschaften zeigt, muss dies angesichts unterschiedlicher ethischer Werte nicht gleichermaßen für christliche Gemeinden zutreffen. Ähnlich könnte sich in christlichen Gemeinden die Bereitschaft Kinder zu haben anders darstellen als im Gesellschaftsdurchschnitt mit entsprechenden Varianzen hinsichtlich der Fertilitätsrate. Doch genügen hier optimistische Prognosen nicht. Vergleichende Langzeitstudien könnten möglicherweise zeigen, dass auch Christen sich gesellschaftlichen Trends anpassen und durchaus nicht immer eine Kontrastgesellschaft nach neutestamentlichem Ethos bilden, zumal die Zurückhaltung gegenüber Kindern in aller Regel nicht mit unethischen Motiven begründet wird, sondern sich bei zunehmendem Bildungsstand, zunehmendem Karrierewunsch von Frauen und zunehmendem Wohlstand gewissermaßen als Nebenprodukt einstellt. Herwig Birg sieht hier international nachweisbar ein durchgängiges Paradox: „Als demographisch-ökonomisches Paradoxon bezeichne ich den Sachverhalt, dass sich die Menschen in den entwickelten Ländern, aber auch die wachsende Population des Mittelstands in den Entwicklungs- und Schwellenländern, um so weniger Kinder leisten, je mehr sie sich auf Grund des seit Jahrzehnten steigenden Realeinkommens eigentlich leis-

10 Lohnend könnte eine empirische Überprüfung dieser Hypothese sein, wobei berücksichtigt werden müsste, dass die Anlässe für die Bekehrung von Männern und Frauen evtl. unterschiedlich sein könnten. – Theologisch ist zu erwarten, dass sich das Erwählungshandeln Gottes auf alle Bevölkerungsgruppen bezieht, insofern Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1 Tim 2,4).

ten könnten“.¹¹ Die Wahrscheinlichkeit ist nicht gering, dass auch Christen sich – zumindest tendenziell – solchen ökonomisch-sozialen Trends anpassen.

Es lohnt sich daher, dass sich die Praktische Theologie wie die Missionswissenschaft mit Demographie beschäftigen. So können sie Bevölkerungstrends rechtzeitig wahrnehmen, Entwicklungen von Zielgruppen antizipieren, sich mitgliederspezifische Defizite in den Gemeindeangeboten bewusst machen und allgemein Vorsorge treffen für Entwicklungen, die auf Gesellschaft und Gemeinde zukommen.

3. Zur Prognose der Weltbevölkerungsentwicklung

Seit den frühen 1970er Jahren veröffentlicht die Bevölkerungsabteilung („Population Division“) der Vereinten Nationen alle zwei Jahre eine Bevölkerungsprognose, die letzte im Jahr 2004.¹² Diese Vorausberechnungen haben sich, wie der Blick auf die Vergangenheit zeigt, als erstaunlich exakt und zuverlässig erwiesen. Erste statistische Kalkulationen aus den 1950er Jahren, dass die Weltbevölkerung von damals an gerechnet bis 2001 um 2.5 Milliarden auf 6.1 Milliarden Menschen wachsen würde, ergaben lediglich eine Unschärfe von 2%.¹³ Dabei ist Bevölkerungsstatistik keine neue Disziplin. Bereits im 18. Jahrhundert veröffentlichte der Gelehrte und Propst von Berlin, Johann Peter Süßmilch, eine erste Weltbevölkerungsprognose, in der er zu dem Ergebnis kam, dass der Globus ein Bevölkerungswachstum von bis zu 14 Milliarden Menschen verkraften könne.¹⁴ Die Dimensionen dieser Prognose erstaunen umso mehr, als damals gerade einmal 750.000 Menschen insgesamt auf der Erde lebten. Zu dieser Zahl errechnete Süßmilch, dass man sie auf einer Fläche von der Größe des Bodensees zusammenfassen könne. Der geschichtliche Rückblick zeigt, dass die Weltbevölkerung bis etwa zum Jahr 1700 stagnierte bzw. nur äußerst langsam wuchs. Danach begann ein zunehmend intensiveres Wachstum, das während der letzten Jahrzehnte zu einer geradezu exponentiellen Weltbevölkerungsexplosion führte: 1804 erreichte man einen Bevölkerungsstand von 1 Milliarde; 123 Jahre später (in 1927) die zweite Milliarde; 33 Jahre später (1960) drei Milliarden; 14 Jahre später (1974) vier Milliarden; 13 Jahre später (1987) fünf Milliarden; 12 Jahre später (1999) sechs Milliarden. Nun muss man nicht befürchten, dass sich das Bevölkerungswachstum in eben dieser Geschwindigkeit weiter entwickelt. Nach der neu-

11 H. Birg: *Die demographische Zeitenwende*, S. 42.

12 UN-Population Prospects, Revision 2004, <http://esa.un.org/unpp/>.

13 H. Birg: *Die demographische Zeitenwende*, S. 9.

14 J. P. Süßmilch: *Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts*, Bd. 1+2, Berlin 1741 und 1765, hier Bd. 2, S. 177. Nachgedruckt als J. P. Süßmilch: *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen*, hrsg. von J. von Crome, 3 Bde., Göttingen 1988 (Sonderausgabe Stuttgart 2001).

esten UN-Prognose wird die Weltbevölkerung bis zum Jahr 2050 auf 9,076 Milliarden Menschen anwachsen. Dass sich die Weltbevölkerung während des nächsten halben Jahrhunderts nur noch um drei Milliarden vermehrt, hängt damit zusammen, dass selbst in den weniger entwickelten Ländern der Zwei-Drittel-Welt die Geburtenraten kontinuierlich abnehmen parallel zur wirtschaftlichen und sozialen Aufwärtsentwicklung. Hinzu kommen die für die demographische Entwicklung fatalen Langzeitwirkungen von Aids in bestimmten Teilen Schwarzafrikas. Nach der UN-Prognose wird die globale Geburtenrate irgendwann zwischen 2030 und 2035 unter die kritische Marke von 2,1 Babys pro Frau sinken, die langfristig gesehen nötig ist, um die Bevölkerungszahl stabil zu erhalten. Die Folge wird sein, dass 40 Jahre später – also etwa von 2070 an – die Weltbevölkerung erstmalig zu schrumpfen beginnen wird.¹⁵

Die Auswirkungen der sich während der nächsten fünf Jahrzehnte zunächst fortsetzenden Weltbevölkerungsexplosion können hier nicht im Detail diskutiert werden. Es genügt darauf hinzuweisen, dass in den Entwicklungsländern mit ihrer ohnehin existenten Armut, Arbeitslosigkeit und Nahrungsknappheit die rasche Bevölkerungszunahme notwendiger Weise zu weiterem erheblichem sozial-ökonomischem Druck führen wird. Wenn dann schließlich die Geburtenraten – zunächst in der Oberschicht, dann bis hin zur Unterschicht – auf ein niedriges Niveau absinken werden, wird dies in Ländern ohne kapitalgesicherte Gesundheits- und Altersversicherung zu weiteren Krisen führen, da damit die Großfamilie als der entscheidende Hilfsfaktor in Zeiten von Krankheit, Erwerbsunfähigkeit und Alter ersatzlos weg bricht. Die Konsequenz davon werden wachsende Migrationsströme in Richtung der wohlhabenderen Länder sein – woraus eine zunehmende evangelistische Herausforderung und Chance für die Kirche in den verschiedenen Empfängerländern erwachsen wird.

Zugleich werden die Kirchen in den Ländern der Zwei-Drittel-Welt in den nächsten Jahrzehnten drastisch anwachsen, sei dies nun demographisch oder missionarisch bedingt. Die Auswirkungen demographischer Veränderungen lassen sich an einer global agierenden Kirche wie der Römisch-Katholischen gut aufzeigen.¹⁶ Zur Zeit weist die Katholische Kirche weltweit 1,1 Milliarden Mitglieder auf. Bis 2050 wird sie um etwa weitere 500 Millionen wachsen, vor allem aus Gründen des Weltbevölkerungswachstums. Drei Fünftel des so zustande kommenden weltweiten Wachstums um 495,4 Millionen Katholiken ergibt sich allein durch die Bevölkerungszunahme in den folgenden zehn Ländern mit starkem katholischem Bevölkerungsanteil (geordnet nach Wachstumsgröße): Kongo, Philippinen, Mexiko, Brasilien, U.S.A., Nigeria, Uganda, Kolumbien, Argenti-

15 Herwig Birg: „Generationenstreß“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. April 2004 [Feuilleton].

16 Zu den folgenden Ausführungen siehe Rogelio Saenz: *The Changing Demographics of Roman Catholics*, http://www.prb.org/Template.cfm?Section=PRB&template=/Content/ContentGroups/05_Articles/The_Changing_Demographics_of_Roman_Catholics.htm [Stand: 25. August, 2005].

nien und Angola. Trotz gleichzeitiger Schrumpfungsprozesse in den katholischen Ländern Europas ergibt sich insgesamt ein enormes Nettowachstum der Weltkirche von 50% in den nächsten 50 Jahren:

Länder mit dem jeweils größten Wachstum bzw. den größten Schrumpfungsprozessen ihrer katholischen Bevölkerungsanteile zwischen 2004 und 2050					
<i>Länder mit wachsender kath. Bevölkerung</i>			<i>Länder mit abnehmender kath. Bevölkerung</i>		
1	Kongo	+ 60.983.400	1	Polen	- 5.356.880
2	Philippinen	+ 49.735.200	2	Italien	- 5.330.600
3	Mexiko	+ 38.510.550	3	Deutschland	- 2.412.000
4	Brasilien	+ 34.867.890	4	Ungarn	- 1.504.250
5	U.S.A.	+ 28.973.220	5	Portugal	- 1.084.920
6	Nigeria	+ 27.352.080	6	Spanien	- 1.008.720
7	Uganda	+ 24.317.600	7	Ukraine	- 673.200
8	Kolumbien	+ 19.489.800	8	Slowakei	- 512.470
9	Argentinien	+ 13.660.240	9	Rumänien	- 466.200
10	Angola	+ 13.628.760	10	Kroatien	- 447.600

Blickt man auf die Geschichte der evangelischen Weltmission, lässt sich erfreulicherweise feststellen, dass sich die Weltmissionsbewegung seit dem 18. Jahrhundert parallel zu der einsetzenden Weltbevölkerungsexplosion entwickelte. Allerdings darf sich die Kirche auch heute nicht zur Ruhe begeben, als sei der Missionsauftrag erfüllt. Eine Zunahme der Menschheit um gut weitere 3 Milliarden während der nächsten 45 Jahre stellt eine große Herausforderung für die Mission dar. Das Zentrum der Weltchristenheit hat sich bereits in die Zwei-Drittel-Welt verlagert; und in diesen Ländern ist es zu einem enormen quantitativen Wachstum der Gemeinden gekommen. Wolfgang Simson ging Anfang der 1990er Jahre – vielleicht etwas optimistisch – unter Berufung auf die „Research Task AD 2000“ von Bob Wymire, Ralph Winter und David Barrett von einem Wachstum der „Evangelical Christians“ von ca. 400 Millionen 1988 auf etwa 700-800 Millionen im Jahr 2000 aus.¹⁷ Und Klaus Wetzel analysiert die Entwicklung so: „Inzwischen leben 55% der Protestanten in Asien, Afrika und Lateinamerika. Allein die protestantischen Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, die der evangelikalen und pfingstlich-charismatisch geprägten Bewegung zuzurechnen sind, machten 1990 nicht weniger als 40% aller Protestanten weltweit aus. Und bei diesem Zweig des Protestantismus findet sich derzeit das stärkste Wachstum“.¹⁸ In ihrem „Status of Global Missions, AD 2005“ gehen David Barrett und Todd Johnson weltweit von 250.776.000 evangelikalen und 588.502.000 pfingstlich-charismatischen Christen aus.¹⁹ Angesichts des rapiden

17 W. Simson: *Wie christlich ist Deutschland?*, Lörrach 1993, S. 7.

18 Kl. Wetzel: *Wo die Kirchen wachsen*, S. 90f.

19 David B. Barrett, Todd M. Johnson: „Status of Global Mission, AD 2005“, *International Bulletin of Missionary Research*, Jan. 2005, <http://globalChristianity.org>.

Wachstums der evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Kirchen in der südlichen Hemisphäre besteht für die Weltmission eine starke Herausforderung zur biblisch-dogmatischen sowie ethischen Katechese, damit der breite Strom christlichen Lebens geistlichen Tiefgang gewinnt und vor synkretistischer Verflachung bewahrt bleibt.

4. Demographische Prognose für Westeuropa am Beispiel Deutschlands

In West- wie Osteuropa zeigt sich ein generelles Geburtendefizit. Bei der Geburtenziffer (= Lebendgeborene pro 1000 Einwohner) bildet Deutschland mit einem Wert von 8,5 das Schlusslicht in Europa. (Zum Vergleich: Türkei 19,1; Frankreich 12,7; Schweden 11,2; die 15 alten EU-Staaten im Durchschnitt 10,7).²⁰ Statistisch gesehen sind 2,1 lebend geborene Kinder pro Frau (zwischen 15 und 50 Jahren) nötig, um die Bevölkerungszahl stabil zu halten. Während Länder wie die U.S.A. oder Brasilien diese Geburtenrate vorweisen können, haben europäische Länder – oder auch Japan (1,3) oder gar Russland (1,1) – niedrigere Raten: Frankreich 1,9; Schweden 1,8; Niederlande 1,7; Großbritannien 1,6; Schweiz 1,4; Deutschland und Polen 1,3; und Italien 1,2 – um nur einige Beispiele zu nennen.²¹ Damit sind sie notwendigerweise Länder mit einer schrumpfenden Bevölkerung. In Deutschland sank die Geburtenrate drastisch seit 1964²² und blieb ab 1973 auf einem (zu) niedrigen Niveau. Insgesamt sank die Zahl der pro Frau geborenen Babys im Verlauf des 20. Jahrhunderts um 72%. 2005 wurde erstmals in der deutschen Nachkriegsgeschichte die Zahl von 700.000 Geburten pro Jahr unterschritten: nur noch 676.000 Kinder kamen auf die Welt, was gegenüber dem Tiefstand des Vorjahres (706.000 Geburten) nochmals ein Minus von rund 4% bedeutet.²³ Durch Einwanderung von Migranten kann dieses Defizit nicht wettgemacht werden. Die Folge ist: wenn die Baby-Boomer Generation der 1950er Jahre (Geburtenrate von 2,16) und die Baby-Buster Generation der frühen 1960er Jahre (Geburtenrate von 2,49) das Ruhestandsalter erreicht, beginnt angesichts der geringen Fertilität zunächst ein starker Alterungsprozess der Gesellschaft und zeitversetzt dann mit dem Aussterben dieser Generation ein schneller Schrumpfungsprozess. Diese Prozesse werden beschleunigt durch folgende Tatsachen: a. Selbst bei gleich bleibender oder gar leicht ansteigender Geburtenrate wird es absolut gesehen immer weniger junge Menschen geben, die potentielle Eltern werden könnten, weshalb der Abwärtstrend auf Jahrzehnte hin irreversibel ist.

20 Vgl. Uwe Müller, Joachim Peter, „Wenn das Volk schrumpft“, *DIE WELT*, Dienstag, 14. März 2006, S. 3.

21 Vgl. www.dia-vorsorge.de/de_010209.htm.

22 D. h. in Folge der Einführung des Präparats Anovlar (der „Anti-Baby-Pille“) durch die Schering AG am 1. Juni 1961 und seine rasche Ausbreitung.

23 1964 waren es noch knapp 1.360.000 Geburten im Jahr, damit nahezu doppelt so viele wie heute.

b. Selbst wenn die Gesellschaft zunehmend erkennt, dass sie wieder mehr Kinder braucht, wird sich diese richtige Erkenntnis auf Grund zweier Tatsachen nur schwer realisieren lassen: weil nämlich Elternschaft zum einen in einer Singlegesellschaft mit der Bevorzugung wechselnder Sexualpartner nur schwer realisierbar ist; und weil zum andern angesichts der hohen Sozialabgaben in einer überalternden Gesellschaft mit zu wenigen Berufstätigen Familien mit nur einem Einkommen kaum existieren können, was für Frauen die Mutterschaft erschwert und selbst bei Paaren mit Kinderwunsch die Tendenz zur Kleinfamilie weiter verstärkt.

Im Ergebnis wird die Gesamtbevölkerung Deutschlands – wenn man die Auswirkungen möglicher Zuwanderung unberücksichtigt lässt – von 82,1 Millionen 1998 auf 50,7 Millionen 2050 (und 24,3 Millionen im Jahr 2100) schrumpfen, selbst wenn man mit einem geringfügigen Ansteigen der Geburtenrate rechnet.²⁴ Dieser demographische Verlust übersteigt bei weitem die Verluste, die durch die beiden Weltkriege im 20. Jahrhundert entstanden sind. Selbst wenn man mit einer Netto-Zuwanderung (also Überschuss der Einwanderungen gegenüber den Auswanderungen) von 250.000 jungen Menschen pro Jahr rechnet, würde die deutsche Gesamtbevölkerung doch auf 66,1 Millionen bis 2050 und 50,0 Millionen im Jahr 2100 absinken.

Zugleich muss die bereits kurz erwähnte Überalterung bedacht werden. Nicht nur Individuen werden alt; auch die westlichen Gesellschaften als ganze altern in den nächsten Jahrzehnten in einem nie gekannten Ausmaß. In den U.S.A. erreicht bereits seit einigen Jahren alle 7,5 Sekunden ein Baby-Boomer die 50-Jahres-Grenze.²⁵ Ab 2010 wird diese zahlreiche Generation in der gesamten westlichen Welt die Ruhestandsgrenze zu überschreiten beginnen. Jahr für Jahr bis 2029, wenn schließlich die 1964 Geborenen in den Ruhestand treten, wird die Rentnerlawine rollen und sich in nie gekanntem Maße vergrößern. Zeitgleich damit nimmt die Lebenserwartung des Einzelnen in einer Weise zu wie nie mehr seit den Tagen des Noah. Der Fortschritt der Medizin, der Hygiene, der Ernährung, der Lebensbedingungen, des Wohlstands haben dazu geführt, dass seit einem Jahrhundert die Sterblichkeit ebenso kontinuierlich sank, wie die Lebenserwartung statistisch anstieg. Ein 1910 geborener Junge hatte in Deutschland nur eine Lebenserwartung von 47 Jahren; ein Mädchen von 51 Jahren. Für die zwischen 1998 und 2000 Geborenen sehen die Zahlen ganz anders aus: ein Junge kann ein durchschnittliches Alter von 75 Jahren erwarten; ein Mädchen von 81 Jahren.²⁶ Tendenz steigend: Die Prognose für das Jahr 2050 ist, dass ein Junge dann eine Lebenserwartung von 81,1 Jahren haben wird, ein Mädchen von 86,6 Jahren.²⁷

24 H. Birg: *Die demographische Zeitenwende*, S. 98.

25 Frank Schirrmacher: *Das Methusalem-Komplott*, 3. Aufl., München 2004, S. 18.

26 Statistisches Bundesamt (Hg.): *Bevölkerung Deutschlands bis 2050: 10. koordinierte Bevölkerungsvorausberechnung*, Wiesbaden 2003, S. 14.

27 F. Schirrmacher: *Das Methusalem-Komplott*, S. 19.

Es wird eine in den modernen Gesellschaften nie da gewesene Zahl von 90- und 100-Jährigen geben. Ergebnis wird sein: die Gesellschaft überaltert. Frank Schirmmacher nennt die nüchternen Ingredienzien dieses Prozesses: a. die Zahl der Jugendlichen wird in Deutschland bis zum Jahr 2050 von jetzt 17,7 Millionen auf weniger als 10 Millionen abnehmen; b. die Zahl der über 80-Jährigen wird sich verdreifachen; c. im Jahr 2050 wird es für jede zweite Person zwischen 40 und 60 Jahren eine über 80-jährige Person geben.²⁸ In statistischer Form stellt sich laut Herwig Birg²⁹ die Entwicklung einer Gesellschaft der grauen Häupter folgendermaßen dar:

Alter	1998	2050	2080
Unter 20 Jahren	17,7 Mill. (21,6%)	9,7 Mill. (14,3%)	7,8 Mill. (14,6%)
20 bis 40 Jahre	24,6 Mill. (30,0%)	13,4 Mill. (19,7%)	10,4 Mill. (19,6%)
40 bis 60 Jahre	21,9 Mill. (26,7%)	17,1 Mill. (25,2%)	13,1 Mill. (24,7%)
Über 60 Jahre	17,9 Mill. (21,8%)	27,8 Mill. (40,9%)	21,7 Mill. (40,9%)
Über 80 Jahre	3,0 Mill. (3,7%)	10,0 Mill. (14,7%)	7,6 Mill. (14,3%)

Vergleicht man die „Bevölkerungsbäume“ von 1997, 2025, 2050 und 2100 wird deutlich, dass es fast das gesamte 21. Jahrhundert dauern wird, bis sich die Überalterung der Gesellschaft in Deutschland ausgewachsen haben wird und Raum gibt für eine neue ausgeglichene Zusammensetzung der Bevölkerung auf zahlenmäßig niedrigerer Ebene.³⁰ Auf Jahrzehnte hinaus wird sich zuvor die Situation so darstellen: Junge Leute unter 20 Jahren werden eine seltene Spezies sein; die grauhaarigen Mitbürger werden das Bild bestimmen. Diejenigen im mittleren Alter, die im Berufsleben stehen, werden eine zunehmend schwere Finanzlast tragen, um für die Sozialkosten (Gesundheits- und Altersversorgung) der Gesellschaft inmitten einer rezidierenden Wirtschaft bei nachlassenden Bedarfen angesichts der Bevölkerungsschrumpfung und einer zunehmenden Immigrantenschar, die in die Sozialhilfe einwandert, zu tragen. Die Zeiten scheinen nicht leicht zu werden. Doch auch in schwierigen Zeiten hat die christliche Gemeinde ihre Berufung wahrzunehmen.

5. Die Herausforderung für christliche Gemeinden

5.1 Die Herausforderung, „Kontrastgesellschaft“ zu sein:

Nach Gerhard Lohfink ist ein wesentlicher Aspekt dessen, wie Jesus Gemeinde gewollt und es ihr als Modell vorgegeben hat, dass die kommende Kirche im

28 F. Schirmmacher: *ebd.*, S. 42f.

29 Herwig Birg: *Trends der Bevölkerungsentwicklung*, Frankfurt a. M. 2000, S. 29f (wobei oben zwei Tabellen von Birg kombiniert worden sind).

30 Vgl. die Graphiken von H. Birg: *ebd.*, S. 31.

Rahmen ihres gesellschaftlichen Kontextes eine „Kontrastgesellschaft Gottes“ bilden soll.³¹ Diese Bestimmung der Kirche lässt sich auch auf ihr Dasein in den gesellschaftlichen Entwicklungen beziehen, die mit den neueren Bevölkerungsprognosen angezeigt sind. Es kann nicht als unausweichliches Schicksal gelten, dass auch Christen sich von der Vision verabschieden, dass stabile Ehebeziehungen auf Dauer möglich sind, in denen Karrierewünsche und Sozialstandarterwartungen auf ein Maß begrenzt sind, das Raum für mehr als nur zwei Kinder lässt. Im Gegenteil, während die Gesellschaft sich nach wie vor schwer tut, sich von hedonistischen Werten und Lebensformen zu verabschieden, die den Menschen mit voraussehbarer Sicherheit für die Zukunft die Erfüllung hedonistischer Träume gerade verunmöglicht, könnten Christen auf der Basis eines alternativen Ethos zu Vorreitern einer besseren, kinderfreundlicheren Zukunft werden. Sicherlich ist auch für die Gesellschaft insgesamt schließlich mit einem Autokorrekturreflex zu rechnen. Wie Francis Fukujama plausibel gemacht hat, sind der Werteverfall in der Gesellschaft und seine Konsequenzen keine Einbahnstraße ohne Ausweg; vielmehr zeigt die Vergangenheit, dass Menschen zu Verhaltensänderungen fähig sind, wenn die unerfreulichen Folgen eines bestimmten (Fehl-)Verhaltens, das bisher erstrebenswert schien, sich unausweichlich aufdrängen.³²

Anzeichen für solch ein Kontrastverhalten von Christen gibt es durchaus. So zeigt sich in einer von den Gegebenheiten des Jahres 2001 ausgehenden Untersuchung von Tobias Lenhard, der die aktuelle deutsche Bevölkerungsstatistik und -prognose mit den demographischen Gegebenheiten in der größten Freien evangelischen Gemeinde Deutschlands, der FEG Gießen mit ihren damals 550 Mitgliedern und 230 Kindern und Jugendlichen unter 20 Jahren, verglich, als eines seiner Ergebnisse: Während sich erwartungsgemäß die Mortalität bzw. Lebenserwartung der Gemeindeglieder nicht signifikant von der Gesellschaft insgesamt unterscheidet, zeigt sich bei diesen evangelikalen Christen im urbanen Umfeld zugleich eine höhere Heiratsquote und in der Folge eine deutlich höhere Geburtsrate (2,3 Kinder pro Frau).³³

Für Christen mit ihrer Berufung, in gewisser Hinsicht eine Kontrastgesellschaft zu bilden, ist die Partizipation an der steigenden Lebenserwartung innerhalb der Gesellschaft kein Problem. Ihre Verantwortung ist vielmehr angesprochen, wenn die „Überalterung“ der Gesellschaft nur noch problematisiert wird. Denn zu ihrem Ethos gehört es, Gott als den Geber und Erhalter des Lebens zu ehren, hohes Alter als Segen anzusehen (Ps 90,10; Eph 6,2f) und die Würde des

31 Gerhard Lohfink: *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, 8. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1989, S. 142ff und 181ff.

32 Francis Fukuyama: *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York u. a. 1999, S. 77–111 und 263–282.

33 Tobias Lenhard: *Auswirkungen der demographischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland auf die Gemeinde: Exemplarisch dargestellt anhand der FEG Gießen*, Wissenschaftliche Hausarbeit FTA Gießen 2005, S. 32–52.

Menschen auch bei wachsender Hinfälligkeit und unabhängig von Leistungsfähigkeit und sozialökonomischem Nutzen zu achten.

Andererseits wirft für Christen die abnehmende Fertilität in der Gesellschaft mit kontinuierlich fallenden Geburtenraten und in der Folge einer schrumpfenden Bevölkerung ethische Fragen auf, wenn Kinder in der Gesellschaft nicht mehr willkommen sind, wenn Karriere und Lebensstandard gewollte Kinderlosigkeit befördern und Verhütungsmaßnahmen dazu instrumentalisiert werden, ein prinzipielles Nein zur Schwangerschaft zu realisieren. Hier ist um der Gesellschaft willen der Mut von Christen gefordert, als Kontrastgesellschaft zu existieren. Teil ihres ethischen Standards ist es, den Menschen als Ebenbild eines schöpferischen Gottes und damit mit einem Mandat ausgestattet zu sehen, fruchtbar zu sein und die Erde zu füllen (Gen 1,28) und Kinder als Gabe Gottes zu schätzen (Ps 127,3; vgl. Mt 19,13f).

Aus ebenfalls ethischen Gründen kann die Existenz als Kontrastgesellschaft zugleich in anderen Teilen der Welt ganz andere Konsequenzen nahe legen. Da, wo – außerhalb der westlichen Hemisphäre – die Weltbevölkerung nach wie vor dramatisch wächst, obwohl in den entsprechenden Gesellschaften die Menge von Regen und Wasser sowie die erzielbaren Ernten und die Verfügbarkeit von Arbeit bei weitem nicht ausreichen, die sich beständig multiplizierenden Menschenmassen zu ernähren, vielmehr verschärfte Verteilungskämpfe und massenhafte Migration zu produzieren, könnte verantwortliche Elternschaft gerade aus christlichen Motiven gefragt sein: nämlich der verantwortliche Umgang mit Sexualität und den Möglichkeiten selbstbestimmter Fruchtbarkeit – auch wenn in der Folge eine geringere Zahl von Kindern zunächst das Risiko einer geringeren sozialen Absicherung in sich tragen mag. Da, wo das Mandat, „die Erde zu füllen“ bis an die Grenzen des Tragbaren erfüllt erscheint, sollten Christen dieses Risiko geringerer Absicherung in Verantwortung für andere und Vertrauen gegenüber Gott zu tragen bereit sein.

5.2 Antworten der Gemeinde auf die demographische Herausforderung der nächsten 50 Jahre:

(1) Im Gemeindebau ist zunächst realistisch zu sehen, dass Gemeinden künftig zunehmend weniger junge Menschen in ihrem Umfeld vorfinden, die sie auf das Evangelium hin ansprechen können. Die Koinzidenz von weniger jungen Leuten (die empirisch gesehen offener dafür sind, sich für Neues zu öffnen) und zunehmend mehr alten Menschen (die Veränderungen gegenüber zögerlicher sind), wird den evangelistischen Auftrag der Gemeinde künftiger schwieriger gestalten. Dass die Zielgruppe junger Menschen in der Zukunft kleiner werden wird, kann in absehbarer Zeit nicht geändert, sondern nur durch vermehrte Anstrengungen, diese Zielgruppe zu erreichen, kompensiert werden.

(2) Die zunehmende Zahl älterer Menschen im Umfeld der Gemeinden darf nicht nur als Problem gesehen werden, sondern sollte als Herausforderung ange-

nommen werden. Senioren sind nicht einfach ein für das Evangelium verschlossenes Segment der Gesellschaft. Empirisch gesehen mögen alte Menschen weniger offen für Veränderung sein. Andererseits haben Umfragen immer wieder bestätigt, dass Menschen mit höherem Alter vergleichsweise mehr Interesse an religiösen Fragen sowie häufigere Partizipation am gottesdienstlichen Leben der Gemeinden aufweisen, als jüngere Leute.³⁴ Sie sind nicht nur in Zeiten der Krankheit und des kontinuierlichen Wegsterbens ihnen nahe stehender Menschen auf Fragen nach dem Sinn des Lebens bzw. nach dem Tod ansprechbar, sondern haben angesichts von Einsamkeit und viel verfügbarer Zeit ein Bedürfnis nach Gemeinschaft und Austausch. Auf solch ein Umfeld wird sich der Gemeindebau der Zukunft vermehrt einstellen müssen. Wenn Evangelisation legitimer Weise Anknüpfungspunkte zu ihrem jeweiligen Zielpublikum sucht, wird es eine programmatische Herausforderung für die offene Seniorenarbeit evangelistischer Gemeinden werden, dem Bedürfnis älterer Menschen nach Gemeinschaft, nach Antworten auf tiefere Fragen, Gebrauchtwerden, Anerkennung, diakonischen Beistand und Besuchtwerden auch in Zeiten von Krankheit und Tod zu entsprechen.

(3) Über die evangelistische Herausforderung hinaus hat die Alterung der Gesellschaft wesentliche Zukunftsbedeutung auch für die innere Gestaltung des Gemeindelebens. Die Gemeinde der Zukunft muss eine altenfreundliche Gemeinde sein. Bis über 2025 hinaus werden zunehmend geburtenstarke Jahrgänge das Seniorenalter erreichen. Dies, kombiniert mit der Tatsache einer weiter ansteigenden Lebenserwartung, wird demographisch gesehen dazu beitragen, dass die über 60-jährigen Frauen und Männer künftig die schnellstwachsende Gruppe in den Gemeinden sein werden. Eine seniorenfreundliche Gemeinde, die dieser Zielgruppe gerecht werden will, wird zwischen a. den jungen Senioren (bis 80 Jahre) und b. den alten Senioren (über 80 Jahre) unterscheiden. Die steigende Lebenserwartung bringt es mit sich, dass der ältere Mensch durchschnittlich heute wie in Zukunft eine viel höhere Vitalität aufweist, als Gleichaltrige noch vor wenigen Jahrzehnten. Verbesserte Lebensbedingungen (medizinische Versorgung, gesündere Ernährung, Übernahme körperlich schwerer Arbeit durch Maschinen, mehr Freizeit und Sport, usw.) haben dazu beigetragen.

Die jungen Senioren zwischen 60 und 80 Jahren werden in der Gemeinde der Zukunft nicht einfach eine Seniorengruppe suchen, die sich zweimal pro Monat trifft, um zwei, drei Lieder zu singen, eine Andacht zu hören, Kaffee zu trinken und Kuchen mit Sahne zu essen. Diese erfahrenen Menschen sind noch aktiv und bereit, etwas auf die Beine zu stellen. Sie wollen für sinnvolle Projekte motiviert werden, wollen – wie es eine Werbeserie 2005 ausdrückte – als erfahrene „alte Hasen“ ernst genommen und nicht als „altes Eisen“ abgehakt werden. Gemeinde

34 Vgl. etwa Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich, Peter Steinacker (Hg.): *Fremde Heimat Kirche: Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997, S. 212ff.

und Mission können von den jungen Senioren noch viel erwarten. In den U.S.A. hat man das längst erkannt, wo sich Seniorenvereinigungen (säkular und kirchlich) zusammen finden, um in ihrer Umgebung wie auch auf anderen Kontinenten Projekte zu realisieren. In der Gemeinde der Zukunft sollte man ehrenamtliche Mitarbeiter altersmäßig nicht zu früh aus ihren Verantwortungen verabschieden. Wer mit 65 Jahren in den Ruhestand verabschiedet wird (und erst Recht jeder der vielen Vorruheständler), sollte in seiner Gemeinde noch Aufgaben finden, für die er oder sie verantwortlich ist. Möglicherweise ist hier eine Trendwende nötig, nachdem die vorangegangene Generation Verantwortung eher vorzeitig abgab und die noch ausreichend fließende Rente in Reisen investierte, um nicht die Fehler der Nachkriegsgeneration zu wiederholen, die es gelegentlich versäumt hatte, rechtzeitig vor Erreichen einer nicht mehr selbst wahrgenommen progressiven Inkompetenz Aufgaben in jüngere Hände zu legen. Die Zukunft mit einer geringeren Zahl an jüngeren Leuten (die zudem noch höhere Arbeitszeiten und eine längere Lebensarbeitszeit zu erwarten haben werden) erfordert hier ein Umdenken: nämlich vermehrte gemeindliche Teamarbeit von jungen Senioren und Menschen im mittleren und jüngeren Lebensalter. Eine Gemeinde, die auf diese Weise ihre jungen Senioren einbezieht, gibt älteren Menschen ihre Würde wieder, die ihnen eine Gesellschaft nimmt, in der sie angesichts ihrer zunehmenden Zahl vor allem als Problem gesehen werden. Eine Gemeinde, die sich so verhält, leistet damit auch ihren Beitrag dazu, dass Senioren kein „Methusalem-Komplott“ (Frank Schirmmacher) schmieden müssen: also keine Konspiration der grauen Häupter, sich angesichts zunehmender Diskriminierung als die neue Mehrheit zusammen zu schließen, sich dem Problem des abgelehnt Werdens zu stellen und der Würdelosigkeit des nicht gebraucht Werdens entgegen zu stellen.³⁵

Zugleich wird eine altenfreundliche Gemeinde auch die alten Senioren (jenseits von 80 Jahren nicht vergessen). Dass sie bei zunehmender Gebrechlichkeit nur noch eingeschränkt und schließlich gar nicht mehr am Gemeindeleben teilnehmen können, birgt die Gefahr in sich, dass sie vergessen werden. Einsamkeit und lebenspraktische Hilflosigkeit dieser verdienten Christen stellen die Gemeinde vor eine diakonische Herausforderung, die nicht übersehen werden darf. Die Überforderung der Sozialsysteme wird es erforderlich machen, dass den Hilflosen vermehrt von Familie und Gemeinde her geholfen wird und Einsame nicht allein gelassen werden. Dies könnte der Anlass sein, erneut über das mehr als ein Jahrhundert alte Gemeindebaukonzept der „Seelsorgegemeinde“ von Emil Sulze (1832–1914) nachzudenken: nämlich die Gesamtgemeinde in Seelsorgebezirke aufzuteilen, denen Presbyter zugeordnet sind; dann werden für jeden Seelsorgebezirk Gemeinderegister mit Familienbögen angelegt und Laienmitarbeiter („Hausväter“) gewonnen, die jeweils für die Betreuung einer begrenzten Zahl von Haushalten zuständig sind, so dass im Ergebnis niemand vernachlässigt

35 Frank Schirmmacher: *Das Methusalem-Komplott*, S. 61ff. 191ff.

wird.³⁶ Dass gerade auch die jungen Senioren in die Aufgaben der Seelsorgegemeinde an den Betagten und Einsamen eingebunden werden können, bietet sich an.

(4) Die auf der Höhe der Zeit agierende Gemeinde der Zukunft wird die besonderen Belastungen der Mitglieder mittleren Alters berücksichtigen. Die nächsten Jahrzehnte werden für diejenigen, die mitten im Leben im Arbeitsprozess stehen, zunehmenden Druck bringen. Zu einem erheblichen Teil wird ihnen die Last der Sozialkosten einer überalternden Gesellschaft auf die Schultern geladen. Ihre Wochen- und Lebensarbeitszeit wird dafür sowie angesichts des Bestrebens, im Globalisierungsdruck konkurrenzfähig zu bleiben, kontinuierlich verlängert. Trotzdem sind viele Arbeitsplätze gefährdet, weil der demographische Niedergang und die damit nachlassende Nachfrage das Wirtschaftswachstum bremsen. Durch Leistung muss versucht werden, die schwierigen Rahmenbedingungen zu kompensieren. In solcher Situation weiß die nachdenkliche Gemeinde, dass sie ihre Erwartungen bzgl. der Mitarbeit der Einzelnen in einem realistischen Rahmen halten muss. Sie weiß, dass Mitarbeiter Zuwendung und Ermutigung brauchen, und dass sie mit ihren Mitarbeitern sorgsam umgehen muss, weil die Schwelle, ehrenamtliche Zusatzaufgaben abzugeben, niedrig werden wird. Gerade durch die Teambildung mit jungen Senioren, die bereits aus dem beruflichen Arbeitsprozess ausgeschieden sind, wird sie solche Entlastung fördern.

Die wache Gemeinde wird aber auch über ihr Familienbild und die Konsequenzen nachdenken. Sie fördert bewusst das Ja zum Kind (s. u.) – nicht nur aus gesellschaftlichen, sondern zutiefst aus biblischen Motiven. Sie weiß aber auch, dass es angesichts der steigenden Sozialabgaben und des Kostendrucks auf die Löhne von den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen her künftig für Familien erheblich schwieriger werden wird, von nur einem Einkommen zu leben. Das aber erschwert es Frauen, sich über einen längeren Zeitraum hin ganz der Familie zu widmen und als Mutter mehrere Kinder zu bekommen und aufzuziehen. Andererseits würden Kleinfamilien mit nur 1–2 Kindern das demographische Problem nur weiter fortschreiben. In Deutschland geht die politische Tendenz dahin, die Vereinbarkeit von Mutterschaft und Beruf für Frauen durch Ganztagesbetreuung von Kindern in Kindergärten und Schulen besser zu ermöglichen. Sie folgen darin dem skandinavischen Modell, das so die Gleichstellung von Mann und Frau zu realisieren sucht, andererseits den Kindern und ihren Müttern aber auch keine andere Wahl lässt, als den Spagat zwischen Beruf und Fremdbetreuung der Kinder zu akzeptieren.³⁷ Frankreich wählt hier einen anderen Weg: Es

36 So E. Sulze in *Die Evangelische Gemeinde* (1891); siehe dazu Wolfgang Lorenz: *Kirchenreform als Gemeindereform: Dargestellt am Beispiel Emil Sulze*, Diss. Berlin 1981.

37 Siehe dazu Konrad Adam: „Drei Wege aus der Kinderlosigkeit“, *DIE WELT*, Dienstag, 14. März 2006, S. 3: „Die Vorstellungen der Eltern und die Ansprüche der Kinder haben sich danach zu richten; Wahlfreiheit besteht insoweit nicht“.

entlastet Familien mit mehreren Kindern in solch einem Maße, „dass eine vier- bis fünfköpfige Familie mit mittlerem Einkommen weitgehend frei ist von Steuern und Beiträgen“.³⁸ So wird es Familien ermöglicht, durch die persönliche Entscheidung für Kinder einen nachhaltigen Beitrag auch für die Gesellschaft zu leisten, wobei der Staat zusätzlich durch ein dichtes Netz von Krippen und Kindergärten die Wahl für teil- oder vollberufliche Tätigkeiten von Frauen offen hält. Erinnert sei nochmals, dass in Frankreich die Geburtenziffer bei 12,7 Lebendgeborenen pro 1000 Einwohner liegt und in Schweden bei 11,2 – in Deutschland dagegen bei 8,5.

In dieser Gesamtsituation kann die Gemeinde einiges tun, auch wenn sie gerade in den nächsten Jahrzehnten Familien die Last nicht abnehmen kann, im Spannungsfeld von Arbeit, wirtschaftlich-sozialem Druck und Kinderwunsch immer neu die Quadratur des Kreises zu verwirklichen zu suchen. Die Gemeinde kann aber motivierend wirken, indem sie den Segen sowohl der Fruchtbarkeit als auch der Arbeit lehrt (Gen 1,27f; 2,15) und zeigt, dass das biblische Frauenbild durchaus Mutterschaft und wirtschaftliche Aktivität vereinbart (Prov 31,10–31), ohne dazu allerdings ein exaktes Modell festzuschreiben. Die Gemeinde kann Eltern dadurch unterstützen, dass sie ein breit gefächertes Programm für Kinder und Jugendliche anbietet. Sie kann in begrenztem Rahmen Eltern auch finanzielle Hilfe bieten, indem sie Tauschbörsen oder günstigen Musikunterricht organisiert. Die Gemeinde kann Eltern aber auch zeitlich entlasten, indem sie vermehrt darauf achtet, dass ihr Programmangebot Familien genügend freie Zeit sowie freie Abende lässt und so verhindert, dass Eltern mit mehreren Kindern schon allein durch die vielfältigen Gemeindegruppen mit ihren unterschiedlichen Zeiten, zu denen die Kinder gebracht und wieder abgeholt werden müssen, zu ehrenamtlichen Taxifahrern werden. Gerade in den Jahren, in denen Kinder sich entwicklungsbedingt von den Eltern zu lösen beginnen und andere Orientierungspersonen suchen, kann die Gemeinde mit fähigen Jungschar- und Jugendleitern und einem attraktiven Angebot für Teenager und junge Erwachsene Eltern eine entscheidende Entlastung und Hilfe bieten.

(5) Dies führt uns zu einer letzten Überlegung. Die Gemeinde der Zukunft sollte – gerade gegen den Trend der Zeit – eine kinderfreundliche Gemeinde sein. In einer alternden Gesellschaft schafft die Gemeinde so eine attraktive Kontrastgesellschaft und ehrt zugleich den schöpferischen Gott der Hoffnung. Weiterhin wird die christliche Gemeinde gegen das hunderttausendfache Töten ungeborener Kinder jedes Jahr stehen, das einen so erheblichen Beitrag zur demographischen Katastrophe geliefert hat. Sie wird vielmehr Kinder willkommen heißen. „Biologisches Gemeindewachstum“ darf künftig kein Negativbegriff mehr sein, wie er das teilweise in der älteren Gemeindewachstumsbewegung noch zu sein schien.³⁹

38 K. Adam: *ebd.*

39 Teilweise ambivalent sind die Aussagen von Donald McGavran: *Gemeindewachstum verstehen: Eine grundlegende Theologie des Gemeindeaufbaus*, Lörrach 1990, S. 96: „Biolo-

In einer Gesellschaft, in der Kinder zur seltenen Species geworden sein werden, stellen sich Gemeinden mit dem Leben und Lachen von Kindern als attraktive Oasen dar. Attraktive Programme für Kinder, Zielgruppenveranstaltungen für junge Leute und Gottesdienste, die den legitimen Bedürfnissen der ganzen Familie entgegen kommen, werden dafür nötig sein. Ebenso ein verstärktes evangelistisches Engagement für junge Menschen vom Kindesalter bis zu den Teens und Twens. Für eine Gemeinde, in der die Senioren die größte Gruppe bilden werden, wird die Entscheidung für gleichzeitige Kinderfreundlichkeit keine selbstverständliche und keine leichte Entscheidung sein – aber eine überlebensnotwendige! Denn nur so wird die Gemeinde Zukunft haben und nur so Hoffnungslichter setzen.

Für den Gemeindebau – wie auch für die Gesellschaft überhaupt – steht bis Mitte des 21. Jahrhunderts eine herausfordernde Wegstrecke an. Doch kann dies für die gesunde Entwicklung von Gemeinden auch eine gute Etappe werden, wenn sie die Herausforderungen der Zeit annehmen und Lösungen finden, die in Übereinstimmung mit dem biblischen Ethos und den Notwendigkeiten der Zeit stehen.

Helge Stadelmann: Demographic change and the future of church growth in Germany

„Demographic change will affect our churches in a profound way within the next 50 years. So far, publications on Church Development hardly ever take notice of this problem. But within the situation of a quickly diminishing German population Christian churches will be challenged to form something like a counter culture and to prepare for this emerging reality. The diminishing number of younger people and the increasing population of elderly folks even in the Churches will have to be seen as an opportunity. Special programs for senior people have to take into account the varying age of this target group. Middle aged members will experience an increasing pressure in their professions, so that younger seniors need to assist them in Church as well as in their family life. The future Church has to be a children-friendly place, which also means that the future majority of senior people should do its best not to boycott this children-friendliness.“

gisches Gemeindegewachstum ist gesundes Wachstum. Gott gebot uns: „Seid fruchtbar und mehret euch Doch wir werden es wohl kaum erleben, dass sich durch diese Art des Gemeindegewachstums die Völker zum Glauben rufen lassen werden. Wir können so bestenfalls den Status Quo aufrechterhalten.“ Favorisiert wird das „Bekehrungswachstum“.

Rechtfertigung und Heiligung – eine biblisch-dogmatische Verhältnisbestimmung

1. Das Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung in der Geschichte der protestantischen Theologie

Rechtfertigung und Heiligung sind beides sehr exklusiv theologische Begriffe, schlecht geeignet etwa für einen gut gehenden Buchtitel oder einen Aufsatz in einem modernen Journal. Sich oder etwas rechtfertigen sind zwar noch allgemein verständliche Redeweisen für die Wiederherstellung des guten Rufs von jemandem oder etwas – aber nicht ein Thema für sich. Und Heiligung gar ist ein Begriff, der dem heutigen Menschen ganz fremd geworden ist. Man traut sich kaum, ihn selbst frommen Leuten noch zuzumuten. Zumindest meint man, dass er auch für sie nicht unbedingt attraktiv klinge, weshalb zum Beispiel auf Chrischona die über Jahrzehnte bewährte Institution der sommerlichen Heiligungskonferenz anfangs der 90er Jahre flugs in KGE (Konferenz für geistliche Erneuerung) umbenannt wurde. Das ist insofern durchaus akzeptabel, als auch Erneuerung ein gut biblischer Begriff ist, der seit jeher in reformatorischer Theologie als mit dem der Heiligung auswechselbar gebraucht wurde. Und doch geht mit dem Verlust eines biblischen Begriffs leicht auch inhaltlich etwas verloren, was andere Begriffe nicht zu ersetzen vermögen. Also: von Rechtfertigung und Heiligung spricht man heute normalerweise nicht gern.

1.1 Reformation

Das war früher allerdings völlig anders. Zumindest die Rechtfertigung war geradezu das zentrale Thema reformatorischer Theologie, und im Pietismus galt Ähnliches von der Heiligung.² „Auf diesem Artikel“, dass nämlich allein der Glaube an Jesus Christus gerecht mache, „steht alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben“, sagt Luther 1537 in den Schmalkaldischen Arti-

1 Referat an der Jahrestagung der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KbA) am 18.11.2005 im Theologischen Seminar der Mennoniten auf dem Bienenberg bei Liestal/Schweiz.

2 In Ph. J. Spener, Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus d. Martin Luthers“ (Berlin 1852) wird der ganze 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses unter das Thema „Heiligung“ gestellt (Art. 688), während die Rechtfertigung nicht eigens thematisiert wird (vgl. aber die Artikel 763–779 über die Vergebung der Sünde).

keln.³ Bereits 1530 hatte Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Konfession im Blick auf die Rechtfertigung vom „höchsten, fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre“ gesprochen⁴, „welcher auch zu klarem richtigen Verstande der ganzen heiligen Schrift fürnehmlich dienet, und zu dem unaussprechlichen Schatz und dem rechten Erkenntnis Christi allein den Weg weiset“⁵.

Auf diese Formulierung Melanchthons beruft sich dann ausdrücklich Artikel III der Konkordienformel von 1577, in dem die Diskussion um die Rechtfertigungslehre der Reformation abgeschlossen und klassisch ausformuliert wird.⁶

Es lohnt sich, denke ich, dem in der Konkordienformel (FC) vorliegenden Verständnis der Rechtfertigung ein wenig näher nachzugehen, und zwar anhand der ausführlicheren Darlegung der sog. *Solida Declaratio*.⁷

Der Artikel III „Von der Gerechtigkeit des Glaubens“ (*De iustitia fidei coram Deo*) nennt zunächst in einer Art Kurzdefinition der Rechtfertigung das Thema des in diesem Artikel behandelten innerprotestantischen Streits und deutet die verschiedenen Positionen der Beteiligten an. Hauptauslöser der Auseinandersetzung war die Rechtfertigungslehre des Nürnberger Reformators A. Osiander (1498–1552), der von einer dem Christen wesentlich eigenen Gerechtigkeit gesprochen hatte, sofern nämlich Christus in ihm wohnt und zu rechtem Tun antreibt (S. 913f). Mit dieser These setzte er sich in Gegensatz zur normalen protestantischen Auffassung von einer forensischen, außerhalb des Menschen sich vollziehenden Rechtfertigung.

Diese gemeinprotestantische Position wird nun in der Konkordienformel näher ausgeführt und begründet: danach gilt, dass „ein armer, sündiger Mensch für (= vor) Gott gerechtfertigt, das ist, los und ledig gesprochen werde von allen seinen Sünden und von dem Urteil der wohlverdienten Verdammnis, auch angenommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens ohne einig unser Verdienst oder Würdigkeit, auch ohne alle vorgehende, gegenwärtige, oder auch folgende Werk, aus lauter Gnaden (*ex mera gratia*), allein um des einigen Verdiensts des ganzen Gehorsams, bittern Leidens, Sterbens und Auferstehung unseres Herrn Christi willen, des Gehorsam uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird (*imputatur*).“ (S. 917,19–33).

Rechtfertigung ist hier verstanden als „Anrechnung“ (*imputatio*, später auch *reputatio*)⁸ des Verdienstes oder der Gerechtigkeit Christi zugunsten des Men-

3 BSLK 416, 3f.

4 BSLK 159 (lat.: „praecipuus locus doctrinae christianae“).

5 Ebd.

6 Nicht zuletzt durch die Tatsache, dass die Konkordienformel bis zum heutigen Tag gültiges Bekenntnis der meisten lutherischen Kirchen ist, dürfte hier die Beschränkung auf dies eine Dokument der Reformation methodisch gerechtfertigt sein. Die Position Luthers wäre mit dem, was die Konkordienformel sagt, sicher nicht zureichend beschrieben.

7 Der *Solida Declaratio* wird in der FC eine sog. *Epitome* vorangestellt, also eine kürzere, zusammenfassende Darstellung.

schen, so als hätte der es getan („uns zur Gerechtigkeit“). Sie ist also etwas, das in Gott geschieht, nicht im Menschen. Es *ändert die Situation des Menschen*, aber eben „*vor*“ Gott, seine Beziehung zu Gott: er ist frei gesprochen vom verdammenden Urteil über seine Sünde und aufgenommen in das Kindschaftsverhältnis. In sich selbst aber bleibt er unverändert.

Gott fällt dies *Urteil mit Rücksicht auf das Verdienst Christi*, d. h. seinen sich im ganzen Leben und Sterben bewährenden Gehorsam, und insofern „aus lauter Gnade“. Wie beides, Gottes Urteil und der Gehorsam Christi, zusammenhängt, wird hier nicht weiter reflektiert. Es wird nur betont, dass Christus den Gehorsam in der Ganzheit seiner Person als Gott und Mensch vollzog, und zwar in ungeschuldeter Freiheit (S. 919,1ff).⁹

Eben deshalb, weil das Urteil Gottes seinen Grund in seiner Gnade bzw. dem Verdienst Christi hat, ist dabei jedes denkbare Verdienst des Menschen ausgeschlossen: nicht nur vergangene oder gegenwärtige *gute Werke spielen keine Rolle*, auch mögliche zukünftige nicht. Für das rechtfertigende Urteil Gottes sind sie völlig irrelevant.

Das einzige, was *beim Menschen relevant für Gottes Urteil* ist, das ist, wie im anschließenden Satz gesagt wird, *nur der Glaube*. So kann in einem Subjektwechsel von Gott zum Menschen sogar gesagt werden, dass es der Glaube ist, der rechtfertigt (S. 918,17f). Aber deshalb ist der Glaube nun nicht etwa als „gut Werk oder schöne Tugend“ (S. 918,19) und damit als eigenes Verdienst des Menschen zu verstehen. Der Mensch bringt den Glauben nicht aus sich selbst heraus hervor. Sondern der Heilige Geist trägt die Verheißung des Evangeliums an ihn heran und der Glaube nimmt sie auf. Er ist also rein rezeptiv tätig und darin selbst eben nicht Werk, sondern „Gabe Gottes“ (*donum Dei*) (S. 917,39).

Die Darstellung wird abgeschlossen durch eine Erörterung des Wortes „*rechtfertigen*“. Der forensische Gebrauch des Wortes im Sinne von „gerecht sprechen“ (nicht: im seinsmäßigen Sinn von „gerecht machen“) wird durch zwei alttestamentliche Zitate (Spr 17,15 und Jes 5,23) als biblisch nachgewiesen.

Zur weiteren Klärung dessen, was unter Rechtfertigung zu verstehen ist, und zur Vermeidung einer Vermischung zwischen Rechtfertigung und Erneuerung des Lebens des Gerechtfertigten schließt die FC hier eine Erörterung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur *Wiedergeburt* an.

Dabei wird ein zweifacher möglicher Gebrauch des Wortes Wiedergeburt unterschieden:

Man kann unter Wiedergeburt (1) verstehen die auf die Rechtfertigung folgende moralische Erneuerung (*renovatio*) oder Heiligung (*sanctificatio*). Man kann

8 Die lateinischen Begriffe entsprechen dem von Paulus vor allem in Röm 4 häufig verwendeten gr. λογίζεσθαι.

9 Sofern aber Gnade wesentlich *freie* Gnade ist, könnte ein Zusammenhang gesehen werden zwischen dem „aus lauter Gnade“ und der *Freiwilligkeit* Christi.

unter Wiedergeburt aber auch (2) verstehen die geistliche Lebendigmachung (*vivificatio*) oder Annahme als Gottes Kind (*adoptio*).

Sieht man in Rechtfertigung und Wiedergeburt ein und dasselbe Ereignis, kommt es beim ersten Verständnis zu einer nach Ansicht der FC verhängnisvollen Vermischung von Rechtfertigung und Erneuerung und damit einer Aufhebung des „*sola fide*“ und „*sola gratia*“ zugunsten einer im guten Werk des Menschen begründeten Gerechtigkeit. Weil diese Vermischung zu vermeiden ist, zieht die FC den zweiten Sprachgebrauch vor und verweist zur biblischen Begründung auf Stellen wie Titus 3,5, Epheser 2,25 und Römer 1,17. Negativ gesagt: in der Wiedergeburt vollzieht sich danach also keine moralische Veränderung im Menschen, sondern nur eine geistliche, d. h. eine Veränderung hin zum kindschaftlichen Verhältnis zu Gott. Wiedergeburt heißt, dass die Glaubenden um Christi willen gerecht gesprochen werden „ob sie gleich ihrer verderbten Natur halben noch Sünder sein und bleiben bis in die Gruben“ (S. 921,35–27). Zwar ist „ein wahrer ... Glaube nicht in denen, die ohne Reue und Leid sind und einen bösen Vorsatz haben, in Sünden zu bleiben“ (S. 922,40–43). Aber weder vorhergehende Reue noch nachfolgende gute Werke gehören in den Artikel von der Rechtfertigung selbst oder eben zur Wiedergeburt. Denn sie sind immer unvollkommen und können nie zum gerechtsprechenden Urteil führen. Dazu gibt die Konkordienformel ein Zitat aus der Galaterbriefauslegung Luthers, in der es heißt: Wenn man fragt: „wodurch man doch gerecht für Gott und selig werden möge?“, dann ist die einzig mögliche Antwort: „allein durch Glauben an Christum“ (S. 923,36–41). Weder Reue noch Erneuerung oder Heiligung gehören in die Rechtfertigung selbst hinein. Vielmehr folgen sie, durch den Heiligen Geist in den gerechtfertigten Glaubenden gewirkt. „Die Person muss erst gerecht sein (*oportet personam primum esse iustam*), eher sie gute Werk tun kann“ (S. 923,1). Rechtfertigung und Heiligung wohl zusammen. Wahrer Glaube kann nicht ohne Reue sein, und gute Werke sollen, müssen und dürfen sich im Leben des Glaubenden zeigen (S. 926,21–25). Aber es ist theologisch eine klare Reihenfolge einzuhalten: „Erstlich wird ... durch den Heiligen Geist der Glaube aus dem Gehör des Evangelii in uns angezündet; derselbe ergreift Gottes Gnade in Christo, dardurch die Person gerechtfertigt wird; darnach, wenn die Person gerechtfertigt ist, so wird sie auch durch den Heiligen Geist verneuert und geheiligt, aus welcher Verneuerung und Heiligung alsdann die Früchte der guten Werke folgen“ (S. 927,42–928,8). Ausdrücklich wird der Irrtum verworfen, wahrhaftiger Glaube könne neben einem bösen Vorsatz bestehen. Aber es ist die Ordnung festzuhalten „wie eins dem andern vorgehe oder nachfolge“. Dazu verweist die Konkordienformel noch einmal (ohne näheren Herkunftsbeleg) auf ein Lutherwort: „Es reimen und schicken sich fein zusammen der Glaube und die guten Werk, ... der Glaube ist es allein, der den Segen ergreift ohne die Werk, (der) doch nimmer und zu keiner Zeit allein ist“ (*sola fides est, quae apprehendit benedictionem sine operibus; et tamen nunquam est sola*) (S. 928,28–32).

Der Artikel der FC „Von der Gerechtigkeit des Glaubens“ ist zweifellos ein eindruckliches Zeugnis für die reformatorische Wiederentdeckung des biblischen „*sola gratia*“. Dieses wird in großer Entschiedenheit festgehalten. Gleichzeitig wird aber dem biblischen Anliegen der Erneuerung und Heiligung durchaus sein Recht gelassen.

Es bleiben allerdings auch Fragen offen:

Rechtfertigung und Heiligung werden zwar formal zueinander geordnet und jedem wird sein Recht zugestanden. Aber wie beide innerlich verbunden sind, ist nicht wirklich geklärt. Es bleibt der Eindruck einer mehr nur äußerlich geordneten Verbindung bzw. Addition. Dabei wird die Unterscheidung in einer Weise betont, die wohl nicht ganz unschuldig daran ist, dass später dann beides doch auseinander fiel und so das Thema Heiligung vom Thema Rechtfertigung in den Hintergrund gedrängt wurde.

Konkret bleiben etwa folgende *Fragen*:

Erlaubt das biblische Verständnis von Wiedergeburt wirklich die hier vorgenommene Unterscheidung und Trennung von Wiedergeburt als Rechtfertigung und Wiedergeburt als Erneuerung?

Weiter: Wahrer Glaube, heißt es, kann nicht neben festgehaltenem bösen Vorsatz bestehen. Aber wie kommt es zur Überwindung des bösen Vorsatzes, sodass wahrer Glaube möglich wird?

Schließlich: Ist die Aussage, die Person müsse erst gerecht sein, ehe sie Werke tun könne, in Einklang mit dem von der Konkordienformel vertretenen rein forensischen Verständnis von „rechtfertigen“? Was heißt hier eigentlich „gerecht sein (*iustus esse*)“? Dürfte nach der Konkordienformel nicht eigentlich nur von einem als gerecht *gelten* die Rede sein?

1.2 Pietismus

Hundert Jahre später meldeten sich solche Fragen im *Pietismus* nachdrücklich zu Wort. Angesichts einer verbreiteten Kraftlosigkeit und Veräußerlichung christlichen Lebens, der die Orthodoxie weithin hilflos gegenüberstand, legte der Pietismus neu das Gewicht auf das erneuerte, geheiligte christliche Leben. Er tat dies aber nicht etwa in Gestalt einer gesetzlichen Forderung, sondern in dem Versuch, die geistlichen Quellen der Erneuerung in einer neu verstandenen Lehre von der Wiedergeburt wieder freizulegen. Dabei geht man durchaus zurück auf die traditionelle reformatorische Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben. Philipp Jakob Spener (1635–1703), der Vater des Pietismus, will bewusst in den Spuren des reformatorischen Bekenntnisses denken. Aber er meint die biblischen Aussagen über die Wiedergeburt so verstehen zu müssen, dass in ihr nicht nur Erneuerung des Verhältnisses zu Gott zu Stande kommt, sondern dass sich in ihr zugleich eine reale – also auch sittliche – innere Veränderung im Menschen voll-

zieht. Der Wiedergeborene als solcher hat bereits „... nicht allein eine Tüchtigkeit, sondern auch einen innerlichen Trieb zu dem Guten“¹⁰, „... unser Herz muss auch ganz geändert werden, sonderlich dass es anders gegen Gott gesinnet werde, so wohl ein gut Vertrauen zu Gott haben, so noch zu dem Glauben gehöret, als auch denselben herzlich zu lieben und eine Lust zu seinen Geboten bekommen.“¹¹ Die Heiligung ist also nicht nur etwas, das (irgendwann) auf die Rechtfertigung bzw. die mit ihr identifizierte Wiedergeburt folgt, sondern ist als wesentliches Element der Wiedergeburt in ihr enthalten.¹²

1.3 Aufklärung

Die auf den Pietismus folgende Welle der europäischen Aufklärung hat solche Erkenntnis einer im Evangelium verwurzelten Erneuerung bald wieder vergessen gemacht und eine moralische Erneuerung des Menschen aus der Freilegung seiner natürlichen Anlagen erhofft. Immanuel Kant (1724–1803), der kritische Vollender der Philosophie der Aufklärung, griff in seiner Religionsphilosophie immerhin die reformatorische Terminologie von Rechtfertigung und Heiligung auf, füllte sie aber inhaltlich neu von den Voraussetzungen seiner idealistischen Philosophie her. Angesichts der Bosheit des Menschen führt alles Mühen um eine schrittweise Besserung des Lebens nicht weiter. Der Schaden liegt nicht in der Kräftigkeit der sinnlichen Neigungen und ihrer mangelnden Beherrschung durch den Geist, wie etwa die damals sehr populäre antike stoische Ethik meinte.¹³ Der Schaden liegt tiefer, im Geist des Menschen, in dem nämlich die Selbstliebe Prinzip oder Maxime seines Handelns ist.¹⁴ Deshalb hilft kein Versuch einer schrittweisen moralischen Besserung des empirischen Handelns, sondern nur eine Revolution der Gesinnung, indem sie die Pflicht als Maxime ihres Handelns in sich aufnimmt. Diesen „Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute“¹⁵ kann Kant unter Berufung auf Johannes 3 auch eine Wiedergeburt nennen. Wer dem falschen Prinzip verhaftet bleibt, ist trotz einzelner moralischer Handlungen ein schlechter Mensch. Ein Mensch dagegen, der das Prinzip der Pflicht zur Maxime seiner Gesinnung erhoben hat, wird deshalb trotz aller Unvollkommenheit in der empirischen Realisierung des Guten „für einen guten Menschen erkannt“¹⁶, also gerechtfertigt. Das „Ideal“ des gottgefälligen Menschen, für das Jesus steht, „muss in unsere Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der

10 Ph. J. Spener, *Der hochwichtige Articul von der Wiedergeburt*, Hildesheim 1994, S. 39.

11 A. a. O., S. 101.

12 Vgl. H. Burkhardt, „Wiedergeburt nach Philipp Jakob Spener“, in: ThBeitr 37, 2007.

13 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 1956, S. 67ff (Angabe der Seitenzahlen nach den hier notierten Seitenzahlen des Originals).

14 A. a. O., S. 50.

15 A. a. O., S. 98.

16 A. a. O., S. 49.

Tat zu gelten.“¹⁷ Kant identifiziert also Wiedergeburt und Rechtfertigung, unterscheidet beide aber von der nachfolgenden Realisierung des Guten in der Heiligung. In allem aber handelt es sich für ihn um rein innermenschliche Vorgänge. Das Leiden und Sterben Jesu ist nicht Grund unserer Rechtfertigung, sondern umgekehrt: unser Leiden, das für uns mit unserer Sinnesänderung verbunden ist, wird nur „an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt“.¹⁸

1.4 Biblizistische Erweckungstheologie

Einen neuen Ansatz in der Rechtfertigungslehre finden wir im 19. Jh. bei dem Tübinger Erweckungstheologen Johann Tobias Beck (1804–1878). Wie auch sonst in seinem ganzen theologischen Denken entwickelt er auch seine Lehre von Rechtfertigung und Heiligung aus einem von konfessionellen Vorurteilen unverstellten neuen Hören auf den biblischen Text heraus. In der Vorrede zu seiner bereits 1837, also nur ein Jahr nach Beginn seiner Basler Lehrtätigkeit, erschienenen Vorrede zu seiner „Einleitung in das System der Christlichen Lehre“ schreibt er im Blick auf seine Antrittsvorlesung und den hier vorgelegten theologischen Entwurf: bereits seit dem eigenen Theologiestudium „trage ich die Grundlage dieser Arbeiten in mir, da ich noch keine Systeme kannte außer dem in seiner unverkennbaren Lebenstiefe sich mir aufdringenden christlichen, und da nur die Bibel mein einziges, einfach benütztes, Compendium war; die wesentlichsten und eingreifendsten Gedanken dieser Schrift entstanden mir erst unter der näheren Erforschung und Vergleichung der einschlagenden Bibelstellen, während ich von ganz anderen Voraussetzungen daran gegangen war“.¹⁹

Dabei kommt er nun speziell in der Rechtfertigungslehre zu Ergebnissen, die quer zur ganzen Tradition stehen und entsprechend heftige Kritik vor allem des konfessionellen Neuprotestantismus seiner Zeit auf sich zogen.²⁰

Sein Verständnis der Rechtfertigung lässt sich am besten aufzeigen von seiner Deutung des Wortes δικαιοσύνη in Römer 3,24 her. Seit Luther war die Genitiv-

17 A. a. O., S. 103.

18 A. a. O., S. 99–100; vgl. zum Verständnis von Wiedergeburt bei Kant auch: H. Burkhardt, *Christwerden*, Gießen 1999, S. 73–76.

19 J. T. Beck, *Einleitung in das System der Christlichen Lehre*, Stuttgart ²1870, VI. Zum besonderen Weg seines Theologiestudiums, in dem er durch Krankheit weithin am Besuch der Lehrveranstaltungen an der Tübinger Universität gehindert und auf selbständiges Studium angewiesen war, vgl. die Biographie von B. Riggenbach, *Johann Tobias Beck, Ein Schriftgelehrter zum Himmelreich gelehrt*, Basel 1888, S. 26–45.

20 Die zunächst von dem lutherischen Pfarrer F. Liebetrut bereits 1858 in der Hengstenberg-schen „Evangelischen Kirchenzeitung“ in äußerst polemischer Form publikumswirksam vorgetragene Kritik gipfelte dann in der Schrift des reformierten Erlanger Theologen A. Ebrard, *Sola! Wissenschaftliche Beleuchtung von Dr. J. T. Beck's Rechtfertigungslehre*, Erlangen 1871, vgl. Riggenbach, A. a. O., S. 368–378.

konstruktion „Gerechtigkeit Gottes“ in Römer 1,17 übersetzt worden mit „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, und das Verb „rechtfertigen“ war entsprechend ausschließlich forensisch, also im Sinne eines gerichtlichen Vorgangs als „gerecht sprechen“, d. h. als unschuldig hinstellen, verstanden worden. Wenn also Gott als Richter den Sünder gerecht spricht, so tut er das, obwohl der an sich nicht gerecht ist. Beck hält dem als Exeget entgegen: δικαιοῦν kann zwar gelegentlich in forensischem Sinn gebraucht werden, so zum Beispiel in Sprüche 17,15 und Jesaja 5,23f. Aber an beiden Stellen wird ein solches Richten mit aller Schärfe als ungerecht verworfen: „Wer den Schuldigen gerecht spricht und den Gerechten schuldig, die sind beide dem HERRN ein Greuel“ (Spr 17,15), „Wehe denen, die ... den Schuldigen gerecht sprechen“ (Jes 5,23f).²¹ Eben so ist δικαιοῦν auch in Römer 2,13 gebraucht: „Gerecht sind nicht die Hörer des Gesetzes, sondern die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt“.²² Beck folgert: „Nirgends in der Schrift hat rechtfertigen als *actus forensis* den Sinn, einen Sündigen, einen Schuldigen lossprechen, vielmehr ist es das gerade Gegenteil: einem Gerechten Recht geben.“²³ Dagegen: „Einen Ungerechten aus irgendeinem Grunde für gerecht erklären macht den Richter zum ungerechten Richter“. Auf Gott angewendet „ruiniert (es) allen moralischen Begriff von Gott, vollends den Heiligkeitsbegriff.“²⁴ Im Blick auf das Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung hat diese exegetische Fehlinterpretation aber die systematische Konsequenz, dass die „in guter Meinung hinzugefügte Behauptung: daß gute Werke auf die Rechtfertigung *nothwendig* folgen müssen, zusammenhanglos in der Luft“ hängt.²⁵ Nach Beck aber muss das δικαιοῦν von Römer 3,24 u. ö. nicht nur, wie es hier auch in der Luther-Übersetzung seit jeher geschieht, mit „gerecht machen“ *übersetzt*, sondern auch so *verstanden* werden. Das verweist aber auf einen ganz anderen Zusammenhang als den gewöhnlich angenommenen. Normalerweise nimmt man an, dass Gott hier als Richter in einem Gerichtsverfahren handelt. Die Aufgabe des Richters aber ist, ohne Ansehen der Person Recht zu sprechen, d. h. den Schuldigen schuldig, den Unschuldigen frei zu sprechen. Gnade zu üben dagegen ist nicht seine Aufgabe, sie ist ein außergerichtlicher Vorgang. Um einen Gnadenakt aber handelt es sich offensichtlich, wenn Paulus hier von Rechtfertigung spricht. Wir werden „gerechtfertigt umsonst nach seiner Gnade durch die Erlösung in Jesus Christus“ (Röm 3,24). Dieser Sprachgebrauch aber gehört offenbar in einen anderen Zusammenhang. Dass die Rechtfertigung des Sünders im Blick auf die Erlösung in Christus, auf das von ihm in seinem Tod darge-

21 J. T. Beck, *Leitfaden des christlichen Glaubens*, Stuttgart 1862, S. 142f; vgl. ders., *Erklärung des Briefes Pauli an die Römer I*, Gütersloh 1884, S. 223.

22 Vgl. J. T. Beck, *Erklärung des Briefes an die Römer I*, Exkurs zu Röm. 2,13 über δικαιοῦσαι, S. 217–231.

23 A. a. O., S. 223f.

24 A. a. O., S. 224.

25 A. a. O., S. 225.

brachte Opfer geschieht (vgl. V. 25 ἱλαστήριον), deutet an, in welchem Zusammenhang die Antwort zu finden ist: es handelt sich in dieser Rechtfertigung nicht um ein *forensisches*, sondern ein *priesterliches* Rechtfertigen.

Die gegen den heiligen Gott gerichtete Sünde des Menschen zieht Gottes Zorn auf sich. Gott aber ist Liebe und will deshalb die Versöhnung. So sendet er seinen Sohn, der Mensch wird und als solcher und doch zugleich in göttlicher Freiheit sein Leben als Opfer hingibt. So versöhnt Gott die Welt *in der Person Jesu Christi* (2 Kor 5,19a). Das ist ein objektives Faktum. Aber damit ist die Welt noch nicht *in sich* versöhnt. Deshalb hat Gott das Wort von der Versöhnung ausgerichtet (2 Kor 5,19b), durch dessen Annahme im Glauben, so Beck, „in unsrer eigenen Person eine solche Veränderung vorgeht, daß wir selber mit Gott Versöhnte werden“.²⁶ Damit kommt es zwischen Gott und Mensch zu einem neuen Verhältnis, einem Bundesverhältnis. Der Glaubende sucht jetzt „nicht mehr in seinen eigenen Werken seine Gerechtigkeit, sondern allein in dem auch Gottlose gerechtmachenden Gotteswerke der Versöhnung“.²⁷ Eben dieser Glaube wird dem Menschen von Gott als Gerechtigkeit angerechnet, „als das ... gerechte Verhalten, das der Gnade als Gnade gebührt“.²⁸

Der Glaube ist dabei nicht gesetzliches Werk und als solches gerechtmachend, sondern nur „die Herzensöffnung und Bereitschaft für das göttliche Gerechtmachen“.²⁹ Dabei kommt der Glaube selbst durch die Gnade Gottes zu Stande.³⁰ Gott wirkt ihn im Menschen, aber „nicht ohne den Menschen, sondern unter des Menschen Einwilligung und Hingebung“.³¹

In der Rechtfertigung empfängt der Mensch also nicht nur die Gnade der Vergebung seiner Sünde, sondern in der Veränderung seines Verhältnisses zu Gott zugleich auch die Gabe eines im Ansatz veränderten Verhaltens. Unter Verweis auf 1 Korinther 6,11 („Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden“) sagt Beck: der Glaubende „empfängt also als Gnade der Gerechtigkeit (Gottes) nicht eine bloße äußere Freisprechung von der Sünde und Zuspriechung der Rechte eines Gerechten, sondern innerlich und geistlich empfängt er eine abwaschende Reinigung und Heiligung, eine in Kraft des mit dem heiligen Geiste vereinigten Blutes Christi wirklich erlösende Sünden-Vergebung, die ihn im Gewissen von der Sünde reinigt und mit Gott wieder vereinigt.“³² Er empfängt also neben der „begnadigenden“ Rechtfertigung *zugleich* eine „begabende“ Rechtfertigung als ein wirkliches („effektives“) Gerechtmachen.³³ Es ist deshalb falsch, nur von einer Heiligung zu sprechen, die der Rechtfertigung erst folgt.

26 Leitfaden, S. 176.

27 Leitfaden, S. 178.

28 Ebd.

29 Leitfaden, S. 211.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Leitfaden, S. 160.

33 Ebd.

Vielmehr gilt, „daß nicht erst *nach* der Rechtfertigung, sondern auch schon bei ihrem Eintritt eine Reinigung und Heiligung Statt findet, wodurch im Menschen eben der innere Grund gelegt wird zu einer fortlaufenden Reinigung und Heiligung.“³⁴

In der Rechtfertigung vollzieht sich also eine reale Veränderung im Menschen, die *zugleich* auch der Beginn der Heiligung ist. Beide stehen also nicht beziehungslos neben- bzw. nacheinander, sondern sind im erlösenden Wirken Gottes am Menschen innerlich unlöslich miteinander verbunden.

Beck blieb allerdings mit seinem Verständnis der Rechtfertigung und ihres Verhältnisses zur Heiligung ein einsamer Mann. Nicht nur seine Gegner warfen ihm unreformatorisches, katholisierendes oder auch zur Mystik neigendes Denken vor. Auch seine bedeutendsten Schüler, allen voran H. Cremer³⁵, aber auch M. Kähler und A. Schlatter folgten ihm nach eigener Aussage gerade in der Rechtfertigungslehre nicht.³⁶ Je mehr ich mich mit Beck beschäftige, desto fraglicher wird mir allerdings, wieweit die Kritik auch seiner Schüler Beck wirklich gerecht wird. Die kritische Frage etwa H. Cremers „Warum redet er so wenig von der zuvorkommenden, bittenden, herzwinnenden Liebe des Vaters und Christi?“³⁷ mag einem persönlichen Eindruck Cremers von Beck entspringen, von den Lehraussagen Becks her ist sie nicht wirklich begründet. Wenn beide, Cremer und Schlatter, die Gerechtigkeit Gottes grundlegend als schöpferische, rettende Gerechtigkeit verstehen und betonen, dass Gott, der Liebe ist, nicht Objekt sondern Subjekt der Versöhnung ist, so stimmen sie gerade darin mit ihrem Lehrer überein. Und Schlatters Einwand, Beck leite die Rechtfertigungsgewissheit aus der Betrachtung des eigenen Verhaltens ab³⁸, wird dem rezeptiven Charakter des Glaubens bei Beck und seiner Bindung an die Versöhnung in Christus nicht gerecht.³⁹

Andererseits stellt sich die historisch-exegetische Frage, ob Becks Unterscheidung von gerichtlichem und priesterlichem Rechtfertigen nicht doch eine künstliche, den historischen Gegebenheiten nicht entsprechende ist? Zu bedenken ist

34 Leitfaden, S. 164.

35 Vgl. H. Cremer, Art. δικαίος, δικαιοσύνη, δικαιοῦν, in: ders., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, Gotha 1902, Sp. 304–337; vgl. ders., *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 1900, bes. S. 329–349.

36 Vgl. dazu H. M. Rieger, *Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, Stuttgart 2000, S. 23–33 (zu Beck) und S. 34–42 (zu Cremer und Kähler).

37 Aus einem Brief Cremers vom 25.6.1862 an den gemeinsamen Verleger Steinkopf, in: Stupperich (Hg), *Hermann Cremer: Haupt der „Greifswalder Schule“*, Briefwechsel und Dokumente, Köln 1988, S. 69; vgl. Rieger A. a. O., S. 35.

38 A. Schlatter, *Rückblick auf seine Lebensarbeit*, Gütersloh 1952, S. 47; vgl. Rieger A. a. O., S. 21.

39 Vgl. das oben bei Anm. 27 gegebene Beck-Zitat.

vor allem, dass es zwar überzogen sein mag, wenn Cremer meint, dass δικαιουν ausschließlich in „forensischer“ Bedeutung als Terminus der Gerichtssprache im strengen Sinn vorkomme.⁴⁰ Bedenkenswert ist aber doch wohl, dass für δικαιουν der Sprachgebrauch „gerecht machen“ im Sinn von aus einem Ungerechten einen Gerechten machen weder in der profanen noch der biblischen Gräzität noch auch den hebräischen Äquivalenten belegt zu sein scheint und möglicherweise auch nur eine unhistorische Konstruktion ist.⁴¹ Aber diese Fragen bedürften einer näheren Überprüfung. Trotz alledem bleibt das Recht des eigentlichen Anliegen Becks, die Realität der geistlichen Erneuerung im Ineinandewirken von Rechtfertigung und Heiligung neu herauszuarbeiten, von diesen kritischen Rückfragen unberührt.

1.5 Dialektische Theologie

Wegen ihrer weitreichenden Wirkung im vergangenen 20. Jh. soll wenigstens ein kurzer Blick noch auf die Dialektische Theologie geworfen werden. A. Köberle bemerkt 1929 im Vorwort zur ersten Auflage seines großen Werks über „Rechtfertigung und Heiligung“, alle Aussagen über die Heiligung „liegen heute ständig unter dem Sperrfeuer der dialektischen Theologie“.⁴² K. Barth hat diese Aussage Köberles in seinem Vortrag „Der Heilige Geist und das christliche Leben“ mit sehr sarkastischen Anmerkungen zitiert.⁴³ Tatsächlich bemüht Barth sich in diesem Vortrag, die biblisch-reformatorische Lehre nicht nur von der Rechtfertigung sondern auch von der Heiligung positiv aufzunehmen. Er kommt dabei in den vorangestellten Thesen sogar zu der kühnen Aussage: „Weil die Rechtfertigung die Rechtfertigung des wirklichen Menschen ist, darum fällt sie zusammen mit seiner Heiligung“.⁴⁴ Von daher spricht er dann von der Wirklichkeit der Heiligung⁴⁵ und davon, dass der Glaube nicht ohne Werke sei und Rechtfertigung nicht ohne Heiligung.⁴⁶ „Der Glaube kann nicht allein stehen, er ist immer der in dieser und dieser Tat sich bewährende oder eben nicht bewährende Glaube ... Dass der Glaube das Werk bei sich hat, ist identisch gegeben damit, dass er wirklich ist ... Der Begriff der Heiligung kann uns nicht sagen, was Gnade ist ... Wohl

40 Cremer, *Paulinische Rechtfertigungslehre* 330; vgl. dazu etwa die von W. Bauer angeführten Belege für δικαιουν im Sinne von rein, frei machen, vgl. ders., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 51963, S. 393.

41 Vgl. auch G. Schrenk, Art. δικαιου in: *ThWNT* II, S. 215–223.

42 A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung: Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung*, Leipzig 1938, VII.

43 K. Barth, „Der Heilige Geist und das christliche Leben“, in: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, München 1930, S. 80f (Anm. 82a).

44 A. a. O., S. 40.

45 A. a. O., S. 80.

46 A. a. O., S. 81.

aber, dass und wie Gnade für uns wirklich ist.“⁴⁷ Dann aber löst sich die Wirklichkeit der Heiligung bei aller Konkretheit des christlichen Lebens, von der Barth durchaus auch sprechen kann, doch wieder in dialektischer Transzendenz auf: In der Heiligung schneiden sich, sagt er, die senkrecht von oben hereinfallende Gnade und die Wagrechte unserer Existenz. Heiligung ist damit immer dieser „mathematische Punkt.“⁴⁸ Doch – ein mathematischer Punkt ist nichts Wirkliches. Er ist eine nur gedachte Größe. Klaus Bockmühl würde hier von der gerade für die dialektische Theologie charakteristischen Entwicklung Gottes sprechen.⁴⁹

2. Was ist Rechtfertigung?

Worin hat die Fremdheit des Worts von der Rechtfertigung für den heutigen Menschen eigentlich ihren Grund?

Man hat gemeint, der Grund läge darin, dass die zum Thema Rechtfertigung hinführende Frage „Wie kann ich gerettet werden?“ (Apg 16,30) oder, mit Luther zu sprechen, „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ einfach nicht mehr die den heutigen Menschen bewegende Frage sei. Heute fragt man, heißt es, nicht mehr nach dem gnädigen *Gott*, sondern nach dem gnädigen *Nächsten*.

Dass man heute weithin so denkt, ist sicher richtig beobachtet. Nur sollte man sich mit solcher Analyse nicht vorschnell zufrieden geben und aus ihr dann voreilige Schlüsse ziehen, indem man einfach die Soteriologie aufs Altenteil der Theologie schickt und die Sozialethik an ihre Stelle rückt. Sicher ist ein solcher Perspektivwechsel heute festzustellen. Aber ist er wirklich nur ergeben hinzunehmendes Schicksal – oder ist er Folge einer verfehlten, aber grundsätzlich korrigierbaren Weichenstellung? Dazu wird man weiter fragen müssen, *warum* sich denn die Fragestellung vom gnädigen Gott zum gnädigen Nächsten hin verschoben hat?

47 A. a. O., S. 82.

48 A. a. O., S. 82f.

49 Vgl. K. Bockmühl, *Atheismus in der Christenheit: Anfechtung und Überwindung: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*, Wuppertal 1969. Auch der späte Barth hat an der Transzendenz der Heiligung insofern festgehalten, als er unter Berufung auf Joh 17,19 und 1 Kor 1,30 von einer stellvertretenden Heiligkeit Christi und insofern einer *aliena sanctitas* des Christen spricht, KD IV,2 (§ 66,2), S. 586. Und wenn er dann doch wieder betont, dass „der Heilige es seinen Heiligen tatsächlich *gibt*, frei zu sein: frei sich aufzurichten und auf ihn zu blicken, eben damit aber frei von dem ... Zwang, wieder zu sündigen“, A. a. O., S. 602), so dürfte dies doch in der Barth eigenen Dialektik eben im Sinne jenes *punctum mathematicum* zu verstehen sein, vgl. auch K. Bockmühl, „Sanctification and Christian Mission“, in: K. W. Müller, H. Kasdorf (Hg), *Bilanz und Plan. Festschrift G. W. Peters*, Bad Liebenzell 1988, S. 55.

Die Antwort ist: die Frage nach der Rechtfertigung ist deshalb für den modernen Menschen keine Frage mehr, die ihn interessiert, sie ist ihm deshalb so fern gerückt, weil Gott selbst ihm ferngerückt ist. Wer Gott nicht mehr kennt als den souveränen Schöpfer von allem, was ist, der uns unser Leben gegeben hat und erhält – und Rechenschaft fordert von uns, was wir mit ihm gemacht haben, der fragt natürlich nicht danach, ob sein Leben und damit er selbst in den Augen Gottes recht ist. Wir haben es also nicht nur mit einer Krise der Soteriologie oder gar nur ihrer Terminologie zu tun, sondern, in unserer Zeit eines auch in Theologie und Kirche verbreiteten Säkularismus, mit einer grundlegenden Krise der Theologie überhaupt, speziell der Gotteslehre.

Natürlich geht es in der Rechtfertigung um *unsere* Rechtfertigung, bei der Heiligung um *unsere* Heiligung. Aber vielleicht liegt in dieser Konzentration des Interesses auf *uns* schon der Ansatz zu einer falschen Entwicklung des Gedankengangs.

Die Neuentdeckung der Rechtfertigungsbotschaft in der Reformation ging bekanntlich aus von einer Neuentdeckung der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft, wie sie uns vor allem im Römerbrief vorliegt. Aber nun ist es merkwürdig, dass gerade in dem Satz, der bei Luther die umwälzende Erkenntnis auslöste, und der tatsächlich das innere Thema des ganzen Römerbriefs anspricht, das Stichwort „Rechtfertigung“ gar nicht fällt. Zwar hat Luther bei Römer 1,17 übersetzt: im Evangelium wird offenbart „die Gerechtigkeit, die *vor Gott gilt*“, und dadurch, so scheint es, von *unserer* – dem Glaubenden von Gott geschenkten – Gerechtigkeit gesprochen. Tatsächlich spricht Paulus aber von der Gerechtigkeit *Gottes*. Nun denkt er damit allerdings nicht an die, wie Luther vorher gemeint hatte, strafende, sondern, wie er nun erkannte, an die begnadigenden Gerechtigkeit Gottes, aber eben nun doch Gottes *eigene* Gerechtigkeit. Um *deren* Offenbarung geht es im Evangelium. An einer späteren Stelle heißt es bei Paulus in einem Psalmzitat „damit *du* gerechtfertigt wirst in deinen Worten“ (Röm 3,4 = Ps 51,6; vgl. Röm 3,26). Otto Michel schreibt dazu in seinem Kommentar, wie ich meine zu Recht: „In diesem Vers liegt das tiefste Motiv der Rechtfertigungslehre.“⁵⁰ Dieser Spur möchte ich ein wenig nachgehen.

Das Evangelium, sagt Paulus, ist eine Kraft Gottes, die rettet (Röm 1,16) – warum eigentlich? Antwort: Weil Gottes Gerechtigkeit in ihr offenbart wird.

Aber was ist „Gottes Gerechtigkeit“? Es ist damit offensichtlich eine Wesenseigenschaft Gottes bezeichnet.⁵¹ Und zwar ist es nach biblischem Zeugnis seine

50 O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen³ 1963, S. 94; vgl. auch A. Schlatter, der aus der gleichen Erkenntnis heraus seinen ganzen Kommentar zum Römerbrief unter den Titel „Gottes Gerechtigkeit“ gestellt hat.

51 Zum Begriff der Wesenseigenschaften vgl. H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897, S. 19 (Nachdr. Gießen 2005, S. 33).

Eigenschaft als König und Herr der Welt.⁵² „Jauchzt dem HERRN, alle Welt ... Mit Trompeten und Posaunen jauchzt vor dem HERRN, dem *König* ... Die Ströme sollen frohlocken, und alle Berge seien fröhlich vor dem HERRN; denn er kommt, das Erdreich zu richten. Er wird den Erdkreis richten mit *Gerechtigkeit* und die Völker, wie es recht ist.“ (Ps 98,4.6.8f). „Preisen sollen sie seinen großen und wunderbaren Namen – denn er ist heilig – und die Macht des *Königs*, der das *Recht* lieb hat.“ (Ps 99,3f). Dabei ist vorausgesetzt, dass die wichtigste Aufgabe des Königs in Israel war, Recht zu schaffen, und zwar insbesondere denen, denen Unrecht geschehen war oder zu geschehen drohte. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist also die Ausübung oder, anschaulicher gesagt, das Kommen seiner Königsherrschaft. Damit wird zugleich der Zusammenhang der Botschaft des Paulus mit der Botschaft Jesu deutlich. Römer 1,17 ist genauso Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums wie Matthäus 4,17 die der Botschaft Jesu.

Bei Jesus heißt es: „Kehrt um, denn das Königreich der Himmel (= das Königreich Gottes, Mk 1,15) ist nahe herbeigekommen.“ Bei Paulus steht: „Gottes Gerechtigkeit wird offenbart aus Glauben in Glauben“ (Röm 1,17).⁵³ Beide Worte sind vom Alten Testament her vorbereitet. Das eigentliche Geheimnis aber speziell der neutestamentlichen Botschaft vom Reich Gottes bzw. von der Gerechtigkeit Gottes ist: Gott schafft in Christus nicht nur Unschuldigen Recht und offenbart so seine Gerechtigkeit, sondern er offenbart seine Gerechtigkeit, indem er Sünder rechtfertigt (Röm 4,5), also als gerecht und gemeinschaftsfähig zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gott annimmt.

Wie geht das zu?

Diese Botschaft ist, wie Paulus in Römer 1–3 näher entfaltet, verstehbar nur aufgrund einer doppelten Tatsache:

1. Alle Menschen sind Sünder, ohne Ausnahme, Juden wie Heiden, Religiöse wie Unreligiöse (Röm 1,18–3,20). Es gibt an sich überhaupt keinen Unschuldigen, für den Gott in seiner Gerechtigkeit sich einsetzen könnte. Alle sind sie vom Weg der Wahrheit Gottes abgewichen, allen fehlt der Glanz, die Herrlichkeit, die sie als auf Gemeinschaft mit Gott hin geschaffene Wesen haben sollten (Röm 3,23). Deshalb sind alle dem Zorn Gottes verfallen (Röm 1,18.21; 2,2f.3.5.8f.16). Das ist eine Botschaft, die wir gerade heute kaum noch hören können, weil sich in der Christenheit weithin die Erkenntnis des lebendigen Gottes zur Idee des „lieben“ Gottes verflüchtigt hat, der uns so böse doch nicht sein kann. Aber das ändert nichts an der Wahrheit des biblischen Gotteszeugnisses. „Es ist doch unser Tun umsonst – auch in dem besten Leben“, heißt es in einem Lied Luthers.⁵⁴ Anstatt Anteil zu haben an der Herrlichkeit Gottes (Röm 3,23) suchen wir unsere eigene Herrlichkeit (Röm 10,3). Unser Leben ist im Tiefsten

52 H. Cremer, A. a. O., S. 57 (Nachdr., S. 70).

53 Vgl. auch die Verbindung beider Motive in Mt 6,33: „Trachtet zuerst nach Gottes *Reich* und seiner *Gerechtigkeit*.“

54 In: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“, 2. Strophe.

nicht nur von Gesetzwidrigkeit, sondern von Gottwidrigkeit, Feindschaft gegen Gott gezeichnet (Röm 5,8.10). Der Mensch will nicht, dass Gott Gott sei, sondern er will selbst sein wie Gott (Gen 3, 5).

2. Trotzdem offenbart Gott seine Gerechtigkeit so, dass sie nicht den Tod des Sünders über ihn bringt, wie er es verdient hätte (Röm 1,21; 6,23a), sondern das Leben, indem er ihn nicht verurteilt, sondern „rechtfertigt“.

Wie ist das möglich? Hebt Gott sein eigenes Grundgesetz auf, nach dem nicht die Hörer, sondern nur die Täter des Gesetzes als gerecht anzusehen sind (Röm 2,13)? Gibt es bei ihm etwa „Ansehen der Person“ (Röm 2,11) und damit letztlich doch Ungerechtigkeit? Muss er umgekehrt, wenn er denn wirklich gerecht ist, den Sünder nicht notwendig richten statt rechtfertigen?

Die Antwort ist: ja! Gott vollzieht tatsächlich das Gericht über die Sünder. Das Todesurteil wird vollstreckt. Aber das Gericht trifft Jesus, Gottes eigenen Sohn. In freiem Gehorsam gegenüber dem Heilsratschluss Gottes nimmt er an unserer Stelle den Tod auf sich, wird er das „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt“ (Joh 1,29; vgl. Jes 53,5). Darin offenbart sich Gottes Gerechtigkeit als richtende und doch zugleich auch rettende Gerechtigkeit: „Den hat Gott für den Glauben hingestellt in seinem Blut als Sühnopfer, damit Gott erweise seine Gerechtigkeit. Denn er hat die Sünden vergangener Zeiten getragen in göttlicher Geduld, um nun zu diesen Zeiten seine Gerechtigkeit zu erweisen, damit er allein gerecht sei und rechtfertige den, der an Jesus glaubt.“ (Röm 3,25f).

Schon im Alten Testament war es ja so, dass für die Sünden der Menschen Opfer eingesetzt werden konnten (Tieropfer). Aber diese Opfer hatten nur eine vorläufige, aufschiebende Wirkung. Gott „übersah“ daraufhin die Sünden, gab dem Sünder Aufschub (Röm 3,25b; vgl. Hebr 9,9f). Im Neuen Testament nun tritt Jesus an die Stelle des Opfertiers und gibt im Sterben am Kreuz sein Leben hin (Röm 3,25 „in seinem Blut als Sühnopfer“; vgl. Mt 20,28; Hebr 9,1–14).

Also: Gott sieht nicht gleichsam „durch die Finger“. Gott vollzieht das Gericht und der Gerechtigkeit wird Genüge getan. Dies aber geschieht so, dass es zugleich für den Sünder zur Rettung wird. Darin besteht das wunderbare Geheimnis der Erlösung im Neuen Testament: Hier stehen Gericht und Gnade nicht im Gegensatz zueinander. Gott fällt nicht ein „mildes“ Urteil, in dem er seine eigene Gerechtigkeit relativiert.⁵⁵ Sondern im Kreuz Jesu offenbart Gott seine Gerechtigkeit in der Einheit von Gericht und Gnade.⁵⁶ Indem der menschengewordene Gottessohn, der als Gottes Sohn ohne Sünde ist, als Mensch vor Gott an die Stelle des Sünders tritt, vollzieht sich in seinem Tod das Gericht über unsere Sünde. Als stellvertretendes Gericht bedeutet es für die Welt zugleich die Begnadigung. Oder, mit einem anderen Wort ausgedrückt, die Versöhnung der Welt

55 Vgl. dazu H. Cremer, A. a. O., S. 48 (Nachdr., S. 61).

56 H. Cremer, A. a. O., S. 35 (Nachdr., S. 49): „Diese Einheit von Gericht und Gnade in der Offenbarung Gottes in Christo ist die vollendete Bethätigung des Gegensatzes Gottes gegen die Sünde“.

mit Gott: „Denn Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht an“ (2 Kor 5,19).

Dreierlei ist hier als wichtig festzuhalten:

1. Gott ist nicht etwa Gegenstand der Versöhnung, als müsste er versöhnt werden, sondern Subjekt. Die Versöhnung geht einseitig von Gott selbst aus. „Also hat *Gott* die Welt geliebt, dass er seinen eigenen Sohn gab“ (Joh 3,16). „*Gott* aber erweist seine Liebe gegen uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren ... wir sind mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren“ (Röm 5,8.10).

2. Diese Versöhnung Gottes mit der Welt ist eine objektive geschichtliche Tatsache, die eine entscheidende Wende in der Heilsgeschichte markiert. Die Welt ist versöhnt.

3. Aber eben: „*in Christus*“. Was damals ein für allemal stellvertretend durch und an Christus geschah, muss noch in das Leben derer hinein wirksam werden, für die es geschah. Deshalb fährt Paulus fort: „... und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi Statt, denn Gott vermahnt durch uns, so bitten wir an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2 Kor 5,19b–20). In der Annahme dieses Wortes im Glauben kommt es im einzelnen Menschen zu seiner persönlichen Versöhnung mit Gott und damit zur individuellen Rechtfertigung des Glaubenden: „Denn er (Gott) hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,21).

Das rettende Handeln Gottes in der Offenbarung seiner Gerechtigkeit ist also universal für jeden Menschen bestimmt. „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim 2,4). Aber das eine rettende Handeln Gottes tritt zeitlich in seiner Verwirklichung auseinander in die eine grundlegende Wende damals, in Kreuz und Auferstehung Jesu, und in das individualisierende, partikulare Geschehen jetzt im Glauben. Unsere Rechtfertigung jetzt gründet also in dem objektiven Geschehen der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes damals (1 Kor 3,11), kommt beim Glaubenden in der Erfahrung der Vergebung der Sünden jetzt vorläufig und schließlich im Jüngsten Gericht zum definitiven Ziel (1 Kor 3,11–15; 4,4f; vgl. 1 Thess 1,10).⁵⁷

Noch einmal: Rechtfertigung geschieht *nur* im Glauben, nicht durch Werke, weder vorher noch nachher. *Sola fide!* „Nichts hab ich zu bringen, alles, Herr, bist du“. Rechtfertigung geschieht ausschließlich um Jesu willen. *Solus Christus!* Im Blick auf die Rechtfertigung ist und bleibt der Glaube nur die leere Hand, mit der wir die Gabe Gottes empfangen. *Sola gratia!*

57 Dazu O. Bayer: „Ich gehe durchaus einem Gericht der Werke entgegen (1 Kor 3,12–15), aber nicht mehr einem Gericht meiner Person nach den Werken.“, in: ders., „Des Glaubens Energie: die Liebe“, in: C. Herrmann (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie* 2, Wuppertal 2005, S. 237–251, hier: S. 241.

Andererseits: Rechtfertigung vollzieht sich eben nur im *Glauben*. Da geschieht also nicht etwas jenseits von uns, über unseren Kopf hinweg, als bloßes Urteil über uns, gleichgültig, wie ich mich dazu stelle (Universalismus). Oder als magische Verwandlung etwa durch Taufe oder Abendmahl (Sakramentalismus). Sondern zur Rechtfertigung kommt es im Glauben, der auf Grund des ihm zugesprochenen und durch den heiligen Geist am Herzen des Menschen wirksamen Wortes sich Gott zuwendet. Zu dieser Hinwendung kommt es jeweils erstmals in Bekehrung und Wiedergeburt und damit im Christwerden. Christ sein heißt also: im Glauben gerechtfertigt *sein*, Frieden mit Gott *haben* (Röm 5,1), den Geist der Kindschaft empfangen *haben* (Röm 8,14f). Rechtfertigung vollzieht sich aber auch immer wieder neu, wo wir als Christen uns in erneuter Buße uns Gott zuwenden und Vergebung erbitten und empfangen.⁵⁸

3. Was ist Heiligung?

Wie eingangs schon angedeutet, so gilt von dem Begriff der Heiligung in noch höherem Maße als von dem der Rechtfertigung, dass er ein dem heutigen Menschen fremder Begriff ist. Natürlich steht das Wort von seiner Wurzel her in Zusammenhang mit anderen Worten unserer Sprache. „Heilig“ kommt von „heil“, was so viel heißt wie „ganz, zu eigen“. Ähnlich ist es in anderen Sprachen: das gr. *αγιος* kommt von der Wurzel *αζω* „sich scheuen“, das hebr. *qadosch* von *qad* „scheiden“, lat. *sanctus* von *sancire* „umschließen, umgrenzen“. Von diesen sprachlichen Wurzeln aus geht die Bedeutung aber nie über den rein formalen Sinn von „abgesondert, geschieden“ hinaus, während „heiligen“ doch darüber hinaus eindeutig inhaltlich festgelegt ist: ausgesondert für *Gott*, *ihm* zueigen (vgl. 4 Mo 3,13 „da heiligte ich mir alle Erstgeburt in Israel ... dass sie mir gehören sollen“).

Die Fremdheit des Wortes hat ihren Grund also in der speziellen Füllung des Begriffs in der Bibel.

1. Was „heilig“ bedeutet, ist dem Menschen insofern fremd, als der Mensch als Geschöpf eben selbst nicht heilig ist. Für die Bibel ist allein Gott heilig. Seine Gottheit ist seine Heiligkeit.⁵⁹ Sie zeigt sich in seiner absoluten Weltüberlegenheit als Schöpfer des Alls (1 Sam 2,2; Jes 6,3; Offb 15,4) und in seiner absoluten Gutheit (Mt 19,17).

⁵⁸ Vgl. H. Bultmann, *Einführung in die Ethik*, Giessen²2005, S. 131f und S. 145f.

⁵⁹ Vgl. O. Procksch, Art. *αγιος*, in *ThWNT* I, S. 90,1 „Der Begriff der Heiligkeit (geht) in den der Göttlichkeit über“. Problematisch ist es allerdings, wenn Procksch dann davon spricht, Gott stehe „im Gegensatz“ zu allem Geschöpflichen.“ Richtiger wäre es, von einer schlechthinigen Überlegenheit Gottes über alles Geschaffene zu sprechen. Ein Gegensatz entsteht erst durch die Sünde.

2. Eben in dem Zusammenhang ergibt sich der zweite Grund: Gerade in seiner Gutheit ist der heilige Gott dem jedenfalls seit dem Sündenfall gar nicht mehr guten Menschen fremd. Im Sündersein des Menschen also liegt der entscheidende Grund dafür, dass dem Menschen von Hause aus alles Heilige fremd oder gar zuwider ist.

Gott ist heilig, anders als das Geschöpf, das sündige allzumal. Und doch und gerade darin erweist sich die besondere Art der Heiligkeit des Gottes der Bibel, dass er in seiner Andersheit nicht für sich bleibt, sondern die Gemeinschaft mit dem von ihm geschaffenen Anderen sucht. Seine Heiligkeit ist nicht exklusiv, sondern inklusiv, nicht restriktiv, sondern extensiv. Gottes Heiligkeit ist heiligend: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der HERR euer Gott“ (Lev 19,2). Warum? Weil Gott Liebe ist (1 Joh 4,8), selbst dem Sünder gegenüber. Zwar steht Gott gerade in seiner Heiligkeit in einem unaufhebbaren Gegensatz gegen alles Böse. Sie müsste deshalb an sich auf den Menschen wirken wie ein verzehrendes Feuer (Jes 6,5; 33,14; Hebr 12,29), sie könnte sich ihm gegenüber eigentlich nur im Gericht betätigen (Hebr 12,27ff).⁶⁰ Tatsächlich aber erweist sich Gottes Heiligkeit gerade gegenüber dem sündigen Menschen vollends als Liebe: In Jesus Christus ruft er ihn in seine Gemeinschaft. Er tut dies aber nicht so, dass er den Gegensatz vertuscht, sondern so, dass er ihn überwindet: Im Kreuz Jesu bietet er dem Menschen seine Gnade so an, dass er zugleich die Sünde richtet, sodass „Gottes Heiligkeit ... sich gerade in seiner Gnade offenbart“.⁶¹ Gottes Heiligkeit zeigt sich in Christus als seine „sich selbst erniedrigende Liebe“.⁶²

Diese gnädige Zuwendung Gottes bedeutet für den, der sie im Glauben annimmt, nicht nur negativ die Abwendung des Gerichts (wie in der Vergebung der Sünde und damit der Rechtfertigung), sondern auch positiv 1. Anteilgabe an Gottes Heiligkeit (2 Petr 1,4), und eben deshalb zugleich 2. Indienststellung für Gott.

Zum 1.: Heiligung ist Aussonderung für Gott und damit Erwählung: „... ihr sollt mein Eigentum sein vor allen Völkern ... ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“ (Ex 19,5f). Der Geheiligte tritt grundsätzlich auf die Seite Gottes und in die Bundesgemeinschaft mit ihm. Neutestamentlich gesagt: Gottes Geist, der im Glaubenden Wohnung nimmt, prägt den menschlichen Geist in seinem, Gottes Sinn. Er macht ihn „feurig im Geist“ (Röm 12,11b), verleiht ihm eine „verzehrende Entschiedenheit des Glaubens“.⁶³ In diesem Eifer für Gott (Röm 12,11a) spiegelt sich der heilige Eifer der Liebe Gottes.

Zum 2.: Deshalb bringt die Heiligung zwar Unterscheidung von der Welt mit sich (Röm 12,2: „gleicht euch nicht dem Schema dieser Welt an“). Aber sie führt

60 H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897, S. 34f (Nachdr. Gießen 2005, S. 48f).

61 O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen⁵ 1960, S. 329.

62 S. Collenbusch (1724–1803), *Aus dem Nachlass eines Gottesgelehrten*, hg. von H. Cremer, Stuttgart 1902, S. 250.

63 O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1963, S. 303.

keineswegs zur Trennung von der Welt (Joh 17,17: „Ich bitte nicht, dass du sie von der Welt nimmest“). Biblische Heiligung ist nicht Separation von der Welt, sondern Erwählung und Berufung zum Dienst für Gott in und an der Welt. Weder der Eremit in seiner Einsamkeit noch der stoische Philosoph in seiner Unempfindlichkeit für Schmerz und Freude ist Vorbild christlicher Existenz noch auch die negative Vermeidungstaktik des Pharisäers („Ein Christ darf nicht ...“).

Dies entspricht der Entwicklung des Gedankengangs des Apostels Paulus in 1. Thessalonicher 4: Nach der grundsätzlichen Feststellung „Das ist Gottes Wille: eure Heiligung“ (V. 3a) folgt zunächst die Absage an das Böse, hier konkretisiert am Beispiel der Unzucht (V. 3b–7). Der Gedankengang gipfelt dann aber positiv einerseits im Hinweis auf die Bruderliebe innerhalb der Gemeinde (V. 9) und andererseits einem „anständigen“ (ευσχημον) Lebenswandel gegenüber „denen, die draußen sind“ (V. 12).

Heiligung ist also nicht nur Abgrenzung, sondern vor allem positiv Sendung, Indienststellung für Gottes Ziele mit der Welt, Brauchbarwerden für diesen Dienst.⁶⁴ „Holiness means to be at God's disposal“ (K. Bockmühl).⁶⁵ Heiligung ist zentraler *Zielbegriff* für die Erlösung in Christus und damit alles christliche Leben (vgl. das doppelte εἰς ἁγιασμόν in Röm 6,19.22). Insofern ist er durchaus geeignet zum Leitbegriff spezifisch christlicher Ethik überhaupt.⁶⁶

4. Rechtfertigung und Heiligung in ihrem Verhältnis zueinander

Angesichts aber der Sündhaftigkeit nicht nur des Menschen überhaupt sondern eben auch noch des Christen⁶⁷ stellt sich uns nun natürlich das Problem der Realisierbarkeit einer solchen mit dem Wort Heiligung beschriebenen Zielsetzung.

Hier wird nun die Bestimmung des Verhältnisses der Heiligung zur Rechtfertigung zur entscheidenden Frage.

Dass die Heiligung nicht aus den natürlichen Kräften des Menschen heraus zu verwirklichen ist, bedarf sicher keiner weiteren Erörterung. Das wäre der gesetzliche Weg der eigenen Gerechtigkeit (Röm 10,3) und damit das genaue Gegenteil dessen, worum es in der Heiligung geht.

Aber auch ein Pessimismus, der um der Sündhaftigkeit des Menschen willen Heiligung als wirkliche Veränderung des Lebens im Sinne der im doppelten Lie-

64 Darin liegt auch der Ansatz für eine sozialetische Relevanz der Heiligung, vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen 2005, 162–168.

65 K. Bockmühl, Art. „Sanctification“, in: S.B. Ferguson (Hg.), *New Dictionary of Theology*, Leicester 1985, S. 615.

66 Vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen 2005, S. 132–168 (leicht überarbeiteter Nachdruck von S. 132–145 in: C. Herrmann (Hg.), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*, Wuppertal 2005, S. 252–264).

67 Hier müsste natürlich das viel diskutierte Verständnis von Römer 7 erörtert werden, vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen 2005, S. 142–144.

besgebot zusammengefassten Weisungen Gottes für unmöglich erklärt, ist biblisch nicht haltbar. Damit würde das Christentum zur kraftlosen Theorie erklärt und die Realität der Erlösung geleugnet.

Damit stellt sich die Frage, von woher Heiligung dann möglich sein soll? Diese Frage aber führt uns zurück zur Lehre von der Rechtfertigung und ihrem Verhältnis zur Heiligung.

Eine weit verbreitete Lösung sieht so aus: Der Glaubende empfängt in der Rechtfertigung zunächst die Vergebung seiner Sünden. Aus Dankbarkeit für die so erfahrene Güte Gottes wird er dann in einem zweiten Schritt zur Heiligung geführt.

Daran ist zunächst durchaus richtig, dass der Vorgang der Rechtfertigung insofern einen sachlichen Vorrang hat, als grundlegend im Heilsprozess tatsächlich der Zuspruch der Vergebung ist und dass nur aus seiner Annahme heraus Gewissheit des Heils entsteht.⁶⁸ Und Dankbarkeit für die vergebende Liebe Gottes ist tatsächlich ein entscheidendes Motiv im konkreten Vollzug der Heiligung.⁶⁹

Andererseits liegen in dieser Konzeption auch gewisse Gefahren. Denn bei einem zeitlichen Nacheinander von Rechtfertigung und Heiligung kommt es nur zu leicht dahin, dass die Rechtfertigung als eine reine Gerechterklärung des Menschen verstanden wird, noch ohne reale Veränderung im Leben des Menschen.⁷⁰ Die Konsequenz ist dann leicht, dass die darauf folgende Heiligung entweder mehr oder weniger unterbleibt oder trotz aller Motivation in der Dankbarkeit letztlich doch zu einer eigenen Anstrengung des Menschen wird.

68 Vgl. A. Schlatter, *Das Christliche Dogma*, Stuttgart³ 1977, S. 468: „Da wir an uns selbst immer die Grenzen unseres Vermögens und die Verunreinigungen unseres Willens wahrnehmen, entsteht Glaube als Gewissheit, als Besitz der vollkommenen Gnade nur durch die Wahrnehmung Gottes, nicht durch Selbstbeobachtung, nur durch die Gründung auf Gottes Willen, nicht durch die Stützung auf den eigenen Willen. Gottes Willen verdeutlichen wir uns durch den Rechtfertigungssatz; er hat seinen Grund in Gottes Güte, nicht in unserer Güte.“

69 A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig⁴ 1929, S. 187ff; vgl. K. Bockmühl, *Leben mit dem Gott, der redet*, BWA I,6, Gießen 1998, S. 8.

70 So selbst A. Köberle in seinem sonst so verdienstvollen Werk über Rechtfertigung und Heiligung, A. a. O., S. 75, wo er einen „deklaratorischen Gebrauch des Wortes δικαιοσύνη im neuen Testament“ und seinen „streng imputativen Charakter“ annimmt, und unter Berufung auf lutherische Orthodoxie von der Rechtfertigung als *aliena sanctitas* spricht (A. a. O., S. 79). Anders (m. E. ganz im Sinn von Beck!) A. Schlatter, A. a. O., S. 439: „Es ist somit an der reformatorischen Formel, unsere Gerechtigkeit geschehe vor dem Richterstuhl Gottes, ein richtiger und ein dunkler Gedanke zu unterscheiden. Mit Recht wird unsere Rechtfertigung als das Urteil Gottes beschrieben, so dass wir sie dadurch empfangen, dass Gott uns unser Recht verleiht. Mit Unrecht wird sie nur als ein Gedanke Gottes dargestellt, der nicht offenbar werde, keine Tat hervorbringen und sich nicht in der Geschichte zeige. Dies tat der uns rechtfertigende göttliche Wille dadurch, dass uns Christus gegeben ist und dies so, dass unsere Begegnung mit ihm die Gestalt und den Verlauf unseres Lebens bestimmt.“

Entscheidend ist aber, dass dies Nacheinander nicht dem biblischen Zeugnis entspricht. Wir haben gesehen, dass die anfängliche Rechtfertigung mit Wiedergeburt und Bekehrung zusammenfällt und damit mit dem Christwerden. Gleiches gilt aber nun auch von der Heiligung. Wir werden nicht Christ und unterziehen uns danach irgendwann dem Prozess der Heiligung. Sondern indem ich Christ werde, werde ich zugleich auch „heilig“. Dies bezeugt jedenfalls in vielfältiger Weise der neutestamentliche Sprachgebrauch. „Heilige“ sind nicht etwa nur, wie katholische Redeweise nahe legen könnte, besondere Elite-Christen. Vielmehr nennt das Testament alle Christen „Heilige“. So schreibt Paulus an die „berufenen Heiligen“ in Rom (Röm 1,7; vgl. 1 Kor 1,2; Eph 1,1; Kol 1,2 u. ö.). Wenn von ihm gesagt wird, er habe „die Heiligen ... zu Jerusalem“ verfolgt (Apg 9,13), so sind alle Christen in Jerusalem gemeint. Ebenso sagt Paulus von allen Christen in Korinth, sie seien einst Ungerechte gewesen. Nun aber seien sie „abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt durch den Namen des Herrn Jesus Christus (d. h. seit sie den Namen Jesu als ihres Herrn angerufen haben) und durch den Geist unseres Gottes“ (1 Kor 6,11). D. h. doch: mit dem Christwerden, mit dem Gläubigwerden in Bekehrung und Wiedergeburt, vollzog sich *gleichzeitig* Rechtfertigung und Heiligung.

Beide sind zu *unterscheiden* als unterschiedliche Aspekte des individuellen Heilsgeschehens. Dabei wird man vielleicht sagen können, dass in der Rechtfertigung in der Durchsetzung des Reiches Gottes mehr die Rechtsfrage, in der Heiligung mehr die Machtfrage im Blick ist. Auch darin besteht ein Unterschied, dass die Vergebung und damit die Rechtfertigung jeweils ein in sich abgeschlossener Vorgang ist. Wer Vergebung hat, dem ist ganz vergeben, wer gerechtfertigt ist, ist ganz gerechtfertigt. Unsere Heiligung dagegen bleibt immer unvollendet, solange wir leben.

In ihrem Anfang aber sind beide untrennbar verbunden als Elemente *eines* Geschehens, nämlich der geistlichen Erneuerung in der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist also nicht etwa einseitig mit der Rechtfertigung zu identifizieren. Vielmehr vollzieht sich in ihr gleichzeitig Heiligung und insofern im Ansatz wirkliche Erneuerung. Im Unterschied zu Wiedergeburt und Bekehrung sind Rechtfertigung und Heiligung nur nicht auf den Anfang des Christseins beschränkt, sondern vollziehen sich immer wieder neu im Leben eines Christen. Auch das in der Theologie viel diskutierte Begriffspaar Indikativ und Imperativ ist nicht einfach auf Rechtfertigung und Heiligung zu verteilen.⁷¹ Denn nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch die Heiligung ist zunächst eine Gegebenheit von Gott her und als solche Gegenstand des Glaubens, noch nicht einer Forde-

71 Wie B. Schwarz meint in seinem Beitrag: „Indikativ der Gnade – Imperativ der Freiheit“, in: C. Herrmann (Hg), *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*, Bd. 2, Wuppertal 2005, S. 265–291, hier S. 267.

rung.⁷² Die gegebene Heiligung muss sich allerdings im Fortgang unseres Lebens als Christ bewähren. In dem Zusammenhang kommt es dann auch zur Forderung nach Heiligung und damit zum Imperativ: „Jagt nach der Heiligung, ohne die niemand den HERRN sehen wird“ (Hebr 12,14).

H. W. Wolff hat einmal im Blick auf die unterschiedlichen anthropologischen Begriffe des Alten Testaments von einer „Stereometrie des Gedankenausdrucks“ in der Bibel gesprochen, also davon, dass scheinbar nebeneinander stehende Begriffe und Bilder nur dazu dienen, einen einzigen Sachverhalt oder Gegenstand, ihn gleichsam von allen Seiten umkreisend, näher zu beschreiben.⁷³ Ähnliches dürfte auch von der soteriologischen Sprache der Bibel gelten, sodass es falsch wäre, verschiedene soteriologische Termini künstlich von einander zu trennen und etwa in ein zeitliches Nacheinander im Sinne eines *ordo salutis* zu pressen. Vielmehr sind sie in ihrem Miteinander zu verstehen, in dem sie sich gegenseitig interpretieren und mit unterschiedlichen Aspekten ergänzen.

Noch einmal: Der uns das Werk Jesu durch das Wort zueignende Heilige Geist ist eine Kraft der Erneuerung unseres Lebens zur Wiedergeburt – und damit zugleich zu Rechtfertigung und Heiligung. Das den Menschen erneuernde Wirken des Geistes an uns durch Gottes Wort ist die Quelle, aus der beides erwächst.

Helmut Burkhardt: Justification and Sanctification

The doctrine of justification and sanctification has always been the core of protestant theology. But since the time of the Reformation there has been a tendency in protestant orthodoxy to interpret justification by means of forensic terminology and to separate justification from sanctification, the latter becoming a mere further stage in the Christian life after justification. Attempts in Pietism (Ph. J. Spener) and 19th. century biblicistic Revival Theology (J. T. Beck) to challenge this understanding had to struggle with the suspicion of being heretical. This essay gives a short review of the history of the doctrine of justification and sanctification and then offers a new perspective on their relationship. According the Bible God has reconciled the world with himself in Christ (2 Cor 5,19). By faith in Christ (and only such) the individual person can participate in this reconciliation and so at the same time become justified and sanctified. Thus justification is not merely an outside event („extra nos“), but by faith also inside the self. And sanctification is not merely a thankful human reaction, but firstly an act of God („Ye are sanctified, ye are justified in the Lord Jesus and by the spirit of God“, 1 Cor 6,11).

72 Vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen ²2005, S. 140f; auch K. Barth spricht von „zwei verschiedenen Aspekte(n) des einen Heilsgeschehens“ (KD IV,2, S. 569).

73 H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, S. 22.

Gerhard Maier

Johann Tobias Becks Bedeutung für die Württembergische Landeskirche

Im Jahr 2004 jährte sich der Geburtstag von Johann Tobias Beck zum 200. Mal – Grund genug für eine nachdenkliche Rückschau. Bis heute lassen sich Spuren und Konsequenzen seines Wirkens entdecken. Wer war dieser Mann? Was ist von seinem Erbe lebendig geblieben?

I.

Johann Tobias Beck ist ein echtes Gewächs aus Württemberger Boden. Das gilt nicht nur für seine Herkunft, sondern auch für seine geistige und geistliche Prägung. Geboren am 22. Februar 1804 in Balingen, mitten in den Umbrüchen der napoleonischen Zeit, wuchs er unter den verschiedenartigen Einflüssen auf, die ihm seine Eltern vermittelten. Seine Mutter, Anna geborene Roller, pflanzte die Liebe zur Bibel in ihn und hatte ihm, soweit wir es beurteilen können, eine pietistische Grundhaltung vermittelt, die ihn sein ganzes Leben lang prägte. Sein Vater, Tobias Beck, von Beruf Seifensieder, vererbte ihm bedächtige Vernunft und Nüchternheit. Mit 14 Jahren kam Johann Tobias Beck ins Seminar in Urach, vier Jahre später ins Evangelische Stift nach Tübingen, um Theologie zu studieren. Bengel, Wurm, Steudel, Schmid und Klaiber waren dort seine Lehrer. Ähnlich wie Johann Albrecht Bengel ein starkes Jahrhundert zuvor hatte auch Beck mit Krankheit und gesundheitlichen Schwächen zu kämpfen. Im Alter von 23 Jahren erhielt er die Pfarrstelle von Waldtann bei Crailsheim und schon zwei Jahre später, 1829, wurde er zum evangelischen Stadtpfarrer und Oberpräzeptor in Mergentheim ernannt.

Schon in Mergentheim wandte sich Beck der wissenschaftlichen Arbeit zu. Sie betraf nicht nur die Herausgabe von Predigten, von denen immerhin sechs Bände erschienen. Vielmehr fällt die grundsätzliche Ausrichtung seiner Arbeit auf. So veröffentlichte er 1834 Bemerkungen über die Hegel'sche Philosophie. Zwei Titel möchte ich besonders erwähnen, weil sie eine Art Leitfaden seines theologischen Wirkens anklingen lassen. Da ist einmal der „Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des neunten Kapitels im Briefe an die Römer“ von 1833, und zum anderen „Einige leitende Ideen für die wissenschaftliche Auffassung der Versöhnungslehre in ihrem Zusammenhange mit dem Tode Jesu. Be-

merkungen über die messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung“ von 1831.

Die Aufmerksamkeit, die seine Veröffentlichungen fanden, erwies sich als Wegbereiter für den großen Wechsel, der 1836 stattfand. Nach neun Jahren im Pfarramt erreichte Beck in diesem Jahr der Ruf auf eine Professur in Basel, noch bevor er sich habilitiert hatte. Es handelte sich um eine Stiftungsprofessur, die vom „Verein zur Beförderung christlich-theologischer Wissenschaft und christlichen Lebens“ gestiftet worden war. Beck sollte ein Gegengewicht gegen die kritische Theologie de Wettes bilden. Beck nahm diesen Ruf an. Er selbst beschrieb seinen Wechsel so: „Dem Weltcultur-Segment [d. h. in Mergentheim] folgte die Metropole der Frömmigkeit, Basel, mit der Aufgabe, der de Wetteschen Theologie entgegen zu wirken, während ich den Mann persönlich wegen seiner Wahrheitsliebe, Biederkeit und Anspruchslosigkeit lieben lernte.“¹ Hier kommt etwas für Beck überaus Typisches zum Ausdruck. Er verband die Klarheit seiner theologischen Position mit dem Respekt und der Liebe zu Menschen, die eine ganz andere Position einnahmen. Dieselbe Konstellation ist im Blick auf sein Verhältnis zu Ferdinand Christian Baur erkennbar. Es war Baur, der ihn für Basel empfohlen hatte. Und es war wiederum Baur, der dafür sorgte, dass Beck im Jahre 1843 auf die ordentliche Professur für Dogmatik und Moral in Tübingen kam. Diese Aufgabe hat Beck 35 Jahre lang wahrgenommen. Für Baur war es offensichtlich die Originalität von Beck, die ihn diesen vor allen anderen empfehlen ließ – ungeachtet der Verschiedenartigkeit der theologischen und hermeneutischen Positionen. In Tübingen fand Beck ein tragendes, familiäres Umfeld – seine zweite Frau Sophie Mathilde geborene Märklin stammte von dort – und als Frühprediger an der Stiftskirche eine langjährig mit Hingabe und Sorgfalt wahrgenommene kirchliche Aufgabe. Vor allem aber erschloss sich ihm ein weites Feld akademischen und theologischen Wirkens. Hanns-Martin Wolf schreibt: „Beck galt als Hauptanziehungspunkt der Fakultät, fast alle Vorlesungen und Predigten sind im Druck erschienen“.² Auf die Ausstrahlung, die ihm geschenkt wurde, werden wir später noch zu sprechen kommen. Hier sei nur soviel bemerkt, dass Beck kein Dozent war, dem man sich sofort begeistert zugewandt hätte. Die „Worte der Erinnerung“ nach seinem Hinscheiden zitieren ihn selbst mit der nüchternen Aussage, dass er „bei der jetzt gerade herrschenden Richtung der Studierenden nicht sobald einen zahlreichen Besuch“ seiner Vorlesungen sich versprechen könne (S. 25). Doch dem bescheidenen Anfang folgte ein beeindruckender Fortgang. Im Nachruf heißt es dazu: er „erreichte mit der Zeit den zahlreichsten Besuch, den wohl je ein Lehrer der Theologie in Tübingen gehabt hatte“.³

1 *Erinnerung*, S. 22.

2 Wolf, S. 393.

3 *Worte*, S. 25.

Aus heutiger Sicht ist die Weite der Thematik, die er behandelte, faszinierend. Christliche Glaubenslehre und christliche Ethik bildeten selbstverständlich das Zentrum. Aber Beck hielt außerdem exegetische Vorlesungen im Gebiet des Neuen Testaments. Römer-, Epheser- und Kolosserbrief wurden ebenso von ihm ausgelegt wie die Pastoralbriefe, die Petrusbriefe (nebenbei gesagt: bis heute eine der eindringlichsten Auslegungen der Petrusbriefe!) und die Johannesoffenbarung. Hierzu traten exegetische alttestamentliche Vorlesungen und Vorlesungen im Bereich der Praktischen Theologie, zum Beispiel über die praktische Glaubenslehre als Anleitung zum Religionsunterricht für Kirche und Schule. Sein Wissen und Wirken umspannte also alle theologischen Disziplinen.

In strenger Bescheidenheit hat Johann Tobias Beck auf äußere akademische Ehren verzichtet. Manche Anfechtung hat seinen Weg begleitet. Unter anderem verlor er nicht nur die erste Frau, die Mutter von 8 Kindern, sondern erlebte er auch den Tod zweier erwachsener und verheirateter Töchter. Die eigene Gesundheit blieb immer wieder gefährdet. Er sah in ihr ein Geschenk Gottes, das es zu pflegen galt. „Ihr diene“, wie es ein Nachruf sagt⁴, ein „reichlicher Aufenthalt im Freien und Erquickung an der Natur“, nicht zuletzt „Eigene Feldarbeit auf dem Grundstücke, das er besaß“, – übrigens ein äußeres Zeichen der Bodenhaftung im umfassendsten Sinne, die ihn auszeichnete. Der Person Johann Tobias Beck hat wohl Professor Carl von Weizsäcker in seinem Nachruf mit das schönste Denkmal gesetzt, wenn er unter anderem urteilte: „Diese Person in ihrer einfachen Strenge und schlichten Kraft erschien selbst wie ein lebendiges Zeugniß für das Leben, von welchem er lehrte.“⁵

II.

Was ist von seinem Erbe lebendig geblieben? wollten wir fragen. Er macht uns die Antwort nicht leicht. Denn seine Sprache war kein Ausdruck flüssiger, begeisternder Rhetorik. Zwar waren seine Begriffe genau. Aber oft waren seine Formulierungen umständlich, eingengeprägt und sehr spröde gegenüber einer allgemeinen Konversationssprache.

Die hohe Wertschätzung, die Beck bis zum heutigen Tage erfahren hat, überrascht angesichts dieses Sachverhalts. Schon der Zeitgenosse Carl von Weizsäcker nennt den „bewährten Freund“ einen „Lehrer von außerordentlicher Wirksamkeit“.⁶ Hanns-Martin Wolf spricht im TRE (S. 393) vom „führenden Bibli-zisten“ seiner Zeit, Ludwig Rott erwähnt seinen „überragenden Einfluss auf mehrere Tübinger Theologengenerationen“ (S. 50) und in diesem Jahr erinnerte Helmut Burkhardt erneut an Beck als den „Begründer des Biblizismus in der Systeme-

4 Worte, S. 27.

5 Worte, S. 9.

6 Worte, S. 8.

matischen Theologie“ (S. 227). Die Reihe solcher Würdigungen wächst ins kaum mehr Überschaubare.⁷

Wer Beck gerecht werden will, muss ausgehen von seiner Souveränität, die sich jeder vorschnellen Einordnung entzieht. Barth hatte in seiner Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert ein feines Gespür dafür, wenn er Becks „hohe Selbstständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den revolutionären wie den reaktionären Methoden in der Theologie“ betonte.⁸ Vielleicht ist für die Souveränität Becks jene Szenerie in der Stube des Stifts kennzeichnend – der Stube, die „Pia“ genannt wurde – in der sich die beiden Hofackers, Johann Christoph Blumhardt, Sixt Karl von Kapff und Johann Tobias Beck trafen. Als Becks Vorschlag, „nur einmal wöchentlich und sorgfältig vorbereitet zur Lektüre zusammen zu kommen“⁹ abgelehnt wurde, trat Beck aus diesem Kreis aus, ohne jedoch die persönlichen Verbindungen abubrechen.

Das Zweite ist sein Ansatz bei der Schrift selbst. Er wählte diesen Ausgangspunkt mit großem Bedacht. Seine Entscheidung konkretisiert sich in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels und mit dem absolut gesetzten Denken seit Descartes.

Beck hielt den cartesianischen Ansatz „Cogito ergo sum“ für den Grundfehler der neuzeitlichen Philosophie und schrieb dazu:¹⁰ Der Grundfehler der Philosophie ist nicht, „dass sie alles aufs Wissen führen will, sondern dass sie mit dem bloßen Denken ... voraussetzungslos erklären will. Dadurch ist sie in beständigem Krieg mit der Wirklichkeit, dem wirklichen, wahrhaften Leben... Das neue, d. h. seit Descartes begonnene Philosophieren unterscheidet sich eben dadurch von dem früheren ..., dass das Denken aus sich selbst seine eigene Voraussetzung, durch die es existiert, aufbauen will, den Lebens-Boden, der es trägt, aus dem es sich entwickelt, aus sich selbst entwickeln will.“

Wo aber ist dann der Standort des Denkens? Beck antwortet: Bei und in der göttlichen Offenbarung. Denn „Kein Mensch ist sich selber offenbar.“¹¹ Wenn aber der Mensch weder sich selbst noch die Welt noch Gott kennt, dann muss ihm Gott die Wahrheit aufschließen. Und dies tut Gott auch, und zwar in der Schrift. Was Beck in seiner ersten großen wissenschaftlichen Abhandlung, der „Einleitung in das System der Christlichen Lehre“ (1838) schrieb, durchzieht als bleibende Überzeugung seine ganze Arbeit: Das Wort „scheint in unserer Finsternis“ nicht nur als Licht, „sondern auch als unvergänglicher Same immer neu“. Es „producirt“ die Wahrheit für die einzelnen und die Zeit-Bedürfnisse.“¹² Schon jetzt ist zu betonen, dass die Wahrheit für Beck dem gemäß keine statische, mo-

7 Vgl. dazu Kyung Sik Pae: *Eschatologie bei Johann Tobias Beck*, Tübingen: Univ. Diss. 1989, 226 S., hier S. 210ff.

8 Vgl. Pae, S. 201.

9 Hoffmann, S. 6.

10 Vgl. Hoffmann, S. 4.

11 *Gedanken*, S. 7.

12 Vgl. Pae, S. 33 und *Gedanken*, S. 185; Burkhardt, S. 229.

numentale und unbewegliche Größe darstellt, sondern eine bewegende, schöpferische, ja im tiefsten Sinne „producirende“ Größe. Es ist der Geist, der ihr inne- wohnt, der diese fortschreitende und Neues schaffende Wirkung hervorruft. Wer sich dieser Wahrheit öffnet, wer die Schrift dementsprechend wahrheitsgemäß auslegen will, der muss folgerichtig selbst vom Geist Gottes berührt und belebt sein. Er muss „im Geist des Glaubens, oder pneumatisch“ den Text auslegen.¹³ In diesem Sinn vertritt Beck eine pneumatische Auslegung. Ich zitiere dazu aus der 2. Auflage der „Einleitung in das System der Christlichen Lehre“ von 1870: eine sachgemäße theologische Auslegung „muss die (biblischen) Schriftsteller auch als Repräsentanten des göttlichen Lebens behandeln, aus der menschlichen Äu- ßerlichkeit und Innerlichkeit zum Pneuma aufsteigen, und zwar als dem die heiligen Schriftsteller beherrschenden Prinzip“ (S. 262). So wenig Beck das Menschliche und immanent Geschichtliche an der Schrift verdrängen will, so klar ist doch, dass Gott und Gottes Geist das bestimmende Subjekt bleibt, dem wir in der Bibel begegnen. Um noch einmal aus der genannten Einleitung zu zi- tieren: „das Menschliche wird göttlich vergeistigt, nicht das Göttliche menschlich entgeistigt“ (S. 263). Beck kann sich dafür auf 2 Petr 1, 21 berufen. So sagt er dann auch im Kommentar zum 2. Petrusbrief zu jener Stelle: „die ganze innere Lebensthätigkeit der Propheten qua Propheten ist in Bewegung gesetzt, durch- drungen und regiert vom heiligen Geist; dieser ist die göttliche Urkraft, die in den innern Menschen principiell einwirkt und als Geist das entsprechende Geis- tige darin erzeugt“ (S. 263).

Die Konsequenzen dieser Position liegen auf der Hand. Begegnen wir der Wahrheit in der Schrift, dann können wir nicht mit außerhalb der Schrift gebilde- ten Methoden und Begriffen an sie herangehen. Das ist der Grund, weshalb Beck darauf insistiert, dass wir biblische Begriffe bilden und zugrunde legen müssen. Die „Ur-Verhältnisse, Ur-Begriffe und Anschauungen des göttlichen Worts“ sol- len die unsern werden. Beck klagt darüber, dass „durch die hergebrachten Lehr- begriffe, auch soweit sie nicht gerade falsch sind, die biblischen Begriffe ver- stümmelt und zersplittert sind“.¹⁴ An dieser Stelle wird auch deutlich, dass Becks Verhältnis zur zeitgenössischen Orthodoxie an mehreren Stellen durchaus ein kritisches war. Erst jüngst hat Willi Hoffmann auf die Kampagne hingewiesen, der Beck unter anderem von Seiten der Hengstenbergischen Kirchenzeitung aus- gesetzt war.¹⁵ Riggenbach hat in seiner Biographie darüber ausführlich berichtet. Man griff Beck an als „destruktives Parteihaupt“, polemisierte gegen seinen „ra- senden Hochmut“ und warf ihm vor, bei Beck habe „der Christus für uns dem Christus in uns ganz Platz gemacht“.¹⁶ Hätte der württembergische König Wil- helm I. nicht seine Hand über Beck gehalten, dann wäre sogar der Ev. Oberkir-

13 Pae, S. 43.

14 *Gedanken*, S. 120 bzw. 123.

15 *Vortrag*, S. 8f.

16 Riggenbach, S. 368f.

chenrat (das Konsistorium) in Stuttgart gegen ihn vorgegangen.¹⁷ Theologisch war es dann vor allem die Rechtfertigungslehre Becks, die heftigen Widerspruch bei der damaligen Orthodoxie auslöste. Kennzeichnend dafür ist die Streitschrift von August Ebrard, die unter dem Titel „Sola! Wissenschaftliche Beleuchtung von Dr. J. T. Becks Rechtfertigungslehre“¹⁸ erschien. Allerdings hatte Beck ausgehend von seinen biblischen Begriffen bemerkt, dass „in der gangbaren Lehre von der Rechtfertigung ein Fehler stecke“.¹⁹ Er wehrte sich zum Beispiel gegen die Reduzierung der Rechtfertigung auf ein „Begriffs-Minimum“ namens „Freisprechung“.²⁰ Unüberhörbar warnte er davor, alles auf Einzelbegriffe wie Wiedergeburt oder Rechtfertigung abzustellen. So lesen wir in einem Schreiben vom 11. Februar 1860: „Im Allgemeinen möchte ich Ihnen ans Herz legen, dass Sie sich doch nicht, weder in Bezug auf sich selbst noch im Predigen, so in förmlichen Erörterungen über Wiedergeburt und Rechtfertigung herumtreiben“, und finden dann als wesentliches Argument: „Verhältnismäßig kommen die Worte im Ganzen der Schrift selten vor und sind nur durch die Schulbehandlung des Christenthums und den confessionellen Gegensatz zu solchem Umfang angeschwollen...“²¹

Hat Beck seine Freiheit gegenüber der Orthodoxie behauptet, so gibt es doch keinen Zweifel daran, dass er den alten lutherischen Satz von der Schrift als norma normans mit Nachdruck vertrat.²² Aber nun geht es auch hier darum, die Schrift nicht als Spruchbuch, sondern als lebendigen Zusammenhang zu betrachten. Beck formuliert als Grundsatz: „Schrift mit Schrift zu verbinden, Schrift aus Schrift zu verstehen“²³ und mahnt bis in die Seelsorge hinein: „Nehmen Sie sich also eine zusammenhängende Zeit zu einer zusammenhängenden Beschäftigung mit der heil. Schrift“.²⁴ Der Schlüssel zum Bibelverständnis liegt ja gerade in diesem Zusammenhang: „So finden Sie den Schlüssel in Gottes Wort selbst zu Gottes Wort“.²⁵

Wie geschieht die Begegnung mit der Wahrheit in der Schrift? Antwort: Zuerst und zunächst durch ein offenes Hören. Beck wird nicht müde, diesen Punkt wieder und wieder zu betonen. „Wie ein Schüler“ soll man hören und lernen, „was der Herr sagt“.²⁶ Aber nun folgt sofort etwas für Beck sehr Typisches. Es kann nämlich nicht beim bloßen Hören bleiben, sondern das Gehörte muss mit aller Kraft, die wir in Gott finden, auch bewahrt und praktiziert werden. Sehr klar

17 Hoffmann, S. 9.

18 Riggenbach, S. 377.

19 Riggenbach, S. 375.

20 Riggenbach, S. 376.

21 *Gedanken*, S. 174.

22 *Gedanken*, S. 89f.

23 *Gedanken*, S. 103.

24 A. a. O.

25 *Gedanken*, S. 104.

26 *Gedanken*, S. 102, vgl. S. 184.

kommt dies in seinen „Gedanken aus und nach der Schrift“ zum Ausdruck, die 1876 in 3. Auflage erschienen sind. „Zur Aufrichtung in göttlichen Dingen“, so schreibt er dort, „gehört aber freilich ... dass man mit der Kraft, die daran liegt, mit dem Vermögen, welches Gott darreicht, es (= das Gehörte) bewahrt gegen eigene Gedanken und gegen fremde Lehre und Wege“ (S. 102). Beck hat das „gegen eigene Gedanken“ sehr ernst gemeint. Denn er beginnt die genannte Schrift mit der Klage: „Wie wenige sind, die die eigenen Gedanken tödten!“ (S. 1). Man kann Becks Intention an diesem Punkt vielleicht so beschreiben: Mit dem Hören der Wahrheit der Schrift trete ich in einen Lebenszusammenhang ein, den mir Gott real eröffnet, in dem ich als Mensch nun aber in voller Anteilnahme leben und den ich anderen Ansprüchen gegenüber zur Geltung bringen soll.

Das führt uns sofort zur Rolle des menschlichen Subjektes im pneumatischen Lebenszusammenhang. Wenn „das Menschliche göttlich vergeistigt wird“ (s. oben), hat es dann überhaupt noch etwas zu bedeuten? Becks Antwort ist unzweideutig. Als Mitteilung neuen Lebens schafft der Heilige Geist geradezu die Voraussetzung dafür, dass der Mensch jetzt verantwortlich im tiefsten Sinne agiert und wirkt. Zeitlebens ist Beck der Ethik in stärkstem Maße verpflichtet geblieben und Hoffmann hat recht, wenn er urteilt:²⁷ „Becks Herz schlägt warm in seiner Ethik der Liebeslehre“. Wie betont Beck die menschliche Verantwortlichkeit einbezieht, sieht man schon daran, dass er in Übereinstimmung mit der Alten Kirche die Willensfreiheit lehrt. In einer längeren Ausführung zu 1 Petr 2, 8 lehnt er die Prädestination scharf ab.²⁸ Sie widerspreche „den unzweideutigen Stellen der Schriftlehre“. Stattdessen kommt alles auf den „freiwilligen Glauben“ an.²⁹ Und ganz grundsätzlich führt er aus: „dem vollen Gnadenbesitz soll entsprechen die volle Gnadenbenützung“. Ja, er scheut sich nicht, von der „Selbstheiligung“ zu sprechen und zu sagen: Der Gnadenempfang ist „moralischer Verpflichtungsgrund zur Heiligung“.³⁰ Kritisch bleibt an dieser Stelle anzumerken, dass dann eine Abgrenzung zur Lehre von der *gratia infusa* schwierig wird. Aber die Betonung der menschlichen Verantwortlichkeit wird auch noch einmal an anderer Stelle deutlich. Das ist dort, wo es um den Glauben als neue Lebensweise geht. Glaube ist – und hier formuliert Beck in deutlicher Anlehnung an Luther – „Anfang, Princip eines in Christo thätigen Lebens, nicht eines unthätigen Ruhens in Christo“.³¹ Infolgedessen gehören die Werke in die Definition des biblischen Glaubens hinein. Beck sieht in seiner Auslegung des 1. Petrusbriefes Petrus in nächster Nähe zu Jakobus – eine Sicht, die übrigens in der neuen Jakobus-Forschung eine starke Unterstützung findet. Wie Bengel und Melancthon und später Schlatter und Eichholz gehört Beck in die Linie derer, die den Jakobusbrief durchaus positiv beurteilen. Durch die Geschichte der lutherischen Jakobus-

27 A. a. O., S. 9.

28 *Petrusbriefe*, S. 143 ff.

29 A. a. O., S. 170.

30 A. a. O., S. 72f.

31 A. a. O., S. 88.

Exegese spannt sich gewissermaßen ein Faden ständigen Unbehagens über die traditionell-lutherische Jakobus-Auslegung. Doch zurück zu Beck: Er nimmt Petrus und Jakobus, ferner Paulus in Röm 2, 6 und das Jesuslogion in Mt 16, 27 zusammen, um zu begründen, dass Gott gerade bei den Gläubigen auf das ‚ergon‘ sieht. Der „biblische Begriff vom Glauben“, so sagt er, sei „nicht der Art, dass die Lehre von den Werken auch nur zurückstellt wäre, sie wird nur in ihren rechten Sinn und Ort gestellt“.³² Folglich bestimmt sich „das Maß der Seligkeit“ nach „dem Maß der Glaubensbewährung“. Resultat: „Man wird zwar nicht selig aus den Werken für sich ... aber *nach* den Werken“.³³

Dass solche Formulierungen gefährlich werden können, liegt auf der Hand. Beck selbst jedoch sieht den Satz von der unverdienten Seligkeit des Menschen nicht gefährdet, weil ihm zufolge sowohl der Glaube als auch die Kraft zu den Werken aus der unverdienten Gnade geschöpft sind.

Wir haben schon gesehen, welch große Rolle bei Beck die Ethik, das heißt die reale praktische Lebensführung nach der Schrift, spielt. Sie wird noch einmal unterstrichen, wo Beck die Entschlossenheit und das willentliche Handeln des Menschen betont. So ist „das Verhältniß zwischen der göttlichen Kraft und dem Menschen ein frei vermitteltes, ein ethisch bestimmtes“.³⁴ So gehört zu den Hauptsünden neben Trotz, Furcht und Ehrgeiz vor allem auch die „Weichlichkeit“.³⁵ Ganz im Sinne Bengels tritt Beck jedem verweichlichten, süßlichen, quietistischen Christentum entgegen.

Wir sprachen von der realen praktischen Lebensführung, und es ist gerade der Gesichtspunkt der Realität, den wir jetzt aufgreifen müssen. Man ist erstaunt, in welchem Umfang dieser Begriff bei Beck gebraucht wird. Es gibt „Realitäten der höheren himmlischen Welt“, die durch den Geist der Schrift und über unser Gebet in unser Leben Einzug halten.³⁶ Wer dadurch wiedergeboren wird, erhält nicht nur neue Vorstellungen und ideale Auffassungen. Nein, die Wiedergeburt ist ein „objectives Lebensgut“³⁷, der Wiedergeborene besitzt eine „höhere Lebensrealität“ und gehört damit zwei „reell existirenden Welten an“.³⁸ Auf diese Weise setzt sich Beck bewusst ab vom Idealismus, der das 19. Jahrhundert weitgehend dominierte. Die Stärke des Beck'schen Realismus ermisst man aber erst, wenn man auch das Gebiet der Eschatologie einbezieht.

Selbstverständlich können wir hier nicht die gesamte Beck'sche Eschatologie behandeln. Ich verweise dazu auf die Arbeiten von G. Sentzke³⁹ und Kyung Sik

32 A. a. O., S. 87.

33 A. a. O., S. 58.

34 *Petrusbriege*, S. 43.

35 A. a. O., S. 50.

36 A. a. O., S. 37; 45.

37 A. a. O., S. 37.

38 A. a. O., S. 42; 49.

39 G. Sentzke, *Die Theologie Johann Tobias Beck's und ihr Einfluss in Finnland*, Helsinki, 1949.

Pae. Grundlegend ist Becks Anschauung von den „Ökonomien“, den Epochen im Fortschritt des göttlichen Heilsplanes. Damit knüpft er an Bengel und die pietistische Theologie an. Der göttliche Heilsplan führt dahin, dass das sichtbare Reich Gottes in seine volle Existenz treten wird, und zwar in der biblischen Abfolge einschließlich der Christokratie im Millenium. Dabei treten nun zwei spezielle Gedankenreihen hervor, die wir schon deshalb berühren müssen, weil sie Becks Verhältnis zum Pietismus nachhaltig beeinflusst haben. Die eine Gedankenreihe betrifft das, was man „präsentische Eschatologie“ nennen könnte, wenn dieser Begriff nicht schon theologiegeschichtlich so speziell geprägt wäre. Es handelt sich darum, dass die Gläubigen schon jetzt in einem realen eschatologischen Leben stehen. Hier ist der Punkt, wo uns der Beck'sche Realismus besonders eindrücklich begegnet. Nach Beck ist nämlich die christliche Hoffnung bei den Glaubenden „nicht nur eine Ansicht, eine bloße Vorstellungsweise der Zukunft, sondern ist ein innerer Lebenszustand“, oder noch einmal mit anderen Worten: „die ganze christliche Lebenszukunft, der Gegenstand der Hoffnung, ist real, nicht bloß schlussmäßig, verbürgt durch die wirklich eingetretene Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus“.⁴⁰ Unsere Lebensgemeinschaft mit Christus ist also heute schon eschatologisch, weil Christus der Wiederkommende und der Vollender ist.

Die zweite Gedankenreihe wird von der Überzeugung Becks bestimmt, dass das Reich Gottes nicht von Menschen gemacht wird, sondern nach Mk 4, 26ff von selbst kommt. Und gerade in dieser Gedankenlinie geht es nicht nur generell um die Abwehr eines christlichen Machbarkeitswahnes, sondern – durch Becks Biographie bedingt – um eine Auseinandersetzung mit dem damals teilweise anzutreffenden pietistischen Missionsverständnis. In seiner zweiten Festrede zum Basler Missionsfest im Jahre 1838 führte Beck u. a. aus: „wir thun oft, als ob nun die Besserung Anderer, ihre Bekehrung und Erbauung von selber sich müsste machen“,⁴¹ und wollte damit anmahnen, dass nicht wir es sind, die dies durch unsere Mission erreichen könnten. Nein – es sei Gottes Werk! Bei Beck waren wohl folgende Erkenntnisse maßgebend: 1.) Die Missionszeit kommt erst nach der Wiederkunft Christi. Dabei fällt die Missionsaufgabe den bekehrten Juden zu. 2.) Deshalb sollten die Christen nicht jetzt schon Missionsanstalten gründen. 3.) Durch Mission darf weder Ehre noch Macht angestrebt werden. 4.) Die Beteiligung an der Mission ist keine Christenpflicht.⁴² Damit kam Beck in Konflikt mit der Basler Mission. Er selbst fasste sein Verhältnis zum Pietismus danach in den Worten zusammen: „Daneben kam ich durch innere Pflicht gedrungen in eine freimüthig kritische und doch nicht persönlich feindselige Stellung zum mo-

40 *Petrusbriefe* S. 34; 36.

41 Riggensbach S. 238.

42 Nach Wurm und Pae, S. 54.

dernen Pietismus in seinen großartigsten Evolutionen nebst Berührungen mit allen Sorten christlicher Fähnlein“.⁴³

Es wäre noch viel zu sagen über die Theologie dieser einzigartigen und prägenden Persönlichkeit. Der Zeitrahmen lässt dies nicht zu. Nur noch ein Punkt sei angeschnitten. Das ist der Punkt der praktischen Anwendung der erkannten Wahrheit in der Schrift und damit der Exegese. Sie ist abhängig von der „persönlichen Glaubensverbindung mit Christus“,⁴⁴ von der Beck immer wieder spricht. Wir begegnen ja keiner abstrakten Wahrheit, sondern der in Jesus Christus Person gewordenen Wahrheit. Deshalb ist auch „Ziel und Resultat“ unserer Beschäftigung mit der Schrift, dass wir „aus Jesus Christus ... (unser) ethisches Leben schöpfen“.⁴⁵ Nicht zuletzt geschieht das durch die immer neue „Einigung mit Gott und Reinigung“.⁴⁶ Dem kann und soll sich der Ausleger selbst nicht entziehen. Dem kann und soll jeder Christ Folge leisten. So kommt es zum „Wachstum des Glaubens“, das Beck bejaht⁴⁷, so kommt es zu immer innigerer Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, die Beck gelegentlich in die einfachen Worte fasst: „geh zu Jesus!“⁴⁸ In alledem wirkt Beck eben nicht als ein theoretisierender Systematiker, sondern weiß trotz aller Systematik, die er bescheiden „Versuche“ nennt: Das „Grundverhältniß zu Christi Person“ bleibt „Alles entscheidend“.⁴⁹

III.

Wir wollten nach dem Erbe von Johann Tobias Beck fragen. Wer das tut, muss in zweierlei Richtung fragen. Erstens: Welche Schülerschaft ist von ihm ausgegangen? Zweitens: Welche Impulse leben von ihm weiter?

Zum Ersten: Hoffmann hat gemeint, Beck sei ein „Lehrer ohne Schule“ gewesen.⁵⁰ Hier bin ich anderer Meinung. Anderer Meinung schon deshalb, weil Beck ganze Generationen unserer württembergischen Pfarrerschaft mit geprägt hat.⁵¹ Und wer die Pfarrerschaft prägt, prägt tiefer als derjenige, der nur eine akademische Schule gründet. Aber auch das war der Fall: Beck war eben kein „destruktives Parteihaupt“, wie einst Friedrich Liebetrut polemisierte, der zwei Semester lang in Tübingen Dr. Steudels Gast-Freundschaft genoss,⁵² sondern Beck war der verehrte Lehrer von Schülern, die ihrerseits einen weiten Radius ihres Wirkens

43 Nach Riggenbach, S. 231.

44 *Petrusbriefe*, S. 27.

45 A. a. O., S. 29.

46 A. a. O., S. 21f; 27.

47 *Gedanken*, S. 180.

48 A. a. O., S. 177.

49 *Petrusbriefe*, S. 55.

50 *Vortrag*, S. 3.

51 Vgl. Rott, S. 50.

52 Riggenbach, S. 368.

errangen. Dazu zählt sein Nachfolger Robert Benjamin Kübel aus Kirchheim (1838–1894)⁵³, dazu zählen Karl August Auberlen (1824–1864)⁵⁴ und Bernhard Riggenbach in Basel, sein Biograf. In der nächsten Generation sind es Adolf Schlatter (1852–1938), Martin Kähler und Hermann Cremer, die viele Impulse von Beck aufnehmen. Auch Karl Barth hat er tief beeindruckt.⁵⁵ In jüngerer Zeit hat der „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“ beschlossen, einen „Johann-Tobias-Beck-Preis“ zu vergeben. Eine Reihe von Dissertationen und Veröffentlichungen aus der jüngsten Zeit – ich nenne nur Burkhardt, Hoffmann und Pae – hat die Erinnerung an Beck wachgehalten. Vor allem dürfen wir nicht vergessen, dass nach Carl von Weizsäcker Studierende „aus allen Ländern evangelischen Bekenntnisses“ nach Tübingen kamen, „um ihn zu hören“.⁵⁶ Wie tief die Eindrücke waren, die von Beck ausgingen, lässt sich aus der kleinen Bemerkung von Martin Kähler erschließen, der bekannte, Beck zuliebe „Balingisch“ gelernt zu haben.⁵⁷ Die geografisch weitreichendste Wirkung hat Beck in Finnland ausgeübt, wo seine Theologie bis zur Gegenwart als Prüfungsstoff galt.⁵⁸

Zum Zweiten: Inhaltlich konfrontiert uns das Wirken von Beck zunächst mit der Tatsache, dass im Tübingen des 19. Jahrhunderts Baur und Beck nebeneinander dozieren konnten bei völlig verschiedenen Methoden, aber gleichzeitiger persönlicher Sympathie. Kann dieses Tübingen als Modell für die Zukunft dienen, oder wird in Deutschland eine Verengung der theologischen und hermeneutischen Räume dominieren, die die internationale Geltung unserer Theologie beeinträchtigen würde?

Sodann: Beck hat Bengel in seine Gegenwart transportiert. Dass die sog. „Schwabenväter“ bis heute theologisch attraktiv sind, verdanken wir auch Beck. Ich sehe darin den Impuls, sich dieser Aufgabe des „Transports“ auch künftig zu widmen.

Ein Drittes: Die Frage nach der menschlichen Verantwortung sehe ich heute mit neuer und dringlicher Schärfe. Die Kirchen stoßen einerseits auf ethische Herausforderungen, die sich nicht beantworten lassen mit dem quietistischen Hinweis, dass wir alle stets schuldig werden, und andererseits auf Gemeindeverhältnisse, die denen des Jakobus verblüffend ähneln. Wird der Protestantismus das Verhältnis von Glaube und Werken noch einmal neu anpacken oder lediglich bei tradierten Formeln bleiben?

Ein Viertes: Bei Beck kommt das Historische trotz aller guten Absichten sicherlich nicht genügend ins Spiel. Aber wie verbinden wir echte geschichtliche Bibelforschung mit der entscheidenden Bibelaussage „Und Gott sprach“? Welche

53 Vgl. *Johannesoffenbarung*, S. 578.

54 A. a. O., S. 494ff.

55 Pae, S. 184ff.

56 *Worte*, S. 9.

57 Vgl. *Johannesoffenbarung*, S. 572.

58 Vgl. Wolf, S. 394; das 2-bändige Werk von Geert Sentzke.

Verbindung von Immanenz und Transzendenz gelingt uns, ohne dass wir, wie Beck einmal anmerkte, „das Göttliche menschlich entgeistigen“?

Heilsgeschichtliche und offenbarungstheologische Auslegung, wie sie Beck forderte – und das ist die fünfte Anmerkung, die hier zu machen ist – hat sich auch nach Beck ununterbrochen fortgesetzt. Wo immer man sie weiter führt, werden auch die Beck'schen Impulse weiter leben. Ein Biblizist, ein von der Bibel ausgehender und an der Bibel den Maßstab nehmender Ausleger war er in der Tat. Ein akribischer Philologe dazu und ein homo universalis, dessen weite Horizonte man als Modell auch für die Zukunft nicht missen möchte.

Gerhard Maier: The Significance of Johann Tobias Beck (1804-1878) for the Wuerttemberg Church

The Suabian Johann Tobias Beck was professor for seven years in Basel, holding a chair established by Swiss pietists, and afterwards for 35 years in Tübingen. Beck's teaching activities centred in dogmatics and ethics. He lectured as well on New Testament, Old Testament and practical issues. Beck emphasized the exact interpretation of biblical key terms. His creative studies of biblical texts were criticized by conservative neo-lutheran and mission-oriented pietists of his time. Beck especially influenced Wuerttemberg and Finnish pastors. His cooperation with his local liberal Tübingen colleague, the well-known scholar Ferdinand Christian Baur, could serve as a model for future cooperation of pietism and liberalism on university level. His bible-centered theology is also important for contemporary evangelical theology.

Jürg Buchegger-Müller

Johann Arndts „Wahres Christentum“ und die Erneuerung des Menschen

|| Mit kritischen Anmerkungen zur neueren
Arndt-Forschung und deren Hermeneutik U, U

Vortrag, gehalten am 13. September 2005 in Bad Blankenburg, anlässlich der
Verleihung des Johann-Tobias-Beck Preises 2005 =

Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Kolleginnen und Kollegen,

ich möchte die Gelegenheit benutzen, mich an dieser Stelle beim Vorstand des Arbeitskreises für evangelikale Theologie zu bedanken für die hohe Ehre, die er mir durch die Verleihung des diesjährigen Johann-Tobias-Beck Preises zuteil werden lässt. Johann Tobias Beck hat – als Ausnahmeerscheinung unter den Theologen der letzten 200 Jahre – ausführlich über die Thematik der „Erneuerung des Menschen“ geschrieben. So ausführlich, dass er im Forschungsbericht meiner Arbeit gleich vier Seiten einnimmt (S. 12–16)¹ und vielleicht ist ja diese Tatsache auch mit ein Grund gewesen, warum meine Arbeit für diesen Preis ausgewählt wurde ...? „Johann Tobias Beck und die Erneuerung des Menschen“ wäre auf jeden Fall auch ein lohnenswertes Thema für diesen Vortrag gewesen, aber bei der Wahl meines Vortragsthemas hat mich sofort eine Notiz unseres theologischen Referenten, Dr. Herbert Klement inspiriert, die er mir in einer E-Mail vom 30. Mai dieses Jahres im Blick auf den heutigen Abend zukommen ließ. Darin schrieb er: „... wir würden dich um einen Vortrag im Rahmen deiner Forschung bitten. Er braucht sich nicht im Rahmen des Konferenzthemas bewegen, und muss auch nicht so trocken sein, wie der von Eckhard Schnabel vor zwei Jahren.“ Dieser Satz selbst würde sich ausgezeichnet zur Illustration gleich mehrerer hermeneutischer Fragestellungen² eignen! Ich erlaube mir zu den vier darin gemachten Hauptaussagen je eine Anmerkung zu machen, die uns zugleich zum Thema des Vortrages hinführen. Ob es aus Sicht der Hermeneutik erlaubt

- 1 Ich beziehe mich hier auf meine mit dem diesjährigen Johann-Tobias-Beck-Preis ausgezeichnete Arbeit: *Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus*, TANZ 40, Tübingen: Francke Verlag 2003.
- 2 Das Thema der diesjährigen Studienkonferenz, an der dieser Vortrag gehalten wurde, lautete: „Den Sinn von Texten verstehen. Rezeptivität oder Kreativität im hermeneutischen Prozess. Zur Auseinandersetzung evangelikaler Hermeneutik mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen.“

ist, dabei die Aussage gleichsam von hinten aufzurollen, bleibe für den Moment dahingestellt. Ich beginne jedenfalls mit dem Schlussteil des Satzes: „muss auch nicht so trocken sein, wie der [Vortrag] von Eckhard Schnabel vor zwei Jahren“. Ja, da ging es um die Geschichte der neutestamentlichen Theologie, besser: um die Grundfragen des Aufbaus einer neutestamentlichen Theologie! „Evangelium, Mission und Gemeinde: Die Theologie des Neuen Testaments als Missionstheologie.“, so lautete der Titel des Vortrags. Von wegen „trocken“, lieber Herbert! Hellwach und ab der ersten Minute eifrig Notizen machend saß ich unter den Zuhörern. Das meint: Für einen Neutestamentler wie mich, der im nachfolgenden Studienjahr erstmals an der STH Basel den zweiten Teil der NT-Theologie (mit Schwerpunkt Paulus und Briefe) lesen sollte, hätte der damalige Vortrag nicht aktueller und spannender sein können. – Mein hermeneutisches Fazit zu dieser ersten Aussage: Der Hörer macht sehr wohl auch einen Teil des Klanges!

Mein eigener Vortrag „muss auch nicht so trocken sein“: Einverstanden, auch theologische Arbeit darf einen gewissen Unterhaltungswert haben. Darum bereichere ich mit Hilfe des Beamers den heutigen Abend mit einigen Bildern ... Aus hermeneutischer Sicht ist zu fragen: Ist die Aussage im Sinne der Frage „Welches *Thema* finden Theologen unterhaltsam?“ zu interpretieren? Oder meint der Autor dieser Aussage vielmehr, dass die *Darbietung* unterhaltsam, spannend, abwechslungsreich sein solle? Ich interpretiere den Teilsatz jetzt einmal in dem Sinne, dass ich ein Thema wähle, das sehr direkt unser evangelikales Selbstverständnis (in Theologie und Frömmigkeit) berührt und das daher niemanden „im Trockenen“ sitzen lassen sollte. Im Gegenteil: Ich werde vermutlich uns alle ein Stück weit „im Regen stehen lassen“, weil ich zu Johann Arndt mehr Fragen aufwerfen als Antworten geben kann. Und ich werde tatsächlich den didaktischen und erwachsenenbildnerischen Forderungen unserer Zeit durch visuelle Unterstützung etwas entgegenkommen.

Das Vortragsthema „braucht sich nicht im Rahmen des Konferenzthemas bewegen“: Vielleicht sollte ich hierzu anmerken, dass ich meine Dissertation ursprünglich nicht über „die Erneuerung des Menschen“, sondern tatsächlich im Bereich der Hermeneutik habe schreiben wollen. Helge Stadelmann hatte mich dabei vor Jahren auf einige interessante Forschungsaufgaben hingewiesen, unter anderem auf Johann Jakob Rambachs Arbeiten zum Thema der Applikation in der Hermeneutik³. In diese Richtung gingen meine Gedanken, meine Vorstudien, inklusive einem Gaststudienjahr in den USA, das ich besonders philosophischen und hermeneutischen Fragen widmete. Bereits waren, in Absprache mit meinem Professor, ein Entwurf für den Aufbau des Forschungsprojektes und Literaturlisten vorliegend, als dann doch alles anders kam. Aber das ist eine andere Geschichte. Mein Interesse für hermeneutische Grundfragen ist jedenfalls bis heute nicht erloschen und für einen ganz kurzen Moment habe ich ernsthaft in Erwägung gezogen, im Rahmen der Konferenzthematik zu bleiben und Ihren Blick als

3 Vergleiche insbesondere seine *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, Jena, 1723.

Hermeneutiker auf das meines Wissens noch unerforschte Feld der „Hermeneutik von Fußnoten“ zu lenken. Dabei hätte ich dann meine Ausführungen anhand von Beispielen aus meiner Arbeit illustrieren können! „Wie sind eigentlich Fußnoten richtig zu interpretieren?“ „Funktioniert diese Literargattung nicht auch nach ihren eigenen hermeneutischen Regeln?“ Schon die allererste Fußnote in meinem Buch verbirgt zum Beispiel eine wahrhaft unterhaltsame (!) Geschichte über eine Basler Dissertation zum Wortschatz des Paulus, deren eine Hälfte bis heute spurlos verschwunden ist!

Aber gewünscht war und ist „ein ... Vortrag im Rahmen deiner Forschung“: So skizziere ich Ihnen also ein Thema aus meiner Forschungswerkstatt, die sich – und das ist hermeneutisch ja nicht unwichtig – kirchlich und geographisch inmitten einer freikirchlichen Gemeindearbeit im St. Gallischen Rheintal in der Schweiz befindet. Das Thema lautet: „Johann Arndts „Wahres Christentum“ und die Erneuerung des Menschen. Mit kritischen Anmerkungen zur neueren Arndtforschung und deren Hermeneutik“.

Ein Gemeindemitglied war es denn auch, das mir kurze Zeit nach Erscheinen meiner Dissertation ein dickes altes Buch zur Begutachtung auslieh, das sich als Exemplar des Bestsellers des 17. Jahrhunderts erwies⁴: „Vier Bücher vom Wahren Christentum“. Schon beim Lesen der ersten Zeilen dieses mir bis dahin nur dem Namen nach bekannten Buches war meine Neugierde geweckt: „Das erste Buch vom wahren Christenthum. Wie in einem wahren Christen Adam täglich sterben, Christus aber in ihm leben soll, und wie er nach dem Bilde Gottes täglich erneuert werden, und in der neuen Geburt leben müsse.“ Und das erste Kapitel unter dem Thema „Was das Bild Gottes im Menschen sey.“ beginnt gleich mit folgenden Worten: „Eph. 4. v. 23. 24. Erneuert euch im Geist euers Gemüthes, und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ Hier schrieb also bereits anfangs des 17. Jahrhunderts einer ein Buch, das sehr direkt mit dem Thema „Erneuerung“ loslegt. Wer war Johann Arndt und was verstand er unter der „Erneuerung“?

1. Johann Arndt als Bestseller-Autor des 17. Jahrhunderts

Johann Arndt (* 27.12.1555, † 11.5.1621) hat bekanntlich mit seinen „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ ab 1605 eine Breitenwirkung (als Erbauungsbuch und Frömmigkeit) gehabt, wie sie erst wieder durch moderne Bestseller im Zeitalter der Massenmedien erreicht werden⁵. Und er hat bereits mit dem Er-

4 Unterdessen erhielt ich von einem anderen Gemeinde-Mitglied aus dem Familienbesitz eine Ausgabe des Buches (Schaffhausen: Verlag von Johann Friedrich Schalch, 1845) als Geschenk.

5 „In Strassburg mahnte 1653 Johann Conrad Dannhauer seine Predigthörer, über dem Wahren Christentum nicht das Lesen der Bibel zu vergessen. Fast in allen Händen oder Häusern sei das Wahre Christentum anzutreffen, schreibt 1715 in Giessen Johann Heinrich May.“

scheinen des 1. Buches – Buch 2–4 wurden 1609 erstmals veröffentlicht⁶ – eine anhaltende theologische Debatte um seine Rechtgläubigkeit ausgelöst. Als lutherischer Pfarrer in verschiedenen Anstellungen in Sachsen-Anhalt und ab 1611 als Generalsuperintendent des Fürstentums Lüneburg in Celle unterschrieb Arndt bis zu seinem Lebensende die Konkordienformel und beteuerte noch in seinem letzten Testament (Celle, 28.1.1616) seine Rechtgläubigkeit mit folgenden Worten: „Und weil viel Rotten und Secten zu dieser Zeit eingerissen seyn, deren Lehre wider die heilige Schrift streitet, vornämlich aber des Papsts, Jesuiten, Calvini und der Wiedertäufer Lehre: so thue ich dieselbe hiemit als falsche Lehre, so dem Worte Gottes zuwiderläuft, ausdrücklich verwerfen, wie meine ausgegangenen öffentlichen Schriften, die Postilla, der Psalter und Katechismus u. genugsam und überflüssig bezeugen.“ Die früheste Kritik (an Buch 1) betraf Stellen, die nach Synergismus und Leugnung der Erbsündenlehre tönten. Es entbrannte also sofort ein Streit um das Verstehen und Missverstehen dieser Schrift Arndts. Das führte dazu, dass Arndt das Buch in den ersten zwei Jahren (Endfassung: Jena, 1607) von Auflage zu Auflage verbesserte und überarbeitete⁷. Trotzdem wurden Arndts Ansichten weiter heftig angegriffen, so dass er 1620, ein Jahr vor seinem Tod, eigene Verteidigungsschriften für sein Buch verfasste:

- Repetitio apologetica „Kurze Wiederholung und Verantwortung der Lehre vom wahren Christenthum“⁸.
- Zwey Sendschreiben H. Johan Arendts. Darinnen er bezeuget, dass seine Bücher vom wahren Christenthumb mit dess Weigelii vnd dergleichen

Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 4/1, hg. von B. Moeller, Göttingen: V&R 1990, S. O 19.

6 Die erste Gesamtausgabe aller vier Bücher erschien 1610 in Magdeburg.

7 In der späteren Vorrede zum ersten Buch schreibt Arndt selbst: „Es sind aber in demselben, sonderlich in dem Frankfurter Druck [JB: das war die Erstausgabe, Frankfurt a. M., 1605], etliche Redensarten der alten Schriftsteller, des Taulerus, des Kempis und Anderer mit eingemischt, die das Ansehen haben, als wenn sie menschlichem Vermögen und Werken zu viel beilegen oder zuschreiben, dawider doch mein ganzes Büchlein streitet ... Auch ist der Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens in diesem, sonderlich aber im andern Buch also geschärft und so hoch getrieben als es immer möglich. Doch damit aller Missverstand aufgehoben, so habe ich dieselben in diesem jetzigen Druck corrigirt und bitte den treuerhizigen Leser, er wolle den Mömpelgardischen und allen vorigen Druck, und Lüneburgische, Braunschweigische Exemplare nach dieser corrigirten Magdeburgischen Ausgabe verstehen und beurtheilen. Protestire auch hiemit, dass ich dies Büchlein, gleich wie in allen andern Artikeln und Punkten, also auch im Artikel vom freien Willen und von der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott, nicht anders denn nach dem Verstande der symbolischen Bücher der Kirchen Augsbursische Confession, Apologie, Schmalkadische Artikel, beide Catechismen Luthers und Formula Concordiä, will verstanden haben.“ (meine oben in Anm. 4 angeführte Ausgabe, S. 63–64).

8 In späteren Ausgaben oft als ein Teil des 6. Buches angefügt. Das 5. Buch wurde von Herausgebern aus kleineren Schriften Arndts zusammengestellt. Sehr oft enthalten Ausgaben zudem das Gebetsbuch Arndts mit dem Titel „Paradies-Gärtlein voller Christlicher Tugenden, wie solche zur Uebung des wahren Christenthums durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen“.

Schwärmer Irrthumben zur vngebühr bezüchtigt werden (ohne Ortsangabe, 1620).

Über den Tod hinaus, auch verknüpft mit dem sogenannten Rahtmannschen Streit, wurden Arndts Schriften verteidigt und bekämpft. Insgesamt setzte sich allerdings die rechtgläubige Interpretation Arndts durch, auch wenn die kritischen Stimmen nie ganz verstummten. Die Rezeptionsgeschichte Arndts ist daher bis heute ein Tummelfeld für Hermeneutiker, ein Paradebeispiel für Grundfragen des Verstehens, Missverstehens und Nichtverstehens.

Als ein Beispiel für die frühen Auseinandersetzungen sei Lukas Osiander der Jüngere (1571–1638), Enkel des berühmten Reformators Andreas Osiander und streitbarer lutherischer Theologe seiner Zeit genannt. Er verfasste kurz nach dem Tod Arndts sein „Theologisches Bedenken und christliche Erinnerung, welcher Gestalt Joh. Arndten wahres Christentum anzusehen sey, 1623“, in welchem er unter anderem zum Urteil kam, das Buch sei ein „Buch der Hölle“. Was um alles in der Welt hatte Arndt geschrieben, das ein solch massives und vernichtendes Urteil provozierte?

Arndt selbst schreibt zur Absicht und Zielsetzung seines Werkes (Autorenintention!?): „Was für ein grosser und schändlicher Missbrauch des heiligen Evangeliums in dieser letzten Welt sey, christlicher lieber Leser, bezeuget genugsam das gottlose unbussfertige Leben derer, die sich Christi und seines Wortes mit vollem Munde rühmen und doch ein ganz unchristliches Leben führen, gleich als wenn sie nicht im Christenthume, sondern im Heidenthume lebten. Solch gottloses Wesen hat mir zu diesem Büchlein Ursache gegeben, damit die Einfältigen sehen möchten, worin das wahre Christenthum bestehe, nämlich in Erweisung des wahren, lebendigen, thätigen Glaubens, durch rechtschaffene Gottseligkeit, durch Früchte der Gerechtigkeit; wie wir darum nach Christi Namen genannt seyen, dass wir nicht allein an Christum glauben, sondern auch in Christo leben sollen, und Christus in uns; wie die wahre Busse aus dem innersten Grunde des Herzens gehen müsse; wie Herz, Sinn und Gemüth müsse geändert werden, dass wir Christo und seinem heiligen Evangelium gleichförmig werden; wie wir durch's Wort Gottes müssen täglich erneuert werden zu neuen Creaturen ... Summa, wie Adam in uns sterben, und Christus in uns leben soll. Es ist nicht genug, Gottes Wort wissen, sondern man muss auch dasselbige in die lebendige, thätige Uebung bringen.“⁹

Tatsächlich entfaltet Arndt in seinem ersten Buch (*Liber Scripturae*; 42 Kap.) denn auch alles von dem für ihn zentralen Gedanken aus, dass der Mensch ursprünglich im Bilde Gottes geschaffen wurde. Seine Kapitel behandeln ausführlich den Sündenfall Adams und seine Folgen, führen vor Augen wie Christus den Menschen wieder zum ewigen Leben erneuern möchte und thematisieren dann über mehrere Kapitel die Themen „wahre Busse“ und „wahrer Glaube“ unter beständigem Aufweis, dass diese sich in einem lebendigen, tätigen Lebenswandel

9 Vorrede zum ersten Buch, 1. Abschnitt.

des Christen auch sichtbar zeigen müssten. Aus dem Samen wachsen organisch die Pflanze und schließlich Früchte. Wenn nicht, dann ist auch der Anfang tot. Arndt nennt diesen lebenslangen Vorgang auch täglich sterben und täglich erneuert werden (I,15,Kapitelüberschrift) und noch häufiger spricht er vom Töten und Absterben des Fleisches und Lebendigwerden des Geistes, des neuen Menschen. Adam muss in uns sterben und Christus in uns leben. Zentral sind darum für Arndt natürlich Busse, Glaube, Bekehrung, Wiedergeburt, neue Kreatur, alter und neuer Mensch. Das große Vorbild ist Christus selbst, wobei Arndt ausdrücklich die Besonderheit des Menschen Jesus als Gottessohn wahren will. Allerdings gilt es, durch den Glauben mit Christus vereinigt zu werden, in ihm zu leben.

Das zweite Buch (*Liber Vitae* [Christus]; 58 Kp.) wiederholt im Grunde viele bereits geäußerte Gedanken, erklärt im ersten Teil aber ausführlicher, dass nicht nur die Gerechtigkeit des Sünders, sondern auch der gesamte geforderte nachfolgende Lebenswandel allein ein Werk Gottes ist, denn „Christus thut es allein in uns“ (II,6). Jesus Christus ist das rechte Buch des Lebens. Besonders betont und erklärt wird in diesem Buch die Rolle des Gebets und Gotteslobes und die Tatsache, dass solches wahres Christentum mit Trübsal, Anfeindung, Leiden und Kreuz rechnen muss.

Das dritte, kürzere Buch (*Liber Conscientiae*; 23 Kp.) will unter Berufung auf Lukas 17,21 (Sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch) auf den inwendigen Menschen weisen, denn dort müsse das natürliche Licht in uns untergehen und das Gnadenlicht aufgehen. Aufgrund des Glaubens an das ewige Wort in Jesus Christus soll der Christ durch Einkehr und Gebet, aber auch Demut und geistliche Armut dieses Reich Gottes in sich – im eigenen Herzen und Gewissen – erwecken und suchen.

Das vierte Buch (*Liber Naturae*; 6+40 Kp.) schließlich will aus dem Weltbuch der Natur „nach christlicher Auslegung von Gott zeugen und zu Gott führen“. Darin wird zuerst in je einem Kapitel ein Tagewerk der Schöpfung beschrieben und dann die Beziehung des Schöpfers zu seiner Schöpfung insbesondere unter dem Aspekt der Liebe ausgeführt. Übrigens wird in diesem Buch auch deutlich, dass Arndt als Kind seiner Zeit das geozentrische Weltbild vertritt.

Woran entzündet sich denn der Streit um Arndt bis heute? Dass Arndt sich eher sorglos bei diversen philosophischen und geistigen Traditionen, Zitaten aus obskuren und esoterischen Werken bediente, das ist schon der frühesten Forschung, ja bereits seinen Zeitgenossen, zum Beispiel Johann Gerhard (1582–1637, Schüler und Freund Arndts, Prof. der Theologie in Jena und führender Kopf der lutherischen Orthodoxie) nicht entgangen.

Im ersten Buch zum Beispiel nennt oder zitiert Arndt neben den Philosophen Plato, Sokrates, Aristoteles, Perikles, Photius, Cicero, Seneca und Dioskur, neben Augustinus und Luther auch die typischen Vertreter und „Vorfahren“ der sogenannten (kirchlichen) mystischen Theologie: Bernhard von Clairvaux (*um 1090,

† 20.8.1153), Johannes Tauler (*um 1300, † 15.6.1361), Thomas à Kempis (*1380, † 1471) und die Theologia Deutsch (anonym, 14. Jhdt.; u. a. von Luther hrsg.), er kennt offenbar die Mystikerin Angela da Foligno (*1248, † 4.1.1309). Um einen Eindruck der Häufigkeit der Bezüge zu geben: Tauler und à Kempis werden schon im Vorwort erwähnt; sie und alle anderen oben Genannten tauchen in den ca. 140 Seiten des Buches I insgesamt an einem dutzend Stellen auf (neben über 900 Bibelstellen).

Ebenfalls bereits zu seinen Lebzeiten wurde klar, dass Arndt in seinem 34. Kap. des Buches II ohne Quellenangabe ausführlich eine (noch nicht veröffentlichte) Schrift Weigels („Gebetsbüchlein“, 1612) verwendet hatte und dass in Buch IV ein starker Einfluss paracelsischer Gedanken (Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos) spürbar ist. So kam zum Beispiel auch Tholuck in seinem Arndt-Artikel in der Real-Encyclopädie zum Schluss: „und arglos geht er an den Abgründen des Pantheismus und der theosophischen Naturphilosophie vorüber.“¹⁰ Noch deutlicher zeigen zwei Aussagen von Arndtlesern der frühen Zeit, in welcher enormen hermeneutischen Bandbreite Arndts Werk rezipiert und damit verstanden wurde: Johann Tennhardt, ein Anhänger Taulers, der Arndts Bücher einerseits als Beispiel für das „Zeugniss vom innern Wort“ (wie Tauler) anführen kann, merkt 1710 – also 100 Jahre nach dem Erscheinen der Bücher – kritisch zum „Wahren Christentum“ an, dass „es nach dem Luther rieche“¹¹. Die Schrift Arndts ist also in den Augen eines Vertreters eines noch relativ kirchennahen Mystikers zu orthodox und lutherisch. Auf der anderen Seite hatte bereits zu Lebzeiten Arndts ein Garant lutherisch-orthodoxer Theologie, der vormalige wittenbergische Theologieprofessor und nun kursächsische Oberhofprediger Polycarp Leyser auf den Vorwurf des Enthusiasmus durch M. Paul Wolff¹² 1608 in Dresden geurteilt: „In Summa, das Buch ist gut, wenn der Leser gut ist.“¹³ Mit anderen Worten: Liest ein gut-lutherischer Theologe das Buch, so ist daran nichts

10 Und weiter: „In dem Bewusstsein, dass er das Fundament des Glaubens an die Rechtfertigung aus Gnaden und den Trost des Kreuzes Christi nicht verleugne, sondern mehr voraussetze als ex professo entwickle, nimmt er unbedenklich die vermeinten Wahrheitselemente der vorreformatorischen Theologie in sich auf, denn sie fügen sich ihm ohne Widerspruch in den Zusammenhang der reformatorischen Lehre ein. So ist auch das Buch meistens verstanden worden. Man schätzte es als einen indirekten Protest gegen die disputierende tote Lehrgerechtigkeit, und als einen Aufruf zur Pflege des inneren Lebens.“ Friedrich August Gottreu Tholuck (überarb. von Wilhelm Hölscher): Art. „Arndt, Johann“, in: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begr. von J. J. Herzog, 3. Aufl. hrsg. von A. Hauck, Bd. 2, Leipzig: Hinrichs 1897, S. 108–112.

11 Zitiert nach Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, AKG 80/I-III, Berlin, New York: de Gruyter 2001, Bd. I, S. 20 Anm. 49 (Belege dort).

12 Als Arndt 1608 nach Eisleben berufen wurde, versuchte sein abgesetzter Vorgänger M. Paul Wolff Rat und Bürgerschaft von Eisleben gegen Arndt aufzuwiegeln und die Sache musste in Dresden geregelt werden.

13 Nach Friedrich Arndt: *Johann Arndt, weiland General-Superintendent des Fürstenthums Lüneburg. Ein biographischer Versuch*, Berlin: Oehmigke 1838, S. 97.

auszusetzen. Man staunt über die „moderne“ Erkenntnis in diesem Satz: Alles eine Frage der Kreativität des Lesers des Textes! Und das, noch ohne Umberto Eco gelesen zu haben!

2. Die umstürzenden Thesen der neueren Arndt-Forschung

Arndt ist bis heute viel zu wenig erforscht. Das bedeutet: a) Es ist weiterhin für einige Schriften offen, ob sie tatsächlich von Arndt stammen (Seit Rambach wurde zum Beispiel eine von Johann Gerhard publizierte Thesenreihe für Arndts „De antiqua Philosophia“ gehalten, was offensichtlich doch nicht zutrifft; vgl. auch unten zu Geyer). Damit ist also bereits die Quellenlage ein Stück weit unsicher. b) Besonders die Hauptschrift Arndts hat eine intensive und komplexe Publikationsgeschichte hinter sich. Nicht nur, dass Arndt selbst von Ausgabe zu Ausgabe das erste Buch verbessert und damit verändert hat, die späteren Gesamt-Herausgeber haben sich auch nicht gescheut, erbauliche (Gebete und Gedichte) und illustrative (Embleme mit erklärendem Text) Zugaben hinzuzufügen, und Spener hat in seiner Neuausgabe (1674) Anmerkungen eingefügt, die angesichts der Auseinandersetzungen um Arndts Rechtgläubigkeit mithelfen, ihm in den Kreisen der lutherischen Orthodoxie die kirchliche Anerkennung zu erhalten. Es fehlen bis heute kritische Ausgaben der Schriften und Briefe Arndts, und erst jetzt wird eine Edition des Briefwechsels Arndts in Marburg vorbereitet. c) Um Arndts Schriften und Ansichten ist seit 1605 ein Streit entbrannt, der so tiefgreifend gewirkt hat, dass er bis heute die Urteile und Untersuchungen zu seinem Schrifttum färbt. Dabei spielen neben den historischen Fragen ganz zentral hermeneutische Grundfragen eine wichtige Rolle.

Nun: Insbesondere seit Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts hat eine nochmalige, begrüßenswerte Intensivierung der Arndtforschung eingesetzt, die bis heute nicht nur neue Quellen, sondern auch einige umstürzende Thesen zu Tage bringt. Um Ihnen etwas von der Tragweite und Dramatik der anhaltenden Arndt-Forschung vor Augen zu führen, greife ich drei wichtige Thesen heraus:

1. Bereits 1965 hatte F. E. Stoeffler in seinem Buch „The Rise of Evangelical Pietism“ geschrieben: „The father of Lutheran Pietism is not Spener, but John Arndt.“¹⁴ Der bekannte Pietismusforscher Johannes Wallmann nahm diese Sicht für die Frage der Entstehung des Pietismus auf und schreibt dazu: „Diese These findet in der neueren Pietismusforschung wachsende Zustimmung, freilich eingeschränkt auf Arndt als den Begründer des Pietismus als Frömmigkeitsrichtung. Die dem Pietismus innewohnende Tendenz auf eine individuell erlebte, den Menschen von innen her umformende Religiosität, auf „lebendigen Glauben“

14 F. Ernest Stoeffler: *The Rise of Evangelical Pietism*, 2. Aufl., Leiden: Brill 1971 [orig.: 1965], S. 202.

und „wahres, tätiges Christentum“, wie sie Philipp Jakob Spener dem Pietismus eingestiftet hat, geht an keinem Punkt wesentlich über die Frömmigkeitsrichtung Arndts hinaus. Der Behauptung, der Pietismus beginne mit Speners Wirken in Frankfurt am Main, hat bereits Spener selbst entgegengehalten, zur Beschreibung der Anfänge müsse man „gar biss auff den anfang / des nun zu ende lauffenden jahrhundert / zurück gehen“, als „der theure Johann Arnd das werck Gottes mit ernst geführet / und auff die übung der Gottseligkeit getrieben“^{15,16} Zwar ist die Diskussion um die Rolle Arndts für die Entstehung des Pietismus noch nicht abgeschlossen, die differenzierte Sicht Wallmanns, dass nämlich der Pietismus frömmigkeitsgeschichtlich bei Arndt und kirchengeschichtlich bei Spener seinen Anfang nimmt, mag aber insgesamt zu überzeugen.

2. Der renommierte Arndtforscher Hans Schneider, Prof. für Neuere Kirchengeschichte an der Philipps-Universität Marburg, hat 1991 in seinem Aufsatz „Johann Arndts Studienzeit“¹⁷ eine kirchengeschichtliche Untersuchung vorgelegt, die meiner Meinung nach überzeugend darlegt, dass die bis ins renommierte Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon vertretene Ansicht über die orthodox-lutherische *Ausbildung* Arndts kaum der Wahrheit entspricht. Bisher galt nämlich im Blick auf Arndts Studium folgendes: „A. bezog 1576 die Universität Helmstedt und studierte unter Tilemann Heßhus, einem der streitbarsten Vertreter der luth. Orthodoxie. Im nächsten Jahr ging er nach Wittenberg und fand dort an dem entschieden lutherisch gesinnten Polykarp Leyser einen väterlichen Freund und Lehrer. A. setzte sein Studium in Straßburg unter Johannes Pappus fort, der sich erfolgreich darum mühte, das strenge Luthertum in der Straßburger Kirche durchzusetzen. 1579 zog er nach Basel, wo Simon Sulzer im Geist des strengen Luthertums als Professor und Antistes der Basler Kirche wirkte.“¹⁸ Hier durchläuft Arndt also ein solides Theologiestudium lutherisch-orthodoxer Prägung. Dazu muss man wissen, dass die Namen der vermeintlichen theologischen Lehrer Arndts nur indirekt, aufgrund der erst noch unsicheren Studienzeiten Arndts an den entsprechenden Universitäten erschlossen wurden. Nun: Aufgrund der bereits bekannten Quellen (insbesondere die Angaben in der Leichenpredigt; Matrikel der Universitäten), einer bisher zu wenig beachteten biographischen Notiz in einem Brief (an Johann Gerhard vom 29.1.1608¹⁹) und einiger neuerer oder kaum beachteter Quellentexte (Briefe von und an Arndt) kommt Schneider

15 Philipp Jakob Spener: *Warhafftige Erzehlung dessen, was wegen des so genannten Pietismi in Teutschland vor einiger Zeit vorgegangen*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Zunner 1698, S. 7 und 12.

16 Johannes Wallmann: Der Pietismus, hier: S. O 15.

17 In: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 89, 1991, S. 133–175.

18 Friedrich Wilhelm Bautz (weitergeführt von Traugott Bautz): *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Hamm: Bautz Verlag 1975, Sp. 226–227. – Erscheint seit 1990 im Verlag Traugott Bautz mit bisher 25 Bänden. Online im Internet unter www.bautz.de/bbkl.

19 Der Brief befindet sich in der Forschungsbibliothek Gotha.

zum Schluss, dass Arndt nach dem üblichen universitären Grundstudium in Helmstedt (20.4.1575, † mind. Febr. 1577) und Wittenberg (Ende 1577?, † Ende 1578) in Basel (13.1.1579, † Herbst 1579) nicht etwa Theologie, sondern Medizin bei Theodor Zwinger studiert hat. Als Kronzeuge gilt der früheste uns bekannte Brief Arndts vom 1. Sept. 1579. Er ist an den Medizinprofessor Zwinger in Basel gerichtet und darin bedankt sich Arndt bei seinem Freund und Gönner („amico et fautori suo“) und unterschreibt mit „stud. med.“²⁰ Dazu passen weitere Aussagen von Arndt selbst und seines Schülers und engen Freundes Johann Gerhard²¹. – Die Darlegungen Schneiders sind insgesamt überzeugend. Es soll zwar nicht verschwiegen werden, dass offene Fragen bleiben (insbesondere bleibt bisher ungeklärt, woher J. J. Rambach den Hinweis hat, Arndt habe (tatsächlich) ab 1576 Medizin studiert²², dann aber aufgrund einer tödlichen Krankheit ein Gelübde abgelegt, bei Gesundung „hinfort die Theologie und Forschung der Heil. Schrift sein Haupt-Werck seyn [zu] lassen“²³). Der von Schneider skizzierte Werdegang Arndts ergibt sich jedoch deutlich aus den Quellen.

Die Konsequenzen für unser Arndtbild sind zweifach: Einerseits bedeutet das, dass Arndt überhaupt nie ein reguläres Theologiestudium abgeschlossen hat, sondern Medizin studierte. Das wäre nicht weiter auffällig oder gar problematisch, wurden doch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ausnahmsweise noch immer unstudierte Männer ordiniert. Viele Pfarrer hatten lediglich das artistische Grundstudium der Universität absolviert und auch die Forderung nach akademisch ausgebildeten Geistlichen bedeutete noch nicht ausschließlich, dass man Theologie studiert haben musste. Einschnidender ist die Tatsache, dass Arndt damit in Basel stärker als bisher vermutet in die naturphilosophischen Ansichten des Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus; *11.11. (oder 17.12.?) 1493, †24.9.1541) eintauchte. Die Ansichten des Mediziners Paracelsus – eines Zeitgenossen Luthers – waren umstritten. Wie alle Kollegen seiner Zeit war er weitläufig interessiert an der ganzen Bandbreite der Wissenschaften von der Alchemie bis zur Theologie (Zeitlebens hat auch Arndt naturwissenschaftliche Inte-

20 UB Basel, Frey-Gryn. II 4 Nr. 11. – Schneider weist in seinem Aufsatz auch überzeugend nach, dass die Reihenfolge der letzten Studienorte Arndts nicht „Strassburg – Basel“ (so seit Rehtmeiers Braunschweiger Kirchenhistorie von 1715), sondern „Basel – Strassburg“ war.

21 Schneider weist insbesondere auf den Brief Gerhards an Aegidius Hunnius d.J. vom 2.2.1625 hin (vgl. bei Hans Schneider: Johann Arndts Studienzeit, 149 Anm. 118), in dem zu lesen ist: „Causam incommodarum et periculosarum phrasium duplicem esse arbitro: priorem, quod in Academiis Medicinae potissimum fuerit deditus nec iudicium de controversiis Theologicis audiendis praelectionibus et habendis disputationibus formaverit; posteriorem vero, quod lectione librorum Paracelsi et Weigelii fuerit delectatus. Testatur enim αὐτοψία, quod ex illis multa in libros de vero christianismo redegerit.“

22 „Da Er 1576, die Universität besuchte, so gewann Er vor andern das Studium Medicum lieb, und wendete grossen Fleiss auf dasselbe.“ Johann Jakob Rambach: *Johann Arnds Geistreiche Schriften und Wercke*, 3 Bde., Leipzig: Görlitz 1736, III, S.17.

23 Ebd.

ressen verfolgt. Noch in seinen letzten Jahren unterhielt er neben seiner Studierstube ein chemisches Laboratorium – der Aristotelismus der protestantischen Schulphilosophie blieb ihm fremd). Er schöpfte seine Naturanschauungen und Weltsicht aus der hermetischen, neuplatonischen und pythagoräischen Tradition. Im Unterschied zur herrschenden medizinischen Tradition betonte Paracelsus die Naturforschung und das „Licht der Natur“ (*lumen naturale*). Seine Grundüberzeugung ist der Glaube an die wunderbare Selbsthilfe der Natur. In der medizinischen Behandlung von Krankheiten vertrat und praktizierte er die (hermetisch inspirierte) Idee, dass das ausgewogene Vorkommen chemischer Elemente und Mineralien eine Rolle für die Gesundheit des Körpers spielten. Die meisten medizinischen Fakultäten zur Zeit Arndts verpflichteten ihre Professoren auf die hippokratisch-galenische Medizin und untersagten die Lehre der empirisch-paracelsischen Medizin. Basel allerdings war bis in die Studienzeit Arndts hinein ein Zentrum für humanistische Einsichten und offen für die geistigen Anregungen auch durch heterodoxe Querdenker. Im Bereich der Medizin förderte Basel die auch zur Zeit Arndts noch anhaltende Paracelsus-Renaissance. Und auch Zwinger, der von der damals traditionellen Medizinwissenschaft (Hippokrates, Galen) herkam, öffnete sich den Gedanken des Paracelsus. Gerade dafür bedankt sich Arndt im oben erwähnten Brief und seine Formulierungen zeigen, dass er zumindest in jener Zeit eindeutig ein Verehrer des Paracelsus wurde.

Tatsächlich scheint Basel und das geistige Klima dort Arndt stark geprägt zu haben. In Basel wird 1575 das anonym verfasste, bedeutende Handbuch der Renaissance-Magie „*Arbatel. De magia veterum*“ gedruckt. Wie bei Paracelsus spielt darin der Gedanke der christlichen Magie als geheime Weisheit zum Guten eine zentrale Rolle. Diese gute Magie unterteilt sich in die „*Theosophia*“ und „*Anthroposophia*“ und den Begriff „*theosophia*“ braucht in seinen Schriften Arndt in wichtigen Zusammenhängen. In Basel wird 1578 die erste Gesamtausgabe der Werke des vor bald einem halben Jahrhundert verstorbenen Agrippa von Nettesheim (*14.9.1486, †18.2.1535; verband Neuplatonismus, die Kabbalistik, die lullische Kunst (*ars combinatoria*), die Magie und den Okkultismus zu seiner geheimen Philosophie: „*De occulta philosophia*“ 1510, gedruckt 1533) herausgegeben und Arndt zitiert diesen Philosophen (platonisch-christlich), Magier und Kabbalisten namentlich in seiner Frühschrift „*Ikonographia*“. Der Arzt Heinrich Khunrath (*1560, †1605) studierte ebenfalls in Basel bei Zwinger Medizin (promov. 1588), und verfasste 1595 einen Klassiker der Alchemie, das „*Amphitheatrum sapientiae aeternae, solius verae: christiano-kabalisticum, divino-magicum, physico-chymicum, tertrium-catholicon*“, das Arndt wiederum in seiner „*Ikonographia*“ als „herrliches und wunderbares“ Werk preist. – Hat der Mediziner Arndt vielleicht seine Theologie doch eher aus obskuren Quellen denn aus Luther geschöpft? Schneider jedenfalls schließt aus dieser Zeit in Basel, Arndt sei im Zusammenhang mit seinem Medizinstudium in Basel „im Umkreis

von Theodor Zwinger tief in die Welt des Paracelsismus und der Theosophie eingetaucht und hat [hier] einen lebensprägenden Einfluss empfangen.“²⁴

3. Schneider hatte bereits in dem eben referierten Aufsatz erwähnt, dass sein damaliger Assistent, Hermann Geyer, eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Verflechtung Arndts mit den genannten heterodoxen Strömungen und Weltanschauungen vorlegen werde. Geyer hat seine 1300 Seiten Arndtstudien – davon war ein Teil seine Dissertation von 1998 – dreiteilig in zwei Bänden 2001 unter dem Titel „Verborgene Weisheit. Johann Arndts ‚Vier Bücher vom Wahren Christentum‘ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie“²⁵ veröffentlicht. Geyers Arbeit ist eine Fundgrube für Arndtforscher, und die Quellenkenntnisse des Autors sind immens. Geyer hat auch kirchengeschichtlich vorbildliche Forschungsarbeit geleistet, nicht nur zusammengetragen, sondern in Bibliotheken auch manches ausgegraben! Die Arbeit ist komplex aufgebaut, nicht immer ideal strukturiert (mit Exkursen und Anhängen), die drei Teile widmen sich jeweils einem Schwerpunkt:

Der erste Teil der Studien untersucht „Arndt im literarischen Kontext „heterodoxer“ Literatur“ (S. 17) und versucht nachzuweisen, dass Arndt ganz deutlich ein Vertreter einer mystischen Theologie (mit ihren drei Stufen: Busse [purgatio], Erleuchtung [illuminatio], Vereinigung [unio]) sei. Über die von Arndt öfter namentlich genannten und zitierten Werke „kirchlicher Mystik“ (s. oben) hinaus will Geyer aufzeigen, dass Arndt doch stärker von Valentin Weigels (*1533–†1588) mystischer Theologie beeinflusst bleibt, als dieser selbst (vgl. dazu seine Verteidigungsschreiben von 1620) zugeben wollte. Zu Weigel ist wichtig anzumerken, dass dieser wie Arndt sein Leben lang nach außen hin als lutherischer Pfarrer galt, lebte und lehrte. Erst etwa 20 Jahre nach seinem Tod wurde durch die Veröffentlichung mehrerer Schriften von ihm deutlich, dass er im Grunde schon lange nicht mehr die lutherische Theologie (auch er unterschrieb lebenslang die Konkordienformel), sondern eher eine pantheistisch-gnostische Theosophie vertreten hat. Die Sonder- und Irrlehren Weigels waren so deutlich und stark, dass seine Bücher 1626 öffentlich verbrannt wurden.

Zentrale Argumentationslinien für seine These sind für Geyer a) die Rezeptionsgeschichte Arndts in offensichtlich unorthodoxen Kreisen, gerade auch bei den Anhängern Weigels. Dazu untersucht er Bücherlisten und Listen mit Buchempfehlungen der Zeit. Und noch wichtiger b) die kritischen Äußerungen Arndts zur orthodoxen Theologie seiner Zeit, zur Produktion „fleischlicher“ Bücher durch weltliche Theologen, hinter denen Geyer Arndts Theologieverständnis entdeckt. Wenn für Arndt die „wahre[n] Erkenntnüss Gottes ... nicht in Worten oder in einer blossen Wissenschaft, sondern in einer lebendigen Empfindung vnnd wircklicher Erfahruug (sic), dass man die Süßigkeit, Freudigkeit, Lieblichkeit vnnd Holdseeligkeit Gottes im Hertzen schmecke durch die liebe [so Erst-

24 Hans Schneider: Johann Arndts Studienzeit, S. 170.

25 Hermann Geyer: Verborgene Weisheit (s. oben Anm. 11).

ausgabe; später: durch den Glauben].“²⁶ besteht, dann deutet Geyer dies als Zeichen für Arndts Ansicht einer „inneren Theologie“, einer „wahren Theologie“, einer Theologie vom inneren Wort und dem Reich Gottes im Seelengrunde. Dabei gehe es Arndt letztlich um die *divina sapientia*, die eine „verborgene Weisheit“ sei. Nach Geyer ordnet Arndt das innere Wort dem Wort der Bibel vor (S. 392) und ist daher ohne Zweifel als Spiritualist zu bezeichnen.

Der zweite Teil der Arbeit will aufzeigen, dass Arndt den Aufbau der vier Bücher nicht dem Zufall überließ, sondern die Buchmetaphorik aus der Tradition des Spiritualismus und Hermetismus (Paracelsus) aufnimmt (Der Gedanke der „Bücher Gottes“ geht im christlichen Kontext bis auf Augustinus zurück). Zumindest hinter dem Aufbau der ersten drei Bücher steckt gemäß Geyer also eine klare Programmatik und geschlossene Konzeption, wobei noch einmal Weigel (zumindest für den „Bauplan“ von Buch I–III) Pate gestanden haben soll (Weigel, Gebetbüchlein I fol. A^{r-v} – A^{vii-j} [unpag.]). Das „Wahre Christentum“ ist damit eine theologische Programmschrift und zwar die eines anderen, verborgenen Weges zu Gott.²⁷

Der dritte Teil untersucht schließlich das Weltbild des „Wahren Christentums“ (insbesondere Buch IV) und kommt zum Schluss, dass Arndt tief in der hermetisch-paracelsistischen Naturphilosophie beheimatet ist und seine Naturallegorese in die Nähe kabbalistischer Spekulationen zu rücken sei. Wie im zweiten Teil argumentiert Geyer auch hier traditionsgeschichtlich mit Hilfe von ausführlichen Vergleichen des Wortschatzes, der Begrifflichkeit und Gedankengänge mit zeitgenössischen und früheren Autoren spiritualistischer, theosophischer, hermetischer und philosophischer Literatur.

In einem (ersten) Anhang stellt Geyer schließlich drei Schriften vor, die nie (*De Antiqua Philosophia*), anonym (*Iudicium Philosophi anonymi*) oder erst nach dem Tod Arndts (*Mysterium de Incarnatione*) veröffentlicht wurden und die er für echte Schriften Arndts hält. Geyer nennt sie „Esoterica“, weil sie und ihr Inhalt von Arndt offenbar nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Darin outet sich Geyers Arndt endgültig als Spiritualist und heterodoxer Mystiker, indem er zum Beispiel geschrieben haben soll: Die Bibel wird überflüssig denn ... „Durch diese Göttliche Kunst vnd Weissheit haben die Sybillae vor Zeiten von Christo geweißsaget, ohne das geschriebene Wort Gottes ... Es waren, sag ich, die Sybil-

26 I,11, Schluss.

27 Vergleiche dazu Johann Wallmanns Überlegungen zum Aufbau: „Arndts „*Vier Bücher vom wahren Christentum*“ sind ihrer Anlage nach ein zweiteiliges Werk. Die ersten drei, anthropologisch orientierten Bücher gehören zusammen. In ihnen geht es um die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele. Das vierte Buch, von Arndt zuweilen als Zutat bezeichnet, ist kosmologisch orientiert. Hier geht es um Auslegung des „Buches der Natur“. Arndt entfaltet mit Hilfe der neuplatonisch-paracelsischen Mikrokosmos-Makrokosmos-Spekulation eine natürliche Theologie, die in Analogie zu der in den ersten drei Büchern gelehnten *Erkenntnis Gottes in der Seele* nun zur *Erkenntnis Gottes aus der Natur* anleitet.“ (*Der Pietismus*, S. O 17–18).

len, Caballisten vnd Magi ... selbige haben auch durch diese Göttliche Weissheit die ware erkenntnis Gottes, vnd der Natürlichen Dingen zugleich mit dem waren Verstandt der Politischen Königreiche Ziel, periodo, auff- vnd niedergang, erlangt. Derhalben auch die gantze Grichische Antiquitet alles dasienige, was sie vor bröcklin der waren Weissheit gehabt, aus den Sybillinischen Oraculis erlangt vnd aussgesogen ... Durch diese Göttliche Weissheit vnd Vhralten Philosophia hat der Aegyptische Hermes, vnd Mercurius Trismegistus Christum auch erkennt, von welchem, alss dem Sohn Gottes er heyliglich propheceyet: Aus diesem Brunnen hat er die erkenntnis der gantzen Natur, wie auch alle Wissenschaften der bürgerlichen Justitia geschöpft, daher er auch Trismegistus genennet worden, nemlich der Gröste seiner Zeit und Vaterlands Theologus, der gröste Philosophus, vnd gröste König. In dieser Göttlichen Kunst sind vortrefflich gewesen vorzeiten die Chaldeer vnd Juden.“ (Geyer III, 394f – *De antiqua philosophia*, Fol. 4^v – 5^r) Oder: „In Summa, dass der heilige Geist sey das ware und einige Buch, aus welchem die Theologia, Erkantnüss der Natur, Medicina, Gerechtigkeit, Heiligkeit vnd Krafft oder Gnade zu lernen, gelernet werde. Die Ordnung, art, vnd Weise aber zu lernen sey die vhralte Philosophiae der Alten, oder die Göttliche Magia vnd Cabala. DIXI.“ (Geyer III, 403 – *De antiqua philosophia*, Fol. 27^r.)

Die Hauptthesen Geyers lassen sich im Grunde sehr schön auch am Titel seiner Arbeit (*Verborgene Weisheit. Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*) zusammenfassen:

- *Theologie*: Arndt vertritt nach Geyer in seinem „Wahren Christentum“ nicht etwa eine erbauliche Ergänzung oder Erweiterung der lutherischen Theologie (gegen Wallmann, der schreibt: „seine Mystik ist keine Heilmystik sondern *Heiligungsmystik*“²⁸), sondern steht in der Tradition einer eigenständigen, anderen Theologie, der spiritualistisch-hermetischen.

- *spiritualistisch*: Diese Theologie ist einerseits spiritualistisch, mystisch oder enthusiastisch, das heißt sie betont das Wirken des Geistes, ja setzt den Heiligen Geist über das Wort. Und die mystische Vereinigung mit Gott meint letztlich den prozesshaften Aufstieg der Seele zu Gott.

- *hermetisch*: Diese Theologie ist zugleich hermetisch, indem sie die Grundgedanken des Hermetismus (a) alles, was auf einer oberen Ebene geschieht, findet seine Entsprechung auch in den unteren Ebenen; b) alles in der Welt ist polar; c) zwischen den Polen herrscht ein gegenseitiger Kraftfluss, der etwas Neues, ein Drittes, entstehen lässt; d) alles im Kosmos läuft zyklisch, rhythmisch ab und unterliegt dem Gesetz der Balance und Ausgewogenheit) aufnimmt und vertritt. Dabei spielt für Arndt Paracelsus eine entscheidende Rolle. Die ganze Schöpfung ist letztlich im Menschen abgebildet und der Kosmos dadurch geheimnisvoll mit dem Menschen verbunden.

28 Johannes Wallmann: *Der Pietismus*, S. O 18.

• *Programm*: Das meint, dass der Aufbau der vier Bücher nicht etwa einer unsystematischen Zufälligkeit folgt, sondern ihm liegt die Vorstellung der vier Bücher Gottes zugrunde: liber scripturae; liber vitae (Christi); liber conscientiae; liber naturae. Diese Anschauung entnehme Arndt dem Umfeld der spiritualistischen Theologie und die vier Bücher sind in Wirklichkeit eine praktische Einführung in die Welt der christlichen „Gnosis“.

• *Verborgene Weisheit*: Konsequenterweise zieht Geyer die Schlussfolgerung, dass Arndt ganz ähnlich wie Weigel nach außen bewusst kirchlich-lutherischer Pfarrer geblieben ist, während er innerlich längst dem „wahren Christentum“ angehört habe. Sein Fazit für Arndt läuft darauf hinaus, dass Arndt wie Weigel eine Art Doppelleben geführt haben muss! Bereits Hans Schneider hatte dazu bemerkt: „Entscheidend für die Möglichkeit, dass Arndt sich auf das Konkordienwerk verpflichten und es als Basis seiner pastoralen Arbeit akzeptieren konnte, ist seine theosophische Hermeneutik. Von der „öffentlichen Religion“ ... ist das theosophisch-esoterische Wissen abgehoben, das „dem gemeinen Mann zu hoch“ ist ...“²⁹

Ich breche hier vorläufig ab. Die These(n) ist(sind) happig: Arndt, der Vater des lutherischen Pietismus in Wirklichkeit ein Theosoph (Schneider, S. 167), ein Pantheist und spiritualistischer Hermetiker (Geyer), der im Mantel des lutherischen Theologen im Verborgenen einer ketzerischen Theologie und Weltsicht frönte? Sein „Wahres Christentum“ in Wirklichkeit eine Einführung in den geistlichen Entwicklungs- und Vervollkommnungsprozess des Menschen mit aufsteigender Linie hin zur Vergottung (Geyer III, S. 282)? Bedeutet das, dass eines der theologischen Kernanliegen des Pietismus und damit auch des Evangelikalismus („Wir bekennen uns zum Werk des Heiligen Geistes, welcher Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen bewirkt, im Gläubigen wohnt und ihn zur Heiligung befähigt“³⁰) ein einziges, großes Missverständnis wäre?

Bevor ich einige grundlegende Anfragen an Geyers Arndtinterpretation formuliere, möchte ich Ihnen im dritten und letzten Teil meine eigene kleine Studie zum Verständnis der Erneuerung bei Arndt vortragen.

3. Arndts Verständnis der „Erneuerung des Menschen“ in seinem ersten Buch „Vom Wahren Christentum“

Wenn es Arndt tatsächlich um eine Ergänzung der lutherisch-orthodoxen Theologie hin zur Praxis, zum Lebendigen, zum tätigen Glauben ging, dann wäre die Thematik der „Erneuerung des Menschen“ aus biblisch-exegetischer Sicht meiner Meinung nach zurecht eine Art „Schützenhilfe“ in der Argumentation gewesen. Daher ist die Thematik „Erneuerung“ für mich nicht nur aus persönlichen

29 Hans Schneider: *Johann Arndts Studienzeit*, 168 (mit Belegen dort).

30 Aus dem Glaubensbekenntnis der Deutschen Evangelischen Allianz.

Gründen von Interesse, sondern von der Sache Arndts her relevant. Zudem erhoffte ich mir bei meiner Untersuchung, am Beispiel der Rede von der Erneuerung exemplarisch zu sehen, ob Arndt tatsächlich völlig ein Kind seiner Zeit sei, oder ob er nicht doch stärker an der Quelle, dem Wort der Bibel verweilt hat und sich in seinen theologischen Aussagen und Ansichten zurecht auf sie berufen kann.

Mit lutherischer Hermeneutikbrille gelesen könnte man auch sagen: Arndt betont ständig die organische und unbedingte Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung und zwar in einer Art und Weise, die stark an eine „effektive“ Rechtfertigung denken lässt. Und genau an dieser Nahtstelle kommt im Denken des Paulus die „Erneuerung des Menschen“ ins Blickfeld. Ich habe schon erwähnt, dass Arndt die Begrifflichkeit, Thematik und Paulusstellen an prominenter Stelle in seinem ersten Buch aufgreift. Es hat mich daher interessiert, wie Arndt die „Erneuerung des Menschen“ versteht und was ein Vergleich mit den Resultaten meiner eigenen, exegetischen Studien zu Tage bringt.

Zu meiner eigenen Arbeit zum Thema „Erneuerung“ (die ohne Kenntnis von Arndt entstand!) hier eine kurze Zusammenfassung von deren Hauptergebnissen: Zu der statistischen Tatsache, dass die beiden griechischen Worte ἀνακαινώνω und ἀνακαινώσις zum ersten Mal bei Paulus belegt sind, lässt sich von inhaltlich-sachlicher Seite erhärten, dass diese Worte eine Wortneuschöpfung des Paulus sind. Mit diesem „Konzentratwort“ hat er versucht die gesamten übernatürlichen Vorgänge und Wechselbeziehungen des neugeborenen Gläubigen mit Christus und den Kräften der neuen Welt in ein einziges Wort zu fassen. Dabei ist 2 Kor 3,18 die ausführlichste „Beschreibung“ der damit gemeinten Vorgänge. Ähnlich wie die Formulierung „in Christus“ versucht „erneuern/Erneuerung“ das Geheimnis der Lebensverbindung mit Jesus Christus in Worte zu fassen. Dabei steht der Gedanke der Anteilhabe im Vordergrund und „Erneuerung“ betont sehr stark das relational-dynamische Moment dieser Verbindung. Mit diesen Ergebnissen im Hinterkopf bin ich an die Untersuchung bei Arndt herangegangen. Ich bin kein Arndt-Spezialist oder Kirchengeschichtler. Ich habe bisher erst Buch 1 (140 Druckseiten in meiner Ausgabe) bearbeitet und intensiver studiert. Dabei hat mich die Frage geleitet, wie Arndt von der Erneuerung spricht, das heißt ich stelle folgende Fragen an seine Textstellen, die von der Erneuerung sprechen:

- Wer oder was ist Subjekt der Erneuerung?
- Wer oder was ist Objekt der Erneuerung?
- Welche Formulierungen stehen parallel zur Erneuerung und erklären diese eventuell?
- Welche Mittel der Erneuerung werden genannt?
- Wohin oder zu welchem Ziel wird erneuert?

Der Ausdruck „Erneuerung, erneuern“ kommt im ersten Buch 63 mal vor³¹ (davon 2x in der Vorrede; nicht gezählt sind die Vorkommen in Seitenüberschriften der Herausgeber und in den Emblemen, den dazugehörigen Texten, Gedichten und den Gebeten, die alle aus späterer Zeit stammen; + 3x in Fußnoten, die evtl. von Spener stammen?). Davon 13-mal das Nomen (+ 1-mal in Anmerkung) und 50-mal das Verb (+ 2-mal in Anmerkung). 6-mal erscheinen die zwei Begriffe in direkten Bibelzitaten der paulinischen Erneuerungs-Stellen, wobei auffällt, dass von den fünf Stellen Röm 12,2 nie zitiert wird (Eph 4,23: 1,1, Bibelvers; 1,3,9 – Kol 3,10: 1,3,9 – Tit 3,5: 1,3,9 – 2. Kor 4,16: 1,4,1; 1,20,4), eine Tatsache, für die ich bisher keine plausible Erklärung finden konnte.

In einer ersten Auswertung stelle ich in 6 thematischen Punkten acht Thesen meiner Arbeit (vgl. dort S. 293–296) jeweils den Befund bei Arndt gegenüber:

3.1

„2. Die „Erneuerung des Menschen“ gehört in den weiteren Zusammenhang der Adam-Christus-Typologie und ist in gewisser Weise eine Umschreibung des Lebens des Christen „in Christus“ (ἐν Χριστῷ).“³²

Das entspricht völlig Arndts Gebrauch, ist doch die Adam-Christus-Typologie bei ihm von Beginn weg der entscheidende Deutungsrahmen für die gesamte Theologie. Dieser Deutungsrahmen „Adam-Christus“, verbunden mit dem Gedanken der Ebenbildlichkeit des Menschen funktioniert bei Arndt tatsächlich wie eine Art Rückgrat seiner Theologie, das alles zusammenhält und mit dem alle Teile der Theologie organisch verbunden sind. Hier ist meines Erachtens auch zurecht die Frage anzubringen, ob Arndt nicht doch eine „andere Theologie“ (im Sinne einer anderen theologischen Mitte) als die lutherische vertritt.

Der Ausdruck „in Christus“ kommt sehr häufig vor und an 12 von den 63 Erneuerungsstellen spricht Arndt sogar vom „erneuern in Christo“ oder „in Christo erneuert werden“, eine Verbindung zweier gewichtiger Ausdrücke, die Paulus so nie macht, die aber theologisch-sachlich als paulinisch bezeichnet werden muss.

3.2

„5. Die „Erneuerung des Menschen“ darf formal und sachlich nicht mit der „Neuschaffung“ des Menschen (2 Kor 5,17 „neue Schöpfung“) gleichgesetzt werden.“

31 Es ist mir bewusst, dass ich die Endfassung benutze und ich habe keine Vergleiche mit früheren Drucken angestellt. Ich berufe mich dabei auf Arndt selbst, der gewünscht hat, dass man seine Letztfassung benutzen soll.

32 Wie erwähnt stammen alle hier vorangestellten Thesen meiner oben in Anm. 1 genannten Arbeit und finden sich dort in den zusammenfassenden Thesen auf den Seiten 293–296.

„6. Die „Erneuerung des Menschen“ ist auch nicht gleichzusetzen mit der Wiedergeburt (Tit 3,5 „Neugeburt“). „Erneuert“ wird der „neue Mensch“, der in Bekehrung und Neugeburt von Gott bereits „geschaffen“ wurde (Kol 3,10).“

Arndt spricht sehr oft vom „neuen Leben“, der Wiedergeburt und der Erneuerung in einem Atemzuge. Auch die Bezeichnung „alter Mensch“ und „neuer Mensch“ taucht ständig auf. Allerdings wird nicht konsequent deutlich, wie Arndt die Neuschöpfung in Beziehung zur Erneuerung setzt. An vielen Stellen scheint er das verbindende „und“ konsekutiv zu verstehen, manchmal scheint er die beiden Vorgänge parallel zu setzen und damit fast gleichzusetzen. Insgesamt wird aber deutlich, dass Arndt die Erneuerung ganz richtig mit der Heiligung identifiziert und die Neuschöpfung oder Wiedergeburt für die Erneuerung bereits voraussetzt. An einer einzigen, allerdings wichtigen Stelle formuliert Arndt mit Kol 3,10 völlig übereinstimmend, dass es der „neue Mensch“ ist, der erneuert werden soll (I,15,Kapitelüberschrift; I,15,2).

3.3

„7. Die „Erneuerung“ des Menschen hängt jedoch sehr eng mit der „Umgestaltung“ (μεταμορφώω) des Menschen zusammen (2 Kor 3,18; 4,16; Röm 12,2; vgl. 8,29). Beide Ausdrücke beschreiben denselben Vorgang aus verschiedenen Perspektiven: „Umgestaltung“ wird aus dem Blickwinkel des Menschen gebraucht und kann daher auch als Aufforderung (Röm 12,2) formuliert werden. „Erneuerung“ betont die Perspektive Gottes und schreibt das Wirken und die Auswirkungen ganz dem Tun Gottes zu (daher immer Passiv; 2 Kor 4,16; Eph 4,23; Kol 3,10).“

„12. Der Heilige Geist ist Wirker und Garant sowohl des neuen Lebens (schöpferisch → Wortfeld: Schöpfung, Geburt), als auch der Erneuerung (umgestaltend → Wortfeld: Metamorphose, Erneuerung). Allerdings scheint gerade an diesem Punkt der Erneuerung oder Umgestaltung eine Trennung von Christologie und Pneumatologie unmöglich zu sein (2 Kor 3,18; „... durch den Herrn, den Geist.“).“

Mehrmals spricht Arndt vom „Christus gleichförmig“ (z. B. I,22,1) werden, vom umgestalten und die Veränderung und Besserung des Menschen ist geradezu sein Generalthema. Allerdings wird nirgends deutlich, wie er den Begriff „erneuern“ und „umgestalten“ zueinander in Beziehung setzt. – 2 Kor 3,18 ist für Arndt sehr zentral und wird mehrmals an- und ausgeführt. – Wie in den Bibeltexten, so ist auch bei Arndt von der Erneuerung fast durchwegs im Passiv die Rede. Der Mensch *wird* erneuert. Nur ein einziges Mal kann Arndt schreiben „Ein Christ muss sich täglich erneuern“ (I,22,5).

An den vielen Stellen, an denen das Verb im Passiv, ohne Nennung des Subjekts steht, muss man annehmen, dass es im Denken von Arndt Gott selbst ist der erneuert. Öfters wird Christus als Wirker der Erneuerung genannt (I,3,9; evtl.

I,31,9; I,34,6; I,41,24 (der mächtige Sündentilger); I,41,27). An einer einzigen Stelle nennt Arndt ausdrücklich den Heiligen Geist (I,41,27). Dieses Bild wird allerdings etwas unscharf durch die Tatsache, dass für Arndt nicht nur Gott, Christus und der Heilige Geist erneuert, sondern er kann ebenso davon sprechen, dass es „der Glaube“ ist, der erneuert (I,5,9 (2x); I,8,14 und einmal die „Gerechtigkeit, Reinigkeit, Heiligung“ (I,22,4)), eine Redeweise, die sich nicht unwesentlich von den biblischen Formulierungen entfernt.

3.4

„8. „Erneuerung“ und „Umgestaltung“ geschehen nach 2 Kor 3,18 durch das Bleiben des Christen im „Kraftfeld“ der Herrlichkeitsmacht (δόξα) des lebendigen Gottes selbst. Diese Lebensverbindung ist durch das Kommen des Messias Jesus Christus – als dem εἰκὼν Gottes – in dessen Tod und Auferstehung begründet worden und vollzieht sich nun an dem, der glaubt, im „unverhüllten Anschauen“ dieses Heils in Christus.“

„9. Die „Erneuerung des Menschen“ geschieht „nach dem Bild Gottes“ bzw. „Christi“. Der beinahe „austauschbare“ Gebrauch dieser Ausdrücke zeigt, dass man sich unter diesem Vorgang nicht eine substanz- oder naturhafte Veränderung im Menschen vorzustellen hat, sondern dass es um die Beschreibung der dynamisch-relationalen Gottesbeziehung des glaubenden Menschen geht.“

2 Kor 3,18 wird bei Arndt dahingehend gedeutet, dass der Christ seine Seele „nun gegen Gott [halte], und bilde ab in ihr das Bild Gottes also, dass Gott als in einem Spiegel in der Seele des Menschen erkannt und gesehen werde.“ (I,41,4)

Im Zusammenhang mit Adam-Christus spielt die Ebenbildlichkeit des Menschen eine wichtige Rolle in Arndts Gedankengang. Daher erstaunt es nicht, dass die Erneuerung an 6 Stellen ausdrücklich „nach dem Bild Gottes/Christi“ geschieht (Kol 3,10). Arndt kann aber auch 5-mal schreiben, dass es das Bild Gottes selbst ist, das im Menschen erneuert wird (I,3,9; I,13,14; I,13,17; I,41,4; I,41,27). – Für den Gebrauch von 2 Kor 3,18 und die Rolle der Ebenbildlichkeit ergibt sich zwar eine grundsätzliche Übereinstimmung mit den biblischen Aussagen. Die Bibelstelle und die Thematik der Ebenbildlichkeit scheinen mir aber denkerisch von Arndt nicht genügend durchdrungen zu sein.

3.5

„10. Konkreter geht es bei dieser „Erneuerung“ um ein umfassendes Anteilhaben an Christus (ἐν Χριστῷ). Das bedeutet, dass sowohl Leiden, als auch Herrlichkeit mit ihm geteilt werden. Der Christ ist in seiner ganzen Existenz in engster Lebensverbindung (die der Geist ermöglicht) mit Christus verbunden. Die tägliche Erneuerung geschieht betont im und durch Leiden hindurch.“

Arndt nimmt diesen Gedanken einerseits durch die Betonung der Vorbildfunktion Christi auf, andererseits in Abschnitten, die die so genannte „Tötung des Fleisches“ zum Thema haben. Eindringlich hält Arndt fest, dass Christusbefolgung Kreuzesbefolgung ist.

3.6

„13. Anthropologisch gesehen umfasst die Erneuerung unbedingt den ganzen Menschen, findet jedoch ihren Zugang und ihre Wirkkraft in der jetzigen, vorläufigen Zeit insbesondere in der Geisteswirkung auf den menschlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist im Zusammenhang mit der Erneuerung deshalb besonders angesprochen,

a) weil der Begriff offenbar für das gesamte Heilshandeln Gottes am Menschen (Bekehrung und daraus resultierende Umgestaltung/Erneuerung) von zentraler Bedeutung ist. So hebt bereits der Hauptbegriff für die Umkehr, $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, die Rolle des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ hervor und der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ scheint in diesem Zusammenhang für die Person als Gesamtheit, für das „Herz“ zu stehen.

b) weil die Erneuerung sich immer konkret im Handeln (Ethik; beachte, dass von „Erneuerung“ außer in 2 Kor 4,16 nur in paränetischem Kontext die Rede ist) zeigt, und die Schalt- und Entscheidungsstelle für dieses Tun des Willens Gottes der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist (Röm 12,2).“

Analysiert man, wer oder was nach Arndt genau erneuert wird, so zeigt sich folgendes Bild: An den meisten Stellen ist es ganz allgemein der Mensch, d. h. der Christ, wobei mehrmals betont ist, dass der „ganze Mensch“ damit gemeint ist (I,3,1 (Herz, Sinn, ...); I,5,9; I,9,3; I,22,4 (Leib, Seele, Geist); I,39,10; I,41,7). Andere Stellen reden vom „innerlichen Menschen“ (I,15, Kapitelüberschrift; I,20,4) und konkret von der „menschlichen Natur“ (I,3,6; I,3,7; I,11,8 (2x); I,31,9 (2x); I,41,24). Etwas undeutlich sprechen zwei Stellen von der Erneuerung „im Geist des Gemüts“ (I,3,9) oder gar vom menschlichen Geist (so wohl I,4,1). An zwei zusammenhängenden Stellen (I,15, Kapitelüberschrift; I,15,2) wird gesagt, dass der „neue Mensch“ erneuert wird (Kol 3,10), mehrfach kommt auch die Erneuerung „des Gemüts“ (I,3,1; I,21,1) und einmal gar „des Sinnes“ (I,3,1) vor (Röm 12,2?) – Trotz letzterer Bemerkung scheint es mir, dass Arndt die Rolle des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in der biblischen Begrifflichkeit rund um die Erneuerung nicht erkannt hat. Gerade Röm 12,2 wird nie thematisiert oder zitiert. Andererseits erstaunt es dann, dass wir bei ihm eine ausführliche Notiz, fast schon eine Wortstudie zum Begriff „Herz“ finden (I,41,7), die sehr nahe an das herankommt, was ich zum Zusammenhang zwischen dem griechischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -begriff bei Paulus und dem biblischen Verständnis von „Herz“ herausgearbeitet habe³³.

33 Die Ausführungen finden sich in meiner Arbeit (siehe oben Anm. 1) auf den Seiten 173ff.

Insgesamt kommt Arndt erstaunlich nahe an das heran, was ich aufgrund meiner eigenen exegetischen Studien unter „Erneuerung des Menschen“ verstehe. Erstaunlich auch darum, weil meines Wissens das Thema „Erneuerung“ in den Lehrtopoi der damaligen Theologie keine Rolle spielte und Arndt sich wohl kaum selbständig exegetisch-theologisch mit der Erneuerungsthematik auseinandergesetzt hat. Wie weit und in welcher Form die Thematik in der Tradition der mystischen Theologie und in der zeitgenössischen heterodoxen Literatur eine prominente Rolle spielte – und Arndt evtl. doch von dort beeinflusst hätte sein können –, dem müsste noch nachgegangen werden. Allerdings zeigen sich offensichtliche Spannungen in seinen Formulierungen, die darauf hinweisen, dass ein tieferes systematisch-exegetisches Nachdenken nicht stattgefunden hat. Eine Nachlässigkeit, die wir dem Mediziner Arndt bei seinen theologischen Studien verzeihen sollten?

Ich betone nochmals die Vorläufigkeit meiner Ergebnisse und Urteile. Es bleiben auch aus meiner Perspektive nach der Untersuchung des ersten Buches des *Wahren Christentums* wichtige Fragen unbeantwortet. Nur ein Beispiel: Warum hat Arndt nicht ausführlich mit dem Jakobusbrief argumentiert, um die Zusammengehörigkeit von Glaube und Werke zu belegen?

4. Schluss

Ich möchte allerdings zum Schluss noch meine *drei Haupteinwände oder – anfragen zu Geyers Arndtinterpretation* anbringen. Seine kirchengeschichtliche Leistung ist unbestritten und seine Arndtinterpretation wird bestimmt Diskussionsstoff für eine ganze weitere Generation von Arndtforschern abgeben. Johann Arndt war sicher auch stark ein Kind seiner Zeit. Ob er allerdings mit diesem Buch sein Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie vorgelegt hat? Das letzte Wort zum rechten Verstehen des „Wahren Christentums“ ist jedenfalls mit Geyers Werk noch keineswegs gesprochen. Ich stelle aus folgenden Gründen den Interpretationsentwurf Geyers, der ein Stück weit vorgibt, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden haben wollte, an zentralen Punkten in Frage:

1. Da ist zuerst die *historische Ebene*. Ich bin nicht überzeugt, dass genügend Hinweise vorliegen, um die so genannten „Esoterica“ (siehe dazu oben) als echte Schriften Arndts zu erweisen. Wichtig ist dabei zu beachten: Geyer baut seine Arndt-Interpretation nicht auf der Echtheit dieser Schriften auf und geht damit methodisch richtig vor. Seine Argumentation für die Echtheit der drei Schriften hat mich als historisch interessierten Theologen aber wie gesagt nicht überzeugt. Die fachlich versierte Diskussion und Entgegnung dazu überlasse ich jedoch gerne den Kirchenhistorikern. Allerdings wäre es meines Erachtens angesichts der

möglichen Echtheit jener Schriften tatsächlich sehr schwierig, Arndt weiterhin als reformatorischen Theologen zu verteidigen.

2. Geyer liest meines Erachtens Arndt entgegen jeder guten *Hermeneutik* völlig einseitig gegen die von Arndt selbst formulierte Autorentention. Dabei meine ich nicht so sehr seine Selbstverteidigung und Beteuerung der Rechtgläubigkeit in den erwähnten Schriften, sondern, dass Geyer die Tatsache, dass Arndt mehrmals betont, dieses Werk für „(wahre) Christen“ zu schreiben, ausblendet. Die Lese- und Verstehensanleitung Arndts wird nicht ernst genommen. Alle einleitenden Sätze machen deutlich, dass Arndt seine Ausführungen nicht als „Weg zu Gott“, sondern für Menschen die „den Weg“ in Christus bereits gefunden haben, geschrieben hat:

- Buchüberschrift Buch I: „Wie in einem wahren Christen Adam täglich sterben ...“
- Überschrift der Vorrede. „An den christlichen Leser.“
- Anrede im ersten Satz der Vorrede. „... christlicher lieber Leser, ...“

Dagegen liest Geyer Arndts Ausführungen von vornherein als Anleitung zur mystischen Vereinigung mit Gott und findet vor lauter Begrifflichkeiten, die auch in mystischen und theosophischen Schriften zu finden sind kein „sola fide“ mehr³⁴.

3. Am grundlegendsten scheint mir die *methodische* Anfrage zu sein, ob es richtig ist, Arndts Schriften traditionsgeschichtlich so einseitig, das heißt in erster Linie synchron einzubetten und durch Quervergleiche mit der Literatur im 16. Jh. und der Rezeptionsgeschichte im 17. Jh. zu deuten. Dabei benutzt Geyer die traditionsgeschichtliche Methode meist verantwortungsvoll (nur Schriften, die auch historisch nachweisbar ins Blickfeld von Arndt kommen konnten, werden herangezogen), aber was ich bemängle ist, dass die ganze imposante Studie Geyers zur Theologie Johann Arndts im Grunde völlig a-theologisch geschieht! Dem entgegen steht der offensichtliche Anspruch Arndts, seine Gedanken in erster Linie auf die biblischen Texte zurückführen zu können. Das betont er gleich 918-mal auf 140 Seiten!³⁵ Mag sein, dass er all diese 918 Bibeltexte zu unrecht anführt, missversteht, für seine Ansichten benutzt. Geyers Hinweis jedoch, dass die enorme Fülle von Bibelbezügen lediglich Ausdruck einer „Biblisierung“, also ein nachträglicher Versuch der Legitimierung durch Bibelstellen sei, ist eindeutig zu bil-

34 Hermann Geyer: *Verborgene Weisheit*, Bd. II, 89.

35 Allein im ersten Buch werden 918 Bibelstellenangaben angeführt, wobei diese Stellen meist wörtlich zitiert oder paraphrasiert werden. Dazu kommen weitere Bibeltexte ohne Stellenangaben. Auch aus einigen alttestamentlichen Apokryphen wird unterschiedslos zitiert (Judith S. 208 = I,33,7; Gebet Manasses S. 208 = I,33,6; Weisheit Salomos S. 98 = I,8,17. S. 126 = I,15,11.229 = I,37,11.240 = I,39,4.253 = I,41,5; Sirach S. 148 = I,20,9.220 = I,36,10.224 = I,36,23.246 = I,40,6). – Das hängt wohl mit den damaligen und auch von Arndt benutzten Lutherbibelausgaben zusammen.

lig. Im Grunde verweigert sich Geyer damit der Frage, die bereits Arndt selbst seinen ersten Kritikern stellte: Ob nicht vielleicht die Einwände und Kritik gegen seine Schriften dann zuerst auch gegen die von ihm angeführten Bibeltexte selbst gerichtet werden müssten?

Jürg Buchegger: Johann Arndt's „True Christianity“ and the renewal of man. With some critical remarks on the latest research on Arndt and its hermeneutics

Since their publication in 1605ff. the four books on true Christianity by Johann Arndt (1555-1621) have not only become a longtime bestseller, but their content has fuelled a controversy up to our own days. For some Arndt was the real founder of pietism (Spener) while for others his book was „a book from hell“ (L. Oslander d. J.). Central to Arndt's theology is his insistence on the transforming power of the gospel. To emphasize and to prove his point Arndt does not just quote hundreds of bible verses, but he also cites philosophers and a few authors who are known as proponents of a mystical theology (Tauler, a Kempis, Theologia Deutsch), and in some places he is clearly sympathetic with ideas from a paracelsian worldview.

The latest research on Arndt (e. g. Schneider) has brought to light new facts about the life of Arndt. It has shown that Arndt did not study theology but medicine and that he was very much impressed by the ideas of Paracelsus during his studies in Basel. Thus Hermann Geyer interprets Arndt's work as a „program for a spiritualistic-hermetic theology“ and finds in him an outwardly loyal Lutheran pastor who secretly held not only to an unorthodox but to an unbiblical theology. Comparing Arndt's „Book I“ in detail with his own exegetical research on „the renewal of man“, the author of this article demonstrates how Arndt is following very closely the biblical data and theology in this respect. Exactly when it comes to the questions of how justification and sanctification are linked, Arndt is leading into a fruitful direction by pointing to the passages that speak of transformation into the image of Christ and the renewal of (the new!) man. On historical, hermeneutical and methodological grounds it is to be doubted that Geyer's interpretation will be the last word on the „orthodoxy“ of Arndt's theology.

Der Beitrag von Psalm 1 zu einer „Theologie der Schrift“¹

1. Einführung sowie Übersetzung von Psalm 1

Aussagen in der (im Werden begriffenen) „Schrift“ über die „Schrift(en)“ selber² finden sich da und dort. So wird etwa im Neuen Testament mit der Bezeichnung „das Gesetz (oder: Mose) und die Propheten“ o. ä. (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; Joh 1,45; Apg 13,15; 24,14; 28,23; Röm 3,21, vgl. auch bereits 2 Makk 15,9)³ mehrfach auf ein autoritatives Schriftkorpus Bezug genommen.⁴ Neben diesen Referenzen auf eine zweiteilige Größe findet sich mit der Wendung „... im Gesetz Moses und den Propheten und Psalmen“ (Lk 24,44) auch ein neutestamentlicher Beleg, der eine Dreiteiligkeit andeutet.⁵ Diese Aussagen *in* „der Schrift“ *über* „die Schrift“ lassen erkennen, dass diese als autoritativ, inspiriert, Gott bezeugend sowie Heil und Leben wirkend angesehen wird. Als (neutestamentlicher) *locus classicus* einer „Theologie der Schrift“ gilt (neben 2 Petr 1,16–21) 2 Tim 3,14–17. Dort schreibt der Apostel Paulus an Timotheus:

„Du aber bleibe in denjenigen Dingen, die du gelernt hast und von denen du überzeugt worden bist, wissend, von welchen du gelernt hast, und dass du von Kind auf die Heiligen Schriften („heiligen Buchstaben“) kennst, die Kraft haben, dich weise zu machen zum Heil

- 1 Als Mitherausgeber leiste ich mit meinem*Essay gerne einen Beitrag für das „Jubiläums-Jahrbuch“. Dieser steht in einem Zusammenhang mit meinem Status als „Research Fellow of the Department of Ancient Languages of the University of Pretoria, South Africa“. Insbesondere mit Prof. Phil Botha ergaben sich während meines Studienurlaubs in Südafrika (Mai / Juni 2005) mehrere Gespräche über Ps 1(–3), von denen ich profitiert habe.
- 2 Derartige „Selbstaussagen“ sind aufgrund des Umstandes, dass „die Schrift“, wenn sie über sich spricht, noch nicht am Abschluss des (christlichen) Kanons der zwei-einen Bibel steht, in ihrer Art proleptisch, in ihrer Zahl beschränkt und in ihrem Umfang limitiert. Etwas anders zeigt sich der Sachverhalt, wenn man statt im engeren Sinn von „Selbstaussagen“ im weiteren Sinn vom „Selbstverständnis“ ausgeht und Aussagen zusammenstellt, welche die Autorität „der Schrift“ bzw. Teile derselben unterstreichen. In diesem (weiteren) Sinn vgl. jüngst Jeromin, *Bibel*.
- 3 Als Alternativformulierung findet sich in den lukanischen Schriften auch „Mose und die Propheten“ (Lk 16,29.31; 24,27; Apg 26,22).
- 4 Zur gegenwärtigen Diskussion der Kanon-Frage(n) vgl. etwa die Skizze von Söding, „Kanon“ (Lit.!).
- 5 Dazu mehr s. u.

durch den Glauben, der an / in Christus Jesus [ist]. [Die] ganze („jede“ / „alle“) Schrift⁶, Gott-gehaucht und nützlich, [ist]⁷ zur Lehre, zur Überführung, zur Zurechtweisung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, damit vollkommen sei der Mensch Gottes, zu jedem Werk völlig ausgerüstet.“

Es fällt auf, dass hier sowohl von einer Vielheit (pl. „die Heiligen Schriften“) wie auch von einer Ganzheit bzw. Einheit (sg. „[die] ganze Schrift“) gesprochen und damit Diversität und Unität zusammengehalten werden. Der Umfang „der Schrift(en)“ wird nicht genannt, sondern als von Briefautor und -adressat gemeinsam gekannte und anerkannte Größe vorausgesetzt. Gemeinhin wird angenommen, dass „das Alte Testament“⁸ im Blick ist.⁹ Jedenfalls wird in einem Schreiben, das auf dem Weg ist, selber „Schrift“ zu werden – und dies aus späterer / unserer Sicht auch geworden ist –, über „Schrift(en)“, die ihm zeitlich voranging(en) und bereits autoritativ vorlag(en), Aussagen gemacht – und zwar sowohl hinsichtlich des „woher?“ bzw. der Qualität („Gott-gehaucht“) als auch des „woraufhin?“ bzw. des potentiellen Zwecks („nützlich zur ...“).

-
- 6 Für $\pi\alpha\sigma\alpha\ \gamma\rho\alpha\phi\eta$ sind verschiedenen Interpretationsnuancen möglich. Als normalen bzw. typischen Gebrauch kann man von „jede (beliebige / Art von) Schrift(stelle)“ ausgehen (vgl. Hoffmann / von Siebenthal, *Grammatik*, § 136d). Gemäß einer eMail-Kommunikation mit dem Gräzisten und Hebraisten Dr. Heinrich von Siebenthal sind auch die Varianten „alle Schrift“ oder „(die) ganze Schrift“ vertretbar. Mir legt sich nahe, das Nomen „Schrift“ trotz Artikellosigkeit als spezifische, umrissene Größe („die Schrift“) zu verstehen und die Wendung in (semitisierender) Anlehnung an „die ganze Weisung / das ganze Gesetz“ o. ä. (u. a. Num 5,30; Dtn 4,8; Jos 1,7; 2 Kön 17,13; 2 Chr 33,8, vgl. auch Jos 8,34; 23,6) im Sinne einer (singularischen) Gesamtheit und Einheit zu interpretieren.
- 7 Die im Griechischen fehlende Kopula kann auch zwischen „Schrift“ und „Gott-gehaucht“ oder „nützlich“ eingefügt werden. Zur möglichen Auflösung der Syntax und den damit verbundenen Bedeutungs- und Übersetzungsoptionen vgl. von Siebenthal, „Rolle“ (favorisiert: „Jede / Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist auch nützlich ...“), und Jeromin, *Bibel*, S. 52–58 (favorisiert: „Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich ...“).
- 8 Aus damaliger Sicht ist die Bezeichnung allerdings (noch) nicht zutreffend, weil das „Neue Testament“ als solches noch nicht vorlag. Erst die spätere Konstituierung (Anerkennung seiner autoritativen Gestalt, Kanonisierung) des „Neuen Testaments“ hat dem „Alten Testament“ seinen Namen gegeben und beide Testamente zur zwei-einen Bibel gefügt. Über die komplexen Prozesse der jeweiligen Kanonisierung der beiden Bibelteile, die sachgerecht wohl nur in der Verbindung von (theologischer) „Innenperspektive“ (Inspiration, Gottes Wirken und Walten) und (historischer) „Außenperspektive“ (Überlieferung, geschichtliche Faktoren, autorisierende und kanonisierende Gemeinde) beschrieben werden können, soll hier nicht referiert werden.
- 9 Die Fragen, welchen Umfang und welche Anordnung die „Hebräische Bibel“ im 1. Jh. v. Chr. hatte (umstritten ist allenfalls Zusammensetzung und Anordnung der *ketubim*) und ob auf die hebräische oder die griechische (LXX) Gestalt (mit anderer Reihenfolge und z. T. Umfängen) rekurriert wird, soll hier (ebenfalls) außer Acht gelassen werden.

Vergleichbare Selbstaussagen finden sich bereits im Alten Testament, insbesondere an „Nahtstellen“¹⁰ des Kanons. Sie zeigen an, wie im gestaffelten Prozess der (Proto-)Kanonisierung auf frühere, bereits autoritativ gewordene „Schrift“ zurückgegriffen wird und in einer Art „Anschluss“ an diese, Begründung bzw. Anspruch auf (später) eigene „Schrift“-Qualität gelegt wird. Ich konzentriere mich nachfolgend auf *eine* dieser alttestamentlichen „Nahtstellen“, nämlich Ps 1(f). Zu diesem Psalm, seiner Funktion der Einweisung in den Psalter (Proömium) und seinen Verknüpfungen mit anderen Texten innerhalb des biblischen Kanons habe ich mich bereits an anderer Stelle geäußert.¹¹ Ich beschränke mich hier deshalb auf die Frage, welcher Beitrag zu einer „Theologie der Schrift“ Ps 1 zu entnehmen ist. Meine Überlegungen reihen sich ein in neuere Studien zu Schlüsseltexten im Blick auf die Kanonwerdung des Alten Testaments, zu einer kanonisch-intertextuellen Hermeneutik und zu einer Theologie des biblischen Kanons.¹²

Vorab sei der Psalm in einer Übersetzung, die sich eng an die masoretische Vorlage hält, dargeboten.¹³

-
- 10 Als solche werden namentlich diskutiert: Dtn 34,10–12 („Mose-Epithaph“); Jos 1,1–9; Jes 1,2–20; Mal 3,22–24; Ps 1(f) und 2 Chr 36,22f („Kyros-Edikt“). Wenn Mathys, „Bücheranfänge“, S. 27, bilanziert, dass Buchanfänge und -schlüsse sorgfältig gestaltet und theologisch aufschlussreich seien, gilt dies im Blick auf die aufgeführten, Kanonteile verbindenden „Nahtstellen“ noch in verstärktem Masse.
- 11 Vgl. Weber, *Werkbuch I*, S. 48–51; Weber, „Einweisung“ (mit Überlegungen zur Relevanz des Psalms im Blick auf eine Biblische Theologie und gegenwärtige Diskussionslagen); Weber, „Directive“ – dort findet sich auch eine Diskussion mit der Literatur und anderen Sichtweisen, die hier nur partiell geführt wird.
- 12 Vgl. zuletzt (mit Lit.!) Söding, *Einheit*, programmatisch Steins, *Bindung*, im Blick auf den Psalter Zenger, „Horizont“, und Ballhorn, *Telos*.
- 13 In der Darstellung sind durch Ziffern, Buchstaben, Schreibweise und Zeilenabstände folgende Einsichten in die poetische Struktur zum Ausdruck gebracht: Ps 1 besteht aus insgesamt sechs Versen, nämlich drei (rahmenden) Monokola (1a.3d.4a), vier Bikola (2ab.4bc.5ab.6ab) und zwei Trikola (1bcd.3abc). Diese formieren sich zu sechs Strophen (A–F) und drei Stanzen (I–III). Die Stanzen-Struktur ist trichterförmig: Auf die Zeichnung des „Gerechten“ (I = „These“ / A) folgt die kürzere Schilderung der „Frevler“ (II = „Antithese“ / B = -A), und beide „Wege“ werden am Schluss abgrenzend voneinander auf den Punkt gebracht (III = „Fazit“ / => C). Zur näheren Begründung von Übersetzung und Struktur verweise ich auf meine vorhin / in Fußnote 11 erwähnten Arbeiten zu Ps 1. Darüber hinaus ist auf die neueste Studie von van der Lugt, *Cantos*, S. 93–99, hinzuweisen, in der für eine Struktur 1–2|3–4|5–6 plädiert wird.

I (A)	A	1	a	Glückpreisungen dem Mann, der
			b	nicht geht / wandelt in Gemeinschaft von Frevlern
			c	und auf den Weg von Sündern nicht tritt
			d	und am Sitz von Spöttern nicht sitzt, ¹⁴
	B	2	a	sondern an der Weisung JHWHs sein Wohlgefallen [hat]
			b	und in seiner Weisung murmelnd sinnt Tag und Nacht!
	C	3	a	Und [dann] wird er sein wie ein Baum, (ein)gepflanzt an Wasserrinnen,
			b	der seine Frucht bringen wird zu seiner Zeit,
			c	und sein Laub wird nicht welken.
			d	Ja, allem, was immer er tut, wird Gelingen verliehen.
II (B = -A)	D	4	a	Nicht so die Frevler;
			b	sondern wie die Spreu [sind sie],
			c	die sie verwehen wird [der] Wind.
	E	5	a	Deshalb: Nicht aufstehen vermögen Frevler im Gericht
			b	und Sünder in einer Versammlung von Gerechten.
III (=> C)	F	6	a	Gewiss, kennend [ist] JHWH [den] Weg von Gerechten.
			b	aber [der] Weg von Frevlern wird zugrunde gehen.

2. Rückverweise auf „die (deuteronomische) Tora“

Am Anfang des Psalters steht auffallenderweise kein Gebet, und es findet entsprechend (vorerst) keine Anrufung Gottes statt.¹⁵ Vielmehr wird mit einer Seligpreisung „der Mann“¹⁶ beglückwünscht¹⁷ und eingewiesen, welcher sich auf תורת יהוה „die Tora / Weisung“¹⁸ JHWHs verwiesen weiß. Der Vers 2ab steht betont im Zentrum der „Gerechter“-Stanze I (ABCB'A'-Versstruktur) und markiert auch inhaltlich, was den „(gerechten) Mann“ auszeichnet. „Die Weisung JHWHs“ ist durch die doppelte Verwendung, nämlich in beiden Verszeilen (in 2b

14 Anstelle dieser generalisierenden Deutung der drei *qtl*-Verbalformen (1bcd) ist auch eine perfektische Lesung, welche die Aussagen von 1bcd und 2ab zeitlich differenziert, vertretbar (so Lohfink, „Einsamkeit“, S. 164f). Die Verschärfung von Kratz, „Tora Davids“, S. 3 („nie gewandelt ist...“ etc.), scheint mir dagegen überspitzt.

15 Vgl. dazu im Blick auf eine (homiletische) Re-Lektüre des Psalters Lämmlein, *Lust*, v. a. S. 166f.

16 Es ist – zunächst jedenfalls und auf dem Hintergrund von Erstvertextung und -rezeption – nicht angebracht, hier geschlechterübergreifend zu „Mensch(en)“ auszuweiten (so in Ps 32,2; 84,6.13). Dass an einen „(freien / kultfähigen) Mann“ gedacht ist, wird in der Psalter-Ouvertüre (Ps 1–3) erkennbar. Anschlussfähig für einen geschlechterübergreifenden Psalter-Nachvollzug ist in den ersten Psalmen namentlich der inkludierende Makarismus von Ps 2,11, wo „alle“ zur Bergung bei Gott eingeladen und glücklich gepriesen werden.

17 Der Makarismus hat in seinem Pendeln zwischen Zusage und Ansage eine ihm eigene Pragmatik, vgl. Ballhorn, „Glücklich“, S. 12.

18 Die Übersetzung „das Gesetz“ ist (meist) negativ konnotiert, führt auf eine falsche Fährte des Verstehens und ist deshalb zu vermeiden.

ist das Nomen suffigiert)¹⁹, zudem hervorgehoben. Die rechte Haltung zu ihr wird zweifach bestimmt, durch (innere) Übereinstimmung, Emotivität, Motivation („Wohlgefallen [haben]“) einerseits und (äußere) Verhaltensweise und Ausrichtung („murmeln und sinnen Tag und Nacht“) andererseits.

Es stellt sich die Frage, auf welche Referenzgröße mit „der Tora / Weisung JHWHs“ Bezug genommen wird. Das mit einem Merismus („Tag und Nacht“ => jederzeit) verbundene „murmeln und sinnen“ (הנהגה) gibt einen ersten Anhaltspunkt insofern, als eine verschriftete Größe im Blick ist,²⁰ die – so zeigt das hebr. Verb an²¹ – mit innerer Beteiligung halblaut gelesen / rezitiert / vielleicht sogar singend intoniert, jedenfalls memoriert und damit meditiert wird bzw. werden soll mit dem Ziel einer lebens- und verhaltensbestimmenden Aneignung bzw. „Einverleibung“.²² Die implizite Verbindung von Schrift und „Tora / Weisung“²³ zeigt an, dass mit „der Tora (JHWHs)“ als determinierter Größe keine *einzelne* (Unter- bzw. Weg-)Weisung im Blick ist, sondern die *Gesamtbekundung* des Willens Gottes. Die Betonung liegt dabei (ursprünglich) weniger auf dem *Lehrinhalt* als der *Lehrvermittlung*: „Tora“ bezeichnet den Vorgang der autoritativen Unterweisung als mündlich-kommunikatives Lehrgeschehen, so dass wir im Blick auf seine Gestalt von „schriftgewordener Mündlichkeit“ (Thomas Willi) zu sprechen haben.²⁴ Die Bedeutung der „Tora“ unter dem Aspekt der Einheit und Gesamtheit des Gotteswillens hat ihren Haftpunkt am Sinai / Horeb (Ex 24,12²⁵), findet sich insbesondere im Dtn (u. a. 1,5; 4,8.44; 17,18f; 31,9.11f), in der vom

19 Die von Zenger, „Psalter“, S. 43f, auf jüdische Ausleger zurückgreifende Annahme, dass das Possessiv-Suffix „seine Tora“ (wie in der Wendung „sein Wohlgefallen“) auf den am Psalmeingang selig gepriesenen „Mann“ verweise, ist denkbar, wäre allerdings ungewöhnlich. Damit wäre zwischen 2a und 2b gleichsam ein Einverleibungs- bzw. Übereignungsakt von Gottes Tora zur nun ihm eigen gewordenen Tora anzunehmen. Nahe liegender und konsistenter ist, den Vers als synonymen Parallelismus zu verstehen und in *beiden* Vershälften die „Tora“ als auf JHWH bezogen zu verstehen.

20 Vgl. Jos 1,8, wo wie hier vom „murmeln und sinnen in (הנהגה) der Tora“ und zugleich von ספר „Verschriftung, Buch“ gesprochen wird.

21 Vgl. LeFebvre, „Torah-Meditation“, S. 217–225.

22 Im genannten Geschehen verbinden sich Schriftlichkeit (Schriftgröße), Mündlichkeit (halblautes Lesen / Rezitieren) und rezeptiv-kognitiv-memorative Momente (Sinnen / Meditieren [aus- bzw. inwendig Lernen]). Dazu kommt – ansatzweise – ein praxisbezogener bzw. handlungsaktiver Aspekt (Lebensausrichtung, Verhaltenssteuerung). Hierzu wären auch Überlegung im Blick auf mögliche Zusammenhänge zwischen abgegrenztem, autoritativem Stoff („Kanon!“), dessen Aneignung durch Auswendiglernen mittels ständigem Wiederholen sowie Verbindungen zu Ritus und Liturgie anzustellen (vgl. ansatzweise im Blick auf die Proverbien Schwienhorst-Schönberger, „Ruf“, S. 77f.).

23 Zum Begriff und seiner Verwendung im Alten Testament und im Frühjudentum vgl. Liedke / Petersen, „Weisung“; Achenbach, „Tora“; Lehnardt, „Tora“.

24 Vgl. Willi, „Kakkatuv“.

25 Zu Bedeutung und Funktion des Doppelausdrucks „die Weisung und das Gebot“ vgl. Braulik, „Weisung“, S. 117–124.

Dtn geprägten Literatur (u. a. Jos 1,7f; 2 Kön 23,24f) und in der Prophetie (u. a. Jes 5,24; Jer 31,33; Hos 4,6; 8,1; Am 2,4). Das Dtn als (vor dem Eingang ins verheißene Land ausgelegte / [neu] verkündete) „Tora“²⁶ erweist sich als „Zugangsadresse“ für Rückbezüge auf den Pentateuch in nachgeordnetem Schrifttum,²⁷ der sich auch Ps 1 bedient. Dazu kommt, dass im Dtn selber die Einschärfung der „Tora“ an kommende Generationen in Auftrag gegeben (u. a. Dtn 6, v. a. die Verse 1–3.7.20ff) und damit Tradierung (und Rezeption) induziert wird. Den Leviten und im Sinn einer Abschrift dann auch Josua und dem König (Dtn 17,18–20) obliegt die Verpflichtung zur Verschriftung, Duplizierung und Verlesung (Dtn 17,11.18–20; 27,1–3; 31,9–13). Damit wird die andauernde Gültigkeit gleichsam sichergestellt (vgl. Jos 8,30–35; 2 Kön 22,8ff; Hos 8,1.12). Die Bezeichnung „das Buch der Tora“ o. ä. ist innerhalb des Pentateuchs denn auch ausschließlich im Dtn belegt (Dtn 17,18; 28,58.61; 29,20; 30,10; 31,24.26) und findet von dort den Weg in die vom Dtn geprägte Literatur (u. a. Jos 1,8; 8,31.34; 2 Kön 22,8.11; 2 Chr 34,14f; Neh 8,1.3.8f.1.18).

Als Zwischenfazit ergibt sich, dass in Ps 1,2 ein deutlicher Rückbezug zur (mosaischen) „Tora“, wie sie in Gehalt (Gesamtheit des Gotteswillens) und Gestalt (Buch) vornehmlich durch das Dtn repräsentiert wird, vorliegt. Dies gilt, auch wenn die *constructus*-Verbindung „die Tora JHWHs“ im Dtn selber nicht bezeugt ist,²⁸ sondern nach dem kanonsequentiellen Erstbeleg in Ex 13,9²⁹ sich in Prophetenbüchern findet (Jes 5,24, 30,9; Jer 8,8; Am 2,4, vgl. auch Hos 4,6; 8,1.12) und dann v. a. im chronistischen und ihm nahe stehenden (nachexilischen) Schrifttum (Esr 7,10; Neh 9,3; 1 Chr 16,40; 22,12; 2 Chr 12,1; 17,9; 31,3f; 34,14; 35,26) seinen Schwerpunkt hat. Dort – wie auch in den drei Psalmbereichen (Ps 1,2; 19,8; 119,1)³⁰ – ist für die Bezeichnung „die Tora (Moses / JHWHs / Gottes)“ eine ausgeweitete Bedeutung anzunehmen, die vermutlich über das Dtn hinaus den *gesamten* (mosaischen) Pentateuch (und möglicherweise weiteres

26 Vgl. dazu Brueggemann, *Theology*, S. 586: „That is, Deuteronomy is not *Sinai repeated*. It is *Sinai interpreted*, extrapolated and expositied in order to keep the claims of Sinai-Mosaic Yahwism pertinent to a new time, place, and circumstance.“

27 Gemäß einem Diktum von Norbert Lohfink, das von Braulik, „Weisung“, S. 68, aufgenommen wird.

28 Die Wendung „die Tora Moses“ wird übrigens im gesamten Pentateuch nicht verwendet (Erstbeleg ist Jos 8,31f).

29 Bei dieser in einem Fest-Zusammenhang (ungesäuerte Brote / Passa) erscheinenden Stelle handelt sich um den einzigen Pentateuch-Beleg. Ähnlich wie in Ps 1,2 ist dort die Rezitierung und Memorierung im Blick, wenn gesagt wird, dass „die Tora JHWHs“ „im Munde (des Volkes)“ sein soll. Man beachte auch den Zusammenhang zwischen Ex 13,9ff und Dtn 6,7f; 11,18–20 im Blick auf die Momente der Erinnerungszeichen und der Tradierung an die Nachkommen. Möglicherweise deutet sich die Linie Ex 13,9 => Dtn 6,7 (dazu s. u.) => Ps 1,1f an.

30 Zu weiteren „Tora“-Belegen im Psalter vgl. Kratz, „Tora Davids“, S. 8.

Schrifttum mit autoritativem, [proto]kanonischem Status) umschließt.³¹ Festzuhalten ist ein Doppeltes: Die „Tora JHWHs“ in Ps 1,2 verweist inhaltlich erstens auf die (durch Mose vermittelte) Willenskundgebung Gottes insgesamt, wie sie formal insbesondere im Dtn greifbar ist. Zugleich findet zweitens eine Bedeutungsausweitung in dreifacher Hinsicht statt: 1. wird durch die Genitivverbindung „Tora JHWHs“ die Autorisierung verstärkt; 2. ist als Referenzgröße der gesamte Pentateuch (sowie wahrscheinlich die „Propheten“-Bücher)³² im Blick; 3. wird durch die Ps 1 zugrunde liegende Verbindung von „Weisung“ und „Weisheit“, die ihren Ausgangspunkt (wiederum) im Dtn hat (v. a. 4,1.6–8)³³, die Wendung in ein umfassendes, das Leben insgesamt formendes „Grundprinzip“ eingebettet.³⁴

Dieser Dtn-Bezug wird nun durch eine Anspielung am Beginn des Psalms, die zwar etwas versteckt ist und deshalb nicht immer (an)erkannt wird, verstärkt.³⁵ Zunächst zu Dtn 6: Die mit dem Höraufruf *sch^ema Jisrael* (Dtn 6,4, vgl. 4,1; 5,1) eingeleitete zentrale Verpflichtung zur Gottesliebe (6,5) im Sinne des ersten Gebots, des dtn „Hauptgebots“ (vgl. 5,7), soll nicht nur „auf dem Herzen“ sein bzw. bleiben (6,6), sondern den „Söhnen / Kindern“ „eingeschärft“ werden. Solche Vermittlung der „Tora“³⁶ geschieht durch permanentes Reden bzw. Verkündigen, das in vierfacher Weise mit grundlegenden Lebensvollzügen verbunden wird: 1. „bei deinem Sitzen (שֹׁבֵב) in deinem Haus“; 2. „bei deinem Gehen / Wandeln (הלך) auf dem Weg (דרך)“; 3. „bei deinem Hinlegen“ und 4. „bei deinem Aufstehen (קום)“. Die Wichtigkeit dieser auf den Dekalog folgenden Paränese als

31 Vgl. u. a. auch Esr 7,10; Neh 8,1–3.8; 10,29.35.37; 1 Chr 22,12f; 2 Chr 12,1; 14,3; 15,3. Ob (nur) das Dtn oder (auch) der gesamte Pentateuch gemeint ist, ist bei diesen Stellen meist nicht hinreichend deutlich. Denkbar ist bei Ps 1 und weiteren Stellen, dass das Dtn als *pars pro toto* für den Pentateuch fungiert (das würde sich mit der oben erwähnten „Zugangsadresse“ berühren). Liedke, Petersen, „Weisung“, Sp. 1042, gehen davon aus, dass (jedenfalls) der Chronist mit „Tora“ bereits den fertigen Pentateuch vor Augen hat. Und für Kratz, „Tora Davids“, S. 7, hat die Bezeichnung „Tora JHWHs“ in Ps 1,2 „sicher den Pentateuch und womöglich auch schon ... die Sammlung der vorderen und hinteren Propheten“ als Referenzgröße im Blick.

32 Dazu s. u.

33 Auch die (für die Weisheit typische) Polarität des Denkens und Argumentierens (These / Antithese), welche Ps 1 bestimmt, könnte von der dtn Alternierung von „Segen“ bzw. „Leben“ *versus* „Fluch“ bzw. „Tod“, die auf dem Hauptgebot der Alleinheit und Einzigkeit JHWHs für Israel beruht, (mit)geprägt sein (vgl. Dtn 5,7–10; 6,4–15; 7,9–11; 11,26–28; 28,1f.15; 30,19f).

34 Zur Verbindung von „Tora / Weisung“ und „Weisheit“ s. u.

35 Vgl. etwa Weinfeld, *Deuteronomy I–II*, S. 341.

36 Der Begriff erscheint hier nicht, wohl aber in Dtn 4,44. Der Vers und mit ihm der Begriff „Tora“ bildet die Überschrift über die in 5,1 beginnende Gebotserteilung (Dtn 5–26), welche den Dekalog (5), die paränetische Auslegung des „Hauptgebots“ (6–11) sowie den Kodex der Einzelgesetze als Kommentar aller Dekalogsgebote (12–26) umfasst (vgl. Braulik, „Weisung“, S. 121).

Entfaltung des „Hauptgebots“ wird dadurch unterstrichen, dass Dtn 6,4/5–9 als Ouvertüre der Unterweisung durch Mose, welche (noch) nicht die Promulgation der dtn „Tora“ selber enthält, sondern zunächst den rechten Umgang mit ihr anspricht,³⁷ in ähnlicher Form gegen Ende der paränetischen Entfaltung des ersten Gebots (Dtn 6–11) in Dtn 11,18–20 nochmals erscheint (Inclusio).³⁸

Zurück zu Ps 1: Bevor in Ps 1,2ab die anhaltende „Tora“-Meditierung als positive Ausrichtung des glücklich gepriesenen Mannes (1,1a) angesprochen wird, wird im dazwischen geschobenen Trikolon 1,1bcd dessen Verhalten – auffallenderweise – im Sinn einer weisheitlich gefassten *via negativa* mit einer triadischen Abgrenzungsaussage bestimmt.³⁹ Dabei wird *e contrario* das Tradierungsgebot von Dtn 6,7 als Assoziationshorizont in den Psalmtext eingespielt.

Anders als in Dtn 6,7 (und 11,19) wird die Permanenz allerdings nicht durch eine Vierzahl, sondern durch eine Dreizahl zum Ausdruck gebracht. Die stichwortartige Rückbindung von Ps 1,1 an den dtn Ausgangstext geschieht namentlich durch die Verben „gehen / wandeln“ (הלך) und „sitzen“ (ישב) – in 1,1d verstärkt durch das von derselben Wurzel abgeleitete Nomen מושב „Sitz“, welche in Ps 1 in umgekehrter Reihenfolge aufgenommen und an Anfang und Schluss des dreigliedrig-synonymen Parallelismus⁴⁰ gestellt werden. Das dritte und vierte Verb aus Dtn 6,7 wird in Ps 1,1 nicht (direkt) aufgenommen, sondern in der mittleren Verszeile durch das Verb „treten“ (עמד)⁴¹ substituiert, das „Nähe“ (bzw. hier negiert „Distanz“) zu Verhalten / Personen anzeigt und sich stärker mit der aktiv-sozialen Dimension der anderen beiden Verben berührt.⁴² Im Übrigen lässt sich erwägen, ob der Stetigkeit anzeigende Merismus vom „Hinlegen“ (in der Nacht) und „Aufstehen“ (am neuen Tag) sich nicht im Merismus (vom Sinnen über Gottes Weisung) „Tag und Nacht“ in Ps 1,2b spiegelt.⁴²

Die Verse Ps 1,1f in ihrer Komplementarität von negativer (1bcd) wie positiver Aussage (2ab) sind auf Dtn 6,(5)–7 zurück bezogen. Die Abgrenzung von Nähe und Verhalten der „Frevler“ erweist sich im Duktus von Ps 1,2 als Kehrseite („nicht...sondern“) zur Konzentration auf „die Weisung JHWHs“. Soll in Dtn 6 das Einschärfen der Gottesliebe an die Nachkommen in stetigem Verkünden geschehen, so äußert sich die Glückseligkeit des durch die Tora weise werdenden

37 Vgl. Finsterbusch, „Mose“, S. 34–36.

38 Vgl. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, S. 455, der darauf hinweist, dass beim täglichen Tamid-Opfer am (nachexilischen) Jerusalemer Tempel Dtn 6,4–9 und 11,13–21 zusammen mit dem Dekalog von den Priestern zitiert wurden (mTam 5,1).

39 Ob damit eine Steigerung der „Sesshaftigkeit“ und damit „Verstockung im Bösen“ verbunden ist, wie Ballhorn, „Glücklich“, S. 12f, annimmt, sei dahin gestellt.

40 Zu עמד in der Bedeutung „treten / stehen“ innerhalb des Dtn vgl. u. a. 1,38; 4,10f; 10,8.10.

41 Es ist ferner darauf hinzuweisen, dass auch die mittlere Verszeile durch die Verwendung des Begriffs „Weg“ (דרך, vgl. auch noch Ps 1,6ab) nicht ohne Stichwortbezug zu Dtn 6,7 bleibt. Auch das Verb „aufstehen“ (קום) aus Dtn 6,7 taucht in Ps 1 auf, allerdings in einem anderen Verwendungszusammenhang (1,5).

42 So auch Lämmlin, *Lust*, S. 183.

Mannes von Ps 1 darin, dass er sich ebenso stetig wie energisch von den Verhaltensmustern der Gottlosen fernhält, um für die ungebrochene Hinwendung an die Gottes-Weisung (in umfassendem Sinn) „frei“ zu sein.⁴³ Damit wird der (weise / gerechte) „Mann“ von Ps 1 als derjenige gezeichnet, der das *schēma Jisrael* einlöst und sich (durch Rezitation und Memoriation) ganz an der „Tora“ ausrichtet.⁴⁴ Der in der Benediktion von Ps 1,1–2 Gepriesene entspricht dem Adressaten der Lernparänese Dtn 6,6–9, da auch er unablässig mit der Tora beschäftigt ist – ein Konstitutivum der Existenz des Gerechten.⁴⁵ Kurz gesagt: Im Licht von Ps 1 und dessen dtn Hintergrund ist Tora-Studium Observanz des ersten Gebots, ist Ausdruck der Liebe zu Gott.⁴⁶ Daran erweist sich das wahre Israel, das von Mose selber (Dtn 33,29) – es ist das letzte Wort, das von ihm überliefert ist!⁴⁷ – glücklich gepriesen wird (אשריך ישראל „Glückpreisungen dir, Israel!“). An dieses letzte Mose-Wort knüpft Ps 1 (und mit ihm der Psalter) an (אשרי האיש „Glückpreisungen dem Mann...!“).⁴⁸ Von daher ist es nicht abwegig, hinter dem anonymen Lehrer der Tora-Weisheit, der in Ps 1 spricht, Mose selbst sprechen zu hören.

Ergänzend zur Rückbindung von Ps 1,1f an „die Schrift“ im Sinn „der (dtn) Tora“ ist ein Blick auf Ps 1,3 zu werfen, wo das aus der Hingabe an „die Tora“ resultierende Ergehen des „Gerechten“ geschildert wird – zunächst mit einer „Baum“-Metapher (3abc), abschließend mit einem kurzen Fazit (3d). Ist von Ps 1,1f her das Dtn als Referenzgröße – insbesondere in Ausrichtung auf die sich im Hauptgebot verdichtende „Tora“ (Dtn 6–11) – einmal im Blick, so ergeben sich vom Bild des Frucht tragenden Baumes Einlösungsmomente dessen, was insbesondere in Dtn 11,13f versprochen wird: Das (zum „Gehorchen“ und „Gehören“ führende) „Hören“ auf Gottes Gebote, nämlich Gott zu lieben (vgl. wiederum Dtn 6,5–7, zudem 11,1!) und ihm zu dienen, führt „zu seiner Zeit“ (בעתו)

43 Auf der dtn Hintergrundfolie werden die „Frevler“ („Sünder“, „Spötter“) von Ps 1 in die Nähe der zur Fremdgötterei verführenden kanaaniäischen Völker gerückt, wodurch die Abgrenzung ein (zusätzliches) Element der Legitimierung bekommt. Sollte sich die hellenistische Zeit als Hintergrund für Ps 1 herauschälen (dazu s. u.), wäre diesbezüglich von zusätzlicher Brisanz auszugehen.

44 Vgl. auch MTeh 1,17.

45 Vgl. Ego, „Aufgabe“, S. 7–9.16, die darauf hinweist, dass auch der mit Ps 1 verwandte Ps 119 (dazu s. u.) in den Versen 10–16 Anspielungen auf Dtn 6,6–9 enthält (zu solchen auch 1QH XII,9–11).

46 Vgl. auch Dtn 10,12, wo die Liebe zu Gott mit dem „Gehen“ (הלך) auf all seinen „Wegen“ (דרך) zum Ausdruck gebracht wird.

47 Es handelt sich, kanonsequentiell gesehen, um den ersten Makarismus, der in der Bibel erscheint.

48 Diese Relation, welche bereits der rabbinische Psalmen-Midrash erkannt hat (MTeh 1,2.5), verstärkt sich noch, wenn man beachtet, dass der Ps 2 beschließende Makarismus (Figur der Inclusio um Ps 1–2) ebenfalls auf die von Mose ausgesprochene Seligpreisung samt ihrem Kontext von Schutz und Zuflucht in Dtn 33,27–29 Bezug nimmt.

– die Wendung ist in Dtn 11,14 [vgl. 28,12] und Ps 1,3 identisch) zu Regen⁴⁹ und damit Fruchtbarkeit⁵⁰. Auch der Gedanke der Segensfülle und der (wie im Psalm-Bild des immergrünen Baumes zum Ausdruck kommenden) Nachhaltigkeit findet sich in dtn Aussagen (vgl. etwa Dtn 11,9ff; 28,11f).⁵¹ Schließlich hat auch die Aussage vom „Gelingen“ in Ps 1,3d ihre Vorschattierung in Dtn 29,8 (vgl. auch in negativem Sinn Dtn 28,29).

Es ist festzuhalten: Ps 1 bezieht sich in seiner Seligpreisung des „Gerechten“ (V. 1–3) auf bereits vorliegende, rezitierbare „Schrift“, nämlich auf „die Tora JHWHs“, verstanden als Bekundung des Gesamtwillens Gottes. Diese ist formal wie inhaltlich am Dtn als „Zugangsadresse“ festzumachen, wobei die dtn Paränese des Hauptgebots (Dtn 6–11), und dort insbesondere das *sch^ema Jisrael* mit seiner Weisung zur Gottesliebe und der Verpflichtung zur ständigen (Memorierung und) Tradierung (Dtn 6,[4–]7), die vorrangige Bezugsgröße abgibt. Mit Ps 1 hat der Psalter seinen Anfang im „Hören“ bzw. im aktualisierenden Nachsprechen des Gehörten. Mit anderen Worten: „Der Psalter hat seinen Anfang nicht in sich selbst, sondern außer sich.“⁵²

Es liegen ferner Anhaltspunkte vor, dass über das Dtn hinaus der Pentateuch insgesamt als von Mose übermittelte „Tora“ in autoritativ-(proto)kanonischer Gestalt und Gewichtigkeit im Blick des Psalmschreibers ist.⁵³ Der erste Kanonteil der Hebräischen Bibel hat Ps 1 also aller Wahrscheinlichkeit nach vorgelegen. Ob dies auch vom zweiten Kanonteil, „den Propheten“ (*nebiim*), gesagt werden kann, soll im folgenden Abschnitt bedacht werden.

3. Rückverweise auch auf den Kanonteil „Propheten“

Die Parallelen zwischen Formulierungen in Jos 1 und Ps 1 wurden seit langem erkannt. Jos 1 kann als der signifikanteste Spendertext angesehen werden, auf den Ps 1 Bezug nimmt.⁵⁴ Von der programmatisch am Buchanfang erscheinenden Rede JHWHs an Josua als „Nachfolger“⁵⁵ Moses (Jos 1,1–9 mit V. 1 als Redeein-

49 „Wasser“ (מַיִם), das in Ps 1,3 das Grünen und die Fruchtbarkeit ermöglicht, erscheint als Begriff in ähnlichem Aussagezusammenhang kurz zuvor, nämlich in Dtn 11,11 (vgl. auch 8,7f, wo neben dem „Wasser“ auch Fruchtbäume genannt werden).

50 Die in Ps 1,3 genannte Bezeichnung „Frucht“ (פֵּרִי) findet sich in den dtn Segens- und Fluch-Schilderungen gehäuft (Dtn 28,4ff, auch 7,13; 30,9, vgl. ferner 6,11).

51 Der ebenfalls im Bild von Ps 1,3 mitschwingende Tempel(garten)-Bezug speist sich nicht aus dtn, sondern aus anderen Zusammenhängen.

52 Lämmlin, *Lust*, S. 167.

53 Zur Gestaltung des fünfteiligen Psalters in Anlehnung an die fünfteilige Tora s. u.

54 Eine umgekehrte Abhängigkeitslage wird man ausschließen können.

55 Durch die Bezeichnung „Diener / Assistent Moses“ (vgl. Ex 24,13; 33,1; Num 11,28; Jos 1,1) – Mose seinerseits wird von JHWH als „mein Knecht“ bezeichnet – ist sowohl der

leitung und V. 2–9 als Rede) hat der Psalmschreiber namentlich die paränetischen Worte von Jos 1,(7–)8 aufgenommen:⁵⁶

„Nur sei stark und sehr mutig, zu bewahren, zu tun (לַעֲשׂוֹת) gemäß der ganzen Weisung / Tora (כְּכָל־הַתּוֹרָה), welche dir geboten hat Mose, mein Knecht. Nicht sollst du abweichen von ihr („ihm“)⁵⁷, [weder] rechts noch links, damit du zu Erfolg gelangen wirst in allem (בְּכָל), worin du wandelst (וּתְלִיךְ). Nicht weichen soll das Buch dieser Weisung / Tora (סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה) von deinem Munde, dass du murmelnd sinnst in ihm (וְהִגִּיתָ בוֹ)⁵⁸ Tag und Nacht (וְיוֹמָם וּלְיָלָה), damit du bewahren wirst, zu tun (לַעֲשׂוֹת) gemäß allem (כְּכָל) Geschriebenen in ihm; denn dann wirst du Gelingen finden (תִּצְלִיחַ) [auf] deinem Weg (דְּרֶכְךָ), und dann wirst du zu Erfolg gelangen.“

Die größte Übereinstimmung liegt zwischen „... und in seiner Weisung murmelnd sinnst Tag und Nacht“ (Ps 1,2b) und „... dass du murmelnd sinnst in ihm [= dem Buch dieser Weisung] Tag und Nacht“ (Jos 1,8b). Das an Josua adressierte Gotteswort wird vom Psalmschreiber aufgenommen, dabei weisheitlich generalisiert („[jeder] Mann“), textpragmatisch aus einer Paränese herausgelöst und in einen Makarismus gefügt. Die rezitierend-memorierende Tätigkeit bleibt dieselbe, ebenfalls „die Tora“ (Buch) als primäre Referenzgröße. Die hinsichtlich Ps 1 geäußerte Annahme, dass das Dtn im Blick ist, wird bei Jos 1 zur Gewissheit: Der wiederholte Rückbezug von Jos 1,2–9 auf dtn Passagen, insbesondere auf Dtn 31,7f, ist offensichtlich (vgl. u. a. auch Dtn 5,31–33; 11,8; 31,14f.22f).⁵⁹ Ps 1 weist daher nicht allein auf Jos 1 zurück, sondern mit und durch Jos 1,8 *zugleich* auf das Dtn als für *beide* Texte bestimmende Basis.⁶⁰ Es geht im Blick auf Jos 1 (auch) um Analogie: Der weise Psalmschreiber beglückwünscht seinen Hörer / Leser, welcher *wie* Josua und *mit* Josua „die Tora“ memoriert und sich darin als „Gerechter“ (vgl. Ps 1,6a) erweist.⁶¹ Auch in der Verbindung zwischen „Tora“-

Bezug zu Mose als auch der untergeordnete Rang ausgedrückt (dazu Dtn 34,9–12, vgl. allerdings auch Jos 1,5, wo JHWH Josua die gleiche Unterstützung wie Mose verspricht).

56 Die in Klammern beigegebenen hebr. Formen finden sich als Lexeme auch in Ps 1.

57 Das maskuline Suffix weist hier zurück auf das Femininum „Tora“ (vgl. Dtn 5,32; 17,11.20; 28,14).

58 Das recht seltene Verb הִגִּיד, hier in der Bedeutung „murmeln/sinnen“, ist in doppelter Hinsicht auffällig: 1. erscheint es hier erstmals innerhalb der kanonischen Abfolge der Bücher; 2. erscheint es weder im Pentateuch noch sonst in geschichtlichen Büchern bzw. erzählender Literatur, sondern wird praktisch ausschließlich in poetischen und prophetischen Schriften (schwerpunktmäßig in Jes und Ps) verwendet.

59 Vgl. dazu auch Hess, *Joshua*, S. 72–74.

60 Ob und inwieweit ein *serieller* (Tora <= Jos 1 => Ps 1) oder ein *paralleler* (Tora <= Jos 1 / Ps 1) Tora-Anschluss vorliegt, lässt sich im Blick auf Ps 1 und dann nochmals hinsichtlich des Doppelporals Ps 1–2 (und den Psalter insgesamt) diskutieren. Lohfink, „Tod“, S. 20–22, vertritt mit seiner These, dass der Kanon *nicht linear* sei, sondern sich verschiedene Schriften gleichzeitig an die Tora anschließen, dezidiert die zweite Auffassung.

61 Unterschiedlich ist der Sprecher: In Jos 1 ist es JHWH selber, in Ps 1 ein anonymen Lehrer der Tora-Weisheit.

Rezitation bzw. -Gehorsam als „Tun“ und sich dadurch einstellendem „Erfolg“ bzw. „Gelingen“ ergeben sich Übereinstimmungen (vgl. Jos 1,8 mit Ps 1,3d).⁶² Wie in Jos 1,8 ist in Ps 1,2 eine schriftliche Vorlage („das Buch“) vorausgesetzt, anders als dort aber nicht explizit genannt. Für Jos 1,(6–)8 lässt sich aufgrund der Rückbindung an Dtn 31,6ff annehmen, dass das Dtn im Blick ist. Dies lässt sich auch für Ps 1,2 vermuten – auch wenn die ohne Buch-Erwähnung auskommende Formulierung bezüglich der Referenzgröße offener ist. Ob dies gezielt geschehen ist, um „die Tora JHWHs“ über Dtn / Pentateuch hinaus für weitere Schriften bzw. Schriftkorpora offen zu halten?

Bereits bei der Analyse des traditionsgeschichtlichen und intertextuellen Hintergrunds von Ps 1,1–3 habe ich die Vermutung geäußert, dass mit „der Tora JHWHs“ *primär* das Dtn, *sekundär* die Gesamtheit der Mose-Bücher (Pentateuch) im Blick ist. Ähnlich ist jetzt zu fragen, ob Ps 1 lediglich das Beispiel Josuas hinsichtlich der Tora-Zuwendung aus Jos 1 oder aber darüber hinaus das nach ihm benannte Buch und auch den Kanonteil der *nebiim* (nach der Hebräischen Bibel = Jos bis Mal) im Visier hat.⁶³ Ich meine, dass letzteres der Fall ist und sehe dafür eine Reihe von Anhaltspunkten:

1. die „Tora“-Verpflichtung in der Bucheröffnung von Jos ist keineswegs peripher, sondern programmatischer Art, was sich auch darin zeigt, dass diese in den Schlusskapiteln nochmals erwähnt wird (Jos 22,5; 23,6) und mit ihrer Rahmung die theologische Struktur des Buches markiert.⁶⁴
2. der Sprecher / Schreiber von Ps 1 stellt, namentlich beim Bild-Wort vom „Baum“ (1,3), vermutlich gezielt Bezüge zu Prophetenworten her.⁶⁵ So dürfte sich die „Baum“-Metapher aus der Tempelvision des Ezechiel in Ez 47,1–12 (und als „Gegenbild“ dazu Ez 17,5ff) speisen (vgl. v.a. 47,12) und damit nicht nur den Bezug zum Tempel mit seiner Gottesgegenwart herstellen (vgl. auch Sach 14,8f), sondern auch Relationen zu Landverheißung und Schöpfungssegen, die bereits durch den dtn Rückbezug virulent sind, wach halten (vgl. ferner Sir 24,23–34). Noch stärker ist die Parallelität zum Prophetenwort Jer 17,5–9 (Fluch-Segen-Sequenz), insbesondere zum Segensspruch von Jer 17,7f, der ähnlich wie Ps 1 in weisheitlichem Sinn jeden Gott-vertrauenden „Mann“ anspricht und ihn mit einem Fruchtbaum vergleicht.⁶⁶ Die prophetischen Parallelen zum Gerichtsbild der „Spreu“ (1,4[f]) sind dagegen etwas weniger signifikant (vgl. Jes 29,5f; 41,2.15f; Hos 13,3).

62 Allerdings fällt auf, dass in Jos 1 das „Tun“ gemäß der (aufgeschriebenen) „Weisung“ aufgetragen wird. In Ps 1 dagegen ist das „Tun“ nicht (direkt) mit der „Weisung“ bzw. deren Einhaltung verknüpft; vielmehr resultiert aus der Selbstverpflichtung an diese, dass die Gesamtheit des Handelns und damit Lebens unter der Verheißung des Gelingens steht.

63 „Die Tora“ erscheint nicht nur in Jos 1 am Beginn der „vorderen Propheten“, sondern mit Jes 1 (V. 10) auch am Beginn der „hinteren (Schrift-)Propheten“. Jes ist im Übrigen in der hebräischen Bibel das einzige Schriftpropheten-Buch, das Seligpreisungen enthält (vgl. Jes 30,18; 32,20; 56,2).

64 Vgl. dazu Braulik, „Weisung“, S. 126–129.

65 Vgl. dazu auch Botha, „Intertextuality“, S. 507–515.

66 Zur Verbindung von „Tora JHWHs“ mit „Weisheit“ vgl. auch Jer 8,8f.

3. liegen Berührungen vor zwischen Ps 1 und dem Buch (bzw. der Dodekapropheten-Schrift) Maleachi, das als „Gegenstück“ zu Jos (Eröffnung) im hebr. Kanon den Schluss der *nebiim* bildet. Gemeint ist das Schlusskapitel Mal 3, insbesondere Mal 3,18–22.⁶⁷ Abgesehen von motivlichen Berührungen zwischen dem Mal-Abschnitt und Ps 1 („Gerechte <=> Frevler“, „Strohstopeln / [Staub]“ bzw. „Spreu“ im Kontext des Gerichts) ist namentlich auf Mal 3,22 hinzuweisen, wo als Schlussermahnung zum Gedenken an die „Tora Moses, meines Knechts“ aufgerufen wird. Anfangs- (Jos 1) und Schlusskapitel (Mal 3) des Kanonteils der *nebiim* sind jedenfalls verklammert durch Paränesen, in denen die Zentralität des „Rezitierens / Meditierens“ bzw. „Gedenkens“ der (durch Mose vermittelten) „Tora“ herausgestellt wird.⁶⁸

Die aufgeführten Anhaltspunkte machen wahrscheinlich, zumindest aber möglich, dass mit der in Ps 1,2 angesprochenen Rezitierung der „Tora“ nicht nur mit dem „Propheten“ Josua auf Dtn / Pentateuch Bezug genommen wird, sondern unter „Tora“ auch der „Propheten“-Kanon (mit)gemeint ist – dass nicht von „der Tora“ allein oder „der Tora Moses“, sondern von „der Tora JHWHs“ gesprochen wird, könnte ein weiteres Indiz dafür sein. Bei einer derartigen Subsummierung der „Propheten“ unter den „Tora“-Begriff wäre Ps 1 noch innerhalb des Alten Testaments Zeuge eines Sachverhalts, der sich später auch im Neuen Testament findet (vgl. etwa 1 Kor 14,21, wo Jes 28,11f als νόμος [„Tora“] angeführt wird). Damit ist als Hintergrund von Ps 1 vermutlich ein zweiteiliges, autoritatives Schriftkorporus im Blick, das später (u. a.) im Neuen Testament als „das Gesetz und die Propheten“⁶⁹ bezeichnet wird. Insofern enthält Ps 1 mit seinem doppelten Anschluss an Tora und Prophetie, der sich durch Ps 1–3 als Ouvertüre des Psalters noch verbreitert und vertieft, *in nuce* eine „Theologie der Schrift“. Für die Stichhaltigkeit dieser Argumentation spielt die Datierung von Ps 1 eine nicht unwesentliche Rolle. Diese gilt es nun zu erwägen.

4. Erwägungen zur Datierung von Psalm 1

Datierungen von Psalmen sind aufgrund ihrer Kürze und ihrer situationsoffenen Diktion notorisch schwierig. Dass der Psalm eine weisheitliche Imprägnierung aufweist, ist bereits angezeigt worden und ist aufgrund der Antitypik der beiden Wege von „Gerechtem/n“ und „Frevlern“ nicht bestritten. Auf eine (spät)nach-exilische Herkunft von Ps 1 weisen neben den aufgewiesenen oder zumindest erwägaren intertextuellen Bezüge die als spätweisheitlich geltende Verbindung

67 Vgl. etwa Zenger, „Psalter“, S. 42. Zu Mal 3,22–24 als Abschluss des Prophetenkanons vgl. Mathys, „Anmerkungen“.

68 Die Bezugnahme von Ps 1 auf Mal 3 wird kanontheologisch prägnanter bei einer Sequenz, in welcher der Psalter (beginnend mit Ps 1) sich unmittelbar an die „Propheten“ (endend mit Mal 3) anschließt, bei der also der Psalter die Spitzenstellung innerhalb des Kanonteils der *ketubim* einnimmt (mehr dazu s. u.).

69 Zu den Belegstellen s. o.

von Tora-Frömmigkeit und Weisheit (einschließlich – zumindest ansatzweise – ethisches Verhalten, Gotteslob, Tempel- und Schöpfungsaussagen) hin. Im in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. entstandenen Buch Jesus Sirach und weiterem frühjüdischen Schrifttum⁷⁰ finden sich diesbezüglich ähnliche, wenn auch bereits weiter entwickelte Vorstellungen. Eine Milieu-Verwandtschaft ist gegeben.⁷¹ Sie schließt ein, was Walter Brueggemann unter den Begriff der „holistic function of torah“ bringt.⁷² Insbesondere in Sir 6,37; 14,20–15,10; 50,28f zeigen sich Berührungen mit Ps 1.⁷³ Dass Ps 1 zeitlich Sir vorangeht, ist anzunehmen, schwerer auszumachen ist, in welche zeitliche Nähe bzw. Distanz man die beiden zu rücken hat.

In die Datierung hinein spielt auch die Frage, ob Ps 1 ein ursprünglich eigenständiger Text war und von der Psalterredaktion sekundär an den Buchanfang gestellt worden ist oder ob Ps 1 aus Kreisen der (weisheitlichen) Psalter(schluss-)redaktion stammt und gezielt als Eingangs- bzw. Einweisungspsaln in den Psalter als Buch verfasst worden ist. Es versteht sich, dass im zweiten Fall tendenziell von einer späteren Entstehung auszugehen ist. Die Fragestellung ist in der Forschung strittig, und die Argumentation *pro et contra* kann hier nicht aufgerollt werden. Sie hängt nicht zuletzt von der Auswertung der Vernetzung von Ps 1 (und Ps 2) in den Psalter hinein und der Einschätzung der „Einweisungsfunktion“ von Ps 1(f) ab. In Vorwegnahme der im nachfolgenden Kapitel diesbezüglich zu führenden Diskussion legt sich mir der Schluss nahe, dass der Verfasser dieses Psalms den Psalter bereits im Blick hatte und ihn *gezielt* als Einweisungspsaln ins Psalter-Buch verfasst hat. Damit ist die Datierungsfrage allerdings noch nicht entschieden, denn diese hängt wiederum an der Gesamtbewertung einer Reihe von Indizien, die zu entfalten diesen Aufsatz (ebenfalls) sprengen würden. Je nach Auswertung, Gewichtung und Datierung verschiedener Parameter⁷⁴ ist die

70 Erwähnenswert sind im Blick auf Ps 1 namentlich 4Q174 III,14–19 und 4Q525 II,3–7, ferner 4Q417 I,6–12.

71 Vgl. dazu grundsätzlich Schnabel, *Law*, v. a. S. 8–92, im Blick auf Ps 1 Zenger, „Psalter“, S. 33–35; Lange, „Endgestalt“, S. 109–130.

72 Vgl. Brueggemann, *Theology*, S. 591–595. Er nennt vier Momente solcher (weithin nach-exilischen) Ausweitung (mit von ihm genannten Textbeispielen): 1. „reading and hearing with interpretation“ (vgl. Neh 8,5–8); 2. „the Psalter and enhanced Jewish identity“ (Ps 1; 19; 119); 3. „torah and wisdom teaching“ (Sir 24,23–29); 4. „Zion: internationalization and eschatologization“ (Ps 46,10; 50,2–5; Jes 2,3f).

73 Zur Charakterisierung der „Tora“ als Wasserströme, die Frucht bringen, vgl. Ps 1,2f mit Sir 24,23–27 (und Gen 2,8–14).

74 Zu diesen gehören u. a. die Auswertung der Psalmen-Handschriften der Höhlen am Toten Meer, die Zitierung von Ps 79,2f als Schriftwort in 1 Makk 7,16f (vgl. auch die Aufnahme von Ps 1f in 4Q174 III,14.18f), die Datierung der LXX und die Bestimmung der Verwandtschaft mit Chr und (anderem) frühjüdischem Schrifttum (Sir; PsSal; Textfunde in Qumran).

Endgestalt des (protomasoretischen) Psalters⁷⁵ und entsprechend Ps 1 vielleicht schon im 3., eher aber im 2. Jh. v. Chr. (erste Hälfte) anzusetzen und vermutlich mit Kreisen der *anawim* oder *chasideim* in Verbindung zu bringen.⁷⁶ Schreiber und Hörer / Leser der Apostelgeschichte kennen später jedenfalls das „Buch der Psalmen“ (Apg 1,20).

Unter der Annahme einer isolierten Entstehung von Ps 1 ließe sich auch eine frühere, möglicherweise sogar (spät)perserzeitliche Datierung erwägen (unter der Annahme, dass der Prophetenkanon dann bereits vorlag). Will man eine solche zeitliche Ansetzung auch für den Psalter als Buch vertreten,⁷⁷ wäre dies angesichts der Diskussionslage und des gegenwärtigen Trends zur Spätdatierung gut zu begründen.

Sicherheit ist in den Fragen des Abfassungsziels und der Datierung dieses kurzen Psalms kaum zu gewinnen. Als Fazit legt sich mir eine Abfassung von Ps 1 als gezielte Eröffnung des Psalters und ein mit sozio-religiösen Konflikten behafteter hellenistischer Zeithintergrund nahe.⁷⁸ Von daher ist aus *zeitgeschichtlicher* Perspektive eine Bezugnahme der „Tora JHWHs“ in Ps 1 auf die Kanontenile Penta-teuch und „Propheten“ wahrscheinlich.⁷⁹ Die Annahme, dass Ps 1 in den Psalter einweist – sei es in primärer Absicht oder in sekundärer Verwendung – ist nachfolgend nun näher zu begründen.

75 Im Bereich der Teilbücher I–III (Ps 2–89*, „messianischer Psalter“, dazu Rösel, *Redaktion*) hat der Psalter als Vorstufe eine frühere (perserzeitliche?) Formierung und Autorisierung erfahren.

76 Vgl. dazu die bei Lange, „Endgestalt“, S. 105–108, geführte Diskussion.

77 Koorevaar, „Chronik“, nimmt an, dass Chronika als letztes Buch die *ketubim* und damit den gesamten alttestamentlichen Kanon gezielt abschließt („versiegelt“). Dabei datiert er die Chronik perserzeitlich in die zweite Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. (in der Sache ähnlich Steins, *Chronik*, allerdings mit einer Datierung in der ersten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr.). Auf den Psalter geht Koorevaar zwar nicht näher ein, seine Annahme würde aber eine zeitgleiche, wahrscheinlich aber frühere Ansetzung des Buches mit sich führen. Sein „Entwurf“ bedürfte, um der Diskussionslage standhalten zu können, einer vertieften, die Schriften der *ketubim* insgesamt einbeziehenden Erörterung.

78 Die Polarität der in Ps 1 aufgenommenen beiden Wege bekommt auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund einer nötigen Abgrenzung gegenüber Einflüssen und Zwängen hellenistischer Lebensformen und „Religiosität“ eine Schärfe. Ps 1,1f lässt möglicherweise auch eine jüdische Auseinandersetzung mit hellenistischer Bildungs- und Buchkultur aufleuchten (vgl. Zenger, „JHWH“, S. 63f). Die dabei zum Tragen kommende Rekurrerung auf autoritatives Schrifttum lässt sich in einen weiteren Zusammenhang zwischen Buchwerdung einerseits und Krisen- bzw. Umbruchszeiten andererseits einzeichnen (vgl. dazu Steins, „Inszenierung“, S. 83f).

79 Einer gewissen Zirkularität der Argumentation kann man kaum ganz entkommen.

5. Vorverweise auf den Psalter (und den Kanonteil „Schriften“)

Dass die Zuordnung und Zusammenstellung der Psalmen zum Psalter als Buch nicht planlos geschehen ist, sondern sich absichtsvollen Überlegungen verdankt, hat die neuere Psalmen- bzw. Psalterexegese mit hinreichender Deutlichkeit aufweisen bzw. neu ins Bewusstsein heben können.⁸⁰ Dieser Grundsatz gilt, auch wenn im Detail hinsichtlich der geschichtlichen Prozesse, Motive und Ziele der Psalterwerdung noch vieles im Dunkeln oder zumindest umstritten ist. Im Blick auf Ps 1 (und Ps 2) hat die Annahme einer bewussten Platzierung gegenüber den übrigen Psalmen eine noch größere Plausibilität und wird auch von denen anerkannt, die hinsichtlich einer bewussten Psalmenanordnung skeptisch sind und den Psalter (lediglich) als Anthologie verstehen möchten.⁸¹

Für unsere Thematik von besonderem Interesse ist folgende Fragestellung: Wird mit der Wendung „die Tora JHWHs“ nur anaphorisch auf Dtn / Pentateuch und (wahrscheinlich) die *nebiim* verwiesen oder aber äußert sich darin auch eine kataphorische Funktion insofern, als mit dem „murmelnden Sinnen der Tora JHWHs“ das Psalterbuch (und allenfalls sogar der Kanonteil der *ketubim*) (auch) im Blick ist? Zunächst ist eine hermeneutisch-methodische Klärung angebracht: Auch wenn Ps 1 unabhängig vom Psalter entstanden sein sollte und sein Verfasser diesen mit der Bezeichnung „die Tora JHWHs“ nicht im Blick gehabt hätte (*intentio auctoris*), so ist es aus kanonisch-theologischer Perspektive dennoch legitim, ja notwendig zu fragen, ob die genannte Wendung im Zusammenhang von Ps 1, der an der Spitze des Psalters figuriert, aufgrund dieser Kontextuierung eine diesbezügliche Bedeutungsausweitung erfährt (*intentio operis* bzw. *redactionis* bzw. *canonis*). Es ist in der Tat anzunehmen, dass mit „der Tora JHWHs“ aufgrund des mit der Voranstellung verbundenen Einweisungscharakters von Ps 1 (und 2) *auch* auf den Psalter als Buch verwiesen, dieses aufgrund der damit angezeigten Dignität an Pentateuch und Prophetenkanon angeschlossen und mit vergleichbarer Autorität ausgestattet werden soll. Mit dem Psalmen-Midrasc (zu Ps 78) gesprochen: „Dass dir nicht ein Mensch sage: Psalmen sind keine Thora! sie sind Thora, und auch die Propheten sind Thora.“⁸²

80 Vgl. dazu etwa die beiden programmatischen Aufsätze von Zenger, „Psalmenauslegung“, und Lohfink, „Psalmengebet“.

81 Vgl. Müller, „Psalter“, S. 121f.127f. Auch wenn Müller z. T. berechtigte Anfragen anmeldet und eine gewisse Dämpfung der „Vernetzungseuphorie“ (der Begriff ist von mir nicht von Müller) nicht schaden kann, schießt seine, mit Vehemenz vorgetragene Kritik m. E. über das Ziel hinaus. Eine planvoll gestaltete Anlage des Psalters (wie immer die im Einzelnen genau zu bestimmen ist) hat gegenüber der Annahme einer „Anthologie“ von den Indizien her die weit größere Wahrscheinlichkeit.

82 MTeh 78,1 (Übersetzung nach Wünsche, *Midrasch Tehillim II*, S. 15). Oder mit den Worten von Erich Zenger („Psalter“, S. 44): „Dass Ps 1 und Ps 2 ... so starke literarische Bezüge zu den beiden vorangehenden Kanonteilten ‚Tora‘ und ‚Nebiim‘ schaffen, hat deshalb nicht nur die Funktion, die Psalmen als ‚autoritatives Schriftwerk‘ neben Tora und Nebiim

Die nähere Begründung dieser Einschätzung würde eine umfassende redaktionsgeschichtliche und kanontheologische Argumentation voraussetzen, die hier nicht geleistet werden kann.⁸³ Einige Hinweise müssen genügen. Zunächst ist ein Blick auf das intertextuelle Verweissystem der Bezeichnung „Tora (JHWHs)“ innerhalb des Psalters zu werfen, welches Ps 1,2 eröffnet. Abgesehen von den beiden Vorkommen in Ps 1,2 findet sich der Begriff „Tora“ im Psalter noch 34mal, davon allein 25mal in Ps 119.⁸⁴ Durchgängig ist dabei – explizit oder implizit – von „der Tora JHWHs bzw. Gottes“ die Rede, d. h. Ps 1,2 spricht mit der autorisierenden Verbindung von „Tora“ und „JHWH“ an, was in verschiedenen Psalmen erscheint und innerhalb des Psalters in Ps 119 seinen Höhepunkt und zugleich Abschluss hat. *Expressis verbis* findet sich der Ausdruck „die Tora JHWHs“ neben Ps 1,2 noch in Ps 19,8 und Ps 119,1. Die beiden Psalmen 19 und 119 mit ihrer je eigenen „Tora-Frömmigkeit“ sind diesbezüglich auch die am nächsten liegenden Parallelen, auf die Ps 1 „vorausblickt“.⁸⁵ Mit ihnen wird im Psalmenbuch die Referenz auf die Willenskundgebung Gottes im Pentateuch (und den „Propheten“) wach gehalten, zugleich vollzieht sich in der meditierenden Rezitation des Psalters gleichsam selbst „Tora“(-Anwendung) oder kommt ihr zumindest nahe.

Über Ps 19 hinaus findet der von Ps 1 eingewiesene Hörer / Leser namentlich im Psalter-Buch I (Ps 1–41) weitere Rückkoppelungen auf das Proömium: So haben die Seligpreisungen, die schwergewichtig im ersten (und letzten) Psalterbuch zu finden sind, mit ihrer Platzierung am Anfang (Ps 1,1; 2,12) und am Schluss (Ps 40,5; 41,2) dieses (Teil-)Buchs einen verklammernden Effekt und erweisen es als Wegbegleiter zum glückvollen Heil.⁸⁶ Am stärksten wird Ps 1 neben den bereits genannten Ps 19⁸⁷ und 40⁸⁸ in Ps 37⁸⁹ aufgenommen: Dort ist nicht nur die für Ps 1 bezeichnende Bipolarität von „(dem) Gerechtem/n“ <=> „Frevlern“ vertieft, sondern auch die Verbindung von „Tora“-Frömmigkeit und Weisheit wird explizit hergestellt. So liest sich Ps 37,30f als Auslegung, ja als Folgerung von dem in Ps 1 Gesagten:

zu stellen, sondern sie zugleich als Meditationstexte über Tora und Nebiim zu kennzeichnen.“

83 Eine solche bietet in programmatischer Kürze und Dichte die ausgezeichnete Studie von Kratz, „Tora Davids“.

84 Ps 1,2,2; 19,8; 37,31; 40,9; 78,1.5.10; 89,31; 94,12; 105,45; 119,1.18.29.34.44.51.53.55. 61.70.72.77.85.92.97.109.113.126.136.142.150.153.163.165.174. Abgesehen von Ps 119 (längster Psalm) und Ps 1 erscheint die Bezeichnung einzig in Ps 78 (zweitlängster Psalm) noch mehr als einmal.

85 Zu Ps 119 vgl. diesbezüglich Ego, „Aufgabe“, S. 8–14.

86 Vgl. dazu McCann, „Shape“.

87 Vgl. auch das Derivat der Wurzel דגג „(murmeln) sinnen“ (Ps 1,2) in Ps 19,15.

88 In Ps 40 ist wie in Ps 1 Seligpreisung (V. 5) und „Tora“-Bezug (V. 9) relationiert.

89 Auch zu Ps 2 (dazu s. u.) gibt es Berührungen, vgl. Ps 37,13 mit Ps 2,4.

„Der Mund des Gerechten (צַדִּיק) wird murmelnd Weisheit sinnen (הִגִּד),
und seine Zunge wird Recht / Gericht (מִעֲפָט) sprechen.
Die Weisung seines Gottes (תּוֹרַת אֱלֹהָיו) [ist] in seinem Herzen,
nicht werden wanken seine Schritte.“⁹⁰

Schließlich ist in die Gestalt beider Psalmen das weisheitliche Moment der von A bis Z reichenden Totalität eingeschrieben: in Ps 37 in der Weise eines alphabetischen Akrostichons, in Ps 1 durch die Eröffnung mit dem ersten (אֲשֶׁר־ „Glückpreisungen ...“) und die Schließung mit dem letzten Buchstaben (תֵּאבֹד „[er] wird zugrunde gehen“)⁹¹ des hebr. Alphabets. Insgesamt lässt sich also zeigen, dass Ps 1 einen Lesehorizont in den Psalter und insbesondere ins Teil-Buch I hinein aufspannt. Damit liegen deutliche Indizien vor, dass der Psalter nicht (nur) als Gebetsbuch, sondern als Wegweisung und damit in gewissem Sinn als „die Tora JHWHs“ rezitierend / meditierend gelesen (gesungen?) und verstanden werden will.⁹² Von daher ist der Psalter – nach und neben Pentateuch und *nebiim* – auch eine verschriftete Konkretion der Tora als autoritativ übermitteltem Gotteswillen.⁹³

Die Bezüge von Ps 1 in den Bereich der Teilbücher IV und V (Ps 90–150) führen zunächst zum weisheitlich imprägnierten Eröffnungspsalms 90 (vgl. „Mose“-Präskript und v.a. V. 12), dann insbesondere zu Ps 92 mit seiner Polarität zwischen „zugrunde gehenden Frevlern“ (V. 8–10, vgl. Ps 1,6) und dem sprossenden „Gerechten“, der „eingepflanzt“ im Hause JHWHs bis ins Alter gedeiht (V. 12–15, vgl. Ps 1,3). Von dort aus führt die Spur weiter zum weisheitlich-akrostichischen Zwillingsspaar Ps 111 / 112, wo die Parallelität der Eröffnungen von Ps 112,1 und Ps 1,1f am signifikantesten ist. Die stärksten Bezüge aber ergeben sich zum alphabetischen Akrostichon Ps 119⁹⁴, der vielfach und variantenreich den 25maligen „Tora“-Begriff (als General-Leitwort) durch Synonyma aufnimmt, variiert und vertieft.⁹⁵ Allein die schiere Größe dieses mit Abstand

90 Es ist zu vermuten, dass über die angezeigten lexematischen Verknüpfungen hinaus die Intertextualität durch assoziative Lautspiele (Paronomasie) noch verstärkt werden soll: Zum einen führt die Wahl des Lexems מָעַד „wanken“ (anstelle des gebräuchlicheren מוֹט) zur (sinnigen) Nähe zwischen אֵל עֹמֵד „nicht treten / stehen“ (Ps 1,1) und לֹא תִמָּעַד „nicht wanken“ (Ps 37,1), zum andern hat אֲשֶׁר־ „seine Schritte“ in der gleichen Verszeile nicht nur semantische Berührungen zum Begriff „Weg“ in (ebenfalls) derselben Verszeile von Ps 1 (dazu auch V. 6 zweimal), sondern auch lautliche mit dem Eröffnungswort von Ps 1 אֲשֶׁר־ „Glückpreisungen...“.

91 Präzis gesprochen fängt das letzte Wort mit dem letzten Buchstaben bzw. Konsonanten an (in diesem letzten Wort finden sich letzter und erster Konsonant nebeneinander). Glückseligkeit und Verderben sind denn auch die beiden Pole von Ps 1.

92 Zu Ps 1 und Teil-Buch II vgl. Ps 52,10 (mit Tempel-Bezug).

93 Vgl. Ballhorn, „Pragmatik“, S. 250.

94 Vgl. dazu Weber, *Werkbuch II*, S. 258–272.

95 Die beiden Psalmen verbindet neben dem „Tora“- v. a. der „Weg“-Begriff (דֶּרֶךְ), vgl. dazu Ps 1,1.6 mit Ps 119,1.3.5.14.26f.29f.32f.35.37.59.168.

umfangreichsten Psalms im Psalter sowie seine Positionierung in der „Mitte“ des finalen Teil-Buchs V zeigt die Bedeutung der Tora-Frömmigkeit für den Psalter mit dessen „Lesebrille“ Ps 1. Die Eröffnungen von Ps 1 und 119 sind denn auch deutlich parallelisiert, und auch die beiden Schlüsse (bei Ps 119 die Schlussverse der beiden letzten alphabetischen Akrosticha ו and ת) sind nicht ohne Analogie. Ps 119,1f.168.176 lautet:

„Glückpreisungen (אשר) den Untadeligen des Weges (דרך), den Wandelnden (ההלכים) in der Weisung / Tora JHWHs (בתורת יהוה)!

Glückpreisungen (אשר) den Bewahrenden seiner Verordnungen, mit ganzem (בכל) Herzen suchen sie ihn stets neu!

...

Bewahrt habe ich deine Anweisungen und Verordnungen; gewiss, all meine Wege (כל-דרכי) [sind] vor dir.

...

Ich irrte ab wie ein zugrunde gehendes (אכר)⁹⁶ Schaf – suche deinen Knecht, denn deine Gebote habe ich nicht vergessen!“

Mit seinem repetitiven Charakter vollzieht Ps 119 was Ps 1 (im Licht von Dtn 6,4–6) anstrebt: die stetige, rezitierend-meditierende Aneignung „der Tora JHWHs“.⁹⁷ Der „Tora JHWHs“ (samt den Synonymbezeichnungen) kommt in Ps 119 eine Art „Mittlerstellung“ in der Selbstoffenbarung Gottes gegenüber den Menschen zu.⁹⁸ Wenn Ps 1(f)⁹⁹ in den Psalter ein- und auf Ps 119 hinführt, mit dem der (Nach-)Sprechende in Bedrängnis Zuflucht bei Gott und in dessen Weisung sucht, so wird der Psalter selbst zur „Tora“ bzw. rückt in große Nähe zu ihr.

Dass nicht nur in Ps 1, sondern auch in der Formierung des Psalters eine weisheitliche Perspektive zum Ausdruck kommt, zeigt sich auch daran, dass weisheitlich gefärbte Psalmen bewusst an „Naht“- bzw. „Scharnierstellen“ im Psalter, etwas am Anfang oder Schluss von Teilbüchern, platziert sind.¹⁰⁰ Ähnliches gilt

96 Vgl. das Laut- und Sinnspiel mit der Selbstbezeichnung „(dein) Knecht“ (עבדך) in demselben Vers.

97 Wenn Botha, „Intertextuality“, S. 504 (Fußnote 6), recht hat, dass die eine Hälfte der „Tora“-Synonyma stärker das instruktionelle, im Pentateuch greifbare, die andere stärker das juristische, in den „Propheten“ greifbare Moment absteckt, wäre dies ein Hinweis dafür, dass Ps 119 als *summa* der religiösen Traditionen und autoritativen Schriften die beiden Korpora Pentateuch und Propheten aufnimmt.

98 Botha, „Intertextuality“, S. 504, spricht von „intermediary or interface between Yahweh and man“. Vgl. auch grundsätzlicher Brueggemann, *Theology*, S. 578–599, der von „the torah as mediator“ spricht.

99 Zur Bezeichnung „Tora“ in Ps 1 und 119 gesellt sich in Ps 2 der Begriff חק „Satzung“, der in Ps 2,7 singularisch, in Ps 119 (gehäuft) pluralisch erscheint (Ps 119,5.8.12.23.26.33.48.54.64.68.71.80.83.112.117f.124.135.145.155.171). Vgl. dazu auch Auwers, „Voies“, S. 15f.

100 Vgl. Wilson, „Shaping“.

hinsichtlich der Königspsalmen. Von daher kann man „Weisheit“ – verbunden mit Momenten wie „Mose“- und Pentateuch-Bezug, Tora-Frömmigkeit, „Ethik“, Tempel, Schöpfung, Gotteslob – und „Königstheologie“ – verbunden mit Momenten wie „David“- und *nebiim*-Bezug¹⁰¹, Heilsgeschichte, Prophetie / Eschatologie, Macht und Gerechtigkeit – als die beiden für die (end)redaktionelle Gestaltung und theologische Bestimmung des Psalterbuchs wesentlichen Triebfedern bezeichnen.¹⁰² Diese Doppelheit wird am Eingang insbesondere durch die durch die Makarismus-Inklusio (Ps 1,1; 2,12)¹⁰³ angezeigte Verklammerung des Weisheitspsalms 1 und des Königspsalms 2 markiert. Ihnen ist ein Tempel- bzw. Zions-Bezug gemeinsam.¹⁰⁴ Zusammen bilden sie das „doppelte Eingangstor“ zum Psalter.¹⁰⁵ „In kanonischem Zusammenhang gelesen steht der (davidische) König von Ps 2 damit für den Gerechten von Ps 1 wie umgekehrt der Gerechte von Ps 1 der königliche David bzw. die Gemeinde derjenigen ist, die in seiner Nachfolge den Psalter beten.“¹⁰⁶

Diese durch die Psalterredaktion bereits zu Beginn angezeigte Zusammengehörigkeit von (Tora-)Weisheits- und Königstheologie¹⁰⁷ wird durch weitere Gruppen- und Paarbildungen in Buchverlauf erneuert und bestätigt,¹⁰⁸ wobei in Teilbuch I (Ps 1/3–41) tendenziell stärker die Tora-weisheitliche Linie, in Buch II (Ps 42–72) die königliche Linie aufgenommen ist. Beide Linien laufen dann in Buch III (Ps 73–89)¹⁰⁹ zusammen. Für die hinteren bzw. späteren Bücher IV (90–

101 Der bereits bei Ps 1 angenommene *nebiim*-Rückbezug wird durch die Verklammerung mit Ps 2 deutlich verstärkt (vgl. dazu auch Steck, *Abschluss*, S. 161f).

102 Vgl. dazu ausführlich Füglistner, „Verwendung“.

103 Durch die (redaktionelle) Makarismus-Klammer erweisen sich das rezitierende Meditieren der „Tora“ (Ps 1,1f) und das „(vertrauende) Bergen“ (תָּוֶן) in ihm – im Blick dürfte JHWH als Himmelskönig sein, auch wenn ein Bezug auf den irdischen Gesalbten ebenfalls möglich ist – als zwei Seiten derselben Münze. Zur Bedeutung des Bergungs- bzw. Zufluchtsmotivs im Psalter vgl. Creach, *Yahweh*.

104 Wie die Anfangsverse von Ps 1 (dazu s. o.) scheinen sich auch die Schlussverse von Ps 2 an Dtn 6 anzulehnen (vgl. Dtn 6,13–15 mit Ps 2,11f); außerdem weisen beide Psalmen Berührungen mit Mal 3 auf (zu Ps 1 s. o., zu Ps 2 vgl. Mal 3,16–21 mit Ps 2,11f). Vgl. dazu Zenger, „Psalter“, S. 41f.

105 Vgl. dazu namentlich Zenger, „Psalter“, der weitere, Ps 1 und 2 verbindende Stichwort- bzw. Motivbezüge ebenso nennt wie Rezeptionen, die Ps 1 und 2 als *ein(zig)en* Psalm auffassen. Ähnlich Botha, „Interface“, ferner Cole, „Reading“ (der m. E. allerdings Ps 1 allzu sehr aus der Retrospektive von Ps 2 her versteht).

106 Janowski, „Biblia“, S. 408 (unter Bezugnahme auf Erich Zenger).

107 Vgl. dazu auch Brueggemann, *Theology*, S. 600–621, namentlich S. 611–614 („kingship and torah“).

108 Vgl. die Rahmung eines „Tora“-Psalms durch zwei Königspsalmen in der Abfolge Ps 18–20 oder auch das Buchteil-übergreifende (und gegenüber Ps 1f invertierte) Nebeneinander von Königspsalmen und Weisheitspsalm in Ps 72 / 73 und Ps 89 / 90 (vgl. auch Ps 110 und Ps 111 / 112 sowie Ps 144 / 145).

109 Vgl. die Rahmung von Weisheitspsalm (Ps 73) und Königspsalmen (Ps 89) sowie die Verbindung der Schnittlinien im asaphitischen Zentralpsalm 78 – dem zweitlängsten des Bu-

106) und V (Ps 107–145/150) ergeben sich diesbezüglich neue Konstellationen (Verstärkung des theokratischen Moments und des Gotteslobs).¹¹⁰ Im alphabetischen Akrostichon Ps 145¹¹¹, wo JHWH endgültig und universal als König gepriesen wird, werden manche Fäden, auch die von Weisheit und Königstheologie, zusammen gewirrt. Es handelt sich um den letzten Psalm vor dem Schluss-Hallel (Ps 146–150), welches das (ausgeweitete) Pendant zu Ps 1f am Anfang bildet, Weisheit und Gotteslob verbindet und den Psalter doxologisch abschließt. Auch in dieser Schlussgruppe finden sich Weisheits- wie Königstheologie und mit ihnen Ps 1f nochmals aufgenommen (vgl. etwa 146,8f mit 1,6 sowie 149,2,7f mit 2,1f.6.9.11). „Ps 1 weist in die Meditation der Weisung JHWHs und damit zugleich ins Psalmenbuch ein. Ps 150 entlässt den Beter und Leser dieses Buches (und damit den, der Gottes Weisung meditiert hat) mit dem Lob Gottes auf den Lippen.“¹¹²

Ein analoges (nachexilisches) Beispiel einer derartigen Verzahnung von Tora-Weisheit und Königtum findet sich in Chronika, wo die Aussagen der Königsbücher (1 Kön 2,1–3) vertieft und ausweitend werden. Dort wird im Vermächtnis des Königs David an seinen Sohn Salomo (1 Chr 22,6–16) nicht nur Tempel(bau), immerwährendes Königtum, Weisheit und „Tora“ verzahnt, sondern dies geschieht verbunden mit der „Gelingen“-Verheißung – analog zu Ps 1 – in Rückgriff auf Jos 1 (1 Chr 22,11–13). Die sich hinter 1 Chr 22 spiegelnde Verbindung von dtn Königsgesetz (Dtn 17,18–20) und (mit der Übergabe bzw. -nahme der Führungsverantwortung [Sukzession] verbundene) Tora-Verpflichtung (Dtn 31,7f.23; Jos 1,5–9) kommt ähnlich auch im Psaltereingang sowie in seiner Rahmung um die Teil-Bücher I und II (Ps 1f – Ps 72: David => Salomo) zum Tragen.

Die genannten Indizien können zwar eine kataphorische Funktion der „Tora JHWHs“ von Ps 1,2 im Blick auf den Psalter als Buch nicht beweisen, legen aber doch nahe, den Psalter *selbst* in Anschluss und Analogie zum Pentateuch und – durch Ps 2 noch verstärkt – den *nebiim* zu verstehen: als Weisung und als Prophetie.¹¹³ Die durch Doxologien (Ps 41,14; 72,18f; 89,53; 106,48¹¹⁴) markierte Gliederung des Psalters in fünf Teilbücher, deren Abfolge mit einer Geschichtstheologie verbunden ist,¹¹⁵ trägt ihrerseits dazu bei, den Psalter als „davidischen

ches –, wo „Tora / Mose“-Bezug (V. 1–8) und „Zionstempel / Davidskönigtum“-Bezug (V. 68–72) einen Rahmen bilden (vgl. auch Weber, „Geschichte“).

110 Vgl. dazu ausführlich Leuenberger, *Konzeptionen*.

111 Zu diesem Psalm vgl. Kratz, „Sch^hma“.

112 Weber, *Werkbuch II*, S. 386.

113 Vgl. auch Zenger, „Horizont“, S. 128–134, der Indizien zusammenträgt, denen zufolge sich im protomasoretischen hebräischen Psalter sowohl eine „Tora-Perspektive“ wie auch eine „Prophetie-Perspektive“ reflektiert. Letztere wird im LXX-Psalter noch verstärkt.

114 Diese vierte Doxologie mit ihrem Rückbezug auf Dtn 27,15–26 ist für die Teilbücher-Gliederung des Psalters von besonderer Relevanz (vgl. dazu Levin, „Entstehung“, S. 88f, und Hossfeld, „Universalgeschichte“, S. 308–310).

115 Dazu Kratz, „Tora Davids“, S. 21–28, und Walton, „Psalms“.

Pentateuch“ im Licht des mosaischen Pentateuchs zu verstehen und entsprechend als „Tora Davids“ zu interpretieren¹¹⁶ – eine Sichtweise, die vom rabbinischen Psalmen-Midrash geteilt wird.¹¹⁷ Inwieweit diese Perspektive bereits psalterredaktionell eingetragen oder aber – latent vorhanden – erst etwas später rezipiert und kanontheologisch interpretiert wird, lässt sich diskutieren.¹¹⁸

Wie in Jos 1 Josua – entsprechend dem „Propheten“-Kanon – als der „erste / paradigmatische Prophet“ (vgl. auch Sir 46,1) auf die durch Mose gegebene „(dtn) Tora“ verpflichtet wird, so in Ps 1 gleichsam der „erste / paradigmatische Weise“. Die Frage liegt auf der Hand: Führt Ps 1 – analog wie Jos 1 in die *nebiim* – nicht nur in den Psalter, sondern auch in die (Weisheits-)Schriften des dritten Kanonteils, die *ketubim*, ein? Und weiter: Sind dann mit „der Tora JHWHs“ im Anschluss an Pentateuch und Propheten nicht nur die Psalmen, sondern die *ketubim* insgesamt im Blick? Von der kanontheologischen Retro- bzw. Gesamtperspektive, der *unitas scripturae* der Hebräischen Bibel Israels (TNK) her sind die beiden Fragen zu bejahen – jedenfalls bei einem Kanon-Arrangement, bei dem der Psalter (und damit Ps 1) an der Spitze der kanonischen Schriften der *ketubim* steht.

Die Schriften des letzten Teils des hebräischen Schriftenkanons mögen sich als autoritativ und damit als „(Heilige) Schrift“ erwiesen haben, im Blick auf das *Arrangement* der Schriften namentlich dieses Kanonteils ist – jedenfalls überlieferungsgeschichtlich betrachtet – allerdings keine Eindeutigkeit gegeben.¹¹⁹ Ein Blick in die Handschriften-Überlieferung und die verschiedenen Kanonlisten zeigt diverse, aufgrund der Makro-Kontextuierung der Bücher mit je unterschiedlichen rezeptionstheologischen Sichtweisen verbundene Ordnungssysteme. Insgesamt macht die Variabilität evident, dass – anders als die Autorisierung der Bücher selber – die Sequenz der einzelnen Bücher innerhalb der (zuletzt kanonisierten) *ketubim* offenbar eine untergeordnete Rolle gespielt und anscheinend keine allgemeine Normativität erlangt hat und damit kanontheologisch auch nicht überbewertet werden darf.¹²⁰ Ge-

116 Zur Subsummierung der Psalmen unter „dem Gesetz“ („der Tora“) vgl. auch Joh 10,34, wo Ps 82,6 aufgenommen wird.

117 Vgl. MTeh 1,2.5, dazu auch Hansberger, „Mose“.

118 Man kann den Sachverhalt mit Reinhard Gregor Kratz („Tora Davids“, S. 28) – zumindest! – so formulieren: „Der Psalter ist damit noch nicht Tora, aber er ist auf dem besten Wege dazu, selbst zum Gegenstand des Schriftstudiums, neben der Tora des Mose und den Propheten zur Tora Davids, zu werden, wie es spätestens seit Qumran der Fall ist.“

119 Vgl. dazu grundlegend Brandt, *Endgestalten*; in Anwendung auf Psalter und *ketubim* namentlich Auwers, „Voies“, und Zenger, „Horizont“. Diesbezüglich hat sich jüngst auch eine evangelikale Stimme zu Wort gemeldet: Julius Steinberg hat in Aufnahme des „strukturell-kanonischen Ansatzes“ von Hendrik J. Koorevaar in seiner Dissertation aufgrund einer Baraita im Talmud (bBB 14b) den Aufbau und die theologische Botschaft des Kanonteils der *ketubim* bestimmt (vgl. als Skizze Steinberg, „Literatur“ – die Diss. wird nach Abschluss dieses Manuskripts publiziert: Steinberg, *Ketuvim*).

120 In den Kirchen des Protestantismus äußert sich dies bekanntlich in einer „Mischung“ insofern, als betreffend des *Kanonumfangs* die Hebräische Bibel Israels maßgeblich ist, im Blick auf die *Kanonanordnung* dagegen die griech. (LXX) bzw. lat. (Vulg.) Bibel zum

wiss ist jedenfalls, dass dem Psalter innerhalb der (später) unter der Bezeichnung *ketubim* gesammelten Bücher früh anerkannte Dignität zukam und dass er in den überlieferten Sequenzen des dritten Teil der Hebräischen Bibel allermeist einen vorder(st)en Platz einnahm (Erststellung oder Zweitstellung nach Ruth, Hiob oder Chronika).

Ohne hier Gewissheit zu erreichen, scheint mir namentlich die deutliche Analogie von Ps 1 zu Jos 1 eine induktiv-inneralttestamentlich begründbare Präferenz für die Spitzenstellung des Psalters innerhalb der *ketubim* nahe zu legen.

Eine Spitzenstellung des Psalters innerhalb der *ketubim* ist aufgrund 4Q397 (MMT) 10 („... ins Buch Mose [und] in die Büch[er der Pro]pheten und in Davi[d{s Psalmen}])“¹²¹, der bereits genannten neutestamentlichen Aussage Lk 24,44 („... im Gesetz Moses und den Propheten und Psalmen“)“¹²² und (weiteren) frühjüdischen Belegen¹²³ allerdings kaum hinreichend zu begründen. Wohl aber ist den Belegen die Gewichtigkeit der Psalmen zu entnehmen. Darüber hinaus wird eine dreiteilige Struktur des hebr. Kanons explizit gemacht oder zumindest angedeutet.

Von dieser kanontheologischen Rezeptionsperspektive her bekommt „die Tora JHWHs“ einen noch weiteren Horizont, bindet janusköpflich den Psalter / „die Schriften“ (Hagiographen) auf die Kanontteile Pentateuch und Propheten zurück und lehrt als Vorverweis auch „die Schriften“ als „Heilige Schrift“ zu verstehen.¹²⁴ Ähnliches findet sich auch im Neuen Testament, wenn etwa mit der Bezeichnung νόμος „Gesetz“ („Tora“) auch auf prophetische und psalmische Schriftstellen verwiesen bzw. angespielt wird (vgl. Joh 12,34; Röm 3,10–19.21). Als Baustein einer kanontheologischen Gesamtschau liefert Ps 1 damit einen nicht unwesentlichen Beitrag zu einer „Theologie der Schrift“.

Tragen kommt. Man ist gut beraten, im Prozess der Kanonisierung mit Erich Zenger („Horizont“, S. 126) die drei Aspekte „Kanonwerdung“, „Kanonschließung“ und „Kanonstrukturierung“ zu unterscheiden.

121 Nach Maier, *Qumran-Essener II*, S. 37 (andere rekonstruieren nur „David“).

122 Aufgrund der Singularität dieser Aussage ist ein Verständnis des Psalters als *pars pro toto* für die *ketubim* nicht zu begründen (vgl. auch 4Q397 [MMT] 10). Zudem fällt auf, dass der Artikel vor „Psalmen“ fehlt, diese dadurch stärker an „die Propheten“ angeschlossen werden. Vgl. dazu auch Rusam, *Alte Testament*, S. 259–262, der darüber hinaus vermutet, dass die Psalmen aufgrund deren besonderen Bedeutung für die nachfolgenden biblischen Argumentationen erwähnt werden.

123 Eine dreiteilige Struktur wird bei Jesus Sirach (Prolog der griech. Übersetzung, evtl. auch Sir 38,34–39,3) und bei Josephus (Ap I,38–41, dazu Zenger, „Horizont“, S. 116f) angezeigt. In 2 Makk 2,13f sind im Zusammenhang mit dem Anlegen einer Bibliothek durch Nehemia neben anderen Schriften „die [Bücher] Davids“ erwähnt (man beachten den Plural!).

124 Diesbezüglich wären auch die auf das ebenfalls zu den *ketubim* gehörende Hiob-Buch zielenden Hinweise auszuwerten (vgl. namentlich Ps 1,6 mit Hi 8,13f; ferner zur Rezeption von Ps 8 in Hi auch Frevel, „Theologie“, v. a. S. 268–270).

Insofern das Neue Testament wesentlich auf der griech. Übersetzung des Alten Testaments (LXX) fußt und die (protestantischen) Kirchen im Grundsatz deren kanonischen *Reihenfolge* der Schriften gefolgt sind, ergibt sich für Kirche und Theologie dann ein nochmals neuer Sachverhalt. Zum einen ist mit der LXX das *prophetische Moment*¹²⁵ in den Psalmen selber – auch in Ps 1¹²⁶ – und hinsichtlich des Gesamtkanons verstärkt, zum andern stehen die Psalmen dort zusammen mit anderen weisheitlichen Büchern im aufgesprengten *nebiim*-Kanon der hebr. Bibel bekanntlich in einer „Sandwich-Position“ zwischen den „geschichtlichen Büchern“ und den „Schriftpropheten“. Aufgrund dieser (Neu-)Kontextuierung ist der Beitrag von Ps 1(f) für eine „Theologie der Schrift“ nochmals neu zu bedenken – das soll hier nur noch angezeigt, aber nicht mehr ausgeführt werden.

6. Schluss

Im Blick auf die in Ps 1,2 erwähnte „Tora JHWHs“ hat sich eine gestaffelte Schriftreferenz nahe gelegt, die möglicherweise teils erst „im Nachhinein“, aus einer rezeptions- und kanontheologischen Sichtweise, vollends ansichtig wird.¹²⁷ Zunächst wird der Blick zurückgeführt auf den durch das Dtn erschlossenen Pentateuch. Dann folgt in Angleichung an Jos 1 (und Mal 3) ein zweiter Anschluss an den Kanonteil der *nebiim*. Mit diesen beiden anaphorischen Bezügen zusammen ist das autoritative Schriftcorpus angesprochen, das mehrfach als „das Gesetz (bzw. die Tora) und die Propheten“ apostrophiert wird. Schließlich wird durch das „(doppelte) Eingangstor“ von Ps 1(f) der Psalter als „Tora-Weisheit“ (und „Königtum-Prophetie“) verstanden und in Analogie zu „Gesetz und Propheten“ gerückt. Damit lenkt „die Tora JHWHs“ auch auf den Psalter selbst hin, so dass dieser als „die Tora Davids“ verstanden werden kann bzw. soll. Bei einer (möglichen) Spitzenstellung des Psalters im Kanonteil der *ketubim* schließlich induziert die Parallelität von Jos 1 (als Eröffnungskapitel des Kanonteils *nebiim*) und Ps 1 ein Vergleich zwischen „paradigmatischem Prophet“ und „paradigmatischem Weisen“. Dies öffnet das Bedeutungsspektrum der Formulierung „die Tora JHWHs“ (Ps 1,2) auf den gesamten Kanonteil der *ketubim* hin. In dem Sinn enthalten Ps 1f im Blick auf den Psalter als „Kleine Biblia“ (Martin Luther) nicht nur eine Biblische Theologie des Alten Testaments *in nuce*, sondern bieten zugleich einen Beitrag zu einer „Theologie der Schrift“.

125 Dazu gehört auch die Verstärkung von messianischen und eschatologischen Momenten, vgl. dazu Schaper, „Septuaginta-Psalter“.

126 Vgl. die Eschatologisierung der LXX-Fassung in V. 5, wo aus dem „nicht aufstehen (im Gerichtsverfahren)“ ein „nicht auferstehen (aus dem Tod)“ wird.

127 Dohmen, Oeming, *Kanon*, S. 92f, sprechen von „geprägter Fortschreibung“.

Ein Blick ins Neue Testament zeigt, dass – anders als Ps 2 – Ps 1 im Neuen Testament scheinbar kaum ein Echo findet.¹²⁸ Bemerkenswert ist allerdings, dass die erste Lehrrede Jesu im Evangelium nach Matthäus (Bergpredigt) mit einer Seligpreisung einsetzt – nicht mit *einer* wie Ps 1 (oder zwei wie Ps 32; 119), sondern in gesteigerter Form mit einer ganzen Serie (Mt 5,3–12). Verrät die Gestalt dieser Makarismen einen weisheitlichen Hintergrund, so orientiert sich deren Gehalt eher an Aussagen der „Königstheologie“. In Ps 1,3 wird irdisches „Gelingen“ versprochen, dagegen spricht Jesus am Ende der Seligpreisungen von einem „großen Lohn in den Himmeln“ (Mt 5,12, vgl. 5,3).¹²⁹ Das Ende der Bergpredigt mit dem Gleichnis vom „Hausbau auf Sand oder Fels“ (Mt 7,24–27) verrät mit seiner Polarität der beiden Wege dann (wiederum) weisheitliches, Ps 1 nahe stehendes Profil.¹³⁰ Die Rede ist von einem klugen respektive törichten „Mann“, dessen Verhalten und Ergehen aus dem (Nicht-)Hören, (Nicht-)Meditieren und (Nicht-)Befolgen der Worte Jesu fließt. In der Bergpredigt Jesu, dem „messianischen Lehrer der Weisheit“ (Martin Hengel) finden sich also (zumindest) am Eingang und am Ende gewisse Analogien zu Ps 1.

Der Schluss führt an den Anfang meiner Überlegungen zurück. Ein kurzer Vergleich zwischen Ps 1 und 2 Tim 3,14–17 zeigt, dass in der skizzierten kanon-theologischen Staffelnung „die Tora JHWHs“ durchaus in die Nähe derjenigen Größe gerückt wird, die in 2 Tim einerseits im Plural als „Heilige Schriften“, andererseits im Singular als „(ganze / alle) Schrift“ bezeichnet wird. Das „Lernen“, „Überzeugt-worden-Sein“ und „Kennen“ der „Schrift“ – und zwar „von Kind auf“ – hat seine Parallele im „murmelnden Sinnen Tag und Nacht“. Die sich daraus ergebende „Frucht“ bzw. „Kraft“ ist bei beiden Aussagen mit weisheitlich-didaktischen Akzenten versehen: „Vollkommen“ ist der „Mensch Gottes“ insofern er sich an „der Tora JHWHs“ ausrichtet, die ihn „weise macht zum Heil“¹³¹ durch den Glauben, der an / in Jesus Christus [ist]“. Er ist zu „jedem Werk völlig ausgerüstet“ bzw. „alles, was immer er tut, wird Gelingen verliehen“.

128 Ein Blick auf die Rezeption von Ps 1 in der frühen Kirche findet sich bei Koch, „Auslegung“, und Reemts, *Schriftauslegung*, S. 34–51.

129 In die Nähe von Ps 1,3 führt auch das Versprechen Jesu in Mt 6,33b.

130 Vgl. auch Mt 7,17–20.

131 Die Rede vom „Heil“ hat in Ps 1 sein schöpfungstheologisches Pendant im Bild des immergrünen, Frucht tragenden Baums.

Literaturverzeichnis

- Achenbach, Reinhard: Art. „Tora. I. Altes Testament“, in: *RGG*⁴ 8, 2005, Sp. 476–477.
- Auwers, Jean-Marie: „Les voies de l'exégèse canonique du Psautier“, in: Jean-Marie Auwers, Henk J. de Jonge (Ed.), *The Biblical Canons*, BETHL 163, Leuven: University Press, Peeters 2003, S. 5–26.
- Ballhorn, Egbert: „„Glücklich der Mensch ...“ Weisung und Gebrauchsanweisung für das Psalmenbuch, in: *PBI*, 2003, S. 12–16.
- Ders.: „Zur Pragmatik des Psalters als eschatologisches Lehrbuch und Identitätsbuch Israels“, in: Albert Gerhards, Andrea Doeker, Peter Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, Studien zu Judentum und Christentum, Paderborn u. a.: Schöningh 2003, S. 241–259.
- Ders.: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)*, BBB 138, Berlin, Wien: Philo 2004.
- Botha, Phil J.: „The Ideological Interface between Psalm 1 and Psalm 2“, in: *OTEs* 18 (Nr. 2 = FS J.A. Loader), 2005, S. 189–203.
- Ders.: „Intertextuality and the Interpretation of Psalm 1“, in: *OTEs* 18, 2005, S. 503–520.
- Brandt, Peter: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, BBB 131, Berlin, Wien: Philo 2001.
- Braulik, Georg: „„Die Weisung und das Gebot“ im Enneateuch“, in: Frank-Lothar Hossfeld, Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS Erich Zenger*, HBS 44, Freiburg u. a.: Herder 2004, S. 115–140.
- Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress 1997.
- Cole, Robert: „An Integrated Reading of Psalms 1 and 2“, in: *JSOT* 98, 2002, S. 75–88.
- Creach, Jerome F. D.: *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter*, JSOT.S 217, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996.
- Dohmen, Christoph, Oeming, Manfred: *Biblischer Kanon. Warum und Wozu? Eine Kanontheologie*, QD 137, Freiburg u. a.: Herder 1992.
- Ego, Beate: „Zwischen Aufgabe und Gabe. Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung“, in: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, WUNT 180, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 1–26.

- Finsterbusch, Karin: „Du sollst sie lehren, auf dass sie tun ...' Mose als Lehrer der Tora im Buch Deuteronomium“, in: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, WUNT 180, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 27–45.
- Frevel, Christian: „Eine kleine Theologie der Menschenwürde'. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob“, in: Frank-Lothar Hossfeld, Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS Erich Zenger*, HBS 44, Freiburg u. a.: Herder 2004, S. 244–272.
- Füglister, Notker: „Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende“, in: Joseph Schreiner (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22*, fzb 60, Würzburg: Echter 1988, S. 319–384.
- Hansberger, Therese: „Mose segnete Israel mit אֲשֶׁר־יך, und David segnete Israel mit אֲשֶׁר־יך (MTeh 1,2). Psalm 1 und der Psalter im rabbinischen Midrash zu den Psalmen (MTeh 1)“, in: BZ 46, 2002, S. 25–47.
- Hess, Richard S.: *Joshua. An Introduction and Commentary*, TOTC, Leicester: InterVarsity, 1996.
- Hoffmann, Ernst G., von Siebenthal, Heinrich: *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, Riehen: Immanuel 1985.
- Hossfeld, Frank-Lothar: „Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104–106“, in: Frank-Lothar Hossfeld, Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS Erich Zenger*, HBS 44, Freiburg u. a.: Herder 2004, S. 294–311.
- Janowski, Bernd: „Die ‚Kleine Biblia'. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments“, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Freiburg u. a.: Herder 1998, S. 381–420 (neu abgedruckt in: Bernd Janowski, *Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999, S. 125–164).
- Jeromin, Thomas: *Die Bibel über sich selbst. Das Selbstverständnis der biblischen Schriften. Eine Einführung*, Edition Ichthys 2, Gießen, Basel: Brunnen 2003.
- Koch, Dietrich-Alex: „Auslegung von Psalm 1 bei Justin und im Barnabasbrief“, in: Klaus Seybold, Erich Zenger (Hg.), *Neue Wege der Psalmenforschung. FS Walter Beyerlin*, HBS 1, Freiburg u. a.: Herder 1994, S. 223–242.
- Koorevaar, Hendrik J.: „Die Chronik als intendierter Abschluss des alttestamentlichen Kanons“, in: JETH 11, 1997, S. 42–76.

- Kratz, Reinhard Gregor: „Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters“, in: *ZThK* 93, 1996, S. 1–43.
- Ders.: „Das Sch^ema‘ des Psalters. Die Botschaft vom Reich Gottes nach Psalm 145“, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser*, BZAW 345/II, Berlin, New York: de Gruyter 2004, S. 623–638.
- Lämmlin, Georg: *Die Lust am Wort und der Widerstand der Schrift. Homiletische Re-Lektüre des Psalters*, Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 4, Münster u. a.: Lit 2002.
- Lange, Armin: „Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Tora-weisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters“, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Freiburg u. a.: Herder 1998, S. 101–136.
- LeFebvre, Michael: „Torah-Meditation and the Psalms: The Invitation of Psalm 1“, in: Philip S. Johnston, David G. Firth (Ed.), *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Leicester: Apollos 2005, S. 213–225.
- Lehnardt, Andreas: Art. „Tora. II. Judentum. 1. Antike“, in: *RGG*⁴ 8, 2005, Sp. 477–479.
- Leuenberger, Martin: *Konzeptionen des Königtum Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter*, AThANT 83, Zürich: TVZ 2004.
- Levin, Christoph: „Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters“, in: *VT* 54, 2004, S. 83–90.
- Liedke, Gerhard, Petersen, Claus: Art. „תּוֹרָה tōrā Weisung“, in: *THAT* II, ²1979, Sp. 1032–1043.
- Lohfink, Norbert: „Psalmengebet und Psalterredaktion“, in: *ALW* 34, 1991, S. 1–22.
- Ders.: „Der Tod am Grenzfluss. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel“, in: Norbert Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg u. a.: Herder 1999, S. 11–28.
- Ders.: „Die Einsamkeit des Gerechten. Zu Psalm 1“, in: Norbert Lohfink, *Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen*, Freiburg u. a.: Herder 1999, S. 163–171.
- Maier, Johann: *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band II: Die Texte der Höhle 4*, UTB 1863, München, Basel: Reinhardt 1995.
- Mathys, Hans-Peter: „Bücheranfänge und -schlüsse“, in: Hans-Peter Mathys, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, BEAT 47, Frankfurt/M. u. a.: Lang 2000, S. 1–29.

- Ders.: „Anmerkungen zu Mal 3,22–24“, in: Hans-Peter Mathys, *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien*, BEAT 47, Frankfurt/M u. a.: Lang 2000, S. 30–40.
- McCann, J. Clinton: „The Shape of Book I of the Psalter and the Shape of Human Happiness“, in: Peter W. Flint, Patrick D. Miller Jr. (Ed.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, VT.S 99 / FIOTL 4, Leiden, Boston: Brill 2005, S. 340–348.
- Müller, Augustin R.: „Der Psalter – eine Anthologie. Überlegungen zur sogenannten Psalterexegese“, in: *BN* 119 / 120, 2003, S. 118–131.
- Reemts, Christiana: *Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Unter Mitwirkung von Placida Bielefeld (Ps 1, Ps 95 [96])*, NSK.AT 33/6, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2000.
- Rösel, Christoph: *Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zu Entstehung und Theologie der Sammlung Psalm 2–89**, CThM.BW 19, Stuttgart: Calwer 1999.
- Rusam, Dietrich: *Das Alte Testament bei Lukas*, BZNW 112, Berlin, New York: de Gruyter 2003.
- Schaper, Joachim: „Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum“, in: Erich Zenger (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, HBS 18, Freiburg u. a.: Herder 1998, S. 165–183.
- Schnabel, Eckhard J.: *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry in to the Relation of Law, Wisdom, and Ethics*, WUNT II/16, Tübingen: Mohr Siebeck 1985.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Den Ruf der Weisheit hören. Lernkonzepte in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur“, in: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, WUNT 180, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 69–82.
- Söding, Thomas: „Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch“, in: Jean-Marie Auwers, Henk J. de Jonge (Ed.), *The Biblical Canons*, BETHL 163, Leuven: University Press, Peeters 2003, S. XLVII–LXXXVIII.
- Ders.: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, QD 211, Freiburg u. a.: Herder 2005.
- Steck, Odil Hannes: *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1991.
- Steinberg, Julius: „Literatur, Kanon, Theologie: ein strukturell-kanonischer Ansatz für eine Theologie des Alten Testaments“, in: *JETH* 19, 2005, S. 93–122.

- Ders.: *Die Ketuvim. Ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Berlin, Wien: Philo 2006.
- Steins, Georg: *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik*, BBB 93, Weinheim: Beltz Athenäum 1995.
- Ders.: *Die „Bindung Isaaks“ (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22*, HBS 20, Freiburg u. a.: Herder 1999.
- Ders.: „Inszenierungen des Lesens und Lernens in Neh 8,1–12“, in: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, WUNT 180, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 83–97.
- Van der Lugt, Pieter: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry with Special Reference to the First Book of the Psalter*, OTE 53, Leiden, Boston: Brill 2006.
- Von Siebenthal, Heinrich: „Die syntaktische Rolle von θεόπνευστος in 2 Tim 3,16“, in: *JETH* 13, 1999, S. 57–66.
- Walton, John H.: „Psalms: A Cantata about the Davidic Covenant“, in: *JETS* 34, 1991, S. 21–31.
- Weber, Beat: „Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten“, *ThZ* 56, 2000, S. 193–214.
- Ders.: *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer 2001.
- Ders.: *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150*, Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- Ders.: „Psalm 1 und seine Funktion der Einweisung“, in: Philipp Nanz (Hg.), *Der Erneuerung von Kirche und Theologie verpflichtet. FS Johannes Heinrich Schmid*, Riehen: ArteMedia 2005, S. 175–212.
- Ders.: „Psalm 1 and Its Function as a Directive into the Psalter and Towards a Biblical Theology“, in: OTEs 19, 2006, Number 1 (forthcoming).
- Weinfeld, Moshe: *Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 5, New York u. a.: Doubleday 1991.
- Willi, Thomas: „Kakkatuv – Die Tora zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, stw 1499, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 43–61.
- Wilson, Gerald H.: „Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms“, in: J. Clinton McCann (Ed.), *The Shape and Shaping of the Psalter*, JSOT.S 159, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, S. 72–82.

- Wünsche, August: *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt und mit Noten und Quellenangaben versehen I / II*, Hildesheim u. a.: Olms 1999 (2. Nachdruck der Ausgabe Trier 1892).
- Zenger, Erich: „Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?“, in: Friedrich V. Reiterer (Hg.), *Ein Gott – eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS Notker Füglistner*, Würzburg: Echter 1991, S. 397–413.
- Ders.: „Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs“, in: Arnold Angenendt, Herbert Vorgrimmler (Hg.), *Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche, Wege, Begegnungen. FS Reinhard Lettmann*, Kevelaer: Butzon & Bercker 1993, S. 29–47.
- Ders.: „Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie“, in: Jean-Marie Auwers, Henk J. de Jonge (Ed.), *The Biblical Canons*, BEThL 163, Leuven: University Press, Peeters 2003, S. 111–134.
- Ders.: „JHWH als Lehrer des Volkes und der Einzelnen im Psalter“, in: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, WUNT 180, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 47–67.

Beat Weber-Lehnherr: The contribution of Psalm 1 to a „Theology of the Holy Scriptures“

The question, how to interpret the Holy Scripture, has in protestant conviction to start with the Scripture itself. It has to be heard, where and how in a self-reflective mode it gives hints as to how it has to be read and understood. This essay tries to give some insights towards such a „theology of Scripture“. The essay focuses on Ps 1(–2) which like some other passages marks canonically a link that connects Scripture with Scripture. This contribution tries to show that, as a deliberately created opening of the Psalter Ps 1 intentionally relates the following book to the pentateuch (tora) as well as the prophets (nebiim) as the two preceding parts of the hebrew canon (in the diction of the New Testament: „the law and the prophets“). The Psalter (and with it possibly the whole third part of the canon, the ketubim) is placed in a legitimate and authoritative way to the already authorised scriptures. Therefore by the use of Ps 1(–2) we can make visible a part of the canonizing process. Hence the beginning of the Psalter is able to make a small contribution to a „theology of Scripture“.

Der archimedische Punkt der Pentateuchkritik || zur josianischen Datierung des Deuteronomiums¹

Am 28. August 1805 verteidigte Wilhelm M. L. de Wette seine berühmte Dissertation über das Deuteronomium. Trotz eines Umfangs von nur 14 Seiten wirkt ihr Inhalt bis heute nach. O. Eissfeldt schrieb: „De Wettes These lieferte somit der Pentateuchkritik den archimedischen Punkt, an den sie sich halten konnte, um die synagoga-kirchliche Tradition aus den Angeln zu heben und eine andere Ansetzung des Pentateuchs und seiner Teile an ihre Stelle zu setzen.“²

In diesem Beitrag möchte ich erstens die These de Wettes erläutern, zweitens die Geschichte der Exegese bis 1800 nachzeichnen, drittens das Verhältnis von De Wette und Wellhausen behandeln und viertens eine kritische Besprechung der Thesen vorlegen.

1. Die These de Wettes

Das Ziel de Wettes in seiner Dissertation war es, das Deuteronomium von den vier anderen Büchern des Pentateuchs zu isolieren. Er möchte das fünfte Buch später datieren als Genesis bis Numeri, wie der lateinische Titel verdeutlicht: *Dissertatio critico-exegetica qua Deuteronomium a prioribus pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*.³ De Wette liefert für seine Datierung sechs Argumente. Seine Schlussfolgerung ist, dass das Deuteronomium eine Epitome oder Zusammenfassung der vorhergehenden Bücher ist, redigiert für den öffentlichen Gebrauch. Es sei jedoch auch eine Ergänzung und eine Korrektur der ersten Bücher. Am Ende des Haupttextes der Dissertation findet sich eine Fußnote zur Diskussion um Leviticus 17 (das Kapitel beschränkt die Darbringung von Opfern auf den Ort der Stiftshütte). In dieser umfangreichen Fußnote findet sich der Hinweis auf ein älteres Opfergesetz, welches das Opfern an vielen Orten erlaubt: Ex 20,24–26. Von Samuel, Saul, David und

-
- 1 Vortrag im Rahmen der Tagung der Facharbeitsgruppe AT des AfeT am 6.3.2006, sprachlich leicht überarbeitet von Siegbert Riecker.
 - 2 O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*. Tübingen, 4. Aufl., 1976, S. 227. Der Titel dieses Beitrags ist daraus entlehnt. Eine ausführlicher Darstellung dieses Problems findet sich in meiner Dissertation *Het Archimedische punt van de Pentateuchkritiek. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia* (2 Kon. 22–23). Diss. Rijksuniversiteit Leiden, 1988. Publiziert Den Haag: Boekencentrum, 1988.
 - 3 Jena, 1805. Ein leicht überarbeiteter Neudruck erschien in *Opuscula Theologica*, Berlin, 1830, S. 149–168.

Salomo wird berichtet, dass sie an vielen Orten opferten. In späterer Zeit dagegen werde der Brauch des Höhenopfers als Sünde angesehen und sei damit letzten Endes veraltet. So kann Josia diese Sitte abschaffen, wozu ihn das Buch Deuteronomium ermahnt, welches in dieser Zeit im Tempel gefunden wird. In einen Zwischensatz wirft de Wette ein, dass es nicht unwahrscheinlich ist, den durch den Priester Hilkia gefundenen Gesetzeskodex als Buch Deuteronomium zu deuten.⁴

Zusammenfassend können wir zur These de Wettes sagen:

- a) Es wird ein Gegensatz erkannt zwischen Ex 20,24–26 einerseits und Lev 17 und Dtn 12 anderseits.
- b) Das durch Hilkia gefundene Buch ist wahrscheinlich das Deuteronomium.
- c) Das Deuteronomium ist ein Buch aus der Zeit der Könige.

2. Zur Geschichte der Exegese bis 1800

2.1 *Judentum*

In der jüdischen Tradition, im babylonischen Talmud, findet sich die Angabe, dass König Josia als ersten Vers Dtn 28,36 las. Dort steht: „Der HERR wird dich und deinen König, den du über dich gesetzt hast, unter ein Volk treiben, das du nicht kennst noch deine Väter, und du wirst dort andere Göttern dienen: Holz und Steinen.“⁵ Flavius Josephus dagegen spricht über Bücher im Plural, so dass er vermutlich die ganze Tora im Blick hat.⁶

2.2 *Frühchristliche Kirche*

Athanasius, Bischof von Alexandria, erwähnt bei der Diskussion des Buches Deuteronomium, dass der Herrscher eine Kopie dieses Buches haben musste (Dtn 17,18). Josua habe dieses Buch vor den Ohren des ganzen Volkes gelesen (Jos 8,34f), und König Josia fand dieses Buch.⁷

Chrysostomus, Bischof von Konstantinopel, erwähnt in einer Predigt über Mt 2,23, dass viele prophetische Bücher durch die Sorglosigkeit der Juden verloren gegangen seien. Als Beweis dafür dienen ihm die Geschichte Königs Jojakim, welcher das Buch Jeremia verbrennt (Jer 36) und die Geschichte Königs Jo-

4 Zusammenfassung in *Archimedisches Punt*, S. 76–79.

5 Yoma 52b, Hodayoth 12 des Babylonischen Talmuds und Shekalim 6,59c des Jerusalemer Talmuds.

6 *Antiquitates Judaicae*, X, iv, 2.

7 *Epistula ad Marcellinum* in J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series Graeca* (= MPG), 27, Sp. 43–44.

sia, in der das Deuteronomium verloren war und nur zufällig wieder gefunden wird.⁸

Hieronymus, bekannt geworden durch die lateinische Übersetzung der Vulgata, setzt sich bezüglich der Ehe mit Jovinianus auseinander. Im Laufe seiner Auseinandersetzung nennt er Hulda, die Gattin von Schallum. Der König Josia fragt Hulda nach der Fund des Deuteronomiums im Tempel um Rat.⁹ Zum zweiten Mal spricht Hieronymus am Anfang seines Kommentars zu Hesekiel über dieses Buch. Das erste Vers dieses Buches lautet: „Im dreißigsten Jahr am fünften Tage des vierten Monats, als ich unter den Weggeführten am Fluss Kebar was, tat sich der Himmel auf, und Gott zeigte mir Gesichte.“ Es stellt sich die Frage, was mit „im dreißigsten Jahr“ gemeint ist. Hieronymus meint, dass hier nicht über das Alter des Propheten gesprochen wird. Auch könne nicht die Zahl der Jahre seit dem letzten Jubeljahr gemeint sein. Es sei das dreißigste Jahr seit dem zwölften Jahr des Königs Josia, als das Deuteronomium im Tempel gefunden wurde.¹⁰

Procopius von Gaza weist in seinen Anmerkungen zu Dtn 17,18f darauf hin, dass König Josia der einzige in der Schrift erwähnte König ist, der diese Vorschrift ausführte. Er tat dies nach dem Fund des Buches im

2.3 Mittelalter

Rabanus Maurus vermerkt in seiner Auslegung von Hes 1,1, dass die dreißig Jahre von dem achtzehnten Jahr des Königs Josia an gezählt werden, der Zeit also, als das Buch Deuteronomium gefunden wurde.¹¹

Petrus Comestor beschreibt die Geschichte des Buches Deuteronomium. Er verweist auf Dtn 31,24, wo steht, dass Mose die Worte dieses Gesetz aufschrieb. Zwei Verse später gibt Mose den Leviten den Auftrag dieses Buch in (siehe Vulgata) die Bundeslade zu legen. Dazu merkt Comestor an, dass erst lange Zeit später das Deuteronomium in der Bundeslade in Jerusalem gefunden wurde.¹² Wir haben dabei an den Fund von Hilikia zu denken. Hier ist wiederum als Argument für die Gleichsetzung Dtn 31,36 angegeben.

Nicolaus von Lyra und Hugo von St. Cher identifizieren das gefundene Buch ebenfalls mit dem Deuteronomium.¹³

Alphonsus Tostatus bietet eine ausführliche Darstellung der Ansicht, dass das gefundene Gesetzbuch Bedrohungen und Flüche enthält. Diese finden sich nur in Leviticus und Deuteronomium. Weil Josia über Gesetze für das Volk spricht, sei

8 MPG, 57, Sp. 180–181 und 61, Sp. 58.

9 *Adversus Jovinianum* in Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina* (= MPL), 23, Sp. 227.

10 Vermutlich meint Hieronymus das achtzehnte Jahr. Vgl. 2 Chr. 34,3,8. *Commentaria in Ezechielem*, MPL, 25, Sp. 17.

11 *Commentaria in Ezechielem*, MPL, 110, Sp. 499.

12 *Historia libri Deuteronomii* in: *Historia scholastica*, MPL, 198, Sp. 1249.

13 Lyra in der Auslegung von Hes 1,1 in seiner *Postilla perpetuae*. Hugo de St. Cher, *Opera Omnia*, Lugduni, 1669. T. 1, S. 305 und T. 5, S. 3.

eine Identifikation mit dem Deuteronomium wahrscheinlicher als mit dem Buch Leviticus, welches für die Geistlichkeit formuliert sei.¹⁴

2.4 Die Neuzeit (1500–1750)

Im Jahr 1739 promovierte Hermannus Wesselius in Leiden mit einer Dissertation unter dem Titel: *Dissertatio Philologico Theologica de Libro Legis Reperto in Domo Domini, ad illustr. loc. 2 Reg. XXII:8. 2 Chron. XXXIV:14*. Er lehnt die Auffassung ab, dass der ganze Pentateuch gefunden wurde. Der König habe wahrscheinlich ein Teil des Deuteronomiums gelesen. Er tendiert zu der Ansicht, dass Dtn 27–34 oder 29–34 gelesen wurden.¹⁵

Thomas Hobbes schrieb 1651 sein berühmt gewordenes Buch *Leviathan*. In diesem Buch gibt Hobbes an, dass Mose Dtn 11–27 schrieb. Dieser Teil des Buches lag bei der Bundeslade und wurde später wieder gefunden.¹⁶

1678 publizierte Richard Simon seine *Histoire Critique du Vieux Testament*. Darin vertritt er die Meinung, dass Mose nur einen Teil des Pentateuchs geschrieben habe. In Texten wie Dtn 27,8 und 31,24 sei nicht das ganze Deuteronomium gemeint, so dass es nicht nötig sei anzunehmen, dass Mose der Autor des ganzen Buches sei.¹⁷ Der Amsterdamer Gelehrte J. le Clerc akzeptiert diesen Gesichtspunkt.¹⁸ Diese Gelehrten zweifeln jedoch nicht an der Authentizität des Buches.

Die erste Person, die Zweifel an der Echtheit des Deuteronomiums äußert, ist meinem Wissen nach Charles Blount. Dieser Gelehrte gehörte zu den Freidenkern bzw. Deisten. 1693 wurde sein Werk *Oracles of Reason* publiziert. Darin hält er die Annahme für vernünftig, dass Mose Dtn 11–27 geschrieben hat. Dieser Abschnitt muss auf Steinen geschrieben worden sein, und Mose gab ihn den Priestern und Ältesten, um alle sieben Jahre gelesen zu werden (Dtn 31,9). Blount folgert: „Nay, it may be also question'd, whether the aforesaid was that very law which Moses deliver'd, since having been a long time lost, Helkiah pretended to find it again, and so sent it to King Josias ... so that we have only Helkiah's Word for it.“¹⁹ Blount hegt Misstrauen gegen die Aufrichtigkeit Hilkias, sagt jedoch nichts Weiteres über die Situation.

Der Buchhändler Samuel Parvish, der zu derselben Gruppe von Denkern gehört, geht in seinem Buch *An Inquiry into the Jewish and Christian Revelation* (1739) weiter. Er lässt darin einen nach Europa gereisten Inder mit einem Christen diskutieren, wobei ein Philanthropos Schiedsrichter ist. Der Inder sagt nach

14 *Opera omnia*, Coloniae Agrippinae, 1613. T. 7, S. 378–379.

15 Leiden, 1739.

16 *Leviathan*, Kapittel 33 und 42.

17 Ed. 1685, S. 41–43.

18 *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l' Histoire Critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, S. 120–121.

19 2. Aufl. London, 1695, S. 17–18.

einiger Zeit über Hilkia: „He must have been very ancient, to have seen the Book of the Law, which it is probable had then been lost seventy four Years; and we know how Marks of Antiquity may be imitated, as by Medals &c ... So that if there were any copies, they were false and imperfect; from whence I yet conclude that the Whole depends only on Hilkia: Of whose Ability and Honesty we know nothing; but whose Interest it was to have a Law, either genuine or spurious.“ Der Christ weiss auf diese Fragen nicht viel zu antworten.²⁰

Als dritter kann Thomas Chubb genannt werden. Dieser Autor, ebenfalls einer der englischen Deisten, vertritt die Meinung dass es zur Zeit Josias nur ein Exemplar des damaligen Gesetzes gab. Da das Volk keine Kopien des Pentateuchs besaß, musste es sehr einfach gewesen sein, diese Bücher unbemerkt zu ändern. Chubb schließt, dass man von daher seinen Glauben nicht auf solch ein schwaches Fundament bauen kann.²¹

Von England aus gehen wir nach Deutschland. Hermann von der Hardt war Professor in Göttingen. 1740 schrieb er das Werk *Dulcia Arva Virgilii, Quintilius Varus*, eines von sieben Bänden unter dem Titel *Mythen für Göttingen*. Darin schreibt er in rätselhaften Worten: „Mitescit voluntas, temperatur sano consilio. Est tempus novilunio. Orditur concordia mensem. Abierat luna, aderat pallida, motu visa carere: accepit initium recens: in solio solis animae motus. Vrit imbecillis luna indulgent sole, consensu exactissimo. Tranquillitas sobria ordine poli. Ratio voluntatem tenet, jubet benevole, exhortatur benigne, edocet decenter. Ex affectuum impetu succumbit ordo iudicii. Est regimen opus prudentiae. Mentis est, turbare inferiorum conspiracyem. Infelix fortuna iudicii, temtis numeris oraculorum praeceuntium. Ex affectu iudicat caput luxatum. Inhibendum hispidum consilium. Iudicii decus negare voluntati bellum in rationem. Obniti monstrosus. Superior indefinenter sol. Obscuretur, mendacium eclipsis. Non impeditur munimen orbis. Nobis mentitur visus. Inter mensuram oculorum nostrorum orbis (lunae.) Ratio eodem tramite videatur exerceri densa massa voluntatis turbulentae. Oriuntur tenebra.“²²

Hardt veröffentlichte seine kritischen Äußerungen in den Mythen-Bänden für Göttingen nicht in klaren Worten. Diese Abschnitte sind meistens so verschlüsselt, dass der erste Buchstabe des letzten Wortes, dann der erste des vorletzten Wortes und so weiter zu verbinden sind. So ergibt sich dann der entschlüsselte Text. In Briefen an Gesenius hat er diesen und andere in dieses Verschlüsselungsverfahren eingeweiht und hat sich von Gesenius mit Hilfe einiger Proben dessen Verständnis bestätigen lassen. Dieser Briefwechsel ist dann in die Bibliothek nach Wolfenbüttel gelangt, wohl als Neuzugang zur Zeit Lessings.²³

20 London, 1739, S. 324–325.

21 *Posthumous Works*, Teil 2, London, 1748, S. 25–26.

22 Helmstadt, 1740, S. 22.

23 H. Möller, *Hermann von der Hardt als Alttestamentler*. Unveröff. Habilitationsschrift Leipzig, 1962 und persönliche Briefwechsel mit dem Autor.

Wenn wir die Text entschlüsseln, ist zu lesen: „Totum Deuteronomium nomine Mosis moribundi Chilciae pontifici tempore Josiae debetur post exilium (cs=x) Assiriaceum palam contextum.“ Er meint also, dass das Deuteronomium, im Namen eines sterbenden Mose, durch Hilkia zusammengestellt worden ist.

2.5 Die weitere Zeit der Aufklärung (1750–1800)

G. E. Lessing schrieb seinen Artikel „Hiskias“ zwischen 1771 und 1774, der jedoch erst posthum im Jahr 1784 publiziert wurde. Darin ist zu lesen: „Ich übergehe die Frage, was eigentlich unter dem wiedergefundenen Gesetzbuch zu verstehen sey? Ob die gesamten fünf Bücher Mose? oder nun diejenigen Hauptstücke des fünften Buches, welche das zweyte Gezeetz enthalten? Denn eigentlich ist es keine Frage mehr. Die meisten und besten Ausleger kommen darinn überein, dass nur die letztern darunter zu verstehen sind.“²⁴

Voltaire schrieb und publizierte im Jahr 1776 die anonyme Schrift *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.*²⁵ 1787 wurde das Buch auf deutsch herausgegeben: *Die endlich einmal von vielen Almosenpflegern Sr. Majest. dem König von Preussen erklärte Bibel*. Darin äußert Voltaire die Meinung, dass das Königsgesetz in Dtn 17,14–20 (mit der Anweisung an den König, das Volk nicht nach Ägypten gehen zu lassen) nicht von Mose stammen kann, da es damals noch keine Könige in Israel gab. Es scheint ihm besser anzunehmen, dass ein Levit zur Zeit der Könige der Autor des Deuteronomiums ist. Er schließt sich der Vermutung an, dass der gesamte Pentateuch 827 Jahre nach Mose geschrieben worden ist, zur Zeit Josias. Etwa in dieser Zeit flohen einige Juden unter Pharao Necho nach Ägypten. So ist zu erklären, dass der levitische Autor des Pentateuchs hier die Könige ermahnt, ihre Untertanen nicht nach Ägypten ziehen zu lassen.

Am Ende des Deuteronomiums werden allerlei Flüche ausgesprochen, wobei es unter anderem um das Essen der Kinder durch die eigenen Eltern geht (28,52ff). Dies ist zur Zeit der Belagerung Samarias geschehen (2 Kön 6,24–30). Es liege von daher nahe, diese Stelle in diese Zeit zu datieren. Der Hohepriester Hilkia fand den Pentateuch erst 80 Jahre nach der Belagerung. Dies festigte die Überzeugung, dass ein Levit das Deuteronomium verfasste: Nach diesem Vorfall sei es für ihn ein leichtes gewesen, die Schrecken der Belagerung Samarias vorherzusagen.²⁶

In einer anderen Schrift, *Dieu et les Hommes* (1770), vermutet Voltaire, dass Hilkia an der Verfassung des Deuteronomiums beteiligt gewesen sei.²⁷

24 Publiziert in *Theologischer Nachlass*, später in *Sämtliche Schriften*. Ed. 1902, T. 6, S. 245.

25 Die Bedeutung der Buchstaben S.M.L.R.D.P. ist wahrscheinlich: Sa Majesté Le Roi De Prusse. Das Buch wurde publiziert London, 1776, Neudruck 1777. *Oeuvres Complètes*, ed. Moland, T. 30, Paris, 1880.

26 Ed. 1777, 103–105.

27 *Dieu et les Hommes*, publiziert in *L'Évangile du Jour*, T. 7, Londres, 1770, S. 52.

Voltaire stand unter starkem Einfluss deistischer Denker, insbesondere zur Zeit seines unfreiwilligen Aufenthalts in England. Der Einfluss Voltaires in Deutschland war sehr groß.

Die oben genannten Gedanken wurden des Öfteren anonym publiziert, da sie von der gängigen Überzeugung in Kirche und Gesellschaft abwichen.

J. G. Eichhorn verteidigt in seiner *Einleitung in das Alte Testament* die mosaische Autorschaft der ersten fünf Bibelbücher. Während aller Jahrhunderte, seit der Zeit Josuas, gebe es deutliche Zeugnisse für die Existenz dieser Bücher. Wie sei es dann möglich, dass sie aus später Zeit sind? Und wer hätte sie entwerfen können? Esra nach dem Exil? Das sei unwahrscheinlich. Danach folgt ein Abschnitt, beginnend mit den Worten: „Weder die Priester zu Josias Zeit, noch der den Samaritanern zugeschiedte Priester hat sie erdichtet.“²⁸

1783 erschien der vierte Teil der anonymen *Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens über Religion*. Darin bespricht der Verfasser (= H. Corrodi) Eichhorns Meinung über den Ursprung des Pentateuchs. Seiner Ansicht nach weist Eichhorn zu schnell die Auffassung ab, dass ein Priester zur Zeit Hilkias den Pentateuch ersonnen haben könnte.²⁹

Th. Paine, Autor von *The Age of Reason*, schrieb im Jahr 1797 aufgrund der Verurteilung des Buchdruckers seiner Arbeit zu einer Gefängnisstrafe ein Pamphlet unter dem Titel: *Prosecution of the Age of Reason – A Letter to Mr. Erskine*. Er schreibt darin: „The first time the law called the Law of Moses made its appearance was in the time of Josiah, about a thousand years after Moses was dead; it is then said to have been found by accident. The account of this finding, or pretended finding, is given 2 Chron. xxxiv. 14–18: „Hilkia the priest found the book of the Law of the Lord, given by Moses, and Hilkiah answered ...“ In consequence of this finding – which much resembles that of poor Chatterton finding manuscript poems of Rowley the monk in the cathedral church at Bristol or the late finding of manuscripts of Shakespeare in an old chest (two well known frauds) – Josiah abolished the pagan religion of the Jews ...“³⁰

Einige Gelehrte wie J. B. Lüderwald³¹ und J. D. Michaelis³² dagegen verteidigten die mosaische Verfasserschaft.

28 Erste Auflage, 1780–1783. Dritte Auflage, Leipzig, 1803. S. 248–259 und 432.

29 Teil 4, Frankfurt, Leipzig, 1783, S. 99.

30 *The Complete Writings of Th. Paine*. Ed. Foner. New York, 1945. Teil 2, S. 734–735. Vgl. S. 756–757.

31 Lüderwald, *Untersuchung einiger neuern Zweifel über die Aufrichtigkeit und Göttlichkeit Mosis und seiner Begebenheiten*. Helmstädt, 1782. Er erwähnt eine Preisaufgabe der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin: „Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn, sie bestehe nun darinn, dass man es zu neuern Irrthümern verleitet, oder die alten eingewurzelten fortdauern lässt?“

32 Michaelis schreibt: „Die vorigen Einwürfe bleiben hier, z. E. woher Hilkia, der um 900 Jahr später lebte, so viel Kenntnisse der Vorwelt, und Aegyptens hatte? wie er eine Schreibart, die so völlig Mosaisch aussieht, so glücklich, so über alles erdichtete treffend, dem untergeschobenen Werk geben konnte: und so das übrige. Blos der Samaritanische

2.6 Schlussfolgerung

1. Viele Exegeten aller Jahrhunderte haben die Schrift Hilkias mit dem Deuteronomium gleichgesetzt.
2. Bis weit ins 17. Jahrhundert hinein gab es keine Zweifel an der mosaischen Verfasserschaft des Deuteronomiums.
3. In den Kreisen der englischen Deisten (Freidenker) kamen die ersten Zweifel an der Zuverlässigkeit Hilkias auf. Später wurden diese Zweifel auch in Schriften deutscher Schriftsteller geäußert.³³
4. Keine exegetischen, sondern philosophische Überlegungen führten zu dem Gedanken, dass das Deuteronomium in der Zeit der Könige entstanden sei.

3. Das neunzehnte Jahrhundert: De Wette und Wellhausen

3.1 W. M. L. de Wette (1805–1808)³⁴

Wilhelm Martin Leberecht de Wette wurde 1780 in Ulla geboren. Nach seinem Abitur in Weimar studierte er ab 1799 in Jena. Dort verteidigte er 1805 seine

Pentateuchus ist kein gleich starker Einwurf gegen diese Zeit der Erdichtung: aber dagegen kommt ein anderer Umstand dazu. Zu Josiä Zeit lebten viel tausend von den zehn Stämmen jenseits des Tigris, in Assyrien, und den weiter gegen Osten gelegenen Provinzen, in die sie nach 2 Kön. XVII, 6. weggeführt waren, wenigstens bis zum Caspischen Meer hin: wiewar es irgend möglich diesen entfernten Israeliten, nicht blos unter einer ganz andern Himmelsgegend, sondern auch unter anderer Herrschaft, ein neu gefundenes Exemplar des Gesetzes, das mit ihrem alten, so stümmelhaft dis auch immer ausgesehen haben möchte, nicht einerley war, aufzudringen, oder aufzuschwatzen? Würden nicht vom ältern Exemplar doch auch nog Copien geblieben? würde denn nicht ein doppelter Pentateuchus, Fragmente des alten, und der neue erdichtete, übrig seyn? sonderlich da wenig Jahre darauf der ganze Jüdische Staat zerstört ward, und die Einwohner Jerusalems in fremde Länder wanderten? Ohne Wunderwerk ist es kaum zu denken, dass alle den Betrug angenommen, und nicht Israeliten von den zehn Stämmen, die denn doch auch zurück kommen, einen andern Moses gehabt hätten, als von Hilkia betrogene Juden ... Wer die Geschichte Hiskia, des Aeltervaters Josiä, (unter dem das Gesetzbuch wiedergefunden ward) in den Büchern der Könige und Chronik liest, und dabey die unter Hiskia lebenden Propheten, Jesaia, Hosea, Amos, Micha, wird sich gewiss nie beyfallen lassen, dass das Gesetzbuch zur Zeit Hiskia gemangelt haben könnte, nemlich so, dass man damahls keine Abschriften der Bücher Mosis gehabt hätte.“ *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*. Teil I/1, Hamburg, 1787, S. 201–205.

33 Vgl. mein „Hilkiah and the Law (2 Kings 22) in the 17th and 18th Centuries: Soms Influences on W. M. L. de Wette“, in: N. Lohfink (Hrsg.), *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft*. Leuven, 1985, S. 9–12.

34 Siehe mein *Het Archimedisch punt*, Kap. 5, S. 74–102 und John W. Rogerson, *W. M. L. de Wette: Founder of Modern Biblical Criticism. An Intellectual Biography*, JSOTS 126, Sheffield, 1992.

Dissertation über das Deuteronomium. Kurze Zeit später publizierte er in zwei Teilen seine *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*.

De Wette wollte in seiner Dissertation zeigen, dass das Deuteronomium deutlich von den vier anderen Büchern des Pentateuchs zu unterscheiden ist und zudem später datiert werden muss. Die Dissertation de Wettes ist aufgrund der Gleichsetzung des unter Josia gefundenen Gesetzbuches mit dem Deuteronomium berühmt geworden. Es ist jedoch auffallend, dass er diese Sache nur in einer Fußnote mitteilt und dort sogar nur zwischen Klammern! Es ist eine deutlich als beiläufig markierte Mitteilung. Es macht den Eindruck, dass de Wette hier auch nicht beabsichtigte, etwas Neues zu sagen, sondern sich an eine bekannte Auffassung anschloss: Eine Auslegung die häufig gegeben wird, ist nicht unwahrscheinlich.

Dieser Eindruck wird durch die oben genannten Autoren bestätigt. Die gefundene Rolle wurde sehr häufig mit dem Deuteronomium oder einem Teil davon gleichgesetzt. Das Neue der Dissertation liegt nicht in der Enthüllung der Identität des Gesetzbuches. Dasselbe kann über die Spannung zwischen Ex 20 einerseits und Lev 17 und Dtn 12 andererseits gesagt werden (siehe dazu meine Dissertation, wie Anm. 2). De Wette kannte zwei Harmonisierungsversuche, die er beide verwarf: a) Ex 20 nenne die aufeinanderfolgenden Standorte der Stiftshütte; b) Ex 20 gelte nur für die Zeit vor dem Tempelbau. Die Originalität de Wettes ist eher in dem Motiv zu suchen, das er hinter der Gleichstellung der durch Hilкия gefundenen Rolle mit dem Deuteronomium sieht. Vor ihm wurden häufig Dtn 17 oder 31 genannt, oder auch die Flüche aus Dtn 28. Doch de Wette verweist auf Dtn 12 mit der Forderung, alle Opfer zu einem Ort zu bringen. Auch das ist an sich nicht neu, da mehrere Ausleger in Bezug auf 2 Kön 22 auch dieses Kapitel genannt haben. Doch neu ist die Ansicht, dass Dtn 12 nur in dieser Zeit entstanden sein kann. In frühen Zeiten opferte man nach griechisch-homerischer Sitte an selbstgewählten Orten. Aus dieser Zeit stamme Ex 20,24–26, doch Dtn 12 müsse später entstanden sein. Was vor ihm nur in Form unbestimmter Anmerkungen erwähnt war, wird durch de Wette zusammengefasst und in einem Zusammenhang präsentiert.

In den *Beiträgen* kommt de Wette zu der Folgerung dass die fünf Bücher des Pentateuchs nicht von Mose herrühren.³⁵ Das Buch Deuteronomium müsse kurze Zeit vor der Reform Josias entstanden sein. Die Endredaktion des Pentateuchs könne in der Zeit des Exils gesucht werden. Bei der Datierung der verschiedenen Stücke spielt die Kultgeschichte eine wichtige Rolle. Dtn 12 muss nach de Wette aus einer späteren Zeit stammen als Ex 20. Bei der weiteren Untersuchung ist es namentlich das Buch Chronik dass dieser Rekonstruktion im Wege steht. Hierin wird die Zustand des Gottesdienstes zur Zeit Davids bereits ganz und gar als mosaisch und levitisch beschrieben: Die Gesetze Moses und die kultischen Vor-

35 *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*. Teil 1: *Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der Mosaischen Bücher und Gesetzgebung. Ein Nachtrag zu den Vaterschen Untersuchungen über den Pentateuch*, Halle, 1806.

schriften der Leviten werden vorausgesetzt. In den Büchern Samuel und Könige findet man wenige oder keine Hinweise auf eine Kenntnis dieser kultischen Regeln. Diese Bücher deuten eher auf Handlungsformen hin, die als Vernachlässigung oder Übertretung der levitischen Gesetze betrachtet werden können. Im Allgemeinen erhält man den Eindruck, dass der Kult dort durch eine große Freiheit gekennzeichnet ist.

Die Untersuchung de Wettes läuft darauf hinaus, dass der Schriftsteller der Chronik einen Mangel an Genauigkeit erkennen lässt. Er erscheint als nachlässig, sehr kompilatorisch, fühlt sich zu Wundern hingezogen, verteidigt das Levitentum, versucht die Ehre des jüdischen Kultes zu retten und entfaltet eine Vorliebe für Juda und eine Abneigung gegen Israel. Er entstellt die Geschichte, ist parteiisch, oft auch unwahrhaftig. Dies führt zur Folgerung, dass der Schreiber „ein sehr frecher und besonnener Betrüger“ ist. Die wechselseitige Beziehung zwischen beiden Traditionen ist nicht so, dass beide unabhängig voneinander sind und sich auf die ursprünglichen Ereignisse zurückverfolgen lassen. Das Buch der Chronik hat Samuel und Könige benutzt und modifiziert, was die Historizität der Chronik unglaublich werden lässt. Als Quelle für die Geschichte des Volkes Israel ist das Buch Chronik darum ohne Wert.

Wenn wir – so schreibt de Wette – der glaubwürdigen Geschichte folgen, finden wir die erste, sichere Spur eines Gesetzbuches erst bei Josia. Dieses Buch wurde im Tempel gefunden und war den Findern unbekannt. Es wurde gefunden und nicht wiedergefunden. Das Buch enthalte viele Drohungen, ähnlich denen, die z. B. in Dtn 27–28 und Lev 26 vorkommen. Auch muss etwas darin gestanden haben über das Passa, wie z.B. Dtn 15. Es ist wahrscheinlich dass das Buch Deuteronomium gefunden und ein Teil dieses Buches vorgelesen wurde.

„Wenn man denn nun alles auf das *Finden* des Gesetzbuchs legt, so antworten wir dagegen, dass wir nicht wissen können, wenn und wie dieses Buch in den Tempel gekommen, ja dass es möglich ist, dat es der Priester Hilkia untergeschoben hat. – Diese Meinung hat nun ohnstreitig vieles für sich: die ganze Art wie das Buch eingeführt wird, sieht einem angelegten Handel nicht unähnlich, woran, ausser Hilkia, besonders Saphan und die Prophetin Hulda Theil gehat haben könnten. Doch bin ich weit entfernt, diese Vermuthung zur Gewissheit erheben zu wollen, da ich dadurch die Gesetze der Geschichte übertreten würde. Woher das Buch gekommen sey, darüber zieht die Geschichte ihren Vorhang, und es würde Vermessen seyn, ihn wegziehen zu wollen.“³⁶

De Wette hält die Beschreibung der Stiftshütte in Exodus für unglaublich. Seine Folgerung ist, dass Israel nur in der Zeit nach David ein nationales Heiligtum hatte. Vor dieser Zeit gab es in der Opferpraxis eine sehr große Freiheit.³⁷

36 Beiträge, S. 179.

37 Beiträge, S. 254.

3.2 De Wette bis Wellhausen (1809–1877)

J. F. L. George akzeptierte, dass der Pentateuch nicht von Mose, sondern aus späterer Zeit stammt (1835). Ist bei de Wette das Deuteronomium das letzte Bibelbuch, der Schlussstein des Gebäudes, so scheint es George besser, die Reihenfolge umzukehren: Leviticus und Numeri passen am besten in die Zeit nach dem Exil.³⁸ In einer ausführlichen Rezension reagiert de Wette auf diese These.³⁹

Als konservative Gelehrte in dieser Zeit lassen sich E. W. Hengstenberg, H. A. Chr. Hävernick und C. F. Keil aufführen. Hengstenberg stellt die Frage, wie es zu einer solchen Umwälzung in Bezug auf die Annäherung an die Bibel im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts kommen konnte. Er verweist auf die weltanschaulichen Ausgangspunkte. Der eigentliche Grund ist der Naturalismus. „Weil man in sich nichts von dem Daseyn eines lebendigen, persönlichen und heiligen Gottes erfahren hat, so sucht man seine Spuren auch aus die Geschichte zu tilgen.“⁴⁰

3.3 J. Wellhausen (1878)⁴¹

Ungeachtet einiger Anerkennung für de Wette blieb seine Einfluss beschränkt. K. H. Graf fürchtete, dass die Schüler von Keil und Delitzsch bald alle Lehrstühle besetzten würden.⁴² Doch nach Erscheinen des Buches *Geschichte Israels I* von Wellhausen (später *Prolegomena zur Geschichte Israels*), ändert sich die Situation grundlegend.

Julius Wellhausen wurde 1844 in Hameln geboren und studierte in Göttingen. 1872 wurde er Professor in Greifswald. Sein Interesse galt dem wissenschaftlichen Studium des Alten Testaments. In der Einleitung „Das Problem“ erzählt Wellhausen, wie er sich einige Jahre zuvor mit den Erzählungen über Saul und

38 *Die älteren Jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch*. Berlin, 1835, bes. S. 8–11 und 71–73.

39 Rezension der drei Bücher von Vatke, George und Von Bohlen in *Theologische Studien und Kritiken*, 10, 1837, S. 947–1003.

40 *Die Authentie des Pentateuches*, Teil 1, Berlin, 1836, S. XXXV.

41 Siehe mein *Het Archimedisches punt*, Kap. 7, S. 136–153. Für die Geschichte der Exegese vgl. vor allem C. Houtman, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Kampen, 1994 und E. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford, 1998.

42 Graf, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen*. Leipzig, 1866. „Zu den am allgemeinsten anerkannten Ergebnissen der historischen Kritik des A.T. gehört für Alle, die sich nicht gegen diese Ergebnisse überhaupt bloß abwehrend verhalten, die Abfassung des Deuteronomiums zur Zeit des Josia“ (S. 1). „Delitzsch mit seinem Freunde Keil ist ja letztlich bemüht, die Exegese des Alten Testaments ganz für sich in Beschlag zu nehmen, bald werden auch seine Schüler auf allen Kathedern Deutschlands sitzen, und so wird die nächste theologische Generation durch Delitzschsche Scheinwissenschaft und Phrasenmacherei selig werden.“ Zitiert in K. Budde und H. J. Holtzmann, *Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freund Karl Heinrich Graf*. Giessen, 1904, S. 501.

David, über Elia und Achab und mit den Propheten Amos und Jesaja beschäftige. Er las in den prophetischen und historischen Büchern des Alten Testaments, hatte jedoch dabei ein schlechtes Gefühl, „als ob ich bei dem Dache anfang statt bei dem Fundamente.“ Darum ging er dazu über, Exodus, Leviticus und das Deuteronomium zu studieren.

Doch vergebens wartete er auf das Licht, das sich von hier aus auf die historischen und prophetischen Bücher hätte ergießen müssen. Es blieben zwei isolierte Welten, bis er im Sommer 1867 erfuhr, dass K. H. Graf das Gesetz nach den Propheten anordnete. „Und beinah ohne noch die Begründung seiner Hypothese zu kennen, war ich für sie gewonnen; ich durfte mir gestehn, dass das hebräische Altertum ohne das Buch der Thora verstanden werden könne.“⁴³

Wellhausen geht in seinem Buch von drei Schichten des Hexateuchs aus (JE, D und P). Durch den Vergleich dieser Schichten miteinander sollte sich zeigen, dass der Priesterkodex an das Ende der Reihe gehört. Er schreibt: „Die Voraussetzungen, die ich mache, werden im Laufe der Untersuchung immer wieder neu gerechtfertigt: die beiden vornehmsten sind, dass das jehovistische Werk, seinem Grundstocke nach, vor die assyrische Periode fällt, das Deuteronomium an den Schluss derselben.“⁴⁴ „Für so sicher ich übrigens die Datirung des letzteren (= Dtn) nach 2. Reg. 22 auch halte, benutze ich diese Position doch nicht in dem Masse wie Graf, um meine Hebel anzusetzen. Das Deuteronomium ist der Ausgangspunkt nicht in dem Sinne, dass ohne sie nichts zu machen wäre, sondern nur in dem Sinne, dass seine Ansetzung nach historischen Gründen die notwendige Forderung nach sich zieht, auch den Priesterkodex nach historischen Gründen anzusetzen.“⁴⁵

Teil A: Geschichte des Kultus

1. Der Ort des Gottesdienstes
2. Die Opfer
3. Die Feste
4. Die Priester und Leviten
5. Die Ausstattung des Klerus

Teil B: Geschichte der Tradition

Teil C: Israel und das Judentum

A-1: Der Ort des Gottesdienstes

Es gibt drei Entwicklungsstufen: 1) Das Bundesbuch enthält in Ex 20,24–26 die Bestimmung, dass ein Altar nur von Erde oder unbehauenen Stein gemacht werden darf, „an jedem Ort, wo Ich meines Namens gedenken lasse.“ Die Handlungsweise der Erzväter stimmt damit völlig überein.

43 *Geschichte Israels*, Teil 1. Berlin, 1878. Neudruck: *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883, 6. Auflage, 1905, S. 3–4.

44 *Prolegomena*, S. 13.

45 *Prolegomena*, S. 13–14.

2) In Dtn 12 beginnt das Gesetz mit der Abschaffung der Höhen. Nicht länger wird zugestanden „wie wir es heute hier tun.“ Mit Recht werde das Gesetz darum durch die historische Kritik in die Zeit des Angriffs der jerusalemener Reformpartei gegen die Höhen datiert. Das Deuteronomium ist die gesetzliche Äußerung der zweiten Periode, eine Periode des Streits und Übergangs: Die Zeit Josias.

3) In Bezug auf den Priesterkodex gehen bis Wellhausen viele davon aus, dass dieser sich hinsichtlich der Höhen nicht deutlich ausdrückt und darum vor dem Deuteronomium datiert werden muss (de Wette). Diese Auffassung jedoch sei oberflächlich. Der Priesterkodex setzt voraus, dass der Kult auf einen Mittelpunkt konzentriert ist und ist völlig von diesem Denken durchdrungen. Nicht nur die Stiftshütte ist Geschichte, sondern auch das Gesetz: Ein Gott, ein Heiligtum – das ist die priesterliche Meinung. Wer könnte ernsthaft glauben, die Stiftshütte dulde noch andere Heiligtümer neben sich? Wenn dem so sei, wozu dann das Lager der zwölf Stämme um die Stiftshütte herum? Es gibt nur einen Ort, wo Gott wohnt und wo der Mensch sich ihm nahen und opfern kann.

Die Schlussfolgerung ist, dass im Deuteronomium die Einheit des Kultes gefordert, im Priesterkodex jedoch vorausgesetzt wird. Damit fußt der Priesterkodex auf dem Resultat, welches das Deuteronomium anstrebt. Der Priesterkodex kann sich ein Israel ohne Zentralisation nicht vorstellen und gestaltet deshalb die alte Geschichte um. Der Tempel wird tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt. Aber die Stiftshütte ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des Jerusalemer Tempels.

Die alten Höhen werden umgestaltet in 48 Levitenstädte und der Altar aus Jos 22 dient nur dem Gedächtnis. Es ist unmöglich, dass ein solch prächtiges und kunstvolles Bauwerk durch die urwüchsigen hebräischen Wanderstämmen hergestellt worden ist. Dieser Gegensatz ist schon früher aufgefallen und hat bereits Voltaire Anlass zu Zweifeln gegeben. Dazu kommt, dass die hebräische Überlieferung selbst für die Zeit der Richter und der ersten Könige, für welche die mosaische Stiftshütte eigens bestimmt ist, nichts von derselben weiß. Nur in der Chronik liegt die Sache anders. Die Chronik stellt die israelitische Geschichte dem Priesterkodex gemäß dar und muss darum aus dem Spiel gelassen werden, soll es sich um eine Ermittlung der wirklichen und echten Tradition handeln.

So lässt sich folgern, dass wie bei de Wette eine Spannung zwischen Ex 20 und Dtn 12 gesehen wird. Auch die negative Bewertung der Chronik und Kritik an der Historizität der Stiftshütte wurde bereits beobachtet. Neu dagegen ist die späte Datierung des Priesterkodex.

Als Historiker interessiert sich Wellhausen für den Verlauf der Geschichte Israels. Seine Erträge unterscheiden sich in größerem Ausmaß von den kirchlichen Auffassungen. Weil er nicht länger Pfarrer ausbilden kann, bittet er um seine Versetzung an die philosophische Fakultät. Im Jahr 1882 schreibt er an den zuständigen Minister: „Ew. Exzellenz werden sich vielleicht erinnern, dass ich Ihnen zu Ostern 1880 die Bitte vortrug womöglich in die Philosophische Fakultät versetzt zu werden, und zugleich die Gründe zur Motivierung dieser Bitte darzulegen versuchte. Ich bin Theologe geworden, weil mich die wissenschaftliche

Behandlung der Bibel interessierte, es ist mir erst allmählich aufgegangen, dass ein Professor der Theologie zugleich die praktische Aufgabe hat, die Studenten für den Dienst in der evangelische Kirche vorzubereiten, und dass ich dieser praktischen Aufgabe nicht genüge, vielmehr trotz aller Zurückhaltung meinerseits, meine Zuhörer für ihr Amt eher untüchtig mache. Seitdem liegt mir meine theologische Professur schwer auf dem Gewissen.“⁴⁶

4. Kritische Besprechung der Thesen

4.1 *Das Verhältnis zwischen Ex 20 und Dtn 12*

De Wette und Wellhausen sehen eine große Bedeutung in dem Altargesetz in Ex 20, sehen jedoch die Beschreibung der Stiftshütte als unhistorisch an. Der von ihnen aufgebaute Gegensatz besteht zwischen vielen Heiligtümern oder nur einem. Es scheint mir jedoch ein besserer Aspekt zu sein, ein zentrales Heiligtum und daneben viele lokale Altäre zu sehen, selbstverständlich nicht in der Wüste, wo das ganze Volk zusammen ist, wohl aber in Kanaan, wo manche der Israeliten weit entfernt von dem zentralen Heiligtum leben. Er ist undenkbar, dass jeder Israelit für alle kultischen Handlungen zu jeder Zeit zur Stiftshütte oder dem Tempel gehen kann, wie etwa bei der Geburt eines Kindes, bei der Geburt eines erstgeborenen Tieres, oder zur Reinigung.

Dtn 12 wird als ein Verbot verstanden, an anderen Orten zu opfern. Das Problem jedoch dabei ist, dass sich drei Stellen im Deuteronomium finden, an denen von einem Opfer ohne Stiftshütte die Rede ist.

a) Dtn 16,21 „Du sollst dir keinen Holzpfehl als Ascherabild errichten bei dem Altar des HERRN, deines Gottes, den du dir machst.“ Damit können nicht die Altäre der Stiftshütte gemeint sein, da diese bereits 38 Jahre zuvor angefertigt worden waren. Gemeint ist vielmehr ein Verbot der Herstellung heidnischer Symbole in all den Fällen, in denen sich Israeliten einen heiligen Ort mit Altar herrichten. Diese Anordnung steht genauer Übereinstimmung zu Ex 20,24–26.⁴⁷

b) In Dtn 27 gebietet Mose dem Volk, zu den Bergen Ebal und Gerizim zu gehen. Dort sollen sie dem HERRN einen Altar aus Steinen bauen, die kein Eisen berührt hat (V. 4). Eine solche Bestimmung über das Eisen findet sich auch in Ex 20. Josua gehorcht diesem Auftrag und nennt auch „einen Altar von unversehrten Steinen, die mit keinem Eisen behauen waren“ (Jos 8,31). Es ist von daher unwahrscheinlich, dass das Deuteronomium hier eine alte Gesetzgebung ersetzen will.

c) Der dritte Beleg findet sich in Dtn 33,18–19. „Und über Sebulon sprach er: Sebulon, freue dich deiner Fahrten; und Isaschar, freue dich deiner Zelte. Sie werden die Stämme auf den Berg rufen und daselbst opfern rechte Opfer. Denn

46 A. Jepsen, „Wellhausen in Greifswald. Ein Beitrag zur Biographie Julius Wellhausens“, in: Jepsen, *Der Herr ist Gott*, Berlin, 1978, S. 254–270, bes. 266.

47 Es ist die Aufgabe der Richter (16,18–19), diese Sache genau zu beobachten.

sie werden den Reichtum des Meeres gewinnen und die verborgenen Schätze im Sande.“ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die beiden Stämme zu einem Berg in ihrem Gebiet rufen, das heißt zu einem lokalen Opferfest einladen, nicht jedoch an die Stiftshütte.

Es scheint mir, dass es zwei Niveaus des Kultes gibt. Zum einen findet sich ein nationaler Kult bei der Stiftshütte, zum Beispiel für die großen Feste. Dazu dient nur ein Heiligtum, das Hauptheiligtum. König Jerobeam untergräbt diese Einheit, indem er zwei weitere Heiligtümer in Dan und Bethel aufrichtet (1 Kön 12,27–30). Doch daneben gibt es einen lokalen Opferkult, an dem wahrscheinlich die Leviten teilnahmen.⁴⁸

In Exodus gibt es beide Niveaus. Ex 20 spricht über den lokalen Opferkult, Ex 25–40 jedoch nennt die Stiftshütte als zentrales Ort. Das Deuteronomium fordert, dass es nur ein zentrales Heiligtum gibt,⁴⁹ doch spricht es auch über das lokale Opfer. Die Leser der beiden Bücher entdecken keinen Widerspruch. De Wette und Wellhausen jedoch entfernen zunächst die Stiftshütte aus dem Buch Exodus, danach die Spuren des lokalen Opfers aus dem Buch Deuteronomium und bauen schließlich einen Gegensatz zwischen diesen beiden Bestimmungen auf.⁵⁰ Offensichtlich gehören diese Bestimmungen dann nicht in dieselbe Zeit. Doch ist es besser, die beiden Bücher in ihrer Gesamtheit zu betrachten. Mit einem solchen Verständnis ergibt sich kein Widerspruch.⁵¹

4.2 Evolutionismus und geschlossenes Weltbild

In der Zeit der Aufklärung glaubten viele nicht mehr an einen sprechenden und handelnden Gott. Die gesamte Geschichte soll mit Hilfe immanenter Faktoren erklärbar werden. So schreibt de Wette am Anfang seiner Auslegung des Dekalogs: „Wenn Cap. 20 der Dichter Gott die zehn Gebote vom Himmel herab verkündigen lässt, und wir darüber einverstanden sind, dass Gott nicht reden kann: so folgt ja nothwendig, dass auch das, was er geredet, nicht geredet worden, also

48 Vielleicht war die Haltung Michas als Levit, „um einen Ort zu finden“ legitim (Ri 17,9). Samuel war vermutlich als Levit und nicht als Prophet berechtigt, Opfer zu bringen (1 Chr 6,18–19).

49 Der Nachdruck von Dtn 12 liebt mehr auf Reinheit als auf Einheit. Auch findet sich hier eine Modifizierung des (zeitlich auf die Zeit der Wüste begrenzen) Gesetzes in Lev 17, nach dem nur bei der Stiftshütte geschlachtet werden konnte.

50 Sie gehen davon aus, dass Dtn 12–26 ein isolierter Gesetzkodex ist, so dass es nicht nötig ist, Dtn 27 und 33 hinzu zu ziehen. Dtn 16,21 ist eine alte, leider nicht angepasste Bestimmung. Der häufig benutzte Satz „die Stätte, die der Herr, euer Gott, erwählen wird aus allen euren Stämmen, dass er seinen Namen daselbst wohnen lässt“ (vgl. u. a. Dtn 12,5) fehlt hier.

51 Siehe mein *Het Archimedisches punt*, S. 242–279 und vergleiche auch J. J. Niehaus, „The Central Sanctuary: Where and When?“, *Tyndale Bulletin* 43, 2002, S. 3–30; F. Koppelin, „Das Altargesetz im Bundesbuch“, in F. Koppelin und C. Teupe, *Neue Einsichten in alte Texte: Exegetische Studien zum AT*, Bonn, 2002, S. 85–127; P. M. A. Pitkänen, *Central Sanctuary and the Centralization of Worship in Ancient Israel from the Settlement to the Building of Solomon's Temple*, Diss. Cheltenham, 2002, Gorgias Press, 2003.

dass diese Gesetze, da sie nicht von Gott promulgirt worden seyn könnne, überhaupt nicht promulgirt worden.“⁵²

Der Engländer Nicoll schrieb während eines Besuchs bei Wellhausen in einem Brief nach England: „I asked him what he thought of the testimony of Christ. He replied that no doubt Christ was mistaken about the Old Testament, but that as He did not understand about the earth and the sun so He did not about the Bible, and it mattered little.“⁵³ Wellhausen, der nach Kopernikus lebte, auch nach der Verbreitung der Ideen von Charles Darwin (1859), erklärte, das Christus nicht vieles über den Kosmos wusste, auch nicht über die Entstehung des Alten Testaments.

Wellhausen meinte, dass Israel einmal ein Volk war, wie alle anderen Völker in diesem Gebiet. Von daher studierte er die alten arabischen Stämme in der Hoffnung, so die ursprüngliche Gestalt des Volkes Israel erhellen zu können. Keine göttliche Offenbarung kann am Anfang dieses Volkes gestanden haben, und von daher muss die Existenz Israels auf Grund der vorherrschenden Ideen rekonstruiert werden. Die historischen Bücher sagen oft mehr aus über die Zeit ihrer Entstehung als über das Vergangene. Auf Grundlage des Analogiegedankens versucht Wellhausen, die gesamte Geschichte Israels mit Hilfe immanenter Faktoren zu erklären, wobei er jeden Gedanken an einen supranaturalistischen Eingriff von sich weist. Das Volk Israel hat sich von einem primitiven zu einem höheren Niveau entwickelt, aus dem Natürlichen zum Künstlichen und Starren.

In diesem Rahmen kann den ersten Bibelbüchern nur ein geringer historischer Wert zuerkannt werden. Am Anfang war kein Bund mit Regeln und Beschränkungen zwischen Jhwh und seinem Volk. Der Kult in Exodus und Leviticus ist eine Erstarrung und spätere Entwicklung.⁵⁴

Gegen das Postulat eines solchen geschlossenen Weltbildes möchte ich ein Zitat von H. Hempelmann stellen: „Wird das Christentum allein unter dem Blickwinkel der drei von Troeltsch herausgestellten historischen Grundprinzipien *Kritik* (über die Vergangenheit lassen sich nur Wahrscheinlichkeitsurteile aussagen), *Analogie* (prinzipielle Gleichartigkeit allen Geschehens) und *Korrelation* (alles Geschehen steht in einem beständigen korrelativen Zusammenhang) betrachtet, so führt dies konsequent zur Selbstaufgabe und zum Ruin des christlichen Glaubens. Die Theologie liefert sich, indem sie sich auf diese Methode einließ, einem Geschichtsdenken aus, das begründet war in dem deterministischen Weltbild des 19. Jahrhunderts.“⁵⁵

52 *Beiträge*, 2. Teil, 1807, S. 224.

53 T. H. Darlow, *William Robertson Nicoll: His Life and Letters*. London, 1925, S. 235.

54 *Het Archimedisches punt*, 231–234.

55 *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*. Wuppertal, 1980, S. 120.

4.3 Die Archäologie

Eine der Auffälligkeiten der skizzierten Auffassungen ist das Fehlen einer Diskussion archäologischer Funde. Einerseits hält Wellhausen den Anfang Israels mit dem anderer Völker für identisch, andererseits beschreibt er Israel, als ob es kaum Einflüsse von außen gegeben hätte. Erst viele Jahre später, im Jahr 1906, gesteht er zu, dass auch ägyptische und babylonisch-assyrische Monumente ihr Licht auf das Alte Testament werfen. „Das israelitische Altertum kann nicht mehr isoliert werden; man sieht zu deutlich, wie eng es auf allen Seiten mit der näheren und entfernteren Umgebung zusammenhängt. Auch über die historisch nachweisbare Berührung hinaus muss es unter die Analogie der allgemeine Kulturentwicklung gestellt werden.“⁵⁶

Nach dem Auffinden der Gesetze Hammurabis stellt sich in wissenschaftlichen Kreisen die Frage, ob das Bundesbuch (Ex 20–23), das viele dem ähnliche Bestimmungen enthält, nicht früher datiert werden muss. Im letzten Druck der *Prolegomena* (1905) fügt Wellhausen eine vielsagende Fußnote an. Obwohl er in grundlegender Weise den Standpunkt vertritt, dass das Gesetz später ist als das Werk der Propheten, gibt er hier zu bedenken: „Ich glaube, dass die Bauerngesetzgebung in Ex 21. 22 im Grunde kanaanitisch, d. h. vor-israelitisch ist. Die Gesetze Hammurabis sind besser redigiert, jedoch ebenso wenig gemacht, wie die von Ex 21f; sie mögen ebenfalls uralt sein. Aber daraus, dass sie dem Hammurabi zugeschrieben werden, folgt nicht, dass sie von ihm stammen. In Anbetracht der anderswo gemachten Erfahrungen ist dieser Schluss der Assyriologen nicht eben notwendig. Von vornherein ist das Gegenteil wahrscheinlicher.“⁵⁷

Seitdem ist im mittleren Osten vieles mehr entdeckt worden. Heute ist klar, dass viele der aus den alttestamentlichen Texten bekannten Kultbräuche bereits im zweiten Jahrtausend praktiziert wurden, und auch aus dem dritten Jahrtausend wird immer mehr bekannt. Relativ betrachtet, ist Israel ein „Spätling“ im mittleren Osten. In Vergleich mit den anderen Völkern hat Israel nur einen einfachen Kult.

Kitchen schreibt: „The individual Hebrew rituals as set out in the book of Leviticus (plus parts of Exodus and Numbers) are in general simple and relatively brief throughout. So, too, are many religious rituals at Ugarit. But elsewhere, rituals – even daily rites – run to far greater length ... The regular daily offering at the tabernacle is the twice-daily presentation (morning and evening) of a lamb with grain and oil as a burnt offering, plus a drink libation, in about three ‘acts’ ... Compared with these, the Ugaritic and Emar rituals are large and lavish, while in thirteenth-century Egypt the standard daily temple ritual was embodied in not less than forty-eight to sixty-two ‘acts’ thrice a day.“⁵⁸

56 „Israelitisch-jüdische Religion“ in P. Hinneberg (Hrsg.), *Die Kultur der Gegenwart*, 1906. Neudruck in R. Smend, *Julius Wellhausen, Grundrisse zum Alten Testament*. München, 1965, S. 65.

57 *Prolegomena*, 1905, S. 392, Anm. 1.

58 K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, 2003, S. 281.

4.4 Die Stiftshütte

Kritiker bezweifelten, dass Israel als ein Volk primitiver Nomaden fähig war, einen solch prachtvollen Bau wie die Stiftshütte anzufertigen. Doch verließ das Volk das Land Ägypten mit silbernen und goldenen Gegenständen (Gen 15,14; Ex 3,21–22; 11,2; 12,35–36). Auch beraubten die Israeliten die ägyptischen Kriegersleute am Ufer des Meeres (Ex 14–15). Ebenso beraubten sie die Amalekiter (Ex 17,8–16). Auch war ein Handel mit Karawanen möglich. Dazu kommt, dass die Israeliten keine Nomaden waren, auch wenn sie eine Zeit lang durch die Wüste wanderten. Gesetzestexte aus Ägypten besagen, dass ein Teil der Semiten, möglicherweise auch der Israeliten, gute Fachleuten waren, die den Ägyptern bei Bau einiger Städte assistierten. Als israelitische Künstler werden Bezalel und Oholiab genannt (Ex 35,30–36,4).

Die Konstruktion der Stiftshütte war so, dass sie für die Reise leicht auseinander genommen werden konnte. In modernen Worten könnte man sagen, es war ein vorgefertigtes Heiligtum. In Ägypten wurden ähnliche Konstruktionen gefunden. Die schönste ist vielleicht die der Königin Hetep-heres I., Mutter des Pharaos Cheops der etwa im Jahr 2600 v. Chr. die große Pyramide bauen ließ. Sie ließ sich einen Pavillon mit horizontalen hölzernen Balken und vertikalen Stäben herstellen. Daran konnten Vorhänge befestigt werden. Der Pavillon ist schnell montier- und demontierbar. Wir können daraus schließen, dass eine Konstruktion wie die Stiftshütte bereits seit vielen Jahrhunderten in Ägypten bekannt war. In Vergleich zu den Tempeln in Ägypten und auch in Vergleich zu etwa den Reichtümern im Grab Tutenchamuns, war die Stiftshütte nur sehr einfach gestaltet.

In Timna wurden Spuren eines Zeltheiligtums von Maßen vergleichbar der Stiftshütte gefunden. Die Midianiter änderten das Hathorheiligtum der Ägypter im Laufe des 12. Jahrhundert v. Chr. in einen Schrein für den eigenen Gottesdienst um und spannten ein Zeltuch über dieses Heiligtum.

Die Aufstellung der Stämme Israels bildet eine merkwürdige Parallele zu der Ordnung, in der Ramses II. sein Lager aufstellte, nämlich in einem Rechteck mit dem Zelt des Königs in der Mitte (Schlacht bei Kades, ca. 1275 v. Chr.). Die späteren assyrischen Lager sind rund. Außerdem ist es auffällig, dass das Zelt des Ramses in zwei Teile geteilt ist: Das Vorzelt ist zweimal so groß wie die Innenzelt – ebenso wie der heilige Bereich der Stiftshütte zweimal so groß ist, wie das Allerheiligste.

Die Abmessungen der Stiftshütte sind gering. Die ungefähr 15 x 5 Meter sind sehr klein im Vergleich mit den 200 x 65 Meter des Erinnerungstempels von Ramses II.

Die Stiftshütte ist aus Akazienholz gefertigt, welches auf der sinaitischen und arabischen Halbinsel zu finden ist, nicht jedoch in Israel. Salomo benutzte Zedern und Zypressenholz (1 Kön 6,9.15).

Somit haben die letzten Jahre viele Argumente zugunsten der historischen Existenz einer Stiftshütte im zweiten Millennium hervorgebracht.⁵⁹

4.5 Bund

Aus den etwa 90 vorliegenden Vasallverträgen können wir folgern, dass sie im 14. Jahrhundert die folgenden Merkmale besitzen: Titel (Präambel), historischer Prolog, grundlegende Bedingung, besondere Bedingungen, Segen und Fluch, und die Anrufung allerlei Götter als Zeugen und Hüter der Verträge.

Die Komposition einiger Teile der Bücher Exodus und Josua, sowie die Komposition des Deuteronomiums sind hiermit vergleichbar. Daraus wird deutlich, dass die Annahme unnötig ist, der Gesetzesteil Dtn 12–26 habe zunächst unabhängig zirkuliert.

Die Verträge aus dem 7. Jahrhundert (Sfrie und Assyrien) setzen sich durch einige Merkmale deutlich von den älteren ab, insbesondere durch das Fehlen von Vorgeschichte und Segen. Kitchen legt die folgende Einteilung vor:

Mari Leilan	Erzväter	Hethiter	Ex, Dtn, Josua	Assyrien
Zeugen	Zeugen	Titel	Titel	Titel
Eid	Eid	Prolog	Prolog	Zeugen
Bedingungen	Bedingungen	Bedingungen	Bedingungen	Bedingungen
		Bewahren	Bewahren	Flüche
		Zeugen	Zeugen	
Flüche	Flüche	Flüche	Segen	
		Segen	Flüche	

⁵⁹ Siehe Exkurs 11, „De historiciteit en betekenis van de tabernakel“ in: M. J. Paul, G. van den Brink, J. C. Bette (Red.), *Bijbelcommentaar Genesis-Exodus*. Studiebijbel Oude Testament. Veenendaal, 2004, S. 1016–1025; J. K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford, 2005, bes. S. 193–222.

4.6 Bundeserneuerung

Nicht alle Vasallen sind treu und halten die Bestimmungen ein. König Moersili II, Großfürst von Hatti, schließt einen Vertrag ab mit Rimisjarna, dem König von Aleppo. In diesem Vertrag wird auf die frühere Untreue des Vasalls hingewiesen. Nach einer Strafexpedition darf Aleppo wieder Vasall von Hatti werden. Auch das Volk Israel bricht den Bund durch die Sünde mit dem goldenen Kalb (Ex 32), und auch dieser Bund wird wieder hergestellt. Aufgrund mehrere Parallelen lassen sich die folgende Elemente übereinstimmend als konstitutiv bei Wiederherstellung des Verhältnisses feststellen: Kenntnis der Vorgeschichte, Anerkennung der Schuld, Anerkennung der Gerechtigkeit der Strafe, Bitte um Vergebung, sowie Bitte um Wegnahme der Strafe und Wiederherstellung des Vertrages.

In Exodus kann nur Gott den gebrochenen Bund wieder aufrichten. In anderen Situationen, wie etwa bei König Josia, bemühen sich Menschen darum, die Beziehung mit Gott durch neuen Gehorsam und Hingabe wieder herzustellen.⁶⁰

Die Geschichte Israels zeigt, dass das Volk oft von Gott abfällt. Durch den Mund Jeremias kündigt Gott einen neuen Bund an: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HERR, da will Ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund gewesen ist, den Ich mit ihren Vätern schloss, als Ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten zu führen, ein Bund, den sie nicht gehalten haben, ob Ich gleich ihr Herr war, spricht der HERR; sondern das soll der Bund sein, den Ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der HERR: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und Ich will ihr Gott sein“ (Jer 31,31–33).

Wir können so auf ein Bewusstsein in Israel schließen, dass Gottes Bund gebrochen und wieder aufgerichtet werden konnte. Es ist unwahrscheinlich, dass das Bund ein Gedanke war, der erst in Zeit der Könige entstand.

4.7 Die Reform Josias

Gewöhnlich versteht man die Reform Josias als inspiriert durch den Fund des Gesetzbuches. Die Geschichte in 2 Kön 22–23 spricht nur über das 18. Jahr seiner Regierung. Hier scheint es so, dass zuerst das Buch gefunden wurde und danach eine Reform stattfand. Doch ein genaues Studium des Textes ergibt, dass häufig eine thematische Zuordnung gewählt wird, und nicht immer eine chronologische. Es ist unmöglich, dass die vielen Reformarbeiten in 2 Kön 23,4–20 in einem Jahr durchgeführt wurden. Josia reformierte nicht nur in Juda, sondern

60 Siehe mein „King Josiah's Renewal of the Covenant (2 Kings 22–23)“ in: C. Brekelmans, J. Lust (Hrsg.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, BETL, Leuven, 1990, S. 269–276; M. J. Paul, G. van den Brink, J. C. Bette (Red.), *Bijbelcommentaar Genesis-Exodus*, S. 978–981 und *Bijbelcommentaar Leviticus-Deuteronomium*, Veenendaal, 2005, S. 765–767.

auch das Gebiet der zehn Stämme. Wenn wir 2 Kön 23 chronologisch lesen, wurde erst das Land gereinigt, und danach gab der König Befehl, das Passa zu feiern. Doch das Passa wurde bereits zu Beginn des Jahres gefeiert.

Im Buch Chronik ist eine ausführlichere Chronologie aufgenommen (2 Chr 34–35). Josia fing im achten Jahr seiner Herrschaft an, den Gott seines Vaters David zu suchen. Im zwölften Jahr begann er, Juda und Jerusalem von den Opferhöhen und den Bildern zu reinigen. Auch reinigte er Teile des Zehnstämmegebietes. Sechs Jahre später, im achtzehnten Jahr seiner Herrschaft, als er das Land und das Haus des Herrn gereinigt hatte, entdeckte Hiskia das Gesetzbuch. Dies ist die logische Reihenfolge: Zuerst der Glaube, dann die Reinigung des Landes und des Hauses Gottes, bei der dann erst das Buch gefunden wurde.

Doch de Wette und Wellhausen halten die Darstellung der Chronik nicht für zuverlässig, da dort die Frömmigkeit Josias überzeichnet worden sei. Ist jedoch die Darstellung der Chronik richtig, dann hatte Josia keine Kenntnis über den Inhalt des Buches, als er mit der Reform begann.

Ferner ist zu beachten, dass im Buch der Chronik bereits König Hiskia eine Reform durchführt und den Kult zentralisiert. „Und als dies alles vollendet war, zog ganz Israel ... und sie zerbrachen die Steinmale und hieben die Bilder der Aschera um und brachen ab die Opferhöhen und Altäre in ganz Juda, Benjamin, Ephraim und Manasse, bis sie alles vernichtet hatten“ (2 Chr 31,1). Hier stellt sich die Frage, warum Hiskia dieses veranlasste? Ist das wirklich nur eine Erfindung der Chronik, um die Zentralisation des Kultes vorzuverlegen? Doch auch im Buch der Könige gibt es Hinweise auf eine Zentralisation. Denn in 2 Kön 18 verkündet Rabschake: „Oder wollt ihr zu mir sagen: Wir verlassen uns auf den HERRN, unsern Gott! Ist er es denn nicht, dessen Höhen und Altäre Hiskia entfernt und zu Juda und zu Jerusalem gesagt hat: Nur vor diesem Altar, der in Jerusalem ist, sollt ihr anbeten?“ (V. 22).

Diese beide Könige, Hiskia und Josia, haben den Kult in Jerusalem zentralisiert. Die klassische Erklärung ist, dass sie dies in Gehorsam gegenüber Dtn 12 taten. Mir scheint es wahrscheinlicher, dass ihre Zentralisation eine Notmaßnahme war. Zwar war es erlaubt, Altäre für den Gott Israels zu errichten, doch da Dtn 16,21 übertreten wurde (Aschera usw. neben dem Altar), ergab sich die Notmaßnahme zu dieser Zeit, nur in Jerusalem opfern. Ohne diese hätte die Ausübung von Synkretismus durch das Volk nicht eingedämmt werden können.

Der Prophet Elia klagte zur Zeit Ahabs, dass Israel den Bund verlassen hat und „deine Altäre zerbrochen und deine Propheten mit dem Schwert getötet“ (1 Kön 19,10.14). Das bedeutet, die legitimen Jhwh-Altäre sind zerbrochen. Elia selbst baute einen zerbrochenen Altar des HERRN wieder auf (1 Kön 18,30). Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass solche Altäre neben dem Tempel legitim waren, wenn sie auch durch Gegner niedergerissen wurden.

5. Schluss

Im 19. Jahrhundert wurden wichtige Entscheidungen über die historische Glaubwürdigkeit von Pentateuch und Chronik gefällt. Die Rekonstruktion der Geschichte unter dem Einfluss naturalistischer Voraussetzungen und die dieser folgenden Exegese gewann einen großen Einfluss. De Wettes These lieferte der Pentateuchkritik den archimedischen Punkt um die synagogal-kirchliche Tradition aus den Angeln zu heben. Doch wenn dieser Punkt nicht fest steht, ist es nicht mehr möglich, aufgrund dieser Argumente eine bestimmte Datierung des Pentateuchs und seiner Teile zu liefern. Heute hat das Interesse an diachronen Fragen nachgelassen, doch ist an manchen Stellen der Einfluss dieser Rekonstruktion noch spürbar, betrachtet man die neuen Formen der Exegese, speziell in Datierungsfragen. Darum ist es gut, die Geschichte der Exegese zu kennen.

Mart-Jan Paul: The decisive point in pentateuchal criticism: dating Deuteronomy in the time of Josiah

For centuries it has been assumed, in synagogue and church, that the authorship of the book of Deuteronomy rests with Moses himself. Yet in 1805 Wilhelm Martin Leberecht de Wette defended a thesis expressing a completely different view. According to him, the book of Deuteronomy is of a more recent date. He states that it was written in the 7th century B. C., shortly before the reformation of king Josiah. More and more the view expressed in this thesis has gained widespread approval. J. Wellhausen in particular contributed to this by his book *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878).

In this article Mart-Jan Paul first gives some observations from the history of exegesis. The arguments of De Wette were partly exegetical, but were also influenced by the Enlightenment. The author cites several forerunners of the Enlightenment, who were characterised by a rationalistic and deistic slant, and questioned the integrity of the high priest Hilkiah with regard to the finding of the old book of the law. De Wette assumes that there was no centralisation of the cult in the oldest history of Israel, and therefore the law of Ex 20,24-26 has to be much older than the obligation for centralisation in Dtn 12. The book of Chronicles is untrustworthy and a tabernacle did not exist. Only after the elimination of these stumbling blocks could De Wette and Wellhausen give an alternative history of the cult in Israel.

In the second part of this article Paul gives a critical evaluation of the main arguments for this view on the centralisation of the cult. He assumes two levels in the cult in ancient Israel: a local level (Ex 20; Dtn 16, 27, 33) and a national level (Tabernacle in Ex 25-40; Dtn 12). It is not necessary to see a tension between the two levels and to attribute them to different ages in history. In the last century many archaeological finds give us a better understanding of the cult

in the Ancient Near East. There is no longer any necessity to question the historicity of the tabernacle. The late dating of Deuteronomy is thus open for reconsideration.

Eckhard J. Schnabel

Die Theologie des Neuen Testaments als Missionstheologie!

Die missionarische Realität der Kirche des ersten Jahrhunderts und die Theologie der ersten Theologen

Für die ersten Christen war das, was wir heute unter Theologie verstehen, Verkündigung, die Juden, Proselyten, Gottesfürchtige und Polytheisten zum Glauben an Jesus den Messias und Kyrios führt, den Glauben der Jesusbekenner vertieft und ihre Lebenspraxis je neu am Wort Gottes ausrichtet. Die leitenden Männer und Frauen der Gemeinden des ersten Jahrhunderts waren Missionare und Evangelisten: *Petrus* in Jerusalem, in Samarien, in der Küstenebene, vielleicht im Norden Anatoliens, vielleicht in Korinth, sehr wahrscheinlich in Rom; *Stephanus* in Jerusalem; *Philippus* in Samarien, und in den Städten der Küstenebene; *Barnabas* in Antiochien und auf Zypern; *Paulus* in vielen Städten zwischen Jerusalem und Rom, in Nabatäa, Syrien, Kilikien, Galatien, Makedonien, Achaia, der Provinz Asia und vielleicht Spanien; *Priscilla* in Korinth, in Ephesus und in Rom; *Timotheus* in Makedonien, in Achaia und in Ephesus; *Phoebe* in Korinth und in Rom; *Apollos* in Achaia, in Ephesus und auf Kreta; *Thomas* wahrscheinlich in Indien; *Matthäus* vielleicht in Pontus, vielleicht in Äthiopien, vielleicht in Syrien; *Johannes Markus* in Antiochien, auf Zypern und in Rom; *Lukas* in Antiochien und in Makedonien; *Johannes* in Jerusalem, in Samarien und in Ephesus. Weitere Namen könnten erwähnt werden. Wenn man den patristischen Verfasserangaben zu den neutestamentlichen Büchern folgt, sind in dieser Aufzählung alle neutestamentlichen Autoren versammelt, mit Ausnahme von Jakobus, Judas und dem unbekannten Verfasser des Hebräerbriefts. Das heißt: *nach früher christlicher Tradition waren die Autoren des Neuen Testaments nicht nur führende Theologen, sondern Missionare, die das Evangelium von Jesus Christus verkündigten.*

Wenn ich die Frage nach dem Charakter der neutestamentlichen Theologie im Sinn der Missionstheologie stelle, dann nicht in dem Sinn, dass ich annehme, dass die neutestamentlichen Texte mit dem Ziel geschrieben wurden, Juden und Heiden zum Glauben an Jesus den rettenden Messias und Kyrios zu führen. Die neutestamentlichen Texte *sind nicht Missionsliteratur*. Auch gehe ich nicht davon aus, dass die neutestamentlichen Autoren die Absicht hatten, in den Texten, die

sie für Ortsgemeinden im Römischen Reich schrieben, ihre missiologischen Überzeugungen darzulegen. Die neutestamentlichen Texte *sind nicht missiologische Literatur*. Gleichwohl ist aufgrund des eingangs skizzierten Tatbestands davon auszugehen, dass die Bücher des Neuen Testaments die Realität der urchristlichen Mission reflektieren und in der urchristlichen Missionspraxis verortet werden können. Die Evangelien, die Briefe und die Mahnschreiben des Neuen Testaments wurden nicht von Akademikern geschrieben, die als Profis des gesprochenen und geschriebenen Wortes Argumente, Thesen und Gegenthesen vortragen, auch nicht von Privatleuten, die ihre Überzeugungen, Meinungen und Gefühle vorstellen, auch nicht von Pastoren, die im Rahmen ihrer Amtspflichten erbauliche, weiterführende und ermunternde Gedanken zu Papier bringen. Die Bücher des Neuen Testaments wurden fast allesamt von Theologen geschrieben, die Missionserfahrung besaßen, die Menschen zum Glauben an Jesus Christus führten, Gemeinden gründeten, als Lehrer und Leiter von Ortsgemeinden gedient hatten – Missionstheologen und lehrende Pastoren, die, sehr wahrscheinlich ausnahmslos, nicht nur eine einzige Gemeinde kannten, sondern weit gereist waren und viele Christen und zahlreiche Ortsgemeinden vor Augen hatten, als sie ihre Bücher schrieben.¹

Die Autoren der Evangelien haben genauso wenig wie Paulus auf die Kraft der Rhetorik vertraut, als sie ihre Darstellungen des Lebens und Sterbens Jesu schrieben. Bei aller formkritischen Eigenart sind die Evangelien – nicht nur das Johannesevangelium, sondern auch die synoptischen Evangelien – zugleich theologische Werke, die für Ortsgemeinden geschrieben wurden, die die Realität aktiver Missionsarbeit nicht nur vom Hörensagen kannten, sondern an der sie vor Ort und im überregionalen Verbund Anteil hatten. Die missionserfahrenen Autoren des Neuen Testaments schrieben Texte, die den Glauben an Gottes endzeitliche Heilsoffenbarung im Messias Jesus begründen und vertiefen und im Gesamtzusammenhang der Ausbreitung des christlichen Glaubens von Jerusalem zu allen Nationen darstellen und erklären sollten.

Wenn ich im Folgenden von „Mission“ rede, verstehe ich unter „Mission“ die „Aktivität einer Glaubensgemeinschaft, die sich von ihrer Umwelt in religiöser (theologischer) Hinsicht und im Hinblick auf gesellschaftliches (ethisches) Verhalten unterscheidet, die vom Wahrheitsanspruch der eigenen Glaubensinhalte überzeugt ist und die darauf hinarbeitet, andere Menschen für die Glaubensinhalte und die Lebenspraxis, von deren Wahrheit und Notwendigkeit man überzeugt ist, zu gewinnen. Man kann dann von ‚Mission‘ sprechen, wo Menschen Andersgläubigen 1. eine neue Deutung der Gesamtwirklichkeit vermitteln, d. h. eine andere, neue, Sicht von Gott, vom Menschen und vom Heil verkündigen, 2. eine neue Lebenspraxis vermitteln, die die frühere Lebensweise (mindestens teilweise)

1 Vgl. Richard Bauckham (Hrsg.): *The Gospels for all Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

ersetzt und 3. zur Integration in die neue Glaubensgemeinschaft verhelfen. ‚Mission‘ kann deshalb geographische Bewegung beinhalten und impliziert (in der Antike immer) mündliche Mitteilung von Überzeugungen“.²

Im Folgenden will ich zunächst einen kurzen Überblick über die Struktur wichtiger Darstellungen der neutestamentlichen Theologie geben, ehe ich in einem zweiten Teil Vorschläge zu einer Darstellung der neutestamentlichen Theologie als Missionstheologie mache.

1. Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Theologie

Zunächst untersuche ich die wichtigsten Gesamtdarstellungen der Theologie des Neuen Testaments im Hinblick auf die integrative Beachtung der missionarischen Realität der urchristlichen Theologen und ihrer Gemeinden.

Bernhard Weiß definiert in den ersten Sätzen seines 1868 zuerst erschienenen *Lehrbuchs* die Aufgabe der biblischen Theologie des Neuen Testaments wie folgt: „Die biblische Theologie des Neuen Testaments ist die wissenschaftliche Darstellung der im Neuen Testamente enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren. Dieselbe setzt voraus, dass durch die Neutestamentliche Einleitung und durch die Dogmatik die spezifische geschichtliche Bedeutung und der normative Charakter der im Neuen Testamente vereinigten Schriften erwiesen ist. Sie hat die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der Neutestamentlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit darauf beruht, dass sie aus dem durch die Gottesoffenbarung in Christo gewirkten religiösen Leben herstammen.“³ Die Explizierung dieser Sätze auf den folgenden Seiten zeigt, dass sich die Hinweise auf die geschichtliche Bedeutung der neutestamentlichen Schriften und auf die geschichtlich bedingte Vielfalt der neutestamentlichen Lehren auf die historische Kontingenz der Verfasser der neutestamentlichen Schriften beziehen, weniger auf die geschichtliche Realität des Lebens, Denkens und Wirkens der ersten Christen, die fundamental eine missionarische war. Die Gliederung seiner neutestamentlichen Theologie weist das heute noch geläufige Muster auf. Im ersten Teil behandelt Weiß „die Lehre Jesu nach der ältesten Überlieferung“, im zweiten Teil den „urapostolische[n] Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit“, im dritten Teil den „Paulinismus“, im vierten Teil den „urapostolische[n] Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit“, und im fünften Teil „die johanneische Theologie“. Wenn man die Überschriften der Einzelabschnitte dieser fünf Teile liest, kommt kaum der Verdacht auf, dass es sich hier um die Schriften von Christen und von Gemeinden handelt, die mit dem Einsatz ihres Lebens missionarisch aktiv waren.

2 Eckhard J. Schnabel: *Urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, S. 11.

3 Bernhard Weiß: *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, Berlin: Cotta, 1868, S. 1.

Der erste Abschnitt des zweiten Teils behandelt zwar die Reden der Apostelgeschichte, konzentriert sich dann aber auf „die Verkündigung des Messias und der messianischen Zeit“ im ersten Kapitel und auf „die Urgemeinde und die Heidenfrage“ im zweiten Kapitel, das in drei Paragraphen die Gemeinde und die Apostel, die Gesamtbekehrung Israels und die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde behandelt. Im Paragraphen über die Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde behandelt Weiß zwar die Bekehrung von Cornelius,⁴ aber die Formulierung der Überschrift („Die Stellung der Heidenchristen *in der Gemeinde*“) sowie die ausführlichere Konzentration auf das sog. Apostelkonzil zeigt, dass es ihm weniger um die Bewegung nach außen als um innergemeindliche Prozesse geht. Ähnlich deutet die Überschrift des dritten Teils („Der Paulinismus“) ein primär theoretisches Interesse an theologischen und dogmatischen Fragen an, das im ersten Satz der Einleitung dieses Teils bestätigt wird, in dem Weiß schreibt: „Sowohl infolge seiner natürlichen spekulativen Anlage, als seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung besaß Paulus die Fähigkeit und Neigung, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie nach den verschiedensten Seiten auszugestalten.“ Im Sachregister kommen die Vokabeln „Mission“, „Evangelisation“ oder „Predigt“ zwar nicht vor. Wenn man die Darstellung von Weiß jedoch sorgfältig liest, sieht man an vereinzelt Stellen ein gutes Gespür für die Relevanz neutestamentlicher Schriften im Rahmen der Missionsaktivitäten der Apostel. So schreibt Weiß zum Ersten Petrusbrief, den er als Dokument der vorpaulinischen Zeit interpretiert und deshalb in zweiten Teil seiner Darstellung behandelt, dass die Paränese des Briefs „ihre Färbung durch die Verhältnisse der jungen Gemeinden in wesentlich heidnischer Umgebung“ erhält: „Schon haben dieselben die von Jesu geweisste Feindschaft der Welt zu kosten bekommen: heidnische Verleumdung und jüdische Lästerung um des Namens Christi willen. Es kam jetzt darauf an, durch die Entfaltung des christlichen Tugendlebens gerade unter dem Leidensstande die schleichende Verleumdung zu widerlegen; zu zeigen, dass die Schmach, welche die Gemeinde trug, wirklich nur die Schmach Christi sei. Aber die Ermahnung gründet sich überall auf die Heilstatsachen des Christentums, deren reiche Bezeugung den Brief zu einer höchst schätzenswerten Urkunde der petrinischen Verkündigung macht. Da nämlich jene Heilstatsachen den Lesern durch Nichtapostel verkündigt waren (1,12), und doch in der Gewissheit derselben das stärkste Motiv der christlichen Paränese ruht, so verbindet der Brief mit dem Paränetischen Zweck den anderen, durch apostolisches Zeugnis den Lesern die Wahrheit der ihnen zu teil gewordenen Verkündigung zu bestätigen (5,12).“⁵ Die Relevanz missionarischer Aktivität und Realität scheint auch im ersten Abschnitt von Weiß' Behandlung der paulinischen Theologie durch, der

4 Weiß, *Lehrbuch*, S. 147; zum Apostelkonzil ebd., S. 148–150; das folgende Zitat ebd., S. 201.

5 Weiß, *Lehrbuch*, S. 122.

mit dem Satz „die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli“ überschrieben ist und auf immerhin sechzehn Seiten einen Überblick über die „Heidenmissionspredigt“ von Paulus bietet.⁶ Der einhundertsechzig Seiten lange zweite Abschnitt ist dann wieder nach den Kriterien der systematischen Theologie gegliedert: auf die Behandlung der „allgemeinen Sündhaftigkeit“ folgen die Themen „Heidentum und Judentum“, „die Weissagung und die Erfüllung“, die Christologie, die Soteriologie, „das neue Leben“, die Prädestinationslehre, die Ekklesiologie und die Eschatologie.

Johann Christian Konrad von Hofmann betont in der von W. Volck nach Manuskripten und Vorlesungen 1886 herausgegebenen *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* ebenfalls, dass die biblische Theologie eine „historische Disziplin ist“, die „dem Werden und der fortschreitenden Gestaltung der Lehre, welche an den h. Schriften ihr urkundliches Denkmal hat“, nachzugehen hat.⁷ Von Hofmann hat, wie sich im Rückblick zeigen wird, als einziger bemüht, die Forderung und Notwendigkeit einer geschichtlichen Darstellung auf die Geschichte der Urgemeinde zu beziehen, und nicht einseitig die Geschichte urchristlicher Ideen zu rekonstruieren. Die Gesamtüberschrift über dem Hauptteil des Buches („Der Lehrinhalt der neutestamentlichen Schrift“) suggeriert auf den ersten Blick eine systematische Darstellung. Dieser Eindruck trägt jedoch. In fünf Kapiteln behandelt von Hofmann 1. die Vorherverkündigung der neutestamentlichen Heilsverwirklichung, d.h. die an Zacharias, Maria, Joseph und die Hirten ergangenen Verheißungen; 2. das Zeugnis des Täufers; 3. das Zeugnis Jesu in der Zeit seines Lebens im Fleische; 4. die Belehrung der Jünger durch den auferstandenen Jesus; 5. die Lehre der Zeugen Jesu. Dieser letzte, mit 192 Seiten größte Teil des Buches, behandelt in drei Abschnitte die Lehre der Apostel (a) innerhalb des jüdischen Volkes, (b) innerhalb der jüdischen Gemeinde Jesu, und (c) „auf dem Gebiet der außerisraelitischen Welt“,⁸ wobei der letzte Abschnitt zunächst „die apostolische Predigt zum Zweck der Bekehrung zu Jesu“ behandelt und dann „die apostolische Lehre innerhalb der heidnischen Christenheit“ darstellt. Dieser letzte „Unterabschnitt“, der mit über 140 Seiten knapp die Hälfte des Buches ausmacht, behandelt in neun Abschnitten die neutestamentlichen Briefe. Der Gesamtaufriß der neutestamentlichen Theologie von Hofmanns nimmt das missionarische Wirken als fundamentale Realität der ersten Christen fest in den Blick, ungefähr die erste Hälfte seiner Darstellung bestimmend. Die zweite Hälfte ist dann eine geschichtlich orientierte theologische Einleitung in die Literatur der neutestamentlichen Schriften.

6 Weiß, *Lehrbuch*, S. 214–229.

7 Johann Christian Konrad von Hofmann, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Nach Manuskripten und Vorlesungen bearbeitet von W. Volck, Nördlingen: Beck, 1886, S. 1.

8 Hofmann, *Biblische Theologie*, S. 137–153, 135–181, 181–328.

Willibald Beyschlag skizziert in der Vorrede zur ersten Auflage seiner 1891 erschienenen *Neutestamentlichen Theologie* seinen hermeneutischen Standpunkt zwischen der „unlebendigen theologischen Scholastik“ auf der einen und dem „zersetzendem Kritizismus“ von F. C. Baur auf der anderen Seite.⁹ Beyschlag hat von Schleiermacher gelernt, „dass die Kritik eine Kunst ist, welche vor allem dazu anhält, das zu beurtheilende Schriftwerk geistig zu reproduciren und erst aus dieser lebendigen Wiedererzeugung heraus zu beurtheilen.“ Von seinem Lehrer Friedrich Bleek hat er gelernt, dass die Kunst der Schriftauslegung nicht zu üben ist ohne „die Tugend der Besonnenheit und Bescheidung, der Pietät gegen geschichtliche Überlieferungen, der Unterscheidung von wahrscheinlichen Ergebnissen und von müßigen Einfällen“. Bei diesem Programm könnte man erwarten, dass die geistige „Reproduktion“ der Schriften der urchristlichen Theologen im Horizont der „geschichtlichen Überlieferungen“ die Tatsache entscheidend berücksichtigt, dass die führenden Gemeinden und die führenden Leute der Urchristenheit aktive Mission betrieben haben. Diese Erwartung wird enttäuscht. Beyschlag folgt der üblichen Gliederung nach historischen Entwicklungsstadien: auf die Behandlung der Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach dem Johannesevangelium folgt die Darstellung der „urapostolische[n] Anschauungen“ (die Urgemeinde nach der Apostelgeschichte, Jakobusbrief und erster Petrusbrief), „der paulinische Lehrbegriff“, „fortgebildete urapostolische Lehrweisen“ (Hebräerbrief, johanneische Literatur), und, im sechsten Buch, „Gemeinchristliches und Nachapostolisches“ (synoptische Evangelien und Apostelgeschichte, Judas- und zweiter Petrusbrief, Pastoralbriefe). Innerhalb dieser Gliederung folgt die Darstellung systematisch-dogmatischen Topoi: das erste Buch behandelt Jesu Verkündigung des Reiches Gottes, Christologie, Gotteslehre, Anthropologie, Soteriologie („der Weg der Gerechtigkeit“, „das messianische Heil“), Ekklesiologie und Eschatologie. Die Darstellung der paulinischen Theologie behandelt die Themen: Fleisch und Geist, Adam und Christus, Gott und Welt, die Heilstiftung, die Heilsordnung, das Leben im Geiste, die Christengemeinde, die Reichsvollendung. Beyschlag ignoriert die urchristliche Mission nicht ganz. Im Kapitel über „die Gemeinde“ in der Lehre Jesu behandelt der siebte Abschnitt die „weltgeschichtliche Aufgabe“ der Nachfolger Jesu. Beyschlag hält fest, dass Jesus „seinen Jüngern neben Israel auch die Heidenwelt als Missionsgebiet ausdrücklich angewiesen hat“.¹⁰ In seiner Behandlung der „urapostolischen Anschauungen“ in Buch drei ignoriert er jedoch die urchristliche Missionsarbeit fast vollständig. Im ersten Kapitel bespricht er unter der Überschrift „der urapostolische Standpunkt“ die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, den Standpunkt der Jünger zu Jesu Leb-

9 Willibald Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen*, Nachdr. 1896, Halle: Strien, 1891 / 1892), S. IX–X, die folgenden Zitate ebd., S. X.

10 Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, I, S. 185.

zeiten, den Eindruck des Todes und der Auferstehung Jesu und die Geistesausgießung. Das zweite Kapitel behandelt Inhalte der urchristlichen Predigt, vor allem die Christologie, Eschatologie und Soteriologie, ohne die konkreten missionarischen Situationen zu thematisieren, in denen die urchristliche Verkündigung zu verorten ist. Das dritte Kapitel behandelt das Leben der Urgemeinde, ohne auf die Aussendung von Missionaren einzugehen. Das vierte Kapitel bespricht unter der Überschrift „weitere Entwicklungen“ Stephanus, „die Frage der Heidenbekehrung, und den Apostelkonvent.“¹¹ Beyschlags Darstellung der Theologie der Paulusbriefe unter der Überschrift „der paulinische Lehrbegriff“ lässt kaum erwarten, dass der Kontext missionarischer Arbeit eine Rolle spielt. Die Behandlung der paulinischen Soteriologie geht zwar auf „die Predigt des Evangeliums“ ein,¹² bemüht sich dann aber vor allem psychologisch um die Erfahrung der Kraft des Geistes im „Berufswirken“ des Apostels.

Ferdinand Christian Baur beschreibt in seinen posthum erschienenen *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* diese als „eine rein geschichtliche Wissenschaft“, die sich aus ihrem „Abhängigkeitsverhältnis“ zur Dogmatik gelöst hat.¹³ Historisch ist in Baur's Darstellung die Gliederung, die der Entwicklung der urchristlichen Geschichte folgt: sie behandelt die Lehre Jesu und sodann die Lehre der Apostel. Die Darstellung der Lehre der Apostel ist unterteilt in drei Perioden: erstens die „Lehrbegriffe des Apostels Paulus und des Apokalyptikers“, zweitens die „Lehrbegriffe des Hebräerbriefes, der kleineren paulinischen Briefe u.s.w.“, und drittens die „Lehrbegriffe der Pastoralbriefe und der johanneischen Schriften“. Evangelistische Aktivitäten und missionarische Verkündigung spielen weder bei der Darstellung der paulinischen Theologie noch der „Lehrbegriffe“ der Apostelgeschichte eine Rolle.

Heinrich Julius Holtzmann konstatiert in seinem *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, das 1897 in erster Auflage erschienen, dass das Neue Testament kein „Lehrcodex“ darstellt, dessen einzelne Aussagen eine Darstellung der neutestamentlichen Theologie nur zu sammeln, zu sichten und zu ordnen habe, sondern der „Niederschlag einer religiösen Evolution“, die „unter wechselnden allgemeinen und mannigfaltigen individuellen Bedingungen vor sich gegangen ist“.¹⁴ Für die Beschreibung der neutestamentlichen Theologie bleibt, so Holtzmann, „als sicherer und fruchtbarer Standpunkt nur noch der geschichtliche, und zwar der speciell dogmengeschichtliche, daneben auch der allgemein religionsgeschichtliche übrig.“ Die Gliederung seines *Lehrbuchs* folgt wie die seiner Vorgänger der postulierten historischen Reihenfolge urchristlicher Geschichte. Die

11 Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, I, S. 310–345.

12 Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, II, S. 171–173, das folgende Zitat ebd., S. 173.

13 Ferdinand Christian Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, 2 Bde., hrsg. von F. F. Baur; Gotha: Perthes, 1864, I, S. 25.

14 Heinrich Julius Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 Bde., Freiburg, Leipzig: Mohr, 1897, I, S. 23; das folgende Zitat ebd., S. 23–24.

sechs Kapitel des zweibändigen *Lehrbuchs* behandeln das Frühjudentum, die Verkündigung Jesu, die theologischen Probleme des Urchristentums, den „Paulinismus“, den „Deuteropaulinismus“ und die johanneische Theologie. Die missionarische Realität der ersten Christen ist weitgehend ausgeblendet. Holtzmann kommt auf die urchristlichen „Sendboten und Wanderprediger“ im Rahmen seiner Diskussion der „Lehrerzählung“ zu sprechen, der es um die „Unterweisung bezüglich der geschichtlichen Grundlagen des Christentums“ und um „die Orientierung bezüglich der Weltanschauung, die Ausdeutung und Anwendung der Erzählstoffe für Glaube und Sitte“ ging.¹⁵ Die internationale und interkulturelle Arbeit der urchristlichen Glaubensboten kommt aber nirgends in den Blick: Holtzmann betrachtet den Missionsbefehl in Mt 28 als Teil der „dogmatischen, verfassungsmässigen und liturgischen Verhältnisse der judenchristl. Kreise ... kanonisierenden Stücke“ und auf Jesus redaktionell zurückgeführten Gemeindeordnungen. Er unterlässt es, die geschichtlichen Realitäten und die theologischen Betonungen der urchristlichen Mission zu behandeln — das Stichwort kommt denn auch im Sachregister nicht vor. Bei der Darstellung der paulinischen Theologie spricht Holtzmann vom „Heidenapostolat“ des Paulus im Zusammenhang einer Diskussion seiner Bekehrung, wobei dann allerdings sein Interesse dem „Universalismus“ des Apostels gilt, nicht seiner Missionspredigt.¹⁶ Da Holtzmann das lukanische Doppelwerk „auf der Schwelle des Katholicismus“ ansiedelt,¹⁷ ist es nicht verwunderlich, wenn er Absicht und Inhalt der Apostelgeschichte als „Bild urchristl. Zustände“ charakterisiert, ohne die historische Bewegung und missiologisch-theologische Konkretion der urchristlichen Verkündigung in den Provinzen des Römischen Reiches wahrzunehmen. Die Gegenwart des Verfassers ist für Holtzmann „das unmittelbare Product einer göttlichen Stiftung, nicht aber erst ein durch mannigfache Vermittlungen und Abwandlungen hindurchgegangenes, entfernteres Resultat der grundlegenden Thätigkeit Jesu und der Apostel“. Der Mission der Urgemeinde und ihrer Zeugen kann man angesichts solcher Postulate nicht gerecht werden.

Adolf Schlatter geht im Vorwort seiner im Jahr 1909 in erster Auflage veröffentlichten *Geschichte des Christus* von der Beobachtung aus, „dass die Gedanken des Neuen Testaments dadurch ihre Eigenart bekamen, dass sie die Glieder der Geschichte waren, die die neutestamentlichen Männer erlebten und hervorbrachten. Denn sie haben ihre Gedanken in eine bewußte und vollständige Verbindung mit ihrem Wollen und Handeln gebracht, ihnen in ihren Erlebnissen ihren Stoff und Grund gegeben und sie als Mittel zur Ausführung ihres Berufs benützt. Das machte aus dem, was wir ihre Lehren heißen, Bestandteile ihrer Taten und damit

15 Holtzmann, *Lehrbuch*, I, S. 399; zur folgenden Bemerkung s. ebd. I, S. 378–79.

16 Holtzmann, *Lehrbuch*, II, S. 60–62.

17 Holtzmann, *Lehrbuch*, I, S. 463, die folgenden Zitate ebd., S. 455.

ihrer Geschichte.“¹⁸ Schlatter hält fest, dass es bei Jesus noch mehr als bei den Aposteln „unmöglich“ ist, „eine ‚Lehre‘ von seinem Handeln abzulösen, da bei ihm das Wort und das Werk, die Gewissheit und der Wille eine fest verbundene Einheit gewesen sind“ und dass es eine Hauptaufgabe der neutestamentlichen Theologie ist, diese Verbindung erkennbar zu machen. Diese Grundüberlegungen repräsentieren in zweifacher Hinsicht einen methodischen Fortschritt gegenüber den älteren Darstellungen: 1. Das Kriterium des „Historischen“ wird nicht nur auf die Gesamtentwicklung von Jesus über die Jerusalemer Apostel hin zu Paulus angewendet, sondern auf die individuellen Zeugen und Verfasser der neutestamentlichen Schriften; 2. das Handeln der ersten Christen wird mit größerer Entschiedenheit ernstgenommen als bei Schlatters Vorgängern, indem er die unauflösliche Einheit von Lehren und Handeln betont. Wenn man die beiden Bände von Schlatters Darstellung der neutestamentlichen Theologie näher untersucht – der zweite Band erschien 1910 unter dem Titel *Die Theologie des Neuen Testaments. Zweiter Teil: Die Lehre der Apostel*¹⁹ – zeigt sich ein Vierfaches: 1. Geschichtliche Ereignisse werden konsequenter in die Darstellung beigezogen. Im ersten Band findet man Abschnitte mit den folgenden Überschriften: Nazareth und Bethlehem, das Leben Jesu in Bethlehem, der Erfolg des Täufers, die Trennung vom Täufer, die Berufung der ersten Jünger, die Ansiedlung in Kapernaum, die Einsetzung der zwölf Boten, die Trennung Jesu von Jerusalem.²⁰ 2. Die missionarische Aufgabe und Aktivität der Jünger Jesu und der Apostel wird mehrfach prominent hervorgehoben. Im ersten Band widmet Schlatter der „Berufung der ersten Jünger“ acht, der „Einsetzung der zwölf Boten“ zwanzig, der „Mitarbeit der Jünger mit Jesus“ acht Seiten, und im letzten Abschnitt, der den „Inhalt der Ostergeschichte“ behandelt, thematisiert er den Missionsbefehl des Auferstandenen, wenn auch nur kurz.²¹ Im zweiten Band sind zwei der acht Abschnitte des ersten Hauptteils zum „Standort der Jünger beim Beginn ihrer Arbeit“ der Missionsaufgabe gewidmet, unter den Überschriften „das Amt der Boten Jesu“ und „die Sendung der Jünger an Israel“, und der erste Abschnitt des Hauptteils zu Paulus ist dem „Apostolat bei Paulus“ gewidmet.²² 3. Die Einheit von Lehre und Handeln wird im zweiten Band fast vollständig zugunsten einer Darstellung der Lehre der Apostel aufgelöst. Der erste Hauptteil trägt zwar die Überschrift „der Standort der Jünger beim Beginn ihrer Arbeit“,²³ aber die folgenden Ausführungen gel-

18 Adolf Schlatter, *Die Geschichte des Christus*, 2. Aufl., Nachdr. 1909, Stuttgart: Calwer, 1923, S. 5, die folgende Bemerkung ebd. (zitiert nach der zweiten Auflage).

19 Adolf Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, 2. Aufl.; Nachdr. 1910; Stuttgart: Calwer, 1922.

20 Schlatter, *Geschichte des Christus*, S. 26–29, 29–33, 73–76, 115–120, 121–128, 132–134, 312–332, 362–364.

21 Schlatter, *Geschichte des Christus*, S. 121–128, 312–332, 332–340, 534–544.

22 Schlatter, *Theologie der Apostel*, S. 28–29, 29–35, 239–254.

23 Schlatter, *Theologie der Apostel*, S. 11–43; zur folgenden Bemerkung vgl. ebd. S. 44–238.

ten ausnahmslos den „von den Gefährten Jesu vertretenen Überzeugungen“, ohne die Bewegung missionarischer Aktivitäten in den Blick zu nehmen, die auf den „Standort“ folgte. Schlatter stellt die Darstellung der Theologie des Apostels Paulus unter die Überschrift „die Berufung der Völker durch Paulus“, ²⁴ ohne einen Abschnitt seinem missionarischen Einsatz oder seiner missionarischen Verkündigung zu widmen: die fünf Hauptteile behandeln „die vor Paulus stehende Aufgabe“, „die Gabe des Christus“, „die Gegenwart Gottes im Christus“, „die Kirche“ und „die Bedingungen der paulinischen Lehre“. Die auf die Paulustheologie folgenden Hauptteile behandeln den „Anteil der Mitarbeiter der Apostel am Aufbau der Lehre“ und „die Erkenntnisse der Kirche“. In beiden Teilen spielt weder die geschichtliche noch die theologische Dimension der urchristlichen Missionsarbeit eine Rolle. Der letzte Teil des Schlussteils, der „die Erkenntnisse der ersten Kirche“ zusammenfasst, steht unter der Überschrift „die von der Kirche zu vollbringende Leistung“ und behandelt in vier Abschnitten „die Führung der Kirche“, „die Sakramente der Kirche“, „die Einheit der Kirche“ und „die Unterschiede in der Kirche“. Im ersten Abschnitt über die Führung der Kirche behandelt Schlatter zwar an erster Stelle „die Boten Jesu“, ²⁵ konzentriert sich aber vor allem auf „das Recht der Apostel zur Regierung der Gemeinde“, während die Frage nach „Methode oder Technik“ der Missionsarbeit zurückhaltend und seltsam quietistisch im Sinn einer angeblich von Jesus gelernten „abwartenden Ruhe“ behandelt wird: die Apostel „sprechen dann, wenn ihnen hiezu die Gelegenheit bereitet ist ... Die Gelegenheit wird aber nicht gemacht“. Die von Lukas in der Apostelgeschichte geschilderten und von Paulus in seinen Briefen erwähnten Initiativen und Aktivitäten malen den meisten Betrachtern ein anderes Bild vor Augen. 4. Die Gesamtstruktur der Darstellung folgt größtenteils immer noch dem traditionellen Muster: auf die Darstellung des Wirkens und der Lehre Jesu folgt ein Überblick über die Jerusalemer Urgemeinde, eine Darstellung der Überzeugungen der ersten Apostel (Petrus, Matthäus, Jakobus, Judas, Johannes), eine Darstellung der Theologie des Apostels Paulus und eine Darstellung der späteren Verfasser neutestamentlicher Schriften (Markus, Lukas, Hebräerbrief, Pseudo-Petrus), ehe im Schlussteil „die Erkenntnisse der ersten Kirche“ zusammengefasst werden.

Theodor Zahn veröffentlichte im Jahr 1928 seinen *Grundriß der Neutestamentlichen Theologie*, eine der kleineren Publikationen des Nachfolgers J. C. K. von Hofmanns auf dem Erlanger Lehrstuhl für Neues Testament. Zahn betont in § 1, in dem er den Begriff und die Aufgabe der neutestamentlichen Theologie behandelt, dass diese nicht einfach den Lehrgehalt nach den verschiedenen Schriftstellern darstellen und „aus deren sogenannten Lehrbegriffen die neutestamentli-

24 Schlatter, *Theologie der Apostel*, S. 239–432.

25 Schlatter, *Theologie der Apostel*, S. 501–506; die folgenden Zitate ebd., S. 502, 505.

che Theologie“ zusammensetzen kann.²⁶ Epochemachend für die „fortschreitende Entwicklung der religiösen Erkenntnis in der neutestamentlichen Zeit“ sind „die geschichtlichen Tatsachen, wie z. B. die Existenz der Persönlichkeit Jesu, sein Tod, seine Auferstehung, die Ausgießung des Geistes Gottes über die Jünger, der Eintritt der Heiden in die Kirche“. Zahn fährt fort: „Nur wenn diese Tatsachen in ihrer epochemachenden, Lehre erzeugenden und selbst die größte Individualität überragenden Bedeutung gewürdigt und der neutestamentlichen Theologie zu Grunde gelegt werden, ist diese, was sie sein soll, nämlich eine geschichtliche Darstellung der durch das neue Testament bezeugten Entwicklung der christlichen Religionslehre in ihrer Ursprungszeit.“ Zahn behandelt in drei Teilen die Verkündigung Johannes des Täufers, die Lehre Jesu und „die apostolische Lehre“. Im dritten Teil über die Lehre der Apostel behandelt er unter der Überschrift „der Gemeinglaube der apostolischen Zeit“ die Messianität und Gottessohnschaft Jesu, Jesu Tod und Auferstehung, die ewige Gottheit Jesu, die wirkliche und sündlose Menschheit Jesu, die Heilsbedeutung des Todes Jesu, den Geist und sein Wirken, das neutestamentliche Wort als Gesetz und Evangelium, und die Taufe und die Wiedergeburt – Topoi, die Zahn zwar mit Hinblick auf die geschichtlichen Bedingungen der apostolischen Zeit darstellt, die aber trotzdem systematische Topoi bleiben. Im zweiten Kapitel über „die apostolische Predigt und Lehre in Israel“ kommt er zunächst, auf nicht ganz zwei Seiten, auf die Missionspredigt zu sprechen.²⁷ Die Darstellung der paulinischen Theologie im dritten Kapitel ist dann jedoch vom Galater- und Römerbrief und damit von innerchristlichen Auseinandersetzungen bestimmt.

Rudolf Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* – die erste Auflage erschien in drei Lieferungen zwischen 1948 und 1953, die dritte Auflage von 1958 ergänzte den insgesamt nur geringfügig veränderten Text um einzelne Hinweise – repräsentiert „die Summe der Lebensarbeit von Rudolf Bultmann“, wie Otto Merk im Vorwort zur neunten Auflage von 1984 bemerkt, der fortfährt: „Es ist ein Standardwerk neutestamentlicher, ja gesamtheologischer Forschung in unserem Jahrhundert, dessen Konzeption es seinem Verfasser ermöglichte, mit fachwissenschaftlicher Akribie die Botschaft der neutestamentlichen Zeugen in den Horizont der durch das Kerygma eröffneten Verantwortung in Glauben und Denken zu stellen, die menschliche Existenz in der Zuordnung von Christentum und Humanum lebengestaltend zu bewähren hat“.²⁸ Der berühmte erste Satz von Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* illustriert, wie die historisch-kritische Rekonstruktion urchristlicher Geschichte zu hermeneutischen Vorent-

26 Theodor Zahn, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig: Deichert, 1928, S. 1; das folgende Zitat ebd., S. 2.

27 Zahn, *Theologie*, S. 86–88.

28 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl., hrsg. von Otto Merk; Nachdr. 1948–1953, UTB 630, Tübingen: Mohr Siebeck, 1984, S. IX.

scheidungen verdichtet werden können, die nicht nur den geschichtlichen Kontext und Horizont der neutestamentlichen Theologie, sondern die theologische Darstellung selbst fundamental bestimmen: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.“²⁹ Bultmann fährt fort: „Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d. h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar als Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen.“ Wenn man Bultmanns Prämisse akzeptiert, dass Jesus von Nazareth sich selbst, sein Wirken und seinen Tod *nicht* als Heilstat verstand, dass er weder der Messias noch der präexistente Menschensohn war, ist diese Position konsequent. Natürlich kommt Bultmann nicht ganz ohne den historischen Jesus aus: auf knapp 25 Seiten referiert er die eschatologische Verkündigung Jesu, seine Auslegung der Forderung Gottes und den „Gottesgedanken“ Jesu, als geschichtliche Voraussetzung des urchristlichen Kerygmas. Gleichwohl ist festzuhalten, dass das theoretisch formulierte Ziel der neutestamentlichen Theologie („die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert“) in Bultmanns Darstellung im zweiten und dritten Abschnitt des ersten Teils in kontinuierlicher Beachtung des historischen Kontexts angesteuert wird. Der erste Teil behandelt „Voraussetzungen und Motive der neutestamentlichen Theologie“, der in drei Abschnitten die Verkündigung Jesu, das Kerygma der Urgemeinde und das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus behandelt. Es überrascht in diesem Zusammenhang nicht, dass Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* eine der ersten wenn nicht die erste Darstellung der neutestamentlichen Theologie ist, in der das Stichwort „Mission“ im Sachregister aufgeführt wird. In Paragraph sechs über „die Urgemeinde als die eschatologische Gemeinde“ bezieht Bultmann den urchristlichen Weissungsbeweis auf erbauliche, missionarische und apologetische Motive, und beschreibt den urchristlichen Glauben an das unmittelbar bevorstehende Ende als Überzeugung, die die Mission der Urgemeinde beherrscht.³⁰ In Paragraph acht über „Ansätze zur Ausbildung kirchlicher Formen“ behauptet Bultmann, dass die Jerusalemer Gemeinde die Heidenmission zunächst nicht als Aufgabe erfasste und dass eine „Richtung“ innerhalb der Gemeinde die Heidenmission überhaupt ablehnte, was sich in dem Jesus angeblich in den Mund gelegten Wort Mt 10,5–6 („Geht nicht den Weg zu den Heiden ...“) zeige, und dass die Aufnahme von Heiden nur ausnahmsweise und zögernd geschah, was

29 Bultmann, *Theologie*, S. 1; das folgende Zitat ebd. S. 1–2.

30 Bultmann, *Theologie*, 44; zum Folgenden ebd., S. 58–59, 69–94 (Zitat S. 69), 164 (im Sachregister wird unter dem Stichwort „Mission“ fälschlicherweise auf S. 163 verwiesen).

sich in den legendarischen Geschichten vom Centurio zu Kapernaum (Mk 8,5–10 par) und von der Syrophönizierin (Mk 7,24–30) zeige. In Paragraph 9, der auf 25 Seiten „die Predigt von Gott und einem Gericht, von Jesus Christus, dem Richter und Retter, und die Forderung des Glaubens“ behandelt, spricht Bultmann ausführlich von den missionarischen Realitäten, denen sich die urchristliche Verkündigung stellte. Der erste Satz des ersten Abschnitts dieses Paragraphen lautet, historisch richtig und missiologisch treffend: „Die christliche Missionspredigt in der Heidenwelt konnte nicht einfach das christologische Kerygma sein; sie musste vielmehr beginnen mit der Verkündigung des einen Gottes“. In Paragraph vierzehn über den „Geist“ nennt Bultmann die Mission an erster Stelle der Bereiche außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung, auf die sich die Wirkungen des *pneuma* erstreckt. Angesichts von Bultmanns Interesse an formgeschichtlichen Fragen ist diese eingehende Beachtung der missionarischen Dimension der urchristlichen Verkündigung nicht eigentlich überraschend. Die Tatsache, dass er das „Kerygma“ der hellenischen Judenchristen im ersten Teil seiner neutestamentlichen Theologie unter der Überschrift „Voraussetzungen und Motive der neutestamentlichen Theologie“ behandelt, deutet an, dass die missionarische Dimension für den Kern der neutestamentlichen Theologie als weniger signifikant eingeschätzt wird. Diese Vermutung bestätigt sich im zweiten Teil, in dem es um „die Theologie des Paulus und des Johannes“ geht: hier spielt die missionarische Initiative und Aktivität des Apostels Paulus praktisch keine Rolle. In Paragraph sechzehn über „die geschichtliche Stellung des Paulus“ kommt er auf Paulus als Missionar nur insofern zu sprechen, als dass er ihn als hellenistischen Juden schildert, der durch seine Bekehrung in die hellenistische Gemeinde eingeführt wurde und in diesem Rahmen andere Missionare wie Barnabas kennen gelernt und dann selbst als Missionar gearbeitet hat.³¹ Bultmanns Vorbemerkung zur paulinischen Anthropologie, in der er betont, dass Paulus keine wissenschaftliche Anthropologie entworfen hat sondern den Menschen „immer in seiner Beziehung zu Gott sieht“, gäbe Anlass, von der missionarischen Situation zu reden, in Paulus der Heidenapostel vom Menschen redet: eine entsprechende Bemerkung sucht man allerdings vergebens. Vielleicht will Bultmanns wissenschaftlich-theoretische Darstellung der theologischen Überzeugungen des Paulus nachholen, was der Apostel versäumt hat! Er behandelt unter der Überschrift „der Mensch vor der Offenbarung der *pistis*“ die anthropologischen Begriffe und den Nexus von Fleisch, Sünde und Welt, und unter der Überschrift „der Mensch unter der *pistis*“ behandelt er die *dikaioyne theou*, die *charis*, die *pistis* und die *eleutheria*. Auch im dritten Teil, der „die Entwicklung zur alten Kirche“ zum Thema hat, wird die missionarische Dimension nicht mehr thematisiert: Bultmann behandelt erstens die „Entstehung und erste Entwicklung der kirchlichen Ordnung“, zwei-

31 Bultmann, *Theologie*, S. 189; zur folgenden Bemerkung ebd., S. 193.

tens „die Entwicklung der Lehre“ und drittens „das Problem der christlichen Lebensführung“.

Hans Conzelmanns *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, erschienen 1967, ist ein Rückschritt verglichen mit Bultmanns Darstellung. Das im ersten Hauptteil behandelte „Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde“ kommt in Paragraph vier, wo es um „historische Probleme“ geht, auf die Heidenmission als Folge der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem zu sprechen,³² thematisiert jedoch die missionarische Verkündigung und die missionarischen Initiativen der Urgemeinde weder im Abschnitt über „Entstehung und Selbstverständnis der Gemeinde“ noch im Abschnitt über „die Begriffe des Verkündigens und Glaubens“ angesprochen. Auch in der Darstellung der paulinischen Theologie spielt die missionarische Realität der frühen Christen und ihrer führenden Theologen keine Rolle.

Werner Georg Kümmels *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, im Jahre 1969 erschienen, spricht zwar wieder an mehreren Stellen die missionarische Wirklichkeit der Apostel an, aber jeweils an Nebenstellen: in einem Kommentar zum Osterglauben der Urgemeinde, in einem Kommentar zur „Kirchenbewusstsein“ der Urgemeinde und den Kennzeichen eines Apostels nach Paulus, in knappen Bemerkungen zur „Wirkung und Herkunft des paulinischen Denkens“, in einer Bemerkung zum Verhältnis von Paulus und Jesus, in einem Kommentar zur geschichtlichen Stellung der johanneischen Christusbotschaft, und in der Zusammenfassung der paulinischen Theologie im Schlußteil.³³ Kümmel betont zwar: „Paulus war Theologie, aber als Missionar“, aber diese Erkenntnis spielt in der Darstellung der paulinischen Theologie keine Rolle. Kümmel hält fest, „dass auch die Synoptischen Evangelien nicht Geschichtsberichte, sondern Missions- und Verkündigungsschriften“ sind. Die Konsequenz dieser Überzeugung für eine Darstellung der Theologie des Matthäus, Markus und Lukas kann man allerdings nicht nachvollziehen, weil er die synoptischen Evangelien als solche nicht behandelt.

Ich übergehe die Darstellungen der neutestamentlichen Theologie von Karl-Heinz Schelkle,³⁴ Eduard Lohse,³⁵ George Eldon Ladd,³⁶ Donald Guthrie,³⁷ Leon

32 Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Einführung in die evangelische Theologie, Bd. 2, München: Kaiser, 1967, S. 48.

33 Werner Georg Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments*, NTD Erg.reihe, 3, Göttingen: V&R, 1969, S. 93, 119, 122–123, 219, 229, 290; die beiden folgenden Zitate ebd., S. 123, 229.

34 Karl Heinz Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I–IV*, Düsseldorf: Patmos, 1968–1976.

35 Eduard Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, Nachdr. 1989, Theologische Wissenschaft, Bd. 5.1, Stuttgart: Kohlhammer, 1974.

36 George E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

37 Donald Guthrie, *New Testament Theology: A Thematic Study*, Leicester: InterVarsity Press, 1981.

Morris³⁸ und George Caird,³⁹ bei denen die missionarische Wirklichkeit der ersten Christen keine Rolle spielt. In Leonard Goppelts *Theologie des Neuen Testaments* kommt zwar das Stichwort „Mission“ im Sachregister häufiger vor als in den anderen neutestamentlichen Theologien, von Peter Stuhlmachers Darstellung abgesehen, aber diese Grundwirklichkeit urchristlichen Lebens bestimmt auch bei ihm nicht die Darstellung als solche, sondern blitzt lediglich in Aussagen auf, die kaum mehr als Nebenbemerkungen sind. Hans Hübner stellt zwar richtig fest: „Das theologische Engagement des Paulus galt doch der spezifischen Missionssituation der Urkirche“,⁴⁰ betont aber gleichzeitig, dass seine Briefe „keine Missionsschreiben“ sind und es in keinem Paulusbrief „um Missionspredigt“ geht. Joachim Gnilka behandelt in seiner Paulusdarstellung zwar zunächst „Evangelium und Apostolat“ und hält richtig und grundsätzlich fest, „dass Apostolat, Evangelium und Kirche eine unzertrennliche Einheit bilden“,⁴¹ ehe er die paulinische Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie behandelt, kommt aber über Allgemeinheiten und Theoretisches nicht hinaus. Georg Streckers Darstellung der paulinischen Ekklesiologie behandelt in drei Teilen „die Kirche als Gemeinschaft“, „Kirche und Welt“ und „Israel und die Kirche“; unter der Überschrift „Kirche und Welt“ behandelt er „Indikativ und Imperativ im ekklesiologischen Zusammenhang“ und „der Glaube und die Ordnungen der Welt“ – Mission und Evangelisation, Verkündigung und Gemeindegewachstum kommen nicht zur Sprache.

Peter Stuhlmacher beschreibt in seiner 1992 und 1999 veröffentlichten *Biblischen Theologie des Neuen Testament* die Aufgabe einer neutestamentlichen Theologie als „geordnete Zusammenschau der wesentlichen Verkündigungsinhalte und Glaubensgedanken der neutestamentlichen Bücher“. ⁴² Die Betonung der neutestamentlichen „Glaubensgedanken“ lässt im Blick auf die Missionswirklichkeit der urchristlichen Gemeinde nicht allzu viel erwarten, während der Hinweis auf „Verkündigungsinhalte“ hoffnungsvoller stimmt. Schon die Stichwortverzeichnisse der beiden Bände zeigen, dass Stuhlmacher häufiger auf die urchristliche Mission zu sprechen kommt als seine Vorgänger. Am Ende seiner Jesusdarstellung betont er, dass der messianische Sendungs- und Opferwille Jesu

38 Leon Morris, *New Testament Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1986.

39 George B. Caird, *New Testament Theology*, hrsg. von L. D. Hurst, Nachdr., 1994, Oxford: Clarendon, 1995.

40 Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Prolegomena, Paulus; Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte; Band 3: Hebräerbrieft, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*, Göttingen: V&R, 1990, 1993, 1995, II, S. 38; das folgende Zitat ebd., S. 26.

41 Joachim Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments*, HThK, Suppl.-Bd. 5, Freiburg: Herder, 1994, S. 37.

42 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus, Bd. 2: Von der Paulusschule zur Johannesoffenbarung, Der Kanon und seine Auslegung*, Göttingen: V&R, 1992, 1999), I, S. 2.

Ursache und Grundlage der „Heilsdimensionen des urchristlichen Missionsevangeliiums“ ist.⁴³ Im ersten Teil, der „die Verkündigung der Urgemeinde“ thematisiert, geht Stuhlmacher der Frage nach, unter welchen Voraussetzungen die ersten christlichen Gemeinden entstanden sind, wodurch die Mission dieser Gemeinden motiviert wurde und was ihre Grundgedanken waren. Im ersten Satz seiner Paulusdarstellung im dritten Teil stellt Stuhlmacher fest: „Neben der Darstellung der Verkündigung und des Wirkens Jesu bildet eine Beschreibung der Missionstheologie des Apostels Paulus einen Schwerpunkt jeder ... Theologie des Neuen Testaments“.⁴⁴ Einige Seiten später fasst er die Eigenart des paulinischen Wirkens in dem Satz zusammen: „Die in diesen Briefen bezeugte Theologie von Paulus stellt natürlicherweise keinen systematisch geschlossenen Entwurf dar, sondern eine aus praktischen Bedürfnissen heraus (oft nur rasch) skizzierte *Missionstheologie mit universalem Horizont*“. Und den Ansatz der paulinischen Theologie bestimmt Stuhlmacher so: „Das Hintergrundthema des Lebens des Paulus (ist) die angemessene Verhältnisbestimmung von Tora und Christusevangelium und die Theologie des Paulus (ist) als Missionstheologie zu verstehen“. Die Gesamtstruktur von Stuhlmachers neutestamentlichen Theologie entspricht aber den üblichen traditionellen, systematisch orientierten Mustern. Im Paulusteil behandelt er nach einer Diskussion der „Quellen, Chronologie und Eigenart des paulinischen Werkes“ und von „Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie“ das Gesetz bei Paulus, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Ethik.

Ferdinand Hahn ist einer der wenigen Neutestamentler, der sich ausführlich und wiederholt mit der urchristlichen Mission beschäftigt hat.⁴⁵ Es erstaunt deshalb nicht, dass er in seiner *Theologie des Neuen Testaments*⁴⁶ der missionarischen Realität der urchristlichen Gemeinden und ihrer Theologen mehrere Abschnitte widmet. Der erste Band analysiert die „Vielfalt des Neuen Testaments“ im Sinn einer Theologiegeschichte des Urchristentums. Nach einer einleitenden forschungsgeschichtlichen und methodischen Diskussion behandelt Hahn die Verkündigung und das Wirken Jesu sowie die Rezeption der Jesus-Überlieferung durch die Urgemeinde, die Verkündigung und Theologie der ältesten christlichen Gemeinden, die Theologie des Apostels Paulus, die Theologie der Paulusschule,

43 Stuhlmacher, *Theologie*, I, S. 143. Für die folgende Bemerkung s. ebd. I, S. 197–221.

44 Stuhlmacher, *Theologie*, I, S. 221; die folgenden Zitate ebd., S. 232 (Hervorhebung Stuhlmacher), 243.

45 Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, WMANT, Bd. 13, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1963; Ferdinand Hahn, *Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten*, Missionswissenschaftliche Forschungen, NF 8; Erlangen: Erlanger Verl. für Mission, 1999.

46 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.

die theologische Konzeption der von Paulus unabhängigen hellenistisch-judenchristlichen Schriften des Urchristentums, die theologischen Konzeptionen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, die johanneische Theologie, und den Übergang zur Theologiegeschichte des 2. Jahrhunderts. Die Behandlung der „Nachfolge Jesu und Sammlung des neuen Gottesvolkes“ thematisiert die Aussendung der Jünger und die Offenheit der Jüngergemeinschaft gemäß der Praxis und der Verkündigung Jesu, die eine Offenheit für Heiden einschließt.⁴⁷ Die Behandlung der Verkündigung und Theologie der aramäisch sprechenden Urgemeinde und der frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinden thematisiert das Verständnis des Sendungsauftrags. Im Rahmen seiner Paulusdarstellung, für die er „das Evangelium bzw. die Evangeliumsverkündigung zum Ausgangspunkt“ nehmen will,⁴⁸ behandelt Hahn in einem eigenen Paragraphen die weltweite Heidenmission des Apostels. Bei der Behandlung der vier Evangelien thematisiert Hahn wiederholt den Sendungsauftrag.⁴⁹ Der zweite Band beschreibt die „Einheit des Neuen Testaments“ im Sinn einer thematischen Darstellung des urchristlichen Zeugnisses. Hahn behandelt den missionarischen Sendungsauftrag bei der Darstellung des Wirkens des Heiligen Geistes im Rahmen der Gotteslehre und der Christologie in Teil II, die Weiterverkündigung des Heilsbotschaft im Rahmen der Soteriologie in Teil III, und, ausführlich, die Verkündigung des Evangeliums unter Juden und Heiden im Rahmen der Ekklesiologie in Teil IV.⁵⁰

Ulrich Wilckens entwickelt in der seit 2002 erscheinenden *Theologie des Neuen Testaments*⁵¹ die Darstellung der theologischen Überzeugungen der ersten Christen auf dem Hintergrund einer historischen Darstellung des Urchristentums, die in Band I unter dem Titel „Geschichte der urchristlichen Theologie“ in vier Teilbänden erfolgt. Die Darstellung der Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa im ersten Teilband endet mit einer Erläuterung der Berufung des Zwölferkreises und der Sendung der Zwölf als Repräsentanten der Gottesherrschaft, die Jesus verkündigte.⁵² Im zweiten Teilband, der dem Tod und der Auferstehung Jesu sowie der Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden gewidmet ist, unterstreicht er im Blick auf die Erscheinungen des Auferstandenen, deren historischer Tat-

47 Hahn, *Theologie*, I, S. 84–87; für die folgenden Bemerkungen s. ebd. I, S. 158–59, 175–177.

48 Hahn, *Theologie*, I, S. 187; für die folgende Bemerkung s. ebd. I, 296–306.

49 Hahn, *Theologie*, I, S. 510–511 (Markus), 542–543 (Matthäus), 575–580 (Lukas), 698–701 (Johannes).

50 Hahn, *Theologie*, II, S. 280–281. 413–439. 625–658.

51 Ulrich Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie 1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa; 2. Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden; 3. Die Briefe des Urchristentums*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, 2003, 2005).

52 Wilckens, *Theologie*, I/1, S. 304–327.

sächlichkeit nach Wilckens „keinen Zweifel“ leidet, dass zum Sehen des Auferstandenen „das Hören seiner Sendungsworte wesenhaft“ hinzugehört.⁵³ Das Schlusskapitel behandelt die Bedeutung der hellenistischen Judenchristen in Jerusalem und des Apostelkonzils für die gezielte Heidenmission des Urchristentums.⁵⁴ Der dritte Teilband, in dem Wilckens die Briefe des Urchristentums behandelt, trägt den Untertitel „Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlichen Heidenmission“. Der Darstellung der Paulusbriefe ist eine „Geschichte des Paulus“ vorgeschaltet, mit einem ersten Kapitel zur „Eigenart der paulinischen Mission“.⁵⁵ Inwieweit die breite Darstellung der missionarischen Realität, die das Wirken der Autoren der neutestamentlichen Schriften kennzeichnete, den systematischen Teil von Wilckens *Theologie des Neuen Testaments* beeinflussen wird, wird sich erst in Band II. Die Hinweise in der Einführung zum Gesamtwerk lassen die Hoffnung als begründet erscheinen, dass die missionarische Aktivität der Apostel auch in der systematischen Darstellung der neutestamentlichen Theologie eine wichtige Rolle spielen wird. Wilckens weist für die Frage nach übereinstimmenden Grundmotiven unter anderem auf die „erstaunliche Stärke“ hin, mit der sich das Urchristentum „binnen weniger Jahrzehnte in der Weite der Alten Welt ausgebreitet hat“.⁵⁶ Er weist weiter darauf hin, dass sich die ersten Christen nicht als eschatologische Sekte verstanden haben, sondern als „eschatologische Avantgarde, zu der alle in Israel Zugang finden sollten, die zum Glauben an Jesus bereit waren, und mit ihnen zusammen sogar auch alle Heidenvölker. Missionarische Offenheit charakterisierte alle christlichen Gemeinden. Ihrer Umwelt Jesus als den Messias zu verkündigen, war ihre entscheidende Aufgabe in der gegenwärtigen Zeit vor dem Ende“.

In seiner 2004 erschienenen Werk *New Testament Theology* formuliert I. Howard Marshall den Brennpunkt der Theologie der neutestamentlichen Autoren als einen missionarischen, da ihre im Neuen Testament versammelten Texte Dokumente einer Mission sind.⁵⁷ Die Gliederung seiner Darstellung lässt nicht auf den ersten Blick erkennen, wie dieses als zentral erkannte Kriterium umgesetzt wird, aber schon die zahlreichen Verweise im Stichwortverzeichnis auf „evangelistisch“ und „Mission, missionarisch“ lassen erkennen, dass es dem Autor mit seiner programmatischen Aussage ernst ist.

Die traditionelle Ignorierung der missionarischen Wirklichkeit des Lebens und Denkens der urchristlichen Gemeinden und ihrer theologischen Leiter in den meisten Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Theologie lässt sich auch in Darstellungen der paulinischen Theologie beobachten. Beispiele sind Hans-

53 Wilckens, *Theologie*, I/2, S. 160.

54 Wilckens, *Theologie*, II/2, S. 230–271.

55 Wilckens, *Theologie*, I/3, S. 25–31.

56 Wilckens, *Theologie*, I/1, S. 54; für das folgende Zitat siehe ebd.

57 I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004, S. 34.

Joachim Schoeps,⁵⁸ Herman Ridderbos,⁵⁹ Alan Segal,⁶⁰ Karl Kertelge,⁶¹ Joachim Gnika,⁶² Eduard Lohse,⁶³ und James Dunn.⁶⁴ Einige Autoren rücken die missionarische Wirklichkeit stärker in den Vordergrund: Georg Eichholz,⁶⁵ J. Christiaan Beker.⁶⁶ Ausnahmen sind Jürgen Becker⁶⁷ und Thomas Schreiner.⁶⁸

Nun könnte ich an dieser Stelle Arbeiten über die Methode und die Ziele der neutestamentlichen Theologie referieren und bewerten — Arbeiten von William Wrede⁶⁹ bis Heikki Räisänen⁷⁰ und Peter Balla.⁷¹ Dazu ist an dieser Stelle weder Raum, noch würde dies an dem Bild, das der vorangegangene Überblick geschaffen hat, viel ändern. Methodische Diskussionen behandeln das Verhältnis von Theologie und Geschichte, das Verhältnis von Rekonstruktion und deskriptiver Darstellung, das Verhältnis von kanonischer Autorität des Neuen Testaments als heiliger Schrift und der traditionsgeschichtlichen Entwicklung urchristlicher Überzeugungen, das Verhältnis von Einheit und Vielfalt urchristlicher Überzeu-

-
- 58 Hans-Joachim Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1959; vgl. die Übersetzung Hans-Joachim Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, übers. von H. Knight, Philadelphia: Westminster, 1961.
- 59 Herman N. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, Kampen: Kok, 1966; vgl. die Übersetzungen Herman N. Ridderbos, *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*, übers. von E. W. Pollmann, Wuppertal: R. Brockhaus, 1970; Herman N. Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology*, übers. von J. R. de Witt, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- 60 Alan F. Segal, *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Nachdr. 1994, New Haven, London: Yale UP, 1990.
- 61 Karl Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg: Herder, 1991.
- 62 Joachim Gnika, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, HThK.S VI, Freiburg: Herder, 1996.
- 63 Eduard Lohse, *Paulus. Eine Biographie*, München: Beck, 1996.
- 64 James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- 65 Georg Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, 4. Aufl., Nachdr. 1972, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1983.
- 66 J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Nachdr. 1987, Philadelphia: Fortress, 1980. Siehe die gekürzte deutsche Ausgabe Johan Christiaan Beker, *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur der paulinischen Denkens*, Stuttgarter Bibelstudien 132, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1988.
- 67 Jürgen Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. Vgl. die Übersetzungen Jürgen Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles*, übers. von O. C. Dean, Louisville, KY: Westminster, 1993; Jürgen Becker, *Paul. „L'Apôtre des nations“*, übers. von H. Hoffmann, Paris: Cerf, 1995.
- 68 Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2001.
- 69 William Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen: V&R, 1986; abgedr. in Georg Strecker (Hrsg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF, Bd. 367, Darmstadt: WBG, 1975, S. 81–154.
- 70 Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London: SCM, 1990.
- 71 Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology. An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT II, Bd. 95, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

gungen. Zu unserem Thema, das nach der Relevanz der missionarischen Realität urchristlicher Wirklichkeit für die Darstellung der neutestamentlichen Theologie fragt, tragen diese Diskussion kaum etwas aus.

Wie soll man die konstant konstatierte Ignorierung der Missionswirklichkeit bei der Darstellung der paulinischen Theologie erklären? Unbestreitbar ist, dass die Missionswissenschaft als Randgebiet der theologischen Disziplinen gilt, irgendwo jenseits der Praktischen Theologie angesiedelt, sowie die Tatsache, dass Universitätstheologen, von den Missiologen abgesehen, keine oder kaum persönliche Erfahrungen in Mission und Evangelisation hatten und haben. Wenn man sich vor Augen hält, dass es nur ganz wenige einigermaßen brauchbare Darstellungen der paulinischen Mission gibt, wundert es nicht, dass diese bei der Darstellung seiner Theologie weithin ausgeblendet wird.

2. Die Theologie des Neuen Testaments als Missionstheologie

Zunächst einige Vorbemerkungen. Von A. Schlatter lernen wir, dass Lehren und Handeln bei Jesus, Paulus und den anderen Aposteln eine unauflösbare Einheit bilden. Da das Handeln Jesu und der ersten Christen fundamental ein missionarisches war, ist diese Erkenntnis für die Gliederung und Darstellung der neutestamentlichen Theologie ernst zu nehmen. Von J. C. K. von Hofmann lernen wir, dass die neutestamentliche Theologie als Ausdruck der Verkündigung der neutestamentlichen Zeugen dargestellt werden kann, die in ihrer Predigtstätigkeit in den Synagogen andere Überzeugungen betonten als in ihrer missionarischen Wirksamkeit auf den Marktplätzen der Städte der griechisch-römischen Welt und in den Häusern von Heiden. Von T. Zahn lernen wir, dass die neutestamentliche Theologie, wenn man sie als geschichtliche Aufgabe versteht, die Tatsachen der urchristlichen Geschichte in ihrer epochemachenden und Lehre erzeugenden Bedeutung würdigen muss. Von R. Bultmann lernen wir, dass die urchristliche Verkündigung ein zentrales Element der urchristlichen Wirklichkeit war, der wir letztlich und ganz konkret die neutestamentlichen Schriften und damit die neutestamentliche Theologie verdanken. Von P. Stuhlmacher lernen wir, dass die missionarischen Entstehungsvoraussetzungen der ersten christlichen Gemeinden und die Motivation der urchristlichen Mission Grundfragen sind, die helfen, die Grundgedanken der urchristlichen Theologen zu verstehen. Von G. Eichholz lernen wir, zunächst in Bezug auf Paulus, dass die Begegnung des Menschen mit dem Evangelium — eine fundamentale missionarische Kategorie — einen wichtigen Teil der urchristlichen Erfahrung und Reflexion beschreibt. Von J. C. Beker lernen wir, die Gleichzeitigkeit von Kontingenz und Kohärenz der urchristlichen Theologie in Betracht zu ziehen, ein Verhältnis, das dem Nexus von *revelatio* und *applicatio* entspricht. Von J. Becker lernen wir, die missionarische Erfahrung

des erwähnenden Handeln Gottes in Jesus Christus mit der theologischen Reflexion für das Leben in der Gemeinde in Glaube, Liebe und Hoffnung zusammenzudenken. Von T. Schreiner lernen wir, dass es gerechtfertigt ist, die missionarische Wirklichkeit der ersten Christen für die Gliederung einer Darstellung ihrer Theologie fruchtbar zu machen. Von U. Wilckens lernen wir, dass eine Darstellung der neutestamentlichen Theologie historische Realitäten, theologische Überzeugungen und literarische Elemente miteinander verbinden und dabei die wesentlichen Grundmotive urchristlichen Glaubens im Auge behalten kann. P. Stuhlmacher nimmt in seinen Katalog von Fragestellungen, denen für die Biblische Theologie des Neuen Testaments nachgegangen werden sollte, folgendes Forschungsdesiderat auf: „Es wäre gut, wenn auch die Frage nach dem Missionskonzept, das die wesentlichen neutestamentlichen Traditionsbildungen verbindet, weiterverfolgt würde.“⁷²

Ich will im Folgenden Elemente einer Theologie des Neuen Testaments skizzieren, die die Missionswirklichkeit der ersten Gemeinden und ihrer führenden Theologen als Kernelement der Darstellung ernstnimmt. Viele historisch angelegte Darstellungen behandeln die neutestamentliche Theologie in vier Hauptteilen: Jesus, die Jerusalemer Urgemeinde, Paulus und die Apostel. Damit die chronologische Reihenfolge dieser Hauptteile nicht das einzige „historische“ Element der Darstellung bleibt, wäre im Anschluss an A. Schlatter in allen vier Hauptteilen Lehren und Handeln darzustellen, also: Das Leben und die Verkündigung Jesu, das Leben und die Verkündigung der Jerusalemer Urgemeinde, das Leben und die Verkündigung des Apostels Paulus. Da es die neutestamentliche Theologie sowohl mit geschichtlichen Ereignissen als auch mit literarischen Texten zu tun hat, sollten in den Hauptteilen jeweils diese drei Pole beachtet werden: geschichtliche, literarische und theologische Sachverhalte. In der Darstellung von geschichtlich Relevantem ist die Beachtung der missionarischen Dimension leicht zu bewerkstelligen, bei der Darstellung literarischer Faktoren verweisen formgeschichtliche Analysen regelmäßig auf die missionarische Verkündigung als *Sitz im Leben* neutestamentlicher Formen. Die Darstellung der theologischen Überzeugungen erfordert, wenn man die missionarische Wirklichkeit der urchristlichen Bewegung ernst nimmt, eine dreifache Orientierung: die Explikation urchristlicher Theologie als Reflexion der missionarischen Verkündigung vor Juden, der missionarischen Verkündigung vor Polytheisten und der pastoralen Verkündigung vor Judenchristen und Heidenchristen.

Die folgenden Beispiele sollen kurz illustrieren, wie eine Darstellung der Theologie des Apostels Paulus die Tatsache in Rechnung stellen kann, dass Paulus zuallererst Missionar war, der Gemeinden gegründet hat, deren Anliegen, Herausforderungen und Schwierigkeiten er in seinen Briefen behandelt. Eine Darstellung der paulinischen Überzeugung, dass Jesus der verheißene Messias

72 Stuhlmacher, *Theologie*, II, S. 348–349.

und der Kyrios und Sohn Gottes ist, sollte sich nicht damit zufrieden geben, die traditionsgeschichtliche Ableitung der Termini *christos*, *kyrios* und *huios tou theou* zu beschreiben.⁷³ Wir müssen erklären, wie die paulinische Verkündigung von Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Messias und Kyrios, Griechen und Römer mit Überzeugungen konfrontierte, die im Kontrast standen sowohl zur alten Ideologie der *polis* mit ihren egalitären Strukturen, die aber die Schwachen und die Fremden ausgrenzten, als auch zur neuen Ideologie des Imperium Romanum mit seinen hierarchischen Strukturen, in denen der Kaiser als *divi filius*, als *soter* und als *kyrios* verehrt wurde.⁷⁴ Der Glaube an einen gekreuzigten Sohn Gottes, an einen jüdischen Welterlöser, war genauso skandalös und unsinnig wie das Ansinnen, es könnte eine neue Gemeinschaft von Menschen geben, in der weder ethnische noch soziale Unterschiede eine Rolle spielen, eine Gemeinschaft, in der alles auf den Glauben an den Gott Israels und den Anschluss an den von ihm gesandten gekreuzigten Retter Jesus ankommt, auf die opferbereite Liebe zu den Glaubensgenossen und zu den Mitmenschen, auf die Erwartung der Wiederkunft Jesu und der Erneuerung der Welt.

Eine Darstellung der paulinischen Ekklesiologie,⁷⁵ die die missionarischen Realitäten beachtet, wird die Erkenntnis in Rechnung stellen, dass die Integration in die neue Glaubengemeinschaft für bekehrte Polytheisten radikal war. Meinrad Limbeck hat zu Recht auf die Tatsache, hingewiesen, dass sie so gut wie keine Möglichkeit hatten, „ihren neuen Glauben in einer jener Formen auszudrücken, die ihnen von Jugend an im Umgang mit der Gottheit/den Göttern vertraut waren: Da gab es weder Tempel noch Altäre, wo Priester Opfer darbrachten und zum Mahl mit der Gottheit einluden. Auch in den Häusern, in denen man sich versammelte, fand sich kein Bild – weder von Gott noch von Jesus Christus, seinem Sohn –, vor das der einzelne treten und beten konnte, um mit Rauchopfern und Weihegaben seine ganz persönliche Dankbarkeit und Verehrung auszudrücken. Und schließlich veranstalteten die Christen auch keine Prozessionen oder Spiele zu Ehren ihres Gottes, an denen sich die einstigen Heiden in festlicher Freude hätten beteiligen können. Was sie vorfanden und worin sie selbst mit den anderen Christen ihren Glauben an Gott gegenüber ausdrücken konnten, waren: die Taufe, das Herrenmahl (das seinerseits weder bestimmte Reinigungsriten noch besonde-

73 Vgl. jüngst Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

74 Zur Relevanz des Sohn-Gottes-Titels im Kaiserkult für das theologische Anliegen des Markusevangeliums s. Craig A. Evans, „Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel“, *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1, 2000, S. 67–81.

75 Die Darstellung in Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Grundrisse zum Neuen Testament 10, Göttingen: V&R, 1993, S. 86–143, übergeht die missionarische Dimension fast vollständig, obwohl er eingangs thetisch festhält, dass Paulus „Missionar und Mann der kirchlichen Praxis“ war (S. 87).

re Geräte, Verhaltensweisen und Kleidung verlangte) sowie das Gebet. Auch für die ‚Völker‘ war Christus das Ende der ererbten Religion.⁷⁶ Wenn sich Menschen in gehobener sozialer Stellung bekehrten, bedurfte es einer Änderung ihres Sozialverhaltens den *humiliores* gegenüber, den Freigelassenen und Sklaven. Viele der ethischen Mahnungen des Ersten Korintherbriefs illustrieren diesen Sachverhalt. Wenn Angehörige der Elite Korinths es gewohnt waren, im Rahmen ihrer kommunalen Verpflichtungen in lokalen Tempeln bei religiösen Amtshandlungen eine Kopfbedeckung zu tragen, was oft bedeutete, dass man sich die Toga über den Kopf zog, so sollen sie als Christen solche ostentativen Handlungen unterlassen, wenn sie in der Gemeinde beten oder prophetisch reden (1Kor 11,4), da sie sonst ihr „Haupt“ Jesus Christus, entehren.⁷⁷ In 1Kor 1–6 wirft Paulus Christen in der korinthischen Gemeinde vor, im Blick auf ihr Verständnis von Führungsaufgaben immer noch den säkularen Vorstellungen der römischen Gesellschaft verpflichtet zu sein.⁷⁸ Er kritisiert ihre Loyalität gegenüber bestimmten Personen, ihre Betonung von Statusfragen in der Gemeinde, ihr Rühmen im Blick auf Menschen, ihre Vorliebe für die Weisheit leitender Persönlichkeiten in der Gesellschaft und für erfolgreiche Redner, ihre Tolerierung des unmoralischen Verhaltens eines offensichtlich gesellschaftlich höhergestellten Gemeindeglieds, sowie ihre Bereitschaft, andere Gemeindeglieder in Rechtsstreitigkeiten zu verwickeln.

Was die paulinische Ethik betrifft,⁷⁹ wird eine neutestamentliche Theologie die missionarische Realität des Wirkens des Apostels Paulus zum Beispiel mit der Erkenntnis in Rechnung stellen, dass die Unterweisung von Menschen, die sich von einem polytheistischen Hintergrund zum Glauben an Jesus Christus bekehrt hatten, vor spezifischen Herausforderung stand. Paulus konnte an manche religiösen und philosophischen Traditionen anknüpfen, die den Neubekehrten aus der heidnischen Umwelt bekannt waren. Gleichzeitig musste er die ehemaligen Polytheisten in vielen Bereichen in neue Verhaltensweisen einüben, z. B. was den Gang zur Prostituierten oder den Verzicht auf homosexuelle Kontakte betrifft (Röm 1,24–27; 1Kor 6,12–19). Die ethische Unterweisung, wie sie uns in den Paulusbriefen begegnet, führte sofort und unbedingt zu gesellschaftlichen Konsequenzen. Aus religiösen und oft auch aus moralischen Gründen konnten Christen

76 Meinrad Limbeck, „Die Religionen im Neuen Testament,“ *ThQ* 169, 1989, S. 44–56, hier 53; für die folgende Bemerkung s. ebd. S. 53–54.

77 David W. J. Gill, „The Importance of Roman Portraiture for Head Coverings in 1 Corinthians 11.2–16,“ *TynB* 41, 1990, S. 245–260.

78 Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6*, AGAJU 18, Leiden: Brill, 1993, S. 109–118, mit besonderem Hinweis auf 1Kor 1,20–21.26; 2,6–8; 3,3–4. Siehe ausführlich Bruce W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

79 Für die folgenden Bemerkungen s. Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1312–1313.

nicht mehr ins Theater gehen; je nach konkreter örtlicher Situation konnten Christen, mindestens skrupulöse, nicht mehr die öffentlichen Bäder besuchen. Die Ausübung von Berufen, die mit intensiven gesellschaftlichen Verpflichtungen verbunden waren, besonders die Übernahme öffentlicher Ämter, war mindestens erschwert, wie Christoph Burchard feststelle: „Christwerden bedeutete eine bestimmte Entkulturation“.⁸⁰ In Röm 12,2 mahnt Paulus, sich nicht an die Maßstäbe dieser Welt anzupassen. Paulus redet allerdings keiner Apartheid das Wort, Christen brauchen keine Berührungssängste zu haben: ein Christ muss sich nicht vom heidnischen Ehepartner scheiden lassen (1Kor 7,16); das auf den Märkten angebotene Fleisch soll er ohne Skrupel essen (10,25–26); Erastus konnte in Korinth Stadtkämmerer bleiben (Röm 16,23); die Gottesdienste sollen für Ungläubige offen sein (1Kor 14,23–24). Die theologische Dimension dieser ethischen Mahnungen ist auf das Engste mit konkreter Missionserfahrung verknüpft.

Die *fides quaerens intellectum* der urchristlichen Apostel war immer auch *fides quaerens conversionem hominum*. Deshalb ist die neutestamentliche Theologie zu begreifen und darzustellen als *theologica missiologica ad maiorem Dei gloriam*.

Eckhardt J. Schnabel: The Theology of the New Testament as Missionary Theology

New Testament scholars have traditionally overlooked or ignored the fact that the New Testament texts were written by authors who were not only theologians and pastors but also missionaries or at least people with first-hand knowledge of missionary activity. He investigates the major studies on New Testament theology which were written in the 19th and 20th century with a view to establishing what role the missionary activity of the first Christians plays in the description of the theology of the New Testament documents. He concludes that, while some New Testament scholars acknowledge the significance of the missionary work of the leading theologians of the first century churches, this missionary reality is seldom made the basis of or integrated into the description of New Testament theology. Schnabel argues that the missionary vision and the missionary work of the early church and of their leading representatives needs to be made a central part of surveys of the theology of the New Testament. One example is the description of the Apostle Paul's christology and ecclesiology, which needs to discuss, among other matters, the contrast to pagan views about gods and to Greek-Roman associa-

80 Christoph Burchard, „Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament,“ in *Multikulturelles Zusammenleben: Theologische Erfahrungen*, hrsg. von J. Micksch; Frankfurt, 1984, S. 24–41, hier 30.

tions. The discussion of Paul's ethics should refer not only to the philosophical traditions of the Greek-Roman world, but to specific ethical behaviour (or misbehaviour) of the people that Paul encountered in the cities of the Mediterranean world.

Evangelikales Schriftverständnis im Dialog

Eine Antwort an Prof. Ingo Broer

Im vergangenen Jahr besuchte ich gemeinsam mit einem Kollegen eine hochkarätige Tagung internationaler Neutestamentler, das 60. *Annual Meeting der Society for New Testament Studies*, das von den Fachvertretern der Theologischen Fakultät Halle ausgerichtet wurde. Neben zahlreichen interessanten (und weniger interessanten) Hauptvorträgen, Kurzbeiträgen und Seminargruppen bot dieses Treffen die Möglichkeit zu manchen Gesprächen mit evangelikalen und nicht-evangelikalen Kollegen aus aller Welt. Besonders aufschlussreich waren einige Begegnungen mit „liberalen“ Fachleuten. Der persönliche Kontakt mit Prof. Lindemann, der Ende 1999 durch ein umstrittenes SPIEGEL-Interview eine sehr kontroverse Debatte ausgelöst hatte, war nur kurz. Immerhin hatte er kurz zuvor auf den zunächst in der Zeitschrift *Bibel und Gemeinde* und anschließend in einem Büchlein veröffentlichten schriftlichen Dialog, den wir miteinander geführt hatten¹, in einem Sammelband zu den Problemen und Perspektiven der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland hingewiesen². Meines Erachtens ist dieses auf Initiative des Bibelbundes entstandene Bändchen nach wie vor gut geeignet, knapp und fair in wesentliche Differenzen zwischen evangelikalen und liberalen Grundüberzeugungen einzuführen.

Überraschender war in Halle eine andere Begegnung, die sich mehr oder weniger zufällig bei einer der gemeinsamen Mahlzeiten ergab. Als wir gerade mit dem Essen beginnen wollten, fragte mich nach einem kurzen Blick auf mein Namensschild unvermittelt einer der drei Tischnachbarn, zu denen wir uns gesetzt hatten, ob ich der (Herr) Baum aus Gießen sei. Als ich das bejahte, drückte er mir den Sonderdruck eines Aufsatzes in die Hand, den er ein Jahr zuvor als Beitrag zu einer Festschrift verfasst hatte: „Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten“³. Der Verfasser, Ingo Broer, katholischer Professor für Neues Testament an der Universität Siegen, erzählte, dass er im Internet auf meine Debatte mit Prof. A. Lindemann gestoßen war und sie in seiner Auseinandersetzung mit Vertretern eines evangelikalen Schriftverständnisses verarbeitet habe. Vor Ablauf der Tagung konnte ich Prof. Broer noch den

- 1 *Steht Jesus dem Glauben im Weg? Glaube und intellektuelle Redlichkeit*. Hg. von Th. Mayer und K.-H. Vanheiden, Edition Bibelbund, Nürnberg: VTR, 2001.
- 2 A. Lindemann in *Neutestamentliche Wissenschaft: Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*. Hg. von E.-M. Becker, UTB 2475, Tübingen: Francke, 2003, 70–71; vgl. dazu meinen Beitrag „Neutestamentliche Wissenschaft in Deutschland. Beobachtungen und Fragen“, *Theologische Beiträge* 36, 2005, S. 152–157.
- 3 *Grenzgänge(r). Beiträge zu Politik, Kultur und Religion*. FS G. Hufnagel. Hg. von S. Baringhorst und I. Broer, Siegen: Universitätsverlag, 2004, S. 398–421. Zuvor hatte sich I. Broer bereits in seinem Aufsatz „Fundamentalistische Exegese oder kritische Bibelwissenschaft? Anmerkungen zum Fundamentalismusproblem anhand des paulinischen Offenbarungsverständnisses“, *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*. Hg. von J. Werbick, QD 129, Freiburg: Herder, 1991, S. 59–88, bes. S. 59–62 und S. 80–81, zum Thema geäußert.

Sonderdruck des in Anmerkung 2 genannten Textes überreichen und sagte ihm zu, bei Gelegenheit auf seinen Aufsatz zu reagieren.

Da der Beitrag von Prof. Broer an etwas abgelegener Stelle publiziert wurde und den Lesern dieses Aufsatzes nicht bekannt sein dürfte, werde ich im folgenden seine Kernaussagen zu den wichtigsten Themen jeweils relativ ausführlich zitieren, bevor ich darauf eingehe. Dabei bemühe ich mich, im Gespräch mit Prof. Lindemann getroffene Aussagen nicht zu wiederholen.

1. Christlicher Fundamentalismus: Definitionsversuche

Auf den ersten Seiten seines Aufsatzes räumt Prof. Broer ein, dass es verfehlt wäre, bibeltreue, biblizistische, evangelikale, konservative oder pietistische Christen mit islamistischen Selbstmordattentätern oder mordenden Abtreibungsgegnern gleichzusetzen. Er schreibt:

Der religiöse und somit auch der christliche bzw. theologische Fundamentalismus ist vielmehr „zentral davon gekennzeichnet ..., dass die neuen Entwicklungen in Theologie und Religion als der Offenbarung widersprechend abgelehnt werden ... im Grunde geht es um den seit der Aufklärung auch in die Theologie eingedrungenen Liberalismus, Individualismus und um die von der Vernunft geleitete Kritik an bestimmten religiösen Aussagen und Praktiken ... „Ein amerikanischer Fundamentalist ist ein Evangelikaler, der streitbar in Opposition steht zur liberalen Theologie in der Kirche oder zu Veränderungen in den kulturellen Werten oder im Sittenkodex“ [Erich Geldbach]“ (S. 398).

Das klingt, als wäre auch der Papst ein Fundamentalist, nur dass er kein Amerikaner ist. Diese nicht ganz ernst gemeinte Bemerkung bestätigt nur die von Prof. Broer selbst getroffene Feststellung, wie schwer es ist, den Fundamentalismusbegriff präzise zu definieren und dabei so genau zu zielen, dass er tatsächlich eine konkret vorfindbare Gruppe von Christen einzufangen vermag. Sicher kann man unter Verwendung des bestimmten Artikels pauschalisierend sagen, ein Fundamentalist lehne „die neuen Entwicklungen in Theologie und Religion“ ab. Dann sind Christen, die nur *einige* theologische und kirchliche Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit als verfehlt ablehnen (und zu denen sich vermutlich auch Prof. Broer rechnen würde), keine Fundamentalisten. So weit, so gut. Nun gilt es, Vertreter dieses radikal antimodernistischen Standpunkts aufzuspüren. Das gestaltet sich aber schwieriger als zunächst vermutet. Gibt es (ausreichend gebildete) Christen oder gar christliche Theologen, die die Frage, ob sie „die neuen Entwicklungen“ in Theologie und Kirche ablehnen, pauschal und undifferenziert positiv beantworten würden?

Halten wir also lieber nach Leuten Ausschau, die dem „seit der Aufklärung auch in die Theologie eingedrungenen Liberalismus“ mit größter Skepsis begegnen und (so vieldeutig diese Charakterisierung auch sein mag) „die von der Vernunft geleitete Kritik an bestimmten religiösen Aussagen und Praktiken“ nicht für ohne weiteres mit dem historischen Christentum vereinbar halten, in dem der Mensch mit seiner Vernunft bekanntlich nicht als letzte Instanz und

höchstes Kriterium gilt. Allerdings – ist diese Definition nicht so breit, dass sie weite Teile des Protestantismus und Katholizismus mit einschließt, denen man das Etikett des Fundamentalismus eigentlich weder anheften wollte noch dürfte und die Prof. Broer auch sicher nicht im Blick hat? Daher bin ich nicht sicher, ob er seinen Überlegungen mit den zitierten (und anderen ähnlich lautenden) Aussagen eine brauchbare Fundamentalismusdefinition zugrunde gelegt hat⁴. Und angesichts dessen ist es nur zu begrüßen, wenn er sich trotz des anders lautenden Titels seines Aufsatzes letztlich ausdrücklich nicht mit einem fundamentalistischen, sondern mit dem evangelikalen Schriftverständnis befasst (S. 400). Das leuchtet ein.

Weniger einleuchtend ist es, wenn der Autor sich im Anschluss an eine Reihe durchaus sachbezogener Erwägungen und Argumente zum synoptischen Vergleich, der Inspirationslehre und verwandten Themen noch einmal sehr großzügig in der Waffenkammer antifundamentalistischer Schlagwörter bedient. Die hier ins Feld geführten Beobachtungen und Theorien mögen in bestimmten soziologischen Zusammenhängen berechtigt sein, erweisen sich jedoch als völlig ungeeignete Werkzeuge, sobald man mit ihnen den Bibeltreuen, Biblizisten, Evangelikalen, Konservativen und Pietisten zu Leibe rückt, auf die Prof. Broer es in seinem Text abgesehen hat. Unter Berufung auf Studien, die die Psychologen J. Greenberg, E. Jonas und J. T. Jost über die Hintergründe des „politischen Konservatismus“ verfasst haben, wird suggeriert, die erwähnten Christen stünden für „die Ablehnung jeglichen gesellschaftlichen Wandels“ und für „die Akzeptanz von Ungleichheit in der Gesellschaft“ (S. 413). Direkt oder indirekt werden ihnen ein „niedriges Selbstwertgefühl“, „Pessimismus, Ekel und Verachtung“ sowie „gedankliche Schlichtheit und Engstirnigkeit“ bescheinigt (S. 414).

Spätestens an dieser Stelle der Lektüre verfestigt sich der Verdacht, dass die hier getroffenen Aussagen auch aus sehr persönlichen Erfahrungen gespeist werden, die – vorsichtig ausgedrückt – nicht nur positiv waren. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, wie solche Auseinandersetzungen zwischen dem als „ungläubig“ und vielleicht sogar „gottlos“ bezeichneten Theologieprofessor und den als „antimodernistisch“, „engstirnig“ und darum „fundamentalistisch“ empfundenen Gemeindegliedern in etwa abgelaufen sein dürften. Ich gehe nicht davon aus, dass man dabei auf Laienseite den Vertretern der akademischen Theologie immer gerecht geworden ist. Aber ich finde auch, dass Prof. Broer in seinem Aufsatz teils über das Ziel hinaus und teils weit daran vorbei geschossen hat. Vielleicht haben in solchen unangenehmen Diskursen häufig auch nicht die richtigen Gesprächspartner zueinander gefunden. Aber lassen wir das und wenden uns den inhaltlichen Fragen zu.

4 Weiterführend wäre an dieser Stelle E. J. Schnabel, *Sind Evangelikale Fundamentalisten?* Wuppertal: R. Brockhaus, 1995, gewesen.

2. Zur Dialog(un)fähigkeit evangelikaler Bibelwissenschaftler

Prof. Broer zitiert im Haupttext und in den Anmerkungen seines Aufsatzes ausführlich aus dem Buch *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses* von Helge Stadelmann⁵. Er ordnet es dem evangelikalen Schriftverständnis zu, das einerseits einem fundamentalistischen Schriftverständnis relativ nahe stehe.

Andererseits sei das evangelikale „dem sog. kritischen Bibelverständnis doch schon ein Stück entgegengekommen ... aber prinzipiell und von vornherein gilt doch, dass das eigene Verständnis dem der kritischen Bibelwissenschaft als vollkommen überlegen angesehen wird und deswegen Ergebnisse dieser Bibelwissenschaft für die eigene Existenz nicht ernsthaft in Erwägung gezogen werden ... Die sog. kritischen Bibelausleger werden hier nicht als Mitarbeiter an der gemeinsamen Sache und als Mitstreiter um das zutreffende Verständnis der Wahrheit gesehen, sondern von vornherein in eine bestimmte Ecke gestellt ... Schließlich führt die Bibelkritik zu einem Rückgang der Gottesbeziehung! Von solchen Leuten ist natürlich nichts zu lernen, im Gegenteil, man muss furchtbar aufpassen, ihnen nicht auf den Leim zu gehen. Die Abschottung und Selbstimmunisierung ist hier mit Händen zu greifen“. Aufgrund dessen „ist uns also die Möglichkeit eines echten Gespräches auf gleichberechtigter Basis verstellt“ (S. 400–402).

Es ist richtig beobachtet, dass das evangelikale dem so genannten „kritischen“ Schriftverständnis nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber steht. Man muss aber sofort hinzufügen, dass dies nur dann gilt, wenn das Adjektiv „kritisch“ im Sinne von „wissenschaftlich“, „methodisch nachvollziehbar“, „transparent im Blick auf die eigenen Voraussetzungen“, „um Objektivität und Ergebnisoffenheit bemüht“ gemeint ist. Hier liegt sicherlich ein, wenn nicht das entscheidende Merkmal, das evangelikale Bibelwissenschaft vom Fundamentalismus unterscheidet. Den weltanschaulichen Festlegungen, denen die historisch-kritische Methode sich seit der Aufklärung weitgehend verschrieben hat, kommt das evangelikale Schriftverständnis dagegen nicht entgegen, auch nicht „ein Stück“. Dazu unten mehr.

Dass evangelikale Neutestamentler von nicht-evangelikalen Fachkollegen nichts lernen wollen, ist eine eigenartige Behauptung. Prof. Broer unternimmt nicht einmal den Versuch, sie zu belegen. Das wäre auch ein aussichtsloses Unterfangen. Inoffizielle Schätzungen besagen, dass etwa 20% der Mitglieder der *Society for New Testament Studies*, deren 60. Annual Meeting Prof. Broer und ich im vergangenen Sommer besucht haben, Evangelikale sind. Natürlich kommen sie zu solchen internationalen Fachtagungen nicht nur, um selbst zu lernen, sondern auch, damit in den Arbeitsgruppen und Hauptreferaten andere von ihnen lernen. Wie konnte Prof. Broer das in Halle entgehen? Und hätte er einmal einen Blick in die beiden Bände des neutestamentlichen Methodenbuches geworfen, das Mitglieder der Facharbeitsgruppe Neues Testament (FAGNT) des

5 Wuppertal: R. Brockhaus, 1985, S. 62–63. Das Buch ist jetzt in überarbeiteter und ergänzter Fassung unter dem Titel *Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen, der Bibel vertrauen, der Bibel folgen* (Hammerbrücke: Jota, 2005) erschienen; vgl. die Rezension von R. Hille in *JETH* 19, 2005, S. 331–334.

Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vor einigen Jahren herausgebracht haben⁶, hätte er leicht erkennen können, dass von einer fehlenden Lern- oder Dialogbereitschaft keine Rede sein kann. Leider scheint ihm auch das *Jahrbuch für evangelikale Theologie* unbekannt zu sein, in dem seit 20 Jahren Aufsätze und vor allem Rezensionen zur Theologie in ihrer ganzen Breite verfasst werden. Und Stanley E. Porter, der in den bereits erwähnten Sammelband zur neutestamentlichen Wissenschaft, der 2003 an der Universität Erlangen entstanden ist, die anglo-amerikanische Perspektive eingebracht hat⁷, ist ein Evangelikaler, meines Wissens sogar aus dem Bereich der auch von Prof. Broer erwähnten Chicago-Erklärung.

Man kann den evangelikalen Theologen in Deutschland manches vorwerfen, dass sie verglichen mit den angelsächsischen Evangelikalen nur kleine Zahlen aufzuweisen haben, dass sie mit ihrer Arbeit stark an den Bedürfnissen der kirchlichen Basis ausgerichtet sind und an den deutschen Universitäten so gut wie keine Rolle spielen – aber der Vorwurf der Abschottung und Selbstimmunisierung geht ins Leere. Ist es nicht sogar so, dass mancher liberale Theologe, der sich auf ein Gespräch mit evangelikalen Positionen einlässt (was an sich sehr zu begrüßen ist), diese gelegentlich nicht allzu gut kennt, weil er sich nicht gründlich genug damit beschäftigt hat? In seinem Aufsatz erwähnt Prof. Broer exakt zwei evangelikale Neutestamentler: Rainer Riesner, der allerdings nicht weiter zu Wort kommt, und mich mit den beiden schon genannten populären Kurzbeiträgen, die an keiner Stelle ins Detail gehen. Es ist nicht einfach, angesichts einer solch schmalen Quellenlage ein ausgewogenes Urteil über den tatsächlichen Umgang evangelikaler Exegeten mit der Bibel zu gewinnen. Dennoch spricht Prof. Broer einige Themen an, über die sich trefflich streiten lässt.

3. Exegetische Konsequenzen eines evangelikalen Schriftverständnisses

Zum Beleg, welche praktischen Konsequenzen sich bei der Arbeit am Bibeltext ergeben, zitiert Prof. Broer einen längeren Abschnitt, in dem ich die These vertreten hatte, dass es den Evangelisten (auch) darum ging, historische Fakten zu berichten, und kommentiert:

Es „mag die Bemerkung Baums, in der Antike hätten auch jene Reden für authentisch gegolten, die nur ‚den historischen Inhalt korrekt‘ festhielten, durchaus zutreffen“ (S. 406). Und kurz darauf: „Man wird daher nicht umhin können, den Glauben an die Irrtumslosigkeit mit den erkennbaren Tatsachen in Übereinstimmung zu bringen“ (S. 407).

6 *Das Studium des Neuen Testaments*, 2 Bde. Hg. von H.-W. Neudorfer und E. J. Schnabel, BWM 5 und 8, Wuppertal: R. Brockhaus, 1999 und 2000.

7 „New Testament Studies in the Twenty-First Century Between Exegesis and Hermeneutics: Observations from an Anglo-American Perspective“, *Neutestamentliche Wissenschaft*, S. 361–373.

Wie Prof. Broers Zustimmung zu meiner These zeigt, räumen evangelikale Exegeten ohne weiteres ein, dass die Evangelisten die Ereignisse des Lebens Jesu in mancher Hinsicht anders dargestellt haben, als ein moderner Historiker es tun würde. Gemäß antiken Gepflogenheiten wurden Quellen paraphrasierend wiedergegeben und die Paraphrasen historischer Reden in direkter Rede dargeboten. Mir ist kein evangelikaler Theologe bekannt, der das bestreiten und eine Inspirationslehre vertreten würde, die mit diesem exegetischen Befund in Spannung steht. Trotzdem fordert Prof. Broer, endlich „den Glauben an die Irrtumslosigkeit der Schrift mit den erkennbaren Tatsachen in Übereinstimmung zu bringen“ (S. 407). Mir scheint, er rennt mit solchen Forderungen gegen Türen an, die weit offen stehen und nie verschlossen waren. Schon die Kirchenväter, in deren Tradition das evangelikale Schriftverständnis steht, hatten die Lehre von der Inerrantia der heiligen Schriften streng am in den biblischen Texten vorfindlichen exegetischen und historischen Befund ausgerichtet. Allerdings halten evangelikale Neutestamentler es nicht für zulässig, aus der Tatsache, dass die Evangelisten historische Ereignisse anders dargestellt haben, als wir es gewohnt sind, zu folgern, es sei ihnen nicht wirklich um historische Fakten gegangen oder sie hätten unter historischen Fakten etwas grundlegend anderes verstanden als der aufgeklärte Mensch unserer Tage. Derart weitreichende Folgerungen werden durch den Charakter der verfügbaren Quellen nicht gedeckt.

Weiterhin schreibt Prof. Broer:

„Dass Lukas sich um eine zuverlässige Darstellung von Fakten bemüht, wird man angesichts seines Vorwortes nicht gut bestreiten können“ (S. 405). Aber „eine historische Absicht, wie wir sie heute verstehen, kann weder dem Thukydides noch den Evangelisten zugeschrieben werden“ (S. 406). Zur Begründung verweist er darauf, „dass ein moderner Historiker, der an den Tatsachen interessiert ist, sich ohne abweichende Quellen ... nicht so verhalten könnte, wie Lukas sich verhält“ (S. 405).

Meine erste Rückfrage an diesen Einwand lautet, woher Prof. Broer weiß, dass dem Lukas (für seinen so genannten Markusstoff) als einzige Quelle unser Markusevangelium zur Verfügung stand. Meines Erachtens wird eine so schematische Vorstellung der antiken Wirklichkeit, in der mündliche Traditionen und menschliche Gedächtnistätigkeit eine äußerst bedeutsame Rolle spielten⁸, nicht gerecht. Ich räume aber ein, dass viele evangelikale Neutestamentler Prof. Broers literarkritische Voraussetzung im Grundsatz teilen würden, und ziehe meine quellenkritische Anfrage daher gleich wieder zurück.

⁸ Siehe meine Aufsätze „Der mündliche Faktor. Teilanalogien zu den Minor Agreements aus der Oral Poetry-Forschung und der experimentellen Gedächtnispsychologie“, *Biblica* 85, 2004, 264–272, und „Matthew’s Sources – Written or Oral? A Rabbinic Analogy and Empirical Insights“, *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*. Hg. von J. Nolland und D. M. Gurtner. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, sowie die dort genannte Literatur.

Die von Prof. Broer vorgetragenen Argumente gegen die Tatsächlichkeit der in den Evangelien geschilderten Ereignisse sind altbekannt. Matthäus lässt Jesus seine erste große Rede auf einem „Berg“ halten, während Lukas dieselbe Rede auf dem „Feld“ lokalisiert. Matthäus hat in seine Bergpredigt nachträglich Stücke integriert, die ihr ursprünglich nicht angehörten. Weniger geläufig ist der Hinweis zur Ostergeschichte: In Mk 16,7 werden die Jünger aufgefordert, *nach Galiläa* zu gehen, während sie in Lk 24,6 an ein Jesuswort erinnert werden, das dieser *in Galiläa* gesprochen hat. Daran werde „erkennbar, dass Lukas trotz seiner Ausführungen im Vorwort (1,1–4) jedenfalls nicht einfach unser Verständnis von Geschichte und Fakten gehabt hat“ (S. 405–406).

Meinen zweiten Einwand formuliere ich nicht ohne eine gewisse Überraschung. Die synoptischen Ostergeschichten weisen zweifellos eine ganze Reihe exegetischer Probleme auf, von denen sich manche wohl nicht restlos lösen lassen. Die von Prof. Broer zitierte Parallelstelle zählt meines Erachtens nicht dazu. Ich vermag beim besten Willen nicht zu erkennen, warum die beiden angeführten Aussagen über Galiläa miteinander im Konflikt stehen oder sich gegenseitig ausschließen sollen. Natürlich kann man die Hypothese aufstellen, Lukas habe den markinischen Satz, Jesus werde den Jüngern *nach Galiläa* vorausgehen, um dort wieder mit ihnen zusammenzutreffen, gewaltsam in die völlig andere Aussage umgewandelt, Jesus habe seinen Jüngern *in Galiläa* angekündigt, dass er (in Jerusalem) ausgeliefert, gekreuzigt und auferstehen werde. Aber eine derart gewagte These ist mit dem redaktionellen Gesamtverfahren des Lukas meines Erachtens in keiner Weise vereinbar (und entspricht auch keineswegs einem auch nur einigermaßen gesicherten exegetischen Konsens).

Kann eine derartig problematische exegetische Behauptung wirklich dazu dienen, den so genannten Bibeltreuen nachzuweisen, ihr (wesentlich behutsamerer) Umgang mit den biblischen Texten werde diesen nicht gerecht? Und selbst wenn es Prof. Broer gelingt, eine beträchtliche Zahl von historischen Detailproblemen zusammenzutragen, für die evangelikale Exegeten keine überzeugende Lösung anzubieten hätten, wäre damit tatsächlich die weitreichende These bewiesen, dass es den neutestamentlichen Autoren nicht um Fakten in unserem Sinne ging? Vielleicht ist es ja gar nicht so leicht, das Schriftverständnis der Alten Kirche, das letztlich in den heiligen Schriften selbst wurzelt, als naiv und radikal modernisierungswürdig zu erweisen.

Auf die Fragen, wo die Evangelisten Jesus die Bergpredigt halten lassen und warum sie ihren Redestoff nicht nur chronologisch geordnet haben, bin ich (mit entsprechenden Literaturhinweisen) bereits in der Debatte mit Prof. Lindemann eingegangen. Zum Johannesevangelium behauptet Prof. Broer: „Gegenstand der Verkündigung des johanneischen Jesus ist ... nicht das ewige Leben“ (S. 407). Dieser Satz scheint mir dem exegetischen Befund direkt zu widersprechen. Mit derartigen Detaildiskussionen könnte man noch eine ganze Weile fortfahren. Der eigentliche Kern der Auseinandersetzung liegt jedoch an einer anderen Stelle. Der Grund dafür, dass evangelikale Bibelwissenschaftler sich weigern, die

biblischen Schriften einer modernistischen Neuinterpretation zu unterziehen, und sich bei allem Streben nach Objektivität und Ergebnisoffenheit für eine sehr behutsame Analyse und Kritik der neutestamentlichen Texte einsetzen, liegt tiefer. Der Kampf um die Bibel ist letztlich ein Kampf um den *Inhalt* und die *Gültigkeit* der christlichen Grundbekenntnisse, die Christen aller Konfession im Prinzip teilen (sollten). Und dieser Kampf lässt sich nicht trennen von der Frage nach dem historischen Gehalt biblischer Aussagen. Das wird zumindest indirekt auch in Prof. Broers Aufsatz deutlich.

4. Die historische Methode angesichts der Wunderfrage

Zur Zweckangabe des Johannesevangeliums (in Joh 20,30–31) schreibt Prof. Broer:

„Der Evangelist wird sicher der Meinung gewesen sein, dass Jesus diese Wunder vollbracht hat ... Sind wir an diese Sicht ein für alle mal gebunden, oder können wir die johanneischen Berichte von den Zeichen Jesu als Hinweise lesen, die auch für uns noch bedeutsam sind, ohne an die Historizität des in den entsprechenden Berichten Erzählten zu glauben? Ich glaube in der Tat, dass wir keine andere Wahl haben, weil wir nicht davon absehen können, dass es in der Antike nicht nur von Jesus, sondern auch von anderen Heilbringergestalten solche Wunder-Geschichten gab. Es ist also nicht der schiere Unglaube, der uns zu einer solchen Ansicht führt, sondern die Tatsache, dass aus der Antike zahlreiche solche Berichte erhalten sind, gleichzeitig aber in unserer Zeit solches nicht geschieht. Zwingt diese Erkenntnis nicht dazu, sich einzugestehen, dass die Wahrheit dieser Berichte auf einer anderen Ebene als der der Historizität liegen muss?“ (S. 411)

Für seine These, man könne die Wunderberichte des Johannesevangeliums nicht als historisch zuverlässig betrachten, führt Prof. Broer zwei Argumente an. Sein zweites Argument lautet: Weil heute keine solchen Wunder geschehen, können sie auch damals nicht geschehen sein. Vermag dieses Argument wirklich zu tragen? Ich kann weder die darin getroffene Voraussetzung, noch die aus dieser gezogene Schlussfolgerung teilen. Sollten die zahlreichen zeitgenössischen Berichte über wunderbare Krankenheilungen samt und sonders auf Irrtum oder Täuschung beruhen? Wie kann Prof. Broer dessen so sicher sein? Aber selbst, wenn es so wäre: Ist es eine notwendige oder auch nur irgendwie nahe liegende Schlussfolgerung, dass Jesus Lazarus nicht von den Toten auferweckt haben kann, weil wir heute keine vergleichbare Erfahrung machen?

Prof. Broers anderes Argument lautet, dass uns aus der Antike neben den neutestamentlichen noch viele andere Wunderberichte überliefert sind. Das steht außer Frage. Aber was folgt daraus? Etwa, dass die Erzählungen über die Brotvermehrungen Jesu erfunden sein müssen, weil man auch anderen antiken Gestalten Naturwunder zuschrieb? Darf man folgern, dass es keine weißen Gänse geben kann, weil es graue Gänse gibt? Meines Erachtens sollte man auch bei der Beantwortung einer solchen Frage konsequent historisch argumentieren, indem

man unter Verzicht auf jegliches weltanschauliche Vorurteil die üblichen Werkzeuge der äußeren und inneren Quellenkritik anwendet. Das gilt auch für die Frage nach der historischen Dimension der Auferstehung Jesu.

Natürlich kommt man auf einem solchen historischen Weg nur zu Wahrscheinlichkeitsaussagen. Aber der christliche Glaube ruht ja nicht nur auf historischen Urteilen (und der ihnen unweigerlich anhaftenden Relativität), sondern kennt noch weitere, spirituelle Zugänge zur Wahrheit. Diese können den historischen Vergewisserungen zwar nicht zuwiderlaufen, sondern setzen sie voraus, vermögen sie aber zugleich zu überholen und zur Glaubensgewissheit zu führen. Zu einem Glaubenden wird (auch) der wissenschaftlich arbeitende Historiker nur als Betender und durch das gnädige Wirken des Geistes Gottes⁹.

5. Die Relevanz der historischen Faktizität biblischer Aussagen

Gegen Ende seiner hermeneutischen Überlegungen formuliert Prof. Broer:

„Der Maxime ‚Weil die theologischen Aussagen der Bibel wahr sind, müssen auch die historischen zutreffen, sonst gerät die ganze Bibel in Gefahr‘ liegt das Faktenverständnis der modernen Geschichtsschreibung zugrunde“ (S. 411).

Vom Faktenverständnis der biblischen Autoren war oben schon die Rede. Hier hält Prof. Broer den Evangelikalen vor, sie würden die Wahrheit der historischen Aussagen der Bibel aus der Wahrheit ihrer theologischen Aussagen ableiten. In Wirklichkeit muss der Schluss nach evangelikalem Verständnis umgekehrt lauten: Die Wahrheit der theologischen Aussagen der Bibel hängt auch an der Historizität der in ihr geschilderten Offenbarungsgeschichte. Dass es sich tatsächlich so verhält, zeigt sich auch in Prof. Broers Aufsatz. Darin wird zutreffend festgestellt, dass evangelikale Exegeten großen Wert auf den Glauben an die Gottheit Jesu, seine Jungfrauengeburt, seinen Sühnetod, seine leibliche Auferstehung und sein zukünftiges Kommen zum jüngsten Gericht legen (S. 399. 411). Wenn ich Prof. Broer recht verstehe, plädiert er dafür, dass moderne Christen nicht mehr an diese Lehren glauben, jedenfalls nicht in ihrem traditionellen Sinne. Ihm liegt daran, dass die Christen ihren Glauben angesichts der Herausforderungen der Gegenwart „in gewissem Sinne verändert ... zum Ausdruck bringen“ (S. 415).

Gerade an dieser Schnittstelle zwischen christlichem Bekenntnis und moderner Welt kommt die historische Verankerung der genannten theologischen Kernaussagen zum Tragen. Denn nur sie verhindert, dass die Christenheit im Dialog mit der Moderne, der tatsächlich unerlässlich ist und zu ihrem Auftrag

⁹ Sehr anregend und in vieler Hinsicht weiterführend ist in diesem Zusammenhang K. Berger, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*. Gütersloh: Kaiser, GVH, 2002.

gehört, nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt des Glaubens verändert. Das Beharren der neutestamentlichen Autoren auf der Faktizität der Heilsgeschichte soll das Evangelium vor dem Verlust seines eindeutigen theologischen Inhalts bewahren. Wenn Jesus nicht im historischen Sinne der präexistente und Mensch gewordene Gottessohn war, dann kann das Theologumenon von der Gottessohnschaft Jesu im Rahmen der verschiedensten Weltanschauungen ganz neu und anders gefasst werden. Und wenn Jesus nicht historisch und leibhaftig von den Toten auferstanden ist, dann lässt sich die Soteriologie unschwer umdefinieren und die christliche Hoffnung verliert ihren einzigartigen Glanz. Eine Anpassung der biblischen Heilsbotschaft an die jeweils vorherrschende philosophische Richtung war immer erst möglich, nachdem man sie von der brutalen Faktizität ihrer Aussagen befreit hatte. Der Nachweis, dass der starke Nachdruck auf der Historizität der biblischen Heilsgeschichte im Laufe der Geistesgeschichte unhaltbar oder entbehrlich geworden wäre, ist Prof. Broer in seinem Aufsatz nicht gelungen. Ich breche hier ab¹⁰.

Heinrich Heine beschrieb 1835 die tückische Gefahr, der der Dichter bei seiner Arbeit ausgesetzt sei, mit einem einprägsamen Bild aus der griechischen Mythologie. Auf dem Weg zum Garten der Nymphen, in dem er goldene Äpfel holen sollte, wurde Herakles von Antäus, einem über 30 Ellen großen Riesen, dessen Gebiet er durchqueren musste, zum Ringkampf herausgefordert. „Wie aber der Riese Antäus unbezwingbar stark blieb, wenn er mit dem Fuße die Mutter Erde berührte, und seine Kraft verlor, sobald ihn Herkules in die Höhe hob, so ist auch der Dichter stark und gewaltig, so lange er den Boden der Wirklichkeit nicht verläßt, und er wird ohnmächtig, sobald er schwärmerisch in der blauen Luft umherschwebt“¹¹. Einer ähnlichen Gefahr wie Heines Dichter ist die christliche Theologie ausgesetzt. Sie bezieht ihre Kraft aus der Verbindung mit der Geschichte. Lässt sie sich von den Philosophen emporheben, so wird sie wie Antäus langsam von Herkules erdrosselt (und die goldenen Äpfel kommen abhanden). Dieser Gefahr waren sich die Kirchenväter von Anfang an bewusst. Und in dieser Auseinandersetzung sind die Vertreter eines evangelikalen Schriftverständnisses bis heute nicht zum Nachgeben bereit.

10 Was ich hier nur ganz knapp andeuten kann, wird ausführlich entfaltet in G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1990.

11 *Die romantische Schule* (1835). Reclam Universal Bibliothek 512, Leipzig: Reclam, 1972, S. 98-99.

Armin D. Baum: Evangelical Interpretation of the Holy Scriptures in dialogue

In a recently published essay, I. Broer sharply criticizes the evangelical understanding of the doctrine of inspiration. He accuses evangelical exegetes of consistently isolating themselves from dialog and, ultimately, of being incapable of dialog. He arrives at this conclusion on the basis of a myopic and often distorted assessment of their work. A detailed comparison of the synoptic Gospels, however, yields results which are quite compatible with the classical Christian conviction that biblical authors were concerned about historicity and factuality in the modern sense. The historicity of Biblical miracle accounts cannot be disproved by merely referring to the extrabiblical miracle stories in antiquity. In the final analysis the debate about the evangelical doctrine of inspiration goes to the heart of the central doctrines of the Christian faith (the deity of Christ, resurrection, final judgment). Evangelical exegetes remain convinced that any theology that drifts away from its moorings in history will become empty and powerless.

Zu den Zahlenangaben in Apostelgeschichte 2 und 4, den Orten der Zusammenkünfte der Urgemeinde und ihrem materiellen Auskommen

In meinem Beitrag „Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?“ im *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 19, 2005, S. 167–190 hatte ich auf Perspektiven hingewiesen, die sich ergeben, wenn man den Ursprung der neutestamentlichen Texte in der urchristlichen Mission ernst nimmt.

In einem eigenen Abschnitt zum Lukasevangelium und der Apostelgeschichte hatte ich dargestellt und hinterfragt, wie Peter Stuhlmacher in seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments*¹ die hohen Zahlenangaben in Apostelgeschichte 2,41 („annähernd dreitausend Menschen“) und 4,4 („fünftausend Männer und ihre Familien“) bewertet.² Ich hatte die von Stuhlmacher angeführten Zahlenangaben für die Einwohner Jerusalems hinterfragt und auf neuere, höhere Schätzungen sowie auf die in der Stadt anwesenden Festpilger hingewiesen. Ferner hatte ich weitere Beobachtungen zu der besonderen Situation angestellt, die diese Massenbekehrungen erklärbar machen. Angesichts dieser höheren Zahlen und der besonderen Umstände sind die lukanischen Zahlenangaben nicht außergewöhnlich, zumal nicht, wenn man als Kriterium nicht die Erfahrungen der gegenwärtigen westlichen Welt heranzieht, sondern mögliche Parallelen in der Missionsgeschichte und die gegenwärtige Situation in anderen Teilen der Welt.

Meine Überlegungen orientierten sich an der zweiten Auflage von Stuhlmachers Lehrbuch aus dem Jahr 1997. In der Zwischenzeit ist die *dritte Auflage* dieser wichtigen *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* erschienen, in der Stuhlmacher diesen Abschnitt deutlich modifiziert.³ Da ich die Ausführungen in der zweiten Auflage kritisiert hatte, möchte ich nun zunächst Stuhlmachers Modifikation seiner Ausführungen in der dritten Auflage darstellen und bewerten.

Stuhlmacher beginnt seine Diskussion der hohen Zahlenangaben mit folgender Beobachtung: „Wenn man bedenkt, dass die Christen in Jerusalem in Hausgemeinden gelebt haben ... erscheinen diese Zahlen als (viel) zu hoch. Paulus berichtet in 1 Kor 15,6, Jesus sei ‚mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal‘ erschienen. Wenn man diese Angabe auf Pfingsten beziehen dürfte, käme man der

1 *Grundlegung: Von Paulus zu Jesus*, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, S. 201.

2 „NT als Dokumentensammlung“, S. 185f.

3 Erschienen im Herbst 2005.

Realität viel näher“.⁴ Im Vergleich mit der zweiten Auflage⁵ bemerkt Stuhlmacher allerdings zu diesem erwogenen Bezug: „Aber die Gleichsetzung der österlichen Erscheinungen von 1 Kor 15,6 mit dem Jerusalemer Pfingstereignis ist unsicher.“⁶ Unsicher insofern, dass weder Apostelgeschichte 2 von einer Erscheinung des Auferstandenen anlässlich des Pfingstfests berichtet, noch Paulus die in 1 Kor 15,6 erwähnte Erscheinung des Auferstandenen vor gleichzeitig über fünfhundert Brüdern mit dem Pfingstereignis in Verbindung bringt.

Ferner besagt Stuhlmachers Hinweis auf die Organisationsform in Hausgemeinden („Wenn man bedenkt, dass die Christen in Jerusalem in Hausgemeinden gelebt haben ...“) nichts über die Größe und die Anzahl dieser Hausgemeinden aus (vgl. Apg 2,46: „brachen das Brot hier und dort in den Häusern“; 5,42: „und hier und dort in den Häusern zu lehren und zu predigen“⁷; 12,12: „ging er in das Haus Marias ... wo viele beieinander waren und beteten“⁸). Sind in einer Stadt dieser Größe fünfzig, hundert oder hundertfünfzig Hausgemeinden undenkbar?⁹ R. W. Gehring erklärt die hohen Zahlenangaben überzeugend mit einem Nebeneinander verschiedener Hausgemeinden.¹⁰ Er stellt folgende Überlegung zu den hohen Zahlenangaben an:

„Wenn man hier von einer Hausvorstand-Evangelisation ausgeht, wäre folgendes Szenario unter der Voraussetzung, daß in einem Oikos ein Durchschnitt von 10–20 Mitgliedern (ihren Frauen, Kindern, Sklaven, Freunden, Klientel, usw.) gelebt hätten, denkbar: wenn 150 Hausvorstände sich entschieden hätten, wären wir schon bei 1500–3000. Dass sich 150 Hausvorstände in einer Stadt wie Jerusalem mit einer Einwohnerzahl eher in Richtung 120.000 bekehren würden, ist keine phantastische Vorstellung.“¹¹

Wenn man annimmt, dass jeder dieser einhundertfünfzig Hausvorstände neben seinen eigenen Hausgenossen jeweils weiteren fünfzig Christen Raum geboten hätte (also insgesamt sechzig bis siebzig Leute pro Hausgemeinschaft), gäbe es Platz für 7.500 Christen (ohne Hausvorstände oder Mitglieder) und für die ebenfalls gläubig gewordenen Hausgenossen Platz für 1500–3000 Leute.¹²

4 S. 200 (3. Aufl.).

5 S. 201. Dort fügt Stuhlmacher zu Zahlenangabe von fünfhundert Brüdern hinzu: „... obwohl es sich auch bei ihnen nicht nur um die Einwohner Jerusalems allein gehandelt haben kann“.

6 S. 200 (3. Aufl.).

7 Vgl. dazu R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden von Jesus bis Paulus*, BWM 9, Gießen: Brunnen, 2000, S. 146–148.

8 Dazu vgl. Gehring, *Hausgemeinde und Mission*, S. 138–146.

9 Zu den Hausgemeinden der Apostelgeschichte vgl. ferner B. Blue, „Acts and the House Church“, in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hg.), *The Graeco-Roman Setting*, AFCS II, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, (S. 119–222), S. 130–151.

10 *Hausgemeinde und Mission*, S. 167–174.

11 S. 171.

12 Ferner ist nicht damit zu rechnen, dass sich alle gläubig gewordenen Festpilger über längere Zeit oder dauerhaft in Jerusalem aufgehalten haben.

Nach Stuhlmacher gibt es daher zur Bewertung der lukanischen Zahlenangaben nur eine Möglichkeit: „Es bleibt nur der kritische Vergleich zwischen den lukanischen Zahlen und der Einwohnerzahl von Jerusalem zur Zeit Jesu.“¹³ Stuhlmacher beginnt mit der auch in der zweiten Auflage¹⁴ angeführten Schätzung durch J. Jeremias von 25.000–30.000 Einwohnern¹⁵, erwähnt die höhere Schätzung von O. Bauernfeind und O. Michel, die von 70.000–80.000 Einwohnern ausgehen¹⁶ sowie die diese Angaben noch übertreffende Schätzung von W. Reinhardt, der von bis zu 120.000 Einwohnern der Stadt ausgeht.¹⁷

Neben den Einwohnern der Stadt erwähnt Stuhlmacher in der dritten Auflage auch die sich in der Stadt befindlichen Festpilger: „Zu ihnen kamen an den Wallfahrtsfesten jeweils noch Tausende von Festpilgern hinzu (vgl. Philo, *SpecLeg* 1,69).“¹⁸ Angesichts dieser höheren Zahlen schließt Stuhlmacher: „Bei der um

13 S. 200 (3. Aufl.).

14 S. 201 (2. Aufl.).

15 In *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, S. 335–341; vgl. ferner J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, S. 96.

16 Vgl. Flavius Josephus, *De Bello Judaico – Der jüdische Krieg: Griechisch und Deutsch Band II.2*, München: Kösel, 1969, S. 207f, Exkurs XVII: Die Bevölkerung Jerusalems ohne Pilger und Fremde. Methodische Grundlage der verschiedenen Schätzungen ist es, „... die Fläche der Stadt mit einer geschätzten Bevölkerungsdichte in Beziehung zu setzen und auf diese Weise eine ungefähre Einwohnerzahl zu ermitteln“, Bauernfeind, Michel, S. 208. Bauernfeind und Michel erwähnen die Studie des Pilgermissionars und Jerusalemer Bauers Conrad Schick aus dem 19. Jahrhundert: „Studien über die Einwohnerzahl des alten Jerusalems“, *ZDPV* 4, 1881, S. 211–221, die von 200.000 bis 250.000 Einwohnern ausgeht. Daneben gibt es eine ganze Reihe von antiken Angaben (Zusammenstellung bei Bauernfeind und Michel, S. 208, der ich folge). Josephus, *Bellum* IV, 423–428 spricht von 2,7 Millionen (!) Teilnehmern am letzten in Jerusalem gefeierten Passafest. Tacitus schätzt 600.000 Einwohner (*Historiae* 5,13). Hekataios von Abdera (100 v. Chr., *sic!* vgl. *KP* II, 981) schätzt 120.000 Einwohner. Ferner gibt es phantastisch hohe Angaben im Talmud.

17 W. Reinhardt, „The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church“, in R. Bauckham (Hg.), *The Palestinian Setting*, AFCS IV, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, S. 237–265. In seiner Untersuchung *Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, schreibt Reinhardt: „Die Skepsis gegenüber den Zahlenangaben beruht weithin auf ungeprüften Vorurteilen“ (S. 336).

18 Stuhlmachers Angabe der Anzahl der Festpilger fällt mit „Tausende“ vergleichsweise bescheiden aus. Schätzungen der Anzahl der Pilger variieren, so wurde von 100.000 oder 125.000 ausgegangen; vgl. S. Safrai, „The Temple“, in S. Safrai, M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions II*, 2. Aufl., Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1987, S. 902.

Freilich gilt zu bedenken, dass Lukas die in Apg 2,9–11 aufgeführten anwesenden Juden aus allen Teilen der Welt als Zeugen des Pfingstwunders nicht als Festpilger, sondern in Apg 2,5 als Einwohner Jerusalems bezeichnet werden: „Es wohnten aber in Jerusalem Juden, die waren gottesfürchtige Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“.

diese Pilger ergänzten hohen Einwohnerzahl von Jerusalem *sind die lukanischen Angaben weniger auffällig*.¹⁹

Diese höheren Zahlenangaben relativieren die in der ersten und zweiten Auflage angenommene Unwahrscheinlichkeit: „... und es ist sehr unwahrscheinlich, dass mit einem Schlag (mehr als) zehn Prozent der Jerusalemer Gesamtbevölkerung Christen geworden sind.“²⁰ Mit den höheren Zahlen käme also ein bedeutend geringerer Prozentsatz der Bevölkerung zum Glauben, was Stuhlmacher für historisch eher möglich hält, als das Verhältnis bei einer geringeren Schätzung der Einwohnerzahlen von 25.000–30.000. Neben der anderen Zahlenrelation sind weitere Faktoren, zum Beispiel die besondere Situation, für die Glaubwürdigkeit des Berichts anzuführen.²¹

Stuhlmachers Berücksichtigung der höheren Schätzungen und vorsichtige Modifikation seiner Einschätzung der Glaubwürdigkeit des lukanischen Berichtes sind zu begrüßen. Doch führt Stuhlmacher ein neues Argument an, um die Glaubwürdigkeit der lukanischen Zahlenangaben in Frage zu stellen: „Aber es bleibt trotzdem fraglich, ob es in Jerusalem von Pfingsten an Raum (und Auskommen) für so viele Christen gab, wie Apostelgeschichte 4,4 sagt.“²²

Diesen Verweis auf die möglichen Räume und das Auskommen der ersten Christen in Jerusalem will ich im Folgenden aufgreifen. Lukas selbst gibt Hinweise, wie diese Anfrage zu beantworten sind:

1. Nach Lukas 24,53 halten sich die einhundertzwanzig von Galiläa mit Jesus nach Jerusalem gekommenen Jünger²³ *im Tempel* auf (im Tempelareal, verschiedene Tempelplätze und Vorhof der Heiden): „und waren allezeit *im Tempel* und priesen Gott.“ Nach Pfingsten heißt es von den ersten Christen, dass sie einmütig beieinander *im Tempel* waren (Apg 2,46). Auch später bleibt der Tempel Ort des Gebets (3,1,3) und der Lehre (5,20–25; 5,42: „alle Tage im Tempel“). Der genaue Ort (für zumindest einen Teil) der Zusammenkünfte auf dem Tempelgelände wird in Apostelgeschichte 3,11 und 5,21 angegeben: „... und sie waren alle in der Halle Salomos einmütig beieinander.“²⁴

19 S. 200 (3. Aufl.), Hervorhebung Christoph Stenschke. In meinem Artikel war ich von insgesamt 200.000 Einwohnern und Festpilgern ausgegangen. Bei dieser Größe handelt es sich bei den von Lukas erwähnten dreitausend Bekehrten nur um 1,5 Prozent der Bevölkerung (S. 185). W. Reinhardts Schlussfolgerung kann nur wiederholt werden: „Thus critical research, in contradiction to predominant (largely uncritical) opinion, arrives at the conclusion that the Lukan figures need not be unhistorical at all and can in fact be dependent on reliable tradition“, „The Population Size of Jerusalem“, S. 265.

20 S. 201 (2. Aufl.).

21 Dargestellt in Stenschke, „NT als Dokumentensammlung“, S. 186.

22 S. 200 (3. Aufl.).

23 So Apg 1,15, ergänzt durch Maria, einige Familienmitglieder Jesu und diverse Frauen (1,14). Der erste Treffpunkt der Jünger war das „Obergemach des Hauses, wo sie sich aufzuhalten pflegten“ (1,13), dazu vgl. Gehring, *Hausgemeinde und Mission*, S. 129–138.

24 Knappe Beschreibung bei R. Liebi, *Der Messias im Tempel: Symbolik und Bedeutung des Zweiten Tempels im Licht des Neuen Testaments*, Bielefeld: CLV, 2003, S. 188–209. Lei-

Diese lukanischen Angaben stimmen mit den Beschreibungen des Jerusalemer Tempels und dessen Funktion für die Jerusalemer Bevölkerung überein. So schreibt zum Beispiel W. Zwickel: „Die Tempelplattform, auch Vorhof der Heiden genannt, war der allgemeine Aufenthaltsort.“²⁵ Ähnlich urteilt B. Ego: „Der Tempel bildete nicht nur das kultische, sondern auch das nationale und ökonomische Zentrum Israels: In seinen Schatzkammern waren die Staatsfinanzen deponiert, und während der drei großen Wallfahrtsfeste strömten alljährlich Tausende von jüdischen Pilgern aus der gesamten Diaspora nach Jerusalem.“²⁶ Auch H.-M. Döpp weist auf die weiteren Funktionen des Tempelareals hin: „Der Tempel hatte also nicht nur kultische Funktion, sondern auch die einer *agora*, eines Marktplatzes oder Versammlungsorts.“²⁷

Auf die Bedeutung von Privathäusern als Versammlungsorten der Gemeinde habe ich oben hingewiesen. Den für die vielen Christen nötigen Raum boten also viele einzelne Häuser und das weitläufige Tempelareal (Jesus sprach mit Blick auf die Tempelanlage von den „großen Bauten“, Mk 13,2!). Gehring schließt: „Die Urgemeinde der Anfangszeit ist als Orts- bzw. als Gesamtgemeinde im Tempel und als Teilgemeinden in den Privathäusern zusammengekommen.“²⁸

2. Ferner macht Lukas – genau wie von Stuhlmacher vermutet – deutlich, dass viele aus dieser großen Anzahl von Christusanhängern kein Auskommen in Jerusalem hatten und gerade deshalb die urchristliche Gütergemeinschaft praktiziert

der verschwimmen bei Liebi historisch-archäologische Konstruktion und eine geistlich-allegorische Deutung.

- 25 *Der Salomonische Tempel*, Kulturgeschichte der Antiken Welt 83, Mainz: Philipp von Zabern, 1999, S. 186. Wenn man von der bei Zwickel angegebenen Größenangabe für das gesamte Tempelareal (143.800 m²) die Größenangaben für den Vorhof der Frauen, den Vorhof der Männer und das eigentliche Tempelgebäude (den „engeren Tempelbezirk“) abzieht, bleibt immer noch eine hohe Größenangabe für den Vorhof der Heiden (vgl. die Abbildung in TAVO B IV 7.II). G. Fassbeck gibt die Größe mit 150.000 m² an, in „„Unermesslicher Aufwand und unübertreffliche Pracht“ (bell 1,401): „Vom Nutzen und Frommen des Tempelbaus unter Herodes dem Großen“, in S. Alkier, J. Zangenberg (Hg.), *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, TANZ 42, Tübingen, Basel: Francke, 2003, S. 222–249, vgl. S. 241. Ein Tempelareal dieser Größe konnte eine Gruppe von mehreren tausend Leuten problemlos beherbergen.

Zum Tempel ferner T. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes: Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus II: Von Ezechiel bis Middot*, Leiden: Brill, 1980 und Safrai, „The Temple“, S. 865–907. Überblick über die literarischen Quellen und die archäologische Erforschung des Tempelbergs bei Liebi, *Der Messias im Tempel*, S. 44–63, zum Vorhof der Heiden S. 160–176, 188–199.

- 26 *CBL II*, 1330.
- 27 „Der Jerusalemer Tempel“, in K. Erlemann u. a. (Hg.), *Neues Testament und antike Kultur III: Weltauffassung, Kult, Ethos*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, S. 187–200, vgl. S. 190. Vgl. ferner J. Adna, *Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- 28 S. 163; zum Tempel als Versammlungsort vgl. auch S. 157, Fußn. 116.

wurde; vgl. Apostelgeschichte 2,44f, 4,32–5,11; 11,27–30.²⁹ Auf die andauernde finanzielle Bedürftigkeit der Jerusalemer Gemeinde(n) weist auch Paulus mehrfach hin (vgl. zum Beispiel Gal 2,10³⁰; Röm 15,25–27).³¹ Bei der von Stuhlmacher eingangs erwogenen kleineren Zahlenangabe von fünfhundert Leuten (in Anlehnung an 1 Kor 15,6) wäre eine derartige langanhaltende finanzielle Bedürftigkeit der Jerusalemer Gemeinden kaum verständlich.

Angesichts der neuen Zahlenangaben, der besonderen Umstände³² und dieser lukanischen Hinweise gerade auf Orte und (mangelndes) Auskommen der Jerusalemer Christen ist Stuhlmachers alte und neue Kritik an den lukanischen Zahlenangaben nicht gerechtfertigt. Oder, um Stuhlmachers Urteil über die Gütergemeinschaft der Urgemeinde zu bemühen: „Es gibt unter diesen Umständen keinen Grund, der Darstellung des Lukas zu misstrauen ...“³³

Christoph Stenschke: Numbers, locations and sharing of goods in Acts 2 and 4

This note picks up on the article „Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?“ in Jahrbuch für evangelikale Theologie 19, 2005, 167-90 where Peter Stuhlmacher's critical assessment of the high numbers in Acts 2 and 4 was criticised. In the meantime Stuhlmacher has revised his argument concerning the numbers. He now allows for more inhabitants of Jerusalem in the first century, which makes the numbers of Acts more plausible. However, Stuhlmacher now questions whether there would have been enough space and material means for the high numbers of

29 Vgl. dazu zum Beispiel Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, S. 204–206; B. Capper, „The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods“ in R. Bauckham (Hg.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, AFCS 4, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, S. 323–356 oder V. Petracca, *Gott oder das Geld: Die Besitzethik des Lukas*, TANZ 39, Tübingen, Basel: Francke, 2003, S. 253–274.

30 Je nach Datierung zeigt der Galaterbrief, dass die Gemeinden auch in den späten vierziger Jahren oder Mitte der fünfziger Jahre die eigenen Ressourcen übersteigende finanzielle Bedürfnisse hatte („... nur dass wir an die Armen dächten, was ich mich auch eifrig bemüht habe zu tun“); vgl. R. Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil: Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesus-Bewegung und zur Pauluschronologie*, WUNT II, 179, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, S. 221f, zur Datierung S. 15–35. Für die Gleichsetzung von Gal 2,10 und Apg 11,27–30 vgl. H. Zeigan, *Aposteltreffen in Jerusalem: Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, ABG 18, Leipzig: EVA, 2005.

31 Vgl. S. McKnight, „Collection for the Saints“, in: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hg.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1993, S. 143–147.

32 Vgl. die Zusammenstellung bei Stenschke, „NT als Dokumentensammlung“, S. 186.

33 *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, S. 206 (2. Aufl.).

Christians in Jerusalem. Against these critical questions the article points out that private houses and the Temple area would have offered enough space for what is described in the early chapters of Acts. The early Christian sharing of goods as reported in Acts was the response to the material needs arising from these numbers of new adherents of the Christian movement. Therefore the numbers given by Acts need not be questioned.

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
Historische Theologie	Lutz E. v. Padberg	v.Padberg-Everswinkel@t-online.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	redaktion@afet.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

Ernst Jenni: *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*, hg. v. Jürg Luchsinger, Hans-Peter Mathys und Markus Saur, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, Pb., 351 S., € 45,-

Wenn auf das Verb אָבָה (לֹא) „(nicht) wollen“ in Dtn 10,10 ein Infinitiv ohne, in 23,6 aber einer mit לֹא folgt, wenn in Ri 18,25 אָמַר „sagen“ mit אָל, in 19,9 jedoch mit לֹא konstruiert wird, oder wenn etwa der Imperativ von יָצֵא „hinausgehen“ in Ex 11,8 יָצֵא (Normalform), in Ri 9,29 יָצֵא (durch -â erweiterte Form, „emphatischer“ Imperativ), in 9,38 יָצֵא (durch die Partikel -nâ erweitert) lautet, kommt dadurch Unterschiedliches zum Ausdruck und, wenn ja, wie ist dies bei der Exegese zu berücksichtigen?

Solchen Fragen sucht seit Jahren der Basler Alttestamentler Ernst Jenni, einer der international angesehensten Althebraisten, auf solider empirischer Basis, methodisch von anerkannten allgemeinlinguistischen Erkenntnissen geleitet, auf den Grund zu gehen. Die Ergebnisse seiner Forschungen sind in verschiedenen größeren und kleineren Beiträgen verfügbar. Dazu zählen Monografien über den

¹ Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 21 (2007) rezensiert.

Gebrauch des Pi'els (1968) sowie der Präpositionen כ (1992) und ל (2000) – allesamt althebraistische Standardwerke. Kleinere Beiträge finden sich in unterschiedlichen Publikationen (vor allem in der Zeitschrift für Althebraistik) verstreut. Unter dem Titel „Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments“ ist bei Kohlhammer 1997 ein Sammelband erschienen, in dem 20 solcher Beiträge (einer zuvor unveröffentlicht) zwecks besserer Zugänglichkeit zusammengestellt sind. Der nun vorliegende zweite Band enthält elf weitere, zum Teil recht umfangreiche Studien, die alle nach 1998 entstanden sind, wobei es sich beim elften Beitrag um eine Erstpublikation handelt: 1. Vollverb und Hilfsverb mit Infinitiv-Ergänzung im Hebräischen (S. 11–35); 2. Epistemische Modalitäten im Proverbenbuch (S. 36–47); 3. Einleitung formeller und familiärer Rede im Alten Testament durch 'mr 'l- und 'mr l- (S. 48–64); 4. Subjektive und objektive Klassifikation im althebräischen Nominalsatz (S. 65–76); 5. Aktionsarten und Stammformen im Althebräischen: das Pi'el in verbesserter Sicht (S. 77–106); 6. Textinterne Epexegeze im Alten Testament (S. 107–117); 7. Eine hebräische Abtönungspartikel: 'al-ken (S. 118–133); 8. Semantische Gesichtspunkte des Hebräischen und deutscher Übersetzungen am Beispiel von Num 10,29–31 (S. 134–150); 9. Presidential Address: Höfliche Bitte im Alten Testament (S. 151–165); 10. Untersuchungen zum hebräischen Kohortativ (S. 166–226); 11. Verwendungen des Imperativs im Biblisch-Hebräischen (S. 227–315). – Neben Vorworten von Herausgebern und Verfasser enthält der Band folgende Beigaben: Verzeichnis der Erstveröffentlichungen (S. 316), Literaturverzeichnis (S. 317–328), Bibelstellenregister (S. 329–351).

In sämtlichen Beiträgen finden sich zweifellos interessante Forschungsergebnisse. Aufgrund des neunten lässt sich zum Beispiel Folgendes sagen: צא bezeichnet als Normalform des Imperativs einen selbstverständlich zu erfüllenden Befehl: „geh hinaus!“, die durch -â erweiterte Form צא־א dagegen eine höfliche Bitte: „geh hinaus bitte!“, und die durch -nâ erweiterte Form צא־נא eine höfliche, sich aber bestimmten Widerständen gegenübersehende Bitte: „geh doch bitte hinaus!“. Beim neu hinzugekommenen elften Beitrag handelt es sich aber nicht nur um die umfangreichste, sondern wohl auch inhaltlich gewichtigste Studie dieser Publikation. Darin wird der Gebrauch des Imperativs – jüngsten Erkenntnissen der Sprachwissenschaft folgend – unter anderem auch unter pragmatischen (sprich dezidiert kommunikationsbezogenen) Gesichtspunkten untersucht. Enthalten ist auch eine Auflistung aller 4261 Imperativstellen der hebräischen Bibel, jede mit Hinweisen zu Form, Wurzel und Stamm sowie semantisch-kommunikativer Funktion – zum Beispiel: »385 11,2 nm- dbrD A« = 385. Imperativ, [Exodus] 11,2, gewöhnliche Imperativform mit -nâ (»n«) Maskulin Singular (»m«) konsonantisch – statt auf -â – auslautend (»-«) von צִוּוּ im Piel (»dbrD«), eine direkte Weisung/ Anordnung Gottes (»A«). Von besonderer Relevanz sind meines Erachtens auch folgende Beiträge: a) der fünfte, in dem Jenni die in seiner Pi'el-Monografie entfaltete Darstellung im Licht neuer Erkenntnisse

präzisiert, vor allem dadurch, dass er die lexikalisch bedingten Aktionsarten der hebräischen Verben (state, activity, accomplishment, achievement) bei der Beschreibung der Stammfunktionen mit einbezieht; b) der zehnte, in dem der Kohortativ grammatisch und semantisch-kommunikativ eingehend untersucht wird (es werden auch sämtliche Kohortativformen – nach Numerus getrennt – mit Stellenangaben aufgelistet).

Zu diesem wertvollen Band mit seiner Datenfülle, seinen präzisen Detailbeobachtungen und den anregenden Gedanken (z. T. auf pragmatischer Grundlage) darüber, mit welchen Regeln die verschiedenen thematisierten Gebrauchsweisen zusammenhängen könnten, werden vor allem Hebraisten immer wieder gerne greifen und sich mit den darin gebotenen Hypothesen auseinander zu setzen haben. (Bei aller Anerkennung von Jennis Pionierleistung in verschiedenen Bereichen ist doch die eine oder andere Hypothese als optimierbar zu bezeichnen; vgl. dazu etwa die durch T. Muraoka betreute Leidener Dissertation von Michael Mallea „Untersuchungen zur verbalen Valenz im biblischen Hebräisch“ [2003], S. 97ff u. a.) Auch für die nicht in der Hebraistik engagierten Exegeten findet sich in Jennis Beiträgen manch Relevantes (besonders in den oben hervorgehobenen). Dank des präzisen wie allgemein verständlichen Sprachstils und des Bibelstellenregisters sind Jennis wissenschaftlichen Ausführungen auch für Nichtspezialisten gut zugänglich.

Heinrich von Siebenthal

Uwe Becker: *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch*, UTB 2664, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pb., X+216 S., € 13,90

Das Arbeits- und Methodenlehrbuch aus der Feder des Alttestamentlers aus Jena richtet sich „primär an Studierende, die ein alttestamentliches Proseminar absolvieren und eine elementare Beschreibung der gängigen exegetischen Methoden benötigen“ (S. V). Neben den „Volltheologen“ hat es auch Lehramtsstudierende und interessierte Laien im Blick.

Nach einer „Einführung“ mit Überlegungen zum Charakter des Alten Testaments, zur Aufgabe der historisch-kritischen Methode (HKM) und zur Exegese als Schlüssel zum Textverstehen wendet sich der Hauptteil dem Set der exegetischen Methoden zu. Abgehandelt werden der Reihe nach: Übersetzung und erste Textbeobachtungen; Textkritik (TK), Literarkritik (LK), Überlieferungsgeschichte (ÜG), Redaktionsgeschichte (RG), Formgeschichte (FG), Traditionsgeschichte (TG) und historische Aussageabsicht und Interpretation. Es folgt eine Anleitung zur Anfertigung einer exegetischen Arbeit und ein Literaturführer, der grundlegende Werke zur Exegese nennt und teils kurz kommentiert. Beigegeben sind Tabellen und Übersichten (Abkürzungen im Apparat der Biblia Hebraica, Aufbau

des Alten Testaments, Grunddaten der Geschichte Israels) sowie Register (Begriffe, Namen, Bibelstellen).

Bereits ein Blick auf diese Inhaltsangabe lässt erkennen, dass diese Methodenlehre als traditionell einzustufen ist. Sie vertritt in „klassisch“ zu nennendem Sinn die HKM in einer für die Göttinger Theologische Fakultät, von der der Verfasser herkommt, typischen Ausprägung. Leitend ist eine primär historische Fragehinsicht und die Bestimmung der biblischen Schriften als „Redaktions- und Fortschreibungsliteratur“, dessen vielfach komplexe Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte mittels analytischer und synthetischer Verfahren nachzuzeichnen ist. Im Blick auf die Terminologie, aber auch den Inhalt orientiert sich Becker weithin an der gängigen Methodenlehre von O. H. Steck. Das „Paradestück“ bildet die LK (wobei auch auf literaturwissenschaftliche Modelle und Vertreter eingegangen wird) und vor allem die RG. Im Bereich der Letzteren hat der Verfasser nicht nur eigene Monographien vorgelegt; die RG ist auch die Hauptmethode im gegenwärtigen, von der HKM bestimmten Forschungsparadigma. Ein kümmerliches Dasein fristet dagegen die ÜG, vor der mehr gewarnt als dass sie überzeugend dargeboten wird (entsprechend fehlt auch ein Textbeispiel). Bei der FG wird eine kurze „sprachliche, stilistische und rhetorische Analyse“ eingebaut und eine hilfreiche Übersicht über wesentliche „Gattungen“ des Alten Testaments dargeboten. Die für die *theologische* Ausschöpfung eines Textes wichtige TG im engeren Sinn ist (zu) knapp gehalten (der Begriff „Motiv“ fehlt ganz). Dafür sind dort der religionsgeschichtliche Vergleich, die sozialgeschichtliche Auslegung und sogar die Archäologie „untergebracht“. Im Schlusskapitel finden sich dann Ausführungen zur Hermeneutik und kurz zu einer Biblischen Theologie.

Von der Schrifttradition, der sich dieses „Jahrbuch“ verpflichtet weiß, wird man den auch mit ideologischen Prämissen verbundenen Primat der *historischen* Textauffassung dieses Methodenbuches kritisieren – auch wenn man auf die LK nicht generell verzichten will, wie dies Dreytza / Hilbrands / Schmid in ihrem evangelikalen Methodenbuch vorschlagen – und stattdessen für eine stärkere Wahrnehmung der sprachlich-literarischen Gestalt und vor allem des theologischen Gehalts im intertextuell-kanonischen Kontext plädieren. Entsprechend wird man, was die *Abfolge* angeht, die sprachliche Analyse nicht wie Becker erst nach der LK, ÜG und RG im Rahmen der FG positionieren, sondern dezidiert vor die anderen Arbeitsschritte stellen.

Es fragt sich, ob und wo dieser Band im „Markt“ der vorliegenden Methodenbücher zur Exegese des Alten Testaments seinen Platz finden wird. Wer einen Repräsentanten der HKM in gegenwärtiger Diskussionslage sucht, wird Stecks „klassisch“ gewordenes Methodenbuch aufgrund seiner Präzision und Ausführlichkeit vorziehen. Sucht man ein Arbeitsbuch, das stärker literaturwissenschaftliche, theologische oder andere Bibelzugänge berücksichtigt, ist man mit anderen Handbüchern ohnehin besser bedient. Beckers Buch wird aufgrund seiner Nähe zu Steck sowie der einfacheren Diktion und des knapperen Umfangs

am ehesten als „kleiner Steck“ seinen Platz finden. Seine Vorzüge liegen in den praktischen Ausführungen zur exegetischen Arbeit und vor allem in seinen aktuellen Literaturangaben. Insbesondere der ausführliche, über 40-seitige Literaturführer erweist sich als ausgesprochen hilfreich.

Beat Weber

Friedrich Johannsen: *Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen*, 3. überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer, 2005, pb., 291 S., € 22,-

Das Arbeitsbuch von Friedrich Johannsen soll „eine Orientierung über Grundfragen zum Verständnis und zur Auslegung des Alten Testaments, eine Einführung in seine Entstehung und zehn relativ voneinander unabhängig lesbare thematische Darstellungen bieten“.

Die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament stellt im ersten Kapitel einen Teil der Allgemeinbildung dar und ist ein Schlüssel zum Verständnis der christlichen Religion. Dafür sind Kanonbildung und Kanondifferenzen im Vergleich zum Judentum von Bedeutung. Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass das Alte Testament die Heilige Schrift des Judentums ist und nur auf diesem Hintergrund verstanden werden kann. Aus diesem Grund ist die Frage nach einer angemessenen Hermeneutik wesentlich. Johannsen führt an, dass bereits in der Reformation Auslegungsprinzipien entstanden sind, die „befreiende Aspekte der Überlieferung setzten und einen kritischen Maßstab entwickelten“ und eine gewisse Entsprechung in Semlers Bibelauslegung erfuhren. Diese Entwicklung mündete zunächst in die historisch-kritische Methode, deren Darstellung im Arbeitsbuch einen großen Raum einnimmt, darüber hinaus aber auch in verschiedene andere Auslegungsmethoden, die das Wahrnehmungsspektrum eines Textes erweitern sollen. Als Beispiele seien hier sozialgeschichtliche oder tiefenpsychologische Zugänge genannt. Da aber die historisch-kritische Exegese von grundlegender Bedeutung ist, werden im Verlauf des Kapitels einzelne Auslegungsschritte dargestellt. Johannsen macht deutlich, dass es bei der Anwendung dieser Methode zu Engführungen in der Auslegung kommen kann, sodass der Leser den Text als Kommunikationspartner verliert.

Im zweiten Kapitel wird die Forschungsgeschichte der Entstehung des Alten Testaments beleuchtet. Das Arbeitsbuch folgt bei der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs dem neueren Modell von Zenger/Weimar, das die Erzählkranzhypothese mit einem reduzierten Quellenmodell verbindet. Auf die Redaktionsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerks und die Entstehung der übrigen Schriften wird kurz eingegangen. Betont wird dabei der hypothetische Charakter der Ergebnisse.

Das folgende dritte Kapitel greift ein oft vorzufindendes Vorurteil des im Alten Testament beschriebenen Gottesbilds auf und setzt sich mit ihm auseinander, indem die verschiedenen Gottesdarstellungen in ihren jeweiligen Kontext gestellt und dadurch verständlich gemacht werden. Die Kapitel vier bis sechs widmen sich mit der Urgeschichte, den Erzelternerzählungen und den Gesetzen und Geboten drei wesentlichen Kernthemen des Pentateuchs. Texte aus der Königszeit und der alttestamentlichen Propheten sind Gegenstände der folgenden beiden Kapitel. Die drei Themenkreise „Frau und Beziehung der Geschlechter“, „Leiden“ und „Leben und Tod“ folgen darauf. Das letzte Kapitel widmet sich der Rekonstruktion einer Geschichte Israels. Ein Anhang mit Register und Kartenmaterial rundet das Arbeitsbuch ab.

Das Buch ist „für Studierende der Theologie und Religionspädagogik, sowie für Pädagogen und Pädagoginnen zur eigenständigen Erarbeitung wichtiger alttestamentlicher Inhalte konzipiert“. Diesem Anliegen wird Rechnung getragen, indem die Arbeitsmethoden im ersten Kapitel dargestellt werden, sodass sich der Lernende mit ihnen auseinander setzen und sie in den folgenden Kapiteln anwenden kann. So werden an den oben aufgeführten Inhalten zum Beispiel Quellenscheidung oder Forschungsgeschichte erarbeitet bzw. eine tiefenpsychologische oder politisch-soziale Interpretation eines Textes vorgestellt. Durch Aufgaben wird der Leser ermutigt, eigene Beobachtungen anzustellen. Durch die Offenlegung der Methoden sowie die unterschiedlichen Aufgabenstellungen kann sich der Studierende eine grundlegende Kenntnis über moderne Auslegungsmethoden aneignen.

Allerdings leiten manche Aufgaben dazu an, eine vorgestellte These durch entsprechende Textpassagen zu belegen. Sinnvoller erscheint eine begründete Diskussion für und gegen diese These, damit der Leser nicht von vornherein genötigt ist, die These als seine eigene zu übernehmen. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode nimmt nach wie vor viel Raum im Arbeitsbuch ein, obwohl an einigen Stellen gesagt wird, dass die Forschung dahin tendiert, sich der endgültigen Textgestalt zu widmen. Hier werden jüngere Forschungsergebnisse noch zu behutsam eingearbeitet. Positiv fällt das vorhandene Register auf – allerdings sind einige Registereinträge wie zum Beispiel „Ras Schamra“, „Joschija“ oder „EKD“ unverständlich, andere Begriffe werden dagegen vermisst. Zuletzt sei angemerkt, dass Layout und Typografie wenig stringent angewendet und der Nutzer dadurch einer gewissen Unübersichtlichkeit ausgesetzt wird.

Sabine Schröder

Weitere Literatur:

- *Gleason Leonhard Archer: *Einleitung in die Schriften des Alten Testaments*, 3. Aufl. (engl. 1994), Nürnberg: VTR; Hamburg: RVB, 2006, pb., 640 S., € 49,95

- Bill T. Arnold / Hugh G. M. Williamson (Hg.): *Dictionary of the Old Testament Historical Books*, Leicester: IVP, 2005, geb., XXIV+1060 S., € 47,-
- *Shimon Bar-Efrat: *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*, (hebr. 1979, engl. 1984), Gütersloh: Gütersloher, 2006, 304 S.
- BibleWorks for Windows 7.0*, Big Fork/Montana: Hermeneutika, 2006, CD-Rom + Handbuch, € 340,- / Upgrade von 6.0, € 150,- / von 5.0, € 175,-
- Lukas Bormann: *Bibelkunde. Altes und Neues Testament*, UTB basics 2674, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pb., 293 S., € 19,90
- *Manfred Dreytza, Traugott Hopp: *Geschichte als Brücke? Neue Zugänge zum Alten Testament*, Edition Ichtys, Bd. 4, Gießen: Brunnen, 2005, pb., 51 S., € 4,95
- Peter Enns: *Inspiration and Incarnation. Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids/MI: Baker, 2005, pb., 197 S., € 17,90
- Gordon D. Fee, Douglas Stuart: *Effektives Bibelstudium. Die Bibel verstehen und auslegen*, 5. Aufl., Gießen: Brunnen; Asslar-Berghausen: ICI – Deutsches Büro, 2005, geb., 329 S., € 19,95
- Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 3. Lfg. (כ-מ), hg. von Herbert Donner, 18. Aufl., Berlin: Springer, 2005, geb., XII+766 S., € 189,-
- John H. Hayes (Hg.): *Methods in Biblical Interpretation*, Nashville/TN: Abingdon, 2005, pb., 400 S., US \$ 40,-
- Bernhard Lang (Hg.): *International Review of Biblical Studies. Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, 2004–2005, Bd. 51, Leiden: Brill, 2006, pb., XII+596 S., € 123,-
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 8 Bde., 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 1998–2005, geb., je € 214,-
- Kevin J. Vanhoozer u. a. (Hg.): *Dictionary for Theological Interpretation of Scripture*, Grand Rapids/MI: Baker, 2005, geb., 896 S., US \$ 49,99

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

-
- Uwe Zerbst, Peter G. van der Veen (Hg.): *Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme*, Holzgerlingen: Hänssler, 2005, geb., 155 S., € 17,95
-

Drei Jahre nach ihrem umfangreichen Werk „Biblische Archäologie am Scheideweg“ (vgl. die diesbezügliche Diskussion in JETH 17, 2003, S. 7–33; 18, 2004, S. 67–92), das ein Plädoyer für eine revidierte ägyptische Chronologie darstellt, präsentieren Peter van der Veen (PV), Uwe Zerbst (UZ) und John J. Bimson ei-

nige Beiträge, die auf diesem Buch aufbauen, sich aber stärker mit der Thematik der Landnahme beschäftigen. Der Titel verdankt sich dem provokanten Buch von I. Finkelstein und N. Silberman „Keine Posaunen vor Jericho“ (München, 2003), in dem die Historizität von Exodusereignis und Landnahme in Frage gestellt wird. Dem gegenüber wollen die drei Autoren eine Lanze für die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte brechen und einen tatsächlichen Auszug im 15. Jahrhundert v. Chr. plausibel machen.

Der erste Beitrag „Die Herkunft des Volkes Israel. Biblische Landnahme oder Volkwerdung in Kanaan?“ von PV und UZ (S. 15–77) nimmt das halbe Buch ein und diskutiert die verschiedenen Landnahmemodelle und die hiermit verbundenen Datierungsfragen. Bis ca. 1960 war das Invasionsmodell der W. F. Albright-Schule vorherrschend, das von einer gewaltsamen Landnahme am Ende des 13. Jahrhundert v. Chr. ausging (die sog. Spätdatierung). Da dieses Modell an der archäologischen Evidenz scheitert, wird es heute nur noch von Einzelnen (wie K. A. Kitchen, J. K. Hoffmeier) vertreten (S. 19–27). Das Autorenteam lehnt ebenfalls das Infiltrationsmodell von A. Alt und M. Noth ab, wonach die Landnahme friedlich verlief, und setzt sich ausführlicher mit dem Revolutionsmodell auseinander (S. 28–34), das von einem internen sozialrevolutionären Prozess ausgeht (z. B. G. E. Mendenhall, N. K. Gottwald, I. Finkelstein). Archäologische Hinweise sprächen hingegen dafür, dass der Exodus tatsächlich stattfand. Neben der sogenannten Israelstele Merenptah kurz vor 1200 v. Chr. wird auf das Askalon-Relief von Karnak verwiesen, das nach Yurco ebenfalls aus der Zeit Merenptahs stammt, sowie auf ein Sockelfragment aus dem Ägyptischen Museum Berlin, das nach M. Görg eine alte Schreibweise für Israel beinhaltet und nach konventioneller Datierung bis ins 15. Jahrhundert v. Chr. zu datieren ist (S. 35–41). Den größten Raum nimmt dann die Diskussion verschiedener Modelle zur Frühdatierung ein. Nach biblischer Chronologie (vgl. 1 Kö 6,1; Ri 11,26) wäre die Landnahme kurz vor 1400 v. Chr. anzusetzen, also am Ende der Späten Bronzezeit I, wofür zum Beispiel Bryant G. Wood mit vielen Argumenten eintritt (vgl. JETS 48, 2005, S. 475–489). PV und UZ plädieren hingegen für eine (umstrittene) Revision der ägyptischen Chronologie um 150 Jahre, der zufolge die Landnahme am Ende der Mittleren Bronzezeit III (= MBZ IIC, also ca. 1550 v. Chr.) stattgefunden haben soll. Es wird sich zeigen, ob diese gewagte Umdatierung Freunde findet. Einige Probleme würden dadurch gelöst, andere Probleme entstehen erst. Während die Autoren im ersten Band (2002) noch für 300 Jahre Revision eintreten, sind es drei Jahre später nur noch 150 Jahre. Eine kurze Halbwertszeit! Zu begrüßen ist, dass die Argumente fair und sachlich zur Darstellung kommen. Anregend ist auch der Anhang (S. 69–77), in dem für eine zeitnahe Entstehung des Josuabuches plädiert und die historisch-kritischen Spätdatierungen kritisiert werden.

J. J. Bimson fasst in seinem Aufsatz „Wann eroberte Josua Kanaan, am Ende der Mittleren Bronzezeit IIC oder am Ende der Späten Bronzezeit I?“ die archäo-

logischen Argumente für eine revidierte Chronologie zusammen (S. 79–93). Kritisch setzt auch er sich vor allem mit Wood auseinander.

Seit etwa zehn Jahren ist in den Fachzeitschriften (u. a. *Vetus Testamentum*) eine Diskussion über die hohen Zahlen besonders in den Auszugs- und Landnahmeberichten der Bibel entbrannt. Der Beitrag „Die Größe der israelitischen Bevölkerung während der Wüstenwanderung und Landnahme“ von UZ (S. 95–136) beschreitet neue Wege. Auch die konservativsten Exegeten gestehen ein, dass die Zahl von über 600.000 wehrfähigen Männern (Num 1; 26; Ex 12,37; 38,26) vor textliche, historische und logistische Probleme stellt. Abgesehen von „Verfälschungen wie Abschreibfehler(n) oder spätere(n) Einschübe(n)“ (S. 130, vgl. S. 96f) müsse man von einem „systematischen Fehler“ ausgehen. Nach einer Auflistung der Widersprüche aufgrund der hohen Zahlen (S. 97–103) werden die verschiedenen Lösungsvorschläge dargelegt und evaluiert, wobei die Modelle von Mendenhall und Clark/Wenham besonderes Interesse erfahren (S. 108–118). UZ schlägt schließlich eine Modifizierung des Ansatzes von Mendenhall vor und überprüft dies anhand einzelner biblischer Fallbeispiele (S. 118–130). Dabei liegen folgende Annahmen zugrunde: Das hebräische Wort für „tausend“ (אלף, *’elep*) sei ein Homonym und bedeute an einigen Stellen „Einheit/Verband“ (nach Clark/ Wenham auch „Hauptmann“ oder „ausgebildeter Kämpfer, Offizier“). Zudem müsse mit der Möglichkeit von mehrfachen Additionen gerechnet werden. Nach UZ ist von 36.000 bis 42.000 Menschen (statt über zwei Millionen) als Gesamtgröße Israels auszugehen. Die in sich schlüssigen Zahlen des masoretischen Textes (inkl. der Zwischensummen!) werden zugunsten spekulativer Deutungen preisgegeben. Von der Vorgehensweise gleicht dies historisch-kritischer Literarkritik. Das modifizierte Modell löst verschiedene Probleme, kann aber auch kein in sich geschlossenes System bieten, wie UZ offen darlegt (S. 130).

Stärker theologisch ist der letzte Artikel über „Das Gericht an den Göttern Ägyptens. Die zehn Plagen in 2. Mose 7–12 aus der religiösen Perspektive des Alten Ägypten“ von PV (S. 137–153), der knapp in die religiöse Konfrontation zwischen Jahwe und den Göttern Ägyptens einführt. Hier wäre sicher noch manches zu ergänzen und zu vertiefen. Als hilfreich erweist sich das Bildmaterial zur Veranschaulichung.

Der Band ist vorbildlich aufgemacht und mit vielen Tabellen und Bildern versehen. Register fehlen leider. Für den Laien sind die Einleitungen zu den Artikeln von großem Wert, weil hier allgemein verständlich die Problematik, die Positionen und die Vorgehensweise beschrieben werden. Eine Kenntnis von „Archäologie am Scheideweg“ wird nicht vorausgesetzt. Vorbildlich und allen Artikeln eigen sind insbesondere die klare Gedankenführung und die offene und faire Darlegung von Vor- und Nachteilen anderer Auffassungen oder der eigenen Position. Der Rezensent ist zwar nicht von der revidierten Chronologie überzeugt, hält die Beiträge aber dennoch für wertvoll und anregend. Gegenüber dem ersten Sammelband fällt auf, dass die im Buch vorgeschlagene Revision deutlich weni-

ger drastisch ausfällt (ca. 150 Jahre) als im ersten Band (ca. 300–350 Jahre). Man darf also auf weitere Veröffentlichungen gespannt sein. Es wäre allerdings schade, wenn der Leser nach der intensiven Kritik an Wood den Eindruck gewinnen würde, dass dessen Position sich auf derselben Ebene wie Finkelstein befindet. Für den durchschnittlichen Leser ist das schöne Buch sicher leichter zugänglich als „Archäologie am Scheideweg“ und wahrscheinlich Gewinn bringender.

Walter Hilbrands

Weitere Literatur:

- Philip R. Davies, John Rogerson: *The Old Testament World*, 2. Aufl., London: T&T Clark, 2005, pb., 264 S., US \$ 29,95
- Philip F. Esler: *Ancient Israel. The Old Testament in its Social Context*, Minneapolis/MN: Fortress, 2006, pb. XVII+420 S., US \$ 35,–
- Erhard S. Gerstenberger: *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, BE 8, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, pb., 416 S., € 36,–
- *James K. Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2005, geb., XX+ 336 S., US \$ 45,–
- *James K. Hoffmeier, Alan R. Millard (Hg.): *The Future of Biblical Archaeology. Reassessing Methodologies and Assumptions*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2004, pb., XVIII+385 S., US \$ 26,–
- Bernd Janowski, Gernot Wilhelm (Hg.): *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, TUAT, N.F. Bd. 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, geb., XVIII+406 S., € 148,–
- *Jens Bruun Kofoed: *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*, Diss., Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2005, geb., XIV+198 S., US \$ 34,50
- Oded Lipschits, Manfred Oeming (Hg.): *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2006, geb., XXII+722 S., US \$ 59,50
- Nadav Na'aman: *Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period. Collected Essays*, Bd. 3, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2006, geb., XIV+415 S., US \$ 49,50
- *Peter G. van der Veen: *The Final Phase of Iron Age IIC and the Babylonian Conquest. A Reassessment with Special Emphasis on Names and Bureaucratic Titles on Provenanced seals and Bullae from Israel and Jordan*, Diss., Institute of Biblical Research Supplement Series, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2007
- Bryant G. Wood: The Rise and the Fall of the 13th-Century Exodus-Conquest Theory, *Journal of the Evangelical Theological Society* 48, 2005, S. 475–489.

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Heinrich Krauss, Max Küchler: *Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die biblische Urgeschichte*, Freiburg (Schweiz): Paulus-verlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pb., 204 S., € 19,90

Heinrich Krauss, Max Küchler: *Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob*, Freiburg (Schweiz): Paulus-verlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pb., 263 S., € 19,90

Die beiden Bände, denen inzwischen (2005) ein dritter Band zu den Josephsgeschichten Gen 37–50 gefolgt ist, sind in der Absicht geschrieben worden, die erzählerische Dynamik der biblischen Geschichten im Buch Genesis nachzuvollziehen. Dies erscheint den Autoren als innovativ angesichts einer zweihundertjährigen Tradition, die diese Texte fast nur fragmentarisch getrennt nach Quellen und Bearbeitungsschichten wahrnehmen könnte. Sie wollen dabei keine prinzipielle Abkehr von „der modernen Bibelwissenschaft“ oder naiven „fundamentalistischen“ Tendenzen Vorschub leisten. Vielmehr soll die Beobachtung von Erzählelementen wie Spannung und Entspannung, Erzähltempo, Komik und Ironie, Untertöne in Reden und Dialogen den Lesern einen in der Spezialistenexegese lange verschütteten und deshalb unerwarteten Zugang zur Bibel eröffnen. Durch erzähldramatische Analyse soll die Bibel ihre Qualität als Sprachkunstwerk zu erkennen geben und gerade auch unkundige Leser „zu einer neuen, fesselnden Lektüre der Texte hinführen“ (Bd. I, S. 7).

Zur Durchführung des Anliegens wird jeweils der Bibeltext nach der Einheitsübersetzung zitiert. Anschließend werden von den Autoren wichtig erscheinende Züge des Gelesenen nacherzählt, wobei Charakterisierungen von Personen und Handlungen und der Aufbau des Ganzen immer eine wichtige Rolle spielen. Kurze Erklärungen zu Einzelfragen finden sich in kleinen Rahmentexten, längere in kursiv gesetzten Exkursen. An der Art der Erklärungen wird deutlich, dass gerade auch nicht-theologische Leser im Blick sind. Eine „Kurze Information über die Bibel“ im Anhang zu Band I (S. 199–204) erklärt nicht nur, dass das Alte Testament der weitaus größte Teil der Bibel ist, sondern auch, dass „der Ausdruck ‚alt‘ einen negativen Beigeschmack haben kann“ und es die Juden deshalb (sic!) vorziehen, „statt vom Alten Testament von der ‚hebräischen Bibel‘ zu sprechen“. Im Zusammenhang mit Gen 17 wird zur Beschneidung vermerkt, dass sie bei vielen Völkern in der ganzen Welt verbreitet sei, nach jüdischer Auffassung damit aber eine Beschneidung des Herzens einhergehen solle (Bd. II, S. 52) – eine homiletische Übertragung der Beschneidungstradition, die im Deuteronomium (und wohl von dort auch bei Jeremia) erfolgt, aber für Gen 17 wohl kaum anzunehmen ist.

Diese Erläuterungen kommen grundsätzlich ohne Quellenangaben aus. Auch wenn eingangs angegeben wird, dass „die bekannten Kommentatoren C. Wes-

termann, E. A. Speiser, J. A. Soggin etc., nicht zuletzt auch B. Jacob“ zu Rate gezogen wurden, so bleibt dem Leser verborgen, woher die Autoren ihre jeweiligen Kenntnisse beziehen. Zu den als Erkenntnis vorgestellten Details gehört, dass es in der Zeit der Patriarchen keine Kamele gab oder dass Kain als Stammvater der Keniter gilt. Häufig wird auf den ätiologischen Charakter der Geschichten abgehoben. Ohne Belege in Fußnoten wird gelegentlich pauschal und generalisierend auf die „modernen Kommentatoren“ verwiesen, die zum Beispiel in Gen 14 für Textumstellungen plädieren (Bd. II, S. 38), obwohl solche „Textkorrekturen“ sicher weder modern sind noch von allen Kommentatoren so vorgenommen werden.

Trotz solcher Schwächen vermag die erklärende Nacherzählung aber tatsächlich auch Zusammenhänge zu verdeutlichen. Die weitgehend synchrone Lektüre führt zu einer von wohlwollender Empathie und Neugier getragenen Textwahrnehmung, deren Einsichten durch die ausgetretenen Spurrillen der quellenkritischen Pentateuchforschung häufig nicht mehr zugänglich waren. Positiv hervorzuheben wären unter anderem die literarisch einfühlsamen Erläuterungen zu den Jakobgeschichten. Auch wenn die Fokussierung auf Details eine stark subjektive Prägung aufweist, erhellen sie hintergründig die Geschichten und erleichtern das Verständnis. Es versteht sich von dem Ansatz der Autoren her, dass dieses primär auf literarischer Ebene, nicht theologisch oder heilsgeschichtlich oder gar historisch erfolgt. Wer die Bücher liest, wird sie deshalb trotz der angesprochenen Schwächen mit Gewinn aus der Hand legen.

Herbert H. Klement

Erich Bosshard-Nepustil: *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Gen 6–9*, BWANT 165 (N.F. 5), Stuttgart: Kohlhammer, 2004, pb., 336 S., € 45,–

Die anzuzeigende Arbeit wurde 2003/2004 in Bern als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck nur leicht überarbeitet. Sie ist gegliedert in eine synchrone Analyse der Fluterzählung (S. 15–41), eine diachrone Analyse (S. 42–106), eine Untersuchung von Gen 6–9 in seinen Kontexten (S. 107–246) und die Rezeption dieser Kapitel im Alten Testament (S. 247–272).

Seit jeher ist die Sintflutgeschichte Gen 6–9 neben der Schöpfungsgeschichte Prunkstück und zugleich Nagelprobe quellenkritischer Ansätze. Bosshard-Nepustil (BN) stellt keinen forschungsgeschichtlichen Abriss oder methodologische Vorbemerkungen voran, um zunächst seine eigenen Voraussetzungen darzulegen (so z. B. M. Witte, *Die biblische Urgeschichte*, BZAW 265, Berlin, 1998), sondern geht gleich *in medias res*. BN will den Nachweis erbringen, dass eine vollständige P-Erzählung als Grundschrift um einen nicht- bzw. nachpriesterlichen

Strang (nP = Gen 6,5–8; 7,1–5.7–9.10.12.16b–17a.22.23; 8,1b.2b–3a.6–12.13b.20–22) erweitert worden sei (S. 12.49.57–62.93.106.211 u. ö.). Hier schlägt die neuere Forschung durch, in der sich der Jahwist, früher die älteste Quelle, zunehmend verflüchtigt und spätdatiert wird, wobei nach BN diese redaktionellen Ergänzungen motiv- und traditionsgeschichtlich durchaus älter als die priesterliche Grundschrift sein können. Bis auf den angeblich jüngeren Abschnitt Gen 6,1–4, auf den nur beiläufig eingegangen wird (S. 208–210), seien die nP-Abschnitte der Urgeschichte literarisch kohärent, jedoch habe „es nie eine von P literarisch unabhängige nP-Urgeschichte gegeben“ (S. 212).

Die Überschrift des Abschnitts „Gen 6,5–9,17 synchron: der Text als ganzer“ weckt möglicherweise falsche Erwartungen. Zunächst wird die Überlieferung des Textes in den hebräischen Textzeugen und alten Übersetzungen (S. 15–27) untersucht, wobei das Ergebnis eher beschwörend klingt: „Trotzdem ist die Textkritik nicht einfach eine Fahrt in den Nebel.“ (S. 27) Die eigentliche synchrone Analyse ist sehr lesenswert, aber recht knapp (S. 27–41) und von der Suche nach Spannungen, Zäsuren und Wiederaufnahmen geprägt. Angesichts der sich anschließenden diachronen Analyse überrascht das Zwischenergebnis: „Die Fluterzählung zeigt einen ausgeprägten thematischen Zusammenhalt und lässt eine planvolle Gestaltung mit durchdachtem Aufbau erkennen.“ (S. 41)

Die diachrone Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt in Wiederholungen, „Verwerfungen“ und Spannungen in Sachverhalten, in der Terminologie und im Textablauf. BN weiß zwar um Verteidiger der literarischen Einheit der Sintflutgeschichte (S. 47f.59 [zu ergänzen wäre der Beitrag von R. Albrecht in der FS G. Maier, Wuppertal 1997]), hält aber angesichts der Kohärenzen der Fluterzählung das Modell einer priesterlichen Grundschrift mit redaktionellen Erweiterungen für überzeugender. Ein chiasmischer Aufbau könne zum Beispiel nicht die deutliche Wiederaufnahme 6,5–8; 8,20–22 integrieren. Gegenüber bisherigen Gliederungsvorschlägen schlägt BN eine parallele Struktur 6,9–8,19; 9,1–17 vor, die sich seines Erachtens in einer analogen thematischen Abfolge über den ganzen Textabschnitt nachzeichnen lässt (S. 79.84–88.276f.284f. u. ö.). Das Problem der Dubletten innerhalb von P könne gelöst werden, „wenn Gliederung und thematische Abfolge der P-Noacherzählung beachtet werden“ (S. 90). Der Rezensent fragt sich, ob dies nicht auch für die „Dubletten“ zutreffen könnte, die Quellen übergreifend sind. Warum sollte „nP“ weniger intelligent als „P“ sein und angesichts der durchdachten Gesamtstruktur der Flutgeschichte, wie sie auch BN anerkennt, die (angeblichen) Spannungen, Widersprüche und Dubletten einfach hingenommen, ja selbst verursacht haben?

Das umfangreiche mittlere Kapitel untersucht P (S. 110–177) und nP (S. 178–246) jeweils in seinen Kontexten. Hier betritt BN Neuland und leistet wichtige Arbeit. So wird Gen 6–9P nicht nur im Nahkontext der Urgeschichte (Schöpfungsbericht Gen 1, Genealogie Gen 5, Völkertafel Gen 10), sondern zum Beispiel auch im Kontext des Bundesschlusses mit Abraham (Gen 17), des Meeres-

durchzugs (Ex 14), im Rahmen der Analogie zwischen Arche und Zeltheiligtum (Ex 25ff) und im Kontext Hesekiels sowie altorientalischer Fluterzählungen literarisch und theologisch interpretiert. Anschließend legt BN Gen 6–9nP (früher: der Jahwist) im Kontext der Paradieserzählung (Gen 2–3), der Erzählungen von Kain und Abel (Gen 4), Noahs Söhnen (Gen 9,18–27) und vom Turmbau (Gen 11,1–9) aus, zieht aber auch die vorderen und hinteren Propheten sowie die mesopotamischen Fluterzählungen heran. Es ist meines Erachtens zu bedauern, dass hier stringent zwischen priesterlichen und nachpriesterlichen Kontexten unterschieden wird, wo doch nach Auffassung von BN Gen 6–9nP nie ein literarisches Eigenleben separat von der priesterlichen Grundschrift geführt haben soll. Hier bleibt BN noch ganz der Redaktionsgeschichte verhaftet und ist nicht an der Fragestellung des kanonischen Endtextes interessiert. Dennoch stellen die getroffenen Beobachtungen eine Fundgrube dar und können leicht für eine Exegese fruchtbar gemacht werden, die sich anderen Ansätzen verpflichtet weiß.

Das abschließende kurze dritte Kapitel versöhnt wieder etwas, wenn die inneralttestamentliche Rezeption der Flutgeschichte als ganzer (!) behandelt wird. Im Weltgericht von Jes 24–27 sieht BN die einzige deutliche thematische Rezeption von Gen 6–9, ansonsten fänden sich bei den Propheten nur vereinzelt Bezugnahmen.

Hervorzuheben sind schließlich noch die 23 Gliederungen und Tabellen mit Textvergleichen (S. 273–299), die das literarische Gespür des Autors beweisen und der besseren Übersichtlichkeit einen großen Dienst erweisen. Über 26 Seiten Bibliografie und die üblichen Register beschließen den sorgfältig erstellten Band. Auch wenn man keinen redaktionsgeschichtlichen Ansatz teilt, kann man diese Abhandlung mit Gewinn lesen und wird mit mancher Einsicht in die Literatur und Theologie der Sintflutgeschichte sowie in ihre Kontexte und Rezeption beschenkt. Vielleicht wird mancher Leser nach der Lektüre sogar von der Einheitlichkeit und kunstvollen Gesamtkomposition von Gen 6–9 überzeugt sein.

Walter Hilbrands

Mart-Jan Paul, G. van den Brink, J. C. Bette (Hg.): *Bijbelcommentaar. Leviticus. Numeri. Deuteronomium*, Studiebijbel Oude Testament, Bd. 2, Veendendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2005, geb., 23+1264 S., € 72,–

Auch wenn nicht jeder Leser von JETH des Niederländischen kundig sein wird, lohnt es, eine neue Kommentarreihe wahrzunehmen, da etwas Vergleichbares im deutschen und englischen Sprachraum nicht existiert. Nach erfolgreichem Abschluss der 17-bändigen Reihe zum Neuen Testament (zwölf Kommentarbände und fünf Begleitbände) sind inzwischen die beiden Bände zum Pentateuch aus der *Studiebijbel Oude Testament* (SBOT) erschienen. Das Alte Testament ist auf

insgesamt zehn Kommentarbände angelegt, wobei jedes Jahr ein neuer Band herauskommen soll.

Die Herausgeber des hier angezeigten zweiten Bandes sind Mart Jan Paul, Dozent für Altes Testament an der Christlichen Hochschule Ede/NL und der Evangelisch-Theologischen Fakultät (ETF) Leuven/BE, und die Pastoren J. C. Bette, Vorsitzender des *Centrum voor Bijbelonderzoek*, und G. van den Brink. Wie auch die übrigen Verfasser der anderen Bände stehen sie in orthodox-reformierter Tradition. Aufgrund dessen gehen sie vom Alten Testament als Gottes Wort aus. Häufig wird auf das Neue Testament und die Relevanz eines Bibeltextes für heute verwiesen. Der Pentateuch wird in die mosaische Zeit (15. Jh. v. Chr.) datiert, auch wenn mit kleineren späteren Ergänzungen zu rechnen sei (S. 3.333.765).

Alle Bände sind nach demselben Muster aufgebaut: Auf der jeweils linken Seite steht der Text der BHS (ohne Akzentzeichen), über jedem Wort findet sich die entsprechende Nummer von Strongs Konkordanz, sodass die Lexeme ermittelt und in Wörterbüchern nachgeschlagen werden können. Unter dem hebräischen Text steht eine Umschrift, die auch die Aussprache der Begadkefat-Laute erkennen lässt, sowie eine Interlinearübersetzung (ohne Interpunktion). Im Allgemeinen ist, was den Bibeltext betrifft, gründlich Korrektur gelesen worden, doch finden sich im hebräischen Text und der Umschrift vereinzelt Fehler und Inkonsistenzen, wie ein beliebig gewähltes Beispiel (im Folgenden Num 19) zeigt: In 19,18 wird אֵז in der Umschrift mit *ô* (statt 'ô) wiedergegeben, verschiedentlich erscheint gewöhnliches statt finales *mem* (z. B. 19,18: בַּעֲצָמַי [!]; 19,21: לָהֶם [!]). Das Schwa-Zeichen wird nicht immer konsequent gesetzt: In 19,17 wird לָקְחוּ ohne Schwa mobile transskribiert (wie auch in Lev 14,42; Num 4,9.12; 8,8; 34,14.15 u.ö.), während umgekehrt וַיִּדְבֹּר immer mit dem Schwa-Laut angeführt wird; bei Schwa quiescens unter einem Doppelkonsonanten am Wortende erscheint in der Umschrift immer der Schwa-Laut (z. B. bei וַחֲשִׁיתָ [20,11] und וַחֲשִׁלְלָהּ [22,29]). Dagesch coniunctivum wird in der Umschrift durch Verdoppelung angezeigt (s. לָהֶם in 19,21). In 19,8 verschmilzt entgegen BHS das *holem* mit dem Punkt des *sin* zu וַיִּשְׂרֹף. Die Umschrift unterscheidet grundsätzlich nicht *šere* und *segol* mit *yod* als mater lectionis und gibt beides mit *ê* wieder.

In einer weiteren Spalte werden fünf wichtige niederländische Bibelübersetzungen geboten: Die Statenvertaling (1637/2002) wird jeweils komplett abgedruckt, während die übrigen vier Übersetzungen nur dort angeführt werden, wo sie bedeutend von den vorangehenden abweichen.

Auf der jeweils rechten Seite wird in der oberen Hälfte eine versweise Erklärung des Bibeltextes geboten und durch Überschriften in größere und kleinere Abschnitte gegliedert. Neben dieser groben Übersicht erläutert in der unteren Hälfte ein umfangreicher Fußnotenapparat die Kommentierung näher. Hier finden sich philologische und historische Anmerkungen, textkritische Hinweise (insbesondere zur Septuaginta und zu den Qumrantexten), Verweise auf die Exkurse, alternative Deutungen, Auseinandersetzungen mit historisch-kritischen

Forschungsergebnissen, Vergleiche mit anderen Bibelstellen und so weiter. Nach diesem Muster werden im Durchschnitt fünfeinhalb Verse pro Doppelseite behandelt.

Neben den knappen einleitenden Artikeln zu Verfasserschaft, Aufbau, Struktur und Botschaft der einzelnen Bibelbücher stellen neun Exkurse mit einem Umfang von insgesamt 100 Seiten eine wertvolle Bereicherung des Kommentars dar. Folgende Themen werden behandelt: „Die verschiedenen Opfer und ihre Bedeutung“, „Rein und unrein“, „Heiligkeit“, „Sabbat- und Jubeljahr“, „Die Bedeutung der Rituale und Symbole“, „Große Zahlen in Numeri“, „Segen und Fluch“, „Metscha-Stele“ und „Hermeneutik der Gesetze“. Die Themen werden im Kontext des Alten Testaments, des Alten Orients und des Neuen Testaments entfaltet und verarbeiten neuere kritische und konservative Literatur. So setzt sich der Artikel über die hohen Zahlen unter anderem mit J. J. Davis, C. J. Humphreys, U. Zerbst, M. Barnouin, R. Heinzerling und E. W. Davies auseinander, wägt Vor- und Nachteile der verschiedenen Positionen ab und gelangt zur Schlussfolgerung, dass eine allseits befriedigende Lösung heute (noch) nicht möglich ist (S. 1221–1229). Im Hermeneutik-Exkurs wird die Kategorisierung in ethische, zivile und zeremonielle Gesetze als inadäquat abgelehnt; auch sei der theonomische Rekonstruktivismus für eine säkulare Gesellschaft keine Option (S. 1241–1243). Nach einer Darlegung des alttestamentlichen historischen und literarischen Zusammenhangs wird ausführlich die Rolle des Gesetzes im Neuen Testament diskutiert, da die neutestamentliche Sicht für den Christen verbindlich sei (S. 1244–1250). Bei der Übertragung der Gesetze des Alten Testaments auf heute wird das Dreieck von C. H. J. Wright „Gott-Volk-Land“ zu einem hermeneutischen System ausgebaut, um zu einer paradigmatischen Anwendung der zugrunde liegenden Prinzipien des Gesetzes zu gelangen. Entgegen dem Judentum und Islam wisse das Christentum neben ethischen Grundprinzipien (die nicht mit dem Dekalog identisch sind) um die Freiheit und Verantwortung des Einzelnen, um die Nächstenliebe, die christliche Gemeinschaft und Tradition und die Leitung des Heiligen Geistes (S. 1252–1226).

Zu weiteren Informationen siehe www.studiebijbel.nl, wo sich auch eine nützliche Linksammlung findet. Zudem wird zu jedem Bibelbuch auf Internetadressen verwiesen (> Studiebijbel OT > websites), die laufend aktualisiert werden und den Kommentar um interessante Artikel, Kartenmaterial, Abbildungen der Orte, Hinweise auf archäologisch relevante Funde und so weiter ergänzen. Bleibt nur noch zu sagen, dass die Bände sehr schön aufgemacht sind, etliche Tabellen und geografische Karten beinhalten und übersichtlich gestaltet sind. Die Serie ist in den Niederlanden ein „Renner“, erreicht hohe Auflagen und erfreut sich insbesondere bei interessierten Laien und Pastoren, die nicht (mehr) in den biblischen Grundsprachen zuhause sind, großer Beliebtheit, führt sie doch zum biblischen

Text hin. Diese Studienbibel trägt ihren Titel zu Recht und stellt ein verheißungsvolles Projekt dar, das zur Nachahmung auf Deutsch empfohlen sei.

Walter Hilbrands

Andreas Scherer: *Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3–8 und verwandten Texten*, WMANT 105, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, geb., XI+468 S., € 59,–

Die vorliegende Untersuchung geht auf die vom Autor an der Ruhr-Universität Bochum verfasste Habilitationsschrift zurück. Scherer erforscht darin diejenigen „JHWH-Kriegserzählungen“ (S. 67), „die sich durch ihre Affinität zum JHWH-Krieg auszeichnen und klare Spuren des dtr. ‚Richterschemas‘ aufweisen“ (S. 19), wozu er die Erzählungen über Otniël, Ehud, Schamgar, Debora/Barak und Gideon zählt. Zu Beginn der im ständigen Dialog mit anderen Theologen gemachten Betrachtungen steht die literarische und formgeschichtliche Exegese des Masoretischen Textes auf der Grundlage des hermeneutischen Ansatzes, dass die Exegese als „Sichtung der biblischen Befunde“ (S. 22) Kern jeder religionsgeschichtlichen und theologischen Arbeit sein müsse. Die Ergebnisse der Exegese werden anschließend literarkritisch analysiert und religions- und kompositionsgeschichtlichen Schlüssen zugeführt. Dabei erfreut, dass Scherer neben historisch-kritisch arbeitenden Autoren auch narratologisch ausgerichtete exegetische Arbeiten, wenn auch nicht immer fair (so wird die Beurteilung des in Scherers Augen „späten Zusatzes“ Ri 8,27a,b als vollwertiger Teil des Textes durch narratologisch arbeitende Exegeten als „eklatante Fehlinterpretation“ bezeichnet [S. 369, Anm. 947]), aber doch sachlich angemessen behandelt und deren Arbeitsweise vereinzelt in Ansätzen übernimmt. In zahlreichen Exkursen werden vertiefende semantische und kontextuelle Studien geboten, die allerdings weitgehend im redaktions- und religionsgeschichtlichen Kontext verbleiben. Ein ausführliches Literatur- und ein Bibelstellenverzeichnis runden das Werk ab.

Die Exegese des Textes fällt ungeachtet Scherers Grundansatzes knapp aus. Während die Ehud- und die meisten Teile der Gideon-Erzählung weitgehend erzähllogisch und nur verhalten literar- und redaktionskritisch ausgelegt werden, sind die Exegesen der Otniël- und Barakerzählungen vom formgeschichtlichen Grundverständnis des Autors und die Auslegung der Schamgarerzählung von historischen Spekulationen geprägt. Dabei übersieht Scherer in allen Erzählungen zahlreiche literarische Aspekte, welche die Erzählungen als logische Erzähleinheiten erkennen lassen, weil er entweder die literarischen Aspekte nicht wahrnimmt oder die vom Erzähler eingeflochtenen erläuternden und auflösenden Versteile als sekundär ausscheidet. Dadurch führen seine Exegesen teilweise zu im überlieferten Kontext anfechtbaren Ergebnissen. Ein hervorstechendes Bei-

spiel hierfür ist die Bewertung von Gideons Ephod als das in den Samuelbüchern beschriebene Orakelgerät zur Befragung Jahwes (S. 345), die nur auf der Grundlage der Ausscheidung der negativen Bewertung des Ephod in Ri 8,27 als sekundäre Ergänzung möglich ist, und die damit einhergehende uneingeschränkt positive Bewertung Gideons in der gesamten Erzählung. Scherer übersieht dabei den Bedeutungswandel des Ephod im Laufe der Geschichte Israels, in der es vom Kleidungsstück des Hohenpriesters (Leviticus) zum Kultobjekt (Samuelbücher) mutiert, und die impliziten negativen Bewertungen Gideons zum Beispiel in der Darstellung seiner Angst, Gottes Befehl auszuführen (Ri 6,27), seiner unbegründeten Zeichenforderung (Ri 6,36–40), seiner eigenmächtigen Verfolgung der midianitischen Könige (7,23–8,21) oder seiner letztendlichen Annahme des Königtums (8,22–27). So gilt Scherers Vorwurf an narratologisch arbeitende Theologen, dass deren holistischer Interpretationsansatz eine literarkritische Auswertung der exegetischen Befunde verhindere (S. 255, Anm. 342), im gleichen Maße auch umgekehrt.

Fazit: Scherers exegetische Arbeit deckt eine große Spannweite ab, die von verhalten narratologischen über ganzheitliche grammatikalisch-syntaktische bis zu form-, redaktions- und religionskritischen Ansätzen reicht. Allerdings bleibt gerade die kontextuelle Analyse hinter den Erwartungen zurück, wogegen die Zuführung der exegetischen Arbeit zu religionsgeschichtlichen Ergebnissen relativ ausführlich ausfällt. Es bleibt trotzdem zu wünschen, dass die in diesem Werk geübte Praxis, auch evangelikale Ansätze aufzunehmen, Gehör und Aufnahme in der deutschen Universitätstheologie findet.

Wolfgang Bluedorn

Egbert Ballhorn: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)*, Bonner Biblische Beiträge, Berlin: Philo, 2004, geb., 409 S., € 69,- / SFr. 114,-

Um es vorweg zu nehmen: Diese unter dem renommierten katholischen Psalmenforscher Frank-Lothar Hossfeld erstellte Bonner Dissertation ist ein wichtiges, gut lesbares (mit zusammenfassenden Thesen an jedem Kapitelende) und theologisch ertragreiches Buch.

Die Monographie reiht sich ein in die neueste Ausprägung kanonischer Bibelauslegung. Im Blick auf die Psalmenforschung äußerte sich der vor allem durch Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger repräsentierte Ansatz methodisch gesehen als Verbindung von Redaktionskritik und Kanonkritik. Ballhorn und andere (jüngere, katholische) Forscher modifizieren diesen Ansatz nun in Richtung einer Verbindung von Kanonkritik und Rezeptionsästhetik. Mit andern Worten: Der Psalter wird nicht kompositionsgeschichtlich erhellt, sondern dessen Lesestrategie

gien und -vollzüge werden bedacht, wobei der „(narrativen) Leserichtung“ gegenüber anderen Sinnerhebungen eine Vorrangstellung zukommt. Der Unterschied beider Ansätze mag ein Quervergleich mit der im gleichen Jahr und mit gleichem Textumfang erschienenen Zürcher Dissertation des Steck-Schülers Martin Leuenberger zeigen (Konzeptionen des Königtum Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter, AThANT 83, Zürich 2004): Beide haben die kanonische Endgestalt im Blick und beide bestimmen die Königsherrschaft Gottes als maßgeblichen Horizont der beiden letzten Teilbücher des Psalters (und damit des Psalters insgesamt). Leuenberger vertieft das Verständnis dieser Komposition entstehungsgeschichtlich durch Nachzeichnung der zu ihr hinführenden Texte, Prozesse und Konzepte, Ballhorn dagegen geht von ihr als Gestalt aus und fragt nach Vorstellungsgehalten und theologischen Akzenten, die sich bei der in der Leserichtung erfolgten Rezeption als Buch einstellen.

Einleitend erklärt, diskutiert und legitimiert Ballhorn seinen Ansatz, den Psalter dezidiert als „Buch“ zu lesen und dabei – wie der Titel anzeigt – dem Buchende als „Telos“, als Schluss- und Zielpunkt, besondere Gewichtung zuzuerkennen und dieser ansichtig zu werden. Seine Auslegungsrichtung, die von Kanon als „rezeptionsorientiertem Begriff“ ausgeht, ist in dem Sinn nicht neu, sondern hat rabbinische und altkirchliche Vorläufer und dürfte auch im Leserkreis unseres Jahrbuches gute Akzeptanz finden. Die Leitfrage ist: „Zu welchem Ziel führt die Komposition dieses Textes die Leserin, den Leser?“ (S. 18) Dabei wird neben dem Masoretischen Text auch ein Blick auf 11QPs^a und die Septuaginta als je eigenständige Kompositionen geworfen. Im zweiten Kapitel werden Strukturmomente wie die 150er-Zahl und die buchabschließenden Doxologien bedacht.

Im rund 300-seitigen Hauptteil des Bandes werden ein „Durchgang durch das Vierte und Fünfte Psalmenbuch“ geboten und dabei die sich einstellenden Verstehenshorizonte und ihre ständige Modifizierung erhoben. Als erster Verstehensbogen orientiert sich Ps 90–107 am Schlusspsalm von Buch III (Ps 89) und bearbeitet die durch ihn aufgeworfenen Fragen (Scheitern des Davidsbundes). Dabei wird Mose als exemplarischer Psalmbeter eingeführt, der in Konkurrenz zur Person Davids tritt und die Theokratie proklamiert. David tritt jedoch nicht ab, sondern erscheint in veränderter Gewichtung aufs Neue, so dass ein mosaisch-davidischer Doppelhorizont aufgebaut wird. Als Triptychon schließt sich die davidisch-politische Sammlung Ps 108–110 an, die sich als Spätling deutlich von ihrer Umgebung abhebt. Die Halleluja-Komposition Ps 111–118, die an Ps 105–107 anknüpft, hat das Lob des göttlichen Namens zum Hauptinhalt. Der Großpsalm 119 als „Solitär“ zwischen den Textblöcken reicht seine Worte dar, um (im Anschluss an Ps 1) das Vertrauen auf die Tora einzuüben. Ps 120–134 ist eher als Zions-, denn als Wallfahrtspsalter zu apostrophieren. Es handelt sich „um ein Meditationsbuch für einzelne und kleine Gruppen in Israel, die in den Glauben und das Gottvertrauen Israels hineingenommen werden“ (S. 251). Nach

den „Nachträgen“ Ps 135f und 137 folgt mit Ps 138–145 die letzte Davidsammlung des Psalters. Sie ist armentheologisch geprägt und arbeitet mit ihrer Perspektiven-Modifizierung weg vom irdisch-davidischen König hin zur Königsherrschaft Gottes sowie vom Einzelnen zum Kollektiv Israel dem Schlusshallel Ps 146–150 vor. Mit eben diesen Psalmen werden abschließende und damit für das gesamte Buch entscheidende Akzente gesetzt, die der Verfasser unter die Überschrift „Lob der kosmischen Theokratie“ fasst. Vom die Teilbücher I–III prägenden (Bitt-)Gebetbuch wird der Psalter dezidiert zum „Lobbuch“ – und trägt seine Überschrift *tehillim* mit vollem Recht. Gottes Gegenüber ist Israel, und nach der Vernichtung irdischer (Fremd-)Herrschaft loben am Schluss alle Völker vereint mit ihm den Gott Israels. In der Konzeption des Schlusshallels leitet der Psalter einerseits zum proleptischen Vollzug des endzeitlichen Lobgeschehens an, zugleich wartet er mit seinem offenen Schluss noch auf die eschatologische Realisierung der umfassenden Königsherrschaft Gottes.

Der Psalter hat in seiner Endgestalt keine liturgische, sondern eine literarische Struktur. Die Psalterteilbücher IV und V hatten *insgesamt* kein Eigenleben, sondern sind dialogische Fortschreibung der älteren Bücher I–III. Der Psalter ist als Lehr- bzw. Lernbuch zu verstehen und wirkt identitätsbildend für Israel. Als letztgültige Sprachform ist er aber vor allem ein Lobbuch: „Das Gotteslob wird zur Grundkategorie des Verstehens.“ (S. 371)

Ballhorns Monographie wirkt ausgesprochen stimulierend und lädt ein, sowohl seinen Ansatz methodisch zu verifizieren und weiterzuentwickeln, als auch inhaltlich an anderen Textbereichen im Psalter (v. a. im Bereich der Teilbücher I–III) und darüber hinaus anzuwenden. Im methodischen Bereich sind meines Erachtens im Blick auf den Psalter die Bereiche Schriftlichkeit/Mündlichkeit sowie Narrativität/Poetizität weiter zu bedenken und gegenüber Ballhorn zu justieren. Inhaltlich halte ich seine Überlegungen zum Schlusshallel und damit zum *telos* des Psalter für wegweisend. Angesichts der Fülle des Stoffes erstaunt es nicht, dass man da und dort geneigt ist, die Gewichtungen und Akzente anders zu setzen. So bin ich mir nicht sicher, ob die mit Ps 1 angezeigte Tora-Weisheit in Ps 119 endet. Versteht man „Tora“ weniger als Inhalt denn als autoritativen Vollzug, dann erweist sich der Psalter als – wie Ballhorn selbst konzidiert – „Lehr- bzw. Lernbuch“ in einem anderen, vielleicht noch verstärkten Maß als „Weg-/Unterweisung“, als dies bei Ballhorn ansichtig wird. Leider fehlen dem Band, dem man sich weite Verbreitung wünscht, jegliche Register.

Beat Weber

Peter Höffken: *Jesaja. Der Stand der Theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pb., 219 S., € 54,–

Die Untersuchungen zum Jesajabuch sind in den letzten Jahrzehnten zu einer Vielzahl angewachsen. Eine Darstellung dieser Forschungsansätze ist deshalb sehr zu begrüßen, zumal höchstens Spezialisten in der Lage sein werden, sich durch die auf 57 Seiten angezeigte Literaturliste zu arbeiten (S. 147–204). Berücksichtigt sind vor allem Arbeiten seit Ende der sechziger Jahre. Peter Höffken, evangelischer Alttestamentler der Universität Lüneburg, arbeitet an dem Jesajakommentar der vom Katholischen Bibelwerk herausgegebenen Reihe Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament. Er strukturiert seine Stoffmenge in vier ungleiche Kapitel. Das erste (S. 11–18) widmet sich Arbeiten zur Textforschung, wobei sowohl solche zu Qumran wie zur Septuaginta Erwähnung finden. In einem zweiten Kapitel (S. 19–90) werden Ansätze vorgestellt, die das Jesajabuch als Einheit darstellen. Kapitel drei (S. 91–144) gliedert sich dreifach je nach Arbeiten zu den seit Bernhard Duhm 1892 die Jesajaexegese dominierenden Buchaufteilungen in Tritojesaja (TJ), Deuterajesaja (DJ) und Protojesaja (PJ, in dieser Reihenfolge). Ein viertes Kurzkapitel (S. 145–146) verweist auf Arbeiten zur Wirkungsgeschichte des Jesajabuches.

Für Höffken selbst kommen im letzten Abschnitt die für die Exegese entscheidenden literarkritischen Fragen zur Sprache. Das Maß der Forschung kann seines Erachtens deshalb nur in Auseinandersetzung mit Bernhard Duhms Lektüre der drei Bücher oder Buchteile erfolgen. Ein Abschnitt mit der Überschrift „Die Leistung Duhms“ leitet folgerichtig das zweite Kapitel zum „Buch Jesaja als Ganzheit“ ein. Anschließend wird die divergierende Entwicklung „im Schatten Duhms“ dargestellt. Die drei Teile seien überwiegend isoliert voneinander untersucht worden; für Otto Eißfeldt (³1964) waren die Buchteile derart verschieden, dass sie für ihn nur durch einen „mechanischen Zufall“ zusammengeraut waren. In dieser Diskussion bleibe strittig, ob PJ als Mahner und Bußprediger, als Ankündiger einer Katastrophe mit einem überlebenden Rest, als Ankündiger von Gericht und Rettung, als Ankündiger einer umfassenden Desorientierung (Verstockung, Verblendung) oder primär als Heilsprophet zu verstehen sei. Je nachdem, welche Rolle man für ihn favorisiert, kommt man zu unterschiedlichen literarkritischen Zuweisungen einzelner Texte zu diesem Propheten. DJ sei demgegenüber als Heilsprophet unstrittig, während TJ sich unter anderem mit Alltagsproblemen wie Synkretismus herumgeschlagen habe. Für Höffken beginnt die Frage nach der Einheit des Buches mit redaktionsgeschichtlichen Arbeiten (H. Barth, J. Vermeylen, R. E. Clements) in den siebziger Jahren. Neuredaktionen haben die vorliegenden Stoffe integriert und den jeweils neuen und veränderten Bedingungen zunächst der Josiazeit, dann der Zeit des Exils durch Erweiterungen und Neuinterpretationen und so weiter angepasst. In der Folge solcher Redaktionen oder „Relecture“ war man besser in der Lage, verbindende Begriffe

(bei Höffken als „Term“ bezeichnet) und Themen zwischen den Buchteilen zu berücksichtigen. Intertextualität, Analogien, Anspielungen, Zitate (R. Schultz) innerhalb des Buches spielen deshalb in einer Reihe von neueren Arbeiten eine wichtige Rolle. Höffken kommentiert: „Vor allem TJ konnte so als von DJ (in Maßen von PJ) abhängig eingestuft werden“ (S. 35), was aber mit einer impliziten Abwertung der nehmenden gegenüber den gebenden Texten einhergehe. Für Arbeiten zur sprachlichen Gestaltung und Rhetorik bemängelt er die „große Pluralität der Ansätze, die sich auf verschiedenste Instrumentarien aus Linguistik und Literaturwissenschaft berufen“ (S. 43).

Das Jesajabuch als Gesamtkunstwerk zu lesen, lässt sich unterschiedlich begründen: erstens in einem Autor, zweitens in einem Schulphänomen, drittens in einer weitgehend freien finalen Redaktion oder viertens im Einklang mit der historisch-kritischen Forschung, die der letzten Hand ein höheres Gewicht beimisst. Eine das Buch übergreifende Gliederung des Stoffes sei jedoch bisher nach Höffken nicht überzeugend gelungen. Zur konservativen Position, die Jesaja ben Amoz (1,1) als hinter allen Buchteilen stehend sieht, verweist Höffken auf den Aufsatz von Claus-Dieter Stoll, „Umstrittene Verfasserschaft am Beispiel des Jesajabuches“ (in: *Dein Wort ist die Wahrheit*, FS G. Maier, 1997, S. 165–187). Als neuere Arbeiten dieses Ansatzes werden genannt J. A. Motyer (1994), D. Kidner (deutsch 1982/1987), R. Margalioth (1964), J. N. Oswalt (NICOT 1986/ 1998), Y. Radday (1973), H. P. Dahm (²1998) und D. Schneider (1988/1990), von denen vor allem Motyer und Oswalt gewürdigt werden. Für Höffken liegen „die Schwierigkeiten ... bei diesem Ansatz freilich im Detail und bei den Vorstellungen des Gesamtansatzes, den wohl nur die ehrwürdige Tradition adelt“ (S. 52). Und: „Der Anspruch, Kap 40ff. sei insgesamt ‚prädiktiv‘, ist abwegig.“ (S. 55)

Wesentlich sympathischer erscheinen Höffken Arbeiten, die Merkmale von Einheitlichkeit in der Endredaktion begründet sehen. Durch Fettdruck hervorgehoben wird einzig die Analyse von H. J. Steck (1991), für den in der Perserzeit zwei getrennte Bücher vorlagen: PJ (1–34.36–39) und DJ (40–55, Fortschreibung in 60–62). Durch drei Phasen der Fortschreibung sei dann um 302/1 in der Zeit von Ptolemäus I. daraus das heutige Buch geworden, dem danach nur noch „Einzeltex-te mit einer völkerpositiven Optik“ hinzugefügt wurden. Für Höffken ist die Lektüre des Gesamtzusammenhangs ein „modernes Leseinteresse“. Demgegenüber pflegten „antike Juden und Christen“ eine andere Lesepraxis, die sich auf wichtige Einzeltex-te konzentrierte und das Buch als ein Sammelbecken betrachtete.

In seinem dritten Kapitel beschreibt Höffken Arbeiten, die sich jeweils primär den drei Hauptteilen widmen, beginnend mit TJ, gefolgt von Arbeiten zu DJ und abschließend zu PJ. Viele Einzelstudien werden meist komprimiert skizziert. Eine Eigenständigkeit von TJ hält Höffken für nicht sehr wahrscheinlich. Eher sei von einer Fortschreibung zu DJ und PJ auszugehen (S. 100). Bei DJ seien die

Forschungsansätze „völlig disparat“ (S. 111). Jeder führe sozusagen in andere Welten. Die Einheitlichkeit sei für Jes 40–48 meist angenommen, nicht jedoch für die folgenden Kapitel. Gottesknechtslieder und Götzenpolemik fallen dabei meist heraus. Ob das Buch als Drama geschrieben sei und DJ eine Frau sei, oder wie eine meist sehr kompliziert vorgetragene Redaktionsfolge aussehen sollte, bleibt kaum zu beantworten. Ähnlich plural stellt sich die Diskussion um PJ dar. Neben maximalistischen Annahmen stehen minimalistische und eine Vielzahl von Zwischenpositionen.

Es ist Höffken zu danken, dass er in dem Buch in die Breite gegenwärtiger Jesajaforschung einführt. Dabei gelingt es ihm, auch nicht geteilte Positionen fair darzustellen. Deutlich wird jedoch, dass er selber eine Lesart des Buches vorzieht, die sich aus den ausgetretenen Spurrillen traditioneller Literarkritik kaum befreit.

Herbert H. Klement

Weitere Literatur:

- Ehud BenZvi: *Hosea*, FOTL 21A, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2005, pb., XIII+321 S., US \$ 55,–
- Antony F. Campbell: *2Samuel*, FOTL 8, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2005, pb., 256 S., US \$ 50,–
- George W. Coats, Rolf P. Knierim: *Numbers*, FOTL 4, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2005, pb., XII+367 S., US \$ 55,–
- Emmanuel Uchenna Dim: *The Eschatological Implications of Isa 65 and 66 and the Conclusion of the Book*, Bible in History 3, Berlin: Lang, 2005, pb., XVIII+409 S., € 62,80
- Peter Berend Dirksen: *1 Chronicles*, HCOT, Leuven: Peeters, 2005, pb., XVIII+358 S., € 30,–
- Carl S. Ehrlich, Marsha C. White (Hg.): *Saul in Story and Tradition*, FAT 47, Tübingen: Mohr, 2006, Ln., 400 S., € 90,–
- J. Cheryl Exum: *Song of Songs*, OTL, Louisville/KY: Westminster, 2005, geb., XIII+263 S., US \$ 39,95
- *Georg Fischer: *Jeremia 1–25. Jeremia 26–52*, 2 Bde., HThK.AT, Freiburg: Herder, 2005, geb., 764/744 S., je € 100,–
- John E. Goldingay: *The Message of Isaiah 40–55. A Literary-Theological Commentary*, Continuum/ T&T Clark, 2005, geb., 640 S., US \$ 89,95
- Walter Hilbrands: *Heilige oder Hure? Juda und Tamar (Genesis 38) in jüdischer und christlicher Auslegungsgeschichte*, CBET, Leuven: Peeters, 2006, pb., 300 S.
- Robert W. Jenson: *Song of Songs*, Interpretation, Louisville/ KY: Westminster, 2005, geb., 128 S., US \$ 24,95
- Philip S. Johnston, David G. Firth (Hg.): *Interpreting the Psalms. Issues and Approaches*, Leicester: Apollos, 2005, pb., 345 S., US \$ 26,–

- Heinrich Krauss, Max Küchler: *Erzählungen der Bibel III. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die Josef-Erzählung*, Freiburg (Schweiz): Paulus-verlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pb., 171 S., € 19,90
- Walter Klaiber: *Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart*, BThS 27, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pb., 230 S., € 19,90
- *Klaus Koch: *Daniel 1,1–4,34*, BK.AT, Neukirchen: Neukirchener, 2006, geb., VIII+463 S., € 109,–
- *Melanie Köhlmoos: *Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferung*, FAT, Tübingen: Mohr, 2006, br., 280 S., € 70,–
- Corinna Körting: *Zion in den Psalmen*, FAT, Tübingen: Mohr, 2006, geb., 280 S., € 80,–
- Stefan Kürle: *The Appeal of Exodus. The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Diss. University of Gloucestershire, 2005
- Marko Martilla: *Collective Reinterpretation in the Psalms*, FAT 2/13, Tübingen: Mohr, 2006, br., IX+275 S., € 59,–
- Kenneth A. Mathews: *Genesis 11:27–50:26*, NAC, Nashville/TN: Broadman & Holman, 2005, geb., 960 S., US \$ 21,77
- Riemer Roukema u. a. (Hg.): *The Interpretation of Exodus*, FS Cornelis Houtman, Leuven: Peeters, 2006, pb.
- Lothar Ruppert: *Genesis, 3. Teilband: Gen 25,19–36,43*, Würzburg: Echter, 2005, pb., 563 S., € 40,–
- *Helmut Utzschneider: *Micha*, ZBK.AT 24/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005, pb., 176 S., € 25,–
- *Bruce K. Waltke: *A Commentary on Micah*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2006, pb., 480 S., US \$ 32,–
- Ina Willi-Plein: *Haggai, Sacharja, Maleachi*, ZBK.AT 24/3, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2006, pb., 300 S., € 30,–

4. Theologie

Hetty Lalleman: *Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics*, Bletchley: Paternoster, 2004, pb., XV+151 S., £ 7,99 / US \$ 14,99

Dieses Buch ist eine aktualisierte und erweiterte Fassung des von Hetty Lalleman 1999 in den Niederlanden veröffentlichten Werkes „Van Lebensbelang: De Relevantie van de Oudtestamentische Ethiek“. Die Autorin, die nebenberuflich am Spurgeon's College in London im Fachbereich Altes Testament lehrt, möchte ihren Lesern einen Zugang zur alttestamentlichen Ethik bieten. Dabei geht es ihr weniger um einzelne ethische Problemfelder als vielmehr um einen theologi-

schen Gesamtrahmen, innerhalb dessen die alttestamentliche Ethik für Christen in der heutigen Zeit fruchtbar werden soll. Lallemans Ausgangspunkt bildet das alttestamentliche Gesetz in der Tora, mit Martin Buber verstanden als „Weisung“.

„Celebrating the Law“ besteht aus drei Teilen: In den ersten drei Kapiteln wird der eben erwähnte theologische Gesamtrahmen abgesteckt und ein paradigmatischer Ansatz begründet. Dieser wird in den folgenden drei Kapiteln anhand der Speisegesetze, der Gesetze über die Annullierung von Schulden und der Gesetze über Kriegführung exemplarisch erläutert. Ein letztes Kapitel rundet die Diskussion ab, indem Verbindungen zwischen den behandelten alttestamentlichen Texten und dem neutestamentlichen bzw. christlichen Verständnis gezogen werden.

Das erste Kapitel besteht aus einer knappen Diskussion über den Stellenwert des alttestamentlichen Gesetzes bei den Reformatoren, im Dispensationalismus und in der historisch-kritischen Forschung. Lalleman begründet darin, warum sie mit einem kanonisch-theologischen Ansatz arbeitet, der die Tora als Gesamttext ernst nimmt. Das zweite Kapitel baut auf dieser Entscheidung auf und gibt einen kurzen Überblick über die Gesamtaussage des Alten Testaments, um den Stellenwert der Tora innerhalb dieses größeren Gesamtzusammenhangs zu eruieren. Die Grundlage der alttestamentlichen Ethik sieht Lalleman dabei in zwei Brennpunkten: der Schöpfung des Menschen als *imago Dei* und dem Bund Gottes mit Israel. Dieser Bund ist auf der einen Seite exklusiv, denn Gott hat sich ein bestimmtes Volk erwählt. Auf der anderen Seite hat er aber auch einen Modellcharakter für die gesamte Menschheit, weil darin deutlich wird, wie ein an Gott hingebenes Leben aussehen soll.

Im dritten Kapitel geht Lalleman näher darauf ein. Sie folgt Waldemar Janzen (Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach) und Chris Wright (Living as the People of God) in deren paradigmatischem Ansatz: Es geht um ein Leben nach dem Willen Gottes. Lalleman entwickelt diese These, indem sie nach den den alttestamentlichen Gesetzen zugrunde liegenden Prinzipien fragt. So können die Speisegesetze aus Leviticus der Christenheit helfen, Gottes Anspruch auf das ganze Leben zu verdeutlichen. Die Gesetze zur Annullierung von Schulden (Dtn 15,1–11) zeigen, dass Armut in der Gesellschaft eine Aufgabe für jeden betuchteren Menschen darstellt. Die alttestamentliche Ethik kann somit auch als Antidot gegen den allgemein vorherrschenden Individualismus unserer Zeit dienen. Und die Gesetze über Kriegführung (Dtn 20) zeigen, dass die Beziehung zu Gott gefährdet ist und immer wieder auch kämpferisch verteidigt werden muss. Die Einnahme Kanaans war vornehmlich ein geistlicher Kampf.

Lalleman entwickelt folgendes Paradigma: Der Mensch – sowohl im Alten als auch im Neuen Bund – lebt auf der Erde als königlicher Repräsentant Gottes. Gottes Charakter und seine Heiligkeit soll an Menschen, die aus der Beziehung zu Gott leben, abgelesen werden können. Diese Beziehung ist paradigmatisch für die ganze Welt. Sie beginnt mit der Schöpfung, wird deutlich anhand der Ge-

schichte Israels, um schließlich ihren Höhepunkt im Leben und Wirken Jesu Christi zu finden. Christen sind das „Salz der Erde“ und das „Licht der Welt“ (Mt 5,13f). Die Nachfolge Jesu ist ein Leben in der Gegenwart Gottes.

Zusammenfassend kann dieses Buch als ein gelungener Beitrag zur anhaltenden Diskussion um die Relevanz der alttestamentlichen Ethik für die christliche Gemeinde gewertet werden. Die Frage nach Prinzipien, die den alttestamentlichen Gesetzen zugrunde liegen, sowie der theologische Gesamtrahmen von Schöpfung (*imago Dei*) und Erwählung bzw. Erlösung (Bund) erscheint als fruchtbarer Weg, um den Stellenwert des Gesetzes für Christen zu verdeutlichen. Lalleman gelingt es, weder dem Nomismus zu verfallen noch weite Teile des Alten Testaments als für Christen irrelevant zu verstehen. Aufgrund des knappen Umfangs des Buches bleiben natürlich manche Fragen offen, aber es bleibt zu hoffen, dass diesem Buch auch im deutschsprachigen Raum ähnlich positive Veröffentlichungen zur alttestamentlichen Ethik folgen.

Tillmann O. Krüger

Craig Bartholomew, Mary Healy, Karl Möller, Robin Parry (Hg.): *Out of Egypt. Biblical Theology and Biblical Interpretation*, Scripture and Hermeneutics Series, Bd. 5, Grand Rapids/MI: Zondervan, Paternoster, 2004, geb., 496 S., € 36,90

Selten stößt man auf einen Sammelband, der einen derartig lebendig in eine engagierte und vielfältige Diskussion hineinzieht. Welche Kategorien und Begrifflichkeiten bilden ein angemessenes Grundgerüst für eine Biblische Theologie? Lässt sich angesichts diverser Theologien eine kohärente Biblische Theologie aufweisen? Wie beeinflusst diese dann wiederum die Interpretation eines Einzeltextes?

Diesen und weiteren Fragen widmete sich im Jahre 2003 das jährliche „Scripture und Hermeneutics Seminar“, dessen 17 Referate in diesem Sammelband zusammengefasst sind (vgl. auch www.afet.de/etm/09_1/fagat.htm). Die Beiträge wurden in vier Hauptkategorien aufgeteilt.

Die größte Rubrik stellen die „Approaches to Biblical Theology“ dar. Behandelt werden die Biblische Theologie der Kirchenväter (G. Bray), der neue Entwurf einer umfassenden Biblischen Theologie von Charles H. H. Scobie (K. Möller) sowie katholischen Entwicklungen (F. Martin; N. Calduch-Benages). C. Wright schlägt Mission als eine „Matrix“ für eine Biblische Theologie vor, C. Bartholomew und M. W. Goheen plädieren für die Wahrnehmung der „biblical story as a grand narrative“. James Dunn widmet sich noch einmal dem grundsätzlichen Problem einer Biblischen Theologie.

In einem zweiten Teil „Great Themes of the Bible“ behandeln R. Baukham die Frage nach dem Monotheismus und S. C. Barton die nach der Einheit der Menschheit. Ein dritter Teil („Parts of the Bible and Biblical Theology“) beinhaltet drei Aufsätze zu biblischen Texten bzw. Büchern (A. Wolters: Sach 14; W. Dumbrell: Röm 9,30–10,4; A. T. Lincoln: Hebräerbrieff). Der vierte Teil widmet sich der „Theological Interpretation and Biblical Theology“, indem er die Frage nach der Systematik (T. Hart), der Klarheit der Schrift (J. Webster), der Exegese (R. R. Reno), der „Imaginative Readings“ (S. B. Chapman) sowie der Predigt (C. H. H. Scobie) widmet.

Auch wenn die Autoren ein unterschiedliches Profil haben, fallen einige Merkmale auf, die vielen Beiträgen gemein sind: 1. Die Diskussion über eine Biblische Theologie sucht immer wieder in der Auslegung der Kirchenväter einen inspirierenden und korrigierenden Gesprächspartner. 2. Die Suche nach einer Biblischen Theologie ist ein ökumenisches Projekt, das beispielsweise sowohl evangelikale wie auch römisch-katholische Bibelwissenschaftler zusammenführt. 3. Alle Texte und Theologien des biblischen Kanons müssen angemessenen berücksichtigt werden und dürfen nicht vorschnell durch einen „Kanon im Kanon“ ausgegrenzt oder durch aufgestülpte Kategorien gezähmt werden. 4. Stärker noch als die deutschsprachigen Bemühungen um eine Biblische Theologie wagt man sich an eine umfassende Charakterisierung und Gesamtdarstellung heran, wie sie beispielsweise B. S. Childs und C. H. H. Scobie vorgelegt haben. 5. Vielfach wird auf die starke Verkürzung und Voreingenommenheit der historisch-kritischen Methode hingewiesen, die es zu überwinden gelte.

Auf erfrischende Weise verkörpert dieser Band eine akademische Beweglichkeit und Neugier. Man spürt: Es geht ums Ganze! Man kann diesem anregenden Buch nur viele Leser und Nachahmer wünschen!

Christian D. Kupfer

Markus Philipp Zehnder: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen*, BWANT 168, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, pb., 613 S., € 45,-

Sechs Jahre nach seiner Dissertation (Wegmetaphorik im Alten Testament, Berlin 1999) veröffentlicht Markus Zehnder nun seine Habilitationsschrift (leicht überarbeitet), die bereits im Sommersemester 2003 von der Theologischen Fakultät der Universität Basel angenommen wurde. Diese Studie schließt insofern eine Lücke, als sie zum ersten Mal das Phänomen des „Fremden“ im Vergleich zweier Kulturräume des Alten Orients darstellt und zudem aus der Perspektive moderner ethnologischer und soziologischer Einsichten beleuchtet.

Das Werk untergliedert sich in eine methodologische Einführung (S. 9–47), die Untersuchung assyrischer Literatur (S. 48–278) und des Alten Testaments (S. 279–541) und eine vergleichende Zusammenfassung in 49 Thesen (S. 542–554). Die eigentliche Untersuchung der beiden Literaturbereiche erfolgt also weitgehend getrennt, „da die Überschneidungen und direkten Berührungen zwischen Israel und Assyrien nicht stark genug“ sind, um einen Vergleich Schritt für Schritt anzustellen (S. 10f). Konsequenterweise verlaufen die Gliederungen der Teile II. und III. alles andere als parallel, sondern orientieren sich an Terminologie und Aufbau des jeweiligen Literaturbereichs. Umso bemerkenswerter ist die Leistung einer so ausführlichen Zusammenfassung, deren stetige Rückbezüge auf die literarischen Untersuchungen den Nachvollzug der Argumentation stark erleichtern.

Im soziologischen Teil der Einleitung (I.3) ist es besonders die ausführliche Klärung und Einordnung des Begriffs der „Ethnie“, welche der Untersuchung eine stabile Grundlage verleiht. Eine abschließende Darstellung von sechs verschiedenen Umgangsformen einer dominierenden Ethnie mit Fremden (Ausgrenzung, Assimilierung, neutrale Haltung, plurale oder pluralistische Gesellschaft, Preisgabe eigener Identität) sowie vier Instrumenten der Inkorporation (Mischen, Adoption, Armee und „Vergessen“) steckt das Feld der theoretischen Möglichkeiten ab, auf welche die beiden untersuchten Kulturen zurückgreifen können.

Zehnder wählt die assyrische (genauer mittel- und neuassyrische) Kultur aufgrund der Vielfalt belegter Literaturgattungen und ihrer breiten zeitlichen Überschneidung mit der biblischen Geschichte aus, weist jedoch darauf hin, dass hetitische, babylonische und ugaritische Texte ähnliche Ergebnisse erwarten lassen (S. 10, Anm. 1). Für den ägyptischen Sprachraum verweist er auf T. Schneider, *Ausländer in Ägypten* (Wiesbaden 1998). Zehnder untersucht neben der gesamten assyrischen Literatur (Königsinschriften, Korrespondenz, Orakel, Verträge, Chroniken etc.) auch die bildlichen Darstellungen, wobei seine Argumentation durch die zahlreichen Beispiele und ausführlichen Zitate auch für den einfachen Theologen durchsichtig bleibt.

Bei der Untersuchung biblischer Texte entscheidet sich Zehnder hinsichtlich ihrer historischen Einordnung aufgrund des „mangelnden Konsens, dem sämtliche alternative Rekonstruktionsversuche begegnen“, von Beginn an für einen „anderen, stärker ‚kanonisch‘ orientierten, Ansatz“ (S. 12 [vgl. S. 13, Anm. 1]). Dabei verzichtet er jedoch nicht auf die Darstellung gängiger literarkritischer Hypothesen, hält eine Diskussion jedoch meistens im Bereich der Fußnoten. Vielfach (leider nicht immer [vgl. u. a. S. 522, Anm. 4; S. 527, Anm. 1; S. 534, Anm. 2]) weist er hier auf Schwächen hin und begründet für den konkreten Text die Zulässigkeit seines eigenen Ansatzes. Die Anordnung von Lev und Num vor dem Dtn gegen die Mehrheit deutschsprachiger Ausleger zählt wohl zu den folgenreichsten Entscheidungen (S. 323.355), wenn man auch anfragen könnte, ob

der Rückgriff auf das überkommene Sigmum „P“ (vgl. S. 292–294) hier unbedingt nötig gewesen wäre.

Nach einer ausführlichen Einführung untersucht Zehnder die Gesetzestexte in der Reihenfolge Dekalog, Bundesbuch, „Priesterliche Gesetzessammlungen“ und Dtn. Der Umgang mit den Kanaanäern wird separat behandelt (III.4.3 und 5.3). Es folgt eine Untersuchung des „praktischen Vollzugs“ und „prophetischer Zukunftsentwürfe“, wobei letztere in Assyrien keine Entsprechung finden. Hier hätte zu den Fragen von Eingliederung und Eschatologie auch C. H. H. Scobie (Israel and the Nations: An Essay in Biblical Theology, TynB 43, 1992, S. 283–305) zu Rate gezogen werden können. Zu Kapitel III.3.2.9 „Die Stellung des Fremden vor JHWH“ hätten W. Brueggemann in seiner Theologie (Minneapolis 1997) und W. Gross (JHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, ThQ 169, 1989, S. 33–44) sicherlich interessante Ergänzungen geliefert.

In der Zusammenfassung erweist sich der Wert der breiten Untersuchung des soziologischen und theologischen Hintergrundes, da gerade in diesem Bereich die elementaren Unterschiede zwischen beiden Kulturen sichtbar werden. Der assyrische König als Fixpunkt ethnischer Identität versteht sich als Oberherr der Welt im Auftrag des Gottes Aššur, der durch Kampf gegen die Chaosmächte den Bereich des *kosmos* auszudehnen hat (S. 62). Der Fremde (Gegner) wird größtenteils stereotyp als Vertreter des Chaos, als Barbar oder „Unter-Mensch“ verachtet (S. 65).

Israel dagegen versteht sich „explizit als Spätankömmling in einer als schöpfungsmässig zusammengehörig verstandenen Völkerfamilie. Eine grundsätzliche Einteilung der Welt in die Bereiche des Chaos und Kosmos entlang der Grenzen des eigenen Landes findet sich in Israel im Gegensatz zu Assyrien nicht. ... Die Annahme einer schöpfungsmässigen Gleichheit aller Menschen hebt Israel von anderen Kulturen, auch von Assyrien, deutlich ab.“ (S. 545f) Dies bedeutet für den Umgang mit Fremden im Allgemeinen eine „relative Milde Israels“ gegenüber der „relativen Grausamkeit Assyriens“ (S. 554).

In Israel fehlt ein mit Assyrien vergleichbarer weltumspannender Polit- und Kulturimperialismus. Die Herrschaft Gottes ist weder militärisch-politisch noch durch Israel durchzusetzen. Andererseits zeigt sich in Israel eine auffällige Intoleranz gegenüber den Vorbewohnern des eigenen Landes, wobei diese weder ethnisch noch rassistisch begründet wird (vgl. S. 391.400f). Die Ansicht, dass Fremde, auch Kanaanäer, im praktischen Vollzug „durch selbstgewählte Zuordnung“ einen relativ leichten Zugang in das Volk Israel finden, wird im Hinblick auf Dtn 7 (und 23) sicherlich nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen (vgl. S. 373ff.484f).

Wesentlich ist die abschließende Feststellung des Fehlens einer assyrischen Entsprechung zu dem Fremdenrecht der Tora. Es fehlen ein besonderer Rechtsstatus des Fremden, gesetzliche Regelungen sowie die hinter den biblischen Schutzbestimmungen stehende Motivation der Liebe Gottes zu dem Fremden.

Dies deutet einerseits auf Rechtlosigkeit des Fremden in Assyrien (wobei es jedoch Schutzbestimmungen für Schwache und Arme gibt), andererseits auf die Praxis einer schnellen Integration mit Rechtsgleichheit hin.

Die Studie lässt in Hinblick auf Umfang, Tiefe und Verständlichkeit kaum zu wünschen übrig. Ihre Ergebnisse sind bis in den Bereich moderner Migrationsproblematik von Bedeutung, wie etwa Zehnders Gedankenanstöße in www.ebausteine.ch/forum0105b.htm zeigen.

Siegbert Riecker

Weitere Literatur:

Martin Ebner u. a. (Hg.): *Der Himmel*, JBTh 20, Neukirchen: Neukirchener, 2006, pb., 360 S., € 39,90

*Alexander Achilles Fischer: *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen: Neukirchener, 2005, pb., 271 S., € 24,90

Bernhard Greiner, Bernd Janowski, Hermann Lichtenberger: *Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen: Francke, 2005, pb., 250 S., € 59,-

Paul Hanson, Bernd Janowski, Michael Welker (Hg.): *Biblische Theologie, Altes Testament und Moderne 14*, Münster: Lit, 2005, pb., X+163 S., € 30,90

*Marianne Otte: *Der Begriff b'rit in der jüngeren alttestamentlichen Forschung. Aspekte der Forschungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der semantischen Fragestellung bei Ernst Kutsch*, EHS.T 803, Frankfurt a. M.: Lang, 2005, pb., 290 S., € 51,50

Leo G. Perdue: *Reconstructing Old Testament Theology. After the Collapse of History*, *Overtures to Biblical Theology*, Minneapolis/ MN: Fortress, 2005, pb., XVI+399 S., US \$ 20,-

Henning Graf Reventlow: *Biblische, besonders alttestamentliche Theologie und Hermeneutik I. Forschungsgeschichte und Gesamtdarstellungen*, *Theologische Rundschau* 70, 2005, S. 1–43.

Joanna W. H. Van Wijk-Bos: *Making Wise the Simple. The Torah in Christian Faith and Practice*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2005, pb., XXIV+329 S., US \$ 20,-

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Heinrich von Siebenthal: *Kurzgrammatik zum griechischen Neuen Testament*, Gießen: Brunnen, 2005, kt., XIV + 172 S., € 19,90

Seit einigen Jahren ist die etwa 700 Seiten starke griechische Grammatik zum Neuen Testament auf dem Markt, die von Ernst G. Hoffmann und Heinrich von Siebenthal verfasst wurde. Sie ist schnell zu einem nahezu unentbehrlichen Hilfsmittel für die exegetische Arbeit geworden. Nun wird diesem „großen“ Werk eine Kurzgrammatik zur Seite gestellt mit dem Ziel, dem Lernenden ein Hilfsmittel an die Hand zu geben.

In einem ersten kurzen Abschnitt (S. 2–10) werden die wichtigsten Grundlagen der Schrift- und Lautlehre dargestellt. In einem zweiten, umfangreicheren Teil (S. 11–75) wird die Formenlehre behandelt. Hervorzuheben ist, dass es dem Verfasser immer wieder gelingt, auch kompliziertere Sachverhalte klar und deutlich darzustellen. Der Lernende erhält einen schnellen Überblick und kann sich die wichtigsten Regeln gut einprägen. Gelungen sind nach meiner Meinung auch die vielen Tabellen, so zum Beispiel die Übersicht zu den Personalendungen (S. 38). Besonderen Anklang findet vor allem bei den Studierenden die umfangreiche Stammformentabelle (S. 60–75; die entsprechenden Verben lassen sich über ein Register am Ende des Buches schnell finden).

In einem dritten Teil wird ein Abriss der Syntax geboten (S. 76–144). Gegenüber der umfangreichen Grammatik wurde hier sicherlich am meisten gekürzt. Dennoch gelingt es dem Verfasser in hervorragender Weise, alle relevanten syntaktischen Regeln in gebotener Kürze gut darzustellen. So ließe sich zum Beispiel auf die Seiten 108–110 verweisen, wo von Siebenthal über die Verwendung und Bedeutung der Präpositionen schreibt. Auf nur drei Seiten wird alles Wesentliche gesagt. Wer Genaueres wissen will bzw. muss, wird immer auf die entsprechenden Paragraphen der „großen“ Grammatik verwiesen. – Ein Anhang mit Spezialübersichten und verschiedene Register schließen dieses Werk ab.

Kann man von einer Grammatik geradezu „begeistert“ sein? Diese Frage mag erstaunen; doch die gute didaktische Aufbereitung, die sinnvolle Anordnung des Stoffes und die hohe technische Qualität machen dieses Werk zu einem wichtigen Hilfsmittel für den Griechischunterricht, das man den Studierenden nur wärmstens empfehlen kann. Durch ein aufwendiges Nummerierungssystem lässt sich die Grammatik auch später mit dem „Neuen sprachlichen Schlüssel“ sehr gut verwenden. Dass bei den entsprechenden Paragraphen auch Hinweise auf die

Lektionen des Lehrbuches „Kantharos“ zu finden sind, rundet den positiven Gesamteindruck ab. Auf die angekündigte Bearbeitung der „großen“ Grammatik darf man sehr gespannt sein.

Michael Schröder

2. Einleitungswissenschaft

Es liegen keine Rezensionen vor.

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Volker Gäckle: *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und in Röm 14,1–15,13*, WUNT II/200, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, kt., 636 S., € 79,–

Das monumentale Werk von Volker Gäckle, Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission, wurde 2004 von der Evangelisch-theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität in München als Dissertation angenommen. Gäckle befasst sich mit der Frage, was die Beifügungen „schwach“ und „stark“ der von Paulus beschriebenen Problemgruppen in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13 beinhalten.

Der Autor verzichtet bei seinem Forschungsbericht (S. 3–32) auf eine kritisch-würdigende Diskussion, weil er sie in den Anmerkungen und Exkursen ins Gespräch bringt (Kap. 1). Letztere sind übersichtlich in der Gliederung ausgewiesen. Ausgangspunkt der eigenen Forschung ist die bisher „vernachlässigte Frage nach der Herkunft und Funktion der antithetischen Gruppenattribute“ (S. 34).

Auch wenn der Begriff der „Starken“ im Ersten Korintherbrief nicht vorkommt, folgt Gäckle dem Konsens der Forschung, dass sich hinter der „starken“ Gruppenposition die Schlagworte und Zitate des 1 Kor rekonstruieren lassen, mit dem er das zweite Kapitel einleitet (S. 37–43). Umgekehrt führt Gäckle das Attribut der „Schwachen“ weder auf eine Selbstbezeichnung noch Zuschreibung von Paulus zurück, sondern qualifiziert es als Abwertung der „korinthischen Starken“ (S. 47). Paulus wiederum habe den Begriff der „Schwachen“ aufgenommen, sei aber nicht bereit, seine damit verbundenen Zuschreibungen zu übernehmen. Vielmehr gibt er der Beifügung „ein eigenes theologisches Gewicht“ (S. 51). Was aber haben die „Starken“ mit dem negativ besetzten Attribut sagen wollen? Dieser Frage geht Gäckle nach, in dem er aus antiken Quellen, der Septuaginta und dem Neuen Testament vielfältige Bedeutungsgehalte herausarbeitet

(S. 53–109). Er vermutet, dass zwar Hes 34 anklingt, im Gegensatz zur jüdisch-hellenistischen aber die hellenistisch-römische Bedeutung im Sinne eines populärstoischen Sprachgebrauchs im Hintergrund steht, dessen Konzept in der stoischen Seelenheilkunde wurzelt, die die korinthische Verwendung prägt. Demnach sahen die Starken „die Scheu der Schwachen vor dem Götzenopferfleisch in einer illegitimen Manipulation ihrer Seele durch von außen an sie herandrängende Affekte begründet, die es mit Hilfe einer psychagogischen Therapie und praktischen Exerzitien zu überwinden galt“ (S. 109). Die Betonung des hellenistisch-römischen Hintergrunds könnte angesichts der Arbeiten zur jüdisch-hellenistischen Durchdringung der frühchristlichen Zeit für Diskussionsstoff sorgen.

Anschaulich gelingt es Gäckle in Kapitel 3, den korinthischen Konflikt (1 Kor 8–11) auf seinem kultgeschichtlichen Hintergrund mit Kult-, Mysterien- und Vereinsmählern zu schildern (S. 110–182). In seiner Analyse kann Gäckle plausibel erklären, warum das Essen von Götzenopferfleisch bei Privateinladungen und nach dem Fleischkauf erlaubt, während die Teilnahme am Opferritus und dessen Mahl (1 Kor 10,14ff) mit einem unumstößlichen Verbot von Paulus belegt war. Im Anschluss daran entfaltet Gäckle das theologische Profil der „Starken“ und „Schwachen“ (S. 183–218) und führt überzeugende Gründe an, warum die „Schwachen“ weder eine fest umrissene Gruppe waren, geschweige denn mit den Judenchristen zu identifizieren seien, sondern Einzelpersonen darstellen (S. 205ff).

Auf 73 Seiten legt Gäckle seine Exegese von 1 Kor 8–11 vor, die nicht wie üblich chronologisch am Text entlang geht, sondern die paulinischen Argumente thematisch verfolgt. Nachteil dieses Zugangs sind Überschneidungen, die der Autor in Kauf nimmt (S. 218). In seiner Exegese finden sich wertvolle Teilergebnisse (z. B. dass Paulus an keiner Stelle die Schwachen kritisiert, obwohl er in der Sache selbst mit den Starken übereinstimmt [S. 242f]). Kapitel 3 endet mit einem kurzen wirkungsgeschichtlichen Überblick (S. 288–291).

Ab Kapitel 4 analysiert Gäckle die römische Konfliktsituation, indem er die soziale Gemeindesituation und die stadtrömischen Christen beschreibt (S. 292–318). Nach den klassischen Einleitungsfragen (S. 319–336) führt der Autor die Gruppe der Schwachen aufgrund der historischen Umbrüche seit dem Claudius-Edikt auf die Aufhebung der politischen Privilegien einerseits und jüdische Speise- und Reinheitsgebote sowie die Kalenderobservanz andererseits zurück. Demgegenüber identifiziert er die Starken, die in der Mehrzahl heidenchristlich geprägt waren, mit denen, für die durch die Neuoffenbarung Gottes in Christus die kultischen Ordnungen der Tora obsolet wurden (S. 337–386). Wie im 1 Kor wählt Gäckle in der Detailexegese von Röm 14–15 die themenbezogene Darstellung (S. 386–449) und stellt fest, dass Paulus wieder mit der Liebe argumentiert, die sich gerade in der „Freiheit zum Verzicht zugunsten des anderen und der Einheit“ zeige (S. 437). Die Gruppenattribute gewinnt er durch einen synoptischen Überblick der Befunde beider Briefe (S. 438–449). Besonders beach-

tenswert scheinen ihm die historischen Zusammenhänge, weil der Römerbrief in Korinth verfasst wurde und darum die dort angewandte Lösung auf den Römerbrief appliziert wurde. Hinzu kommen Priscilla und Aquila sowie Phöbe, die als hermeneutische Begriffsklärer fungieren (S. 446–449). Kapitel 5 fragt schließlich nach einer paulinischen Theologie der Schwachheit. Obwohl es Verbindungen zur Konzeption der Schwachheit des Gekreuzigten gäbe, würde Paulus bei den Schwachen in Korinth und Rom eine theologische Überhöhung vermeiden (S. 450–508). Kapitel 6 bündelt die Ergebnisse der Untersuchung (S. 509–518).

Es folgen detaillierte Verzeichnisse (Stellen-, Sach-, Autoren- und Personenregister). Sie umfassen allein 69 Seiten und lassen die Arbeit zu einem hilfreichen Nachschlagewerk werden. Auch das 46-seitige Literaturverzeichnis ist Beleg für eine gründliche Untersuchung unter Verwendung zahlreicher Primärquellen. In seinen über 2250 Anmerkungen diskutiert Gäckle vor allem mit Klauck und Schrage.

Insgesamt ist der Publikation von Gäckle schon deshalb eine weite Verbreitung zu wünschen, weil seine profunde Arbeit mit seinen historisch-theologischen Einsichten einen wichtigen Beitrag zur Lehrunterweisung und für den Transfer in die Alltagspraxis von Gemeinde und Mission darstellt.

Manfred Baumert

Moisés Mayordomo : *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik*, WUNT 188, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, Ln., XIV + 302 S., € 79,-

Mayordomos Untersuchung ausgewählter paulinischer Texte vor dem Hintergrund antiker Logik kann man nicht ganz mit dem Raumschiff Enterprise vergleichen, das bekanntlich in Gebiete vordringt, die nie ein Mensch zuvor gesehen hat. Es gab ja Zeiten, in denen auch Theologen mit formaler Logik vertraut waren und sie mit einer für moderne Exegeten verblüffenden Selbstverständlichkeit bei der Analyse biblischer Texte angewandt haben, wie auch Mayordomo konstatiert. Diese Zeiten liegen aber weit zurück und sind mit den Werken von Thomas von Aquin, Duns Scotus und Peter Abaelard verbunden, den viel zitierten und selten gelesenen „Klassikern“ der scholastischen Tradition. Wenn sich nun selbst der Autor genötigt fühlt, seiner Studie im Vorwort vorzuschicken, dass zwischen seinen Interessen und seinen Kompetenzen „eine empfindliche Lücke“ klafft, muss der Rezensent als ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου (vgl. 1 Kor 14,16) diesem Geständnis um so energischer beipflichten und hoffen, dass er die Geduld wenigstens derjenigen, die wie er durch Vorkenntnisse in der formalen Logik unbelastet sind, nicht überstrapaziert.

Das Buch ist in vier Hauptteile gegliedert: I. Hinführung; II. Antike Logik im Überblick; III. Analyse paulinischer Texte; IV. Schlussbetrachtung. Der erste Hauptteil beginnt mit einer interessanten Darstellung der seit den Anfängen der Paulus-Rezeption oft sehr parteiisch geführten Diskussion, ob die paulinische Argumentationsweise als „fremd und widerspruchsvoll“ oder „einfach und klar“ einzustufen ist. Gerade diese Spannung zwischen *obscuritas* und *claritas* wirft die Frage auf, die sich Mayordomo schon in seinem Titel stellt. Es folgt ein Versuch, „vom Nutzen der Logik für die Exegese“ zu überzeugen. Ein kurzer historischer Teil zeigt, wie die Logik im Laufe der Geschichte von der geschätzten Gattin zur geschiedenen Ex-Frau der Theologie (Mayordomos Bild) degradiert worden ist. Danach werden einige grundlegende Prinzipien der Logik diskutiert und die begrenzte Aufgabe der formalen Logik festgestellt: Sie prüft nicht die Wahrheit von Aussagen, sondern nur die Gültigkeit von Schlussfolgerungen. Mayordomo macht durch einfache Beispiele deutlich, dass dieser Unterschied, der in der „Alltagslogik“ und auch von Exegeten nicht immer beachtet wird, von grundlegender Bedeutung ist. Es folgt ein wertvoller Diskurs „Zum Status der Frage, ob Paulus logisch geschult war“ (S. 23–26). Laut Mayordomo ist damit zu rechnen, dass Paulus mit stoischer Logik in Berührung gekommen ist. Das ist für seine Studie aber nicht von entscheidender Bedeutung. Es geht ihm nämlich nicht nur darum, ob Paulus formallogisch argumentiert hat, sondern vor allem darum, ob sich die Argumentation des Paulus durch die Anwendung von formallogischen Methoden als nachvollziehbar erweist.

Der zweite Hauptteil bietet einen adäquaten Einblick in verschiedene Aspekte der antiken Logik, insbesondere in die beiden großen Systeme der Antike: die Logik des Aristoteles und die stoische Logik. Für mich war dies der wertvollste Teil des Buchs, da es Mayordomo gelingt, eine (wie ich vermute, nicht nur) bei mir vorhandene Bildungslücke hinsichtlich der formalen Logik zu schließen, wobei er den Leser weder überfordert noch ermüdet. Eine genauere Lektüre dieses Teils ist unbedingt erforderlich, wenn man den exegetischen Teil des Buchs verstehen will, es sei denn man kennt sich mit formallogischen Kategorien bzw. mit der fachüblichen Notation gut aus.

Im dritten Hauptteil setzt Mayordomo mit der Analyse paulinischer Texte ein. Er beginnt mit einigen methodischen Überlegungen. Es begegnen nämlich einige nicht unerhebliche Probleme, da Alltagstexte, darunter auch die paulinischen Briefe, erst für die Logik brauchbar gemacht werden müssen. Alle irrelevanten Aussagen müssen ausgeschieden und die relevanten Aussagen zwecks Analyse durch formale Logik „formalisiert“ werden (S. 92). Vor allem heißt das: „Die relevanten Sätze müssen in eine logische Form überführt werden.“ (S. 93) Mayordomo ist sich bewusst, dass dies „[d]er heikelste und zugleich schwerste Schritt jeder logischen Analyse“ ist (S. 92). Auf die besondere Problematik, die dadurch für die Anwendung der formalen Logik in der neutestamentlichen Exegese entsteht, kommen wir unten noch kurz zu sprechen.

Mayordomo unterzieht drei paulinische Texte einer stringenten formallogischen Analyse: 1 Kor 15,12–19, Gal 3,6–14 und Röm 1,18–3,20. Diese Textauswahl begründet er wie folgt (S. 91): 1 Kor 15,12–19 darf nicht fehlen, weil es der einzige Text im Neuen Testament ist, der in der gegenwärtigen Forschung logisch untersucht und diskutiert wird. Die Argumentation in Gal 3,6–14 wird als besonders verwirrend empfunden, und auch an der Kohärenz des Arguments in Röm 1,18–3,20 wird nicht selten gezweifelt. Es bietet sich also an zu überprüfen, ob die logische Analyse dieser Texte einen Beitrag zu ihrem besseren Verständnis leisten kann. Mayordomos Wahl ist nachvollziehbar und lässt den Leser gespannt darauf sein, welche Ergebnisse am Ende zu erwarten sind.

Bei jedem der ausgewählten Texte geht Mayordomo auf gleiche Weise vor: Er beginnt mit der Erörterung der „exegetischen Vorfragen“. Es folgt eine exegetische Untersuchung des Textes. Schließlich wird eine logische Analyse des Texts geboten. Die Einzelstudien können hier nicht kommentiert werden. Stattdessen möchte ich Mayordomos Schlüsse aus den Untersuchungen darlegen, damit ich mich dann auf seinen vierten Hauptteil konzentrieren und vor allem mit der Frage nach der Brauchbarkeit der logischen Analyse auseinandersetzen kann.

Zu 1 Kor 15,12–19 zieht Mayordomo das Fazit, „dass Paulus logisch gültig argumentiert“ und an dieser Stelle ein streng logisches Argument bieten wollte. Mayordomo ist der Meinung, dass man sogar über umstrittene exegetische Detailfragen hinwegsehen könnte, wenn man die logische Struktur des Arguments sorgfältiger beachten würde (S. 123). Was Gal 3,16–14 betrifft, konstatiert Mayordomo, dass sich diese Stelle nur schwerlich und nicht ohne Heranziehung vermeintlicher Hilfsprämissen, die nicht in allen Punkten allgemeine Zustimmung seitens der Exegese genießen, logisch erschließen lässt. Daraus könne man nicht schließen, dass Paulus unlogisch argumentiert, aber sein Argument werde dadurch in seiner Überzeugungskraft geschwächt und lasse sich nur durch Rückgriff auf das christliche Kerygma retten (S. 164–166). Im Blick auf Röm 1,18–3,20 kommt Mayordomo zu dem Schluss, dass die Argumentation im Großen und Ganzen als logisch stringent einzustufen sei. Aber auch die logische Analyse vermag es nicht, die wichtigste *crux interpretum* der Stelle – die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen 2,13 und 3,20 – endgültig zu lösen (S. 228).

Im vierten Hauptteil stellt Mayordomo aufgrund seiner Analyse erneut die Frage, ob Paulus logisch argumentiert. Grund zur Skepsis gäbe es seiner Meinung nach: „Die paulinische Sprache erweist sich zuweilen als erstaunlich resistent gegenüber der Abstraktionsintention formaler Logik“, weil sein Argumentation in „alltagssprachliche[n] Äußerungen“ gekleidet und daher „vage und unpräzise“ ist (S. 229). Paulus lässt oft aus rhetorischen Gründen notwendige Prämissen ungenannt, und diese müssen durch die Exegese rekonstruiert werden. Dennoch bietet Mayordomo eine differenzierte Antwort. Einerseits genügen 1 Kor 15,12–19 und Teile der anderen beiden Texte den Ansprüchen formaler Logik. Andererseits sei nicht zu leugnen, dass die „Schlüssigkeit mancher Argu-

mentation ... selbst bei genauer Rekonstruktion impliziter Prämissen logisch nicht evident“ ist. An manchen Stellen habe Paulus mehr auf andere rhetorische Überzeugungsmittel gesetzt (S. 231). So lasse sich insgesamt nur feststellen, „dass Paulus in der Lage war, logisch zu argumentieren“ (S. 232, Mayordomos Hervorhebung).

Mayordomo stellt selbst die Frage, die am Ende seiner Untersuchung im Raum steht (S. 233): Lohnt sich der nicht unerhebliche Aufwand der formallogischen Analyse gemessen an den dadurch gewonnenen Einsichten in die Argumentation des Textes? (Ich würde eine zweite Frage hinzufügen: Können nicht die gleichen Einsichten durch gewöhnliche Methoden der Exegese erzielt werden?) Ihm ist zuzustimmen, dass die logische Analyse dem Exegeten „zu einer sehr präzisen Wahrnehmung und Beschreibung der schlussfolgernden Operationen eines Textes“ verhilft. Dennoch muss ihr Wert mehr als heuristisch sein, wenn sich diese Methode breiterer Akzeptanz erfreuen soll.

Mayordomos Untersuchung lässt daran zweifeln, dass der Aufwand im Allgemeinen gerechtfertigt werden kann. Nur in Bezug auf bewusst als logische Argumentation konzipierte Texte wie 1 Kor 15,12–19 scheint es der Fall zu sein, dass die formallogische Analyse erheblich zur Erläuterung des Textes beiträgt. Eine solche logische Stringenz bildet bei Paulus aber eher die Ausnahme. Und selbst hier ist Mayordomos Behauptung, dass die logische Analyse die exegetische Arbeit wesentlich erleichtert, zu hinterfragen. Freilich bestätigt eine solche Analyse, dass Paulus im Sinne der formalen Logik gültig argumentiert, aber Mayordomo weiß besser als andere, dass der Wahrheitsgehalt des Arguments nicht im Geringsten davon berührt wird. Die Exegese muss trotzdem erklären, warum Paulus der Meinung ist, dass seine Prämissen zutreffen und – genauso wichtig – dass die Korinther sich von seiner Argumentation überzeugen lassen würden. Die Auseinandersetzung mit Detailfragen bleibt dem Ausleger also nicht erspart.

Ob logische Analyse bei der Auslegung von größeren Textblöcken wie Röm 1,18–3,20 eine entscheidende Hilfe leisten kann, scheint mir nach der Lektüre zweifelhaft. Wie Mayordomo selbst konstatiert: „Die Überführung in eine logische Form bringt eine Reihe von [exegetischen] Entscheidungen mit sich.“ (S. 229) Aussagen müssen als relevant oder irrelevant bewertet und in logisch analysierbare Propositionen umwandelt werden. Das heißt: Ein beträchtlicher Teil der Interpretation geschieht schon vor der Durchführung der logischen Analyse. Überspitzt gesagt: Ich überprüfe durch Anwendung dieser Analyse vor allem die logische Stringenz *meiner Auslegung* eines paulinischen Textes.

Einen wichtigen Beitrag scheint mir allerdings Mayordomos Untersuchung gerade dort zu leisten, wo er selbst zögert, ihre Ergebnisse anzuwenden: bei der viel diskutierten Frage, ob nicht die Argumentation des Paulus, besonders im Römerbrief, inkohärent ist, wie dies einige Ausleger, angeführt durch Räisänen, behaupten. Mayordomo zeigt nämlich, dass man dem Apostel eine Alltagslogik

nicht absprechen kann. Streng genommen ist die Frage, ob sich Paulus widerspricht, natürlich nicht mit der Frage, ob er logisch argumentiert, gleichzusetzen. Dennoch scheint der Schluss, dass Paulus in der Lage ist, logisch zu argumentieren, zu implizieren, dass er grundsätzlich auf Kohärenz in seiner Argumentation Wert legt. Trifft dies zu, so sehe ich kein methodisches Problem darin (contra Mayordomo, S. 228), wenn man an Stellen, an denen die Argumentation nicht leicht nachzuvollziehen ist, Auslegungsoptionen, die eine grundsätzliche Kohärenz voraussetzen, *ceteris paribus* vorzieht.

Fazit: Auch wenn viele Fragen bei der Lektüre dieser Untersuchung unbeantwortet bleiben, ist sie auf jeden Fall lohnenswert.

Joel R. White

Holger Zeigan: *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen*, ABG 18, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005, geb., XVII + 568 S., € 84,–

Nach A. Mittelstaedt (Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes, TANZ 43, Tübingen 2005) sind die vermeintlichen oder tatsächlichen Unterschiede zwischen der Paulusdarstellung der Apostelgeschichte und den Hinweisen in den paulinischen Briefen der gewichtigste Grund für eine Spätdatierung der Apostelgeschichte und gegen den Paulusbegleiter Lukas als ihren Verfasser (vgl. dazu S. E. Porter, *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*, WUNT 115, Tübingen 1999, S. 187–206). Vor allem widerspräche die Schilderung des sogenannten Apostelkonzils in Apg 15 den autobiographischen Angaben des Paulus in Gal 2. Die Betonung dieser nicht zu überbrückenden Differenzen zwischen dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte gehören zum *Credo* der kritischen Einleitungswissenschaft. Freilich wurde dieses Verständnis wiederholt hinterfragt. Verschiedene Forscher haben gezeigt, dass die Unterschiede zwischen dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte befriedigend harmonisiert werden können (vgl. z. B. Mittelstaedt, *Lukas als Historiker*, S. 34–47). Dieser interessanten Fragestellung (mit teilweise weitreichenden Folgen für die neutestamentliche Einleitungswissenschaft und die Rekonstruktion der urchristlichen Geschichte) widmet sich die vorliegende Studie, die auf eine Doktoraldissertation an der Universität Siegen zurückgeht (2003). Neben einem ausführlichen Überblick über die Forschungsgeschichte mit all ihren Lösungsansätzen bietet Zeigan am Schluss einen eigenen Vorschlag.

Der Autor beginnt mit einer hilfreichen Definition der verwendeten Fachbegriffe (Adressaten des Galaterbriefes, Antiochenischer Zwischenfall, Aposteldekret, Aposteltreffen etc. [S. XV–XVII]) und führt anschließend in die Problem-

stellung ein (S. 1–15). Er umreißt die Relevanz der Frage nach der zweiten Jerusalemreise des Paulus („Gezählt werden die Jerusalembesuche des Paulus seit der Bekehrung des Apostels. Im Anschluss an eine frühere, ‚erste‘ Jerusalemreise [Gal 1,18f] erwähnt der Apostel eine weitere Reise in Gal 2,1–10. Je nach chronologischer Rekonstruktion kann diese ‚zweite‘ Reise jedoch zur ‚dritten‘ ... oder gar zur ‚fünften‘ Reise ... werden“ [S. XVII]), beschreibt die Probleme bei deren Datierung sowie die Probleme bei den Quellen zu dieser Reise.

Der erste Teil des Forschungsüberblicks gilt der Korrelation von Gal 2,1–10 mit dem Bericht über das sogenannte Apostelkonzil in Apg 15 (S. 17–236). Nach einem Überblick über die Argumentationsstrategien (S. 18–22) beschreibt Zeigan die „Radikale destruktive Kritik“, dass nämlich Apg 11,30 lukanischer Redaktion entstamme, sowie die destruktive Kritik, Gal 2,1–10 entspräche Apg 15 und Apg 11. Die konservative Kritik nimmt einen antiochenischen Kollektenbesuch ohne Paulus an, während Paulus in der konservativen Apologetik einen Jerusalem-besuch verschweigt. Die konstruktive Kritik wendet sich vorsichtig von Ausgleichsversuchen ab.

Der zweite Teil untersucht die Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 18,22 (wieder mit Überblick über die Argumentationsstrategien, Spätdatierung aus konservativer Sicht mit Wahrung des lukanischen Rahmens und Spätdatierung aus kritischer Sicht mit Aufgabe des lukanischen Rahmens). Teil drei stellt die Versuche dar, Gal 2,1–10 mit Apg 11f zu korrelieren (S. 307–386, wieder Argumentationsstrategien). Zunächst geht es um Versuche mit „konventionellen Chronologien“ (Ramsay, Bousset, Preuschen, Bultmann, Geyser) und um Versuche, die den Galaterbrief vor die Zeit des Aposteltreffens von Apg 15 datieren (S. 344–386, z. B. V. Weber, C. Bruston, D. Plooi, F. F. Bruce, sowie eine ganze Reihe evangelikaler Forscher wie z. B. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, Tübingen 1994, aber auch andere, wobei Datierung und Adressatenbestimmung unterschiedlich vorgenommen werden; vgl. u. a. R. Schäfer, *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesus-Bewegung und zur Pauluschronologie*, Tübingen 2004). Die für diese Frage entscheidenden Einleitungsfragen zum Galaterbrief stellt Zeigan erst später dar. Abschließend stellt der Autor andere Korrelationsvarianten vor (S. 387, Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 9,26ff oder Apg 20ff oder die Möglichkeit, dass die Apg die Reise von Gal 2,1–10 übergeht [S. 388–414]).

Zeigan ist es gelungen, die Fülle verschiedener Korrelationsversuche zu ordnen und übersichtlich darzustellen. Auf seine detaillierte Darstellung, die alle Diskussionen in Einleitungen, Kommentaren und Paulusbüchern übertrifft, wird man gerne zurückgreifen. Nach diesem langen Anmarschweg (414 Seiten!) präsentiert Zeigan seine eigene Annäherung („Gal 2,1–10 und die zweite Jerusalemreise des Paulus“ [S. 415–492]). Er beginnt mit Einführung (S. 415–421) und den

in diesem Fall entscheidenden Einleitungsfragen zum Galaterbrief. Nach Abschnitten zu den Adressaten (S. 421–428) und zur Datierung (S. 428–432, nach Apg 18,22!) bietet Zeigan eine detaillierte Auslegung von Gal 2,1–10 (S. 432–456). Dann geht er, nach Vorüberlegungen zur historischen Auswertung der von Lukas dargestellten Ereignisse (S. 456–463), die einzelnen möglichen Parallelberichte der Apostelgeschichte durch (15,1–41; 18,22; 11,27–30; 12,25). Zeigans Lösung setzt voraus, dass die chronologischen Angaben der Apostelgeschichte (und andere, z. B. die Angabe, dass Paulus in Apg 15 in Jerusalem anwesend war) nicht stimmen bzw. dass in der Darstellung des Lukas zusammengefügte Ereignisse nicht zusammengehören: „... dass eine Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 18,22 ausscheiden muss ... dass die von Lukas in Apg 15,1–35 geschilderte Verabschiedung des Aposteldekrets auf den Zeitpunkt von Apg 18,22f anzusetzen ist. Damit wird die mehrfach erwähnte Arbeitshypothese – Korrelation von Apg 18,22 mit Gal 2,11ff und die Ansetzung von Apg 15,1–35 auf den Zeitpunkt von Apg 18,23 – nun zur Gewissheit.“ (S. 477)

Die Abfassung des Galaterbriefes fällt also in die Zeit nach Apg 18,22, da der Galaterbrief „noch keine Lösung des antiochenischen Zwischenfalls vorauszusetzen scheint. Eine solche wurde offensichtlich bei der Versammlung in Jerusalem gefunden (sc. das Apostelkonzil von Apg 15), an der Paulus aufgrund seines Zerwürfnisses mit den anderen Aposteln nicht teilnahm (trotz 15,12!). Er war indes wieder aufgebrochen, um seine Missionsarbeit in Ephesus fortzusetzen.“ (S. 484; dies würde erklären, warum Paulus das ihm unbekannte oder von ihm nicht anerkannte Aposteldekret nicht in seinem späten Galaterbrief erwähnt) Dem entspricht eine Korrelation von Apg 11,27–30 und 12,25 mit Gal 2,1–10 (S. 481–484): „Paulus ging nach Jerusalem, um eine Kollekte der antiochenischen Gemeinde anlässlich einer Nahrungsmittelteuerung in Judäa abzuliefern. Im Zuge des Besuchs in Jerusalem fand zwischen ihm, Barnabas, Petrus, Jakobus und Johannes ein Kolloquium über die in Antiochia durchgeführte Mission statt, die sich nicht zuletzt durch eine gesetzesfreie Verkündigung gegenüber Heiden auszeichnete. Inhalt dieses eher spontan – als durch Verlangen nach Klärung praktischer Probleme – entstandenen Aposteltreffens war also eine grundsätzliche Anerkennung der Zugehörigkeit von Unbeschnittenen zur gemeinsamen Kirche.“ (S. 491)

Anschließend rekonstruiert Zeigan die Ereignisse um die zweite Jerusalemreise des Paulus (S. 485–490): Anlass (Hungerhilfe der antiochenischen Gemeinde), Verlauf der Apostelversammlung in Gal 2,1–10 anlässlich des Hungerhilfebesuchs sowie deren Ergebnis und der Zeitpunkt des Besuchs in Jerusalem (45 n. Chr.). Mit dieser Korrelation gelingt es Zeigan, die auch meines Erachtens zwingenden Argumente für Südgalatien mit einer Spätdatierung zu verbinden.

Schlussbetrachtung (S. 490–492), ein ausführliches, untergliedertes Literaturverzeichnis (S. 499–539) und verschiedene Register (Stellen, Autoren, Namen und Sachen, S. 541–568) beenden den hervorragend produzierten Band. Seine

eigene These ordnet der Verfasser wie folgt in seinen Forschungsüberblick ein: „Die vorgeschlagene Lösung zur Chronologie des Paulus schließt sich in ihrer grundlegenden Argumentation denjenigen Arbeiten an, die ... unter die Rubrik der Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 11,27–30; 12,25 fallen. Sie stellt jedoch insofern eine eigenständig zu erwähnende Lösung dar, als zudem Gal 2,11ff mit Apg 18,22 korreliert wird. Damit geht sie kritischer mit dem lukanischen Aufriss um als die Lösungsvorschläge jener Rubrik, schon insofern als die Erzählung von Apg 15 aus ihrem von Lukas zugewiesenen Ort herausgelöst wird. Überdies wird hier die Frühdatierung des Gal auf einen Zeitpunkt noch vor der Europa-Mission ... zurückgewiesen.“ (S. 492)

Während die vom deutschen Konsens abweichende Korrelation von Gal 2,1–10 mit Apg 11f hier überzeugend dargestellt und zu begrüßen ist, bleibt mir fraglich, ob die inhaltliche Nähe des Galaterbriefes zum Römerbrief tatsächlich auch dessen Spätdatierung, wie von Zeigan angenommen (S. 428–433), zwingend voraussetzt. Kann Paulus nicht binnen weniger als zehn Jahren auf grundlegende Anfragen an sein Evangelium und seine Person mit den gleichen Argumenten reagiert haben? Doch ist mit der Frage nach der Möglichkeit einer Entwicklung im Denken des Apostels ein neues, weites Feld der Paulusforschung betreten. Ferner: Erlaubt Gal 2,11 einen nicht erwähnten, jahrelangen zeitlichen Abstand von 2,1–10? Warum hat Paulus nichts von dem Konzilsbeschluss erfahren und ihn aufgegriffen (oder hat er ihn als nicht tragbaren Kompromiss empfunden)? Warum erwähnt Paulus die Kollekte nicht viel deutlicher (vgl. 2,10), so wie in den (nach Zeigan) zeitnahen Briefen an die Korinther und Römer?

Ferner wäre eine Rekonstruktion, die ohne derartige Eingriffe in die Apostelgeschichte auskommt – auch aufgrund der Höherbewertung der historischen Zuverlässigkeit in der neueren Acta-Forschung –, vorzuziehen. Konnte sich Lukas derartige Eingriffe an derartig sensiblen Punkten „leisten“, ohne seinem Anliegen einer narrativen Apologie der übertrittsfreien paulinischen Heidenmission entscheidenden Schaden zuzufügen? Sollte man Gal 2,11–14 nicht doch eher zwischen Apg 12,25 und 13,3 oder 14,26–28 einordnen? Der frühdatierte Galaterbrief wäre dann unter Umständen noch vor dem Apostelkonzil von Apg 15 von Antiochia aus geschrieben worden, als Paulus und Barnabas „eine nicht geringe Zeit bei den Jüngern blieben“ (Apg 14,28). Dies könnte zum einen die Nicht-Erwähnung des Aposteldekrets im Galaterbrief und zum anderen die Zeitangabe „so schnell“ in Gal 1,6 erklären (dazu S. 432, Fußn. 54: „Doch muss dies nicht notwendig wörtlich verstanden werden“) sowie das Fehlen der Erwähnung des Timotheus, der „in allen übrigen Briefen das Paulus erwähnt wird“ (S. 429). Das frühe Eindringen der Gegner in Galatien, ihre Wirksamkeit, die Meldung an Paulus und seine schnelle briefliche Reaktion lassen sich meines Erachtens befriedigend erklären (gegen Zeigan, S. 432). Haben die Gegner aufgrund der Übereinkunft von Apg 11,27–30 bzw. Gal 2,1–10 zunächst nicht gewagt, in Antiochien zu agitieren? Ist ihr Erscheinen in Antiochien (Apg 15,1) unter Umstän-

den mit dem Galaterbrief in Verbindung zu bringen? Der antiochenische Zwischenfall könnte mit dem Weggang des Petrus aus Jerusalem in Verbindung stehen (Apg 12,17). Kommt Petrus zwischen Apg 12,17 (bzw. 25) und 13,2 oder zwischen 14,26 und 15,1 nach Antiochien und trifft dort auf Paulus und Barnabas? Gal 2,11–14 setzt voraus, dass Paulus, Barnabas und Petrus zugleich in Antiochien waren. (Zeigan setzt dies *e silentio* für Apg 18,22 voraus; welche Hinweise gibt es für diese Konstellation?)

Insgesamt handelt es sich um eine wichtige und anregende Studie zum Galaterbrief, zur Apostelgeschichte, zur Paulusforschung und zur Geschichte des Urchristentums.

Christoph Stenschke

4. Umwelt und Zeitgeschichte

Kurt Erlemann, Karl Leo Noethlichs, Klaus Scherberich, Jürgen Zangenberg (Hg): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005, kt., X + 263 S., € 29,90.

Der zweite Band des auf vier Bände angelegten Werkes Neues Testament und Antike Kultur behandelt in sechs Kapiteln die sozialen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen der griechisch-römischen Welt. Die einzelnen Abschnitte nennen zunächst neutestamentliche Stellen, ehe das zu behandelnde Thema knapp dargestellt wird (z. B. vier Seiten zu Sklaven und Freigelassenen, drei Seiten zur antiken Buchproduktion). Eine Kurzbibliographie beschließt jeweils den Abschnitt. Die meisten Beiträge informieren über die Verhältnisse sowohl in der jüdischen wie in der griechisch-römischen Umwelt. Zu den Ausnahmen gehören zum Beispiel die Abhandlungen über Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung (R. v. Bendemann / J. N. Neumann), Behinderung (J. N. Neumann) und Besessenheit (J. N. Neumann), in denen nur der neutestamentliche Befund dargestellt wird.

In Kapitel 2.1 zeigt U. Volp, dass die rituelle (religiöse) Prägung des Lebens der Gesamthorizont ist, der in der antiken Welt die heute als „säkular“ bezeichneten Bereiche des menschlichen Lebens entscheidend beeinflusst (S. 1–8). Das lange Kapitel 2.2 (S. 9–177) behandelt in sieben Abschnitten die sozialen Bezüge im ersten Jahrhundert. – Alltag und Familie (S. 9–52): das Haus und seine Einrichtungen; die Rollen der Familienmitglieder; Sexualität; Hochzeit, Ehe und Witwenschaft; Ernährung/Lebensmittel; Tischsitten; Feste; Kleidung und Schmuck; die Familie als Bildspender. – Der Mensch in seinen Lebensphasen (S. 52–64): Geburt; Kindheit und Jugendzeit; Erwachsensein; Alter; Tod. – Be-

drohung des Lebens (S. 64–74): Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung; Behinderung; Besessenheit. – Freundschaften und Vereine (S. 75–86): Freundschaft; antikes Vereinswesen. – Soziale Schichten und Gruppen (S. 86–99): Reiche und Arme; Oberschicht und Unterschicht; Sklaven und Freigelassene; Randgruppen: Banditen, Zöllner und andere. – Das Dorf als Lebenswelt (S. 100–115): Institutionen und Lebensgrundlagen; Stadt und Land: Galiläa, Syrien-Palästina, Kleinasien. – Die Stadt als Lebensraum (S. 116–177): Städte des Mittelmeergebiets; Kulturelle Performanzen, Theater, Spiel, Sport; einzelne Städte im Profil: Alexandria, Antiochia, Athen, Damaskus, Dekapolis, Ephesos, Jerusalem, Korinth, Pergamon, Philippi, Rom, Thessaloniki, weitere kleinasiatische Städte. Kapitel 2.3 (Wirtschaft und Finanzen [S. 178–198]) behandelt das römische Steuer- und Finanzwesen, Wirtschaftsleben, Arbeitswelt, Erwerbsmöglichkeiten. Kapitel 2.4 (Technische Fertigkeiten und Wissenschaften [S. 199–222]) stellt Architektur und Bauwesen, Transport und Verkehr, Waffen- und Kriegstechnik und die antike Medizin dar. Kapitel 2.5 (Bildungswesen [S. 223–248]) behandelt Kommunikation und Sprache; Buchproduktion; Archive und Bibliotheken; Lesen, Schreiben, Schulwesen, enzyklische Wissenschaften, rhetorische und philosophische Bildung, jüdische Schriftgelehrsamkeit. Kapitel 2.6 (Bilder und Kunst [S. 249–263]): Bildende Künste, Musik und Musikinstrumente.

Unter den zahlreichen Autoren der einzelnen Beiträge befinden sich bekannte Altphilologen wie Th. Corsten, Judentumskenner wie F. Avemarie und bekannte Neutestamentler wie S. Alkier, P. Arzt-Grabner, D.-A. Koch, P. Lampe, P. Müller, P. Pilhofer, W. Popkes und J. Zangenberg. Die durchweg gut lesbar geschriebenen Abhandlungen enthalten nicht nur die auf den neuesten Stand der Forschung befindliche Grundinformation zu den verschiedenen Themen, die für ein historisches Verständnis der neutestamentlichen Umwelt unentbehrlich sind, sondern häufig eine Fülle von Details, die die Lektüre zum Vergnügen macht. So erfährt man in dem Beitrag von B. Heininger über die Tischsitten im *triclinium* eines römischen Privathauses: „Gegessen wurde entweder mit den Fingern oder mit Löffeln: einem großen (*ligula*) für Brei und Suppe, einem kleinen (*cochlea*) für weichgekochte Eier und Schnecken. Servietten (*mappae*) waren daher unerlässlich; sie wurden entweder vom Gastgeber gestellt oder der Gast brachte selbst welche mit, um darin nicht verzehrte Speisen mit nach Hause zu nehmen.“ (S. 35) Im Beitrag über die Erwerbsmöglichkeiten erläutert P. Herz, dass Wein, der zu den antiken Grundnahrungsmitteln zählte, nur bedingt lagerfähig war: „Durch einen zu geringen Alkoholanteil und technische Defizite bei der Produktion wurde Wein schnell sauer bzw. modrig, was für den Weinverkauf ‚ab Fass‘ bedeutende Haftungsprobleme bedeutete. Man versuchte daher den Wein durch Beigabe von Mostsirup (*defrutum*), Behandlung mit Salzwasser bzw. die Zugabe von Hornklee oder Gips zu konservieren.“ (S. 192) J. Neumann und R. v. Bendemann erwähnen bei ihrer Beschreibung der Heilkunde im Asklepieion, dass vor allem chronisch Leidende, die bislang keine Heilung gefunden hatten, die

Asklepiostempel aufsuchten; zu den häufigsten Krankheiten gehörten Blindheit, Taubheit, Sprach- und Sehstörungen, Schlaflosigkeit, Lähmungen, Geschwüre, eiternde Wunden, Verdauungsstörungen, Wurmbefall, Wassersucht, Schein-schwangerschaft, Kinderlosigkeit (S. 216). Die Therapie im Asklepieion beinhaltete Anleitungen zur guten Ernährung, Bewegung, Gymnastik, Massagen, Einreibungen, Wasserkuren und Heilmittel (*pharmaka*). Der aus dem kilikischen Anazarba stammende Mediziner Pedanios Dioskurides verzeichnete in seinem Werk „De materia medica“ Heilmittel – Pflanzen, tierische Stoffe, Mineralien – mit Anweisungen zur Dosierung in alphabetischer Reihenfolge (S. 220). J. Braun bemerkt zu 1 Kor 14,7–8, dass hier „anscheinend erstmals in der Musikgeschichte ... die Deutlichkeit und Klarheit der instrumentalen Musik hervorgehoben“ wird (S. 262).

Manche Beiträge lassen traditionelle historisch-kritische Vorurteile gegenüber neutestamentlichen Texten erkennen. Chr. vom Brocke hält einerseits den Hinweis in Apg 17,23 auf Altäre für „Unbekannte Götter“ für „nicht unmöglich“, meint aber andererseits, dass sich die Angaben in Apg 17,17–18.22–34, wo von Diskussionen zwischen Paulus und Vertretern der bedeutendsten philosophischen Schulen der Zeit und einem Auftritt vor dem Areopag berichtet wird, „eher bewusster literarischer Anknüpfung an die philosophische Tradition und das Lokalkolorit des Ortes als echter historischer Reminiszenz“ verdanke (S. 141). Von solchen Bemerkungen abgesehen, die weder begründet werden noch mit anderen Wertungen und Interpretationen konfrontiert werden, ist dieser Band ein unentbehrliches Standardwerk für die Beschäftigung mit dem Neuen Testament.

Eckhard Schnabel

5. Theologie

Eve-Marie Becker, Peter Pilhofer (Hg): *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, WUNT 187, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, Ln., VIII + 392 Seiten, € 94,-

Die Herausgeber haben in diesem Band 17 Vorträge gesammelt, die im Oktober 2004 bei einem Kolloquium zu dem im Titel genannten Thema und anlässlich des 60. Geburtstages der Erlanger Neutestamentlerin Oda Wischmeyer gehalten wurden. Diese werden fünf Hauptkategorien zugeordnet: I. Zur Forschungsgeschichte; II. Autobiographie und Person; III. Biographie und Person; IV. Rezeption und Werk; V. Meditativer Ausblick. Den Vorträgen geht eine kurze Einleitung durch die Herausgeberin voraus.

„Einführung in die Thematik: ‚Biographie und Persönlichkeit des Paulus‘“ lautet der erste Beitrag des Erlanger Systematikers W. Sparr. Er fragt kritisch nach der Brauchbarkeit des Begriffes „Persönlichkeit“ – eine neuzeitliche Kon-

zeption, die nicht ohne weiteres auf Personen der Antike angewandt werden könne. An seiner Stelle solle wenigstens als erster Schritt auf dem Weg zur Biographie – auch kein unproblematischer Begriff – die Frage nach dem Charakter des Paulus gestellt werden.

O. Merk analysiert „Die Persönlichkeit des Paulus in der Religionsgeschichtlichen Schule“. Nach kurzer Einführung zur Religionsgeschichtlichen Schule geht er auf die Beiträge von William Wrede und Wilhelm Bousset ein. Für Wrede war Paulus eine außergewöhnliche Persönlichkeit, die nicht rein geschichtlich, sondern in erster Linie aus seinem theologischen Denken zu erfassen ist. Paulus ist wegen seiner Biographie und Persönlichkeit zum zweiten Stifter der christlichen Religion geworden, was aus Wredes Sicht nicht unbedingt als vorteilhaft zu bewerten ist. Bousset gelangte zu einem positiveren Urteil über Paulus: Der Apostel habe „Religion und Theologie in seiner Persönlichkeit vereint ... zum Segen seiner Gemeinden und der Welt“.

A. J. M. Wedderburn widmet seinen Beitrag der „neueren Paulusperspektive“. Diese teilt die Ansicht der „New Perspective“, dass die Kritik des Paulus am jüdischen Gesetz nicht grundsätzlich gegen das Gesetz gerichtet ist, geht aber einen entscheidenden Schritt weiter mit ihrer Behauptung, Paulus gehe es nur um die Anwendbarkeit des Gesetzes auf Heidenchristen. Das Gesetz gelte also für Judenchristen, aber nicht für Heidenchristen. Wedderburn setzt sich vor allem mit J. Gager, einem der prominentesten Verfechter der neueren Paulusperspektive, auseinander. Dieser Aufsatz ist auf jeden Fall gewinnbringend, streift aber die Thematik des Sammelbandes nur zum Schluss mit der Frage, ob sich die Haltung des Paulus zum Gesetz gleichermaßen aus seiner Vor- wie aus seiner Nach-Damaskus-Biographie erklären lässt.

E.-M. Becker stellt in ihrem Beitrag grundsätzliche Überlegungen über „Autobiographisches bei Paulus“ an. Sie betrachtet die Gattung „Autobiographie“ aus historischer, literarischer und anthropologischer Perspektive. Neben Einblicken in theoretische und methodische Diskussionen der Geschichtswissenschaft fand ich die Auflistung der autobiographischen Einzelaussagen und Texte bei Paulus hilfreich.

O. Wischmeyer untersucht in „Paulus als Ich-Erzähler“ viele dieser Texte und kommt zu dem Schluss, dass autobiographische Erzählpassagen bei Paulus seiner Argumentation dienen und an polemischen Stellen vorkommen. Das Interesse des Paulus habe nicht seiner eigenen Person, sondern seinen Gemeinden gegolten. Weil Paulus an seiner eigenen Autobiographie nicht an sich interessiert sei, gebe es viele Lücken in seiner Geschichte. Diese habe die Apostelgeschichte zu füllen versucht, was zu einer „Verharmlosung“ seiner Biographie geführt habe.

In einem Aufsatz mit dem Titel „Autobiographische Fiktionalität bei Paulus“ nimmt L. Bormann geradezu eine gegensätzliche Position ein. Nicht Biographie wird grundsätzlich in Frage gestellt, sondern Autobiographie, zu der die Verfälschung der Wahrheit als Wesensmerkmal gehöre. Bormann meint aber, dass der

Übergang von faktischer zu fiktionaler Erzählung bei Paulus durch „Fiktionalitätsindices“ markiert sei (z. B. 2 Kor 11,21b–12,10). Paulus signalisiere den fiktionalen Status des Textes, indem er mehrfach beteuert, er rede wie ein Narr (vgl. 2 Kor 11,16.21; 12,11). Ob dies tatsächlich ein Fiktionalitätsindiz ist oder ob sich Bormann mehr von einer grundsätzlichen Skepsis gegenüber den Peristasenkatalogen des Apostels leiten lässt, überlasse ich dem Urteil des jeweiligen Lesers. Bormann liefert jedenfalls keine Beweise für seine These, und der Text selbst scheint die „Narrheit“ des Erzählten nicht mit dessen Wahrheitsgehalt in Verbindung zu bringen, sondern mit der Anmaßung, die die Hervorhebung der eigenen Vorzüge durch einen wahren Diener Christi darstellt.

M. Göttel-Leybold und J. H. Demling versuchen, die „Persönlichkeitsstrukturen des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen“ aus psychologischer Perspektive zu analysieren. Bei der Lektüre dieses Aufsatzes drängte sich immer wieder die Frage auf, ob man hier nicht die Grenzlinie zwischen einem hilfreichen interdisziplinären Ansatz und einer methodisch fraglichen – weil nicht kritisch hinterfragten – Analyse überquert hat. Es besteht kein Grund zu bezweifeln, dass die Diplompsychologin Göttel-Leybold und der Professor der Medizin Demling kompetente Wissenschaftler sind, die ihre jeweiligen Fachgebiete hervorragend beherrschen (Psychologie bzw. Psychiatrie). Es ist auch erfreulich, dass sie Paulus ein Zeugnis ausstellen, mit dem er relativ zufrieden sein könnte – sie gestehen ihm unter anderem eine hohe Frustrationstoleranz, eine „stabile Über-Ich-Orientiertheit“ und die Fähigkeit zur Überwindung der narzisstischen Elemente seiner Persönlichkeit durch „echtes religiöses Erlebens“ zu. Dennoch ist grundsätzlich in Frage zu stellen, ob es möglich ist, durch die Anwendung moderner psychologischer Modelle – etwa eines Persönlichkeitsinventars – „literaturpsychologisch“ Zugang zur Persönlichkeit eines antiken Menschen zu gewinnen. Die Autoren stellen leider keine (m. E. dringend notwendige) methodischen Vorüberlegungen an, und kaum ein Theologe wird in der Lage sein, ihnen diese Aufgabe abzunehmen.

In seinem Aufsatz über die „Persönlichkeit und Identität des Paulus“ stellt F. Vouga die These auf, dass die Entdeckung der Person als Geschichte einer individuellen Subjektivität nicht erst bei Augustinus, sondern bereits bei Paulus durch die Offenbarung Jesu Christi zu beobachten ist. Dass die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn für die Biographie des Paulus konstitutiv war, ist nicht zu bezweifeln. Darin aber, dass Vouga sie mit der Entdeckung des eigenen Ichs gleichsetzt, geht er meines Erachtens zu weit. Wir haben keine Schriften – also keinen Vergleich – zum „vorchristlichen“ Paulus, auf deren Basis ein solches Urteil methodisch verantwortlich getroffen werden könnte. Außerdem setzt Vougas These eine problematische Diskontinuität zwischen Judentum und Christentum voraus. Es muss kritisch angefragt werden, warum die Entdeckung der eigenen Person durch die Offenbarung des Gottes *Israels* nicht zum Beispiel bei Jesa-

ja hätte geschehen können. Jes 6 scheint die gleiche kritische Reflexion über das eigene Ich aufzuweisen, die Vouga erst bei Paulus vermutet.

In ihrem Beitrag „Verfolger und Verfolgte bei Paulus“ widmet sich A. M. Schwemer den Auswirkungen der Verfolgung unter Agrippa I. im Jahr 42 oder 43 (vgl. Apg 12,1–4) auf die paulinische Mission. Zu den konkreten Vorgängen, die für Paulus den Beweis liefern, dass der Zorn Gottes über das jüdische (und besonders das judäische) Volk gekommen war, könnte diese Verfolgung gezählt haben. Durch sie seien die Weichen für die Auseinandersetzungen zwischen Paulus und seinen judaisierenden Gegnern gestellt worden, denn sie führte zur langjährigen Abwesenheit des Petrus in Jerusalem, zur Übernahme der Führung der Jerusalemer Gemeinde durch Jakobus und unter Jakobus zu einer engeren Verknüpfung der Gemeinde mit dem Gesetz und dem Tempel. Dieses vorteilhafte Arrangement mit dem in Jerusalem dominanten pharisäischen Judentum habe die gesetzeskritische Mission des Paulus bedroht. Deswegen sei sie so kritisch betrachtet worden. Schwemers Analyse ist meistens scharfsinnig, setzt aber eine extreme Polemik zwischen Paulus und Jakobus voraus, die allein durch ständiges Wiederholen im deutschsprachigen Raum nicht wahrscheinlicher wird. Inzwischen weht schon in der angelsächsischen Forschung ein anderer Wind, der hierzulande für Frische sorgen könnte. Ich verweise hier nur auf die neueren Beiträge von L. T. Johnson und R. Bauckham zum Jakobusbrief.

J. Frey untersucht die Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs in einem Aufsatz mit dem Titel „Paulus und die Apostel“. Paulus habe sich seit seinem Wirken in Antiochien als „Gemeindeapostel“ verstanden. Die Bestimmung des Begriffs als „Zeuge des Auferstandenen“ sei eine nachösterliche, im Kreis der Hellenisten in der Jerusalemer Gemeinde entstandene Entwicklung gewesen, mit der Paulus erst durch Barnabas in Antiochien vertraut wurde. Erst als seine Heidenmission in judenchristlichen Kreisen unter Kritik geriet, habe er diesen engeren Apostelbegriff für sich beansprucht und diesen Anspruch beim Apostelkonzent bei den „Säulen“ geltend machen können. Erst ab diesem Zeitpunkt habe Paulus begonnen, seine apostolische Autorität durch seine Berufungserfahrung zu begründen. Dies habe mit zu den nachhaltigen Spannungen zwischen ihm und der Jerusalemer Gemeinde sowie Barnabas und Petrus beigetragen. Kritisch soll hier nachgefragt werden, ob es wirklich gerechtfertigt ist, diese Spannungen für beinahe die gesamte (wohl bemerkt: historisch-kritische Rekonstruktion der) Entwicklung in der Urgemeinde nach dem Apostelkonzil verantwortlich zu machen.

G. Theißen fährt in seinem Beitrag „Paulus – der Unglücksstifter“ im selben Stil fort. Der Heidenapostel sei sowohl für die Hinrichtung des Jakobus 62 n. Chr. (durch sein Auftreten im Jahr 58 n. Chr. in Jerusalem) als auch für die Verfolgung der römischen Christen 64 n. Chr. unter Nero (durch seinen Appell an den Kaiser) indirekt verantwortlich. Dem Leser überlasse ich das Urteil, ob Theißen bei seiner spekulativen Rekonstruktion der historischen Vorgänge sein

eigenes methodisches Zugeständnis – „ein *post hoc* ist kein *propter hoc*“ – genügend beachtet hat.

U. Schnelles Aufsatz über „Paulus und das Gesetz“ geht von einer Entwicklung in der Gesetzeshaltung des Apostels aus. Obwohl das Damaskusgeschehen Paulus neue Horizonte geöffnet habe, sei seinen früheren Briefen nicht zu entnehmen, dass er aus seiner Erkenntnis des erhöhten Christus sofort eine grundlegende Gesetzeskritik abgeleitet hat. Erst mit der galatischen Krise habe sich die Gesetzesproblematik in den paulinischen Gemeinden aufgedrängt, und der Galater- und Römerbrief bezeugen, wie Paulus zu einer „sich verdichtenden Lösung“ gelangt. Dies sei durch eine Neudefinierung der Tora als „Gesetz“ im Sinne von lebensspendenden Normen erfolgt, eine Einsicht, die er seinem griechisch-römischen Diaspora-Hintergrund verdanke. Dennoch bleibe die paulinische Lösung ein Versuch, „das Unvereinbare zu vereinen“. Auch dieser Beitrag steht also ganz im Zeichen des inzwischen vertrauten Begriffs „Spannung“.

B. Heininger thematisiert in seinem Aufsatz „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“ zunächst die „Entmagisierung“ des Paulus in der modernen Paulus-Forschung. Dass Paulus als Wundertäter bekannt war, könne man aber zwei Summarien in 2 Kor 12,12 und Röm 15,18f entnehmen. Lukas sei wesentlich mitteilbarer und habe sich nicht davor geschaut, einige Begebenheiten, in denen Paulus als Wundertäter agiert, zu erzählen. Allerdings sei er angesichts der römischen Einschätzung von Magie als Straftatbestand darum bemüht, Paulus zu entlasten, indem er den Gegnern des Apostels implizit magische Handlungen im engeren Sinne vorwirft. Die Neuheit der von Heininger behandelten Thematik ist nach vielen aus der Paulus-Forschung bekannten Fragestellungen erfrischend.

Kurz seien noch die letzten vier Beiträge zu Rezeption und Werk des Paulus bzw. zum meditativen Ausblick erwähnt. H. C. Brennecke versucht in seinem Aufsatz „Die Anfänge einer Paulusverehrung“ Interesse an den Acta Pauli zu wecken, die er für ein wichtiges frühchristliches Zeugnis eines asketischen Lebensentwurfes hält, der für sich Paulus als Hauptzeuge beansprucht. C. Jäggi untersucht „Archäologische Zeugnisse für die Anfänge der Paulus-Verehrung“ und stellt fest, dass diese erst spät und im Vergleich zur Petrus-Verehrung eher zögernd begonnen habe. W. Wischmeyer geht es in seinem Beitrag „Paulus und Augustin“ um die Paulus-Rezeption bei Augustin in seinen beiden letzten Lebensjahren anhand der Debatten, die er mit dem Bischof Julian von Aclanum geführt hat. Schließlich äußert sich G. Schneider-Flume zur „Frage nach dem christlichen Menschenbild“. Das allgemein gültige christliche Menschenbild gebe es nicht, aber Erzählelemente zur Konstruktion desselben liefere Paulus, indem er stets auf Christus verweist, durch den der Mensch erneuert werden kann.

Fazit: Der Sammelband bietet zwar ein paar interessante Beiträge, aber er enthält wenig, was die Diskussion des eigentlichen Themas wesentlich weiterführt. Grundsätzliche Skepsis sowohl zur Biographie (Lukas) als auch zur Autobiogra-

phie (Paulusbriefe) des Paulus sowie ein starres Bild von Paulus als polemisierender Gestalt in der Urgemeinde und freizügige, oft sich gegenseitig ausschließende historisch-kritische Rekonstruktionen der Geschichte des Paulus erschweren den Zugang zum Leben und Denken des Apostels anstatt ihn zu erleichtern.

Joel R. White

Jörg Frey, Jens Schröter (Hg): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, WUNT 181, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, geb., X+707 S., € 109,-

Die 20 Beiträge dieses Bandes gehen auf ein „Rundgespräch“ zurück, das Jörg Frey und Jens Schröter im Oktober 2003 im Dietrich-Bonhoeffer-Haus in Berlin organisierten. Das Ziel der Konferenz war, „ein für die christliche Vorstellung von der Erlösung zentrales Thema“ aufzugreifen (S. V). Der angestrebte disziplinübergreifende Diskurs erstreckt sich auf die Mitarbeit von Alttestamentlern, Judaisten, Religionsgeschichtlern, Neutestamentlern, einem Systematiker und einer Religionspädagogin; Beiträge von Homiletikern, praktischen Theologen und vor allem von Missiologen hätten dem Rundgespräch eine stärkere Verankerung in der Wirklichkeit gegeben, die für die verkündigenden Theologen des ersten Jahrhunderts bestimmend war.

Jörg Frey skizziert in dem einleitenden Aufsatz „Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft“ Streiflichter zur exegetischen Diskussion (S. 3–50). Die Darstellung der aktuellen Forschung behandelt das Verständnis des Todes Jesu als die Mitte des christlichen Glaubens, die Übersetzbarkeit der biblischen Sprachformen, Definitionen von Sühne und Stellvertretung, die Rückfrage nach dem historischen Jesus, die Übersetzung der soteriologischen Formeln, religionsgeschichtliche Alternativen, die Rekonstruktion übergreifender Sinnzusammenhänge, die Vielfalt und die Einheit der Deutungen und die Herausforderung des Faktums des Todes Jesu für Theologie und Kirche.

Jens Schröter behandelt „Sühne, Stellvertretung und Opfer“ als analytische Kategorien zur Deutung des Todes Jesu (S. 51–71). Er weist darauf hin, dass die Ausdrücke „Sühne“, „Stellvertretung“ und „Opfer“ keine biblischen Begriffe (er meint Vokabeln) sind, sondern „Abstraktionen, die einen komplexen traditionsgeschichtlichen, semantischen und argumentativen Befund deuten“ (S. 69). Er betont, dass die unterschiedlichen Vorstellungen, mit denen der Tod Jesu im Neuen Testament gedeutet wird, nicht in Konkurrenz zueinander stehen, sondern sich gegenseitig ergänzen. Und er plädiert dafür, dass die Interpretation der biblischen Texte Vorrang haben muss vor systematisierenden Perspektiven.

Friederike Nüssel bespricht „die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung“ (S. 72–94). Sie meint, die „traditionelle“ Deutung des Todes Jesu Christi (seit Anselm) sei in der Neuzeit problema-

tisch geworden, während die Deutung „als von Gott gestiftete[r] Sühne zur Versöhnung des Menschen mit Gott“ (S. 94) es erlaube, den Tod Jesu Christi als von Gott selbst bewirkte Überwindung der Sünde des Menschen zu verstehen und Einsicht „in Gottes bedingungslose Menschenliebe“ zu erhalten.

Bernd Janowski behandelt in dem Beitrag „Das Leben für andere hingeben“ die alttestamentlichen Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu (S. 97–118). Nach einer Behandlung von Joh 10,11; Mk 14,34 und Röm 3,25 betont Janowski im Blick auf die von ihm betonte Kategorie der Lebenshingabe, dass diese zwei grundlegende Handlungsperspektiven zusammenfasst, die in der Gesamtexistenz Jesu aufeinander bezogen sind: Jesus setzt sein Leben in liebender Hingabe für andere ein, und Gott stellt Jesus, seinen Sohn, zum Erweis seiner rettenden Gegenwart als „Sühneort“ hin.

Friedhelm Hartensteins Beitrag „zur symbolischen Bedeutung des Blutes im Alten Testament“ (S. 119–137) behandelt nach einer forschungsgeschichtlichen Skizze und methodischen Präzisierungen die Texte Lev 16 und Lev 17,10–16. Er versteht das Ausschütten von Blut an den Fuß des Altars und die Applikation des Bluts an Altar und Heiligtum als „Rückgabe des Lebens an seinen Geber“ (S. 136); und er interpretiert die Verwendung von Tierblut für die kultische Sühne als „eine zusätzliche Gabe des Schöpfergottes“, der die Lebenskraft für die Beseitigung von Schuld kurzzeitig in die Hand des Menschen gibt, „um sie aus dieser wieder zu empfangen“ (S. 137).

Jan Willem van Henten behandelt „Jewish Martyrdom and Jesus' Death“ (S. 139–168). In Auseinandersetzung mit der Position von H. Versnel und anderen argumentiert er, dass die griechisch-römischen Traditionen vom Tod edler Helden weniger geeignet sind, die urchristlichen Überzeugungen von der Wirkung des Todes Jesu zu erklären, als die Traditionen von jüdischen Märtyrern, die allerdings nicht alle Aspekte dieser Überzeugungen hinreichend erklären können.

Friedrich Avemarie beschreibt in seinem informativen Aufsatz „Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur“ (S. 169–211) jüdische Traditionen, in denen der Tod als Sühne für die eigenen Sünden verstanden wird, der Suizid aus Scham, Zerknirschung oder anderen edlen Beweggründen mit Sühnewirkung in Zusammenhang gebracht und dem Tod von Märtyrern individuelle und (später) kollektive Heilsbedeutung zugeschrieben wird. Die Vorstellung von der stellvertretenden Sühnewirkung des Todes von gerechten Menschen kann als Versuch gedeutet werden, dem Tod unschuldiger Menschen einen Sinn zu geben. Avemarie zeigt anhand von tTer 7,20 und yTer 8,10 (vgl. BerR 94,9), dass in der Halacha, das heißt im Bereich des praktischen Rechts, andere Maßstäbe gelten als in der Haggada: Die Halacha schreckt davor zurück, die Erlaubnis zu erteilen, das Leben eines Menschen zur Rettung Dritter hinzugeben. Avemarie schließt einerseits, dass die Konzentration auf eine einzige Person und auf einen einzigen Heilstod im christlichen Bekenntnis dem rabbinischen Denken

fremd ist, und andererseits, dass die Aussagen des Neuen Testaments über den Tod Jesu erheblich weniger komplex sind als vergleichbare rabbinische Aussagen und damit ein „Gewinn von Eindeutigkeit“ vorliegt, der die Suche nach einem gemeinsamen Nenner der neutestamentlichen Kreuzestheologie als durchaus erfolgversprechend erscheinen lässt.

Henk Versnel untersucht in „Making Sense of Jesus' Death. The Pagan Contribution“ (S. 213–294) noch einmal griechisch-römische Texte, die vom Sterben für eine Überzeugung, für Freunde, für eine Stadt oder für das Vaterland sprechen. Er schließt den Einfluss jüdischer Märtyrertraditionen auf die Vorstellung vom stellvertretenden Tod Jesu nicht aus (vor allem im Hinblick auf das „Element“ der Sünde), hält aber heidnische Einflüsse für signifikanter.

Michael Wolter behandelt Stellen, in denen der „Heilstod Jesu als theologisches Argument“ (S. 297–313) verwendet wird. Die paränetischen „Gebrauchsweisen“ funktionalisieren den Heilstod Jesu als Vorbild, als Hinweis auf die Würde des Schwachen, zur Erinnerung an den Identitätswechsel, im Sinne einer Beschreibung christlicher Identität in Abgrenzung und zur Vergewisserung der Teilhabe am zukünftigen Heil.

Ruben Zimmermann schreibt in dem Aufsatz „„Deuten“ heißt erzählen und übertragen“ über die „Narrativität und Metaphorik als zentrale Sprachformen historischer Sinnbildung zum Tod Jesu“ (S. 315–373). Er will am Beispiel des Pilatusprozesses in Joh 18–19 zeigen, wie die Evangelien, die er als zugleich fiktionale und historische Erzählungen versteht (S. 334), den Tod Jesu narrativ verarbeiten. Anhand der Deutung als Opfer untersucht er die metaphorische Verarbeitung des Todes Jesu.

Thomas Söding schreibt über „Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief“ (S. 375–396). Er behandelt die Sühnethologie von Röm 3,25 sowie die „Ausstrahlung“ dieser Stelle auf das Verständnis von Röm 4,25 (Hingabe); 5,6–10 (Feindesliebe); 6,10 (Tod der Sünde); 8,3 (Inkarnation) und 8,32 (für uns alle).

Christine Schlund behandelt „Deutungen des Todes Jesu im Rahmen der Pesach-Tradition“ (S. 397–411). Sie meint zeigen zu können, dass eine „breite Interpretationslinie im frühen Christentum die Schutzfunktion des Pesach-Blutes direkt auf diejenige der Tauf-Salbung überträgt, ohne einen Zwischenschritt über Jesus als Sühnopfer oder ähnliche Konstrukte zu gehen“ (S. 410).

Mehrere Studien behandeln das Verständnis des Todes Jesu in einzelnen neutestamentlichen Schriften. Christfried Böttrich untersucht in der Studie „Proexistenz im Leben und Sterben“ die Interpretation des Todes Jesu bei Lukas (S. 413–436). Gegen die lange einflussreiche These von Ph. Vielhauer, vom Kreuzestod Jesu und seiner Heilsbedeutung sei bei Lukas nichts zu finden, arbeitet Böttrich heraus, dass die lukanische Darstellung vom Facettenreichtum biographischen Erzählens lebt: „Ihre gelegentliche Unschärfe mag in systematischer Hinsicht unbefriedigend bleiben, kommt jedoch pastoralen Erfordernissen entge-

gen ... Der ‚Maler‘ Lukas steht dem ‚Denker‘ Paulus nicht nach.“ (S. 436) Ciliers Breytenbach untersucht die „Rezeption von Jesaja 53 LXX und anderen frühjüdischen Traditionen im 1. Petrusbrief“ (S. 437–454), Helmut Löhr die „Wahrnehmung und Bedeutung des Todes Jesu nach dem Hebräerbrief“ (S. 455–476) und Thomas Knöppler die „soteriologische[n] Relevanz des Todes Jesu nach der Johannesapokalypse“ (S. 477–511). Enno Edzard Popkes behandelt „die Umdeutung des Todes Jesu im koptischen Thomasevangelium“ (S. 513–543) und Winrich Löhr die „Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert“ (S. 545–574). Die letzten beiden Beiträge behandeln systematische und religionspädagogische Perspektiven: Philipp Stoellger schreibt über die „Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu“ (S. 577–607), Mirjam Zimmermann über „die (Be-)Deutung des Todes Jesu in der Religionspädagogik“ (S. 609–647).

Die Beiträge dieses Bandes zeigen in der Tat, dass die „positive Wirkung“ des Todes Jesu in sehr unterschiedlicher und vielfältiger Weise formuliert werden konnte (S. VI). Sie zeigen gleichzeitig, dass die kritischen exegetischen und theologischen Meinungen nicht selten in Fragestellungen verharren und Ergebnisse formulieren, die im deutlichen Kontrast stehen zur der Klarheit des Apostels Paulus, der als Theologe und Missionar den tragenden Grund seiner Praxis so formuliert: „Ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2).

Eckhard Schnabel

Bernhard Mutschler: *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon*, WUNT 189, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, geb., 629 S., € 119,–

Der Autor, seit dem Jahr 2000 Assistent an der Theologischen Fakultät in Heidelberg, hat innerhalb kurzer Zeit zwei – nicht nur äußerlich – gewichtige Beiträge zu Irenäus von Lyon vorgelegt (vgl. Mutschler, Irenäus als johanneischer Theologe. Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon, Tübingen 2004).

In der vorliegenden Arbeit untersucht er, wie der südgalische Bischof die Schriften des Johannes (Evangelium, Briefe und Apokalypse) rezipiert hat. Da dieser in seinem fünfbändigen Werk *Adversus Haereses* besonders häufig in seinem dritten Buch auf Johannes Bezug nimmt, stellt Mutschler dieses in den Mittelpunkt seiner Untersuchung.

Zunächst einmal bestätigt er den auch schon früher genannten Gliederungsvorschlag. Im Hauptteil des dritten Buches gehe es vor allem um die Gotteslehre (Haer III 6–15) und um die Christologie (Haer III 16–23), da dieses die zentralen Streitpunkte in der Auseinandersetzung mit den gnostischen Gegnern waren.

Diese zentralen theologischen Punkte werden umrahmt von einer Grundlegung (Haer III 1–5), die vor allem die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit der apostolischen Überlieferung zum Thema hat. Abschließend äußert sich der Bischof aus Südgallien zum grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem Glauben der Kirche und dem der Häretiker (Haer III 24–25).

Kernstück der vorliegenden Untersuchung ist die Analyse und Kommentierung aller Stellen, an denen sich Irenäus auf die Schriften des Johannes bezieht. Über sein methodisches Vorgehen legt Mutschler auf den Seiten 83–93 nachvollziehbar und klar Rechenschaft ab. Er erkennt 84 Stellen, wo Bezugnahmen (explizites Zitat, implizites Zitat, sprachlicher Einfluss, Anklang) auf das Corpus Johanneum zu erkennen sind. Diese Daten werden erhoben, anschließend sorgfältig analysiert, um dann in einem dritten Schritt interpretiert zu werden. Dabei geht es vor allem um die „Auslegung des Corpus Johanneum aus der Rezeptionsperspektive des Irenäus“ (S. 83). So könne man sehr deutlich sehen, wie Irenäus auf die theologischen Fragestellungen seiner Zeit reagiert habe (S. 91).

So berufe sich nun Irenäus nicht nur auf Paulus und andere Evangelien, um die Angriffe der Irrlehrer zurückzuweisen, sondern in den zentralen theologischen Punkten beziehe er sich auf Johannes. Das vierte Evangelium bietet ihm eine Fülle von Stellen, um eine eigene Position zu beziehen und zu beschreiben. Gerade in der Frage der Christologie wird für Irenäus Johannes „zum Leitbild des antignostischen Theologen und Bekenners“ (S. 312). Durch die mehrfache Aufnahme von Joh 1,14 betone er, dass der Sohn Gottes wirklich Fleisch geworden ist. Doch Mutschler arbeitet sehr schön heraus, dass Irenäus häufig den Begriff „incarnatus“ mit der Präposition „pro“ verbindet; dadurch unterstreiche er, dass sich Christus in seiner Menschwerdung dem Menschen zuwende und ihm so das Heil bereite (S. 156).

Mutschler weist meines Erachtens in seiner Arbeit damit unter anderem nach, dass sich Irenäus nicht einfach nur des johanneischen Vokabulars bedient; er entwickle vielmehr aus den Schriften des Zebaiden eine eigenständige Position, die auf dem Fundament der apostolischen Lehre stehe. Dabei wird gelegentlich aber deutlich, dass der Kirchenvater auch Stellen gegen ihren ursprünglichen Textsinn interpretieren (so z. B. Joh 1,13 [S. 458f]) oder auch Bibelworte an verschiedenen Orten auch verschieden deuten kann (so Ps 81 LXX [S. 423ff]), doch ein solcher Umgang ist doch eher die Ausnahme.

Die überaus gründliche und sehr akribische Untersuchung bringt verschiedene Ergebnisse hervor, die hier nicht im Einzelnen aufgeführt werden können. Besonders herauszuheben ist allerdings, dass Irenäus der erste ist, der in den schwierigen Herausforderungen seiner Zeit stets und nicht nur punktuell auf die apostolische Tradition bzw. auf die kanonischen Texte zurückgreift und diese auslegt. „Der Kleinasiate Irenäus eröffnet also einen breiteren Strom der Johannes- und zugleich der Evangelienauslegung.“ (S. 495) Wenn er dabei ein „sicheres Gespür für den Umfang des Neuen Testamentes“ (ebd.) hat und „seine bibli-

sche Theologie buchstäblich zu 99 Prozent innerhalb der künftigen Kanongrenzen“ (S. 506) entwickelt, so mag das dann doch erstaunen. Darüber hinaus bietet für ihn der „Kanon“ der vier Evangelien die Gewähr dafür, gerade im Blick auf die Gotteslehre und die Christologie auf sicherem Boden zu stehen. (Diesen „Vierevangelienkanon“ kann Irenäus fast schon als bekannte Tradition voraussetzen!) So kommt er zu Aussagen, die inhaltlich vieles von dem enthalten, was erst auf den Konzilien des vierten Jahrhunderts ausformuliert werden wird. Sehr schön hält Mutschler in seinen abschließenden Überlegungen fest: „Das wahre Gottsein und das wahre Menschsein Jesu Christi sind also für Irenäus ... keine trockenen, theoretischen Erwägungen, sondern Ausdruck und Konsequenz des biblischen Zeugnisses einerseits und *conditio sine qua non* für eine tragfähige Lehre vom Heil und damit für eine Heilsgewissheit andererseits.“ (S. 514) Diese und andere Ergebnisse eröffnen weitere Perspektiven, zum Beispiel im Bereich der Einleitungswissenschaft. Was bedeutet es, wenn Irenäus um 180 von einem *Corpus Johanneum* ausgeht, das von ein und demselben Verfasser stammt, der für ihn und die Kirche in Kleinasien und Rom nur der Zebedaide sein kann (S. 501)? Mutschler deutet an, dass die von Irenäus behauptete Verbindung zu Johannes über Polykarp von Smyrna wahrscheinlich historisch zutreffend ist und nicht von ihm erfunden wurde.

Der Autor stellt Irenäus als einen gründlich arbeitenden und versierten Theologen und Kirchenmann vor. Die Einschätzung, dass seine Erarbeitung einer soliden Theologie bei den Herausforderungen der Zeit sachgemäß und für uns beispielgebend ist (S. 518, Anm. 31), kann man sich sicher anschließen.

Eine überaus gründliche und anregende Studie, die sicherlich das Bild des Irenäus nachhaltig beeinflussen und prägen wird!

Michael Schröder

Thomas Söding: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, QD 211, Freiburg: Herder, 2005, kt., 402 S., € 32,-

In der vorliegenden Studie bringt der Wuppertaler katholische Professor für Biblische Theologie Thomas Söding einen Begriff von „Einheit der Schrift“ ins Gespräch, der aus der Schrift selbst abgeleitet werden kann. Dabei geht es ihm um eine Einheit, die weder literarische noch historische Dimensionen der Bibel ausblendet: „Es ist die Einheit, die sich daraus ergibt, dass alle biblischen Schriften vielfältige, ursprüngliche, bleibend gültige Erfahrungen des Glaubens an den einen Gott bezeugen. Alle Bücher sind im Volk Gottes entstanden, alle wollen, dass es zu lebendiger Einheit findet.“ (Umschlag) Dabei geht es nicht nur um ein Schlüsselthema der Bibelwissenschaften, sondern: „Wenn die Kirchen die Einheit wollen, müssen sie Orientierung an der gemeinsamen Urkunde des Glaubens

suchen. Orientierung können sie dort nur finden, wenn die Bibel eine kohärente, profilierte Einheit bildet. Es ist aber äußerst umstritten, ob man angesichts der großen literarischen Vielseitigkeit, der langen geschichtlichen Entstehung, der starken theologischen Spannungen und der klaren Unterscheidung beider Testamente überhaupt von der Einheit der Heiligen Schrift sprechen kann.“ (S. 5)

Die paradoxe Situation in den Bibelwissenschaften der Gegenwart beschreibt Söding wie folgt: „Ist es am Ende so, dass die Bibel desto stärker ihre Konturen verliert und desto mehr ins historische Abseits gerät, je stärker die Exegese ihre philologische und historische Arbeit verrichtet, die biblischen Schriften aus ihrer Zeit heraus zu deuten und in ihren Entstehungsschichten, ihren Formen und Gattungen, ihren Unterschieden, Spannungen, Widersprüchen zu betrachten? Lässt sich umgekehrt die Normativität der Heiligen Schrift nur um den Preis erkaufen, dass die historisch-kritische Differenzierungsarbeit der Exegese theologisch neutralisiert wird?“ (S. 5)

Söding zeigt auf, dass dieser Verdacht unbegründet ist. Als Alternative will er einen Begriff von Einheit der Schrift vorstellen, „der mit den heutigen exegetischen Methoden aus der Schrift selbst abgeleitet werden kann. Es ist jene Einheit, die sich gerade dann zeigt, wenn die literarische und historische Dimension nicht ausgeblendet wird, sondern wenigstens umrisshaft vor Augen steht.“ (S. 5)

Nach der Einleitung beschreibt Söding gekonnt die Herausforderungen und Kritik an der Einheit der Bibel (S. 18–55): das oft beschworene Pathos der Pluralität von Vorstellungen in der Bibel, der Rekurs auf die Religionsgeschichte, der (neue) Respekt vor der Bibel Israels als eigenständigem Werk, die Neuheit des Christusgeschehens und die Relevanz der gestellten Aufgabe (Zusammenfassung S. 20). Zu den folgend dargestellten Bewährungsfeldern der Einheit (S. 56–102) gehört ein vierfacher Dialog: 1. innerkirchlich: Kanon und Kirche, 2. ökumenisch: Vielfalt und Einheit der Schrift (die ökumenische Relevanz biblischer Theologie, Vielfalt und Einheit biblischer Theologien, Exegese und Ökumene), 3. jüdisch-christlich: Altes und Neues Testament, 4. interkulturell: Religion und Glaube. Dem folgt ein Überblick über die bisher eingeschlagenen Lösungswege (S. 103–154). Dazu gehören die Suche nach einem Kanon im Kanon, verschiedene Konzepte biblischer Theologie (kanon-, rezeptions- und traditionsgeschichtlich), verschiedene Konzepte alttestamentlicher und neutestamentlicher Theologie sowie neuere Ansätze.

Im Kapitel „Die Einheit der Schrift als Postulat des christlichen Glaubens“ (S. 155–231) behandelt Söding die Einheit Gottes als Vorgabe der Bibel, die Einheit des Gottesvolkes im Licht der Bibel sowie die perspektivische und geschichtliche Einheit der Schrift mit ihren hermeneutischen Konsequenzen. Die letzten drei Kapitel gelten dem Wesen, der Entstehung und dem Anspruch des christlichen Kanons. Zur Struktur des Kanons (S. 232–294) untersucht Söding die „vielen Geschichten in der einen Geschichte“, Umfang und Sprache der Bibel, den jeweiligen Aufbau der *Biblia Judaica* und des Neuen Testaments, die

Abfolge der beiden Testamente sowie Unterscheidung und Verklammerung beider Testamente in der Person Jesu Christi. Zur „Genese des Kanons“ (S. 295–325) beleuchtet Söding das geschichtliche Werden und die Ursprungszeit der Bibel im Spiegel der Schrift mit ihren hermeneutischen Folgen. „Der Anspruch des Kanons“ (S. 326–377) fragt nach dem Eigenanspruch der Bibel Israels, nach der Bedeutung der Bibel Israels im Licht des Neuen Testaments und nach dem Anspruch der neutestamentlichen Autoren und ihren Schriften (jeweils mit hermeneutischen Konsequenzen).

In der Auswertung (S. 378–397) schildert Söding zunächst die Ganzheit der Schrift in all ihrer Vielfalt und die Vielfalt der Schrift in ihrer ganzen Einheit. Die Bibel bildet eine Einheit, indem „sie von verschiedenen Seiten aus in unterschiedlichen Situationen und mit einer Fülle von Einzelstimmen vor das Geheimnis des einen Gottes stellt, dessen Selbst-Offenbarung Anteilgabe an seinem Leben im Vorgriff auf die endgültige Vollendung bedeutet und in der Sendung, im Wirken, in der Lebenshingabe, der Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi unableitbar und unüberholbar aufgipfelt“ (S. 387). Dann fasst Söding seine Thesen zur einen Bibel beider Testamente zusammen, nämlich die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments („Das NT stellt die Aufgabe, dass die Christen sich das ‚AT‘ als Grundlage ihres Glaubens aneignen, ohne die Juden zu enteignen und ohne ihr eigenes, christologisch geprägtes Gottesverständnis zu leugnen“ [S. 390]), die eschatologische Neuheit des Neuen Testaments und die Verknüpfung von Altem Testament und Neuem Testament in der einen Heiligen Schrift.

Söding bietet eine hervorragende Einführung in die Fragen nach der Einheit der Schrift und einer gesamtbiblischen Theologie. Er gibt einen gelungenen Überblick über eine aktuelle und wichtige Diskussion und viele interessante Anregungen. Seiner These der christologischen Verklammerung beider Testamente kann man aus evangelikaler Perspektive nur zustimmen. Durchweg ist er auch mit der katholischen Kirchenlehre und systematischen Theologie im Gespräch. Das Buch eignet sich als Pflichtlektüre für Lehrveranstaltungen zur alttestamentlichen und neutestamentlichen Theologie und für das (auch an evangelikalen Ausbildungsstätten!) neu zu etablierende Fach (Gesamt-)Biblische Theologie.

Zu fragen wäre, wie sich Södings Thesen zur Lehre von der Inspiration der Schrift verhalten, auf die er nicht eingeht (knapp S. 341.359) – wurde und wird doch die Inspiration auch als Grund oder Garant der Einheit der Bibel gesehen. Dabei ist die Inspiration kein *a-priori*-Postulat systematischer Theologie, sondern lässt sich ebenfalls mit den heutigen exegetischen Methoden aus der Schrift erheben (vgl. z. B. J. Whitlock, Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Briefen, Neukirchen-Vluyn 2002) und wird bei vielen Aussagen der Bibel vorausgesetzt. Ferner wäre zu fragen, ob nicht die inneralttestamentliche und innerbiblische Intertextualität, die in der neutestamentlichen Forschung eine zunehmende Rolle spielt, noch stärker berücksichtigt werden

sollte (vgl. jedoch S. 337–360) als wichtiger Hinweis auf die von den biblischen Autoren selbst empfundene Einheit der Schrift. Man vermisst Zusammenfassungen bei den einzelnen Abschnitten sowie Sach- und Stellenregister.

Christoph Stenschke

6. Sonstige Beiträge

Darrell Bock: *Die Sakrileg-Verschwörung. Fakten und Hintergründe zum Roman von Dan Brown*, Gießen: Brunnen, 2006, geb., 160 S., € 12,95.

Dan Browns Roman „Sakrileg“ deckt nach dem Muster einer Verschwörungstheorie eine unterdrückte Wahrheit auf. Die traditionellen kirchlichen Kräfte werden als Vertuscher der Wahrheit geschildert. Sie hätten durch bewusste machtpolitische Mittel einen Kanon der Bibel hervorgebracht, der die ursprüngliche Botschaft Jesu verstellt. „Geheime“ gnostische Schriften würden die ursprüngliche Wahrheit aufzeigen.

Bock widerlegt Browns Verschwörungstheorie mit einer Fülle gut recherchierter historischer Fakten. Dieses Verfahren ist angesagt, weil Brown sich ausdrücklich auf die „wirklichkeits- bzw. wahrheitsgetreue“ Wiedergabe der im Roman angeführten Quellen beruft und seine Behauptungen die „Kernaussagen unserer Kultur und unseres Selbstverständnisses berühren“ (S. 13). Weiter sind Bock die Fragen der Gottesbeziehung zu wichtig, um sie der Zwittergattung eines historischen Romans zu überlassen. Systematisch und detailliert untersucht und widerlegt er die vermeintliche „Neuinterpretation“ des frühen Christentums, die Brown im Anschluss an das 1982 erschienene Buch „Der Heilige Gral und seine Erben“ von Lincoln, Baigent und Leigh vorbringt. (Im Februar 2006 bezichtigte Random House als Verleger dieses Werkes Dan Brown des Plagiats und erhob eine Schadensersatzforderung in Millionenhöhe.)

Brennpunkte von Bocks Widerlegung sind die Behauptungen um die Person Maria Magdalenas und ihre angebliche Ehe mit Jesus (Kap. 1–3 und 6) sowie das Zeugnis der „geheimen“ und der Wert der neutestamentlichen Evangelien (Kap. 4 und 5). In Kapitel 7 zieht Bock das Fazit unter der Überschrift: „Was bleibt von den Behauptungen in Sakrileg übrig?“, und in Kapitel 8 fasst er die neutestamentlichen Aussagen zum „wirklichen ‚Jesus-Code‘“ zusammen. Im Anhang behandelt R. Baldwin das im Roman zentrale Abendmahlsfresko von Leonardo da Vinci. Ein neunseitiges Glossar mit präzisen Erklärungen zu Hauptthemen und -personen des Romans erleichtert dem in der historisch-theologischen Begriffswelt unerfahrenen Leser ein gutes Verständnis.

Bock versteht es, die fremde Welt der frühkirchlichen Texte anschaulich zu schildern. Auch Leser, denen die alten Namen und Schriften nicht vertraut sind,

werden wenig Mühe haben, sich zurecht zu finden. Bock zitiert durchaus anspruchsvolle Originalquellen und kommentiert sie mit sicherem Gespür für die relevanten Aussagen. Zur Frage nach Maria Magdalena und Jesus geben außer-biblischen Texte der ersten drei Jahrhunderte nicht her, dass sie Jesu Frau war. Nach dem Philippusevangelium erhält Maria als „Gefährtin“ (koinōnos, nicht gynē = Frau) einen Kuss. In dieser gnostisch gefärbten und von geistlichen Bildern geprägten Schrift bezieht sich dies auf „die gründliche Aufnahme und Verinnerlichung geistlicher Lehrer“ (S. 26). Ein Abschnitt des Maria-Magdalena-Evangeliums bezeichnet sie in ihrer Eigenschaft als Empfängerin direkter Offenbarung als „mehr geliebt“. Umgekehrt argumentiert Bock gegen die Idee, Jesus sei verheiratet gewesen, indem er die dafür vorgebrachten Argumente mit neutestamentlicher Exegese und zeitgeschichtlichem Hintergrund (Essener) entkräftet und drei positive Argumente für Jesu Hintergrund anführt (S. 41–44).

Ein zweiter Brennpunkt bildet die Untersuchung der Quellen, die Brown als Grundlage seiner Verschwörungstheorie dienen. Dazu gibt Bock einen guten Überblick über fünf Merkmale der gnostischen Evangelien und beleuchtet die Entstehung des neutestamentlichen Kanons, der laut Brown erst unter Konstantin zusammengestellt wurde. Die fünf Merkmale sind: (1) eine geheimnisvolle Weisheit (Gnosis) in diesen Texten; (2) Gott und die kosmologischen „Welten“; (3) am Kreuz starb ein anderer als der doketisch verstandene Christus; (4) Offenbarung, Autorität und Spiritualität wurzeln nicht in der Gemeinschaft mit Jesus, sondern in einem göttlichen Potenzial im Menschen, das durch die gnostische Erleuchtung entzündet wird; (5) Frauen wurden – im Gegensatz zur hierarchischen Kirche – als Träger der Offenbarung und Leiterinnen der Gemeinde gesehen (wiewohl z. B. nach dem Thomasevangelium, Logion 114, die Frau erst zum Mann werden muss).

Angesichts der heutigen postmodernen Tendenzen, die lehrhaften Unterschiede zu relativieren und zu verwischen, argumentiert Bock wie die Kirchenväter für die grundsätzliche Diskrepanz von Gnosis und orthodoxem Christentum. Positiv stützt er die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, er belegt das apostolische Zeugnis für die Gottheit Jesu und skizziert den Prozess der Kanonbildung. Am Ende seiner klar und verständlich geführten Argumentation resümiert Bock, dass keine der Behauptungen der „Verschwörungstheorie“ historisch glaubwürdig ist. Im persönlich gehaltenen Kapitel „Der wirkliche Jesus-Code“ erinnert er an das im Neuen Testament bezeugte Faktum der Auferstehung Jesu. Sie ist der Schlüssel zu einer Befreiung aus Verkrustungen und einem neuen Leben, das keine romanhafte Fiktion ist.

Bocks Buch bietet einer breiten Leserschaft wichtige Hintergründe und Widerlegungen der in Browns Roman propagierten Verschwörungstheorie. Keineswegs verreisst er den durchaus spannend geschriebenen Roman in polemischer Form. Sein Anliegen ist vielmehr, mit gut aufbereiteter Information die Tendenz zu

postmodernem Pluralismus und die Aversion gegen klare biblische Lehre einzudämmen.

Roland Scharfenberg

Systematische Theologie

1. Allgemein

Uwe Swarat (Hg.): *Fachwörterbuch für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 2005, Pb., 252 S., € 10,90

Uwe Herrmann: *Taschenbuch theologischer Fremdwörter*, Gütersloh: Gütersloher, 2005, Pb., 272 S., € 14,95

Drei Taschenbücher zur theologischen Fachsprache kämpfen seit letztem Jahr um die Gunst der Leser, die im theologischen Sprachgebrauch nicht firm sind.

Unter dem neuen Titel „Fachwörterbuch für Theologie und Kirche“ erschien in dritter Auflage das frühere „Fachwörterbuch Theologie“, das zuletzt 1996 von Johannes Hanselmann und Uwe Swarat gemeinsam herausgegeben wurde. Für die Neuauflage des Taschenbuchs wurden die Erklärungen der über 3.500 Begriffe aus dem kirchlich-theologischen Bereich verändert und erweitert. Neben der Erklärung gibt es Informationen über die Herkunft eines Wortes und über seine deutsche Bedeutung.

Uwe Herrmann, Redakteur der Kirchenzeitung „Unsere Kirche“, hat 2005 ein Taschenbuch herausgebracht, das über 4000 Begriffe verzeichnet. Es konzentriert sich besonders auf Fremdwörter überwiegend griechischer und lateinischer Herkunft. Kennzeichnend für das neue Werk sind zahlreiche Verweise, die Zusammenhänge aufzeigen. Ein knapper Anhang (S. 269–272) weist theologische Standardwerke (Lexika, Kompendien) und 19 Internetadressen nach.

Wenn man die beiden Werke mit dem ebenfalls 2005 neu aufgelegten Klassiker von Friedrich Hauck und Gerhard Schwinge „Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch“ (10. Aufl., € 11,90, 240 S.) vergleicht, fällt Folgendes auf: Bei etwa gleicher Seitenzahl enthält das von Schwinge in letzter Auflage herausgegebene Taschenbuch mit etwa 6.400 Einträgen erheblich mehr Informationen als seine beiden Konkurrenten. Dafür fallen die Erklärungen bei Schwinge wesentlich kürzer aus. Sie sind daher in manchen Fällen für theologische „Laien“ wohl nicht so leicht verständlich wie bei den beiden anderen Büchern.

Der direkte Vergleich von Stichworten bestätigt diesen Eindruck. Allerdings findet man auch bei Schwinge nicht alle in der theologischen Fachsprache gebräuchlichen *Lemmata* (dieses Wort erklärt keines der drei Werke, es kommt aber in Wörterbüchern und Konkordanzen vor). Wer zum Beispiel das im Vorwort zum *Novum Testamentum Graece* verwendete *Kollationieren* sucht, wird nur bei Swarat fündig: „eine Abschrift mit dem Urtext vergleichen; Korrekturfahren mit dem Manuskript vergleichen“ (S. 123). Zugegebenermaßen kommen beide Be-

griffe nicht nur in der theologischen Fachsprache vor, aber mit dem griechischen Neuen Testament beginnen die meisten Theologiestudierenden ihr Studium. Ihnen – und nicht nur den „Laien“ – sollten die Herausgeber Hilfestellungen anbieten.

Schwinge bietet in der Neuauflage ein umfangreiches Abkürzungsverzeichnis in den Bereichen Bibel, Theologie und Kirche (S. 216–232) und eine umfangreiche Zusammenstellung von Lexika „in Auswahl“, allerdings keine Internetadressen (S. 233–240).

So wird sich der kaufinteressierte Leser primär zwischen der größeren Zahl von Stichworten (Schwinge) und den ausführlicheren Erklärungen (Swarat, Herrmann) entscheiden müssen. Meines Erachtens sind Theologiestudierende mit Schwinges Werk am besten beraten.

Jochen Eber

Philipp Nanz (Hg.): *Der Erneuerung von Kirche und Theologie verpflichtet. Freundesgabe für Johannes Heinrich Schmid*, Riehen/Basel: ArteMedia, 2005, Pb., 430 S., SFr 25,-, € 16,-

Der Schweizer Theologieprofessor Johannes Heinrich („Heini“) Schmid ist vielen AfeT-Mitgliedern bekannt. Durch sein Engagement für die Theologie in Gemeindetätigkeit und in der Lehre (in Angola und in Bern) sowie durch seine Veröffentlichungen hatte er für die Gründung und hat er noch für die weitere Arbeit der AfbeT (Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie) in der Schweiz große Bedeutung. Dies zeigt sich exemplarisch an dieser Festschrift zu seinem 80. Geburtstag, in der 35 Beiträge *ausschließlich* von Schweizer Autoren gesammelt sind. Wer die Arbeit der AfbeT, der schweizerischen Partnerorganisation des deutschen AfeT, kennen lernen will, möge zu diesem Buch greifen!

Die Beiträge sind von sehr unterschiedlicher Länge. Von vier bis beinahe 40 Seiten ist alles vertreten. Ungewöhnlich ist, dass die Namen der Autoren nicht am Anfang, sondern am Ende der Aufsätze und Predigten stehen. Der Inhalt der aufgenommenen Essays ist überwiegend eher praktisch-theologischer als wissenschaftlich-akademischer Natur. Es handelt sich bei diesem Aufsatzband als nicht um eine klassische Professorenfestschrift, sondern – wie der Titel sagt – um eine „Freundesgabe“ überwiegend aus dem Schüler- und Freundeskreis des Jubilars. Zwölf Aufsätze sind unter dem Titel „Erneuerung der Kirche“ im ersten Teil zusammengefasst, zehn weitere unter dem Stichwort „Erneuerung der Theologie“, ein dritter Teil umfasst 13 Predigten. Neben bekannten Autoren wie Lukas Vischer, Rudolf Dellsperger, Peter Wick, Beat Weber, Hans Hauzenberger, Bernhard Ott, Jürg Buchegger, Markus Zehnder und Hansjörg Kägi haben auch Auto-

ren mitgearbeitet, die aufmerksame Leser des Jahrbuchs für evangelikale Theologie kennen, aber darüber hinaus auch viele weitere schweizerische Pfarrer und eine Pfarrerin.

Die Fülle der lesenswerten Beiträge kann hier nicht im Detail vorgestellt werden. Neutestamentler werden die folgenden Aufsätze interessieren: Hanspeter Werren („Das Johannesevangelium als Sehschule“), Martin Forster („Zur Verfasserfrage in den Pastoralbriefen“), Jürg Luchsinger („In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen“), Peter Wick zu Schriftgelehrsamkeit und Jüngerschaft bei Matthäus sowie Jürg Buchegger zu Titus 3,5. (Buchegggers Beitrag bringt m. E. eine wenig plausible Argumentation, die in der Tradition von Zwingli bis Beasley-Murray steht.) Für Alttestamentler bietet Beat Weber umfangreiche Überlegungen zu „Psalm 1 und seine Funktion der Einweisung“ (S. 175–212). Kirchengeschichtler werden ihre Lektüre vielleicht mit Rudolf Dellspergers Bemerkungen zu einer Bitzjus-Predigt von 1849 beginnen.

Urs Schmid publiziert einen Abschnitt aus seiner nichtveröffentlichten Dissertation über „Revivalismus und Gemeinschaftsbewegung zwischen 1875 und 1910“ (S. 334–363). Er plädiert für eine Aufnahme der internationalen erwecklichen Impulse bei gleichzeitiger Ablehnung von Extrempositionen.

Besonders lesenswert ist nach Meinung des Rezensenten der streckenweise amüsante und zugleich nachdenklich machende Beitrag von Paul Veraguth über das antinomistische Phänomen „Weihnachtskirche“ (S. 166–172. „Die Axt ist den Weihnachtsbäumen an die Wurzel gelegt. Jeder Baum, der statt Frucht nur Firlefanz bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen!“ [S. 169f]). Wertvolle Überlegungen zur Ekklesiologie kirchlicher Verlautbarungen finden sich in Thomas Hafners Analyse des Selbstverständnisses der Reformierten Kirchen von Bern, Jura und Solothurn als „offene Such- und Weggemeinschaft“ (S. 80–113). Der schweizerische Text mag beispielhaft auch für das Selbstverständnis mancher deutschen evangelischen Landeskirchen stehen. Hafner weist den Widerspruch zwischen landeskirchlichem Pluralismus und reformatorischer Ekklesiologie nach. Ethischen Themen gehen die Aufsätze von Paul Kleiner zur Asylproblematik („Woher kommt den Fremden Hilfe?“ [S. 297–305]) und von Stefan Becker zu „Geld und Geist“ nach („Die spirituelle Dimension im wirtschaftlichen Handeln“ [S. 306–320]). Bernhard Ott (S. 272–286) plädiert in der Homiletik dafür, Inhalt und Form eines Textes nicht auseinander zu reißen und so einen modifizierten Weg „dramaturgischer Homiletik“ (Nicol) zu gehen.

Diese Andeutungen mögen genügen – sie zeigen, dass die vorliegende Festschrift ein wertvolles Buch ist, das sich zum Beispiel als Sommerferienlektüre für ansonsten gestresste Pfarrer besonders eignet.

Jochen Eber

2. Dogmatik und Ethik

Christian Herrmann (Hrsg.): *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*; Band 2: *Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*, TVG, STM, Bd. 13, Wuppertal: R. Brockhaus, 2005, Pb., 335 S., € 16,90

Die Arbeit am Themenbuch Systematische Theologie schreitet kontinuierlich voran. In diesem Jahr soll der dritte und abschließende Band erscheinen. Am vorliegenden zweiten Band waren 16 Autoren, darunter eine Frau, beteiligt. Dies mag vielleicht ein Hinweis darauf sein, dass die theologisch-publizistische Arbeit in evangelikalen Kreisen noch immer eine Domäne der Männer ist. Die meisten Autoren stammen aus den im AfET vertretenen Freikirchen oder pietistischen Kreisen. Nur der Tübinger Emeritus Oswald Bayer fällt aus diesem Rahmen heraus.

Der erste Teil des zweiten Bandes enthält sechs Beiträge unter dem Titel *Christus als Wahrheit* (Hahn, Lüdke, Schwambach, Kummer, Hille, Theurer). Es folgen drei Beiträge in der Abteilung *Der Mensch – von Gott her gesehen* (Kubsch, Herrmann, Hahn). Der dritte Teil beschäftigt sich in zwei Aufsätzen mit der Soteriologie unter dem reformatorischen Schlagwort *Allein die Gnade* (Meier, Schirmmacher). Weitere sechs Essays im vierten Teil befassen sich mit dem *Sein in Christus* (Demandt, Bayer, Burkhardt, Schwarz, Neuer, Hempelmann). – Im Folgenden sollen einige Beispiele die Vielfalt des Themenbuchs verdeutlichen.

Eberhard Hahn schreibt über den historischen Jesus und den Christus des Glaubens (S. 9–35). Die historische Jesusfrage kann von der Gemeinschaft mit Christus in Taufe und Abendmahl sowie vom Gebet im Namen von Jesus nicht getrennt werden (S. 12f). Lessing, D. F. Strauß und Bultmann illustrieren Stationen der Suche nach dem „Lebens Jesu“ bis zur Gegenwart. Neue Deutungen von Jesus sind von dem „missionarischen Interesse“ geprägt, dem neuzeitlichen Menschen Christus nahezubringen (S. 26).

Der am Theologischen Seminar der Gnadauer Brasilien-Mission unterrichtende Claus Schwambach schreibt über die Exklusivität des Christus als Heilsweg (S. 47–73). In den Religionen, in der Denkweise der Moderne, aber auch in der christlichen Theologie beobachtet Schwambach, dass die Exklusivität von Christus aufgelöst wird (S. 48ff). Dies illustriert er an der Christologie von Leonardo Boff, an der Theologie der Religionen und an der neueren Seelsorgebewegung.

Joachim Kummer führt kenntnisreich und nicht zu schwierig in seinem Aufsatz in die altkirchliche Christologie ein (S. 73–93). In einem Exkurs beschreibt Gudrun Theurer die Feministische Christologie (S. 109–126).

Den zweiten Teil des Werkes eröffnet Ron Kubsch mit einer Abhandlung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (S. 127–143). Der Herausgeber des Ban-

des, der Tübinger Bibliotheksrat Dr. Christian Herrmann, schreibt über die Leiblichkeit des Menschen; sein Beitrag weist sich durch intensive Bezugnahme auf antike Quellen aus (S. 144–155).

Eberhard Hahn steuert im zweiten Teil des Buches einen weiteren Beitrag über das Wesen der Sünde im Licht der Heiligen Schrift bei. Als Sünder und Gerechtfertigter zugleich lebt der Christ aus dem Zuspruch der Sündenvergebung (S. 156–183).

Im dritten Teil des Buches informiert der im norwegischen Volda lehrende Ralph Meier knapp über Gnade und Rechtfertigung (S. 184–191). Umfassender ist der folgende Artikel von Thomas Schirmmacher über Sühne und Versöhnung (S. 192–219), der ausführlich das biblische Zeugnis und Aspekte aus der Theologiegeschichte zusammenstellt. In der Frömmigkeit stellt Schirmmacher kritisch fest, dass Sühne und Versöhnung im heutigen evangelischen und evangelikalen Liedgut nur noch eine geringe Rolle spielen (S. 215). Der Aufsatz enthält – im Vergleich mit anderen – ein sehr langes Literaturverzeichnis (S. 218f).

Am Anfang des vierten Teiles des Themenbuchs steht ein Aufsatz von Johannes Demandt über das Thema „Umkehr“ (S. 220–236). Für ihn ist Gott das erste Subjekt der Umkehr, der Mensch ein sekundäres Subjekt (S. 225). Aus freikirchlicher Perspektive einleuchtend mag seine These sein, dass die Taufe Teil der Umkehr, aber nicht die Umkehr Teil der Taufe sei (S. 227). Man muss gegen diese neuzeitliche Verkürzung der Tauftheologie kritisch einwenden, dass schon in der altkirchlichen Erwachsenen-Taufliturgie die Umkehr des Menschen symbolisch dadurch dargestellt wurde, dass sich der Täufling nach seiner Absage an den Teufel (gen Westen) nach Osten umgedreht und seinen Glauben an Christus gelobt hat. Lobenswert ist, dass Demandt auf die „Beichte als Zeichen der Umkehr“ – er meint wahrscheinlich: als Ort oder Sitz im Leben der erneuerten Umkehr – eingeht (S. 232).

Aus Oswald Bayers Feder stammt ein theologiegeschichtlich sehr gut informierender Beitrag („Des Glaubens Energie: die Liebe“, S. 237–251) über das Verhältnis von Gotteslehre und christlicher Ethik. Der ehemalige Chrischona-Dozent Helmut Burkhardt schreibt in seinem Aufsatz zur Heiligung (S. 252–264) Wichtiges über Heiligungs- und Geisttaufenerlebnisse (S. 256f). Heiligung ist zugleich Gegenstand und Ziel des Glaubens (S. 258ff). – In tiefeschürfenden Gedankengängen erörtert der auf Chrischona lehrende Werner Neuer die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung (S. 292–317). Ein Exkurs von Heinzpeter Hempelmann zur Homosexualität beschließt die Aufsatzsammlung (S. 318–333). Er stellt zu Recht heraus, dass im Hintergrund der ethischen Debatte in den Kirchen das ungelöste hermeneutische Problem steht (S. 332).

Leider ist zu beanstanden, dass das Buch zahlreiche Formfehler aufweist. Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses stimmen nicht, teilweise steht in den

Kopfzeilen und bei Überschriften ein falscher Text. Rechtschreibfehler finden sich gehäuft. Inhaltlich hätte auf stärkere Vereinheitlichung der Beiträge geachtet werden müssen, zum Beispiel bei der Bezugnahme auf die altkirchliche Diskussion, neuere katholische und ökumenische Dokumente zu den Themen sowie auf neuste Monographien. Vielleicht werden eines Tages die drei Bände des Themenbuchs in einem Werk zusammengefasst. Dann sollte der Text auf jeden Fall nachbearbeitet werden.

Jochen Eber

Walter Klaiber: *Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 230 S., € 19,90

In der für eine breitere Leserschaft angelegten Reihe „Biblisch-theologische Schwerpunkte“ hat der frühere Neutestamentler des Theologischen Seminars in Reutlingen und methodistische Bischof i. R. Walter Klaiber ein Buch vorgelegt, das die Auslegung der biblischen Urgeschichte auf gegenwärtige Fragestellungen beziehen möchte, die sich nicht zuletzt aus dem Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft ergeben. Für letzteres wünscht der Verfasser einen „echten Dialog“, der sich nicht mit der „friedliche[n], aber unverbundene[n] Koexistenz“ zweier unterschiedlicher Wahrheitsebenen abfindet (S. 7).

Während der Aufriss des Buches den Erzählblöcken der Urgeschichte in Gen 1–11 folgt, nimmt – verständlicherweise – die Auslegung der beiden Schöpfungsberichte (Gen 1,1–2,3; 2,4–3,24) knapp die Hälfte der Darstellung ein (S. 17–101). Dabei orientiert sich Klaiber in der Auslegung vor allem an den Genesis-Kommentaren von Westermann, Seebass und von Rad (vgl. Anm. 5, S. 16), verarbeitet jedoch darüber hinaus eine Fülle von Sekundärliteratur, über die das Literaturverzeichnis am Ende des Buches Aufschluss gibt. Während im Mittelpunkt der einzelnen Buchkapitel die kritische historische Auslegung der jeweiligen Texte steht, schließen die Ausführungen zur Schöpfungsgeschichte sowie zur Flutgeschichte mit Überlegungen zur bleibenden Bedeutung dieser Texte. Das Buch als ganzes endet mit einer Zusammenfassung, die wesentliche Einsichten der Darstellung noch einmal in gebündelter Form darbietet.

In exegetisch-grundsätzlicher Hinsicht folgt der Klaiber der Auffassung, dass sowohl die synchrone als auch die diachrone Textanalyse – mit einer leichten Vorordnung ersterer – notwendig sind. Folglich kommt der kritischen Exegese, die auch in der Urgeschichte verschiedene Quellschriften zu erkennen meint, die Aufgabe zu, „die Aussage des Textes als ganzes zu verstehen und zu erklären, [sie] muss aber auch berücksichtigen, was die einzelnen Traditionen und Quellen, die verarbeitet worden sind, sagen wollen“ (S. 15). Dieser Ansatz wird in der

Einzelauslegung dann auch weithin durchgehalten. Ähnlich vermittelnd argumentiert der Verfasser im Blick auf das religionsgeschichtliche Verhältnis der Genesis-Berichte zu außerbiblischen Erzählungen. So wird eine Abhängigkeit zum Beispiel der biblischen Schöpfungsberichte von altorientalischen Schöpfungsmythen nicht bestritten, zugleich jedoch festgehalten, dass der biblische Text, im Vergleich mit außerbiblischen Quellen gelesen, in eine „andere Welt“ führt (S. 40), insofern die strenge monotheistische Ausrichtung, die systematische Präzision und die Aussagen hinsichtlich der Bestimmung der Menschheit die biblischen Schöpfungsberichte als sachlich eigenständige Texte kennzeichnen.

Ohne in Fragen der Einzelauslegung eindringen zu können, sei hier mehr summarisch auf den meines Erachtens entscheidenden Vorzug des Buches verwiesen, dann aber auch eine Problemanzeige artikuliert. So bietet Klaibers Buch – um beim Vorzug zu beginnen – eine ebenso gut verständliche wie fachkompetente Auslegung der biblischen Urgeschichte, die in die Auseinandersetzung insbesondere solcher Gegenwartsfragen einmündet, die sich im Lichte der Lektüre dieser biblischen Texte stellen. Dabei gelingt es dem Verfasser in vorbildlicher Weise, den komplexen Ertrag der kritischen Forschung in konzise Aussagen zu überführen, wobei auch innerhalb der kritischen Exegese bestehende Meinungsdivergenzen nicht verschwiegen werden (vgl. zu den Schöpfungsberichten S. 13f). Auf diese Weise bietet das Buch einer interessierten Leserschaft, die keinen Zugang zu den anspruchsvollen exegetischen Kommentaren und der wissenschaftlichen Sekundärliteratur hat (bzw. findet) – und dazu dürften Studierende, Religionspädagogen, aber auch Pastoren gehören – eine sehr gut lesbare und zudem gegenwartsbezogene Auslegung der Urgeschichte. Der Gegenwartsbezug der Auslegung kulminiert in dem Hinweis, dass uns in der biblischen Urgeschichte kein anderer als der persönliche, den Menschen zurecht bringende Gott des Neuen Testaments begegnet. – Dass das Buch, so das Vorwort, gewissermaßen den Ertrag einer „Nebenbeschäftigung“ darstellt, der sich der Verfasser im Bewusstsein, in vielen der hier angesprochenen Fragen kein Spezialist zu sein, mit erkennbarer Leidenschaft hingegeben hat, nötigt angesichts des zustande gekommenen Werkes Respekt ab.

Allerdings wird das Buch an evangelikalen Ausbildungsstätten wohl kaum ohne eine zweite Darstellung zum Einsatz kommen. Denn so sehr Klaiber auch die Differenzen innerhalb der deutschsprachigen kritischen Exegese anzuerkennen bereit ist, so wenig scheint er bereit, den Diskurshorizont um den Bereich der (maßgeblich englischsprachigen) evangelikalen Exegese erweitern zu wollen (ich denke hier zum Beispiel an die großen Kommentare von V. P. Hamilton und G. J. Wenham). Auch mit Blick auf den konsequenten Kreationismus kommt es zu keinem „echten Dialog“! Das einzige kreationistische Werk, das hin und wieder Erwähnung findet, ist das 1977 auf Deutsch veröffentlichte Buch von Morris und Whitecomb „Die Sintflut“. Wenige neuere (aber nicht unbedingt die wichtigsten)

Veröffentlichungen aus kreationistischer Sicht werden zwar im Literaturverzeichnis genannt, aber nicht erkennbar berücksichtigt.

Der apologetisch interessierte Leser wird zudem bedauern, dass Klaiber das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften, das in der Auslegung der Urgeschichte besonders einschlägig ist, nicht klarer konturiert. Ein erster Abschnitt zu dieser Frage (S. 42–46) lässt vor allem eine Abgrenzung gegenüber allen Versuchen erkennen, die Auslegung der Urgeschichte und naturwissenschaftliche Erkenntnisse unmittelbar aufeinander zu beziehen (wie bei Heim, Hemminger u. a. geschehen). Der Rückzug auf die Formel von der Urgeschichte als „uto-pische „Erinnerung“ (J. Ebach) läuft doch aber unvermeidlich auf eine „Entflechtung“ der Wahrheitsebenen hinaus, die der Verfasser eigentlich nicht zu favorisieren scheint. Verbirgt sich sein eigener Ansatz hinter der dialektischen These von „Anknüpfung und Widerspruch“ (S. 85)? Einiges spricht dafür, doch kann ich konkreten Widerspruch der Theologie gegen Einsichten der Naturwissenschaft (bzw. deren Evidenzanspruch) nicht erkennen. Vielmehr operiert die Einzelauslegung von einer naturwissenschaftlich interpretierten Faktenbasis aus, womit sich dann beispielsweise in der Paradiesgeschichte eine psychologische oder philosophische Erklärung anbietet. So bleibt die Frage, ob „sich das biblische Schöpfungszeugnis und die naturwissenschaftliche Erklärung der Entstehung des Lebens und seiner Arten im Modell der Evolution miteinander harmonisieren oder zumindest zueinander in Beziehung setzen [lassen]“ (S. 89f), konzeptionell unbeantwortet, wenn auch die Auslegung die Richtung einer möglichen Antwort weist.

Dies kann, es muss aber kein Nachteil sein. Der Leser darf hier durchaus selbstständig weiterdenken, wie dies wohl auch für die Einzelauslegung gilt. So kann zusammenfassend festgehalten werden, dass hier ein sachkundiges und gutverständliches Buch vorliegt, das zwar – gerade für evangelikale Leser – nicht alle Fragen (zufriedenstellend) klärt, jedoch in anregender und auch didaktisch geschickter Weise (vgl. die Übersichten und Abbildungen ab S. 205) in ein gegenwartsbezogenes Verstehen der Urgeschichte einführt.

Christoph Raedel

Wolfgang Lienemann, Frank Mathwig (Hg.): *Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker*, Zürich: TVZ 2005, Pb., 300 S., € 25,-

Der Sammelband geht auf eine Vorlesungsreihe im Wintersemester 2003/04 an der Universität Bern zurück. Zwölf Schweizer und ein deutscher Professor (der in der Schweiz gelehrt hat) werden je auf 15 bis 30 Seiten porträtiert. Evangelischerseits sind dies aus Zürich Leonhard Ragaz, Emil Brunner, Arthur Rich und

Hans Ruh, aus Basel Karl Barth, aus Bern Friedrich Eymann, Alfred de Quervain und Hermann Ringeling, aus Genf André Biéler. Katholischerseits werden aus Chur (und dann Bonn) Franz Böckle, aus Luzern (und dann Münster) Franz Furger sowie aus Fribourg Arthur Utz und Stephan Pfürtnert (später in Marburg) dargestellt.

Die Autoren sind teilweise ehemalige Assistenten (und eine Assistentin) der Porträtierten, so dass hier und da auch ein persönlicher Aspekt einfließt. Alle Autoren haben eine innere Affinität und grundsätzliche Übereinstimmung mit den Porträtierten. Wichtig ist ihnen, die bleibenden Impulse darzustellen. Kritik wird vor allem in Form der Weiterführung und Ergänzung geübt.

Die Porträts sind unterschiedlich gestaltet. Manchmal überwiegt der biographische Teil (bei de Quervain und Pfürtnert), manchmal die Darstellung der Gedanken (etwa bei Barth, Brunner und Utz). Der Zusammenhang zwischen Leben und Werk wird meistens klar herausgearbeitet, besonders eindrücklich bei Ragaz. Die Qualität der Beiträge ist unterschiedlich: Ragaz wird spannend und gut lesbar präsentiert; die Ethik Barths und Brunners wird kompetent in ihren Grundlinien entfaltet; de Quervain und Utz bleiben etwas distanziert; Biéler kommt leider nicht richtig zur Geltung; Furger und Ringeling sind sprachlich anspruchsvoll zu lesen; Richs Methodik der Sozialethik und Böckles Weg von der vorkonziliaren katholischen Moralthologie zur eigenen Fundamentalmoral wird einsichtig dargestellt.

Der Band ist eine Sammlung. Zusammengehalten wird er durch die im Titel angegebene geografische und zeitliche Beschränkung. Diese scheint aber vor allem formal zu sein. Natürlich geben sich Berührungspunkte bei den Ethikern, die während der Nazi-Zeit oder rund um das Zweite Vatikanische Konzil gewirkt haben. Diese werden aber nicht aufeinander bezogen oder systematisiert (was bei Einzelporträts auch nicht zu erwarten ist). Ebenso wenig ist „die Schweiz“ oder ein schweizerisches Spezifikum ein inhaltlich verbindendes Thema des Sammelbandes. Dem Rezensenten fiel das im Vorwort angekündigte erstaunliche „Ausmaß der Übereinstimmungen“ (S. 7) nicht auf: Utz und Pfürtnert (zur selben Zeit in Fribourg) trennen Welten, ebenso Ringeling und Rich.

Gewisse Personen werden vermisst (etwa der Basler Ethiker Jan Milic Lochman), andere überraschen und fallen auch etwas aus dem Rahmen (etwa Friedrich Eymann, der mehr als anthroposophischer Pädagoge denn als Ethiker dargestellt wird).

Wer eine kurze Einführung in die Ethik der Porträtierten sucht, wird in diesem Band fündig. Ethische Hauptwerke, hilfreiche Sekundärliteratur und bibliographische Hinweise sind jedem Porträt in sorgfältiger und einheitlicher Form beigelegt.

Paul Kleiner

Christoph Raedel: *Von der Weisheit des Glaubens. Jean Frédéric Bettex als christlicher Apologet*, mit einem Geleitwort von Hansjörg Hemminger, Göttingen: V&R unipress, 2006, Pb., 131 S., € 23,90

Kann man von einem christlichen Apologeten, der vor rund einem Jahrhundert gewirkt hat, für die heutigen Kontroversen etwas lernen? Man kann! Phasenweise lesen sich Christoph Raedels Schilderungen des Wirkens des evangelischen Naturwissenschaftlers und Schriftstellers Jean Frédéric Bettex (1837–1915), als würde aus heutiger Zeit berichtet. Zwar sind natürlich längst nicht mehr alle damals heißen Auseinandersetzungen um die Wahrheit der Bibel heute noch aktuell, wohl aber das Grundanliegen, das Bettex bewegte, nämlich: „den Geltungsanspruch der Gottesoffenbarung in die geistigen und moralischen Auseinandersetzungen seiner Zeit hinein“ zu bezeugen und zu verteidigen (S. 17).

Nach einem kurzen biografischen Abriss erläutert Raedel zunächst die geistigen Quellen der apologetischen Konzeption von Bettex – hier ist besonders die christliche Theosophie zu nennen – und sein apologetisches Anliegen im Kontext seiner Zeit. Es geht ihm dabei nicht in erster Linie darum, die Argumente der Glaubensgegner zu widerlegen, sondern positiv um die „Arbeit am Glauben der eigenen Kirche, ... damit sich dieser Glaube in der Auseinandersetzung bewähren kann“ (S. 21f). Naturwissenschaft war für ihn keine Bedrohung des christlichen Glaubens, sondern dessen Dienerin; der Schöpfer und die Schöpfung können sich nicht widersprechen – im Gegenteil: Nur der Glaube ermöglicht ein richtiges Erkennen. Seine biblisch-christliche Weltanschauung verteidigte Bettex gegen Einwände sowohl der neueren Naturwissenschaften als auch der Bibelkritik, indem er ihre Prämissen offenlegte und deren weltanschauliche Bedingtheit aufzeigte.

In den weiteren Kapiteln wird das Gedankengut von Bettex entfaltet. Im zweiten Kapitel („Symbolik der Schöpfung“) geht es um den theosophischen Hintergrund der Weltsicht von Bettex, von welchem aus Bettex die Vernunftgläubigkeit als anmaßend und die Wirklichkeitswahrnehmung ohne die Perspektive der biblischen Offenbarung als reduktionistisch einstuft. Dem Anspruch der Materialisten und Naturalisten bescheinigt Bettex ein völliges Versagen. Im folgenden Kapitel „Die Offenbarung Gottes“ schildert Raedel die vehemente Verteidigung der wörtlichen Inspiration der Bibel durch Bettex; Bibelkritik vergreife sich demnach an Gott selbst. Bettex hob auch stark die Einheit von Schöpfung und Erlösung hervor und wandte sich gegen eine pietistische Verengung der Frömmigkeit auf die persönliche Errettung. Um den Ursprung der Schöpfung geht es im vierten Kapitel. Bettex versteht den Schöpfungsbericht einerseits wörtlich und geschichtlich, versucht aber zugleich, ihn mit den Jahrmillionen währenden Erdzeitaltern der historischen Geologie zu vereinbaren. Die Schöpfungswoche versteht er als Wiederherstellung der durch Satan verwüsteten Erde und als Rückeroberung ge-

gen feindliche Mächte (Restitutionstheorie). Den Darwinismus lehnt er jedoch entschieden ab und hält die Erde zwar für alt, die Menschheit aber für sehr jung. Von der christlich-theosophischen Spekulation herkommend glaubt er, Adam sei androgyn gewesen und die Geschlechtlichkeit des Menschen eine Folge eines ersten Falles. Schließlich erläutert Raedel im Kapitel „Die Verklärung der Schöpfung“ die eschatologischen Vorstellungen von Bettex. Demnach ist Weltgeschichte zugleich Heilsgeschichte, und die erste und die letzte Schöpfung entsprechen einander. Das Schlusskapitel bietet eine Würdigung und Kritik der Apologetik von Bettex.

Warum ist vieles von Bettex' Gedankengut heute noch aktuell? Ich sehe dafür mehrere Aspekte, die Raedel in seinem Buch gut herausarbeitet: Die Offenlegung der Prämissen wissenschaftlicher Theoriebildung erscheint heute nötiger denn je, denn Wissenschaftler können nicht vorurteilsfrei arbeiten, sondern ihren Forschungen liegt ein erkenntnisleitendes Interesse zugrunde, das ausgesprochen weltanschaulich geprägt sein kann. Wenn sich die Theologie hier einmischte, greift sie nicht in ein fremdes Feld ein, sondern übt eine unerlässliche Wächterfunktion aus.

Ausgesprochen aktuell ist weiter die Einforderung des Realitätsbezugs des christlichen Glaubens – und zwar sowohl materialistisch gesonnenen Wissenschaftlern gegenüber, die Glaubensinhalte nur in einer Privatsphäre dulden wollen, als auch angesichts subjektiv verengter Frömmigkeitsverständnisse, die eine geistige Auseinandersetzung mit den einflussreichen Denksystemen der jeweiligen Gegenwart für unbedeutend oder gar unnötig halten. In der gegenwärtigen öffentlichen Auseinandersetzung um Schöpfung und Evolution würde Bettex einiges zu sagen haben. Das Desinteresse vieler Christen und Gemeinden an der Bildung hätte er wohl auch heute angeprangert.

Vorbildlich ist weiter die Fachkenntnis, mit der Bettex die Auseinandersetzungen führte und ohne die eine glaubwürdige Apologetik nicht möglich ist. Kritisch zu sehen ist die Überfrachtung der biblischen Schöpfungstexte mit theosophischer Spekulation, die weit über das hinausgeht, was das biblische Wort hergibt. Raedel erkennt hier zurecht sehr problematische Seiten in Bettex' Gedankengut, zum Beispiel wenn Sexualität auf einen in Gen 1 und 2 gar nicht geschilderten Urfall des Menschen zurückgeht. Unter anderem weist Raedel auch kritisch auf eine Inkonsistenz des Umgangs mit den biblischen Texten in der Konfrontation mit naturwissenschaftlichen Ergebnissen (oder besser Theorien) hin: Wenn diese mit dem biblischen Bericht übereinstimmen, belegen sie die Genauigkeit der Texte; im anderen Fall zieht sich Bettex auf den Standpunkt zurück, die Bibel wolle nur grobe Hauptzüge schildern (wie etwa bei der fragwürdigen Interpretation der Schöpfungstage als lange Zeitepochen).

Trotz mancher kritischer Aspekte kann die Lektüre des Buches von Christoph Raedel allen bestens empfohlen werden, die die aktuellen weltanschaulichen

Auseinandersetzungen verfolgen. Es ist dem Autor zu danken, dass er diesen vergessenen Streiter für die biblische Wahrheit in Erinnerung bringt. Und es ist zu wünschen, dass ihm dies bei vielen Lesern gelingt.

Reinhard Junker

Daniel Rüegg: *Der sich schenkende Christus: Adolf Schlatters Lehre von den Sakramenten*, TVG, STM, Bd. 15, Gießen: Brunnen, 2005, Pb., 391 S., € 34,95

Der schweizerische Chrischona-Absolvent Rüegg wurde mir der vorliegenden Dissertation an der *London School of Theology* im Dezember 2004 promoviert. Auch wenn man es bedauern mag, dass sich die theologische Forschung meistens auf die ausgetretenen Pfade der großen Namen konzentriert, hat Rüegg doch mit dem Thema *Sakramente bei Adolf Schlatter* theologisches Neuland betreten. Zu Taufe und Abendmahl gibt es aus evangelikaler Sicht fast ausschließlich kontroverstheologische populäre Gemeindeliteratur; der Sakramentsbegriff führt seit der Reformationszeit ein theologisches Schattendasein. So schließt Rüeggs Arbeit gerade im evangelikalen Bereich eine Lücke.

Im einführenden Teil A (S. 1–91) beschäftigt sich Rüegg mit Schlatters Sakramentstheologie im allgemeinen sowie mit der neueren Tauf-, Abendmahls- und Sakramentstheologie. Die Schlüsselrolle, die die Sakramente während der Reformationszeit besaßen, kommt ihnen heute leider nicht mehr zu (S. 1). Die Sakramente sind zwar kein Hauptthema von Schlatters theologischer Arbeit (S. 7–14), denn der Tübinger Professor publizierte lieber umfassende und nicht Spezialthemen.

Nach einem Überblick zur Forschungsgeschichte (S. 19–26) stellt Rüegg die neuere evangelische Tauftheologie vor (S. 27–47 Paul Althaus, Joachim Jeremias, Kurt Aland, Karl Barth, Edmund Schlink, Carl Heinz Ratschow, Wolfhart Pannenberg), die neuere Abendmahlstheologie (S. 47–65 Paul Althaus, Franz-J. Leenhardt, Hermann Sasse, Edmund Schlink, Wolfhart Pannenberg) und die neuere Sakramentsdiskussion (S. 65–89 Arnoldshainer Abendmahlthesen, die Leuenberger Konkordie, der neuere evangelisch-katholische Dialog über die Sakramente sowie die Konvergenzerklärung von Lima zu Taufe, Eucharistie und Amt). Von seiner Schlatter-Untersuchung erwartet der Autor einen Beitrag zum ökumenischen Sakramentsgespräch der Gegenwart.

Der zweite Teil, der Hauptteil von Rüeggs Untersuchung, widmet sich Schlatters Position (S. 92–339). Im ersten, relativ kurzen Unterteil stellt der Verfasser die Verankerung der Sakramente in Schlatters Leben und Dienst dar (S. 92–116). Die beiden nächsten Unterteile zu Schlatters exegetischen und systematischen Aussagen sind gleich lang (S. 117–227, 228–339). Bemerkenswert ist, wie

Schlatter die Einheitlichkeit der Sakramentenlehre im Neuen Testament herausarbeitet. Der Sakramentsbegriff bahnt sich schon im NT an (S. 225); Taufe und Abendmahl sind neben den neutestamentlichen Schriften die einheitsstiftende Gabe von Jesus (S. 226).

Im systematischen Teil weist Rüeegg auf Schlatters Beobachtung hin, dass die Bekenntnislosigkeit der modernen Kirchen auch eine Auflösung der Sakramentsordnung nach sich zog (S. 229). Andererseits steht Schlatter für eine theologische Position, die jede konfessionelle Engführung vermeiden will. Die Sakramente sind für ihn in Gottesdienst und Leben der Kirche sehr wichtig: „Wir können vom Sakrament nicht zu gläubig denken und reden“ (S. 230). Schlatter ist von der Heilswirksamkeit der Taufe überzeugt, er spricht sich für die Kindertaufe aus (252, 270). In der Abendmahlslehre plädiert er für den Gebrauch von Wein und das Abendmahl in den Häusern (S. 301f, 319f). Der Glaube wird durch das Sakrament nicht nur gestärkt, sondern er entsteht durchs Sakrament (S. 311). Die ganze Gnade wird durch die Sakramente vermittelt (S. 337). – Im 3. Teil der Dissertation fasst Rüeegg seine Ergebnisse zusammen (S. 340–356).

Rüeeggs Untersuchung ist solide gearbeitet und gut verständlich geschrieben. Eine gewisse schweizerische Einfärbung der Sprache lässt sich an manchen Stellen nicht verleugnen. Die Möglichkeiten, von Schlatters Position aus zu einer konfessionsübergreifenden Sicht der Sakramente zu kommen, werden im dritten Teil nur angedeutet. In diesem Zusammenhang hätte mehr zu Beichte und Buße und auch zu den Sakramentalien gesagt werden müssen. Dennoch ist Rüeeggs Arbeit ein geeigneter Einstieg für die weitere Diskussion des Sakramentsthemas in evangelikalen Theologenkreisen.

Jochen Eber

Theodor Runyon: *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*, aus dem Amerikanischen von Manfred Marquardt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 268 S., € 56,90

In seiner nun auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Untersuchung unternimmt es der inzwischen emeritierte Professor für Systematische Theologie an der *Candler School of Theology* der *Emory University* in Atlanta (Georgia), die theologische Programmatik des Begründers der methodistischen Erweckungsbewegung, des anglikanischen Pfarrers John Wesley (1703–1791), zu entfalten. Das integrierende Motiv seiner Darstellung ist dabei das Thema der Erneuerung der Schöpfung durch die Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes; Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass bei Wesley „das soziale Zeugnis nicht für sich allein steht, sondern in einer weiter gefassten Theologie verwurzelt und ge-

gründet ist, die mit der Soteriologie beginnt, aber das ‚große Heil‘, auch wenn es im Leben einzelner Menschen seinen Anfang nimmt, in einem kosmischen Horizont sieht und nicht weniger darunter versteht als eine neue Schöpfung, die alle Bereiche der menschlichen Existenz, die persönlichen, wie die sozialen, verändert“ (S. 8).

Damit ist der Aufriss des Buches bereits im Wesentlichen bezeichnet. In drei Kapiteln folgt der Verf. dem Weg der Erneuerung, den das Wirken der Gnade im Leben eines Menschen beschreibt. Ausgangspunkt dafür ist Wesleys dreidimensionale Sicht von der (natürlichen, politischen und moralischen) Ebenbildlichkeit des Menschen und seinem Verständnis vom Sündenfall. Ähnlich wie Thomas von Aquin sieht Wesley in Gottes Schöpfung ein dem menschlichen Einzelbewusstsein noch verborgenes „vorlaufendes“ Wirken der Gnade am Werk. Mit dem Wirken der vorlaufenden Gnade kann Wesley die volle personale, gleichwohl unverdienstliche Beteiligung des Menschen an der Rechtfertigung begründen, die, wie Runyon zu Recht hervorhebt, sich bei Wesley lediglich im didaktischen Interesse Darstellung, nicht jedoch sachlich von der Erfahrung der Wiedergeburt trennen lässt, der sie als – wenn auch fundamentales – Moment des Heils („salvation“) zugeordnet ist. Bezeichnet die Rechtfertigung, was Gott *für* uns tut, so die Wiedergeburt, was er *in* uns tut. Wenn Wesley die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der Ostkirche als *Theosis* interpretiert, dann ist dies nicht als „Gott werden“ zu verstehen, „sondern als im Vollsinn Mensch werden, wie und wozu Gott den Menschen erschaffen hat: das Gott *reflektierende* Ebenbild, das Geschöpf, dessen geistliche Sinne fähig sind, am göttlichen Leben teilzunehmen, Gottes Partner zu sein und in Gemeinschaft (*koinonia*) mit Gott zu leben“ (S. 93). In diesem Zusammenhang wird auch das für die frühe methodistische Theologie zentrale Motiv der „christlichen Vollkommenheit“ entfaltet, zu dessen sachgemäßem Verstehen Runyons differenzierte Darstellung einen hilfreichen Zugang bietet.

In den nachfolgenden drei Kapiteln erläutert der Verf. die Grundzüge der frühen methodistischen Gemeinschaftsbildung mit den Klassen und Banden, wobei auch auf die Bedeutung der Gnadenmittel im weiteren und Sakramente im engeren Sinne eingegangen wird, die es erlaubt, im Methodismus auch eine sakramentale Erneuerungsbewegung zu sehen. Von besonderem Wert im Verhältnis zu anderen Darstellungen der Theologie Wesleys ist das fünfte Kapitel, in dem der Verf. den von ihm geprägten Begriff der „Orthopathie“ im Sinne der „rechten Erfahrung“ des Heils entfaltet. Im Unterschied zu subjektivistischen Tendenzen nach Wesley geht es hier strenggenommen nicht um „meine“ Erfahrung, sondern um Erfahrung des *anderen*, nämlich Gottes, „in dessen Leben ich durch die Gnade hineingenommen bin“ (S. 177). Der Grund christlicher Erfahrung ist damit Gott, an seiner Erfahrung darf der Mensch teilhaben; entbehrt die Erfahrung dieser Grundrelation, bleibt sie subjektiv verschlossen und verliert ihre transforma-

torische Kraft. Schließlich prüft der Verf. in einem letzten Kapitel die bleibende Fruchtbarkeit der Theologie Wesleys, indem er sie auf Fragestellungen bezieht, die im gegenwärtigen Problembewusstsein des christlichen Glaubens relevant sind. Thematisch gehören dazu die Menschenrechte, die Rechte der Armen sowie der Frauen, die menschliche Verantwortung für die Umwelt, das ökumenische Miteinander und die sich durch den religiösen Pluralismus stellenden Herausforderungen. Für jeden Bereich sieht Runyon im Denken Wesleys weiterführende, den gegenwärtigen Problemhorizont erhellende Linien.

Positiv hervorzuheben ist, dass der epistemologischen Seite der Verwirklichung des Heils, also ihrer Erfahrungsdimension, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. So wird Wesleys Modifikation des Empirismus von Locke deutlich, wenn Wesley von „geistlichen Sinnen“ spricht, die das Wirken der Gnade Gottes als geistlichen Eindruck aufzunehmen vermögen. Der Verf. expliziert auch die „sakramentale“ Struktur menschlicher Empfindungen: „Gefühle sind das Material, innerweltliche Mittel, die eine spirituelle Realität so vermitteln, dass das Geschöpf voll einbezogen wird – mit Leib, Seele und Geist“ (S. 73). Der vermeintliche Gegensatz von vermittelter und unvermittelter Einwirkung Gottes auf den Menschen wird hier aufgehoben in den Grundsatz, dass die Erneuerung wirkende Zuwendung Gottes zum Menschen in *direkter* Weise stets *vermittelt* ist durch die Wahrnehmungsstruktur des Menschen als eines geistleiblichen Wesens. Dass die recht verstandene Erfahrung jeden Subjektivismus transzendiert und letztlich sozialen Charakter hat, wird ausdrücklich herausgearbeitet.

Spannungen und Unebenheiten im Denken Wesleys werden nicht verschwiegen, sondern konstruktiv aufgenommen. So sieht Runyon Klärungsbedarf vor allem in Wesleys Interpretation der gänzlichen Heiligung bzw. christlichen Vollkommenheit, die Wesley sowohl relational als Erfahrung der Liebe Gottes wie auch substanzontologisch als Ausreißen des sündigen Wesens im Menschen beschreiben konnte. Während der Verf. im Anschluss an Makarios den prozessualen Charakter der Heiligung akzentuiert und Vollkommenheit („lediglich“) als Zielbestimmung in Geltung lassen möchte, bleibt die methodistische Theologie gefordert, hier ein Interpretationsmodell anzustreben, das den prozessualen mit dem punktualistischen Aspekt der Heiligung ebenso zu verbinden mag wie die beiden Aspekte der „Befreiung von Sünde“ und dem „Erfülltsein“ mit der Liebe Gottes.

Runyons Darstellung bietet einen kompetenten Zugang zur Theologie einer der einflussreichsten Persönlichkeiten der angelsächsischen Erweckungsbewegungen. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dort, wo der Wesley-Kenner sie erwartet, nicht unbedingt dort, wo sie vom Titel her zu vermuten wäre. Denn tatsächlich wird der in Wesleys späteren Predigten immer stärker durchscheinende Postmillenniarismus mit seiner Erwartung einer machtvollen, die Erneuerung der ganzen Schöpfung inaugurierenden Geistausgießung nicht eigenständig themati-

siert. Dies ist insofern verständlich, als Wesleys Denken in dieser Richtung freilich auch spekulative Züge gewinnt. Dem Übersetzer Manfred Marquardt ist für die gediegene und fachkundige Übersetzung zu danken. Wer – über die immer noch wichtige Darstellung von Harald Lindström: *Wesley und die Heiligung* hinaus – eine verlässliche deutschsprachige Darstellung der Theologie Wesleys sucht, wird gerne zu diesem Werk greifen, zumal die systematische Darstellung hier mit der Berücksichtigung der für das Verständnis notwendigen historischen Einordnungen verbunden ist. Mein einziger, dafür um so nachdrücklicher Kritikpunkt richtet sich an den Verlag: Diesen Paperback-Band mit einem Ladenpreis von 56,90 € zu belegen, konterkariert das Anliegen dieses Buches, das ja nicht zuletzt auch in die Hände Studierender und Pastoren wesleyanischer Denominationen gehört, auf das heftigste und bleibt – gerade auch bei näherer Kenntnis der Entstehungsgeschichte der deutschen Ausgabe – völlig unverständlich. Es bleibt zu wünschen, dass dieses Buch gleichwohl eine interessierte Leserschaft findet und zu einer stärkeren theologischen Rezeption des wesleyanischen Zweiges evangelikaler Theologie anregt.

Christoph Raedel

Claus Schwambach: *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozeß. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 101, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004, 397 S., geb., € 64,–

Dieses Buch ist die gekürzte und verbesserte Fassung einer Erlanger Dissertation von 2001, die von den Professoren Reinhard Slenczka und Hermann Brandt betreut wurde. Der Autor ist Professor für Systematische Theologie an der Faculdade Luterana de Teologia da MEUC in Sao Bento do Sul, Brasilien. Für den Dienst in Lateinamerika war diese Doktorarbeit eine hervorragende Grundlage, weil sie in die Zentren europäischer bzw. reformationsgeprägter wie lateinamerikanischer bzw. befreiungstheologisch geprägter Theologie hineinführt.

Schwambach stellt die Frage, ob die evangelisch-lutherische Kirche in Lateinamerika die weitgehend römisch-katholisch geprägte Befreiungstheologie mitvertreten kann, und geht der Frage erstmals anhand eschatologischer Problemstellungen nach.

Daher werden in den ersten beiden großen Teilen die Eschatologien Luthers und Boffs je für sich genommen dargestellt, in einem kürzeren dritten Teil wird das kritische Gespräch zwischen beiden eröffnet. Bei den dargestellten Theologien werden Reichtum und Fülle der Theologie anschaulich; bei beiden schöpft der Autor aus großer Quellenkenntnis. Leider bricht der dritte Teil nach eigener

Aussage am Ende aus Platzgründen ab und verweist auf das in Erlangen eingereichte Exemplar der Dissertation, das über das vorliegende Werk hinaus einen Vergleich zur futurischen Eschatologie, ein Kapitel über die heutige Lutherrezeption in Protestantismus und Ökumene sowie eine Darstellung der Eschatologie des Befreiungstheologen J. B. Libânio enthält.

Mit Martens, Rothen und Slenczka wird für ein ontologisches gegenüber einem signifikationshermeneutischen Schriftverständnis entschieden; bei Luther sei ein instrumentell-hinweisendes Sprachverständnis zugunsten eines effektiven überwunden worden (mit Bayer). Das *signum* ist selbst schon die *res* (S. 23.308–311).

Luthers Eschatologie kann als „realisierte Christologie“ gelten (S. 46.48). Die Taufe qualifiziert unser Leben eschatologisch (S. 71). Mit Asendorf und Rost sieht Schwambach bei Luther keine Allversöhnung (S. 68, anders Boff). Für den Vergleich mit Boff bleibt unter anderem wesentlich, dass das allgemeine Vorzeichen für Gottes Schöpfungshandeln die *creatio ex nihilo* ist (vgl. S. 76), das heißt, dass der kosmische Weg der Endereignisse vor allem diskontinuierlich zu denken ist (im Gegensatz zu Boff). Für den einzelnen hat das Abendmahl gleichwohl eschatologische Wirkung: Es verwandelt die Seele in Gerechtigkeit und gibt dem Leib Unsterblichkeit (S. 95). Trotz Naherwartung wird der weltliche Dienst des Christen bei Luther, im Unterschied zu Teilen der Wirkungsgeschichte, bekanntlich nicht entwertet (S. 108.111); auch die Mission hat Luther nicht vergessen (S. 55). – Sonstige Gewährsleute für die Lutherdarstellung sind vor allem Bayer, Peters, Althaus, Beißer, Bühler und Reinhuber.

Bei Boff fällt besonders auf, dass *die Möglichkeiten des Menschen den Rahmen denkbarer eschatologischer Ereignisse* abgeben sollen (S. 180). Die bevorzugten Kategorien zur Erfassung menschlicher Hoffnungen sind das Neue, Unbegrenzte, latent und patent, Verheißung und Erfüllung, Antizipation und Verwirklichung. Die Hoffnung *aller* Menschen aller Zeiten könnte Quelle der Eschatologie werden. Hier wird eine gegenüber Luther völlige divergierende Auffassung der theologischen Erkenntnisquelle deutlich. Christliche Eschatologie macht bei Boff nur bewusst, was an Hoffnung latent und anonym vorhanden ist (S. 184). Außerdem ist der Weg in die Zukunft nach Boff grundsätzlich von „Optimismus“ geprägt. Denn die Welt geht nicht einer kosmischen Katastrophe, sondern einer kosmischen Fülle entgegen (S. 184f). Es droht keine künftige Auslöschung im Gericht, vielmehr ist die Welt in Höherentwicklung begriffen (S. 202f.217): Der Kosmos ist ja voller Geist (S. 219; mit Teilhard de Chardin). Boff vertritt nicht nur einen kosmischen, sondern auch einen anthropologischen Optimismus des freien Willens, auch in Glaubensdingen (S. 231f.241). Der freie Wille des Menschen könnte das Kommen des Reiches blockieren, wird es aber letztlich nicht tun.

Zentrale Stichwörter Boffs sind außerdem „Befreiungsprozess“ (S. 240) und Sakramentalität aller Weltwirklichkeit (S. 289f, ein Seinsbegriff wie bei Duns Scotus). Schwambach kann die Vorteile dieser theologischen Konzeption sehen: Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung (S. 291f), Weite des Christentums (S. 292f), die Anfrage an die reformatorische Theologie, ob sie sich mit dem status quo nicht zu rasch abfindet (S. 324f). Befreiungstheologie erinnere „daran, dass der Ort der Heiligung stets die Welt selbst ist“ (S. 340). Jedoch wird viel stärker die Verletzung reformatorischer Grundeinsichten markiert: Die zu enge Verbindung von Schöpfer und Geschöpf löst die Realdistinktion von Gott und Mensch auf (S. 318); das Gegenüber von Kirche und Welt wird in quantitative Übergänge verflüssigt (S. 350f), vermischt werden die zwei Reiche und mit ihnen Gesetz und Evangelium (S. 332f). Das Kreuz verliert sein soteriologisches Gewicht (S. 320–322); die Menschwerdung Christi geschah nicht um der Sünde willen (S. 193.205.317) – so entsteht eine *theologia gloriae* (S. 295). Als Brücke zwischen den einzelnen Menschen und Christus tritt das Urvertrauen des Menschen, eine anthropologische Konstante („übernatürliches Existential“), an die Stelle von Wort und Sakrament (S. 319).

Das Buch ist mit einem Personenregister ausgestattet. Leider bietet das Inhaltsverzeichnis nur eine Grobgliederung.

Schwambachs Studie empfehle ich nicht nur für Interessierte an der Theologie Luthers, sondern auch für Interessierte an Befreiungstheologie und Lateinamerika. Die dargebotenen Kriterien bieten biblisch-reformatorische Urteilsgrundlagen für Ethik und Eschatologie in ihren weiten Zusammenhängen.

Stefan Felber

Historische Theologie

1. Allgemeines

Guy Bedouelle: *Große illustrierte Kirchengeschichte. Menschen – Themen – Bilder*, aus dem Französischen von Afra Hildebrandt und Michael Durst, Freiburg: Herder, 2005, 280 S., 566 meist farbige Abb., € 78, –

In erster Linie wegen seiner opulenten Ausstattung kann dieses Werk jedem an der Kirchengeschichte interessierten Leser empfohlen werden. Die zahlreichen, fast durchgängig farbigen Abbildungen sind von vorzüglicher Farbqualität und mit ausführlichen Bildlegenden versehen. Auch ohne Lektüre des eigentlichen Buchtextes ergeben sie aufgrund kluger Auswahl einen guten Überblick zur Entwicklung der Kirche und laden den Besitzer des Prachtbandes immer wieder zum Durchblättern ein.

Was allerdings den Text anbetrifft, so sind Einschränkungen zu registrieren, die zunächst seine Entstehungsgeschichte betreffen. Der Autor des Bandes, Guy Bedouelle OP, lehrt Kirchengeschichte an der Universität Fribourg/Schweiz und ist Direktionsmitglied der Associazione Manuali di Teologia Cattolica (AMATECA), die eine ganze Serie von Lehrbüchern zur katholischen Theologie herausgegeben hat. Als Band 14 dieser Reihe hat Bedouelle im Jahr 2000 „Die Geschichte der Kirche“ publiziert (Paderborn: Bonifatius-Verlag), die wiederum eine Übersetzung der 1993 erschienenen französischen Originalausgabe war (Lugano: AMATECA; Mailand: Editoriale Jaca Book). Als überarbeiteter und gekürzter Nachdruck ist das Werk zunächst 2004 unter dem Titel „L’histoire de l’Église: Images et défis“ herausgekommen. Die jetzt vorliegende Ausgabe basiert auf dem deutschen Text von 2000. Diese komplizierte Entstehungsgeschichte muss mühsam nach dem Impressum rekonstruiert werden, auf dem Titelblatt erfährt man davon nichts. Jedenfalls ist wohl davon auszugehen, dass die Darstellung weitgehend auf dem Forschungsstand von 1993 basiert. Diese Vermutung wird durch das Literaturverzeichnis bestätigt, denn nur zehn der insgesamt 112 aufgeführten Titel sind nach 1993 erschienen. Überdies werden fast ausschließlich französische und einige englische Arbeiten zitiert, was dem interessierten deutschen Leser die Weiterarbeit erschweren dürfte. Misslicher ist der damit verbundene Verzicht auf den Anschluss an die rege deutsche Forschung der letzten Jahre. Hervorzuheben ist allerdings, dass die Bearbeiter in der Bibliographie der Quellen stets die erreichbaren deutschen Übersetzungen angegeben haben.

Was nun die flüssig geschriebene Darstellung anbetrifft, so schränkt der Autor gleich zu Beginn seiner Einführung die Erwartungen ein: „Es ist nicht in

erster Linie eine bebilderte Geschichte der katholischen Kirche, wie man sie kennt; es ist ebenso wenig eine Geschichte der Kunst, die durch ihren religiösen Kontext erläutert wird. Es handelt sich vielmehr um ein neuartiges Unternehmen, von der Geschichte des lateinischen Christentums auf zwei parallelen und einander ergänzenden Wegen zu sprechen.“ (S. 7) Anschauung vermittelnde Kunst und historisch erklärende Darstellung sollen demnach verbunden werden, ein anspruchsvolles Ziel. Es mag weithin gelungen sein, allerdings ist darauf verzichtet worden, im Text direkt auf die begleitenden Abbildungen zu verweisen, so dass direkte Bezüge nicht immer erkennbar sind. Wenig gelungen ist es freilich, wenn im Text ein Bilddenkmal besonders hervorgehoben wird (wie die Darstellung Christi in der Calixtus-Katakomben [S. 19]), dieses aber nicht abgebildet wird. Dem Autor geht es um eine Darstellung der katholischen Kirche, und das macht sich vor allem in den die Neuzeit betreffenden Kapiteln bemerkbar. Er räumt diese Engführung offen ein mit der Bemerkung, es würden „hier die Ostkirchen und der Protestantismus nur anlässlich ihrer Begegnungen oder ihrer Konflikte mit der römischen Kirche behandelt“ (S. 7). Freilich hätte man dann das Werk auch gleich „Große illustrierte Geschichte der römisch-katholischen Kirche“ nennen können.

Ausgangspunkt der Darstellung ist im Anschluss an Arnold Toynbee die berechnete Frage, wie Herausforderungen treibende Kraft für das Werden und den Niedergang von Kulturen sein können, hier bezogen auf die Begegnung der Kirche mit der jeweiligen Kultur. Dabei geht es Bedouelle nicht darum, „wie das Christentum jede Zivilisation oder jede Kultur *durchdringen* kann, sondern wie sie von diesen *durchdrungen werden* kann. Das ist die Berufung der Kirche: Sie wirft nicht ihre Netze im Äußeren aus, als ob sie außerhalb einer Inkarnation existiere, vielmehr agiert sie im Inneren wie ein Ferment im Teig ... Mehr noch, die Herausforderungen, die sie von außen her treffen, werden oft von Versuchungen begleitet beziehungsweise abgelöst, die sie in ihr selbst antrifft, in ihr, die sich heilige, aus Sündern zusammengesetzte Kirche nennt.“ (S. 8) Diese Spannungsfelder sollen gezeichnet werden, und es ist erfreulich zu sehen, dass der Autor dabei den Aspekt der Heilsgeschichte nicht ausschließt.

Die Anlage des Werkes ist dementsprechend: Geschildert wird in elf Kapiteln, wie die Kirche in ihrer Geschichte auf die Herausforderungen der Kultur reagiert hat. Nach dem ersten Abschnitt „Die Kirche und die Herausforderung der Universalität: Zwischen Judentum, Hellenismus und Neuheidentum“ geht es in chronologischer Folge um diese Herausforderungen: 2. Barbaren, 3. Lehnswesen, 4. säkulares Denken („Zwischen Theokratie und Neo-Cäsarismus“), 5. Renaissance, 6. Reformen (Luther, Calvin, Katholische Reform), 7. Absolutismen (bes. Gallikanismus und Jansenismus), 8. Aufklärung, 9. Revolutionen (politisch, national, geistig, industriell und geographisch), 10. Ideologien und 11. Kulturen.

Nach diesem eigenwilligen Aufbau wird die Geschichte der Kirche flüssig erzählt. Die aspektreiche Darstellung kann hier nicht im Einzelnen diskutiert werden, daher seien nur einige wenige kritische Punkte herausgegriffen. Die Akzeptanz der Kirche durch Konstantin und die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius werden durchweg positiv gesehen und es wird festgestellt, „dass sich die Kirche in ihrer Lehre und ihrem Verhalten der weltlichen Macht gegenüber nicht sehr geändert hat“ (S. 26). Das wird man angesichts der weiteren Entwicklung auch anders sehen können, zumal das Mönchtum nicht nur, wie hier behauptet, „Vertiefung“ war (S. 27), sondern auch dezidierte Kritik an der Annäherung von Kirche und Welt. Verständlicherweise hebt Bedouelle den Gedanken der Universalität hervor, reflektiert aber nicht über die Spannung zwischen Bekenntnis- und Volkskirche. Die Kapitel zum Frühmittelalter sind überaus kurz, zumal der doch zentrale Bereich der Mission fast vollständig ausgeklammert bleibt und Missionare wie Willibrord und Bonifatius nicht einmal genannt werden. Über die Religion der „Barbarenhorden“ (S. 40) und die sakrale Funktion ihrer Herrscher erfährt man nichts, obwohl beide für die Christianisierung bedeutsam waren. Die „bemerkenswerte Anpassungsfähigkeit“ und der starke Wille zur Eingliederung seitens der Kirche werden zwar erwähnt (S. 43), nicht aber die sich daraus ergebenden Einwirkungen auf deren Erscheinungsbild (die etwa an der auf S. 44 abgebildeten Grabstele von Niederdollendorf gut hätten erläutert werden können). Auch das für die folgende Zeit konstitutive *imperium christianum* Karls des Großen wird nur gestreift. In der Darstellung des großen Streits zwischen Kaiser und Papst im 11./12. Jahrhundert sind die Gewichte zuungunsten Heinrichs IV. verschoben, da der Autor offenbar Sympathien für den absoluten Herrschaftsanspruch Gregors VII. hegt. Verwegen ist es ferner, die Epoche der Kreuzzüge als „Glanzzeit der Christenheit“ zu bezeichnen (S. 69) und Bernhard von Clairvaux zum Heros zu erheben, zumal die brutalen Exzesse der Kreuzfahrerheere in Palästina nicht mit einem Wort erwähnt werden. Das gilt auch für den verstärkten Kampf der Kirche gegen Ketzerbewegungen, und es spricht für die einseitige Sicht des Autors, wenn die Waldenser als „Gefahr“ bezeichnet werden (S. 75). Da verwundert es nicht, wenn der in der Bulle *Unam sanctam* von 1302 zum Ausdruck kommende überzogene Machtwille von Papst Bonifatius VIII. als „Idee einer Einheit der Christenheit“ verstanden wird (S. 85).

Auch die Darstellung der Reformation setzt die Akzente einseitig. Reformwilligkeit habe es Anfang des 16. Jahrhunderts allenthalben gegeben, aber die „eigentliche Herausforderung sollte von wenigen Männern ausgehen, die wie von einem Rausch ergriffen waren, das Erreichen zu können, was Jahrhunderte willenlosen guten Willens, Konzilien, Heilige und Päpste erhofft hatten: die Kirche Christi von der Wurzel her zu reformieren. Zumindest glaubten sie es. Aber die Herausforderung der zu bewerkstellenden Reform ... führte zur größten Spaltung in der ganzen Geschichte der lateinischen Kirche mit ihrem

Gefolge von Kriegen, Bannflüchen, Unduldsamkeiten, Gewissensverwirrungen“ (S. 122). Luthers reformatorische Erkenntnis erscheint dann als „von einer blitzschnellen Intuition“ ausgehend, was seinem Umgang mit der Bibel kaum entsprechen dürfte. Dass er die „ganze Tradition im Lichte der biblischen Offenbarung beurteilen (wollte), so wie er sie interpretiert“, ist für Bedouelle der entscheidende Bruch, da diese „folglich nur noch menschliches Wort wäre“ und die Kirche „sogar in Sachen des Glaubens irren könne“ (S. 123). So war es in der Tat, und das darf man nicht von der folgenden Trennung her beurteilen, die von Luther schließlich nicht gewollt war. „Die Katholische Reform war tatsächlich die erneute Bekräftigung des traditionellen Glaubens in einer Antwort, welche die Strukturen nicht in Frage stellte, sondern sie durch die Wahl der geeignetsten und heiligsten Personen zu beleben versuchte. Letztlich war sie die Entfaltung der Gaben in einem heiligen Leben im Dienst der Kirche“ (S. 136.138). Zu diesen wird Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens, gezählt, ohne freilich die Zwangsmaßnahmen zu erwähnen, die bei der Rückführung von Protestanten angewandt worden sind. Für den Autor ist es eine Tatsache, dass „die Herausforderung der Reformation nur durch Heilige bezwungen werden konnte“ (S. 138), und das ist dann wohl so zu verstehen, dass im Sinne der Tradition die Sicht Luthers, Zwinglis, Calvins und auch der Schweizer Täufer (die – fast ist man versucht zu sagen: natürlich – nicht erwähnt werden) überwunden werden musste. Das ist allerdings nicht gelungen, und deshalb schließt der Autor seine Darstellung mit dem Satz: „Es bleibt die seit Jahrhunderten offene Herausforderung der Wiedervereinigung der Christen, d.h. des Ökumenismus, sowie mit einer neuen Aktualität diejenige des Dialogs der Religionen.“ (S. 248)

Diese kritischen Hinweise mögen nicht falsch verstanden werden, sie legen nur die Perspektive offen, aus der heraus Bedouelle seine in sich geschlossene Darstellung verfasst hat. Auf dieser Basis ist sein Werk durchaus mit Gewinn zu lesen, und man kann nur mit Respekt sehen, wie er die zweitausendjährige Geschichte der römisch-katholischen Kirche überblickt. Es wäre eben nur ehrlicher gewesen, dies auch im Titel deutlich zu machen. Davon abgesehen ist der Band sorgfältig ediert und durch ein ausführliches Verzeichnis der Abbildungen sowie Sach-, Personen-, Orts- und Bibelstellenregister bestens erschlossen. Vor allem der hervorragenden Abbildungen wegen wird man ihn immer wieder gern zur Hand nehmen.

Lutz E. v. Padberg

Carsten Peter Thiede: *Europa. Werte, Wege, Ziele*, Berlin: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 2005, brosch., 189 S., zahlr. Abb., kostenlos

Wann hat man als Rezensent schon einmal die Gelegenheit, ein Buch anzukündigen, das es umsonst zu haben gibt? Im Allgemeinen heißt es ja, was nichts kostet, taugt auch nichts. Das trifft für diese vom Presse- und Informationsdienst der Bundesregierung herausgegebene Broschüre (erhältlich über: Publikationsversand der Bundesregierung, Postfach 481009, 18132 Rostock; E-Mail: publikationen@bundesregierung.de) keineswegs zu, denn sie ist hervorragend geeignet, um sich rasch und zuverlässig über den Weg Europas von der Antike bis zur Gegenwart zu informieren. Und das ist nötig, denn angesichts der Veränderung gesellschaftspolitischer Wertvorstellungen stellt sich immer drängender die Frage, auf welchem Fundament Europa beruht.

Kann man etwa heute noch von Europa als einem christlichen Kontinent sprechen? Als große Staatsmänner wie Winston Churchill, Konrad Adenauer und Robert Schuman in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Vereinigung Europas auf die Tagesordnung der Nachkriegspolitik setzten, zog sich das Bekenntnis zu dem christlichen Fundament Europas wie ein roter Faden durch ihre Grundsatzreden. Heute, im 21. Jahrhundert, hat sich die Zahl der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union erheblich erweitert. Noch ist der Prozess der Osterweiterung nicht abgeschlossen und es wird sogar daran gedacht, die geographischen Grenzen des Kontinents zu überspringen. Anders als zu Zeiten der EWG stellt sich heute vor dem Hintergrund nationaler, kultureller und religiöser Vielfalt die Frage nach den allen gemeinsamen Grundlagen umso dringlicher. Die damalige Berufung auf das historische Erbe des Christentums ist weithin abgelöst worden von der auf abstrakte Begriffe wie Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit. Diese Werte haben sich aus dem Humanismus entwickelt, der wiederum, was leicht vergessen wird, im Christentum als dem kulturellen Erbe Europas begründet ist. Wenn man also nach einer europäischen Identität fragt, welche die der Nationen übersteigt, muss man der historischen Wahrheit die Ehre geben und darf das christliche Fundament nicht aus dem Blick verlieren. Deshalb ist es nicht nur legitim, sondern auch notwendig, den Blick in die Vergangenheit zu wenden und nach den Wurzeln der europäischen Geschichte zu fragen.

Carsten Peter Thiede, der im Dezember 2004 bei der Schlussredaktion dieses Buches plötzlich verstorben ist, unternimmt das in kompetenter Weise. In zehn Kapiteln führt er den Leser durch die europäische Geschichte, beginnend in griechischer und römischer Zeit über das Mittelalter, den Weg in die Neuzeit und die Anfänge der Moderne. Das geschieht in leicht lesbarer Form, wozu nicht zuletzt das ansprechende Druckbild beiträgt, das durch zahlreiche Farabbildungen und eingestreute Zitate aufgelockert wird. Auch wird die Aufmerksamkeit auf manche interessante Perspektiven gelenkt, so etwa, wenn

von den frühen Universitäten als einer europäischen Attraktion die Rede ist. Dunkle Epochen wie die der Kreuzzüge und der Kolonisierung im Gefolge der Eroberung bislang unbekannter Regionen werden nicht ausgeblendet, sondern deutlich als „in krassstem Gegensatz zur jüdisch-christlichen Grundlage einer europäischen Wertegemeinschaft“ stehend gebrandmarkt (S. 122). Der Verweis auf dieses Fundament zieht sich, ohne aufgesetzt zu wirken, wie ein roter Faden durch das Buch. Auch wenn Thiede es nicht direkt ausspricht, so schreibt er damit doch unverkennbar gegen die Geschichtsvergessenheit und Wertebeliebigkeit mancher Politiker und selbsternannter Kulturträger an, deren Visionen einer multikulturellen Gesellschaft längst von der Wirklichkeit eingeholt worden sind. „Zukunft mit Geschichte“, so lautet Thiedes Formel für einen verantwortungsvollen Umgang mit der europäischen Idee, und das gilt gerade auch für die Frage der Erweiterung. Nötig ist die „Besinnung auf die ureigenen Wurzeln, die von der griechisch-römischen Philosophie und Staatslehre und der Tradition jüdisch-christlicher Verkündigung und Wertgebundenheit über das lateinischsprachige Hochmittelalter mit seiner grenzüberschreitenden intellektuellen Blüte und die Epoche des Humanismus und der Renaissance mit der Öffnung zur arabischen und asiatischen Kulturwelt in die Neuzeit führt ... Solange Europa noch auf der Suche nach sich selbst ist, dürfen diese Wurzeln nicht für etwas Selbstverständliches genommen werden. Wir müssen uns ihrer stets neu versichern. Die geistige Größe und Attraktivität Europas sind nicht zuletzt von diesen historisch gewachsenen Traditionen und ihren Ursprüngen geprägt, deren Wirkungen weit über Europa hinaus gewirkt haben.“ (S. 182)

Natürlich ist diese Broschüre weder ein theologisches noch ein kirchengeschichtliches Werk, sie hilft aber bei der historischen Einordnung entsprechenden Phänomene und sei auch deshalb nachdrücklich zur Lektüre empfohlen.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin; Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner*, München: Beck, 2005, Pb., je 256 S., je € 12,90

2. Alte Kirche

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Altertum, Freiburg: Herder, 2005, 3 Bände im Schubert, Pb., 3488 S., zahlr. Abb., € 78,–

Bei der Vorstellung des Gesamtregisters der aus dem Französischen übersetzten und für deutsche Benutzer überarbeiteten vierzehnbändigen Geschichte des Christentums, deren Erscheinen JETH seit 1991 in ausführlichen Rezensionen mit durchgängig positiven Urteilen begleitet hat, äußerte der Rezensent angesichts des exorbitanten Preises des über 14.500 Seiten umfassenden Werkes (pro Band € 155,–) die Vermutung, der Verlag Herder werde wohl bald mit einer kostengünstigeren Studienausgabe auf den Markt kommen (JETH 19, 2005, S. 344–346). Das hat sich als richtig erwiesen, denn schon ein Jahr nach Abschluss des ambitionierten Unternehmens liegt der das Altertum behandelnde Teil in einer Paperback-Ausgabe vor. Es handelt sich um die Bände „Die Zeit des Anfangs (bis 250)“ (erschieden 2003, besprochen in JETH 18, 2004, S. 310–313), „Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)“ (erschieden 1996, besprochen in JETH 11, 1997, S. 288–291) und „Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431–642)“ (erschieden 2001, besprochen in JETH 16, 2002, S. 313–316). Da es sich bei diesem Werk um die für lange Zeit umfassendste Darstellung der weltweiten Geschichte des Christentums handelt, ist diese Initiative des Verlages sehr zu begrüßen, bekommen doch so selbst Studierende die Möglichkeit, es zu erwerben.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Werner Heinz: *Der Aufstieg des Christentums. Geschichte und Archäologie einer Weltreligion*, Darmstadt: WBG, 2005, geb., 126 S., zahlr. Abb., € 19,90 (Mitgliederpreis)

Hirschmann, Vera-Elisabeth: *Horrenda Secta. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Historia-Einzelschriften 179, Stuttgart: Franz Steiner, 2005, 168 S., € 37,00

*Christoph Marksches: *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München: Beck, 2006, Pb., 256 S., 10 Abb., € 12,90

Robert Louis Wilken: *Der Geist des frühen Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, geb., 240 S., € 29,95

3. Mittelalter

Christoph Auffarth: *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*, C. H. Beck Wissen 2383, München: Beck, 2005, Tb., 128 S., 5 Abb., € 7,90

Mit diesem Büchlein hat der Bremer Religionswissenschaftler Auffarth (siehe die Rezension seiner Dissertation in JETH 16, 2002, S. 317–319) eine anschauliche und griffig formulierte kurze Geschichte der Ketzerbewegungen des Mittelalters vorgelegt, in der man sich rasch und auf neuestem Forschungsstand über die einschlägigen Gruppen und die jeweilige Reaktion der Kirche informieren kann. Verglichen mit dem noch immer lesenswerten umfangreichen Standardwerk „Religiöse Bewegungen im Mittelalter“ von Herbert Grundmann (zuerst 1935, Nachdruck mit Anhang zuletzt 1977) darf man von einem solchen Überblick gerechterweise keine detaillierten Analysen erwarten. Dies umso mehr, als es dem Autor weniger um theologische Urteile in den Konflikten denn um die Erörterung von Machtverhältnissen geht. So gesehen erwartet den Leser eine interessante Lektüre mit anregenden Perspektiven.

Der immer mit vorurteilenden Deutungsmustern besetzte Begriff Ketzer bleibt jedoch unscharf in der Weite seiner vom jeweiligen Standpunkt abhängigen Definitionsmöglichkeiten. „Ketzer sind zum einen jene unangenehmen Menschen, die es besser wissen, die mit überzogenen Forderungen das menschlich Machbare in Frage stellen, die sich auch mit den besten Beispielen aus dem Leben nicht überzeugen lassen und sich unbelehrbar und nichtlernfähig oft in Merkwürdigkeiten versteigen ... Ketzer sind zum anderen jene Avantgarde, die sich nicht mit den traditionellen Antworten zufrieden gibt, die ernsthaft und konsequent die ursprünglichen Ziele verfolgt.“ (S. 7) Diese Ambivalenz lässt sich für Auffarth auch nach der Durchmusterung verschiedener Fälle nicht auflösen, weshalb er wohl auf eine Zusammenfassung mit abschließender Wertung und Definition verzichtet. Ketzer sind für ihn „Ausdruck einer grundlegenden Veränderung der Religion“ im Hochmittelalter (S. 7), und deshalb hält er sie auch gleich pointiert für eine Erfindung dieser Zeit. Vor allem Papst Gregor VII., der strikteste Verfechter der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, sei es gewesen, der versucht habe, „die Vielfalt der lokalen Bischofskirchen zu einer zentral geleiteten Institution umzugestalten“ (S. 9), und der neu definiert habe, was Kirche sei: „Kirche wurde zu einer Körperschaft ausschließlich der Priester und Mönche; diese waren dem Papst in Rom zum Gehorsam verpflichtet.“ Die Strategien dazu seien im Investiturstreit „die Vertreibung des Volkes aus der Kirche und die Aufhebung seines Mitspracherechts“ und damit „die Professionalisierung der Religion“ (S. 19) sowie die Erklärung der nicht von romtreuen Bischöfen eingesetzten Priester zu Häretikern gewesen.

Diese Feststellungen sind überraschend und in ihrer Kürze überspitzt. Gewiss kann man für das 11./12. Jahrhundert von einer kirchengeschichtlichen Wende in der Neuordnung des Verhältnisses von Laien und Klerikern sprechen, darf das aber nicht so scharf von der davor liegenden Zeit abheben. Gregor VII. etwa hat in seinen zahlreichen Briefen nie von *reformatio* gesprochen, und so kann auch der Begriff Kirchenreform kein Exklusivrecht für diese Epoche beanspruchen, ist doch die Idee der Reform der Geschichte der Kirche inhärent. Dass die Simonie als Ketzerei in den erregten Polemiken des 11. Jahrhunderts zum Hauptvorwurf der jeweiligen Gegner geworden ist, trifft zwar zu, aber auch dieses Problem war nicht neu und muss in seinen Ausformungen zusammen mit der wirtschaftlichen Situation der Kirche bedacht werden. Richtig ist, dass es zu einer veränderten Auffassung der Rechte und Funktionen von Laien kam, aber dabei ging es vor allem um die Frage der königlichen Investitur von Bischöfen und nicht „um die Vertreibung des Volkes aus der Kirche“ (S. 19). Die von Auffarth so betonte Trennung von Klerus und Laien hat zwar im Laufe der Kirchengeschichte deutlich zugenommen, ist aber schon ein Phänomen der frühen Kirche, in der bereits über das Verhältnis von Klerikerkirche und Laienchristen diskutiert worden ist. Kurzum, die Dinge lagen doch etwas komplizierter, wie dem nach wie vor zentralen Werk „Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert“ von Gerd Tellenbach (Göttingen 1988) zu entnehmen ist.

Das gilt im Übrigen auch für die chronologische Zuordnung der Ketzer, bei der Auffarth sich selbst widerspricht. Einerseits sind sie für ihn eine Erfindung des Hochmittelalters, andererseits habe man in dieser Zeit den Vorwurf der Ketzerei „aus der Mottenkiste“ hervorgeholt, nämlich „aus den alten Ketzerhandbüchern der Spätantike“ (S. 16). Wenn das möglich war, muss es doch auch schon früher Ketzer gegeben haben. Dem ist tatsächlich so, wie die zahlreichen Ketzerkataloge aus den ersten Jahrhunderten zeigen, etwa die von Irenaeus von Lyon (*Adversus haereses*, um 180), Hippolyt von Rom (*Refutatio omnium haeresium*, nach 222), Epiphanius von Salamis (*Adversus haereses*, 374–377) und Augustinus (*De haeresibus*, um 428) zeigen (dazu ausführlich A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque 2^e–3^e siècles*, 2 Bände, Paris 1985). Das kann auch gar nicht anders sein, denn wenn man ein Dogma verkündet, muss man mit der Möglichkeit von Abweichungen rechnen. Die Frage ist eben nur, wie dann die Reaktionen ausfallen. Schon die frühe Kirche ging nicht immer zimperlich vor, wie der Spanier Priscillian erfahren musste, der 385 wohl als erster wegen Ketzerei hingerichtet worden ist (vgl. zum Ganzen Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2005, S. 192–201). Um solche Urteile fällen zu können, bedurfte es eines Maßstabes. Auffarth hat dafür eine schlichte Antwort parat: „Ketzer sind diejenigen, die von der katholischen Kirche als „Ketzer“ verurteilt worden sind. Diese Definition ist pragmatisch. Sie macht deutlich, dass es keine inhaltlichen Maßstäbe gibt, mit denen Rechtgläubige von Falschgläubigen unter-

schieden werden können.“ (S. 8) So einfach darf es sich auch ein um Neutralität bemühter Religionswissenschaftler nicht machen. Hier sind sorgsam differenzierende Urteile gefragt, denn so ganz hatte auch die Kirche des Hochmittelalters nicht vergessen, dass die Heilige Schrift als *norma normans* zu gelten hat. Und auch in der historischen Entwicklung kann es zur Ausformung von Lehren kommen, die den Kern der Religion berühren und eine Reaktion notwendig machen.

Abgesehen von diesen grundsätzlichen Erwägungen schildert Auffarth kompetent und quellennah in sechs Kapiteln die verschiedenen Gegenströmungen. Zunächst geht es um „Laien und Pfaffen: Die Gregorianische Reform und die Erfindung der Ketzer“ (S. 11–28), wonach die Legitimationskrise der Kirche durch die Rechtfertigung des religiös sanktionierten Krieges in Form der Kreuzzüge und den Aufbau der Kirche als Ordnungsmacht neben dem Adel gemeistert werden sollte. Kapitel 2 „Es brodelte: Religiöse Aufbruchsbewegungen des 12. Jahrhunderts“ (S. 29–46) wendet sich den Kreuzzügen (S. 31: der erste fand 1096–1099, nicht 1199 statt) sowie den einschlägigen Predigten von Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux zu. Dann sind „Schwarze Messen und Satansjünger: Ketzerstereotypen“ (S. 47–64) das Thema, dargestellt anhand von Konrad von Magdeburg (der S. 48 zum „Richter Gnadenlos“ wird), Erzbischof Gerhard II. von Bremen (Kreuzzug gegen die Stedinger) und der Katharer. Konzis werden hier die immer wieder benutzten Feindbilder zusammengestellt. Kapitel 4 „Religion als Verbrechen: Gesetze und Verfahren gegen die Ketzer“ (S. 65–83) erörtert vor allem die bekannten Prozesse gegen Abaelard und den Templerorden. „An Abaelard wurde erstmals ein neues Verfahren institutionalisiert, das später zum Ketzerprozess ausgebaut wurde“ (S. 68), was Auffarth in einer glänzenden Skizze schildert mit dem Ergebnis: „Die Monopolstellung der Kirche konnte den Erwerb des Gutes „Heil“ kontrollieren.“ (S. 71f) Aus dieser Verfügungsgewalt kam es dann zur Rechtfertigung der Todesstrafe, zur Folter und zur Einrichtung der Inquisition. Fatalerweise war diesem „Teufelskreis“ kaum zu entkommen, denn „was das Verfahren nicht vorsah, war, dass man auch die Unschuld beweisen konnte. Auch wer nicht verurteilt worden war, wurde nicht unschuldig. Man blieb weiter unter Verdacht; nur die Beweise fehlten. Schlimmer noch: Wenn jemand nicht gestand, konnte ihm das als Hartnäckigkeit ausgelegt werden, das typische Kennzeichen der unbelehrbaren Ketzer. Die Beteuerung der Unschuld war also ein Hinweis darauf, dass der Beklagte in Wirklichkeit doch schuldig war.“ (S. 76) Unter der Überschrift „Erlöschen oder Erwürgen: Das Ende der Katharer, die Waldenser und der Aufstieg der Bettelorden“ (S. 84–108) wird in Kapitel 5 zunächst eingehend der Vernichtung der Katharer gedacht, der „wohl größte und schlimmste Krieg des Mittelalters“ (S. 87). Waldenser und Franziskaner hingegen haben die Inquisition überlebt, freilich auch unter Bedrängnissen oder durch Kompromissbereitschaft. Besonders beachtlich ist die Geschichte der nach dem Lyoner Kaufmann Valdes benannten Waldenser, die

nichts anderes wollten als die „Wiederherstellung der Urgemeinde“ (S. 90–96). Ihr Ausgangspunkt war die Übersetzung der biblischen Bücher in die Volkssprache als Grundlage ihrer Predigt. Das letzte Kapitel diskutiert die „mittelalterlichen Gesellschaften und ihre Religionen“ (S. 109–119), womit „Religion als Institution und Religion als notwendiger Teil und Sicherheit im Leben der Menschen“ gemeint ist. Auffarths Fazit: „Die Geschichte der Ketzer ist aus der Differenz und Konkurrenz der beiden Aspekte von Religion im Mittelalter entstanden: dort, wo die Institution sich absolut zu setzen versuchte gegenüber den Bedürfnissen der gelebten Religion, wo sie die Sicherheit versagte, zur Religion dazugehören, indem die Kleriker den Zugang zu den Heilsgütern versperrten. Aber das Instrument war stumpf, sobald es mehr als einmal angewendet wurde.“ (S. 112)

Zeittafel, Literaturhinweise zu den Kapiteln, Bibliographie und Personenregister schließen das Büchlein ab, das gut über die Ketzerbewegungen des Hochmittelalters informiert und in seinem religionswissenschaftlichen Ansatz einigen Diskussionsstoff bietet.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

*Lutz E. v. Padberg: *Christianisierung im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Stuttgart: Theiss, 2006, geb., 176 S., 64 farb. und 10 s/w Abb., 7 Karten, € 34,90 (ab 1.1.2007 € 39,90; WBG-Mitgliederpreis € 27,90)

4. Reformationszeit

Albrecht Beutel (Hg.): *Luther Handbuch*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, Broschur, 537 S., € 44,–

Dieses gediegene Werk begründet eine neue Reihe des Mohr-Siebeck-Verlages. Präsentiert werden sollen Handbücher, deren zunächst auf zentrale Personen, später auch auf Perioden der Kirchengeschichte bezogene Bände den einschlägigen Forschungsstand in allgemeinverständlicher, aktueller, zu selbstständiger Vertiefung anleitender Übersicht darstellen. Mit Luther zu beginnen war sicher eine kluge Entscheidung, denn zum einen ist er eine entscheidende Bezugsgröße für die Theologie der Neuzeit und zum anderen lässt die rege Forschung in den letzten Jahrzehnten eine verlässliche Orientierung überaus wünschenswert erscheinen. Albrecht Beutel, Kirchengeschichtler an der Universität Münster, ist es gelungen, 24 durch ihre Forschungen ausgewiesene Kollegen zu gewinnen, die in 60 Artikeln die wichtigsten Dimensionen von

Leben, Werk und Wirkung Luthers erschließen. „Damit soll die für den akademisch-theologischen Unterricht unerlässliche Möglichkeit rascher, kompetenter Aufklärung eröffnet, zur Aufnahme und selbstständigen Vertiefung eines eigenen Lutherstudiums angeleitet und indirekt auch die wissenschaftliche Weiterarbeit an Leben, Werk und Zeit Martin Luthers stimuliert werden.“ (S. XI)

Das Handbuch ist in vier Abschnitte aufgeteilt. Die einleitende „Orientierung“ (S. 2–34) informiert über Lutherausgaben und Hilfsmittel sowie über die Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Der umfangreiche zweite Teil (S. 36–256) nähert sich in 30 Kapiteln der Person Luthers und behandelt die Themen „Traditionen“ (Religiosität, Kirchenreformbewegung, Kirchenväter, Mönchtum, Mystik, Universitätswissenschaft, Humanismus, Weltliche Ordnung), „Aneignungen“ (Lebenslauf, religiöse Leitidee, Geschichtsbild und Selbstverständnis), „Beziehungen“ (Papsttum, altgläubige Gegner, protestantische Gegner, Bauern, Müntzer, Erasmus, Zwingli, Melancthon, Wittenberg, Sachsen, reformatorische Bewegung in Deutschland, das Reich, Europa, Juden, Türken) und „Prägungen“ (Bildung, Musik, bildende Kunst, Sprache). Der ebenso umfangreiche dritte Teil erschließt in 23 Kapiteln Martin Luthers Werk (S. 258–459), aufgeteilt nach „Wirkungen“ (Bibelübersetzung, Programmschriften, Streitschriften, Erbauungsschriften, Katechismen, Dichtungen, Predigten, Vorlesungen, Disputationen [mit einer hilfreichen Übersicht S. 336f], Briefe, Tischreden), „Themen“ (Theologische Prinzipienfragen, Wort Gottes, Glaube und Rechtfertigung, Christus, Mensch, Kirche, Taufe und Abendmahl, Leben in der Welt, Christliche Hoffnung) und „Strukturen“ (Theologie als Schriftauslegung, Unterscheidungslehre und Erfahrungswissenschaft). Der knappe letzte Teil erörtert „Wirkung und Rezeption“ (S. 462–488) vom Zeitalter der lutherischen Bekenntnisbildung und Orthodoxie über das von Pietismus und Aufklärung bis zum 19 und 20. Jahrhundert. Abgeschlossen wird das Werk von einem umfangreichen, aber nicht auf Vollständigkeit zielenden Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 491–516) sowie ausführlichen Registern der Werke (besonders wertvoll), Personen und Sachen (S. 517–537).

Die in der Regel weniger als zehn Druckseiten umfassenden Artikel sind bemüht, die jeweiligen Themen konzis und quellennah abzuhandeln, wobei sich aufgrund des vorgegebenen Rasters Überschneidungen und Wiederholungen nicht vermeiden ließen, wie beispielsweise die Kapitel „Wort Gottes“ (S. 362–371) und „Theologie als Schriftauslegung“ (S. 444–449), jeweils von Albrecht Beutel, zeigen. In den einzelnen Abschnitten wird mit Kurztiteln auf die Bibliographie verwiesen, nur die wichtigsten Arbeiten werden am Ende genannt. Das Verständnis der bisweilen komplexen Themen wird nicht immer durch Untergliederungen gefördert, was etwa die Lektüre der von Dorothea Wendebourg verfassten Kapitel über Kirche, Taufe und Abendmahl (S. 403–423) erschwert. Stilistisch sind die Autoren um nachvollziehbare Verständlichkeit bemüht, hier und da werden indes theologisch nicht vorgebildete Leser

ihre Schwierigkeiten haben (z.B. S. 377: „Das christologische Vorstellungsinventar besitzt demnach kein gegenständliches Eigenleben, sondern dient sehr genau der Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit des reinen, unmittelbaren Gottesverhältnisses im Glauben als Grund des menschlichen Selbstseins“, oder S. 394: „Der Grund der Fülle des sapientalen Grundes christlicher Selbstkenntnis“).

Die 60 Kapitel können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden, so dass wenige Hinweise genügen müssen. Als besonders hilfreich zur Erhellung des Hintergrundes erscheint Armin Kohnles Beschreibung der „weltlichen Ordnung“ mit einem Schaubild „Struktur und idealtypischer Verlauf eines Reichstags in der Lutherzeit“ (S. 70–82). Dieter Korsch fragt nach der religiösen Leitidee Luthers und hebt nach klarer Analyse hervor, dass es sich „um den organisierenden und orientierenden Aufbau eines unmittelbaren Gottesverhältnisses handelt. Das verpflichtende und zusprechende Wort ist der Weg, wie Gott dem Menschen so begegnet, dass er die ihm selbst widerfahrende Vergegenständlichung und Instrumentalisierung durch die Menschen überwindet.“ (S. 91–97, Zitat S. 97) Johannes Schilling macht deutlich, dass Luther „Zeit und Geschichte im Angesicht Gottes und als Ausleger der heiligen Schrift (erfuhr). Seine Erfahrungen sind geprägt durch das lebendige Wort Gottes und sein wunderbares Heilshandeln, aus dem Luther die Gewissheit schöpfte, der Jüngste Tag sei nicht mehr fern.“ (S. 105) Präzise wird Luthers Haltung zu seinen protestantischen Gegnern von Christian Peters (S. 121–134, Generallinie gegenüber den Täufern: „Aufrührerische Täufer waren hinzurichten, alle übrigen auszuweisen“ [S. 131]), zu den Bauern von Armin Kohnle (S. 134–139, lediglich die Entstehungsgeschichte der berühmt-berüchtigten Rottenschrift hätte deutlicher entfaltet werden können) und zu den Juden von Hans-Martin Kirn (S. 217–224, S. 223 zur Wirkungsgeschichte: „In jedem Fall erweiterten die Spätschriften das Begründungsrepertoire antijüdischer Polemik und Politik“) beschrieben. Ein zentraler Teil des Handbuches ist die nach Gattungen gegliederte Vorstellung der Schriften Luthers (S. 258–353), die jedem Benutzer den Zugang erheblich erleichtert. Die Kapitel zu Luthers Theologie stellen immer wieder heraus, dass „Luther die in der Theologie prinzipiell verpflichtende Orientierung an der Bibel aus der weltanschaulich-systematisch überformenden Lehrtradition gelöst hat“ (S. 355) und dass das Hören auf Gottes Wort der Kern seiner Theologie sei. Daraus ergibt sich, dass „Luther eine Erkenntnis Gottes und des Menschen gar nicht abgesehen von der richtenden und rettenden Begegnung von Gott und Mensch und also unabhängig von der Ereignung des Heils für zulässig hält“ (S. 356). Dementsprechend war die Bibel für Luther „das hinreichende, ja das vollständige Offenbarungswort Gottes. Insofern konnte er sogar zuspitzend sagen, die heilige Schrift sei Gott selbst (WA 50, 657,26f) und darum für den Glauben nicht nur die oberste, sondern die einzige Autorität: *sola scriptura*“ (S. 367), die sich aus sich selbst heraus erkläre. Warum ihm aufgrund seiner christologischen Deutung der ganzen Bi-

bel (was Albrecht Beutel für „heute theologisch nicht mehr zu billigen“ hält [S. 368]) „biblische Sachkritik nicht nur möglich, sondern auch nötig erschien“ (S. 368), hätte unter dem Aspekt des Schriftverständnisses noch eingehender erklärt werden können.

Insgesamt gesehen ist das Handbuch ein überaus wertvolles Hilfsmittel zur Lutherforschung, das in keiner Bibliothek fehlen darf. Es offenbart den gegenwärtigen Stand der Forschung, der dadurch leichter an den Schriften Luthers selbst auf seine Stichhaltigkeit hin überprüft werden kann.

Lutz E. v. Padberg

Fritz Büsser: *Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung*, 2 Bände, Zürich: TVZ, 2004 und 2005, Hardcover, XIV, 306 S. und XII, 372 S., € 30,- pro Band

Kaum ein Wort kennzeichnet so sehr die Rolle und Bedeutung, welche dem Zürcher Reformator Heinrich Bullinger bis heute in der allgemeinen Wahrnehmung zukommt, wie die des Nachfolgers. Zwanzig Jahre jünger als Zwingli und damit eigentlich bereits der zweiten Generation zugehörig, war Bullinger von Anfang an „der Nachfolger“ und blieb es bis zu seinem Tod. Im Dezember 1531 anstelle des auf dem Schlachtfelde umgekommenen Zwingli zum ersten Pfarrer der reformierten Kirche Zürichs berufen, trat er das zwinglische Erbe an, welches er in den folgenden 44 Jahren auf die ihm eigenen Art weiterführte und – im Gegensatz zu seinem Vorgänger – erfolgreich abschloss. Bullingers umfangreiches Lebenswerk, aber auch die besondere Lebensspanne, welche von der Frühzeit der Reformation, unter deren Eindrücken er sich als jugendlicher Klosterlehrer der evangelischen Bewegung zuwandte, bis weit in das konfessionelle Zeitalter hinein reicht, machen ihn zu einer der herausragenden Gestalten des 16. Jahrhunderts. Gleichwohl ist es Bullinger wirkungsgeschichtlich bis heute schwergefallen, aus dem Schatten zweier Männer hervorzutreten: seines bekannteren Vorgängers in Zürich einerseits und des großen Genfers andererseits, der dem reformierten Protestantismus weltweit seinen Namen leihen sollte: Calvin.

Nachdem lange Zeit vor allem die Hauptprotagonisten der Reformation im Zentrum einer weithin konfessionell geprägten reformationsgeschichtlichen Forschung gestanden hatten, sind im 20. Jahrhundert verstärkt die bis dahin weniger beachteten Reformatoren ins Blickfeld gerückt: von den Täufern und Radikalen über Martin Bucer bis hin zu Heinrich Bullinger, welcher wie der Straßburger Reformator in den vergangenen 100 Jahren eine wahre Renaissance in der Forschung erlebt hat. Auch wenn nach wie vor der größte Teil der Werke des Zwingli-Nachfolgers nicht in modernen Ausgaben zugänglich ist,

hat die Bullinger-Forschung in neuester Zeit Grundlegendes geleistet. Neben zahlreichen Monographien, kleineren und auch größeren Abhandlungen zu verschiedenen Aspekten sowie einer dreibändigen beschreibenden Bibliographie ist hier vor allem der umfangreiche Briefwechsel Heinrich Bullingers zu nennen, der seit 1973 vom Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte in Zürich herausgegeben wird. Gleichmaßen als Abschluss seiner eigenen, Jahrzehnte währenden Beschäftigung mit Bullinger hat nun Fritz Büsser, bis zu seiner Emeritierung 1989 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Zürich und Leiter des besagten reformationsgeschichtlichen Instituts, eine erste Bilanz gezogen. 100 Jahre nach der letzten deutschsprachigen Bullinger-Biographie sucht Büsser mit seinem zweibändigen Werk erneut Leben, Werk und Wirkung des Zürcher Reformators umfassend zu beschreiben. Dabei geht es dem Verfasser um nichts weniger als um eine „Rehabilitierung“ Bullingers, wie er selbst im Vorwort mehrfach betont: um eine stärkere Würdigung des Zwingli-Nachfolgers als „Patriarchen der reformierten Kirchen“, welcher nicht nur im Hinblick auf Zwingli seine eigene Stellung habe, sondern auch „neben Calvin als ebenbürtiger Vater des reformierten Protestantismus“ (Bd. I, S. X) zu würdigen sei. Büsser versucht somit nicht allein eine Beschreibung von Bullingers Leben und Werk, sondern ist darüber hinaus im besonderen Maße am Einfluss Bullingers und seiner Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte interessiert, wie bereits der Titel seiner zweibändigen Biographie deutlich macht.

Dies ist wohl auch der Grund, warum der Verfasser insgesamt nicht historisch-genetisch vorgeht, sondern systematisch-wirkungsgeschichtlich. Büsser gliedert sein Werk in vier Hauptteile: Einem ersten Teil über den jungen Bullinger bis zu seiner Berufung als Nachfolger Zwinglis folgen, drei konzentrischen Kreisen gleich, die Beziehungen Bullingers zu Zürich, zur reformierten Eidgenossenschaft und schließlich zum übrigen europäischen Protestantismus.

Obwohl Heinrich Bullinger in seinem *Diarium* ausführlich über sein Leben berichtet hat, ist über seine Familie und Herkunft nicht viel bekannt. Er wurde 1505 als einer von insgesamt fünf Söhnen des im offenen Konkubinat lebenden Bremgartener Pfarrers geboren, der sich in späteren Jahren ebenfalls der Reformation Zwinglis anschloss. 1516 schickte der Vater den gerade erst zwölfjährigen Heinrich an die von der Devotio Moderna geprägte Lateinschule St. Martin in Emmerich, die er 1519 verlässt, um sich an der Universität Köln einzuschreiben. Während seiner Studienzeit an der Artistenfakultät lernt Bullinger vor allem den Thomismus, aber auch den Humanismus kennen. Für Büsser ist der Humanismus fortan ein „integrierter und unverlierbarer Bestandteil von Bullingers Denken und Handeln überhaupt“ (I, S. 16), welcher – namentlich im Hinblick auf Erasmus – höher zu veranschlagen sei als bisher angenommen. Ebenfalls in der nicht einmal drei Jahre dauernden Kölner Zeit erfolgte Bullingers Hinwendung zur Reformation, welche zwar unter dem Einfluss Luthers geschah, gleichwohl für Büsser „in einzigartiger Weise“ und „in

einmaliger Selbständigkeit“ geschah (I, S. 21). Hier zeigt sich von Beginn an eine latente Tendenz Büssers, Bullingers Originalität und Eigenständigkeit höher zu veranschlagen, als dies eine kritische Betrachtungsweise geboten erscheinen lässt. So kommt es, dass, obwohl Büsser Bullingers Bekehrung detailliert nachzuzeichnen versucht, diese dennoch unpersönlich wirkt und eher den Eindruck eines weitgehend intellektuellen Ereignisses erweckt, was auch angesichts der Quellenlage und des jugendlichen Alters des kaum Achtzehnjährigen nicht verwundern kann.

Die Aufenthalte in Emmerich und Köln blieben die einzige ausgedehnte Reise, welche Bullinger in seinem Leben unternehmen sollte. Er kehrte Anfang 1522 vorübergehend in seine Heimatstadt Bremgarten zurück, bevor er 1523 als junger Magister Artium nach Kappel berufen wurde. Das Bremgartener Interludium wird erstaunlicherweise von Büsser komplett ausgespart. In den folgenden Jahren lehrte Bullinger an der Lateinschule des Kappeler Klosters. Aufgrund der Freiheiten, welche man ihm bereitwillig einräumte, gelang es Bullinger, der selbst nie ein Theologiestudium absolviert hat, in den folgenden Jahren die Klosterschule zur „ersten reformierten Lateinschule der Eidgenossenschaft“, ja mehr noch, zwei Jahre vor Zwingli zur „ersten reformierten Theologenschule“ umzugestalten (I, S. 29f). In Kappel erfolgte Bullingers Anschluss an Zwingli und die Zürcher Reformation. In dieser Zeit entstand eine Reihe von insgesamt 86 (!) theologischen und anderen Schriften, die jedoch offenbar zum überwiegenden Teil ungedruckt geblieben sind. Wie viele dieser Arbeiten gedruckt wurden, erfährt man leider ebenso wenig wie etwas über ihre Wirkung, mit Ausnahme des Bühnenstücks *Spiel von Lucretia und Brutus*.

Nachdem Bullinger erstmals im Sommer 1528 eine Predigt gehalten hatte, wirkte er, inzwischen verheiratet, von 1529–1531 als Pfarrer in seiner Heimatstadt, bevor er schließlich 1531 zum Nachfolger Zwinglis nach Zürich berufen wurde. Bullinger hat damit erst verhältnismäßig spät, Jahre nach seiner Hinwendung zur Reformation, pastorale Verantwortung übernommen – ein Umstand, auf dessen Implikationen Büsser leider nicht näher eingeht, so wie man auch über die praktischen Erfahrungen Bullingers im Amt eher wenig erfährt. Summarisch heißt es bei Büsser lediglich über die Kappeler und Bremgartener Zeit, Bullinger habe sich lehrend, predigend und schreibend „in durchaus selbständiger Weise zum Reformator entwickelt und damit die Grundlagen für sein späteres Lebenswerk geschaffen“ (I, S. 69).

Nachdem der Verfasser so im ersten Hauptteil seiner Biographie chronologisch die Entwicklung des jungen Bullinger bis zum Antritt des Amtes als Antistes der reformierten Zürcher Kirche nachgezeichnet hat, geht er fortan systematisch-wirkungsgeschichtlich vor. Naturgemäß bildet der erste Wirkungskreis die Stadt, die Bullinger in den nächsten 44 Jahren außer zu kurzen Besuchen in Orten des näheren und weiteren Umlandes nicht mehr verlassen sollte. Ausführlich wird zunächst die Reformation Zwinglis und die Entwicklung zur Zürcher Staatskirche bis hin zur Wahl Bullingers geschildert. Ein weiteres Ka-

pitel beschreibt die weitere Entfaltung der Zürcher Kirche unter Bullinger und analysiert die von ihm in Zusammenarbeit mit Leo Jud entworfene Prediger- und Synodalordnung von 1532 sowie die ebenfalls auf Bullinger zurückgehende Zürcher Gottesdienstordnung von 1535, beides Dokumente einer „erstaunlichen Kontinuität“ (I, S. 142) mit der Reformation Zwinglis. Als „staatskirchenrechtliche Basis für die Erhaltung, Weiterführung und Verbesserung der Zürcher Reformation“ (I, S. 136) war die Prediger- und Synodalordnung von grundlegender Bedeutung, ist sie doch zugleich ein Beleg für die enge Kooperation von Kirche und Obrigkeit, welche nach der Niederlage im Zweiten Kappler Krieg und dem Tod Zwinglis ebenfalls in eine Krise geraten war. Insgesamt entwirft Büsser ein leicht idealisiertes Bild von Bullingers Zürich als einem durch und durch christlich geprägten Gemeinwesen, der „Stadt auf dem Berge“. So werden etwa anerkennende Aussagen ausländischer Gäste angeführt, ohne sie auf ihre Aussagekraft hin zu befragen (I, S. 111). Dagegen bleibt in diesem Zusammenhang unerwähnt, dass beispielsweise die Armenfürsorge sich nachhaltig in einem durchaus beklagenswerten Zustand befand, wie beispielsweise der Straßburger Armenpfleger Alexander Berner 1531 nach seinem Besuch in Zürich negativ anmerkte. Schließlich fragt man sich, wie sich „die Stadt auf dem Berge“ zu „Bullingers Kulturpessimismus“ (I, S. 191) verhält, den Büsser an anderer Stelle ausmacht.

Ausführlich beschreibt der Verfasser sodann Bullingers Aufgaben und Funktionen in Zürich, zunächst die des obersten Pfarrers und Leiters, des Antistes, der Zürcher Kirche, sowie die des Predigers. Dabei wird die außerordentliche Bedeutung klar, welche Bullinger der Predigt beimaß und welche sich auch in seinem Lebenswerk niederschlägt. Das Predigen bildete die Hauptaufgabe. Die Predigt hatte dabei für Bullinger mehr zu sein als Verkündigung, nämlich Wort Gottes selbst. Aus der umfangreichen und intensiven Predigtstätigkeit – Büsser errechnet für die Jahre 1532–1575 etwa 7000 Predigten – sind zahlreiche Schriften hervorgegangen, welche in den folgenden Jahren im Druck erschienen und eine überaus weite Verbreitung fanden. Doch auch als „Diener der Öffentlichkeit“ nahm der Zürcher Antistes im politischen Bereich eine zentrale Rolle ein, wiewohl er lediglich ein kirchliches Amt innehatte. Dies wurde ihm unter anderem ermöglicht durch das Instrument der „Fürträge“, welches Bullinger das Recht gab, Anliegen der Predigerschaft jederzeit vor den Rat zu bringen oder der Politik ins Gewissen zu reden. Zum Zürcher Wirkkreis zählte sodann die „Schola Tigurina“, welche auch unter dem Namen „Prophezei“ bekannt wurde und für die Bullinger „in materieller wie spiritueller Beziehung die nötigen bleibenden Grundlagen geschaffen hat“ (I, S. 201). Nachdem Büsser die wichtigsten Zürcher Werke vorstellt, schließt der erste Band mit einem zusammenfassenden Überblick über Bullingers Theologie anhand der *Dekaden*, einer 1549/51 erschienenen, weithin beachteten systematischen Theologie in Form einer Sammlung von 50 thematischen Predigten. Überzeugend zeigt Büsser hier auf, dass nicht der Bundesgedanke,

sondern die Heiligung, das *Christus intra nos vivens*, im Zentrum von Bullingers Theologie steht.

Der zweite Band widmet sich den verbleibenden beiden konzentrischen Wirkungskreisen des Nachfolgers Zwingli: der reformierten Eidgenossenschaft und dem Protestantismus außerhalb der Schweiz. Zunächst referiert Büsser auf 30 Seiten die Situation der Eidgenossenschaft im 16. Jahrhundert, was einerseits den uninformierten Leser mit hilfreichem Hintergrundwissen versorgt, andererseits nur mittelbar mit dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung zu tun hat. Wie schon an zahlreichen Stellen des ersten Bandes zeigt sich hier erneut die mitunter ermüdende Tendenz des Verfassers, weiter auszuholen als unbedingt erforderlich oder einzelnen Details nachzugehen, die für die Biographie Bullingers nur im weiteren Sinn von Belang sind. Das zweite Kapitel befasst sich mit den theologisch-kirchlichen Auseinandersetzungen, in denen Bullinger stand: der Konflikt mit der römischen Kirche, der Abendmahlsstreit mit der lutherischen Reformation sowie der Streit mit dem Täuferum über die Taufe und die rechte Gestalt der Kirche. Dabei ist Büsser der Hinweis wichtig, dass Bullinger allen Glaubenskämpfen zum Trotz immer an der Einheit der Kirche festgehalten und diese gesucht habe, und kommt dann zu der vielleicht etwas vollmundig klingenden These, Bullinger sei „ein, wenn nicht *der* erste Patriarch einer wirklich katholischen Ökumene“ gewesen (II, S. 34). Erst in den folgenden Kapiteln kommt das eigentliche Thema dieses dritten Hauptteiles zur Sprache: Bullingers Beziehungen zu den anderen reformierten Kirchen der Eidgenossenschaft und deren Reformatoren. Am ausführlichsten referiert Büsser das Verhältnis Bullinger – Calvin. Überzeugend zeigt der Verfasser, dass Bullinger einen nicht geringen Einfluss auf den Genfer Reformator ausübte, so dass – um das Verdikt des älteren Bullinger-Biographen Gustav von Schulthess-Rechberg aufzunehmen – Calvin dem Haupt der Zürcher Kirche als Denker und Schriftsteller zwar überlegen war, der Genfer aber von Bullinger mehr empfangen habe als umgekehrt dieser von Calvin (II, S. 117). Dies gilt natürlich nicht für die Kirchenzucht und das Verhältnis von Kirche und weltlicher Obrigkeit, wo ein tiefer Dissens zwischen beiden zeitlebens bestehen blieb. Der dritte Hauptteil wird abgeschlossen mit zwei weiteren Kapiteln, in denen Büsser fünf Bullinger-Schriften vorstellt, die seine Bedeutung für den reformierten Protestantismus und darüber hinaus unterstreichen, unter anderem die Schrift über die biblische Autorität, das Zürcher Bekenntnis von 1545, seine Täufergeschichte „Der Wiedertäufer Ursprung“ und (am ausführlichsten in einem eigenen Kapitel) das Zweite Helvetische Bekenntnis.

Der vierte und letzte Hauptteil trägt die etwas missverständliche Überschrift „Bullinger und die Reformierten in Europa“. In den folgenden fünf Kapiteln geht es aber nicht allein um die Beziehungen zu anderen reformierten Kirchen sondern, weiter noch, um Bullingers vielfältige Beziehungen zu den Hauptschauplätzen der europäischen Reformationgeschichte und ihren Protagonis-

ten. So geht Büsser nacheinander der Frage nach, welche Bedeutung Bullinger für den französischen, englischen, deutschen und holländischen sowie für den osteuropäischen Protestantismus besitzt. Auf Einzelheiten näher einzugehen, ist hier nicht möglich. Gleichwohl ist zu betonen, dass es dem Verfasser überzeugend gelingt, einen Eindruck von dem außerordentlich weit gespannten Beziehungsgeflecht zu vermitteln, in dem Heinrich Bullinger stand und von Zürich aus zu einer der wichtigsten Referenzadressen nicht allein für den helvetischen, sondern darüber hinaus für den europäischen Protestantismus seiner Zeit wurde. Dieser Eindruck wird abgerundet durch ein Kapitel über die 100 Predigten Bullingers über die Johannes-Apokalypse, welche unter Bullingers Exegetica die höchste Auflagenzahl erreichten und europaweit starke Beachtung fanden.

Der zweite Band wird beschlossen mit einem äußerst knappen, kaum mehr als eine Seite umfassenden „Epilog“ Büssers. Wie bereits im ersten Band befindet sich auch hier ein Abkürzungsverzeichnis am Schluss sowie eine Bibliographie, die im zweiten Band jedoch ausführlicher ausfällt und im Gegensatz zu den umfangreichen Literaturangaben zu Beginn eines jeden Kapitels eine Auswahl der wichtigsten Literatur zu Bullinger darstellt. Band II ist ferner noch ein umfangreiches Personen- und Ortsregister für beide Bände beigegeben, während ein Sachregister leider fehlt.

Es ist das Los und die Bestimmung Heinrich Bullingers gewesen, der Nachfolger Zwinglis in Zürich zu sein, als welcher er bis heute auch bekannt ist. Dabei ist Bullinger bei aller Nähe und Abhängigkeit zu Zwingli als durchaus eigenständiger Reformator zu würdigen, der geschickter und erfolgreicher agierte als sein früh verstorbener Vorgänger und dessen Lebenswerk in gewisser Hinsicht auch einen nachhaltigeren Einfluss ausübte. Doch wenn auch Bullinger zu Lebzeiten erfolgreich aus dem Schatten Zwinglis herausgetreten ist und Zürichs Rolle als ein theologisches Zentrum des europäischen Protestantismus weiter ausbauen konnte, so wurde sein Licht doch alsbald überstrahlt von dem, der dem reformierten Protestantismus seinen Stempel aufprägen sollte wie kein Zweiter: Johannes Calvin. Dieser Sachverhalt ist ablesbar an der häufigen, freilich nicht ganz zutreffenden und von Büsser immer wieder kritisierten Gleichsetzung von reformiert und calvinistisch. Wenn auch diese Bedeutung Calvins notwendiger Qualifizierungen und Ergänzungen bedarf, wozu die vorliegende Bullinger-Biographie einen wertvollen Beitrag liefert, so ist doch zu fragen, ob Büsser eine „Rehabilitierung“ Bullingers als „ebenbürtige[m] Vater des reformierten Protestantismus neben Calvin“ gelungen ist. Hier kann die vorliegende Biographie trotz einer beeindruckenden Fülle verarbeiteten Materials nicht wirklich überzeugen. Zu offensichtlich sind Büssers manchmal fast hagiographisch anmutende Bemühungen, die Bedeutung und Modernität Bullingers hervorzuheben. Zu nennen ist hier etwa die – für den Geschmack des Rezensenten – von zuviel Pathos überlagerte Bezeichnung „ökumenischer Patriarch“ oder wiederkehrende, nicht immer nachvollziehbare

Hinweise, Bullinger nehme gewisse moderne Entwicklungen vorweg (so etwa die „poligenetische“ Interpretation der Entstehung des Täuferturns in der neueren Täufer-Forschung). Es ist eine Schwäche der vorliegenden Bullinger-Biographie, dass sie – bedingt nicht zuletzt durch die systematisch-wirkungsgeschichtliche Vorgehensweise des Autors – zu sehr darauf bedacht ist, die von Bullinger ausgehenden Wirkungen und Einflüsse nachzuweisen, anstatt das Leben und Werk des Zwingli-Nachfolgers in seiner Entwicklung schlicht nachzuzeichnen. Hinzu kommt, dass Büssers Werk voll ist von mitunter seitenlangen Zitaten (sowohl Quellen als auch Sekundärliteratur), welche nicht selten kommentarlos angeführt werden. Dies mag einerseits eine Fundgrube bedeuten für den, der sich eingehender mit Bullinger beschäftigen will und dankbar auf die Biographie als Quellensammlung der Bullinger-Forschung zurückgreift. Andererseits leidet die Lesbarkeit darunter ganz außerordentlich. Leider ist Büsser auch sprachlich nicht immer präzise. So unterlaufen ihm zweimal Begriffe der polemisch-konfessionalistischen Sprache („papistische Lehre“ [I, S. 23] und „Wiedertäufer“ [II, S. 53]), oder er verwendet anachronistisch den Begriff „Staat“ anstatt sachgemäßer im 16. Jahrhundert von „Obriegkeit“ (*magistratus*) zu sprechen. Diese und auch andere, kleinere Mängel, hinterlassen den Eindruck, als sei die zweibändige Bullinger-Biographie unter einem gewissen Zeitdruck zustande gekommen.

Trotz der erwähnten offenkundigen Schwächen und des Versuchs einer „Rehabilitierung“ Bullingers, welche nur teilweise zu überzeugen vermag, markiert Büssers Werk einen klaren Fortschritt. 100 Jahre nach der letzten Bullinger-Biographie ist es nur zu begrüßen, dass erneut eine Monographie erschienen ist, welche – die Ergebnisse der neueren Bullinger-Forschung aufnehmend – Leben, Werk und Wirkung des Zwingli-Nachfolgers umfassend nachzuzeichnen sucht. Wenn man auch einzelne Schlussfolgerungen des Verfassers nicht teilen mag, so ist dem Buch zu wünschen, dass es zu einer weiteren intensiven Beschäftigung mit dem Reformator anregt, der zu lange im Schatten Zwinglis und Calvins gestanden hat.

Olaf Kuhr

Weitere Literatur:

Bildung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung, hg. von Herman J. Selderhuis u. Markus Wriedt, Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 27, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, Leinen, 330 S., € 80,-

*Thomas Kaufmann: *Martin Luther*, C. H. Beck Wissen, München: Beck, 2006, 128 S., 4 Abb., € 7,90

Gerhard May, Rainer Finke (Hgg.): *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beihefte 62, Mainz: Philipp von Zabern, 2004, geb., IX, 290 S., € 34,80

Marcel Nieden: *Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung, Spätmittelalter und Reformation*. Neue Reihe 28, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, Leinen, 320 S., € 80,–

5. Neuzeit

Ruth Albrecht: *Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 45, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, Geb., 432 S., € 59,–

Dass Frauen im Pietismus eine große Rolle spielten, ist bekannt. Sowohl im theologischen wie auch im sozialorganisatorischen Bereich standen Frauen an vorderster Front, man denke nur an Antoinette Bourignon, Madame Guyon, Jane Leade, Anna Magdalena Francke, Henriette Katharina von Gersdorf, Benigna von Solms-Laubach, Juliana von Asseburg, Eva von Buttlar oder Anna Maria van Schurman. Allerdings fehlte bisher ein Erklärungsansatz für dieses bemerkenswerte Phänomen.

Ruth Albrecht legt mit ihrer Hamburger Habilitationsschrift die erste auf vielen Fakten fußende Interpretation vor. Erstmals werden Biographie und das literarische Gesamtwerk von Johanna Eleonora Petersen, der wohl bedeutendsten theologischen Schriftstellerin des Pietismus, analysiert. Die Arbeit zeigt die vielfältigen Möglichkeiten wie die Grenzen des Dienstes der Frau im Pietismus auf, wobei der zeitgeschichtliche Hintergrund hervorragend eingeblendet wird.

Nach einigen einleitenden Ausführungen beschäftigt sich ein erster Hauptteil mit der Biographie Petersens (geborene von und zu Merlau). Hier werden nicht nur die Stationen, sondern auch die prägenden Faktoren ihres Lebens ausführlich dargestellt. Ein zweiter Hauptteil erläutert die „geschlechtsspezifischen Rahmenbedingungen“ der Zeit. Treffend werden hier einige formale Besonderheiten der Schriften J. E. Petersens herausgearbeitet, die als theologische Schriftstellerin den Rahmen ihrer Zeit sprengte. Als Beispiel sei erwähnt, dass die bei ihr vorkommende Gattung der Erbauungsliteratur (in ihren frühen Werken) vom kirchlichen Umfeld noch akzeptiert wurde, ihre späteren exegetischen Auslegungen allerdings auf erhebliche Animositäten trafen. Albrecht kann anhand umfangreicher Literaturrecherchen die unterschiedlichen Beurteilungen von Person und Schriften Petersens durch ihre Zeitgenossen darstellen. Die Urteile reichten von glorifizierenden Vergleichen mit biblischen Frauen gestalten bis hin zu wüsten Verketterungen. Dabei ging es nicht nur um ihre manchmal fragwürdigen theologischen Überzeugungen, sondern auch um ihre

bloße Geschlechtszugehörigkeit, die als polemische Diskreditierung eingesetzt wurde.

Interessant ist die Haltung Petersens zum neutestamentlichen Lehrverbot der Frau. Sie stellte sich einerseits „untertänig“ unter diese Einschränkungen und lehnte ein Lehramt der Frau in der Kirche ab. Insofern kann sie kaum als Wegbereiterin heutiger Praxis der Kirche angesehen werden. Andererseits berief sie sich auf ihre vom Heiligen Geist geschenkte Gabe der Weissagung und die in Gal 3,28 scheinbar aufgehobene Trennung zwischen Mann und Frau in Christus-Interpretationen, die auch in der heutigen Diskussion im Evangelikalismus gebraucht werden. Hinzu trat die Überzeugung von der Erfüllung der Prophetie in Joel 3, eine Textstelle, die Petersen auf ihre Zeit anwenden wollte. Bei aller fragwürdigen Auslegung wird immerhin deutlich, wie intensiv und selbstständig sich Petersen mit dem biblischen Text beschäftigte – ein außergewöhnliches Phänomen, das selbst bei den Frauen des Pietismus singular war.

Petersens theologische Werke werden im vierten Kapitel erstmals ausführlich beschrieben und analysiert (S. 200–357). Ausgehend von ersten Werken, die noch im Sinne der klassischen Erbauungsliteratur geschrieben waren, folgten Bücher über Chiliasmus, Allversöhnung und über die in Ewigkeit angelegte Gott-Menschheit Christi, wobei Petersen von einer eigentümlichen ontologischen Ähnlichkeit von Gott und Mensch ausging, die zu einer Vergöttlichung des Menschen führen könnte. Ausführlich wird auch die Autobiographie Petersens vor dem Hintergrund ihrer Zeit analysiert.

Lange Zeit wurde J. E. Petersen als Adeptin ihres Mannes dargestellt. Albrecht kann dagegen überzeugend nachweisen, dass zwar der Austausch mit ihrem Ehemann Johann Wilhelm Petersen für ihre eigene Entwicklung wichtig war, aber keineswegs die Originalität beider aufhob. In einigen Fragen gab es sogar theologische Unterschiede! Ihre Überzeugungen wollte Johanna Eleonora Petersen außerdem in erster Linie aus der Bibel ableiten, die sie als unfehlbare Offenbarung verstand. Eigene geistliche Erfahrungen und später auch Träume und visionäre Erlebnisse waren ihr hermeneutischer Schlüssel. Die Priorität der Schrift vor der Erfahrung unterschied sie jedoch von den klassischen „Visionärinnen“ ihrer Zeit. Trotzdem problematisiert Albrecht zu Recht: „Die Spannung zwischen dem Bemühen, die Worte der Heiligen Schrift als göttliche Mitteilungen zu verstehen, und diese mit Denkansätzen zu kombinieren, die sie aus zeitgenössischen Problemzusammenhängen bezog, kennzeichnen den Ansatz ihres theologischen Arbeitens.“ (S. 357)

Albrecht möchte bei aller Faktenfülle eine in der neueren Frauenforschung häufig anzutreffende Überschätzung des Einflusses von Frauen vermeiden, in dem sie diesen objektiv einschätzt und Petersen in dem Gesamtrahmen der Zeit beurteilt. Das große Verdienst der Arbeit liegt darin, dass die Verfasserin die Haltung vieler bekannter Pietisten zum Dienst der Frau und speziell zum paulinischen Lehrverbot beschreibt. Dadurch wird die Vielfalt der Interpretationsansätze schon zur Zeit des Pietismus deutlich. Allerdings ist die Arbeit nicht

ganz frei von abfälligen Äußerungen über Autoren, die eher dem klassischen Interpretationsmuster des Lehrverbotes verbunden sind und einen Predigt- und Lehrdienst für Frauen ausschließen. Auf der gleichen Ebene liegen Bemerkungen über das „widersprüchliche“ Frauenbild des Neuen Testaments.

Das Buch schließt mit einem Werkverzeichnis Petersens, einer hervorragenden Bibliographie der verwendeten Primär- und Sekundärliteratur sowie einem Register. Leider fehlt eine ausführlichere Zusammenfassung der Ergebnisse. Trotzdem wird in Zukunft beim Thema Frauen im Pietismus niemand an Albrechts Studie vorbeigehen können.

Stephan Holthaus

Veronika Albrecht-Birkner: *Francke in Glaucha. Kehrseiten eines Klischees (1692–1704)*, Hallesche Forschungen 15, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 2004, kt., 160 S., € 26,–

Kirchengeschichtsforschung hat nicht nur die Aufgabe, neue, bisher unbekannte Geschehnisse und Entwicklungen darzustellen, sondern auf Grund der Einbeziehung weiterer Quellen (scheinbar) bekannte und undiskutierbare Überlieferungen neu zu bedenken und in ein neues Licht zu rücken. Die vorliegende Studie liefert hierzu ein sehr gutes Beispiel. Für den auch nur halbwegs an der Geschichte des Pietismus Interessierten sind die Verhältnisse des Halleschen Vorortes Glaucha scheinbar bekannt, in denen August Hermann Francke sein Waisenhaus mit allen anderen pädagogischen und wirtschaftlichen Einrichtungen aufbaute. Die Verfasserin stellt anhand genauer, bislang weitgehend unberücksichtigter Quellenstudien fest, dass die üblicherweise so beschriebenen desolaten sozialen Zustände Glauchas als „Negativfolie für die ruhmreiche Geschichte der Franckeschen Stiftungen“ (S. 112) erhalten müssen. Freilich weist sie darauf hin, dass die „vielfach beschriebenen Leistungen als Begründer der Franckeschen Stiftungen ... nicht abgewertet, sondern im Kontext der Implikationen beschrieben [werden], die große „Aufbauwerke“ wohl zu allen Zeiten mit sich bringen. Dies ermöglicht zweifellos eine angemessenere Sicht seines Wirkens in den Grenzen des einem Menschen in seiner Zeit und seinen Prägungen Möglichen als eine „Überhöhung“, die diese Seiten nicht wahrnimmt.“ Eine solche Haltung kann in der allgemeinen wie in der Kirchengeschichtsforschung nur gefördert werden.

Hier seien nur einzelne Ergebnisse wiedergegeben. So wird etwa deutlich, dass die immer wieder verbreitete Information, in Glaucha sei nahezu jedes Haus ein Wirtshaus gewesen, sich dadurch erklärt, dass der Ort zwar landwirtschaftlich geprägt war, aber kaum landwirtschaftliche Flächen hatte. Die wichtigsten Erwerbszweige waren die Stärkefabrikation, die Brennerei und der

Ausschank von Brantwein. Dabei wurden die Schanklizenzen an private Häuser gebunden, weil es kein Rathaus bzw. keinen Ratskeller gab. Sieht man diese Tatsache, dann spielt der Brantwein als Wirtschaftsfaktor eine bedeutsame Rolle, aber es ergibt sich eine andere Einschätzung der Situation, als dies bislang dargestellt wurde.

Weiter erweist sich, dass Franckes Amtsvorgänger Johann Richter auf Betreiben der Gemeinde seines Amtes enthoben wurde, was darauf hinweist, dass das Klischee, „nach dem Richter genauso verdorben war wie seine Gemeinde“ (S. 17), nicht der realen Entwicklung der Ereignisse entspricht. Dies wird sicher auch dadurch belegt, dass die Gemeinde am Anfang Francke als ihren Seelsorger gewünscht hatte (S. 112), bevor sie sich zur Wehr setzte, weil seine Verkündigung nicht ihren Traditionen entsprach (S. 113). Hinzuweisen ist schließlich auf die Auseinandersetzung zwischen Francke und Anasthasius Freylinghausen, der 1695 als Adjunkt Franckes fungierte, einerseits und der Gemeinde von Glaucha andererseits um den Bauplatz, auf dem schließlich das Waisenhaus errichtet wurde. Die Glauchaer wollten just auf diesem attraktiven Platz ein Rathaus bauen. Der Streit ging zugunsten Franckes aus, der seine Beziehung zum Berliner Hof zu nutzen wusste (S. 57).

Es folgen in den kommenden Jahren noch weitere Auseinandersetzungen, teils um Fragen der Gemeindeführung, teils zwischen Francke und einzelnen bedeutenden Personen der Stadt. Es wird deutlich, dass es Francke nicht gelungen war, seine Gemeinde nach seinen Vorstellungen zu beeinflussen und zu formen. Diesem Misslingen steht die Waisenhausgründung als „Erfolgsgeschichte“ gegenüber.

Neben der vertieften Erkenntnis der sozialen Gegebenheiten und der Gestaltung der Wirksamkeit August Hermann Franckes in Halle ist diese Studie ein sehr gut gelungenes Beispiel dafür, dass wichtige Ereignisse in der Kirchengeschichte immer im Kontext ihres konkreten „irdischen“ Umfelds gesehen werden müssen. Der Versuchung „Heiligenlegenden“ zu schreiben, kann der Kirchenhistoriker allein durch selbstkritische Wahrnehmung der Quellen entgegen.

Klaus vom Orde

Johann Arndt: *Von wahrem Christentumb. Die Urausgabe des ersten Buches (1605)*, kritisch hrsg. u. mit Bemerkungen versehen von Johann Anselm Steiger, Philipp Jakob Spener Schriften, Sonderreihe IV, Johann Arndt-Archiv I, Hildesheim: Olms, 2005, 414 S., Abb., € 98,-

Jeder kennt den Titel – keiner hat das Buch je (ganz) gelesen: das „am weitesten verbreitete“, „meist gelesene“, „unzählige Male aufgelegte“ Andachtsbuch

„Vom wahren Christentum“. Nachgedruckt wird das viel gerühmte Werk bis heute, nicht nur in Deutschland *und* nicht mehr in Frakturschrift beim Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaften (J. Arndt [!], Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein, Bielefeld 1996). Sogar bei den Amischen in Pennsylvania gibt es Neuauflagen dieses geistlichen Klassikers. Gelesen wird der tausend Seiten dicke Wälzer also anscheinend noch, wenn auch in kleinen pietistisch-lutherischen und freikirchlich-traditionalistischen Kreisen.

Darüber hinaus wird es wohl keine „Auferstehung“ des berühmten Werkes geben, denn in unserer hektischen Zeit darf auch gute Andachtsliteratur für die meisten Leser nicht mehr zu umfangreich sein. Anders jedoch in der Theologie und der Geschichtswissenschaft. Hier ist die bleibende Bedeutung von Arndts Werk unumstritten, aber bisher konnte man überwiegend nur mit Nachdrucken des 19. und 20. Jahrhunderts arbeiten. Alte Originalausgaben wurden nicht nachgedruckt oder kritisch ediert.

Diesem Mangel hat jetzt der Hamburger Kirchengeschichtler und Spezialist für das 17. Jahrhundert Johann Anselm Steiger abgeholfen. Mit Dietrich Blaufuß, dem Herausgeber der Spener-Nachdruckreihe, ist Steiger zu danken, „dass ein zuverlässiger, zitierbarer Text des „nucleus“, des am weitesten verbreiteten deutschen Erbauungsbuches, in eine veröffentlichungsreife Form gebracht wurde“ (Nachwort, S. 414). Steiger hat den Text anhand von zwei Exemplaren der Urausgabe aus der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel erfasst (S. 7–340) und mit einführenden Bemerkungen und Abbildungen herausgegeben (S. 351–410). Der vorliegende Text soll eine kritische kommentierte Ausgabe nicht ersetzen, sondern „gleichsam interimistisch“ vorbereiten (S. 383).

In seinen Bemerkungen zeichnet der Herausgeber die Druck- und Entstehungsgeschichte der bis 1610 erschienenen „Vier Bücher vom wahren Christentum“ nach. In dieser Zeit galt Arndt noch nicht – wie vielen bis heute – als *der* rechtgläubige Orthodoxe. Man verdächtigte ihn vielmehr des Synergismus, obwohl er seine Werke im Sinne der lutherischen Bekenntnisse verstanden haben wollte (S. 364, vgl. 390–400).

Im Vergleich mit anderen Zeitgenossen ist Arndt zwar monographisch oft untersucht worden, wie Steiger zum Stand der Arndt-Forschung festhält, dennoch befinde man sich noch in den Anfängen (S. 376f). Es existieren bisher keine kritischen Editionen seiner Werke und auch keine Reprints der Erstdrucke. Eine Reprint-Edition der ersten Gesamtausgabe von Arndts „Vier Büchern“ (1610) ist jetzt geplant (S. 383). – Die Wirkung von Arndts Erbauungsbuch bis ins 19. Jahrhundert kann nicht hoch genug angesetzt werden (S. 385f). Nicht nur die Frömmigkeit von Pietismus und Erweckungsbewegung, sondern auch Skandinavien, das Baltikum, Russland, Ungarn und Nordamerika wurden davon beeinflusst (S. 388f).

Wenn man sich mit dem 40 Kapitel umfassenden ersten Buch von Arndt nicht nur wissenschaftlich befasst, sondern es zur geistlichen Erbauung liest,

zeigt sich auch heute noch seine ursprüngliche Kraft. Grundgedanke ist die wahre Buße, durch die das Christsein ein „wahres“ wird, aus dem die Früchte der Liebe zum Nächsten wachsen. Christsein ist Nachfolge: „Wer Christo in seinem Leben nicht folget/ der thut nicht wahre Busse/ ist kein Christ/ vnd ist nicht Gottes Kindt.“ (S. 85) Spencers Anliegen im Blick auf seine orthodoxen Zeit- (und Streit-)Genossen klingt schon 70 Jahre vor den *Pia Desideria* an, wenn Arndt formuliert: „Daß die lauterkeit der Lehre/ vnnd deß Göttlichen Worts/ nicht allein mit disputieren vnd vielen Büchern erhalten werden/ sondern auch mit wahrer Busse vnd Heiligem leben“ (S. 319). Schon im Vorwort hat sich der Verfasser an die Studenten seiner Zeit gewandt: „Bitte demnach männiglich vmb Christi willen/ sonderlich die studierende Jugend/ mit welcher Kirchen/ Schulen vnnd Rahthäuser bestellet werden müssen/ sie wöllen doch jhr Christenthum besser studieren/ vnd es nit allein bey der Wissenschaftt der heyiligen Schrifft bleiben lassen/ sondern auch die Practicam vnnd lebendige Vbung deß heyiligen göttlichen Worts studiren vnnd lernen ... Bedencket doch was einen wahren Christen machet/ nemlich/ thun wz Christus lehret/ vnnd nicht allein daruon reden vnd schwätzen ...“ (S. 11).

Diese Kostproben zeigen, dass auch ein 400 Jahre altes Buch so genannte „aktuelle“ Anliegen behandeln kann! Diese Neuauflage sei allen theologischen Seminarbibliotheken zur Anschaffung empfohlen, ebenso die Lektüre der „Volksausgabe“ demjenigen, der sich die teure wissenschaftliche nicht leisten kann.

Jochen Eber

Lucian Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München: Beck, 2005, Ln., 466 S., € 39,90

Lucian Hölscher, Professor für Neuere Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum, beschreibt in seinem neuesten Buch den Wandel der protestantischen Frömmigkeit von der Reformation bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Mit diesem Werk will er, wie er in der Einleitung erklärt, „der vorherrschenden Kirchengeschichtsschreibung einen Gegenentwurf an die Seite stellen ... der seinen Ausgang von der religiösen Praxis und den religiösen Vorstellungen der Gläubigen, nicht von den kirchlichen Organisationen und ihren politischen Aktionen“ nimmt (S. 11). Hölscher geht mithin den religiösen Vorstellungen, Verhaltensweisen und Organisationsformen in verschiedenen Gegenden und sozialen Schichten Deutschlands nach. Erstmals liegt damit eine Geschichte der protestantischen Frömmigkeit vor, die sich nicht nur an Historiker und Theologen, sondern darüber hinaus an eine breite Leserschaft wendet. Hölschers Ansatz ist von der historischen Wissenschaft geprägt. Die verschiede-

nen theologischen Definitionen von Frömmigkeit werden von ihm zwar aufgenommen, sind aber nicht der Ausgangspunkt seiner Fragestellung. Vielmehr fragt er sozialhistorisch, indem er unter „Frömmigkeit“ „ein Ensemble von religiösen Vorstellungen und Handlungsformen“ versteht, „die ein Individuum, eine Gruppe oder eine Institution dauerhaft pflegt“ (ebd.). Sie bildet für Hölscher eine soziale Identität in Abgrenzung zu anderen Lebensformen und konkretisiert sich für ihn „immer aus einem aktuellen historischen Gegensatz“ (ebd.).

Frömmigkeit vermittelt nach Hölscher Weltdeutung und Weltorientierung, zeichnet einen Sinn- und Praxishorizont, der den Alltag der Menschen in ihrer Zeit bestimmt. Mit dieser Definition kommt er freilich dem Religionsbegriff sehr nahe, den er etwas unscharf seinem Frömmigkeitsbegriff beistellt. Religion ist für ihn nämlich alles, was sich so bezeichnet. „Religionen wollen“, so führt er aus, „die Welt im Ganzen verständlich machen“ (S. 15). „Frömmigkeit“ wäre dann nach Hölscher so etwas wie gelebte Religion.

Kritisch einwenden müsste man gegen einen solchen Ansatz, dass die Grenzen hier doch sehr unscharf sind und die gelebte Frömmigkeit sich stets in Interdependenz mit der religiösen Vorstellungswelt vollzieht. Wenn Hölscher von „Frömmigkeitskulturen“ des Protestantismus spricht, so lässt sich fragen, inwieweit diese nicht identisch sind mit sozialen Milieus. An dieser Stelle wäre sicher eine noch stärkere Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Forschungen angebracht gewesen, die in den Bereichen der Religions- und Kulturgeschichte, der Sozialgeschichte, der Geschichte der Mentalitäten sowie der Ideengeschichte angesiedelt sind, etwa mit den Arbeiten von Rudolf Vierhaus, Hartmut Lehmann, Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann, Jochen-Christoph Kaiser, René Rémond und vor allem mit der mehrbändigen von J.-M. Mayeur herausgegebenen Geschichte des Christentums. Ferner hätte eine stärkere Bezugnahme oder Abgrenzung zu den einschlägigen Arbeiten von Franz Schnabel (Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte, Freiburg 1937) und Thomas Nipperdey (Deutsche Geschichte, 1800–1866, München 1983; Deutsche Geschichte, 1866–1918, 2 Bde., München 1990 und 1992) die Relevanz des Buches erhöht. Durch das Fehlen einer solchen Diskussion mit der Forschung bleiben wesentliche ihrer Ergebnisse unberücksichtigt, die Hölschers Geschichte der protestantischen Frömmigkeit ohne Zweifel bereichert hätten.

Hölschers Stärke und gleichzeitige Schwäche ist die Begrenzung sowohl seines Stoffes wie der Fragestellung. Er beschränkt sich in seiner Darstellung auf den Protestantismus und den deutschen Raum und dessen religiöser Vorstellung und deren Ausgestaltung. Der Katholizismus sowie moderne, außerkirchliche Frömmigkeitskulturen werden von ihm nur gelegentlich beachtet. Aufschlussreich wäre gewiss eine stärkere Einbeziehung auch des Protestantismus in Westeuropa und Nordamerika gewesen. Hierdurch wären einerseits manche Gesamtzusammenhänge deutlicher hervorgetreten, andererseits regio-

nale Besonderheiten besser zu verstehen gewesen. Auf letztere geht Hölscher mehr oder weniger ausführlich ein. So widmet er sich der religiösen Geographie des deutschen Protestantismus detaillierter. Parallele mentale Strukturen im Bereich des Katholizismus dagegen bleiben indes in der Regel genauso unentdeckt wie im Bereich des Judentums. Der Vorzug eines solchen Vorgehens ist zweifellos die Stringenz des Buches, das sich nicht zuletzt durch eine klare Synthesebildung auszeichnet; der Nachteil ist eine mangelnde Differenzierung, die aber wohl mehr der Spezialist vermissen wird, als der Leser, dem es um einen strukturierten Überblick geht.

Hölscher gliedert die protestantische Frömmigkeit in Deutschland in vier Phasen bzw. Epochen. Ausgangspunkt ist für ihn die jeweils dominierende Zukunftsvorstellung, der geschichtliche Erwartungshorizont. Die erste Phase des Protestantismus reicht für Hölscher von den Anfängen bis zur Aufklärung (1520–1680). In dieser Zeit dominierte noch die aus dem Mittelalter fortbestehende Angst vor dem bzw. die Hoffnung auf das nahe Ende der Welt. Die zweite Epoche sei das „Zeitalter der Aufklärung“ (1680–1800), in dem sich eine Hoffnung auf einen langfristigen Fortschritt menschlicher Kultur im Diesseits durchsetzte. Diese Epoche werde im 19. Jahrhundert durch eine Frömmigkeit abgelöst, „die sich ganz auf die Kirche als den institutionellen und geistigen Raum zentrierte“ (S. 181). Hölscher nennt diese Epoche das „Zeitalter der Kirche“. Die vierte Epoche (nach 1914) sei durch eine „fortschreitende Säkularisierung“ (S. 16) bestimmt. Hölscher geht indes wohlweislich davon aus, dass sich die jeweiligen Geschichtsentwürfe, die sich je einer Epoche zuordnen lassen, nicht einfach ablösen, sondern dass die vorangegangenen tradierten Vorstellungen auch noch weiterwirken und sich dadurch Weltbilder und ihre Deutungen überlagern können.

Die Epochen werden von Hölscher in einem sehr unterschiedlichen quantitativen Umfang behandelt. Die Zeit der Reformation umfasst in seinem Buch 71 Seiten, die der Aufklärung 95, während er sich dem 19. Jahrhundert auf 219 Seiten zuwendet. Der letzten Epoche des 20. Jahrhunderts widmet er lediglich einen kurzen Ausblick von knapp sieben Seiten. Dieses Ungleichgewicht entspricht auch ganz seinem bisherigen Forschungsinteresse. Doch wird man daraus nicht ableiten dürfen, dass seine Darstellung des 16. bis 18. Jahrhunderts nur an der Oberfläche bleibt. Auch hier versteht er es, die wesentlichen Strukturen herauszuarbeiten und die einschlägigen Forschungen zu nutzen. Für denjenigen, der sich allerdings stärker mit Pietismus, Erweckungsbewegung und Freikirchengeschichte beschäftigt hat, weist Hölschers Frömmigkeitsgeschichte erhebliche Lücken auf. Gerade im Bereich des Pietismus hätte man einen Schwerpunkt auch für die Frömmigkeit des 18. Jahrhunderts erwarten können, zumal Hölscher ja die jeweiligen Epochen durch ihre Zukunftsvisionen bestimmt und die Eschatologie zu den Kernelementen pietistischer Frömmigkeit zählt. Eine Interpretation, die den Pietismus ausschließlich in seiner Bedeutung als Sozialisationsmacht betrachtet, greift zu kurz. Hier hätte für Hölscher mit

der vierbändigen Geschichte des Pietismus eine gute Vorarbeit bereit gestanden. Ebenso ist die Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung des 19. Jahrhunderts, die von ihm als bloße „Reaktion auf den religiösen Rationalismus und Moralismus“ (S. 347) betrachtet wird, in ihrem Einfluss auf kirchliche und außerkirchliche Frömmigkeitsstruktur unterschätzt. Ihr moderner Charakter und ihr Zusammenhang mit den übrigen Mentalitäten werden von Hölscher nicht beachtet. „Rein quantitativ“ habe „die Zahl der Erweckten im engeren Sinne ... nicht über einige Tausend hinaus“ gereicht (S. 349). In diesem Punkt scheint Hölscher wie auch in seiner Darstellung und Bewertung der Freikirchen, denen er immerhin sechs Seiten widmet (S. 351–356), nicht voll auf der Höhe der Forschung. Ebenso vermisst man eine Analyse darüber, inwieweit sich protestantische Mentalität im Kontext des deutschen Nationalismus veränderte und ob sich in der protestantischen Frömmigkeit auch epochenübergreifend Elemente des Antisemitismus nachweisen ließen. Inwiefern man eine Epoche der Entkirchlichung und der Suche nach alternativen religiösen Modellen als „Zeitalter der Kirche“ bezeichnen kann, wäre noch weiter zu befragen.

Die eindeutige Stärke der Untersuchung liegt jedoch in den Teilen, in denen Hölscher auf die kirchlich-religiöse Sozialisation eingeht, die im 19. Jahrhundert auf die deutsch-bürgerliche Gesellschaft noch einen erheblichen Einfluss besaß. Sozialer Wandel, wie die zunehmende Verstädterung, wird durchaus berücksichtigt, wirtschaftliche Prozesse und deren Einfluss auf die Frömmigkeitsstruktur werden dagegen nahezu ausgeblendet.

Diese Kritik soll jedoch keineswegs das Verdienst dieser Arbeit schmälern, die protestantische Frömmigkeit in Deutschland und ihren Wandel in ihren wesentlichen Strukturen aufgezeigt und ihre historische Bedeutung offen gelegt zu haben. Gerade für Leser, die einen sehr praxisnahen Einstieg in die Kirchengeschichte suchen, der ihnen auch heutige Strukturen erklärbar macht, ist dieses Buch eine wertvolle Lektüre.

Wolfgang E. Heinrichs

Stephan Holthaus: *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909)*, TVG 485, Kirchengeschichtliche Monographien 14, Gießen: Brunnen, 2005, VIII+707 S., € 49,95

„Heil, Heilung, Heiligung“ – treffend fasst der Titel von Holthaus“ Untersuchung zusammen, welche Themen die Heiligungsbewegung und die an Evangelisation interessierten Evangelikalen gegen Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts bewegten. Die sehr lebendige Erweckungsbewegung dieser Zeit ist bisher nicht umfassend monographisch dargestellt worden. Daher zielt

Holthaus auf „die Beschreibung der wichtigsten geschichtlichen Eckpunkte der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung im deutschsprachigen Raum“ (S. 2). Für die Abfassung dieses „Gesamtüberblicks“ in 15 Teilen hat der Verfasser möglichst vollständig die Primär- und Sekundärliteratur zum Thema gesammelt (Bibliographie S. 609–688).

Ein Überblick über den Stand der Forschung zeigt, dass Heiligungsbewegung und Evangelisation im 19. Jahrhundert in den Standard-Kompendien völlig ausgeblendet und in Sammelwerken nur fragmentarisch erwähnt werden; ähnliches gilt für die Lexika (S. 4f). Im Gegensatz zu den USA sind in Deutschland nur wenige Arbeiten über einzelne Aspekte des Themas veröffentlicht worden (S. 9–12).

Die Darstellung der deutschen Heiligungsbewegung beginnt sachgerecht mit ihrer Vorgeschichte im englischen Methodismus und in den USA (Teil III, S. 13–30). Als große Evangelisten werden besonders Finney, Moody und Torrey herausgestellt. Im deutschsprachigen Raum begann die frühe Heiligungsbewegung durch die Heiligungskonferenzen von Oxford und Brighton (1874/1875) und die Vortragsreise von Robert Pearsall Smith auf dem Kontinent (Teil IV, S. 31–124). Diese bewirkte den „Durchbruch der Heiligungsbewegung in Deutschland“ (S. 89); sie ist auch noch deshalb bedeutsam, weil die Massenversammlungen anscheinend die ersten überkonfessionellen Anlässe dieser Art waren (S. 90). Wichtig für Deutschland wurden die Keswick-Heiligungskonferenzen (S. 114–121). Schon bei dem Keswick-Redner Andrew Murray findet sich das klassische Drei-Stufen-Schema Wiedergeburt, Geistes- taufe, vollkommene Heiligung, das später in der Pfingstbewegung gelehrt wurde (S. 119).

Die wichtigsten Vertreter der deutschsprachigen Heiligungsbewegung stellt Holthaus im fünften Teil seines Buches vor (S. 125–168). Neben den bekannten Namen Rappard, Stockmayer und Jellinghaus taucht hier der badische Adelige Julius von Gemmingen (1838–1912) auf, der besonders als Verleger und Verteiler von Kleinschriften und durch Heiligungskonferenzen in Gernsbach hervorgetreten ist (S. 162–165). Den Heiligungskonferenzen ist ein eigener Teil des Buches gewidmet (Teil VI, S. 169–190). Im Folgenden werden die Evangelisationsbewegung und die Mission der Heiligungsbewegung („Glaubensmissionen“) besprochen (Teil VII, S. 191–267). In diesen Zusammenhang gehört auch ein interessanter Abschnitt über die neu entstandenen und meist noch bis heute bestehenden Bibelschulen und Missionsseminare (S. 258–265).

In dem relativ kurzen achten Teil des Werkes schildert Holthaus, wie die (recht gut erforschte) deutsche Gemeinschaftsbewegung entstand (S. 268–298). Wichtiger ist die Darstellung des Themas in den Freikirchen, weil der Autor hier weitgehend Pionierarbeit leistet (Teil IX, S. 299–332). Bei Methodisten, Freien evangelischen Gemeinden und Offenen Brüdern gab es mehr Zustimmung als bei Baptisten, Exklusiven Brüdern und der Heilsarmee.

Breiter wird in der Monographie die Heilungsbewegung in Deutschland, den USA und England beschrieben (Teil X, S. 333–394). Zu ihren Hauptvertretern zählten Otto Stockmayer, Johannes Seitz, Henriette von Seckendorff und Georg Steinberger. In der Person von Jonathan Paul bestand eine Brücke zur späteren Pfingstbewegung, die beim Thema „Heilung“ die Heiligungsbewegung (alleine) beerbte.

Wichtig für die Ausbreitung heiligungstheologischen und evangelistischen Gedankenguts waren bestimmte Verlage (Teil XI, S. 395–423). Holthaus nennt zuerst als bekannteste Autoren ihrer Zeit: Stockmayer, Modersohn, Rappard, Jellinghaus, Gemmingen, Schrenk, Vetter und Binde, unter den Autorinnen Anna von Weling und Dora Rappard, als Übersetzungen Werke von Smith, Murray und Meyer. Spittler-Kober, Schergens, Röttger, Ihloff, St. Johannis, Ott, Urban, DZM, Bethel und Koezle werden als größere Verlage genannt. Durch Zeitschriften und Traktate wirkten die Evangelikalen um die Jahrhundertwende weit in christliche und nicht-christliche Kreise hinein. Das literarische Engagement wurde begleitet durch die Tat diakonisch-sozialer Liebe (Teil XII, S. 424–466): Diakonissenhäuser, Kinder- und Waisenarbeit, Frauen- und Alkoholikerhilfe und so weiter. Vielfältig war der praktische Einsatz aus christlicher Überzeugung.

Mit der Frauenfrage greift die Monographie ein noch heute umstrittenes Thema auf (Teil XIII, S. 467–515). Auch wenn die Frauen in der Frömmigkeitsbewegung eine wichtige Rolle gespielt haben, wurde doch im deutschen Umfeld „erstaunliche Zurückhaltung“ praktiziert (S. 468). Als Mutter der deutschen Heiligungsbewegung gilt Dora Rappard, die fast ausnahmslos vor Frauenversammlungen sprach (S. 476.480). Anna von Weling, Toni von Blücher, Maria E. von Waldersee, Margarethe von Oertzen, Adeline von Schimmelmann, Hedwig von Redern und Gertrud von Bülow sind Namen, die heute leider fast nicht mehr bekannt sind. In der Mission eröffnete sich den Frauen ein weites Betätigungsfeld. Sie konnten sich in der Heimat in diakonisch-evangelistischen Aufgaben einbringen, denn hier „war es unbestritten, dass Frauen in den Kirchen nicht lehren und predigen sollten“ (S. 500).

Im vierzehnten Teil seines Werkes wendet sich Holthaus der Frömmigkeit der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung zu, wie sie sich in ihrem Liedschaffen ausdrückte (S. 516–550). Er stellt die bekanntesten Autoren, Übersetzer, Herausgeber und ihre Lieder bzw. Liederbücher vor. Abschließend charakterisiert er die Heils- und Heiligungslieder anhand der wichtigen Vorarbeiten von Walter Schulz.

Abgeschlossen wird die Darstellung mit einem Abschnitt zum Ende der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung und zum Beginn der Pfingstbewegung bis 1909 (Teil XV, S. 551–596). Darauf folgen Zusammenfassung (Teil XVI, S. 597–608) und die umfangreiche Bibliographie (S. 609–688). Ein Register der Namen und Institutionen steht am Ende des Bandes (S. 689–707).

Holthaus' Werk hat lexikalischen Charakter. Es bietet eine umfassende Einführung in die evangelisations- und heiligungsbewegte Kirchengeschichte am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. An vielen Stellen wird deutlich, dass noch weiter geforscht werden muss und dass interessante Themen – wie die Hymnologie dieser Zeit – noch nicht aufgearbeitet sind. Eine umfassende Darstellung und Kritik der Theologie der Heiligungsbewegung, wie sie teilweise schon von Paul Fleisch geleistet wurde, steht leider noch aus; Holthaus bietet dafür nur den kirchengeschichtlich-bibliographischen Rahmen. Ob sich der Begriff „Evangelisationsbewegung“ (S. 191) durchsetzen wird, bleibt abzuwarten. Es dürfte allerdings keine bessere Charakterisierung dieser Zeit und der darauf folgenden Epoche von Pietismus und Freikirchentum in der Weimarer Republik geben. Interessant wäre es gewesen, die heiligungstheologische Prägung von Pietismus und Freikirchentum im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts wenigstens in einer Skizze zu verfolgen. Holthaus verweist zwar auf Beatenberg (S. 596, Anm. 220), doch das ist sicher zu wenig.

Die Frömmigkeit (vgl. die „Reichslieder“ und „Jesu Name nie verklinget“, Bd. 1) war auch nach der Trennung von der Pfingstbewegung zumindest bis in die sechziger Jahre stark von der gemäßigten Heiligungsbewegung beeinflusst. Bücher von heiligungsbewegten Autoren werden immer wieder in evangelikalen Verlagen neu aufgelegt. In den achtziger und neunziger Jahren wirkt verstärkt das enthusiastische Element der Heiligungsbewegung durch die charismatische Bewegung auf das evangelikale Lager ein. Die grundsätzlichen Spannungen zum reformatorischen Erbe des deutschen Pietismus werden oft theologisch nicht klar gesehen, sie wirken sich aber in Spaltungen an der Gemeindebasis aus.

Holthaus' Arbeit zeichnet sich durch eine Fülle von Anmerkungen aus, die Fundgruben für die weitere Forschung sind. Störend wirkt jedoch, dass immer wieder dieselben Buchtitel in voller bibliographischer Länge zitiert werden. Leider erfasst das Namensregister nicht alle Namen im Buch, so dass es nicht konsequent für zielgerichtetes Suchen verwendet werden kann. Um das evangelikale Netzwerk ganz zu erfassen, hilft es dann nur, das Buch ganz durchzulesen. Dennoch wird diese umfassende Darstellung ihren Platz als Standardwerk in den nächsten Jahrzehnten behaupten.

Jochen Eber

Heike Krauter-Dierolf: *Die Eschatologie Philipp Jakob Speners. Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die „Hoffnung besserer Zeiten“*, Beiträge zur historischen Theologie 131, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, Ln., XIV, 376 S., € 89,-

„Einige Tage vor seinem Tod am 5. Februar 1705 ordnete Philipp Jakob Spener an, dass er nicht wie üblich in einem schwarz gestrichenen Sarg beerdigt werden wolle. Zudem sollte er ganz in weißen Kleidern in den Sarg gelegt werden. Mit dieser letzten symbolischen Geste wollte Spener ausdrücken, ‚er stirbe hoffnung einer besserung der kirchen auf erden‘.“ (Carl Hildebrand von Canstein in der Vorrede zu Speners letzten Theologischen Bedencken) Diese Hoffnung auf eine bessere Zeit, die Spener bis zu seinem Tod geprägt hat, nimmt Krauter-Dierolf in ihrer Dissertation in den Blick. Sie will vor allem die Frage der Bedeutung der Spenerschen Zukunftshoffnung für das pietistische Reformprogramm untersuchen, um zu klären, ob es sich hierbei wirklich, wie von Wallmann und Greschat behauptet, um eine der *notae pietismi* handelt.

Krauter-Dierolf untersucht zur Beantwortung dieser Frage die Auseinandersetzungen zwischen Spener und der Spätorthodoxie im Hinblick auf die Lehre von der Zukunftshoffnung. Chronologisch vorgehend beginnt sie mit einer Analyse der Zukunftshoffnung Speners in den 1670er und 1680er Jahren und legt dann einen Schwerpunkt auf die verschiedenen Auseinandersetzungen in den 1690er Jahren. Dabei ist zu begrüßen, dass Krauter-Dierolf neben Speners Frankfurter Zeit auch besonders seine Dresdner und Berliner Jahre in den Blick nimmt, die in der Spenerforschung gewöhnlich wenig beachtet worden sind.

In seinen frühen Jahren vertritt Spener keine „Hoffnung auf bessere Zeiten“, und auch eine Bekehrung der Juden, die für ihn später eng damit verknüpft ist, lehnt er wie sein Straßburger Lehrer Dannhauer anfangs ab. Krauter-Dierolf geht deshalb zuerst der Frage nach, wie es zu Speners „eschatologischer Wende“ kam. Die zentrale Rolle spielt dabei Johann Jakob Schütz, der deutlich vor Spener zu chiliastischen Überzeugungen gelangt war, beeinflusst durch den Offenbarungskommentar Christian Knorrs von Rosenroth. Spener kritisiert den Chiliasmus bei Schütz und Rosenroth, wird aber wohl durch Schütz dazu angeregt, sich wieder mit der Offenbarung zu beschäftigen. In einem Brief an Johanna Eleonora von Merlau Ende 1674 finden sich erste Spuren von Speners Zukunftshoffnung. Spener legt sie dann in den *Pia Desideria* dar, wobei Krauter-Dierolf gerade in der Hoffnung auf einen besseren Zustand der Kirche den eigentlichen Grund dafür sieht, warum er seine Reformvorschläge für die Kirche der Öffentlichkeit präsentiert. Mit seiner Zukunftshoffnung für die Kirche auf Erden hebt sich Spener von den lutherischen Theologen seiner Zeit ab. Er leitet seine Hoffnung aus der Verheißung der Bekehrung der Juden und der

Verheißung des Falls Babels ab, bleibt aber bei ihrer Beschreibung unspekulativ.

Die Reaktionen auf Speners *Pia Desideria* waren überwiegend positiv, wobei aber gerade der neuen Zukunftshoffnung öfter widersprochen wurde. In den zumeist brieflichen Auseinandersetzungen vom Erscheinen des Werkes bis zum Beginn der 90er Jahre geht es hauptsächlich um die Bekehrung der Juden, den Fall Babels und speziell um diese neue Hoffnung, die aufgrund von Lk 18,8 abgelehnt wird. Allerdings wird in diesen Streitigkeiten Spener noch nicht des Chiliasmus und damit einer irrigen Lehre bezichtigt, sondern es wird ihm lediglich vorgeworfen, eine irrige Auslegung zu vertreten. Im Zeitraum von 1675 bis zum Ende der 80er Jahre findet Krauter-Dierolf bei Spener zwar einige leichte Modifikationen hinsichtlich der Zukunftshoffnung, die aber ihrer Ansicht nach keine inhaltliche Veränderung darstellen, sondern mit Schwerpunktverlagerungen aufgrund der Veränderung der Zeitverhältnisse zu begründen sind. Für einen Wandel der Position Speners von einer Zukunftshoffnung hin zum Chiliasmus, wie etwa von Aland und Baxter behauptet, sieht sie aber keinen Anhaltspunkt.

Im zweiten Hauptteil geht Krauter-Dierolf auf zwei Gutachten ein, in denen Spener zur Chiliasmusfrage, insbesondere zu der von Petersen vertretenen Sicht, Stellung nimmt. Das erste Gutachten zog eine mehrjährige Auseinandersetzung mit dem Hamburger Pastor Johann Friedrich Mayer nach sich, der Speners Zukunftshoffnung immer mehr mit chiliastischen Lehren in Verbindung brachte. Krauter-Dierolf zeigt im Hinblick auf den Umgang mit Petersen, wie Spener eine gewisse eschatologische Mittelposition einnimmt. Zunächst befürwortet Spener eine Auseinandersetzung über den Chiliasmus, da er diese Frage als nicht genügend geklärt ansieht. Vor allem verlangt er eine Diskussion darüber, welche Formen des Chiliasmus in CA 17 verurteilt werden, denn für Spener gibt es durchaus Weisen des Chiliasmus, die von der Verurteilung durch CA 17 nicht tangiert werden.

Weiter zeigt Krauter-Dierolf auf, dass sich Spener deutlich zurückhält, wenn es um die Frage geht, ob eine gewisse Person aus der christlichen Bruderschaft auszuschließen sei. Spener blickt dabei weniger auf die Lehre, sondern auf die Motive der Person, die er zumindest bei Petersen nicht anzweifelt. Diese Toleranz stößt bei ihm jedoch dann an ihre Grenzen, wenn es um heilsrelevante Grundwahrheiten geht, zu denen er die Chiliasmusfrage nicht zählt. Eine weitere Grenze sieht Spener, wenn Irrtümer in Nebenfragen zu Grundwahrheiten erhoben und anderen aufgedrängt werden. Trotz der grundsätzlich positiven Stellung zu Petersen machte er deutlich, dass er dessen Eschatologie nicht völlig teilt und sich seine Zukunftshoffnung von einem Chiliasmus im Stile Petersens klar unterscheidet. Besonders bei der Frage der ersten Auferstehung nach Offb 20,4–6 lehnt er die Deutung Petersens ab.

Nach der Untersuchung der Gutachten Speners beschäftigt sich Krauter-Dierolf mit dessen Schrift „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zei-

ten“ und den darauf folgenden Auseinandersetzungen. In der *Behauptung* versucht Spener seine Hoffnung biblisch zu begründen. Zu diesem Zweck geht er auf die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten des Topos vom Kommen Christi ein und versucht vor allem darzulegen, dass Lk 18,8 einer solchen Hoffnung nicht widerspricht. Krauter-Dierolf betont, dass die inhaltlichen Veränderungen zwischen den *Pia Desideria* und der *Behauptung* unbedeutend sind. Die wichtigste Neuerung findet sie in der Aufnahme von Offb 20 in Speners Argumentation, wobei sie darin keine grundlegende Veränderung von Speners Hoffnung, sondern eine vertiefende Begründung sieht. Krauter-Dierolf zeichnet in diesem Kapitel die Auseinandersetzungen Speners, die auf die *Behauptung* folgten, zunächst historisch nach. Anschließend arbeitet sie die ganze Auseinandersetzung anhand der Hauptpunkte thematisch auf. Wichtige Themen sind auch hier wieder die Auslegung von Lk 18,8, die Bekehrung der Juden, der Fall Babels und in Bezug auf Offb 20 und andere Stellen die Frage nach der Gestalt des Tausendjährigen Reiches. Eine wichtige Differenz findet sich auch im Hinblick auf die Verheißungsdeutung. Während Spener damit rechnet, dass mit dem Näherrücken der Erfüllung einer Verheißung die diesbezügliche Erkenntnis zunimmt, lehnen seine Gegner dies strikt ab und werfen ihm Schwärmerei vor. Den Hauptstreitpunkt sieht Krauter-Dierolf in der Frage, ob Spener eine irrige Lehre, also einen von der CA verworfenen Chiliasmus vertritt. Allerdings brachte die Auseinandersetzung über die *Behauptung* keine Lösung, sie hörte nach einigen Jahren einfach auf.

Gegenstand des letzten Hauptteils ist schließlich Speners Zukunftshoffnung im Blick auf die Debatte um den Sektencharakter des Pietismus. Vor allem die Pietismusgegner in der Leipziger Universität sahen im Chiliasmus das zentrale Element des Pietismus und unterstellten ihm deshalb neben Häresie auch Tendenzen zum politischen Aufruhr. Andere Gegner betonten den Chiliasmus nicht so stark, für Valentin Alberti etwa bildet er nur ein Nebenthema. Er sieht den Grundirrtum der Pietisten in der Vollkommenheitsforderung. Neben den üblichen Vorwürfen muss sich Spener in dieser Auseinandersetzung vor allem gegen den Vorwurf verteidigen, Gründer einer neuen Sekte zu sein. Im Blick auf die Eschatologie betont Krauter-Dierolf, wie er besonderen Wert darauf legt, Chiliasmus und Pietismus deutlich voneinander zu unterscheiden. Er sieht als *nota pietismi* nicht das Tausendjährige Reich, sondern die Heiligung.

Im Fazit ihrer Untersuchung betont Krauter-Dierolf die beachtliche Konstanz in Speners Zukunftshoffnung. Veränderungen finden sich lediglich im Blick auf ihre Begründung, nicht in deren Charakteristika. In der gegnerischen Kritik kann man dagegen deutliche Veränderungen bzw. Verschärfungen feststellen. Ein großes Problem der Auseinandersetzung lag ihrer Meinung nach in der fehlenden Definition von Chiliasmus. Auch heute noch sieht sie ein Problem bei der eschatologischen Einordnung Speners, den sie dem Postmilleniarismus zuordnet, wobei ihre Ausführungen hierzu etwas zu knapp ausfallen.

Krauter-Dierolf sieht in der Zukunftshoffnung Speners einen deutlichen Widerspruch zum orthodoxen System, der besonders darin bestehe, dass Spener mit einer dynamischen Entwicklung rechnet, die zu einer Verbesserung der Welt führt. Eine solche Entwicklung nimmt er auch für die theologische Erkenntnis an. Die Zukunftshoffnung betrachtet Krauter-Dierolf trotz der verschiedenen Relativierungen Speners „als eigentliches Movens des Spenerschen Reformprogramms“ (S. 340). Seine Zurückhaltung in konkreten Äußerungen über die Zukunftshoffnung und deren Bedeutung hat er jedoch erst auf dem Sterbebett gegenüber Canstein aufgegeben, der Speners Worte allerdings selbst mit ins Grab nahm.

Krauter-Dierolfs Arbeit ist eine beeindruckende Zusammenstellung zu Speners Eschatologie. Sie zeigt, welche spannungsreiche Folgen die „eschatologische Entdeckung“ Speners hatte. Besonders deutlich wird dessen Mittelposition aufgezeigt, die sich zwischen den Polen eines extremen Chiliasmus und der lutherischen Orthodoxie bewegte und von Spener bis zu seinem Lebensende konsequent durchgehalten wurde. Mit ihrer längsschnittartigen Untersuchung von Speners *Hoffnung* leistet Krauter-Dierolf einen wichtigen Beitrag zur Bestimmung der Rolle der Eschatologie in Speners Reformprogramm.

Tobias Schurr

Ryoko Muori: *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*, Hallesche Forschungen 14, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 2004, kt., 340 S., € 52,-

Die von Hartmut Lehmann betreute Göttinger Dissertation aus dem Jahr 2000 beschäftigt sich mit einer Zeit, die in der Pietismusforschung insgesamt bislang literarisch noch am Rande steht: die Zeit zwischen der ersten Phase des Pietismus, die vor allem durch die Wirksamkeit Philipp Jakob Speners – und hier insbesondere in Frankfurt am Main – geprägt ist, und jener der Ausformung der pietistischen Tradition, die mit August Hermann Francke und Halle in Verbindung zu bringen ist. Zwar liegen über diese „mittlere Zeit“ auch eine ganze Anzahl von Einzelarbeiten vor (Martin Schulz, Johann Heinrich Sprögel, Diss. masch. Halle, 1974; Chr. Peters, *Pietismus und Neuzeit* 23, 1997, u. a.), aber es ist gut, einen Überblick über die Aktivitäten und vor allem die Vernetzung der pietistischen Aktivitäten zu erhalten. Dabei kommen in der vorliegenden Arbeit nicht nur die theologischen Wortführer aus der „ersten Reihe“ der Pietisten zu Wort, sondern auch solche, die ihre Spuren allein in den unveröffentlichten Protokollen und Briefen hinterlassen haben. Die Darstellung

der Aktivitäten und Erlebnisse dieser Pietisten wird vornehmlich aus den Quellen gespeist, die im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle lagern.

Der erste Teil der Arbeit (S. 25–56), der sich mit der Ausbreitung des Pietismus in den genannten Jahren vor allem in Mitteldeutschland beschäftigt, erweist sich als gute Zusammenstellung dessen, was in der unveröffentlichten Kirchenhistorie Johann Heinrich Callenbergs (im Archiv der Franckeschen Stiftungen) und an anderen Stellen gedruckt vorliegt. Durch diese Konzentration auf Halle ergibt sich aber auch ein entscheidender Nachteil der Arbeit: Wichtige Quellen, die die Entwicklung des Pietismus in der bearbeiteten Phase exakter nachvollziehen lassen, sind offenbar völlig unberücksichtigt geblieben. Dazu gehören die umfangreichen Akten im Sächsischen Hauptstaatsarchiv in Dresden (Loc 10239 – Pietistica) und die Korrespondenz Hermann von der Hardts, die im Generallandesarchiv Karlsruhe zu finden ist. Durch diese fehlenden „Seitenblicke“ ergibt sich mancherorts ein ungenaues Bild der Verhältnisse. So ist zum Beispiel nicht nur „zu vermuten“ (S. 36), dass Johann Rümpler, Pfarrer in Obergruna (nicht: „Obergrüna“), „sich der Leipziger Bewegung“ (d. h. der pietistischen Bewegung) anschloss, sondern Rümpler war 1687 Famulus bei Spener in Dresden. Er hatte also schon vor den Ereignissen im Sommer 1689 Kontakte zum Pietismus. Und dass Johann Sigmund Amarell (S. 36) ebenfalls nicht nur vermutlich zu den Leipziger Pietisten gehörte, sondern Mitbegründer eines Collegium Philobiblicum war, das am 24.7.1687 in Leipzig gegründet wurde (und das nicht mit dem bekannten zu verwechseln ist, das schon im Sommer 1686 von Paul Anton und anderen gegründet worden war), ist im übrigen (schon vor der Veröffentlichung der hier besprochenen Dissertation) nachzulesen in Ph. J. Spener, Briefe aus der Dresdner Zeit, Bd. 1, Tübingen 2003, S. 435, Anm. 1. Die Einsicht in die oben genannten Quellen im Sächsischen Hauptstaatsarchiv hätte zur weiteren Zuordnung helfen können. (Beispiele: Der auf S. 17 ohne Vornamen erwähnte „Lucht“ ist Heinrich Lucht, der auf S. 19 erwähnte Goldschmied Krumboltz heißt mit Vornamen Joachim) Diese Beispiele für Ungenauigkeiten, die durch eine ganze Anzahl weiterer ergänzt werden könnten, werfen einen gewissen Schatten auf die Arbeit, deren erstes Verdienst darin besteht, die wellenartige Verbreitung des Pietismus in Mitteldeutschland darzustellen.

Im weiteren Teil der Arbeit geht es um die unter diesen Pietisten wichtige und von den Gegnern bestrittene Frage nach der Heiligung und ihrer speziellen Zuspitzung auf die Möglichkeit der Vollkommenheit. Hier werden wiederum einzelne Episoden und Schriften zu diesem Themenkomplex vorgeführt. Dass dabei erwähnt wird, wie sich gewisse äußere, vor allem soziale Verhältnisse auch auf die religiöse Interessenlage auswirken können, ist durchaus wichtig. Ob jedoch die Herleitung der Frage nach der Gestaltwerdung des Glaubens („Heiligung“) im konkreten Leben ursächlich mit der instabilen Wirtschaftslage, Angst vor Katastrophen und dem Argwohn gegenüber der Obrigkeit zu tun hat (S. 92–102), lässt sich aber füglich bezweifeln, wenn man bedenkt, dass die

Frage nach dem „gelebten Christsein“ und seinem Verhältnis zur geschenkten Rechtfertigung die theologische Frage der pietistischen Tradition schlechthin ist. Sie findet sich ebenso schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts bei Johann Arndt als auch in Spencers *Pia Desideria*, nicht zuletzt in den folgenden Jahrhunderten. Es ist also kaum anzunehmen, dass konkrete, zumal geographisch verortbare Krisensituationen die Ursache für die Frage nach der Vollkommenheit darstellen.

Der dritte Teil widmet sich der „Begeisterung beim Gotteserleben“ (S. 103–203). Hier werden die visionären Erfahrungen Rosamunde Juliane von der Asseburgs, der „begeisterten Mägde von Halberstadt, Quedlinburg und Erfurt“ und Heinrich Kratzensteins aus Quedlinburg zur Darstellung gebracht, zum Schluss auch die ekstatischen Erlebnisse Anna Maria Schucharts in Halle. Der Ertrag dieses Abschnittes besteht darin, dass die schon anderwärts dargestellten Ereignisse in die Entwicklung des Pietismus zum Halleschen Pietismus hin zusammenfassend aufgezeigt werden.

Im Abschnitt über den „Beginn der Wende zum Halleschen Pietismus“ (S. 204–249) werden nochmals ekstatische und radikalpietistische Ereignisse dargestellt, vor allem diejenigen um Hochmann von Hohenau. Dabei sind die Vorgänge um den aus der Nähe von Eisenach stammenden Johann Heinrich Siegfried meines Erachtens erstmalig in der Literatur berichtet. Insgesamt endet dieser Abschnitt mit der deutlichen Abkehr der führenden Pietisten von den vorausgehenden Ereignissen.

Im Schlussteil (S. 251–284) finden sich: a) der Versuch einer zusammenfassenden Deutung des bisher Dargestellten, nach der die Betonung, dass der Glaube in die Tat umgesetzt werden soll, den Nährboden für die Entdeckung des (pietistischen) Individuums und die „Entdeckung der Werke Gottes in sich Selbst“ (S. 252) biete; b) die Umgestaltung des Halleschen Pietismus zu einer „neuen Orthodoxie“, aus der etliche der vorher sehr tätigen Pietisten ausscheren, um ihren radikalen Glauben an anderer Stelle auszuleben; und c) eine Exemplifizierung der Entwicklung des „pietistischen Selbst“ am Beispiel von Julius Franz Pfeiffer (S. 263–284).

Worin besteht die Besonderheit dieser Dissertation? Darin, dass sie einen bislang wenig beachteten Abschnitt der Entwicklung im Pietismus leicht greifbar macht. Auch in dieser Phase zeigt sich die Betonung der individuellen Gestaltwerdung und Ausdrucksweise des Glaubens, nicht selten verbunden mit einer Begründung durch ekstatische Erlebnisse. Geschichtswirksam ist aber der Pietismus geworden, der sich gerade nicht auf Ekstase und Radikalitäten zurückgezogen, sondern die Realitäten in der Umgebung aufgenommen hat, um dorthinein eine Veränderung durch Verkündigung und Ausleben des Evangeliums zu bewirken.

Klaus vom Orde

Isabelle Noth: *Ekstatischer Pietismus. Die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682–1743)*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 46, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, geb., 382 S., 3 Abb., 2 Karten, € 56,90

Isabelle Noth beschäftigt sich in ihrer Berner Dissertation (2003) mit einer bisher wenig bekannten „Prophetin“ der radikalpietistischen Gruppe der „Inspirierten“, Ursula Meyer. Sie war neben dem bekannten „Werkzeug“ Johann Friedrich Rock die wichtigste Quelle für die so genannten göttlichen Offenbarungen der Gemeinschaft.

Die Autorin stellt zunächst einige biographische Informationen über Meyer aus ihrer Schweizer Zeit minutiös zusammen. Dabei wird das religiöse, soziale und kirchenpolitische Umfeld ausführlich beschrieben. Im Kontext des frühen Pietismus in Bern und Thun kam Meyer mit dem Widerstand gegen Pietisten und mit Hugenottenflüchtlingen aus Frankreich in Berührung, was für ihre spätere Verbindung mit den verfolgten Inspirierten von Bedeutung war. Mit dem Beginn der Inspirationsgemeinden findet man sie in der Grafschaft Ysenburg-Büdingen, nordöstlich von Frankfurt. Die Anfänge der Inspirationsgemeinde in der Wetterau, wo es ausgeprägte Religionsfreiheit gab, werden von Noth treffend dargestellt. Gleiches gilt für die Wurzeln der Bewegung in den Cevennen und die Ausbreitung durch die Londoner Philadelphiegemeinden. Ab 1715 sammelten sich die „Radikalen“ um ihre „Werkzeuge“. Schnell bildete sich eine eigene Frömmigkeitsstruktur mit Gesangbuch (Davidischer Psalter), Gebet, Fußwaschung, Liebesmahl und prophetischen Inspirationen heraus. Umfangreiche Missionsreisen breiteten die Bewegung aus, auch in der Schweizer Heimat von Ursula Meyer. Gerade die Entwicklungen in der Schweiz werden von Noth erstmals umfassend dargestellt. Die so genannten Offenbarungen der „Werkzeuge“ waren meist begleitet von Konvulsionen, unverständlichen tierischen Lauten und symbolischen Zeichenhandlungen in Trance. Die „Prophe-
tien“ wurden durch speziell ausgesuchte Mitglieder aufgeschrieben, durchgesehen und danach in Reinschrift festgehalten.

Erstaunlich ist, dass die 156 prophetischen Botschaften Meyers, die nach nur vier Jahren 1719 ihr Ende fanden, erst 1781 unter dem Titel „Himmlischer Abendschein“ gedruckt worden sind. Damit war der Schritt von der Spontan- zur Schriftprophetie vollzogen, der der Bewegung historische Kontinuität sicherte. Die späte Drucklegung ist wohl aus einer „geschlechtlichen Statusdifferenz“ heraus erklärbar und geschah erst auf Wunsch von Berner Inspirierten. Noth listet die Weissagungen minutiös auf und analysiert sie sachkundig. Dadurch wird erstmals auch die Theologie der „Inspirierten“ umfassend dargestellt, insbesondere der Chiliasmus, die Christusmystik, die Lehre von der Wiederbringung aller und die Überzeugung neuer, vom Heiligen Geist getrie-

bener Propheten der Endzeit. Anhand der Texte lassen sich überdies selbst die Reiserouten Meyers rekonstruieren.

Noth geht auch auf psychologische Ursachen der Ekstasen ein, wobei sie sich zu Recht gegen die einseitige Kategorisierung „krankhaft“ wendet und die Aussprachen im Sinne einer ernstzunehmenden religiösen Äußerung sieht. Sie verwendet dabei neuere Ergebnisse der Ekstaseforschung, will aber die inhaltliche Beurteilung der Botschaften durch die Prüfung an der Schrift durchführen und verzichtet dabei auf psychologische Beurteilungskriterien.

Insgesamt ist die Quellenlage zu Meyer recht dünn. Wohl aus diesem Grund enthält das Buch viel mehr Informationen über die Inspirierten (auch in der Schweiz) an sich als über die im Titel genannte Person. Deshalb lässt sich das Werk wohl besser als grundlegende Einführung in Geschichte, Theologie und Frömmigkeit der „wahren Inspirationsgemeinden“ bezeichnen als eine Biographie von Johanna Meyer. Immerhin weist die Autorin überzeugend nach, dass die „Inspirierten“ ein integraler Bestandteil des Pietismus waren und keineswegs als Randphänomen dargestellt werden können.

Nach der mehr literaturwissenschaftlich ausgerichteten Arbeit von Ulf-Michael Schneider (Propheten der Goethezeit, 1995) liegt hier die erste theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Arbeit über eine der wichtigsten Bewegungen des „radikalen Pietismus“ vor. Angesichts der weltweiten Verbreitung von charismatischen Strömungen der Gegenwart ist eine solche Studie von großem Wert, zeigt sie doch, dass eine rein rationale Ausrichtung des Christentums gelebter Religiosität ungebührliche Fesseln anlegt, ein rein schwärmerischer Glaube jedoch zum unnüchternen „Rausch“ führt. Beides ist zu vermeiden. Die Geschichte führt den Beweis.

Stephan Holthaus

Magnus Schlette: *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus*, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 106, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, geb., 384 S., € 69,-

Die vorliegende philosophische Studie zur Frömmigkeitsgeschichte des Pietismus wurde 2002 vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt als Dissertation angenommen. Die Auseinandersetzung mit der Frömmigkeitsgeschichte des Pietismus ist eine dezidiert philosophische Untersuchung, die einen untergründigen Zusammenhang „zwischen dem Selbstverständnis der modernen Menschen und dem der Pietisten vor gut 300 Jahren“ einsichtig machen soll (S. 11). Die Ausdehnung der Studie beschränkt sich auf eine breite Verarbeitung pietistischer

Literatur im 17. und 18. Jahrhundert. Kapitel I beschreibt „Frömmigkeitsgeschichtliche Voraussetzungen des lutherischen Pietismus“. Im zweiten Teil geht es um religiöse Sinnbildung und Autobiographik. Das dritte Kapitel konzentriert sich auf „Textanalysen zur frühen pietistischen Autobiographik“ und Kapitel IV trägt die Überschrift „Autobiographik und Selbst(er)findung“.

Im ersten Kapitel kommen zunächst die nachreformatorische Frömmigkeit und ihre sozialgeschichtlichen Bedingungen ins Blickfeld, dann ihre maßgebliche Ausprägung in der Frömmigkeitslehre Johann Arndts und zuletzt die kirchliche Institutionalisierung dieses Frömmigkeitstypus durch Philipp Jakob Spener. Schlette zeigt auf, dass die nachreformatorische Erbauungsliteratur, die ein Indikator der Frömmigkeit dieser Zeit ist, ein affektives und emotionales Gegengewicht zur Theologie bildet. Zuerst behandelt er als „charakteristische, aber weitgehend folgenlose Repräsentanten des religiösen Klimas“ (S. 37) Weigel, Prätorius und Nicolai. Valentin Weigels „Dialogus De Christianismo“ ist „eine beißend ironische Kritik an der Institution der Kirche und ihren Vertretern“ (S. 18). Stephan Praetorius' „Von der güldenen Zeit“ ist ganz auf atmosphärisches, empfindungsbetontes Heilserleben des Individuums aus (S. 24), und Philipp Nicolais „Freudenspiegel des ewigen Lebens“ dokumentiert nicht nur das breite Interesse am Wiedergeburtsgeschehen, sondern auch die starke Gewichtung der Gottesliebe. Das religiöse Virtuosität der Erbauungsautoren bekämpft auf seine Weise die laxen Volksfrömmigkeit, schürt das Erlösungsbedürfnis inklusiv enthusiastisch und somatisch empfundener Gnadenwirkungen, motiviert zur Weltabkehr und deutet die Weltlichkeit des Alltagslebens als Symptom der Endzeit.

Mit Recht nehmen im ersten Teil der Untersuchung Johann Arndt und Philipp Jakob Spener den weitaus größten Teil ein (S. 36–119). Arndt ist theologisch wie wirkungsgeschichtlich der bedeutendste Repräsentant des Frühpietismus, denn seine „Vier Bücher vom wahren Christentum“ standen um 1700 in nahezu jeder lutherischen Hausbibliothek Norddeutschlands (siehe die Rezension oben in diesem Bande). Schlette bespricht sehr konzipiert die Wirkungsgeschichte seiner Veröffentlichungen, befasst sich dann mit Arndts Kirchen- und Theologiekritik, die er durch reichliche Zitate gut fassbar macht, seinem Bußverständnis, seiner Selbstreflexivität, seiner Frömmigkeit und Kosmologie. Schließlich wird Spener als der Begründer des kirchlichen (lutherischen) Pietismus gewürdigt. Seine Reformschrift „Pia Desideria“ wird als Anstoß „zu einer gruppenmäßigen Konsolidierung innerlichkeitsakzentuierter Frömmigkeitsbestrebungen, die sich mit ... mystisch-spiritualistischem Einschlag ... entfaltet haben“, verstanden (S. 129).

Im zweiten Kapitel zeigt Schlette, dass die pietistische Erbauungsliteratur sowohl theologisch als auch von ihrem Entstehungskontext her sehr unterschiedlich ist. Ihre Familienähnlichkeit liegt in ihrer Sprache, in gleichen Gegensatzpaaren oder gleichen und ähnlichen Bildern, vornehmlich in Metaphern des atmosphärischen und sinnlichen Erlebens. In diesem Zusammenhang ver-

weist der Autor auf Langens Studie „Der Wortschatz des deutschen Pietismus“, die den Kernbestand pietistischen Vokabulars erfasst (S. 135), aber „dennoch zu nicht mehr als statistischer Evidenz“ gelangt (S. 163). Die ideelle und sprachliche Familienähnlichkeit der Erbauungsliteratur birgt Strukturmerkmale religiöser Sinnbildung, die mit den Begriffen „Reflexivierung“, „Sensitivierung“ und „Ethisierung“ des Glaubens und „Selbstcharismatisierung“ des Gläubigen bezeichnet werden (S. 138).

Zugleich zeigt Schlette aber auch auf, dass die religiöse Sinnbildung und Biographik nicht nur ein individual- und kollektivgeschichtlicher Erziehungsprozess, sondern eben auch ein methodologisches Problem frömmigkeitsgeschichtlicher Forschung darstellt. Darum skizziert er den Ansatz Molitors, der frömmigkeitsgeschichtliche Forschung als Interpretation „des religiösen Verhaltens Vieler“ versteht, und Wallmanns Ansatz, der von der Frömmigkeit bedeutender einzelner Gestalten zur Rekonstruktion Vieler gelangt, als eine falsche, weil befangene Alternative. Er plädiert für einen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz (LeGoff) und zieht Oevermanns Theorieskizze sozialer Deutungsmuster für die Erschließung der Strukturlogik religiöser Sinnbildung als hilfreich heran. Vor allem Bordieus Habitus-Konzept besitzt viele Berührungspunkte zu Oevermanns sozialen Deutungsmustern (S. 337), was Schlette von einem „inneren Gesamthabitus des Pietisten“ sprechen lässt, der eine innere Disponierung für Selbstthematisierungen impliziert.

Die „Ethisierung der Glaubensvollzüge“ und die „Selbstcharismatisierung der Gläubigen“ sind Strukturmerkmale des Pietismus, die eine engagierte Produktion von Selbstzeugnissen (Briefe, Tagebücher, Lebenslauf und Lebensbeschreibung, autobiographische Zeugnisse der *praxis pietatis* u. a.) als eine Art der Selbstobjektivierung generierten. Diese ausführlichen Selbstzeugnisse sind „das Medium reflexiver Objektivierung des Erlebten“ (S. 177) und dienen der skeptischen Überprüfung subjektiv religiöser Gewissheiten. Der Prozess der „Sensitivierung“ und der „Reflexivierung“ disponiert psychologisch zur Versprachlichung der religiösen Lebensbewandtnisse. Die „Sensitivierung“ beschreibt „die positive Identifizierung, Fixierung und Aneignung der erhofften Gnade in dem psychischen und somatischen Heilserleben meditativer Zwiesprache oder mystischer Vereinigung der in sich einkehrenden Gläubigen mit ihrem Gott“. Die „Reflexivierung“ ist ein Prozess, „in dem Fragen der richtigen und religiös aufrichtigen Gestaltung der Glaubenspraxis durch die sich von der Welt abkehrenden reumütigen Sünder zum beherrschenden Gegenstand dieser Glaubenspraxis selbst werden“ (S. 168f.296).

Im dritten Kapitel zeigt Schlette anhand von Textanalysen pietistischer Autobiographien (August Hermann Franckes „Lebenslauff“, Johann Heinrich Reitz' „Historie der Wiedergeborenen“, Johann Philipp Burcken „...ein rechter Schmerzens=Mann“ u. a.), dass im Glaubensleben der Pietisten die funktional zentrale Bedeutung der sinnlichen Gewissheit, die Schlette mit dem Begriff „Sensitivierung“ bezeichnet, als auch die funktionale Relevanz einer reflexiven

Objektivierung dieser Gewissheit im Medium der autobiographischen Selbstbezeugung zu finden ist. „Sensitivität und Reflexivität greifen ... in einem Bildungsprozess fortschreitender Innerlichkeitsakzentuierung der Persönlichkeit ineinander“ (S. 300). Das subjektiv erfahrene Leben wird selbst ausgelegt, indem es auf traditionsvermittelnde Artikulationsleistungen der Vergangenheit zurückgreift. Die Analyse der Lebensläufe macht exemplarisch eine Strukturlogik religiöser Sinnbildung evident, „derzufolge die Gläubigen eben deshalb Erfahrungen unwillkürlicher, augenblickshafter und sensitiv intensiver Evidenz machen, weil sie sich reflexiv durch Symbolisierung ihres Erlebens dafür prädisponieren“ (S. 318). Die religiöse Qualität ihres sensitiven Evidenzerlebens schreiben sie indes nicht ihrer interpretierenden Artikulation zu, sondern der Einwirkung Gottes.

Im letzten Kapitel der Arbeit beschreibt Schlette, wie es sich mit Wahrheit und Dichtung bei der pietistischen Autobiographik verhält (S. 304). Indem die Sprache das Unwägbare objektiviert, schafft sie Wirklichkeit. Diese Wirklichkeiterschließung ist aber mehr ein Akt der Selbstverwirklichung als eine Erinnerung an die Wirklichkeit. Es ist beeindruckend, wie präzise der Autor analysiert, dass die subjektive religiöse Innerlichkeit der Gläubigen im Pietismus über Narrationen generiert wird. Ausgehend von der Diskussion narrativer Identitätsversicherung in der Soziologie wird der Pietismus als eine spezifische Instanziierung dessen kenntlich gemacht. Das Verhältnis von Identität und Selbstthematisierung wird wissenssoziologisch diskutiert (S. 332). Die Rückbesinnung auf die eigene Vita, die Reflexivierung des Glaubenslebens wird mit dem Begriff „Biographiegenerator“ (Alois Hahn) besetzt, er erzeugt den inneren Zwang zur empfindsamerkeitsakzentuierten Selbstthematisierung. Die Strukturlogik der religiösen Sinnbildung drängt auf eine narrative Biographisierung des eigenen Lebens. Das narrative Sich-zu-sich-Verhalten so wie das Selbstbewusstsein, mit dem Menschen für ihre autobiographischen Selbsterkundungen Interesse und Anteilnahme erwarten, sind im Zuge der breiten pietistischen Bewegung des 17. und des 18. Jahrhunderts fest in die religiösen Praktiken eingewandert.

Mit dieser Studie ist ein weiterer Versuch, die einschneidendste religiöse Reformbewegung im kontinentaleuropäischen Protestantismus, das Phänomen Pietismus, zu beschreiben, durchaus gelungen. Die hier gewählten Methoden schärfen den Blick aus einer bestimmten Richtung auf die Komplexität dieser bewegten Zeit. Damit fügt diese Arbeit einen weiteren nachdenkswerten philosophischen Erklärungsansatz zu vielen bereits etablierten Blickwinkeln hinzu. Für Theologen und (Kirchen)Historiker ist dies eine Wahrnehmungshilfe für die eigene, oft eingeschränkte Sicht und Deutung. Sie ermöglicht, manche (inneren) Vorgänge präziser zu beschreiben, aber auch zu relativieren oder mit neuer Trennschärfe zu sehen. So betrachtet ist das Deutungsmuster Schlet

tes eine interessante regelgeleitete Interpretation eines Selbstverhältnisses, das sich in Formen narrativer Artikulationsleistungen fundiert.

Stefan Jung

Udo Sträter in Verbindung mit Hartmut Lehmann, Thomas Müller-Bahlke, Johannes Wallmann (Hgg.): *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*, Hallesche Forschungen 17, 2 Bände, Tübingen: Niemeyer, 2005, kt., 968 S., € 96,-

Der Erste Internationale Kongress für Pietismusforschung 2001 in Halle/Saale markierte einen Höhepunkt in der Pietismusforschung. 300 Teilnehmer aus 19 Nationen, davon 140 Referenten, verliehen ihm den Charakter eines Zwischenresümées in der Pietismusforschung, nachdem diese mit der Gründung der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus 1964 einen Aufschwung erfuhr, der sich in Publikationsreihen, Standardwerken, Monografien und vor allem einer vierbändigen Gesamtdarstellung (1993–2004 bei Vandenhoeck & Ruprecht erschienen und von Martin Brecht u.a. herausgegeben; vgl. die Rezensionen in JETH 8ff, 1994ff), aber auch in Tagungen und einem verstärkten Forschungsinteresse unter der jüngeren Generation niederschlug. Der von der Historischen Kommission zusammen mit den Franckeschen Stiftungen und dem Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung veranstaltete Kongress wies zugleich Halle an der Saale als neu entstandenes Zentrum der Pietismusforschung aus, zu dem es sich insbesondere in den Jahren ab 1993 mit Bibliothek, Archiv und Verlag (mit verschiedenen Publikationsreihen) sowie Forschungs-, Lehr- und Tagungsstätte entwickelt hat. Pünktlich zur Eröffnung des zweiten Kongresses dieser Art im Spätsommer 2005, ebenfalls in Halle, konnten die beiden Tagungsbände vom Kongress 2001 durch den hauseigenen Verlag ausgeliefert werden. Die vorliegenden Bände dokumentieren auf 968 Seiten (einschließlich wertvoller Register zu Namen und Orten) die Haupt- und Sektionsvorträge (Bd. 1: Hauptvorträge und Sektionen 1–3; Bd. 2: Sektionen 4–7), wobei zwei Hauptvorträge (von Hans Schneider und Johannes Wallmann) und 67 Sektionsreferate nicht zur Veröffentlichung kamen, die allerdings das Gesamtbild der vorliegenden Publikation – abgesehen von einer weiteren Reihe außereuropäischer Bezüge – nicht erheblich verändert hätten.

Wenn vom Charakter eines Zwischenresümées gesprochen wird (Udo Sträter [S. XV]), macht sich dieses Urteil zum einen an der Tatsache fest, dass die Hälfte der Kongressteilnehmer aus dem Ausland stammte und die Pietismusforschung inzwischen auf verstärktes internationales Interesse stößt. Zum anderen offenbaren der Kongress und seine Dokumentation, dass dieses Forschungsgebiet keine Domäne der Kirchenhistoriker mehr ist, sondern multidis-

ziplinär erschlossen und ein interdisziplinäres Arbeiten angestrebt wird. Die Interdisziplinarität wurde nicht nur programmatisch als Titel der Publikation gewählt, sondern von den Veranstaltern auch konsequent bei der Aufteilung der Hauptreferate und der sieben Sektionen berücksichtigt. Einen Einschnitt in der Pietismusforschung markiert schließlich auch drittens die derzeitige Neubewertung des Pietismus und der Streit um den Pietismusbegriff, der während des Kongresses kontrovers geführt wurde und in den Vordergrund der Diskussionen dieser bewusst thematisch nicht näher eingegrenzten Tagung rückte. Mit der Frage nach einer Einordnung des Pietismus als Epochenbegriff, zum Beispiel für das 17. und 18. Jahrhundert, oder als typologischer Begriff zur Beschreibung einer bestimmten christlichen Frömmigkeit und Lebenskultur verbindet sich zugleich die Stellungnahme zur Erweckungs- und evangelikalen Bewegung. Während die erwähnte vierbändige Gesamtdarstellung konsequent die Erweckungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts in ihren Pietismusbegriff einschließt, stehen in den Kongressbeiträgen Bewertungen des Pietismus als Übergangsepoche zur Aufklärung (so z.B. mehrere Vorträge in Sektion 1, s.u.), ja sogar als Vorstufe des Kulturprotestantismus (Ulrich Barth, s. u.), und die Forderung nach intensiverer Erforschung der Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung im 19./20. Jahrhundert (Hartmut Lehmann, S. 10; Wolfgang Reinhardt, S. 813–823) bzw. das Ausziehen von Verbindungslinien des barocken Pietismus hin zum Evangeliums-Rundfunk (Hans Jürgen Schrader, S. 70) oder zum „evangelischen Fundamentalismus“ des 20. und 21. Jahrhunderts (Fred A. van Lieburg, S. 740) bis hin zur umgekehrten Deutung des (barocken) Pietismus als einer spezifischen Ausprägung der Erweckungsbewegung (Hartmut Lehmann und Udo Sträter, S. XVI) unvermittelt nebeneinander. Eine in den Tagungsbänden nicht dokumentierte Podiumsdiskussion des Kongresses unter anderem mit Christoph Morgner, dem Präses des Gnadauer Verbandes, unterstreicht zudem den Ansatz eines weiter gefassten Pietismusbegriffes bei den Veranstaltern. Internationalität, Interdisziplinarität und unterschiedliche Pietismusauffassungen kennzeichnen also die Kongressbeiträge der Referenten, die erstmalig zu einer Fachtagung dieser Größenordnung zusammenkamen.

Die Hauptvorträge demonstrieren die angestrebte Interdisziplinarität. Der Göttinger Historiker Hartmut Lehmann resümiert im ersten Hauptreferat „Aufgaben der Pietismusforschung im 21. Jahrhundert“ den gegenwärtigen Forschungsstand und weist Lücken in der Edition von Quellenmaterial und der Erforschung „innovativer Fragestellungen“ (soziale, finanzwirtschaftliche oder Millieustudien) auf, wie sie sich in der Geschichtswissenschaft durchgesetzt haben. Mit Nachdruck betont er die notwendige Ausweitung der Pietismusforschung auf die „evangelikalen, biblizistisch orientierten, charismatisch eingestellten Erneuerungsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts“ sowie auf „Pfingstbewegung und Fundamentalismus“ (S. 13f), wozu er sogar eine fünfstufige Periodisierung der Pietismusforschung vorschlägt, die den Zeitraum

von 1590 bis zur Gegenwart umfasst, wobei die dritte Periode 1780 bis 1870/71 dem „großen und beeindruckenden internationalen evangelikalen Aufbruch“ zu widmen sei (S. 15). Der Hallenser Kirchenhistoriker und Direktor des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung und damit *spiritus rector* des Kongresses, Udo Sträter, sucht mit seinem zweiten Hauptvortrag das interdisziplinäre Gespräch mit der Utopieforschung, indem er nachweist, dass für August Hermann Francke und die Hallenser Anstalten keine Utopie wie Johann Valentin Andreaes *Christianopolis* leitend war, sondern der Spenersche Chiliasmus mit der Ausrichtung, das Reich Gottes durch „Projekte“ und „Werke des Herrn“ aktiv zu befördern. Im dritten Hauptvortrag beschäftigt sich die amerikanische Historikerin Cornelia Niekus Moore aus Honolulu mit der „Darstellung der Frau im deutschen Pietismus“ und kommt zu dem Ergebnis, dass trotz der Aufwertung der Frau im Pietismus sich an ihrer vorrangigen Rolle in der Bindung an das Haus und die Unterordnung unter den Mann wenig verändert hat, eine Feststellung, zu der auch die Hamburger Privatdozentin Ruth Albrecht in Sektion 2 bei ihren Untersuchungen zu Chancen und Grenzen des geistlichen Priestertums für Frauen kommt. Der vierte Hauptvortrag des Genfer Germanisten Hans-Jürgen Schrader widmet sich der allegoriereichen und von biblischen Anspielungen geprägten „Sprache Canaans“. Er kritisiert die bisher unzureichend differenzierten Sprachuntersuchungen und lexikalischen Klassifizierungen zur Sprache im Pietismus und sieht darin – wie es der Untertitel wegweisend für den germanistischen Zugang zur Pietismusforschung notiert – einen weiteren „Auftrag der Forschung“. Im letzten Hauptvortrag sucht der Breslauer Kunsthistoriker Jan Harasimowicz nach Einflüssen des Pietismus beim „evangelischen Kirchenbau der Frühen Neuzeit im kontinentalen Europa“ und findet sie zum Beispiel in kancelorientierten Neuentwürfen von Kirchengrundrissen.

In der Fülle der 80 Vorträge in den sieben Sektionen spiegeln sich die Vielfalt des Forschungsinteresses, gegenwärtige Forschungsschwerpunkte, aber auch unterschiedliche Standpunkte wider. Die erste Sektion mit zwölf dokumentierten Vorträgen befasst sich mit dem Pietismus als theologischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Erscheinung. Das Bemühen um Anregung eines interkonfessionellen Gesprächs durch den Beitrag von Roberto Osculati aus Italien (Catania), der auf ähnliche Bemühungen wie die pietistische Reform des Lebens im nachtridentinischen Katholizismus bei Kardinal Roberto Bellarmino hinweist, bildet hier eine Einzelerscheinung. Signifikant für die gegenwärtige Pietismusforschung dominieren vielmehr Untersuchungen aus Deutschland, Finnland, Italien und den USA zu pietistischen Persönlichkeiten wie Johann Arndt, Gottfried Arnold, Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke, Carl Heinrich von Bogatzky und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Schließlich stehen vier weitere Beiträge im Vordergrund, die den Standpunkt festigen, dass der Pietismus als Übergangsepoche zu charakterisieren sei. Rudolf Dellsperger, Kirchenhistoriker in Bern, weist bei Beat Ludwig von

Muralt ein Nebeneinander pietistischer und aufklärerischer Elemente nach, dasselbe leistet James Jakob Fehr (Potsdam) für den Königsberger Franz Albert Schultz, während Peter Schicketanz auf das in die Neologie einmündende Miteinander beider Strömungen in Halle hinweist; Martin Ernst Hirzel (Zürich) sieht in Lavaters Chiliasmus aufklärerische Zukunftsvisionen menschlicher Selbstverwirklichung.

Von demselben Standpunkt geht auch der erste Beitrag der zweiten Sektion („Der Pietismus in Staat und Gesellschaft“) aus. Der Hallenser Systematiker Ulrich Barth weist anhand von Schlüsselbegriffen des Kulturprotestantismus von Albrecht Ritschl und Friedrich Schleiermacher nach, dass die Intentionen dieser Begriffe auch bei P. J. Spener und A. H. Francke zentral zu finden seien. Zwei Beiträge ergänzen die gute Forschungslage zu pietistischen Grafenhöfen (Ernst Koch zu Schwarzburg-Rudolstadt und Volker Wappmann zum Wittelsbacher Fürstentum Sulzbach, wo Kanzleidirektor Christian Knorr von Rosenroth sich als Philosemit und Kabbalaforscher verdient gemacht hatte). Aufschlussreiche Einzeluntersuchungen befassen sich mit den Befreiungskriegen 1806–1815 als einer Wurzel der Erweckungsbewegung (Sabine Holtz), mit dem theokratischen Anspruch Zinzendorfs, der erst nach dessen Tod an Bedeutung verlor (Dietrich Meyer) und mit einer kritischen Bestandsaufnahme der von Max Weber in seiner Ethik herangezogenen Quellen, die nicht über den Puritanismus im 17. Jahrhundert, sondern lediglich über machtpolitische Debatten im 19. Jahrhundert Auskunft zu geben vermögen (Hans Dieter Metzger).

Während die meisten Referate dieser Sektion von Theologen gehalten wurden, kommt in der dritten Sektion („Der Pietismus und die Künste“) der interdisziplinäre Charakter stärker zum Tragen. Aus Breslau, wo pietistische Kunstgeschichte einen Schwerpunkt bildet, referierten drei Historiker über Herrnhuter Siedlungsbildungen und die Emblematisierung geistlicher Aussagen als pietistischer Einfluss in der Kirchenmalerei. Hans-Joachim Kertscher aus Halle ergänzte dies mit einer Deutung des Frontispiz am Waisenhaus der Franckeschen Stiftungen. Aus Gießen, wo die Pietismusforschung einen Schwerpunkt unter den Germanisten bildet, kamen allein in dieser Sektion drei Referenten, die sich der Sprache des Pietismus bzw. der Rolle des Gesangs in der Meditation widmeten. Bettina Volz aus Basel geht der zeitgenössischen Kritik an der Sprache des Herrnhuter Pietismus nach. Weitere Untersuchungen wenden sich pietistischen Dichtungen, Schriften und Dichtern zu.

Die vierte Sektion ist den interdisziplinären Bezügen des Pietismus zu Pädagogik, Psychologie und Medizin gewidmet. In der Pädagogik weist Richard Gawthrop (Franklin/USA) auf gemeinsame Anliegen von Pietismus und Aufklärung hin, während Fritz Osterwalder (Bern) Chancen und Gefahren pädagogisierter Glaubensentwicklungen bei J. A. Freylinghausen abwägt. Mehrere Beiträge befassen sich mit der Gefahr der Melancholie und der betonten Einheit von Leib und Seele bzw. Glaube und Natur (-wissenschaft) im Pietismus.

Psychologisch-seelsorgliche Untersuchungen wurden auch zu Träumen und zur Willensergebung im Pietismus angestellt. Das Fehlen genuin medizinischer Beiträge in dieser Sektion spiegelt nicht die tatsächliche Forschungssituation wider. Exemplarisch für diesbezügliche Arbeiten hielt der Hallenser Jürgen Helm ein nicht im Tagungsband dokumentiertes Referat über „pietistische Medizin“ und deren Anwendung im Anstaltskrankenhaus Franckes.

Auch die Beiträge der fünften Sektion („Der Pietismus in seinen internationalen Beziehungen“) geben nicht die tatsächliche Breite der gegenwärtigen Forschung wieder, wenngleich die überwiegenden (sieben von neun) Vorträge zu Nord- und Osteuropa durchaus signifikant für den gegenwärtigen Nachholbedarf von regionalgeschichtlichen Untersuchungen zu diesen Regionen sind und darüber die Zuwendung zum westlichen Europa, insbesondere zum Puritanismus und den niederländischen Reformbewegungen, vernachlässigt wurde (H. Lehmann, S. 10). Lediglich ein Referat widmet sich den Niederlanden, von wo aus puritanische Traditionen an den kontinentalen Pietismus weitervermittelt wurden (W. J. op't Hof). Ein aus zwei Referaten (St. Petersburg und Halle) zusammengefasster Aufsatz widmet sich den russischen Freimaurern, die pietistische Traditionen umfassend rezipiert haben. Zwei Beiträge (Vilnius/Litauen) befassen sich mit den Beziehungen von Halle nach Litauen. Der am historischen Lehrstuhl in Szeged/Ungarn gepflegte Schwerpunkt der Pietismusforschung hat sich unter anderem in sechs Beiträgen zum ungarischen Pietismus niedergeschlagen (drei Aufsätze in dieser und drei weitere in der zweiten Sektion). Auch im Zusammenhang mit einem Beitrag zur Rezeption des Halleschen Pietismus in Finnland ist auf eine Untersuchung zur dortigen Böhmerezeption zu verweisen, die in Sektion 1 vorgestellt wurde.

Weitere internationale Beziehungen des Pietismus werden in Sektion 6 („Pietismus, Mission und die Erforschung der Welt“) untersucht, so Einflüsse des Herborner Pietismus auf amerikanische Kolonien oder Einzeluntersuchungen zur Indienmission. Interkonfessionelle bzw. interreligiöse Fragestellungen im Rahmen der Mission werden vereinzelt aufgegriffen, so von Marzena Gorecka (Lublin/Polen), die der Vision einer Welteinheit auf Grundlage der Herzensreligion nachgeht, und von Patrick Franke (Halle), der die Sicht des Islam in einer Zeitschrift des 18. Jahrhunderts untersucht. Ethische Fragen der Weltgestaltung im Pietismus reflektiert dagegen Gregg Roeber (USA), der insbesondere dem Halleschen Pietismus und seiner Pharmazie einen positiven Zugang zur Welt und Natur bescheinigt. Von der zeitlichen Fixierung des Pietismus auf das 17./18. Jahrhundert lösten sich nur wenige Referenten des Kongresses, so zum Beispiel Wolfgang Reichardt (Kassel), der die Erweckungsbewegung als Desiderat der Pietismusforschung markiert, und Fred A. van Lieburg (Dordrecht), der im Rahmen der fünften Sektion die Rezeption von meist puritanischen Erzähltraditionen (Bekehrungs- und Wundergeschichten) bis hinein ins 21. Jahrhundert verfolgt.

Die siebte Sektion („Projekte zur Quellenerschließung“) gibt einerseits über Editionsprojekte Auskunft, wie die Herausgabe der Bengelkorrespondenz im Auftrag der Historischen Kommission (Dieter Ising, Stuttgart) und des Freylinghausenschen Gesangbuches (Dianne Mc. Mullen, USA, und Wolfgang Miersemann, Halle). Dass diese Publikation bereits von einer weitergehenden Forschung begleitet ist, dokumentieren vier Beiträge zum Gesangbuch Freylinghausens (Suvi-Päivi Koski, Finnland; Ada Kadelbach, Westerland; zu dessen russischer Übersetzung Swetlana Mengel, Halle, und der Rezeption durch Schleiermacher Ilsabe Seibt, Schönwalde). Neben einem Forschungsbericht über den schlesischen Pietismus und seine Publikationen (Detlef Haberland, Bonn) ergänzt eine Bestandsaufnahme des Nachlasses von Friedrich Breckling in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen (Britta Klosterberg, Halle) die Beiträge zur Quellenerschließung in dieser Sektion. Andererseits wurden hier weitere drei kirchenhistorische Beiträge zugeordnet, die bemerkenswert sind: über die Inspirationsbewegung des frühen 18. Jahrhunderts (Christian Senkel und Harald Tausch, Gießen), über die Herkunft und Wirkungsgeschichte des philadelphischen Gedankens (Peter Vogt, USA) und die Konzeption der Kirchenhistorie von Joh. Wilhelm Zierold (Volker Gummelt, Greifswald).

Dass neben den Einzelbeiträgen eine rege Diskussion die Kongressarbeit geprägt hat, klang bereits an. Bedauerlich ist, dass dies außer in einem Vorwort nicht weiter dokumentiert ist, sondern die einzelnen Ansätze in der Dokumentation unvermittelt nebeneinander stehen. Abgesehen vom partiellen Erkenntnisgewinn in Einzelfragen liegt die Bedeutung der besprochenen Beiträge darin, dass sie sowohl exemplarisch Einblicke in Desiderate als auch in Untersuchungsschwerpunkte des letzten Jahrzehnts von einer Vielzahl der mit dem Pietismus befassten Forscher geben. Zudem stellt die Kongressdokumentation eine umfassende Momentaufnahme der gegenwärtigen Pietismusforschung dar. Zur Charakterisierung dieser Momentaufnahme sei auf drei Aspekte verwiesen, die auch bedingt durch „die Neuordnung Europas seit 1989/90“ (U. Sträter, S. XV) verstärkt an Einfluss gewannen: Internationalität, Interdisziplinarität und Bestimmung des Pietismusbegriffes. Die Internationalität wird einerseits im weltweit (z.B. in Indien, Japan, Russland, Italien, den USA) anzutreffenden Interesse für Fragen der Pietismusforschung greifbar und andererseits in der Herausbildung von Forschungszentren (z.B. in Halle, Herrnhut, Breslau, Szeged, Elizabethtown). Diese Internationalität weist allerdings auch Grenzen auf, vor allem konfessionelle; so gelingt der Brückenschlag der hier dokumentierten Pietismusforschung zu katholischen oder freikirchlich-evangelikalen Forschern nur vereinzelt. Die Interdisziplinarität bereichert zweifelsohne die bisher traditionell kirchengeschichtlich-biographische Erschließung des Pietismus, wobei es gegenwärtig vor allem Annäherungen von Seiten der Musik und Kunst, Pädagogik, Germanistik und Medizin gibt. Von besonderem Interesse wird für die Zukunft die ausstehende nähere Bestimmung des Pietismusbegriffs werden. Sollte sich die angezeigte Ausweitung der

Definition durchsetzen, wird ein verstärktes Zugehen auf und Kooperieren mit freikirchlich-evangelikalten Bewegungen die unausweichliche Folge sein.

Christoph Rymatzki

Karl Heinz Voigt: *Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945*, Frankfurt: Lembeck, 2005, kt., 126 S., € 15,–

Da über Freikirchen und ihre Geschichte in Deutschland immer noch erhebliche Unkenntnis besteht, ist es zu begrüßen, dass sich Karl Heinz Voigt in seinem neuesten Buch mit der Frage der Aufarbeitung der Zeit des „Dritten Reiches“ in den Freikirchen nach 1945 beschäftigt. Der Autor, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und Verfasser eine Reihe von Publikationen zur Geschichte des Methodismus und der Freikirchen im Allgemeinen, wertet hier im Wesentlichen die vorhandene Literatur zu dieser Frage aus. Naturgemäß kann es sich bei dieser komplexen Thematik nur um einige Streiflichter handeln.

Zunächst stellt Voigt dar, dass die Geschichte der Freikirchen bis 1918 durch Erfahrungen von Diskriminierung geprägt war. Auch in der Weimarer Republik musste man sich mit Benachteiligungen besonders seitens der evangelischen Landeskirchen auseinandersetzen. 1933 entstanden dann Befürchtungen hinsichtlich einer Gleichschaltung mit der entstehenden „Reichskirche“. Aber in den ersten Jahren des „Dritten Reiches“ eröffnete der NS-Staat den Freikirchen noch nie da gewesene Freiräume bis hin zur teilweisen Gewährung der Körperschaftsrechte auf Reichsebene, was sich jedoch im Nachhinein – so Voigt – als eine Versuchung für die Glaubensgemeinschaften darstellte. Richtig ist auch, dass der NS-Staat an vielen Stellen die Freikirchen und besonders ihre Vertreter instrumentalisierte. Exemplarisch dafür steht der Auftritt der beiden Delegierten der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ (VEF), Melle und Schmidt, auf der ökumenischen Konferenz in Oxford 1937. Vor diesem geschichtlichen Hintergrund – so Voigt – müsse man die nach 1945 entstandenen freikirchlichen Dokumente lesen.

Bevor er sich ihnen zuwendet, geht er auf die ökumenische Bedeutung der Stuttgarter Erklärung ein. Voigt meint, dass man sie im Ausland sicherlich auch als eine Äußerung der Freikirchen interpretierte. In Deutschland gab sie Anstoß für entsprechende Erklärungen der Freikirchen.

Voigt schildert dann zunächst Reaktionen der Freikirchen, die bis 1945 der VEF angehörten. Dabei stellt er fest, dass man eigentlich die unterschiedlichen Kirchengestalten bei einer derartigen Untersuchung berücksichtigen müsste. So wäre es von Bedeutung, bei den kongregationalistischen Freikirchen auch auf die einzelnen Gemeinden einzugehen; ihm lägen aber keine Verlautbarun-

gen von Ortsgemeinden vor. Hier könnte man darauf verweisen, dass zahlreiche Gemeinden Festschriften zu Gemeindejubiläen verfasst haben. In ihnen erfolgt – mehr als es früher der Fall war – auch eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Geschichte der eigenen Gemeinde im „Dritten Reich“. Als ein Beispiel wäre die Festschrift der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München zu erwähnen, in der man sich intensiv mit dem Schicksal eines jüdenchristlichen Gemeindemitgliedes auseinandersetzt und auch schuldhaftes Verhalten benennt.

Voigt arbeitet bei der Untersuchung einzelner Erklärungen heraus, dass zwar oft eine Bezugnahme auf das ganze Volk erfolgt, aber von eigener Schuld konkret nicht gesprochen wird. Vielfach beschäftigte man sich mehr mit der Zukunft des eigenen Gemeindebundes. Diese Tendenz beobachtet Voigt beispielsweise in einer Verlautbarung der Leitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) kurz nach der deutschen Kapitulation 1945. Ein Schuldbekenntnis fehlte hier. Allerdings gab es auch Äußerungen einzelner Baptisten in den ersten Jahren, die durchaus Schuld benannten; Voigt erwähnt hier nur den Versuch von Johannes Schneider, den BEFG zu einem Schuldbekenntnis zu bewegen. Zu nennen wäre beispielsweise das von Hans Rockel für die baptistische Jugend auf dem siebten Weltkongress der Baptist World Alliance formulierte Schuldbekenntnis (abgedruckt bei Andrea Strübind, Unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im Dritten Reich, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 309f).

Weiter als andere Verlautbarungen ging eine Erklärung der Evangelischen Allianz stärker auf die Schuldfrage ein, aber auch hier erwähnte man beispielsweise die Verfolgung der Juden nicht. Methodistische Erklärungen zur Schuldthematik blieben ebenfalls sehr allgemein gehalten.

In einer Zwischenbilanz beobachtet Voigt, dass der Eindruck der Kriegsniederlage überwog; die gegenwärtige Situation wurde als Demütigung erlebt. Eine theologisch fundierte Kritik am NS-Staat erfolgte nicht, die eigene Verantwortung wurde mit Hilfe einer bestimmten geschichtstheologischen Deutung relativiert. Zu fragen wäre auch nach der biblischen Fundierung des Handelns. Voigt konstatiert, dass bei biblischen Texten oft ihre gesellschaftliche Dimension vernachlässigt wurde. Er bemängelt auch, dass die Kriegsniederlage nicht als eine Befreiung vom Joch der NS-Diktatur verstanden wurde. Insgesamt gesehen stellt Voigt fest, dass das Denken und Wollen vieler Freikirchler stark von den Vorstellungen vor 1933 geprägt waren und man 1945 wieder an diesen Punkt anknüpfen wollte.

In einem weiteren Teil geht Voigt auf Verlautbarungen ein, die mit einer Ausnahme erst ab den 80er Jahren erfolgten. Im Wesentlichen stützt er sich hier auf bekannte Publikationen. Einige Dokumente werden etwas ausführlicher erläutert, wie beispielsweise die Erklärung des BEFG anlässlich der Tagung der Europäischen Baptistischen Föderation 1984 in Hamburg. Die Erklä-

rung der Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im BEFG wird dagegen nur kurz referiert und nicht weiter kommentiert.

Leider fehlt an dieser Stelle ein Hinweis auf den Sachverhalt, dass auch der BEFG in der DDR ein Schuldbekenntnis abgegeben hat. So wurde 1984 der damalige Präsident Manfred Sult von der Bundesleitung gebeten, auch zur Schuldfrage in seinem Rechenschaftsbericht Stellung zu nehmen. Er führte darin aus, dass es nach 1945 nicht an Schuldbekenntnissen gefehlt habe. Aber auch jetzt könne man nicht anders – und dies besonders in Gegenwart von ausländischen Gästen –, als sich noch einmal „unter die Schuld zu stellen ... und um Vergebung zu bitten, wo noch Schuld trennt“. Ausdrücklich wies Sult darauf hin, dass unter den Anwesenden sich noch Augenzeugen der Zeit des „Dritten Reiches“ befänden (zitiert nach Rolf Damman, Schuldbekenntnis, in: *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, hg. von Ulrich Materne u. a., Wuppertal/Kassel 1995, S. 179f).

Interessant sind die Ausführungen Voigts bezüglich der Schuldaufarbeitung in der Herrnhuter Brüdergemeine, die sofort nach Kriegsende einsetzte. Hier wurde sehr bald ein Schuldbekenntnis abgegeben, auch stellte man sich ausdrücklich hinter die Stuttgarter Schuldklärung der Evangelischen Kirche Deutschlands.

Abschließend äußert Voigt noch einige Gedanken zur Problematik des Schuldbekennens in den Freikirchen. Derartige Bekenntnisse seien oft durch die personelle Kontinuität nach 1945 verhindert worden: Die gleichen Personen, die vor 1945 Verantwortung getragen hatten, trugen diese auch nach 1945. Die Aufarbeitung von Schuld sei aber gerade für Freikirchen von großer Bedeutung, da dieser Punkt mit zentralen, von ihnen vertretenen Inhalten des christlichen Glaubens in Verbindung stehe. – In dem letzten, fast 40seitigen Teil erfolgt dann eine Dokumentation der besprochenen Schriftstücke.

Das kleine Büchlein richtet sich vorwiegend an Leser, die mit freikirchlichen Themen bis jetzt nicht sehr vertraut gewesen sind. Diese erhalten damit einen guten Einblick in die Frage, wie sich Freikirchen nach 1945 mit ihrer eigenen Geschichte auseinandergesetzt haben. Freikirchlern dagegen dürfte die von Voigt benutzte Literatur, besonders wenn sie die eigene Kirche betrifft, weitgehend vertraut sein. Kritisch ist einzuwenden, dass der Methodismus eine stärkere Gewichtung, gerade auch in quantitativer Hinsicht, erhält. Auch wäre zu fragen, ob das Thema Ökumene in allen Freikirchen die Rolle spielte, die Voigt ihr in seiner Abhandlung zumisst. Zumindest für viele Baptistengemeinden, aber auch für die Freien evangelischen Gemeinden wäre dies in Frage zu stellen. Einigen Äußerungen bezüglich des BEFG kann der Rezensent nicht zustimmen; so wurde sicherlich der Zusammenschluss des Bundes der Baptistengemeinden und des Bundes freikirchlicher Christen, also der Brüdergemeinden, nicht „nach Turbulenzen um die autonome Existenz von Gemeinden der Brüderbewegung“ (S. 24) realisiert. Auch wird man schwerlich der Deutung zustimmen können, dass die Sorge der Bundesleitung des BEFG 1945 um

den Erhalt der Gemeinschaft von Baptisten und Brüdergemeinden als ein Zeichen für eine „Tendenz“ der Rückwärtsgewandtheit (S. 56) von Freikirchlern gewertet werden kann. Die Verbindung beider Gemeindebünde 1941/42 wurde vielmehr als etwas Neues begriffen, das man unbedingt erhalten wollte.

Hinzuweisen wäre noch darauf, dass Voigts Buch im Rahmen einer Arbeitsgruppe des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) entstanden ist, die sich in den Jahren 2004 und 2005 mit der Frage von Schuldbekennnissen in den Freikirchen nach 1945 beschäftigte. Hier legten Teilnehmer aus verschiedenen Freikirchen ihrer Forschungsergebnisse dar. Der Publikation von Voigt liegen zum einen sein Referat, zum anderen aber auch Materialien der anderen Arbeitsgruppenteilnehmer zugrunde. Die von ihnen gehaltenen Referate werden in der diesjährigen Ausgabe der Freikirchenforschung, des Jahrbuches des Vereins, veröffentlicht. Ihre ergänzende Lektüre wird zur Abrundung des Gesamtbildes dringend empfohlen.

Andreas Liese

Weitere Literatur:

Martin Brecht, Paul Peucker (Hgg.): *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 47, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, Ln., 288 S., € 49,90

Ulrike Gleixner: *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert, Bürgertum Neue Folge* 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, geb., 464 S., 32 Abb., € 54,–

Adelheid M. von Hauff (Hg.): *Frauen gestalten Diakonie. Bd. 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, geb., 560 S., 35 Abb., € 29,–

Rainer Lächle: *Die „Sammlung Auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes“ zwischen 1730 und 1760. Erbauungszeitschriften als Kommunikationsmedium des Pietismus*, Hallesche Forschungen 18, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., 420 S., € 58,–

*Benjamin Marschke: *Absolutely Pietist. Patronage, Factionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy*, Hallesche Forschungen 16, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., VI+183 S., € 28,–

Rudolf Mau: *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3, Leipzig: EVA, 2005, Ln., 243 S., € 26,50

Wolfgang Miersemann, Gudrun Busch (Hgg.): *„Sjngt dem Herrn nah und fern“. 300 Jahre Freylinghausensches Gesangbuch*, Hallesche Forschungen 20, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., 560 S., € 89,–

Axel Oberschelp: *Das Hallesche Waisenhaus und seine Lehrer. Lernen und Lehren im Kontext einer frühneuzeitlichen Bildungskonzeption*, Hallesche Forschungen 19, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., 400 S., € 64,–

Erika Pabst, Thomas Müller-Bahlke (Hgg.): *Quellenbestände der Indienmission 1700–1918 in Archiven des deutschsprachigen Raums*, Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 9, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., 420 S., € 34,–

Pietismus und Neuzeit 31, 2005, hg. von Martin Brecht u. a., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, kart., 330 S., € 41,90

Christina Reuter: *Autorschaft als Kondeszendenz. Johann Georg Hamanns erlesene Dialogizität*, Berlin: de Gruyter, 2005

Christoph Matthäus Seidel: *Pietistischer Gemeindeaufbau in Schönberg/Altmark 1700–1708*, hg. von Peter Schicketanz, Kleine Texte zum Pietismus 10, Leipzig: EVA, 2005, 120 S.

Philipp Jakob Spener: *Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689–1704*, hg. von Johannes Wallmann u. Udo Sträter in Zusammenarbeit mit Veronika Albrecht-Birkner, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, Leinen, 900 S., € 180,–

Philipp Jakob Spener: *Pia Desideria*, hg. von Kurt Aland u. Beate Köster, Gießen: Brunnen, 2005, geb., 224 S., € 19,95

Praktische Theologie

1. Allgemein

Ulrich Eggers, Markus Spieker (Hg.): *Der E-Faktor. Evangelikale und die Kirche der Zukunft*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2005, kt., 247 S., € 12,90

Das Buch fragt danach, wie die evangelikale Bewegung sich in Zukunft gestalten und mehr Einfluss auf die Kirche und die Gesellschaft insgesamt gewinnen kann. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass sich Aktivitäten von Evangelikalen oft in einer Art „Nische“ abspielen und deshalb kaum tief greifende Veränderungen in Gang setzen können. Es wird zum Beispiel beklagt, dass es keine Broschüre mit kurz gefassten Informationen über den christlichen Glauben im Bahnhofsbuchhandel gibt (S. 5f) und deutsche Großstädte weiße Flecken auf der Landkarte evangelikaler Konferenzen bilden (S. 18).

Durch Beteiligung zahlreicher Autoren aus dem evangelikalen Bereich soll eine „Zukunftsdebatte“ angestoßen werden, die innovative Wege aufzeigt (S. 8f). Die einzelnen Beiträge stammen von Peter Aschoff, Ulrich Eggers, Astrid Eichler, Ingolf Ellßel, Heinzpeter Hempelmann, Dominik Klenk, Andreas Malessa, Helmut Matthies, Jürgen Mette, Hanspeter Nüesch, Martin Reakes-Williams, Heinrich C. Rust, Christian A. Schwarz, Markus Spieker, Peter Strauch, Ekkhardt Vetter, Peter Wenz, Roland Werner und Rudolf Westerheide. Es werden unterschiedlichste Aspekte angesprochen, so dass dem Leser ein umfassendes Bild der evangelikalen Bewegung und ihrer Zukunftsperspektiven vermittelt wird.

Im Wesentlichen konzentrieren sich die Ausführungen auf drei Bereiche:

1. *Profil*: Allgemein wird betont, dass die evangelikale Bewegung ein klares Profil braucht und sich darum ihrer Identität neu bewusst werden muss. Sie muss sich selbst klar definieren und dabei ihr Kernanliegen und ihre Kernkompetenz herausstellen (S. 242). Dazu braucht sie den Mut, „zu sein, was sie ist“ (S. 37). Die Herausgeber bezeichnen Evangelikale als „Jesus-Leute“ (S. 10.229) und nennen als ihre Kennzeichen, dass sie zur Bibel stehen, den auferstandenen Christus verkündigen und mit ihm leben sowie die Gemeinde als Hoffnung für die Welt betrachten (S. 8). Nicht aufgegeben werden darf im Kontext der Postmoderne eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum (S. 90). Besonders wichtig ist der Bereich der Ethik. Für den Umgang mit Geld, Macht und Sexualität ist eine klare Orientierung notwendig (S. 148, vgl. auch S. 24). Mehrfach wird in diesem Zusammenhang der Begriff „Kontrastgesellschaft“ genannt“ (S. 60.74.126.132). Dabei sollten sich Christen darauf einstellen, dass es auch in Deutschland wieder zu Verfolgungen kommen kann (S.168.226f). Es

wäre jedoch zu wenig, wenn es sich bei dem erforderlichen Profil nur um Dogmatik handelt; es muss eine „echte Lebensveränderung“ sichtbar werden (S. 121). Notwendig ist dazu, die Bibel zu lesen und sie nicht nur als „Sprungbrett für die eigenen Gedanken“ (S. 213) zu benutzen sowie sich Zeit zu nehmen für das Gebet (S. 191f). Es darf keine „frommen Fassaden geben, sondern das Beten und Reden muss ehrlich sein“ (S. 85).

Das Profil von Evangelikalen sollte auch in gesellschaftlicher Hinsicht relevant werden. Es wird hervorgehoben, dass persönliche Frömmigkeit und politische Arbeit zusammengehören (S. 81; vgl. S. 139–141). Außerdem wird ein besonderes Augenmerk auf die Ausbildung von Studenten, Hochbegabten und Führungskräften gelegt (S. 25) sowie die Einrichtung von christlich geprägten Colleges und Universitäten für alle Wissenschaftsbereiche angeregt (S. 239).

2. *Offenheit*: Um Menschen zu erreichen, dürfen sich Evangelikale nicht von der „bösen Welt“ abschotten, sondern sollten sich der Welt zuwenden, weil diese Welt trotz ihrer Gottlosigkeit von Gott geliebt ist (S. 118.124.170; vgl. auch S. 224: „Bekehrung zur Welt“). Dem „Fundamentalismus-Verdacht“, dem Evangelikale oft ausgesetzt sind, kann nur durch eine „liebvolle Menschenorientierung“ begegnet werden (S. 123). Das bedeutet zum Beispiel, dass Beziehungen zu Menschen wichtiger sind als Institutionen und Veranstaltungen (S. 223). Kontakten zu Nichtchristen ist eine hohe Priorität einzuräumen (S. 179). Außerdem sollten „kulturelle Brücken“ geschlagen werden (S. 61), um Menschen anzusprechen. Eine kulturelle oder politische Festlegung ist zu vermeiden (S. 86). Damit es nicht zu einer „abgeschlossenen Subkultur“ kommt, sind neben der Konzentration im Zentrum „mehr unscharfe Ränder und Offenheit“ notwendig (S. 63).

In diesem Zusammenhang wird betont, dass Evangelikale durchaus von Liberalen lernen können (S. 52f): Sie sollten sich von Dogmatismus und Gesetzlichkeit abgrenzen. Teilweise werden in diesem Zusammenhang auch Entwicklungen innerhalb der evangelikalen Bewegung in Frage gestellt. Es findet sich zum Beispiel eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff „bibeltreu“, wobei dieser als „Totschlagwort“ bezeichnet wird (S. 197).

3. *Einheit*: Die Vielgestaltigkeit der evangelikalen Bewegung sollte nicht als eine Not, sondern als eine Chance angesehen werden (S. 96), weil nur eine große Vielfalt der unfassbaren Größe Gottes angemessen sein kann (S. 171). Weiterhin wird hervorgehoben, dass die Vielfalt unterschiedlicher Bewegungen und Konzepte die Art ist, in der Gott in der heutigen vielschichtigen Gesellschaft seine Gemeinde baut (S. 182). Darum sollten Evangelikale sich gegenseitig mit Liebe begegnen. Eine Gemeinschaft, die durch Liebe, Freude und wahre Freundschaft geprägt ist, wirkt anziehend auf die Menschen (S. 128; vgl. S. 160).

Darum wird in vielen Beiträgen kritisiert, dass unter Evangelikalen unnötige Barrieren bestehen. Es werden zum Beispiel Fronten aufgebaut, weil man sich im Schriftverständnis nicht einig ist (S. 113f; vgl. S. 233f). Daher wird betont, dass „der Geist der Konkurrenz, des Neides, der Eifersucht, des ewigen Besserwissens und des Rumnörgelns am anderen keinen Raum haben“ darf (S. 181). Stattdessen

sollte das „versöhnte Miteinander mit dem ganzen Leib Christi“ gesucht werden (S. 146) und ein „Raum des Vertrauens“ entstehen (S. 163).

Die dargestellten Schwerpunkte in den verschiedenen Beiträgen können im Grundsatz nur begrüßt werden. Dass an vielen Stellen ähnliche Akzente gesetzt werden, lässt darauf hoffen, dass es innerhalb der evangelikalen Bewegung zu einer Verständigung und zu einem neuen Aufbruch kommen kann (vgl. S. 181, wo betont wird, dass die Einheit im evangelikalen Bereich zunimmt). Viele der hervorgehobenen Aspekte sind dabei nicht grundsätzlich neu. Das zeigt, dass es bei der Frage nach der Zukunft der evangelikalen Bewegung nicht darum geht, „das Rad neu zu erfinden“, sondern darum, die eigene Identität einer profilierten, einladenden und liebevollen Gemeinschaft von Christen neu wahrzunehmen und zu leben.

An einigen Stellen sind jedoch auch Klärungen notwendig. Es ist zu fragen, wie sich die angestrebte Profilierung der Evangelikalen zu den Idealen der Offenheit und der Einheit verhält. Zu überlegen ist dabei, wo ein „kompromissloses Christsein“ (S. 168) gefragt ist und in welchen Bereichen unterschiedliche Auffassungen positiv gewürdigt werden können. Wahrheit und Offenheit bzw. Liebe dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern gehören untrennbar zusammen (vgl. S. 38). Es ist daher zumindest missverständlich, wenn an einer Stelle betont wird, dass die „Geschwisterliebe über der Erkenntnisliebe“ steht (S. 189). – Der Maßstab für diese Überlegungen kann nur die Bibel selbst sein. An Stellen, an denen die Bibel eindeutige Vorgaben macht, müssen diese auch heute Gültigkeit haben. In allen anderen Bereichen sollte innerhalb der evangelikalen Bewegung eine große Offenheit herrschen. Daraus ergibt sich, dass eine Verständigung unter Evangelikalen nur gelingen kann, wenn es zu einem gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes kommt. Die Bindung an die Schrift muss ein grundlegendes Merkmal der evangelikalen Bewegung bleiben. In diesem Sinne kann es durchaus sinnvoll sein, an dem Begriff „bibeltreu“ festzuhalten. Es ist aber darauf zu achten, dass damit nicht eine bestimmte Auffassung in Randfragen, sondern das grundsätzliche Vertrauen zur Bibel als Wort Gottes bezeichnet wird. – Auch das Verhältnis von Christen zur Politik bedarf einer weiteren Klärung. Hier ist zu prüfen, wie bei einem politischen Engagement von Christen vermieden werden kann, dass es zu (partei-) politischen Festlegungen kommt, die andere ausgrenzen.

Die offenen Fragen, die hier angesprochen werden, müssten innerhalb der evangelikalen Bewegung weiter besprochen werden. Hilfreich wäre es, gemeinsam danach zu fragen, was die Evangelikalen auszeichnet und welchen Beitrag sie für die Weiterentwicklung der Kirche und der Gesellschaft leisten können – oder anders ausgedrückt, worin der „E-Faktor“ (Titel) genau besteht. Der Vorschlag der Herausgeber, einen evangelikalen „Think Tank“ zu gründen, ein Institut, das Raum gibt für intellektuelle Vordenker und eine „Pläneschmiede für die Zukunft“ darstellt (S. 25.244), kann hierzu ein guter Anstoß sein. Anzustreben wäre dabei eine Zusammenarbeit mit vorhandenen Institutionen wie zum Bei-

spiel dem Arbeitskreis für evangelikale Theologie oder evangelikalen Ausbildungsstätten.

Insgesamt ist das Buch eine Ermutigung für evangelikale Christen, sich nicht nur an der Vergangenheit zu orientieren und diese zu glorifizieren, sondern mutig nach vorne zu schauen und es Gott zuzutrauen, dass er sie auch in Zukunft dazu gebraucht, um sein Reich zu bauen.

Christian Schwark

Stephanie Klein: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 320 S., € 25,-

Praktische Theologie erschöpft sich weder in der Entwicklung pragmatischer Handlungsanweisungen noch in der Wiedergabe pastoraler Weisheiten. Vielmehr will sie – zu Recht – Theorie der Praxis sein. Das bedingt, dass sie Rechenschaft darüber ablegt, nach welchen methodischen Prinzipien sie zu ihren Erkenntnissen gelangt und welche Gültigkeit diese Erkenntnisse beanspruchen können. Es ist das Verdienst von Stephanie Klein, sich in ihrer Habilitationsschrift kompetent mit dieser Fragestellung auseinandergesetzt zu haben. In offensichtlicher Nähe zur handlungswissenschaftlichen Konzeption von Norbert Mette und zur Subjekttheorie von Stephan Knobloch sucht sie eine Methodologie zu begründen, welche sowohl dem Anliegen der Praktischen Theologie als auch den gesellschaftlichen Umbrüchen gerecht wird.

Im ersten Kapitel beschäftigt sich Klein mit grundsätzlichen Fragen der Methodologie. Nach einem Kurzüberblick über die gegenwärtigen Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft (S. 25–38) und über die methodischen Ansätze in der Geschichte der Praktischen Theologie (S. 38–53) setzt sie bei dem von Joseph Cardijn entwickelten Dreischritt-Modell „Sehen – Urteilen – Handeln“ an. Die schön herausgearbeiteten historischen und theologischen Hintergründe des Modells (S. 53–77) zeigen, dass bei seiner Übertragung in den wissenschaftlichen Diskurs Sinnverschiebungen stattfanden (S. 86–89). Klein zeigt auf, dass bei der Verwissenschaftlichung des Modells die Gefahr entsteht, den Schritt des „Sehens“ rein empirisch-analytisch aufzufassen und die theologische Komponente auf den Schritt des „Urteilens“ zu beschränken. Dagegen betont sie zu Recht, dass alle methodischen Schritte ineinander greifen und von gemeinsamen theologischen Prämissen, insbesondere vom „Glaube[n] an die in Gott gründende Würde des Menschen“ (S. 76) geleitet sind. Gegenüber einer sich als wissenschaftlich ausgebenden Verobjektivierung setzt Klein auf die bewusste Einführung des Subjektes in den wissenschaftlichen Diskurs und auf die Reflexion der damit verbundenen Chancen und Grenzen (S. 108–110). Das Subjekt des Forschenden steht deshalb auch in der Mitte ihres eigenen Arbeitsmodells, das als eine wissen-

schaftstheoretische Weiterentwicklung des Dreischrittes von Cardijn verstanden werden kann (S. 118–125, graphische Darstellung S. 119).

Die methodologischen Fragen, wie das Subjektsein des Forschenden und die Subjektivität der zu untersuchenden menschlichen Praxis in den Erkenntnisvorgang integriert werden können, werden in den Kapiteln zwei bis vier in Anlehnung an die Ansätze von Edmund Husserl, Alfred Schütz und Georges Devereux exemplarisch erörtert. Von Husserl übernimmt Klein die Erkenntnis, dass wissenschaftliche Theoriebildung nur dann Sinn machen kann, wenn sie auf der Erfahrung des Menschen gründet. Praktisch-theologisch bedeutet das eine Hinwendung zur „religiösen Lebenswelt“ des Menschen (S. 127–161). – Wie Schütz zeigt, reicht es bei dieser Hinwendung nicht aus, den durch quantitative Methoden zugänglichen gesellschaftlich vermittelten „objektiven Sinn“ zu berücksichtigen. Vielmehr muss es durch Fremdverstehen dazu kommen, den „subjektiven Sinn“, nämlich das vom Individuum Gemeinte, zu ergründen. Das kann nur erfolgen, wenn der Subjektivität ein angemessener Platz eingeräumt wird. Für die Praktische Theologie bedeutet das eine stärkere Berücksichtigung qualitativer Sozialforschung und auch eine Einschränkung der Gültigkeit ihrer Theorien auf den ihnen je eigenen zeitlichen und lokalen Kontext (S. 163–203). – Dass die Subjektivität des Forschenden einen zentralen Faktor im wissenschaftlichen Diskurs darstellt, hat Devereux besonders stark herausgearbeitet. Die praktisch-theologische Forschung ist durch die Persönlichkeit, die Interessen und die Ängste des Forschenden beeinflusst, was zu Verzerrungen der Wahrnehmung führt. Diese subjektive Komponente soll nun aber nicht eliminiert, sondern bewusst reflektiert werden (S. 205–237).

Im fünften Kapitel stellt Klein die von Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss entwickelte „Grounded Theory“ vor. Dieses methodische Konzept zeichnet sich dadurch aus, dass bewusst mit einer sehr offenen Ausgangsfrage gestartet wird und erst im Verlauf der Forschung sich die Hypothesen und entsprechend auch die Forschungsmethoden verdichten. Dieses Verfahren soll es vor allem ermöglichen, neue Aspekte der Wirklichkeit wahrzunehmen, was durch eine zum voraus eingegrenzte Fragestellung verunmöglicht wird (S. 239–265).

Die Studie ist nicht nur inhaltlich aufschlussreich, sondern bietet auch ein exemplarisches Beispiel für die von Klein vorgeschlagene Methodologie. Das zeigt sich unter anderem darin, dass die Autorin großen Wert auf die biographische Verankerung der untersuchten Ansätze legt (z. B. S. 55–60), in summarischen Zusammenfassungen die eigenen Erkenntnisse für den Leser leicht nachvollziehbar reflektiert (z. B. S. 281–292) und ihre eigenen theologischen Prämissen so gut wie möglich zu benennen sucht (S. 17f). Genau mit diesen Prämissen hängt aber wohl zusammen, was ein evangelikaler Theologe an der vorgelegten Studie vermisst. So wird weder die Bedeutung der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift für den theologischen Erkenntnisvorgang noch die kirchliche Praxis als Konzeptionsgegenstand der Praktischen Theologie thematisiert. Vielmehr führt die theologische Qualifizierung des individuellen Subjektes und seiner sozialen

Bezüge dazu, dass Praktische Theologie vornehmlich als theologisch geprägte Soziologie verstanden wird. – Doch auch ohne Zustimmung zu den inhaltlichen Schwerpunktsetzungen von Klein wird man manche methodologischen Überlegungen mit Gewinn reflektieren können. Denn dass die subjektive (Glaubens-) Erfahrung einen wesentlichen Bestandteil theologischen Arbeitens darstellt, ist nicht zu bestreiten und deshalb auch von evangelikaler Seite in der Methodologie zu berücksichtigen. Dazu bietet dieses Buch wertvolle Anregungen und Hintergrundinformationen.

Stefan Schweyer

Weitere Literatur:

Frauke Bielefeldt: *Wie ein Schmetterling im Käfig. Perspektiven für ein Leben mit Krankheit*, Asslar: Gerth Medien, 2005, 260 S., € 14,95

*Albrecht Schödl: „*Unsere Augen sehen nach dir*“. *Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer asketischen Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 253 S.

*Helge Stadelmann u. Thomas Richter: *Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 191 S., € 14,90

*Helge Stadelmann (Hg.): *Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen. Bericht von der 14. Studienkonferenz des AfeT*, Gießen: Brunnen, 2006, 233 S., € 19,95

*Peter Zimmerling: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 231 S., € 29,90

2. Gemeindebau

Michael Herbst, Jörg Ohlemacher, Johannes Zimmermann (Hg.): *Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft*, Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung Bd. 1, Neukirchen: Neukirchener, 2005, 144 S., € 17,-

Der vorliegende Sammelband ist der erste Band einer Publikationsreihe des im April 2004 gegründeten „Instituts zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung“ an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald. Herausgeber sowohl der Reihe als auch dieses ersten Bandes (sowie Leiter des Instituts) sind M. Herbst und J. Ohlemacher, Professoren für Praktische Theologie in Greifswald, sowie J. Zimmermann als wissenschaftlicher Geschäftsführer des Instituts.

Der Band widmet sich der missiologischen Herausforderung des missionarischen Zeugnisses und Gemeindebaus im landeskirchlichen Rahmen im nachchristlich-postmodernen Kontext in Deutschland. Dabei wird auch der Blick in

die europäische und amerikanische Nachbarschaft gelenkt, um Impulse zu empfangen und „Räume der Mission zu entdecken“ (S. 8). Im Wesentlichen bietet das Buch die Dokumentation der Beiträge eines Symposiums in Greifswald, das mit der Eröffnung des Instituts verbunden war.

Im ersten und grundlegenden Teil bietet der katholische Pastoraltheologe Paul M. Zulehner (Wien) missionstheologische Perspektiven: Christentümliche Gesellschaften seien einer atheisierenden Kultur gewichen und verlangten von den Kirchen nicht nur „rückbauende Verschlankung“, sondern einen missionarischen Aufbruch. Die säkulare Offenheit für Spiritualität sei ein Anknüpfungspunkt für eine „mystagogische Mission“, die davon ausgeht, dass Gott alle retten will, in allen schon wirkt und nun nach konkreten Wegen sucht, „jene, die Gott uns ‚hin-zufügt‘ (Apg 2,47), zu gewinnen ... damit seine Kirche leben und wirken kann“ (S. 23).

M. Herbst beschreibt in seinem Beitrag „Ach, sie sind Missionar!“ Kontext, Entstehungsgeschichte und Aufgaben des Greifswalder Instituts. So erläutert er zunächst den pommerschen, hochschulischen und kirchlichen Entstehungszusammenhang und erinnert an die Impulse der Leipziger Synode 1999 und der davon inspirierten EKD-Studie „Das Evangelium unter die Leute bringen“ (EKD-Text, 2000). Er beschreibt den konzeptionellen und strukturellen Weg der Gründung von 2001 bis 2004 und die ersten durchgeführten Projekte. Das Institut versteht sich als bisher einmalige universitäre Forschungsstelle für Mission in Deutschland im Rahmen der evangelischen Landeskirchen. Träger sind die Pommersche Landeskirche und die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) des Diakonischen Werkes der EKD. Darüber hinaus sind einzelne Landeskirchen (Pommern, Baden, Württemberg) und Stiftungen finanziell und personell beteiligt. Das Konzept besteht darin, historische, theologische und praktische Aspekte der Evangelisation und missionarischen Gemeindeentwicklung in den evangelischen Landeskirchen zu erforschen und zu vermitteln – durch Lehrveranstaltungen an der Fakultät, durch Weiterbildung für Pfarrer und Ehrenamtliche sowie durch Dissertationen und Habilitationen. Zusammengehalten werden diese verschiedenen Aktivitäten durch die Überzeugung von der „prinzipiellen Gemeindlichkeit des Glaubens“ (S. 41).

Im zweiten Teil des Buchs zeigt der Greifswalder Neutestamentler Christfried Böttrich die Legitimation und Entfaltung des missionarischen Auftrags der Kirche im Neuen Testament auf. Ausgehend vom Minderheitsstatus der urchristlichen Gemeinde beschreibt er zehn Aspekte neutestamentlicher Missionstheologie und -praxis, wie zum Beispiel die Notwendigkeit die „Legitimation [zu] definieren“. In der antiken Vielfalt der Religionen war es genauso notwendig wie heute, „dass die Christen möglichst eindeutig sagen müssen, auf wen sie sich berufen und wer sie ermächtigt“ (S. 53). Oder: „Präsenz zeigen“: Das „missionstheologische Credo des Matthäus ist bereits am Anfang der Bergpredigt zu finden...: 'Ihr seid das Salz der Erde'“ (S. 54). Oder: „Interna regeln“: In der Apostelgeschichte wird beschrieben, wie aufbrechende Konflikte in der Gemeinde gelöst werden

können, da „die Klärung interner Probleme ... eine notwendige Voraussetzung für Wachstum [ist]“ (S. 59). Weitere Aspekte betreffen zum Beispiel die Spannung zwischen Dialog und Überzeugung („Brücken schlagen“) oder zwischen Strategie und Vertrauen auf den Heiligen Geist („Strategien entwickeln“). Bedenkenswert ist zudem die Beobachtung, dass Paulus bei aller Ausrichtung auf das missionarische Überschreiten von Grenzen auch Respekt vor den Grenzen fremder Arbeitsgebiete zeigte („Grenzen akzeptieren“). Weniger überzeugend allerdings scheint mir in diesem Zusammenhang die Interpretation, dass für Paulus nach der Ablehnung des Evangeliums durch Israel die Heidenmission (unter Ausschluss Israels) „das nun einzig angemessene ... Zeugnis gegenüber seinem Volk“ sei und hierin auch heute zu Recht „[eine Absage] der christlichen Mission gegenüber Israel“ begründet liege (S. 67).

Hans-Jürgen Abromeit, Bischof der Pommerschen Landeskirche, unterzieht die Werke Bonhoeffers einer bemerkenswerten und inspirierenden missiologischen Re-Lektüre. Nicht die Religionslosigkeit und Mündigkeit an sich sei das Zentralthema Bonhoeffers gewesen, sondern die Frage: „Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden“, und damit die an die eigene Identität rührende Frage, „wer Christus heute für uns eigentlich ist“ (S. 71). Daraus folgernd entwickelte Bonhoeffer missiologische Neuansätze in der theologischen Ausbildung. Die Kirche müsse von der Volkskirche zur Missionskirche werden. Im Finkenwalder Predigerseminar lehrte Bonhoeffer sowohl Seelsorge als auch Homiletik unter dem Aspekt, „Christum zur letzten Entscheidung“ zu predigen. Er entwickelte das Modell der Volksmissionswochen mit team-missionarischen Einsätzen.

J. Zimmermann zieht aufschlussreich Bilanz zu 25 Jahren missionarischem Gemeindebau und zeigt, dass zwar manche Erwartungen unerfüllt blieben, aber dennoch mehr geblieben ist als Einzelansätze: Es sei ein neues Bewusstsein für „Gemeinde“ als erkennbares Profil im Pluralismus gewachsen.

Im dritten Teil des Buchs werden verschiedene Kontexte der Mission reflektiert und auch ein Blick in andere Länder gewagt. Zulehner stellt die katholische Studie zu Atheismus und Glaube in zehn postkommunistischen Ländern vor, wobei auffällt, dass Ostdeutschland einen wesentlich intensiveren Atheismus als beispielsweise Polen aufzuweisen hat. Weitere Beiträge (L. Szabó) widmen sich dem Gemeindeaufbau im Rahmen der Evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn und dem missionarischen Konzept der evangelisch-lutherischen Church of America (Brent Dahlseng). Letzterer Beitrag stellt lediglich einen Programmentwurf dar, ohne die konkrete Situation zu reflektieren, die sich doch sehr von der in Deutschland unterscheidet. Die Ausführungen stehen von daher etwas zusammenhanglos im Raum. Abgeschlossen wird der Band durch einen Beitrag des Rostocker Praktischen Theologen Thomas Klie zur missionarischen Bedeutung kirchlicher Räume: Klie weist mit Recht darauf hin, hier „geronnene Deutungsöffnungen“ zu entdecken. So wird kirchliche Architektur zum missiologischen Anknüpfungspunkt.

Fazit: Der Band ist Ausdruck eines bemerkenswerten Projekts zu wissenschaftlicher Reflexion und praxisbezogener Inspiration missionarischer Arbeit in Deutschland im Bereich universitärer evangelischer Theologie. Der Neuansatz scheint von dem positiven, unpolemischen Willen geprägt zu sein, eine breite, im pluralistischen Kontext verantwortete, aber dem neutestamentlichen Evangelium verpflichtete und gemeindebezogene Basis für missiologische Reflektion im Rahmen der evangelischen Landeskirchen zu schaffen. Diese erste Veröffentlichung bietet einige richtungsweisende und inspirierende Beiträge, wobei das Zentralstück des Bandes sicherlich Herbsts „Gründungserzählung“ (S. 11) über das neue Institut ist, die auch den roten Faden vermittelt. Insgesamt setzt die Dokumentation des Gründungs-Symposiums einen wichtigen Doppelpunkt für weitere zu erwartende Veröffentlichungen des Instituts.

Friedemann Walldorf

Weitere Literatur:

- *Christian Eyselein: *Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 488 S., € 58,–
- Dan Kimball: *Emerging Church – Die postmoderne Kirche. Spiritualität und Gemeinde für eine neue Generation*, Asslar: Gerth Medien, 2005, 267 S., € 17,95
- Bernd Rother: *Kirche in der Stadt. Herausbildung und Chancen von Urbanen Profilgemeinschaften*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 350 S., € 29,90
- *Stefanie Theis: *Religiosität von Russlanddeutschen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 280 S., € 35,–

3. Gottesdienst / Liturgik

Medienverband der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hg.): *Der Kirchenknigge*, Audio-CD, Düsseldorf: Medienverband (www.medienverband.de), 2005, € 7.90

Die angezeigte Audio-CD des Medienverbandes der Evangelischen Kirche im Rheinland greift 15 Fragen rund um den evangelischen Gottesdienst auf. Die Produktion dieser CD ist Ausdruck eines weiteren Trends, der angesichts der vielfachen Verunsicherung und teilweisen Orientierungslosigkeit unserer Tage praktische Hinweise und Verhaltensregeln geben möchte. Was früher altmodisch oder bevormundend empfunden wurde, wird heute oft gesucht und zumeist dankbar angenommen. Die folgenden 15 Fragen werden thematisiert und beantwortet:

Darf man zu spät in den Gottesdienst kommen? Darf man in der Kirche klatschen, in der Predigt oder nach einem Musikstück? Darf man sich im Gottesdienst zu Wort melden und eine Diskussion anfangen? Darf ich mit meinem Nachbarn tuscheln, wenn mich die Predigt an etwas erinnert? Rückenstreicheln und Umarmungen: Muss ich mich im Gottesdienst anfassen lassen? Darf eine Frau während des Gottesdienstes ihr Kind stillen? Müssen Eltern mit ihren Kindern rausgehen, wenn die im Gottesdienst schreien? Blitzlichtgewitter bei der Taufe? Wer darf im Gottesdienst fotografieren? Darf ich beim Abendmahl dem Pfarrer den Kelch aus der Hand nehmen? Muss ich bei Beerdigungen auf dem Weg zum Grab schweigen? Darf ich Geld aus dem Klingelbeutel wechseln, wenn ich nur große Scheine habe? Gibt es eine Kleiderordnung im Gottesdienst? Soll ich sonntags das Auto stehen lassen oder doch zur Kirche fahren? Warum ist im Gottesdienst die Orgel das vorherrschende Instrument? Ist es unhöflich, schon beim Orgelnachspiel aus der Kirche zu gehen?

Auf der CD kommen verschiedene Pfarrer/innen, Küster/innen und Presbyter/innen aus verschiedenen Gemeinden und Kreisen der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) mit verschiedenen, teils sich widersprechenden Meinungen zu Wort. Die Themen werden auf diese Weise anhand konkreter Personen dargestellt und begründet. Die Beiträge werden nicht im Originalton oder als Interviews wiedergegeben, sondern, teilweise auf Kosten der Lebendigkeit, von einem Sprecher referiert. Auch die Landespfarrer der Arbeitsstelle für Gottesdienstgestaltung und der Arbeitsstelle für Kindergottesdienst der EKiR kommen zu Wort. Daneben wird auch aus dem Evangelischen Gottesdienstbuch von 1999 zitiert.

Teilweise geben die Beiträge gute Vorschläge zur Gestaltung von Gottesdiensten und gute praktische Ratschläge für die landes- und freikirchliche Praxis. Andere Beiträge bleiben an der Oberfläche. Die Antwort auf die Frage „Gibt es eine Kleiderordnung im Gottesdienst?“ verschweigt, dass Form (und damit auch Kleidung) immer auch ein Ausdruck von Gesinnung ist. Das Loblied auf die Orgel als Kirchenmusikinstrument referiert die Geschichte ihrer Entstehung und Verwendung im Gottesdienst. Bei allen erwähnten Vorteilen von Orgeln werden keinerlei Nachteile erwähnt; auf andere (wesentlich billigere und leichter erlern- und spielbare!) Instrumente wird nicht eingegangen. Teilweise wird von der Räumlichkeit und Ausstattung sowie der Anzahl der Besucher her ein idealer Gottesdienst vorausgesetzt, der so nicht (mehr durchgängig) der Wirklichkeit entsprechen wird.

Die Beiträge wollen keine normativen Lösungen vorgeben, sondern durchweg eher um Verständnis für verschiedene Meinungen und Verhaltensweisen werben. Da diese ansprechend, allgemeinverständlich und praxisnah vermittelt werden, können die Ausführungen insgesamt ehren- und hauptamtlichen Gemeindemitarbeitern und Gottesdienstleitern gute Impulse geben, zu Verständnis und Reflektion anregen, in der Schulung eingesetzt werden oder als Diskussionsgrundlage dienen. Neben Darstellung, Würdigung und Hinweisen zur praktischen Verwen-

dung der CD werfen die Inhalte grundsätzliche praktisch-theologische und ekklesiologische Fragen auf. Zunächst ist es interessant zu hören, was verschiedene haupt- und ehrenamtliche Vertreter der Kirche an ihren Gottesdiensten und dem entsprechenden Verhalten als erklärungsbedürftig empfinden. Welches Verhalten fällt aus bisherigen vertrauten und akzeptierten Verhaltensmustern und wird daher thematisiert? Ferner möchte man den Gründen dieser Entwicklungen und des Aufbrechens dieser Fragen nachspüren.

Die Beiträge wenden sich nicht an säkulare Zeitgenossen, die gelegentlich anlässlich einer Trauung oder Beerdigung in die Verlegenheit eines Gottesdienstbesuchs geraten, sondern an Mitglieder der eigenen Kirche. Zu fragen ist allerdings, ob einigermaßen regelmäßige Gottesdienstbesucher diese Hinweise brauchen. Ob seltenere Gäste der Gemeinde Material des kirchlichen Medienverbandes zur Kenntnis nehmen und Verhaltenstipps für den gelegentlichen Gottesdienstbesuch in Anspruch nehmen – auch wenn sie diese aus Gründen der Liturgie und Höflichkeit dringend bräuchten – sei dahingestellt. Doch wenn (die) Antworten auf diese Fragen selbst Gemeindemitgliedern und regelmäßigen Gottesdienstbesuchern nicht klar sein sollten, ist zu fragen, was in Gottesdiensten vermittelt wird und welches Gottesdienstverständnis bei den Mitgliedern vorausgesetzt werden kann. Es dürfte an theologischen Grundentscheidungen im Hintergrund oder Mangel an Problembewusstsein liegen, dass zwischen Nicht-Christen, nicht-kirchlichen „Namenschristen“, seltenen Gottesdienstbesuchern und der Kerngemeinde nicht unterschieden wird. Diese Unschärfe zeigt sich auch daran, dass Antworten auf grundsätzliche theologische Fragen fehlen, wie etwa: Darf ich überhaupt am Abendmahl teilnehmen? Warum steht die Gemeinde bei bestimmten Teilen des Gottesdienstes auf? Warum überhaupt eine Kollekte, wenn doch die Kirche Kirchensteuern erhebt und einziehen lässt? Was ist überhaupt Taufe? Was sind die Pflichten von Taufpaten? Was bedeutet es, zur Evangelischen Kirche zu gehören? Freilich darf von einem kurzen Hör-Knigge kein ausführlicher Katechismus erwartet werden. Doch müsste man bei Antworten auf die eingangs aufgeworfenen Fragen nicht grundsätzlicher das Wesen des Gottesdienstes bedenken (gute Ansätze in: Evangelisches Gottesdienstbuch. Ergänzungsband, S. 9–34)? Müsste Nachdenken über angemessenes Verhalten nicht damit einsetzen, dass es um mehr als ein an Traditionen und Taktgefühl angepasstes Verhalten geht?

Trotz dieser kritischen Anfragen eines freikirchlichen Pastors (und gelegentlich dankbaren Besuchers von Gottesdiensten in der EKdR) ist positiv zu würdigen, dass in den Beiträgen die Frage nach einem angemessenen Verhalten in einem christlichen Gottesdienst überhaupt thematisiert wird. Angesichts des massiven Traditionsverlusts und der Säkularisierung, zunehmender Individualisierung religiöser Überzeugungen, der Glaubenspraxis und des Verhaltens sowie der mangelhaften oder fehlenden kirchlichen Sozialisierung vieler Zeitgenossen ist es dringend geboten (auch in Freikirchen!), wieder neu nach dem Wesen des christlichen Gottesdienstes, der daraus folgenden inneren Haltung und dem dar-

aus resultierenden angemessenen äußeren Verhalten seiner Teilhaber zu fragen. Im erwähnten Evangelischen Gottesdienstbuch (Ergänzungsband) findet sich ein hilfreicher „Kleiner liturgischer Knigge“ für das rechte Verhalten der Pfarrer/innen in und rund um den evangelischen Gottesdienst (S. 335-353), der aber auch für andere Gottesdienstleiter (auch in anderen Traditionen) hilfreich sein dürfte. Aus freikirchlicher Sicht ist auf das Bändchen von A. E. Schnepfer, Pressereferent des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, „Der Knigge für Christen. Tipps für delikate Situationen“ (Holzgerlingen 2005) hinzuweisen.

Christoph Stenschke

Rolf Sons (Hg.): *Wie feiern wir Gottesdienst? Gemeinde zwischen Tradition und Erlebniskultur. Beiträge aus dem Albrecht-Bengel-Haus, Tübingen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2005, kt., 190 S., € 12,90

Der Aufsatzband geht aus einer Vorlesung hervor, die die Lehrer des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen im Wintersemester 2004/05 gehalten haben. Angesichts der derzeitigen Diskussion um die Gestaltung des Gottesdienstes soll theologische und liturgische Orientierung vermittelt werden (S. 10).

Im ersten Beitrag (S. 11–35) wendet sich Hartmut Schmid unter der Überschrift „'Halleluja' und 'Amen'“ dem Gottesdienst im Alten Testament zu. Er zeigt zunächst Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu heutigen Gottesdiensten auf und fragt dann nach dem Wesen des alttestamentlichen Gottesdienstes. Dieser zeichnet sich nach Schmid nicht durch seine Form aus, sondern ist personal zu bestimmen. Der Gottesdienst muss JHWH entsprechen, „sein Wesen und seinen Willen zum Ausdruck bringen“ (S. 35). Außerdem wird betont, dass der Gottesdienst eine dialogische Struktur hat und immer gefährdet ist, einerseits durch Religionsvermischung und andererseits durch eine mangelnde Übereinstimmung mit dem Leben im Alltag.

Der zweite, von Volker Gäckle verfasste Beitrag (S. 37–60) beschäftigt sich mit dem Gottesdienst der ersten Christen im Neuen Testament. Gäckle stellt fest, dass die Quellenlage recht dürftig ist und viele Aussagen deshalb mit einem Vorbehalt behaftet sind (S. 43.46). Wichtige Elemente des neutestamentlichen Gottesdienstes sind nach Gäckle die Betonung der Gegenwart des Auferstandenen, die Anrufung des Namens Jesu, die Verlesung der Heiligen Schrift, die Verkündigung des Evangeliums, die Predigt, Gebet und Lobgesang, das Zusammenspiel unterschiedlicher Begabungen sowie Taufe und Herrenmahl (S. 46–52). Auffällig ist auch eine „relative Vielfalt und Freiheit in der formalen Gestaltung der Gottesdienste“ (S. 59). Die Attraktivität der frühchristlichen Gottesdienste entstand durch die Überwindung sozialer Grenzen, durch die Offenheit und Ver-

ständigkeit und durch den respektvollen und wertschätzenden Umgang (S. 56–59).

Luthers Gottesdienstreform ist das Thema des dritten Beitrags (S. 61–88), der von Joachim Kummer verfasst wurde. Kummer stellt unter anderem drei Prinzipien vor, die für Luther wichtig waren (S. 61–71): Das erste ist das Zusammenspiel von Freiheit und Liebe. Luther plädiert für einen freien Umgang mit äußeren Formen, möchte aber um der Liebe willen dabei niemanden überfordern. Das zweite Prinzip ist das Ausscheiden von Elementen, die dem Evangelium widersprechen. Bei Luther handelte es sich dabei um Reinigung von der römischen Messopferlehre. Schließlich betont Luther als drittes Prinzip besonders die Lehre und die Unterweisung. Im Mittelpunkt des Gottesdienstes steht für ihn die Predigt. Kummer schildert außerdem die konkrete Umsetzung der Gottesdienstreform Luthers und hebt hervor, dass es die Aufgabe von Pfarrern und Gemeindeleitern ist, „zu einem Verständnis des evangelischen Gottesdienstes anzuleiten“ (S. 88).

In den nächsten beiden Beiträgen wird der Gottesdienst in systematisch-theologischer Hinsicht betrachtet. Rolf Hille stellt im vierten Beitrag (S. 89–111) schon im Titel heraus, dass der Gottesdienst „Ursprung und Maßstab der Theologie“ ist. Theologie und Gottesdienst können demnach nicht voneinander getrennt werden. Die Theologie bedenkt das gottesdienstliche Geschehen, und der Gottesdienst ist „innere Mitte“ und „kritischer Maßstab“ der Theologie (S. 89). Vor diesem Hintergrund zeigt Hille zahlreiche Perspektiven für den Gottesdienst auf. Er betont zum Beispiel, dass der Gottesdienst für den Menschen lebensnotwendig ist, weil der Mensch als Gottes Ebenbild auf die Begegnung mit Gott angewiesen ist. Bemerkenswert ist ferner, dass der Gottesdienst nach Hille ein „kritischer Prüfstein für gelungene Kontextualisierung des Evangeliums“ (S. 96) ist und auch eine „heilsgeschichtlich-inkarnatorische“ Dimension hat (S. 96–100). Im Gottesdienst ereignet sich das historische Heilsgeschehen in der jeweils aktuellen Situation (vgl. S. 100).

Der fünfte Beitrag von Eberhard Hahn (S. 113–140) steht unter der Überschrift „Sündenbekenntnis und Sündenvergebung – Mitte des christlichen Gottesdienstes“. Hahn hebt unter Bezugnahme auf Peter Brunner hervor, dass der Gottesdienst auf die Vergebung der Sünden hinzielt (S. 113). Dieses Handeln Jesu Christi an seiner Gemeinde muss im Zentrum des Gottesdienstes stehen. Es darf nicht durch menschliches Handeln verdrängt werden (S. 114). In neueren liturgischen Ansätzen beobachtet Hahn bei der Eingangsliturgie und bei der Gestaltung des Abendmahls zumindest teilweise eine solche Verdrängung (S. 115–138). Demgegenüber legt er Wert darauf, dass ein Gottesdienst „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ gehalten wird (S. 139f).

Die abschließenden drei Beiträge, die von Rolf Sons verfasst wurden, beschäftigen sich aus praktisch-theologischer Perspektive mit dem Thema „Gottesdienst“. Der sechste Beitrag (S. 141–158) trägt den Titel „Gottesdienst zwischen Tradition und Erlebnisorientierung“. Hier beschreibt Sons zunächst, wie der Got-

tesdienst in der heutigen von einer Erlebniskultur geprägten Gesellschaft gestaltet wird: Er wird vielfach zu einem „zielgruppenorientierten Erlebnisprogramm“ (S. 145f). Danach fragt Sons, wie die Erlebnisorientierung zu beurteilen ist und kommt zu dem Schluss, dass einerseits an das Bedürfnis nach Erlebnissen angeknüpft werden kann, andererseits die Erlebnissehnsucht nicht in „sich immer steigenden Events ... sondern in der Beziehung zu Jesus“ gestillt werden kann (S. 150). In einem dritten Teil wird schließlich überlegt, wie der Gottesdienst durch die Predigt, die Musik, das Gebet, das Abendmahl und die Beteiligung der Gemeinde zu einem Erlebnis werden kann (S. 152–158).

Im siebten Beitrag werden Zweit- und Zielgruppengottesdienste genauer unter die Lupe genommen. Sons beschreibt zunächst die Ziele, die mit solchen Gottesdiensten verfolgt werden, fragt dann nach dem Verhältnis von Haupt- und Zweitgottesdiensten und geht schließlich auf die Rolle von Zweitgottesdiensten im Missionarischen Gemeindeaufbau ein. Er nennt dabei einerseits positive Aspekte, zum Beispiel dass Zweitgottesdienste eine Chance sind, um Menschen in die Gemeinde einzuladen (S. 172f) und dass sie ein Modell für die Beteiligung von Nicht-Theologen am Gemeindeaufbau darstellen können (S. 171f). Andererseits nennt er auch kritische Punkte. So warnt er etwa davor, den sonntäglichen Hauptgottesdienst zu vernachlässigen (S. 166–169) und unterstreicht, dass es klare Absprachen zwischen Gottesdienstteam und Gemeindepfarrer geben muss (S. 170).

Den achten und letzten Beitrag (S. 175–190) bilden Überlegungen zu Formen der Verkündigung im Gottesdienst. Sons untersucht zunächst die Stellung der Predigt, fragt dann nach der Beziehung zu den anderen Teilen des Gottesdienstes wie zum Beispiel Schriftlesung und Fürbitte und erörtert schließlich die Beziehung der Predigt zu anderen Formen der Verkündigung wie etwa Musik und Theater. Dabei stellt er die Bedeutung der Predigt in den Vordergrund, würdigt aber auch andere Teile des Gottesdienstes und kreative Verkündigungsformen.

Der vorliegende Sammelband bietet dem Leser eine Fülle von verschiedenen Aspekten zum Thema Gottesdienst. Die Zusammenstellung von Beiträgen aus den verschiedenen Disziplinen der Theologie ist außerordentlich anregend und kann das Gespräch nur befruchten. Hervorzuheben ist, dass Extrempositionen wie zum Beispiel das Festhalten an einer bestimmten Gottesdienstordnung oder die Forderung nach einer radikalen Abschaffung von bestehenden Gottesdienstformen vermieden werden. Stattdessen bekommt der Leser zahlreiche Anregungen, die bei der Suche nach Kriterien für die Gestaltung von Gottesdiensten hilfreich sind. Wegen der Kürze der einzelnen Beiträge kann manches nur angerissen werden. So bleiben einige Fragen offen, die weiter bearbeitet werden müssten. So müsste man etwa untersuchen, nach welchen Maßstäben zu beurteilen ist, ob die Kontextualisierung des Evangeliums in eine bestimmte Situation hinein gelungen ist und inwiefern das an einem Gottesdienst erkennbar wird (vgl. S. 96). Insgesamt ist der Sammelband aus dem Albrecht-Bengel-Haus eine Fundgrube von Hintergrundinformationen und konkreten Hinweisen für die Ge-

staltung von Gottesdiensten im Kontext der heutigen Erlebniskultur. Alle, denen der Gottesdienst am Herzen liegt, können davon profitieren. Auch wer nicht jeder einzelnen Aussage zustimmen kann, erhält viele Anregungen, die ein persönliches Weiterdenken befruchten und neue Freude am Gottesdienst und seiner Gestaltung wecken können.

Christian Schwark

Weitere Literatur:

*Thomas Kabel: *Handbuch Liturgische Präsenz. Bd.2: Zur praktischen Inszenierung der Kasualien*, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 2006, 96 S., mit DVD, € 49,95

4. Homiletik

Martyn Lloyd-Jones: *Die Predigt und der Prediger*, Friedberg: 3L Verlag, 2005, 334 S., € 14,90

Der Autor, Martyn Lloyd-Jones (1899–1981), gehört ohne Zweifel zu den größten Predigern des 20. Jahrhunderts in England und weit darüber hinaus. Seine Predigten in der Westminster Chapel haben bis heute weltweite Anerkennung und Bekanntheit erreicht. Seine aktive Predigtzeit erstreckte sich über 50 Jahre. Sein berühmtes Buch „Die Predigt und der Prediger“, das bereits 1971 in Englisch erschien, ist nun auch in Deutsch erhältlich. Es wurde erst nach seiner Pensionierung veröffentlicht und ist eine Sammlung von Vorträgen, die er vor Studenten des Westminster Theological Seminary gehalten hat.

Bereits im Vorwort weist er bescheiden darauf hin, dass er viele Jahre gezögert habe, Ratschläge fürs Predigen zu erteilen. Er schreibt: „Es mangelte mir auch an Freimütigkeit, ein solches Thema anzupacken, und es hat mich überrascht, wie schnell und leichtfertig junge Prediger bereit sind, ihren Amtsbrüdern über das Predigen und pastorale Angelegenheiten Ratschläge zu erteilen.“ (S. 9) Dass für ihn das Predigen die höchste, größte und herrlichste Berufung ist (S. 9), lässt sich bereits daran erkennen, dass er diesem Thema allein die ersten drei von 16 Kapiteln widmet. Etwas irritierend ist, dass er bereits in Kapitel 4 die Form der Predigt bespricht und dann in Kapitel 11 mit der gleichen Überschrift das Thema noch einmal aufgreift. Obwohl er verschiedene Akzente in den Kapiteln setzt, wäre es wohl sinnvoller gewesen, das vierte Kapitel mit dem elften zu verbinden. Er fährt dann in Kapitel 5 mit dem Predigen an sich fort und in Kapitel 6 bespricht er die Person des Predigers. Im siebten und achten Kapitel beschäftigt sich Lloyd-Jones mit der Beziehung zwischen Prediger und Zuhörern. Die Vorbereitung des Predigers und der Predigt wird dann in den nächsten beiden Kapi-

teln besprochen. In weiteren vier Kapiteln werden praktische Fragen des Predigtendienstes angegangen wie zum Beispiel die Frage nach der Form der Predigt, Illustrationen und Humor in der Predigt, ob Predigtthemen vorher angekündigt werden sollten, ob der Prediger zur sofortigen Entscheidung aufrufen soll, ob dieselbe Predigt wiederholt werden soll. Sein Buch beschließt der Autor mit dem hohen Anspruch: „Predigen unter dem Erweis des Geistes und der Kraft“.

Der Band ist wohl zu Recht als ein Klassiker unter den Homiletikbüchern einzuordnen. Dem Autor spürt man förmlich die Leidenschaft ab, mit der er sich für das Predigen und das Amt des Predigers einsetzt. Lloyd-Jones ist fest davon überzeugt, dass man die Kirchengeschichte nicht lesen kann, ohne zu erkennen, dass die Predigt immer eine zentrale Rolle in der Kirche gespielt hat (S.10). Umso mehr bedauert er, dass in unseren Tagen die Predigt mehr und mehr an Gewicht verliert zu Gunsten anderer Programmbeiträge. Unter Berufung auf die Schrift kämpft er in seinen Vorträgen für die klare Verkündigung des ewig gültigen Wortes Gottes. Er schreibt: „Deshalb möchte ich zusammenfassend festhalten, dass allein die Predigt den Menschen die Wahrheit vermitteln und sie zur Erkenntnis ihrer Not und des dafür einzigen Heilmittels bringen kann. Zeremonie und Rituale, Gesang und Unterhaltung und ihr ganzes Interesse an politischen und gesellschaftlichen Fragestellungen und alles andere können dies nicht bewirken.“ (S. 44) An einigen Stellen bekommt das Buch apologetischen Charakter. Verkündiger müssen den Mut haben, die Heiligkeit Gottes und die völlige Sündhaftigkeit des Menschen zu predigen. Predigen ist für Lloyd-Jones mit einer Operation vergleichbar. Der Eingriff kann schmerzvoll sein, ist aber heilsam. Der Inhalt der Predigt soll entweder evangelistisch an die Ungläubigen oder aufbauend bzw. lehrend an die Gläubigen gerichtet sein. Nach seiner Meinung darf in keiner Predigt die Theologie fehlen. Er schreibt: „Es ist falsch, wenn ein Mann irgendeinem bestimmten Text willkürlich sein System aufzwängt; doch zugleich ist es entscheidend, dass seine Auslegung irgendeines besonderen Textes durch sein System, die Gesamtheit der Lehre und Wahrheit, welche in der Bibel zu finden ist, überprüft und kontrolliert werden soll.“ (S. 71) Beim Prediger muss die Ernsthaftigkeit, die Wärme und Liebe zum Zuhörer immer spürbar sein. Er muss sich einerseits gedungen fühlen zu predigen, andererseits sollte er seinen Dienst mit Furcht und Zittern antreten. Neben einer klaren Berufung bedarf es für den Predigtendienst auch der Begabung. Lloyd-Jones sagt: „Prediger werden geboren, nicht gemacht.“ (S. 125) Eine natürliche Redegewandtheit, auch eine gute Rhetorik gehören zu den wesentlichen Merkmalen eines begabten Predigers. Der Autor erhebt zugleich hohe Anforderungen an den Prediger hinsichtlich seiner Beziehung zur Gemeinde und zeigt anhand von Bibelstellen und Beispielen aus der Kirchengeschichte auf, wie sich der Prediger um den Zuhörer bemühen muss.

In einer geradezu väterlichen Weise gibt Martyn Lloyd-Jones seine praktischen Tipps an die Prediger weiter, die aber nicht einiger Auffälligkeiten entbehren: So fordert er, dass die Kanzel wieder in den Mittelpunkt der Bühne gerückt wird (S. 21.170), damit die Zentralität der Wortverkündigung im Gottesdienst

betont wird; das Tragen eines Talars empfiehlt er als „Zeichen der Berufung“ (S. 167), jedoch ohne Kapuze, diese würde zu stark ablenken; es sei auch darauf zu achten, dass die Kirchen nicht zu prunkvoll geschmückt seien, und es solle immer auf eine gute Akustik bei den Kirchengebäuden geachtet werden.

Für die Predigtvorbereitung sieht Lloyd-Jones zunächst als wichtigstes Element das Gebet an. Darüber hinaus soll das Bibellesen zum Predigttext führen. Auch erbauliche und theologische Literatur können als Hilfsmittel in der Vorbereitung dienen wie auch Lieder oder allgemeine Lektüre. Obwohl Lloyd-Jones selbst viele Illustrationen und Beispiele verwendet, kritisiert er die Überhäufung der Predigt mit Beispielgeschichten. Er wehrt sich vehement gegen das Sammeln von Illustrationen, um sie später zu verwenden. So meint er: „Für mich ist so etwas nicht nur Professionalismus in seiner schlimmsten Form, sondern es ist, wie ich sagen möchte, die Kunst einer Hure, weil es sich zu sehr darum schert und sich zu sehr darum sorgt, Leute anzulocken ... Geschichten und Illustrationen sind lediglich dazu da, die Wahrheit zu veranschaulichen, nicht die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu lenken.“ (S. 241) Sehr ausführlich diskutiert der Autor die Frage des Aufrufs zur Entscheidung am Schluss einer Predigt. Als Gegner dieser Methode listet er mindestens zehn Gründe auf, warum er fast nie einen Aufruf gemacht hat. Seiner Überzeugung nach soll die ganze Predigt ein Aufruf und eine Hinführung zur Entscheidung sein, deshalb ist ein expliziter Aufruf am Ende in der Regel nicht mehr notwendig. Das Buch schließt Lloyd-Jones mit dem Hinweis auf die Salbung mit dem Heiligen Geist. Ohne Zweifel wird unser Dienst nur segensreich sein, wenn wir ihn unter der Leitung und der Vollmacht des Geistes tun, doch die wiederholte Formulierung am Schluss: „Suchen Sie diese Kraft“ (S. 332), erweckt beim Leser den Eindruck, als sei dies ein mystisches Unterfangen, das nicht ohne weiteres zu haben ist.

Abschließend lässt sich sagen, dass dieses Buch jedem angehenden und auch gestandenen Prediger zum Lesen zu empfehlen ist. Es wird inspirieren, motivieren und sicher auch korrigieren. Manche Kritik von Lloyd-Jones tangiert sicher stärker den englischen Kontext. Andere wiederum ist zeitbedingt und heute kaum nachvollziehbar. So würde ich seine recht scharfe Kritik an Kassettenaufnahmen von Predigten einordnen. Der Stil des Buches ist stark von seinem Redestil geprägt, da es gesammelte Vorträge enthält, was zu manchen Wiederholungen und thematischen Überschneidungen führt. Trotzdem ist es lesenswert, weil es den Prediger herausfordert, seiner hohen Berufung nachzukommen.

Heinrich Derksen

Armin Mauerhofer: *Jesus – Mitte jeder Predigt. Christozentrische Auslegungspredigt*, Hammerbrücke: Jota, 2005, 341 S., € 19,95

Mit der vorliegenden Homiletik möchte Armin Mauerhofer, langjähriger Pfarrer der schweizerischen Freien evangelischen Gemeinden in Langenthal und Aarau sowie Professor für Praktische Theologie an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule (STH) Basel, „anerkannte Homiletikansätze“ um den Aspekt der christozentrischen Grundausrichtung der Predigt erweitern, wie dies auch der Buchtitel zum Ausdruck bringt. Zur Absicherung seines christozentrischen Ansatzes stellt Mauerhofer seiner umfangreichen Homiletik zunächst eine fast 50 Seiten umfassende bibliologische und hermeneutische Grundlegung voran. Die ganze Schrift als inspiriertes Gotteswort – hier zeigt Mauerhofer seine Nähe zur so genannten Chicago-Erklärung – kann nur von ihrer Mitte, von Christus her verstanden werden. Er ist die Mitte jeder Predigt. Entsprechend verfolgt Mauerhofer beispielsweise im Blick auf die Auslegung alttestamentlicher Texte einen konsequent „heilsgeschichtlich-christozentrischen“ Ansatz.

Dass Mauerhofers Homiletik aus dem Hintergrund (freikirchlicher) gemeindlicher Praxis erwächst, wird an den nachfolgenden Überlegungen zum Verkündigungsdienst im Kontext der örtlichen Gemeinde deutlich (S. 57–81). Von der Frage nach der Berufung zum Predigtamt bis hin zum Thema „Vollmacht“ in der Verkündigung erhält der Leser zahlreiche Impulse zum Weiterdenken.

Im Blick auf die eigentliche homiletische Methodik orientiert sich Mauerhofer an den schon oben erwähnten „anerkannten Homiletikansätzen“. In seinem Vorwort beruft er sich ausdrücklich auf Helge Stadelmann, von dessen Predigtlehre er „starke Impulse“ für das vorliegende Buch erhalten habe (vgl. dazu unten S. 336). Starke Ähnlichkeiten im Blick auf den Aufbau des Buches sind deshalb auch nicht zu übersehen. Zunächst beschreibt Mauerhofer die methodischen Schritte der Exegese, dann die Durchdringung des Textes sowie die Überlegungen zu den Zuhörern in der so genannten Predigtmeditation, gefolgt von einem Kapitel über die Ausarbeitung der Predigt. Im Abschnitt „Darbietung der Predigt“ werden dann rhetorische Fragestellungen besprochen und praktische Ratschläge für die Kanzel erteilt. Die konkrete homiletische Arbeit wird anhand eines Textbeispiels aus dem Epheserbrief veranschaulicht. Abgerundet wird das Buch durch Hinweise auf Sonderformen der Predigt sowie Hilfestellungen zu gemeindlichen Kasualanlässen. Mauerhofers Homiletik atmet die langjährige Praxis eines engagierten Verkündigers und zeigt seine charakteristische Eigenständigkeit, so dass sich die Beschäftigung mit ihm durchaus auch für alle lohnt, die Stadelmann bereits kennen.

Auffallend ist, dass Mauerhofers Zentralgedanke der „christozentrischen“ Predigt in seinen umfangreichen methodischen Kapiteln keine so ausgeprägte Betonung findet, wie der Titel des Buchs vermuten lässt. Das ist sicherlich nicht darin begründet, dass er seinen Kerngedanken angesichts des gefüllten homiletischen

„Handwerkskastens“ aus dem Auge verloren hätte. Vielleicht ist es aber ein Indiz dafür, dass andere evangelikale homiletische Ansätze durchaus ebenso christozentrisch angelegt sind, auch wenn sie diesen Anspruch nicht explizit erheben.

Wolfgang Klippert

Martin Nicol: *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, 2., durchges. u. überarb. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 160 S., € 23,90

Dass im Jahrbuch für evangelikale Theologie die zweite Auflage eines Buches besprochen wird, ist ungewöhnlich und bedarf einer Erklärung. Dramaturgische Homiletik ist in die Diskussion gekommen. Das war beim ersten Erscheinen dieses schmalen Bändchens im Jahr 2001 nicht abzusehen. Allerdings haben Evangelikale sich an dieser Diskussion bisher nicht beteiligt. Dabei bewegen Nicol eine Reihe von Anliegen, die auch Evangelikale bewegen – und doch ist sein Entwurf dramaturgischer Homiletik (ganz ungewollt) geradezu ein Gegenentwurf zum evangelikalen Ansatz kommunikativer Auslegungspredigt. Von daher scheint eine Rezension angebracht.

Nicol hat eine gut lesbare Programmschrift vorgelegt. Man merkt schon in seiner Darstellungsweise, dass er sich von der Welt der Medien und Künste inspirieren lässt. Auch sein Anschluss an die amerikanische New Homiletic mag dazu beitragen, dass seine Schrift leichter daher kommt als so mancher Entwurf, der in der Saulsrüstung deutscher Gelehrsamkeit steckt. Sein Versuch der Erneuerung der Homiletik versteht sich vor dem Hintergrund des Wechsels zum ästhetischen Paradigma in der Praktischen Theologie; sie will der Predigt Einsichten aus der Welt der Künste (speziell von Film und Theater her) zukommen lassen (S. 15). Ebenso betont versteht sich seine Homiletik im Umgang mit Text und Hörer von der postmodern-emanzipatorischen Rezeptionshermeneutik her.

Galt gestern noch: „Predigt erschien als Dienst am Wort Gottes, gegründet auf sorgfältige, exegetische Arbeit“ (S. 22f), so geht es heute nicht mehr darum, „eine Wahrheit des Glaubens zu erklären“ und „den Hörenden eine Wahrheit mitzuteilen“ (S. 25). Nicht, dass für Nicol die Bibel keine Bedeutung hätte! Im Gegenteil. Aber liest man etwa seinen inzwischen erschienenen Aufsatz „Fremde Botschaft Bibel: Homiletisches Plädoyer für eine hermeneutische Schubumkehr“ (Praktische Theologie 93, 2004), wird deutlich, dass er die Bibel zu Recht nicht – besser wäre: zu Recht nicht nur! – als „Information über vergangene Kontexte“ liest, sondern (im Anschluss an Josuttis) „als Orientierung 'für den Grenzverkehr in die Wirklichkeit des Heiligen'“ (ebd., S. 270). Ihm steht die Problematik einer akademischen (historisch-kritischen) Bibellektüre vor Augen, die „das zu Verstehende mit dem immer schon Verstandenen ... abzugleichen sucht“ (ebd., S. 270) und dabei „den Worten der Bibel nur das entnimmt, was in der aktuellen

Situation „noch“ zu gebrauchen ist“ (ebd., S. 271). Er will – um zu seiner Programmschrift zurückzukehren – mit seiner Homiletik nicht die Brocken distanzierter historischer Bibellektüre zusammenfassen und ihre Quintessenz auf den Hörer heute übertragen. Solches Predigen lockt niemanden am Sonntagmorgen aus dem Haus. „Schönes lässt sich nicht zusammenfassen“, hat er von den Künstlern gelernt (S. 33). Schönes (und analog auch Heiliges) will erzählt bzw. inszeniert werden, mit dem Ergebnis, dass es – im Konzert, im Theater, im Kino und nun hoffentlich auch in der Kirche! – zum Ereignis wird, zum Event. „Künstlerisch predigen hieße: mit der kundigen Leidenschaft der Bühne, des Konzertpublikums, der Literatur, des Ateliers oder des Films sich selbst und andere der Weltwirklichkeit Gottes aussetzen“ (S. 33). Das geschieht, wenn nicht „über“ das biblische Wort referiert wird, sondern dieses so inszeniert wird, dass das Geheimnis des Göttlichen für das Leben des Hörers anrührend wird und es zur Lebens-Erfahrung mit Gott kommt (vgl. S. 51).

Göttliche Offenbarung wird allerdings nicht im inspirierten biblischen Wort gesucht, sondern in der *revelatio immediata* des Augenblicks, wenn das Geheimnis den Hörer ergreift. Man könnte sagen: Dramaturgische Homiletik ist die Wiedererweckung des kerygmatheologischen Ansatzes eines Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling oder Kurt Frör unter den Voraussetzungen des ästhetisch-rezeptionshermeneutischen Paradigmas neuerer Praktischer Theologie, lehrreich kombiniert mit Anleihen aus der Welt der Regisseure und darstellenden Künstler.

Nach einem grundlegenden ersten Teil (S. 21–74) wird die Praxis dramaturgischer Homiletik entsprechend hermeneutisch (S. 75–101), strukturell mit Anleihen bei Film und Theater (S. 102–113), in der Verknüpfung von Spiritualität und Mitteln der Performance (S. 114–123) und in der Reflexion von Predigt als Ereignis (S. 124–136) entwickelt. Ein abschließender Teil zeigt die Hintergründe dieses Entwurfs in der amerikanischen New Homiletic (S. 137–140) und seine beginnende Umsetzung in Deutschland (S. 142–148). Mit einem Ausblick sowie Literaturhinweisen und Personenregister schließt der schmale Band, der viel Anregung bietet.

Auch Evangelikale predigen nicht „über“ die Bibel, als referierten sie distanziert über einen bloßen Gegenstand der Vergangenheit. Ihr Auftrag ist nicht: „Predige über das Wort!“, sondern: „Predige das Wort!“ (2 Tim 4,2). Auch Evangelikale sehen ihre Aufgabe nicht darin, lediglich die Brocken homiletisch zusammenzukehren, die historisch-kritische Rekonstruktion bzw. gar Destruktion übrig lässt. Auch Evangelikale rechnen mit dem Ereignis des Wirkens Gottes im Geist unter der Verkündigung des Wortes Gottes. Für sie hat aber der Text der Bibel als (nach dem Selbstzeugnis der Heiligen Schrift) geistgegebenes Offenbarungswort Gottes eine grundlegend andere Valenz als für Nicol. Das „göttliche Geheimnis“ ereignet sich entsprechend auch nicht erst im kreativen Rezeptionsvorgang beim Leser und beim Predigthörer im Kontext einer gelingenden dramaturgischen Inszenierung. Das Geheimnis ist vielmehr – *extra nos* – schon offenbart und wird nun verkündigt; und es findet Glauben durch das Wirken von Got-

tes Geist. Zugleich gilt: Dass man für eine kommunikative Auslegung des Wortes Gottes in der Predigt noch erheblich mehr von den Künsten lernen kann, als das bisher der Fall war, wollen sich Evangelikale gerne von Nicol sagen lassen und von ihm lernen. Denn warum sollte man sich als Prediger für die Vermittlung des Wortes Gottes weniger kreative Liebesmühe geben als Regisseure, Schauspieler und Musiker für die Darbietung ihrer Kunst?

Helge Stadelmann

Helge Stadelmann: *Evangelikale Predigtlehre. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2005, 288 S., € 18,95

„Es ist mehr im Laden, als im Schaufenster!“ So lässt sich der unmittelbare Eindruck nach dem Lesen zusammenfassen. Mit dieser wesentlich überarbeiteten Neufassung seines homiletischen Klassikers „Schriftgemäß predigen“ (zwischen 1990 und 2001 in fünf Auflagen erschienen) intensiviert und erweitert Helge Stadelmann seinen Weckruf zu einer kommunikativen Auslegungspredigt, die „zugleich nah am biblischen Wort und nah am Hörer“ ist (S. 9). Seine praxisgerechte, hilfreich illustrierte und leserfreundliche Anleitung richtet sich nicht nur an Theologen, sondern an jeden, der die Bibel als informierendes, motivierendes und veränderndes Wort Gottes verkündigen will.

Der Autor entfaltet sein Plädoyer und seine Anleitung für und zu einer kommunikativen Auslegungspredigt in vier aufeinander aufbauenden Schritten. Stadelmann beginnt sein erstes Kapitel damit, dass er grundlegend feststellt, „was Auslegungspredigt ist – und nicht ist“ (S. 11–106). Hierbei zeigt er kenntnisreich die Herausforderungen für eine evangelikale Predigtlehre auf, indem er sich konstruktiv von den gängigen homiletischen Ansätzen (z. B. Lange, Hirschler, Engemann) abgrenzt und zugleich eine sowohl für Laien als auch Theologen gangbare Alternative aufzeigt, so dass in diesem Buch nicht das „Dagegen“ dominiert, sondern das „wofür“ der Autor steht: kommunikative Auslegungspredigt. So erläutert Stadelmann fundiert die biblischen Grundlagen des Predigtdienstes und stellt in herausfordernder Art und Weise das Wesen und die Formen der Auslegungspredigt umfassend und detailliert vor.

Darauf aufbauend gewährt Stadelmann im zweiten Kapitel einen instruktiven Einblick in die „Erarbeitung der Predigt zwischen Text und Hörer“ (S. 107–160). Hierzu bietet er eine Einführung in die Erfordernisse hermeneutischer Grundentscheidungen und verdeutlicht eindrücklich die daraus folgenden Konsequenzen. Er bedenkt die Problemstellungen im Hinblick auf die Wahl des Predigttextes, gewährt eine knappe Einführung zur Texterarbeitung und Textfokussierung und bündelt seine Ausführungen in einem Plädoyer zur Predigtmeditation, die zugleich ein betendes Nachdenken „über den erarbeiteten Bibeltext und den zu

erreichenden Hörer“ (Wirklichkeitsexegese) ist (S. 136). Der Autor stellt deshalb der Predigtkonzeption eine Reflexion über die Situation, den zu erwartenden Hörer, den Prediger und die hermeneutischen und homiletischen Konsequenzen voran.

Den praxisgerechten Ertrag seiner Überlegungen präsentiert Stadelmann dann im dritten Kapitel, indem er konkrete und gangbare Wege in die „Praxis der Auslegungspredigt“ aufzeigt (S. 161–239). Hierzu erläutert er kenntnisreich und motivierend die verschiedenen Bausteine einer kommunikativen Auslegungspredigt, informiert über Möglichkeiten zur Gestaltung des Predigtkonzepts und klärt sorgfältig abwägend die Chancen und Gefahren der Rhetorik („Kunst der Rede“) im Rahmen der Predigt. In einem vierten Kapitel zum Verhältnis von „Predigt und Gottesdienstgestaltung“ fokussiert Stadelmann noch einmal seine Ausführungen, indem er die Brücke von der Homiletik zur Liturgik schlägt und so die nötigen Verbindungen in gewohnt praxisnaher Art und Weise aufzeigt (S. 240–262). Denn eine „Predigtlehre, die ihrem Gegenstand gerecht werden will, wird gut daran tun, den Gottesdienst als Kontext und Ort der Predigt mit zu bedenken“ (S. 240), weshalb Stadelmann nun sowohl überblicksartig in die verschiedenen Aspekte der Problemgeschichte von Predigt und Gottesdienst einführt als auch konkrete Hinweise zur Gestaltung des Gottesdienstes bietet. Er beschließt seine Ausführungen mit einem Schlusswort, das „Mut zur biblischen Verkündigung“ macht (S. 263f) und bietet in einem Anhang eine beispielhafte Mustersammlung zur Gottesdienstgestaltung für die gängigsten Anlässe (S. 265–282). Ein Personen- und Autorenregister (S. 283f) sowie Bibelstellenregister (S. 285–288) erleichtern die Arbeit mit diesem Standardwerk.

Stadelmann „möchte uns Mut machen zu kommunikativen Auslegungspredigten in bewegenden Gottesdiensten, in denen Menschen die Gegenwart des Gottes erfahren, der redet“ (S. 264). Damit dies nicht ein frommer Wunsch oder eine schöne Theorie bleibt, ist dieses Werk erschienen. Es geht hier nicht um eine Auslegungspredigt im Sinne einer reinen Texterklärung, sondern um die Einführung und Anleitung zu einer kommunikativen Predigtweise, die wieder Freude weckt an der Verkündigung, Mut macht zur Predigt und aufzeigt, wie der Hörer die Anrede Gottes auch verstehen und anwenden kann. Ein Werk, das „alte [Predigt-]Hasen“ herausfordert ihre Predigtpraxis kritisch zu reflektieren und [Predigt-], „Frischlinge“ zum Predigen motiviert und helfen will, das Wort so zu predigen, wie Gott selbst sich nach Stadelmanns Verständnis die Verkündigung seines Wortes gedacht hat.

Hilfreich ist vor allem, dass der Autor die heute weithin feststellbare und allgemein beklagte Predigtnot nicht nur in den formalen Belangen der Predigt festmacht, sondern wieder ins Gedächtnis ruft, dass die Apostel keinen Kurs in griechischer Rhetorik absolviert hatten, sondern „das Wort Gottes [sagten] ‘mit freimütiger Gewissheit’ und ‘mit großer Kraft’“ (Apg 4,31.33), indem sie „das Wort Gottes ‘unter Beweisung des Geistes und der Kraft’ (1 Kor 2,4) ausgelegt und prophetisch auf das Leben der Hörer bezogen“ haben (S. 12). Von diesem

Grundsatz her entwickelt Stadelmann zum einen ein Predigtverständnis, „das darauf zielt, dass wirklich der biblische Text als Wort Gottes gepredigt wird“. Zum anderen geht es ihm darum, „das berechtigte Anliegen aufzugreifen, dass konkret, lebensnah, situations- und hörerbezogen in anschaulicher sowie nachvollziehbarer Weise gepredigt wird“ (S. 24). Wie diese beiden Aspekte auf einer biblischen Grundlage zu verbinden sind, zeigt Stadelmann mit Hilfe des Modells der kommunikativen Auslegungspredigt. Grundlegend ist hierbei die heilsgeschichtlich notwendige Unterscheidung und Klarstellung, dass heutige Verkündigung eben kein unmittelbares Offenbarungsgeschehen mehr ist; sondern sie „setzt vielmehr das geschehene Offenbarungswort voraus und setzt dieses in unsere Zeit hinein“ (S. 27f). Auf dieser Grundlage wird die kommunikative Auslegungspredigt zu einer lebendigen Entfaltung „dessen, was uns in der Schrift als 'geistliches Konzentrat' gegeben ist. ... Sie lässt sich in ihrem Inhalt und in der Regel bis hinein in ihren Aufbau vom Bibelwort selbst bestimmen. Sie möchte erklärend und aktuell anwendend eben das sagen, was Gottes Wort sagt.“ (S. 59f) Man spürt diesem Werk ab, dass diese praxisnahe Anleitung aus einer doppelten Liebe des Autors heraus gespeist ist: der Liebe zum Wort und zum Hörer.

So bleiben zum Abschluss zwei Wünsche bzw. Hoffnungen anzuzeigen. Nachdem von Stadelmann bereits wegweisende Veröffentlichungen zu einem dezidiert evangelikalen Schriftverständnis und nun auch zu einem evangelikalen Predigtverständnis mit entsprechender bewährter und seelsorglicher Verkündigungspraxis vorliegen, weckt das Kapitel 4 nun unweigerlich den Wunsch nach einer umfassenden evangelikalen Gottesdienstlehre. Es bleibt zu hoffen, dass der Autor nach der Hermeneutik und Homiletik nun auch bald das Feld der Liturgik in gewohnt fundierter Art und Weise aus einer dezidiert evangelikalen Perspektive heraus beleuchtet. Gleichermäßen wäre es wünschenswert, wenn bei einer wohl bald erforderlichen neuen Auflage zukünftig der Gehalt und die äußere Gestalt des Buches stärker miteinander korrespondierten. Die Beschreibung auf der Cover-Rückseite trifft doch eher auf den Inhalt des vergriffenen Vorgängerwerkes „Schriftgemäß predigen“ zu und preist das Werk somit weit unter Wert an. Und auch wenn der Titel auf dem Cover den Inhalt zwar zutreffend beschreibt, so geben sowohl das Schriftbild als auch die Abbildung dem Buch einen etwas „altertümlichen“ Anstrich, den es von der Gestalt und dem Gehalt des Inhalts her nicht verdient hat. Es ist also wesentlich mehr im Laden, als das Schaufenster verspricht. Das abschließende Fazit kann aber nur lauten: „Nimm und lies“ und „predige [so] das Wort“!

Thomas Richter

Weitere Literatur:

Haddon Robinson, Craig B. Larson (Hg.): *The Art & Craft of Biblical Preaching. A Comprehensive Resource for Today's Communicators*, Grand Rapids: Zondervan / Christianity Today, 2005, 732 S., US \$ 39,99

*Christoph Stebler: *Die drei Dimensionen der Bestattungspredigt: Theologie, Biographie, Trauergemeinde*, Zürich: TVZ, 2006, 350 S., € 27,30

5. Gemeindepädagogik

Götz Häuser: *Einfach vom Glauben reden. Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, kt., 318 S., € 24,90

Götz Häusers Buch schließt eine Forschungslücke: Er untersucht darin Herkunft, Phänomen und theologische Berechtigung der sogenannten Glaubenskurse. Im Vorwort beschreibt er, dass er die Untersuchung im engen Kontakt mit der Gemeindepraxis verfasst hat. Sein Vikariat in einer Schwarzwaldgemeinde gab den ersten Anstoß zur Beschäftigung mit Glaubenskursen; dort entwarf er auch erstmals einen eigenen Kursus.

Glaubenskurse stellen eine neue Form der Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung in der evangelischen Kirche dar. Es gibt sie erst seit etwas mehr als drei Jahrzehnten. Mittlerweile existiert eine unübersichtliche Fülle von Kursen, was tragfähige Kriterien zu ihrer Einordnung und Beurteilung unerlässlich macht. Es ist das Verdienst des vorliegenden Buches, Hilfen zum Verständnis des Phänomens der Glaubenskurse zu geben. Vor allem aber zeigt Häuser, welchen Beitrag Glaubenskurse leisten können, damit Menschen wieder sprach- und urteilsfähig werden bzw. überhaupt den Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens kennen und darüber miteinander reden lernen.

Das Buch umfasst vier Kapitel, die logisch aufeinander aufbauen. Im ersten Kapitel „Grundlagen“ fragt der Verfasser nach den theologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Glaubenskurse. Dabei sieht Häuser im Auftrag Jesu Christi, Glauben zu lernen und zu lehren, und in der neutestamentlichen Forderung, in der Lehre der Apostel zu bleiben, die biblische Berechtigung der Glaubenskurse. Systematisch-theologisch gesprochen geht es beim Glauben nicht bloß um den Akt des Glaubens als solchen (*fides qua creditur*), sondern immer auch um den Inhalt desselben (*fides quae creditur*). Der Verfasser beobachtet, dass im Gegensatz dazu gegenwärtig nur wenige Angebote der evangelischen Kirche – seien sie gemeindlicher oder übergemeindlicher Natur – die *fides quae creditur* zum Gegenstand haben. Das Thema Glaubenlernen mit Erwachsenen hat in unseren Kirchen und Gemeinden keine große Konjunktur. Auf der anderen Seite beobachtet Häuser zu Recht, dass die postmoderne Gegenwart mit ihrem Doppelgesicht von Säkularisierungstendenzen einerseits und Wiederkehr der Religion andererseits auch ein neues Informationsbedürfnis zumindest nach elementaren Grundkenntnissen des christlichen Glaubens bei Erwachsenen entstehen

lässt. Glaubenskurse stellen eine Antwort auf dieses an vielen Stellen festzustellende Verlangen dar. Entstanden sind sie in den sechziger Jahren, wobei die Hamburger Impulse und Versuche von Helmut Thielicke zusammen mit der von ihm ins Leben gerufenen „Projektgruppe Glaubensinformation“ am bekanntesten geworden sind. Häuser kann zeigen, dass das Interesse an Glaubenskursen aber erst Ende der siebziger Jahre in der kirchlichen Öffentlichkeit stärker hervortrat, und zwar im Umfeld des missionarischen Gemeindeaufbaus und des charismatischen Aufbruchs, aber auch im Zuge der Katechismusarbeit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Im zweiten Kapitel des Buches stellt der Verfasser das vielfarbige Spektrum der Glaubenskurse dar, wobei er die unterschiedlichen Ausprägungen zweierlei Typen zuordnet: Die erste Gruppe umfasst die mehr evangelistisch ausgerichteten Kurse, die dem Glauben fern stehende Menschen zu einer persönlichen Glaubensentscheidung hinführen wollen. Zur zweiten Gruppe gehören solche Kurse, die eine Einführung in den weiten Raum christlicher Glaubensaussagen geben und dabei das Element der Selbstbildung in den Vordergrund stellen. Häuser stellt in diesem Zusammenhang „Klassiker“ beider Richtungen vor: so unter den evangelistisch ausgerichteten Kursen den von Wolfram Kopfermann entwickelten Kurs „Farbwechsel“ und den aus England stammenden „Alpha-Kurs“ von Nicky Gumble. Zur zweiten Gruppe rechnet Verfasser die von Horst Reller konzipierten Glaubenskurse, die anhand des Evangelischen Gemeindekatechismus wichtige Glaubenthemen, aber auch zentrale Fragen christlicher Ethik neu ins Gespräch bringen wollen, und das vom Zürcher Institut für Erwachsenenbildung herausgebrachte Glaubensseminar, das sich auf die zentralen Aussagen des Apostolikums beschränkt und vielfältige Sichtweisen zu den einzelnen Glaubensfragen vorstellt.

Im dritten Kapitel schaltet Häuser einen informativen und zugleich instruktiven geschichtlichen Rückblick ein. Tatsächlich leidet der Protestantismus immer wieder an Kurzatmigkeit! Deswegen ist es hilfreich, sich vor Augen zu stellen, welche früheren Formen der Glaubenslehre für Erwachsene es in der Geschichte der Kirche gegeben hat. Der Verfasser beschreibt drei Stationen: das Erwachsenen Katechumenat der Alten Kirche, die Katechismusarbeit Martin Luthers und die Bemühungen um ein Gemeinde- bzw. Gesamtkatechumenat der Bekenntenden Kirche, wobei er neben den Arbeiten von Dietrich Bonhoeffer, Hans Asmussen und Heinrich Vogel besonders auf die Überlegungen von Oskar Hammelsbeck verweist. In diesem Kapitel werden vor allem die Spezifika des Erwachsenen Katechumenats der jeweiligen kirchengeschichtlichen Epoche herausgearbeitet.

Das vierte Kapitel zieht den Ertrag aus den Erkenntnissen der vorangegangenen Untersuchungen. Dabei bestimmt einerseits die Frage nach der theologischen Angemessenheit der Inhalte der jeweiligen Glaubenskurse und andererseits die Frage, ob der Gegenstand des Glaubens im Rahmen der äußeren Vorgaben eines Kurses adäquat zur Sprache kommen kann, die Beurteilung. Häuser kommt zu

dem grundlegenden Schluss, dass sich Glaubenskurse als neue Form der Glaubenslehre für Erwachsene bewährt haben, was nicht zuletzt an der Vielfalt der Angebote und der beachtlichen Resonanz darauf sichtbar wird. Hilfreich ist dabei die Tatsache, dass Glaubenskurse gemeindliche bzw. übergemeindliche Angebote auf Zeit darstellen, mithin Interessierten die Möglichkeit bieten, sich zu informieren, ohne sich gleich auf Dauer an eine Gruppe oder Gemeinde fest binden zu müssen. Der Verfasser hebt weiter ein vielfach übersehenes Problem vieler Glaubenskurse hervor: Indem sie das Subjekt der Adressaten bzw. deren religiöse Bedürfnislagen in das Zentrum stellen, kommt es leicht zu Verkürzungen gerade im christologisch-soteriologischen Kernbereich der Kurse. Er schlägt darum vor, demgegenüber bewusst bei der Sache des Glaubens anzusetzen, das heißt zum Hören auf das fremde Wort Gottes anzuleiten. Zu Recht fordert Häuser von den Glaubenskursen weiter, dass sie elementar von Glaubensdingen reden sollen. Auch ist die existentielle Dimension des Glaubens zu beachten, gleichzeitig aber sein Prozesscharakter im Kursverlauf zu berücksichtigen. Letztlich geht es für Häuser darum, dass der Kurs zu einem Hören der Teilnehmer und Teilnehmerinnen auf einander, vor allem aber auf Jesus Christus hinführt. Insgesamt ist dies ein wichtiges Buch für alle an Fragen des Gemeindeaufbaus Interessierten. Überdies ist es flüssig geschrieben, auch vom Druckbild her ansprechend und enthält eine Fülle weiterführender Literatur- und Internethinweise.

Peter Zimmerling

Jens Martin Sautter: *Spiritualität lernen. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens*, BEG 2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 350 S., € 29,90

Diese Inauguraldisertation der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald beschäftigt sich mit der bedeutungsvollen Frage, ob ein Mensch Glauben lernen kann, bzw. damit, wie „wir heute erwachsene Menschen zum Glauben einladen“ können (S. 15), quasi als eine moderne Variante der Evangelisation „als Anbahnung und Begleitung von Lernprozessen“ (so der rückseitige Klappentext).

Die Untersuchung ist sinnvoll in drei Hauptkapitel unterteilt. Teil 1 (S. 21–89) beschäftigt sich primär damit, theologisch das Verhältnis von Spiritualität und Glauben zu ermitteln und zu bestimmen. Dabei wird auch geklärt, wie sich Gestalt und Inhalt des Glaubens bzw. Glaube und Lernen (im Rahmen von Evangelisation, Gemeindepädagogik, Katechese/Erwachsenenbildung) zueinander verhalten und (im Idealfall) miteinander korrespondieren. – Im zweiten Teil (S. 93–272) widmet sich Sautter fünf ausgewählten Glaubenskursen, die er im Hinblick auf ihre Theologie und Didaktik exemplarisch untersucht und auswertet. Die Glaubenskurse entstammen unterschiedlichen konfessionellen

Glaubenskurse entstammen unterschiedlichen konfessionellen Hintergründen und christlichen Traditionen. Nachdem der Verfasser sachgerecht zentrale Leitfragen zur Untersuchung und Bewertung der Kurse geklärt und vorbereitend eingeführt hat (S. 93–109), werden folgende Glaubenskurse analysiert: (a) „Spiritualität im Alltag – Gottesdienst leben“ (S. 115–140); (b) „Christ werden – Christ bleiben“ (S. 141–169); (c) Der Alpha-Kurs (S. 170–209); (d) „Emmaus – auf dem Weg des Glaubens“ (S. 210–243); und (e) „Stufen des Lebens – Religionsunterricht für Erwachsene“ (S. 244–272). – Im dritten, auswertenden und bewertenden Teil (S. 275–326) bemüht sich der Autor darum, plausibel die theologischen wie auch die pädagogischen Aspekte von Glaubenskursen als wesentliche Bestandteile einer verantwortlichen Evangelisationstheorie vorzustellen und „Spiritualität als Lernfeld“ (ab S. 293f) auf dem Weg zur „Konversion als Antwort auf das Evangelium“ (S. 313–324) einzuführen.

Gleich im ersten Teil der Untersuchung legt der Autor seine eigenen theologischen Voraussetzungen dar, die seine für die Untersuchung wichtige Urteilsbildung prägen. Er sieht sich der grundlegenden „Erkenntnis der Reformation“ verpflichtet, dass Glaube unverdienbares und unverfügbares Geschenk Gottes sei, dabei aber zugleich der Mensch als „Mensch ... das Subjekt seines Glaubens“ bleibe und als der „von Gott zum Glauben befreite Mensch ... am Zustandekommen des Glaubens“ beteiligt sei (S. 21). Diese beiden Seiten einer Medaille sieht Sautter nicht im Widerspruch zur reformatorischen Grundannahme der *particula exclusiva* im Kontext von *sola gratia et sola fide*. Er sieht vielmehr das pädagogische Bemühen der Reformatoren bei der „Neuordnung des catechetischen Unterrichts“ als Beleg und Bestätigung für diesen zweipoligen Zusammenhang („Glaube lässt sich nicht lernen, aber ohne Lernen kann Glaube nicht sein“ [S. 22]) in unmittelbarer Ableitung von und Anlehnung an Luthers *fides qua creditur* (unverfügbar) im Unterschied zur *fides quae creditur* (Ergebnis lernbarer Lernprozesse [S. 22f]). Zugleich sieht der Autor im Rahmen der Pneumatologie eine Korrelation zwischen Glauben und empirisch-humanwissenschaftlichen Aspekten als gegeben an (wenn auch wichtige Unterschiede erwähnt werden [S. 33ff]) und nimmt einen Zusammenhang zwischen „Glaubensbegriff“ und „Lernbegriff“ als plausibel wahr (S. 26, 29ff). Die Gestalt des Glaubens findet Sautter in der Spiritualität vor. Über diese Gestalt des Glaubens können Glauben und Lernen miteinander verbunden sein, sozusagen „spirituelles Lernen“ (S. 37f). Diese Überlegungen führt der Verfasser noch unter Berücksichtigung von Kriterien zur allgemeinen Bildung weiter aus (S. 38–42) und kommt zu dem Zwischenfazit, dass ein Lernen unter Bezugnahme auf den Glauben auf besondere Weise gestaltet werden muss und nicht alleine allgemeinen Bildungsregeln unterliegen darf, da es sich um eine „Begegnung mit und eine Beziehung zu Gott“ handelt (S. 41).

Zur Vertiefung des bis dahin Gesagten entfaltet und diskutiert der Autor unterschiedliche Dimensionen des Spiritualitätsbegriffs (Zusammenhang von Glauben und Lernen) im Rahmen evangelischer Theologie (S. 43–89). Er kommt zu dem

Ergebnis, dass seine Arbeit wesentlich an der „Wahrnehmung spiritueller Lernprozesse“ (Phänomenologie) orientiert bleibt, nicht so sehr an Religionspsychologie oder pädagogischer Psychologie (S. 87). Im Bereich der vier Lernfelder Lehre, Gemeinde, Alltag und Liturgie finden mehrdimensionale Lernprozesse statt, die kognitive, emotionale und soziale Komponenten beinhalten. Mit Hilfe dieses Instrumentariums will Sautter die spirituellen Lernprozesse von ausgewählten Glaubenskursen untersuchen (S. 89).

Die Darstellung der fünf Glaubenskurse ist präzise und sachgerecht. Eine „kritische Würdigung“ des Autors fasst die jeweiligen Untersuchungsergebnisse theologisch verantwortet zusammen und würdigt sie anhand pädagogischer, didaktischer und theologischer Kriterien angemessen und gut (S. 136f.164f.202f.238f.267f). Dabei scheut er sich nicht, konstruktiv-kritisch auf Gefahren innerhalb der Kurskonzeption oder der jeweils vermittelten Inhalte hinzuweisen (siehe z. B. S. 137f: Hinweis auf die notwendige Unterscheidung von falscher und richtiger Lehre und die Notwendigkeit zur theologischen Abgrenzung sowie die Problematik eines tiefenpsychologischen Sündenbegriffs im Rahmen der Soteriologie; S. 204–209: dem Alpha-Kurs „fehlt jede Form einer Elementarisierung theologischer Inhalte“, und der Dialog zwischen Referenten und Teilnehmern bleibt unterbelichtet; die Auflösung der Spannung zwischen dem Schon-jetzt und dem Noch-nicht oder die Überbetonung spektakulärer Phänomene werden ebenfalls problematisiert; S. 269f: die Fehlerhaftigkeit der psychologischen Auslegung biblischer Texte wird angemahnt). Die Impulse der Untersuchung zu einem reflektierten, theologisch und didaktisch abgewogenen Verständnis der „Evangelisation in theologischer und pädagogischer Verantwortung“ sind beachtenswert und wertvoll (S. 275ff).

Bei aller positiven Würdigung des Anliegens und der Konzeption der Untersuchung bleibt dennoch ein grundlegendes theologisches Problem offen, das sich letztlich als ungeklärt oder zumindest unentschieden das ganze Buch hindurch zieht: Ab wann ist ein Mensch ein wahrer Christ? Die sprachliche Formulierung, die sich mittlerweile mehrheitlich eingebürgert hat, dass es Menschen gäbe, die „auf dem Weg des Glaubens“ seien, die mehr oder weniger nahe an einem „rechtfertigenden Glauben“ dran seien oder die „noch im Glauben wachsen“ müssten, um sich dann einmal Gott in einer Umkehr zuwenden zu können, müsste meines Erachtens als prinzipiell falsches Denken in Frage gestellt werden. Ebenso kann es meiner Meinung nach einen Zustand des „Ein-bißchen-Glaubens“ oder eines Vor-Glaubens, der noch auf dem Weg sei, nicht geben. Das müsste stärker berücksichtigt werden (bei Sautter angedeutet S. 289f). Dass es einen demonstrativen Unterschied zwischen einem individuell-heilsgeschichtlichen „unversöhnten, heillosen Vorher“ und einem „versöhnten Nachher“ als Ausdruck des Neuen in der geschenkten Beziehung zu Gott geben muss (Eph 1,13–14; 1 Kor 6,11; Röm 6,1–18), also eine Wende, die einen Menschen in eine „kategorisch-relational“ andere Stellung vor Gott in Christus versetzt (Gal 2,19f; Röm 8,1.9.14–17), ist notwendige Voraussetzung für echte christliche

Paränese oder jede Form eines pädagogisch und didaktisch unterstützenden Wachstums im Glauben. Der Anfang des Glaubens (Eph 1,13; vgl. Röm 1,5; 1 Petr 1,3–5), die von Gott geschenkte Wiedergeburt *sola gratia und sola fide* (neue Kreatur, forensisch, immanent und effektiv), wird in der Untersuchung zu wenig thematisiert, ist aber alles entscheidend. Dass dennoch Glaubenskurse als Instrumente der Glaubenshinführung oder der Evangelisation nützlich sind, ist unbestritten. Im Gegenteil: Solche Kurse sind – sofern sie dem Evangelium dienen – sehr zu empfehlen. Dies legt Sautter gut begründet dar. Doch der wahre Glaube an Christus stellt die Demarkationslinie dar, an der sich letztlich „Verlorenheit“ und „ewiges Leben“ für Menschen entscheiden. Diese Demarkationslinie müsste im Rahmen der Untersuchung noch deutlicher biblisch-theologisch und dogmatisch herausgearbeitet und betont werden.

Die Untersuchung ist ansonsten auf allen Ebenen gründlich erarbeitet und liefert auch im Fußnotenapparat wichtige Hinweise auf weiterführende, vertiefende Studien. Eine stärker biblisch abgeleitete Argumentation und Urteilsbildung hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben, Lernen und Spiritualität (Frömmigkeit) wäre hin und wieder wünschenswert und geboten gewesen in Ergänzung zu den häufig durchgeführten dogmen- und theologiegeschichtlichen Diskursen. Die beiden Tabellen (S. 349f), die die fünf Glaubenskurse noch einmal unter den wichtigsten Gesichtspunkten erfasst nebeneinander darstellen, sind nützlich. Für eine weitere Auflage dieser lesenswerten Untersuchung wäre ein Bibelstellen-, Personen- und Sachregister zu empfehlen, auch um die Anwendbarkeit der Arbeit in der Praxis zu erhöhen.

Berthold Schwarz

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 angenommen 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-Psalms 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 20, 2006, S. 185). 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 höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETH 20 (2006) im Überblick

- Albrecht, Ruth: *Johanna Eleonora Petersen. Theologische Schriftstellerin des frühen Pietismus*. JETH 20 (2006) (Stephan Holthaus): S. 282
- Albrecht-Birkner, Veronika: *Francke in Glaucha. Kehrseiten eines Klischees (1692–1704)*. JETH 20 (2006) (Klaus vom Orde): S. 284
- Arndt, Johann: *Von wahren Christentumb. Die Urausgabe des ersten Buches (1605)*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 285
- Auffarth, Christoph: *Die Ketzer. Katharer, Waldenser und andere religiöse Bewegungen*. JETH 20 (2006) (Lutz E. v. Padberg): S. 269
- Ballhorn, Egbert: *Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)*. JETH 20 (2006) (Beat Weber): S. 202
- Bartholomew, Craig; Healy, Mary; Möller, Karl; Parry, Robin (Hg.): *Out of Egypt. Biblical Theology and Biblical Interpretation*. JETH 20 (2006) (Christian D. Kupfer): S. 210
- Becker, Eve-Marie; Pilhofer, Peter (Hg.): *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*. JETH 20 (2006) (Joel R. White): S. 228
- Becker, Uwe: *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch*. JETH 20 (2006) (Beat Weber): S. 187
- Bedouelle, Guy: *Große illustrierte Kirchengeschichte. Menschen – Themen – Bilder*. JETH 20 (2006) (Lutz E. v. Padberg): S. 262
- Beutel, Albrecht (Hg.): *Luther Handbuch*. JETH 20 (2006) (Lutz E. v. Padberg): S. 272
- Bock, Darrell: *Die Sakrileg-Verschwörung. Fakten und Hintergründe zum Roman von Dan Brown*. JETH 20 (2006) (Roland Scharfenberg): S. 241
- Bosshard-Nepustil, Erich: *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Gen 6–9*. JETH 20 (2006) (Walter Hilbrands): S. 196
- Büsser, Fritz: *Heinrich Bullinger (1504–1575). Leben, Werk und Wirkung*. JETH 20 (2006) (Olaf Kuhr): S. 275
- Der Kirchenknigge*, Medienverband der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hg.). JETH 20 (2006) (Christoph Stenschke): S. 324
- Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Altertum*. JETH 20 (2006) (Lutz E. v. Padberg): S. 268
- Eggers, Ulrich; Spieker, Markus (Hg.): *Der E-Faktor. Evangelikale und die Kirche der Zukunft*. JETH 20 (2006) (Christian Schwark): S. 316
- Erlemann, Kurt; Noethlichs, Karl Leo; Scherberich, Klaus; Zangenberg, Jürgen (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*. JETH 20 (2006) (Eckhard Schnabel): S. 226

- Frey, Jörg; Schröter, Jens (Hg.): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. JETH 20 (2006) (Eckhard Schnabel): S. 233
- Gäckle, Volker: *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und in Röm 14,1–15,13*. JETH 20 (2006) (Manfred Baumert): S. 216
- Häuser, Götz: *Einfach vom Glauben reden. Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene*. JETH 20 (2006) (Peter Zimmerling): S. 339
- Herbst, Michael; Ohlemacher, Jörg; Zimmermann, Johannes (Hg.): *Missionarische Perspektiven für die Kirche der Zukunft*. JETH 20 (2006) (Friedemann Walldorf): S. 321
- Herrmann, Christian (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie*; Band 2: *Christologie, Anthropologie, Erlösung, Heiligung*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 247
- Herrmann, Uwe: *Taschenbuch theologischer Fremdwörter*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 244
- Höffken, Peter: *Jesaja. Der Stand der Theologischen Diskussion*. JETH 20 (2006) (Herbert H. Klement): S. 205
- Hölscher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. JETH 20 (2006) (Wolfgang E. Heinrichs): S. 287
- Holthaus, Stephan: *Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909)*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 290
- Jenni, Ernst: *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments II*. JETH 20 (2006) (Heinrich von Siebenthal): S. 185
- Johannes, Friedrich: *Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen*. JETH 20 (2006) (Sabine Schröder): S. 189
- Klaiber, Walter: *Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart*. JETH 20 (2006) (Christoph Raedel): S. 249
- Klein, Stephanie: *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. JETH 20 (2006) (Stefan Schweyer): S. 319
- Krauss, Heinrich; Küchler, Max: *Erzählungen der Bibel. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Die biblische Urgeschichte*. JETH 20 (2006) (Herbert H. Klement): S. 195
- Krauss, Heinrich; Küchler, Max: *Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob*. JETH 20 (2006) (Herbert H. Klement): S. 195
- Krauter-Dierolf, Heike: *Die Eschatologie Philipp Jakob Spencers. Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die „Hoffnung besserer Zeiten“*. JETH 20 (2006) (Tobias Schurr): S. 294
- Lalleman, Hetty: *Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics*. JETH 20 (2006) (Tillmann O. Krüger): S. 208

- Lienemann, Wolfgang; Mathwig, Frank (Hg.): *Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker*. JETH 20 (2006) (Paul Kleiner): S. 251
- Lloyd-Jones, Martyn: *Die Predigt und der Prediger*. JETH 20 (2006) (Heinrich Derksen): S. 330
- Mäuerhofer, Armin: *Jesus – Mitte jeder Predigt. Christozentrische Auslegungspredigt*. JETH 20 (2006) (Wolfgang Klippert): S. 333
- Mayordomo, Moisés: *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik*. JETH 20 (2006) (Joel R. White): S. 218
- Muori, Ryoko: *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*. JETH 20 (2006) (Klaus vom Orde): S. 297
- Mutschler, Bernhard: *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon*. JETH 20 (2006) (Michael Schröder): S. 236
- Nanz, Philipp (Hg.): *Der Erneuerung von Kirche und Theologie verpflichtet. Freundesgabe für Johannes Heinrich Schmid*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 245
- Nicol, Martin: *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*. JETH 20 (2006) (Helge Stadelmann): S. 334
- Noth, Isabelle: *Ekstatischer Pietismus. Die Inspirationsgemeinden und ihre Prophetin Ursula Meyer (1682–1743)*. JETH 20 (2006) (Stephan Holthaus): S. 300
- Paul, Mart-Jan; van den Brink G., Bette, J. C. (Hg.): *Bijbelcommentaar. Leviticus. Numeri. Deuteronomium*. JETH 20 (2006) (Walter Hilbrands): S. 198
- Raedel, Christoph: *Von der Weisheit des Glaubens. Jean Frédéric Bettex als christlicher Apologet*. JETH 20 (2006) (Reinhard Junker): S. 253
- Rüegg, Daniel: *Der sich schenkende Christus: Adolf Schlatters Lehre von den Sakramenten*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 255
- Runyon, Theodor: *Die neue Schöpfung. John Wesleys Theologie heute*. JETH 20 (2006) (Christoph Raedel): S. 256
- Sautter, Jens Martin: *Spiritualität lernen. Glaubenskurse als Einführung in die Gestalt christlichen Glaubens*. JETH 20 (2006) (Berthold Schwarz): S. 341
- Scherer, Andreas: *Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3–8 und verwandten Texten*. JETH 20 (2006) (Wolfgang Bludorn): S. 201
- Schlette, Magnus: *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsmuster im Pietismus*. JETH 20 (2006) (Stefan Jung): S. 301
- Schwambach, Claus: *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozeß. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch*. JETH 20 (2006) (Stefan Felber): S. 259
- von Siebenthal, Heinrich: *Kurzgrammatik zum griechischen Neuen Testament*. JETH 20 (2006) (Michael Schröder): S. 215

- Söding, Thomas: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*. JETH 20 (2006) (Christoph Stenschke): S. 238
- Sons, Rolf (Hg.): *Wie feiern wir Gottesdienst? Gemeinde zwischen Tradition und Erlebniskultur*. JETH 20 (2006) (Christian Schwark): S. 327
- Stadelmann, Helge: *Evangelikale Predigtlehre. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*. JETH 20 (2006) (Thomas Richter): S. 336
- Sträter, Udo in Verbindung mit Lehmann, Hartmut; Müller-Bahlke, Thomas; Wallmann, Johannes (Hgg.): *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*. JETH 20 (2006) (Christoph Rymatzki): S. 305
- Swarat, Uwe (Hg.): *Fachwörterbuch für Theologie und Kirche*. JETH 20 (2006) (Jochen Eber): S. 244
- Thiede, Carsten Peter: *Europa. Werte, Wege, Ziele*. JETH 20 (2006) (Lutz E. v. Padberg): S. 266
- Voigt, Karl Heinz: *Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“. Aufarbeitungsprozesse seit 1945*. JETH 20 (2006) (Andreas Liese): S. 311
- Zehnder, Markus Philipp: *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des „Fremden“ im Licht antiker Quellen*. JETH 20 (2006) (Siegbert Riecker): S. 211
- Zeigan, Holger: *Aposteltreffen in Jerusalem. Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen*. JETH 20 (2006) (Christoph Stenschke): S. 222
- Zerbst, Uwe; van der Veen, Peter G. (Hg.): *Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme*. JETH 20 (2006) (Walter Hilbrands): S. 191

Anschriften

- Doz. Dr. Armin Daniel BAUM, FTA, Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen
- Doz. Manfred BAUMERT M.A., Theologisches Seminar Adelshofen, Kaltenbergstraße 23, D-75031 Eppingen
- Doz. Dr. Wolfgang BLUEDORN, Wallwiesenweg 36, D-56566 Neuwied
- P. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs, SG, Schweiz
- Pfr. Dr. Helmut BURKHARDT, Gempenblick 12, D-79639 Grenzach-Wyhlen
- Dozent Heinrich DERKSEN, Viehdrift 38, D-51147 Köln
- Pfr. Dr. Jochen EBER, Heidelberger Straße 32 A, D-69198 Schriesheim
- PD Dr. Wolfgang HEINRICHS, Bahnhofstraße 10, D-42489 Wülfrath
- Doz. Dr. Walter HILBRANDS, FTA, Rathenaustraße 5, D-35394 Gießen
- Dekan Dr. Stephan HOLTHAUS, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen
- Dr. Stefan JUNG, Vörstettenstraße 13, D-79194 Gundelfingen
- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstraße 32E, D-45549 Sprockhövel
- Studienleiter Wolfgang KLIPPERT, Olper Straße 10, D-51702 Bergneustadt
- Pastor Tillmann Oliver KRÜGER, Billhornerkanalstraße 22A, D-20539 Hamburg
- Dr. Olaf KUHR, Am Hasselberg 19, D-37154 Northeim
- Pastor Dr. Christian KUPFER, Schneppendahler Weg 36, D-42897 Remscheid
- Dr. Andreas LIESE, Leineweg 14, D-33689 Bielefeld
- Prof. Dr. Gerhard MAIER, Bernhalde 10, Derendingen, D-72072 Tübingen
- Dr. Klaus VOM ORDE, Uchtenhagen 3, D-16259 Falkenberg/Mark
- Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Bonhoefferstraße 13, D-48351 Everswinkel
- Prof. Dr. Mart-Jan Paul, Marshalldreef 26, 6716 DE Ede (Gld.), Niederlande
- Dozent Thomas RICHTER, M.A., Neckarstraße 15, D-71334 Waiblingen-Hegnach
- Pastor Siegbert RIECKER, Bahnhofstraße 39, D-99734 Nordhausen
- Dr. Christoph RYMATZKI, Lädenstraße 151, D-37355 Niederorschel
- Dr. Roland SCHARFENBERG, Kühlbrunnenweg 14a, D-78112 St. Georgen
- 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 Dietzhölztal
- Dr. Sabine SCHRÖDER, Osdorfer Straße 102, D-12207 Berlin
- Tobias SCHURR, Potsdamer Straße 1, D-35440 Linden

Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Buchenweg 15, D-35606 Solms-Niederbiel

Doz. Pfr. Berthold SCHWARZ, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen

Pastor Stefan SCHWEYER, Ebmattstraße 21, CH 8608 Bubikon, Schweiz

Doz. Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, FTA, Rathenaustraße 5, D-35394 Gießen

Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen

Doz. Dr. Christoph STENSCHKE, Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper
Straße 10, D-51702 Bergneustadt

Dozent Dr. Friedemann WALLDORF, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen

Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5, CH-3673
Linden, BE, Schweiz

Doz. Joel R. WHITE, FTA, Rathenaustraße 5-7; D-35394 Gießen

Prof. Dr. Peter ZIMMERLING, Paul-Gruner-Straße 66, D-04107 Leipzig

